

Jorge Antón Bendicho

# Los dorios: la construcción de la identidad de un éthnos griego

Departamento  
Ciencias de la Antigüedad

Director/es  
Sancho Rocher, Laura

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>



Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.

© Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

**LOS DORIOS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA  
IDENTIDAD DE UN ÉTHNOS GRIEGO**

Autor

**Jorge Antón Bendicho**

Director/es

Sancho Rocher, Laura

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**

Ciencias de la Antigüedad

2019



Jorge Antón Bendicho

**LOS DORIOS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA  
IDENTIDAD DE UN ÉTHNOS GRIEGO**

**PARTE I**

Tesis doctoral

Dirigida por

Dra. Laura Sancho Rocher

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de ciencias de la Antigüedad

Zaragoza 2018



# ÍNDICE

## PARTE I

<b>Introducción</b>	<b>1</b>
<b>Estado de la cuestión</b>	<b>21</b>
Introducción, objetivos y métodos	21
Müller: introducción y contexto histórico	24
Müller: contenidos de la obra	34
Müller: conclusiones	47
Müller: influencia y críticas	48
Will: introducción y premisas básicas	54
Will: ideas y discurso	59
Will: conclusiones e influencia	81
Otros aportes para el desmantelamiento del paradigma germánico posteriores a Will	87
El cuestionamiento de los principios de Will por John Alty	92
Otras aportaciones de los años 80 del s. XX	106
Estudios influenciados por la antropología moderna	110
Conclusión	122
<b>El origen de la noción de dorios. Los dorios en época arcaica</b>	<b>125</b>
Introducción, objetivos y métodos	125
Interpretaciones sobre el tema y propuestas etimológicas de “dorio”	126
Las primeras menciones de los dorios en los textos	133
Los dorios en Píndaro	146
Los ἔθνη y los dorios en la tragedia ática	153

Los ἔθνη en Aristófanes	162
Los ἔθνη en época arcaica más allá de los textos	168
La Dóride como <i>homeland</i>	177
Conclusión	185

## **La evolución de la idea de los ἔθνη y del ἔθνος dórico desde Heródoto hasta el final de la guerra del Peloponeso 187**

Introducción, objetivos y métodos	187
Los ἔθνη en Heródoto	190
Tucídides: partes narrativas	205
Tucídides: la campaña de Sicilia	216
Tucídides: la ζυγγένεια en los discursos	229
Tucídides: idea de la mayor capacidad doria para la guerra	245
Identificación entre lacedemonios y dorios por otros autores de la época con fines propagandísticos	259
Conclusión	267

## **La evolución de la noción del ἔθνος dórico a partir del s. IV a.C. 271**

Introducción, objetivos y métodos	271
<i>Arquídamo</i> de Isócrates	274
<i>Leyes</i> de Platón	280
Los textos de Isócrates y Platón:	
la cuestión de Licurgo y posibles precedentes	289
Los textos de Isócrates y Platón: crítica interna	301
Versiones del pasado dorio posteriores a Isócrates y Platón	313
Influencia del nuevo modelo de relato histórico del pasado dorio	318
Conclusión	327



## PARTE II

<b>Lo que es común a todos los dorios</b>	<b>333</b>
<b>El dialecto dórico</b>	<b>351</b>
Introducción, objetivos y métodos	351
Dialecto e identidad en la antigua Grecia: el caso de los dorios	353
El dórico y la lírica coral	366
Conclusión	369
<b>El Retorno de los Heráclidas</b>	<b>373</b>
Introducción, objetivos y métodos	373
La dualidad del relato: Heráclidas y dorios	377
Origen de la leyenda	378
<i>Versión antigua</i> del relato	390
Eurípides e Isócrates: la progresiva sustitución de la <i>versión antigua</i> por la <i>versión moderna</i> del relato	398
<i>Versión moderna</i> del relato	409
Declive en Argos del mito del Retorno de los Heráclidas	417
El origen de los dorios en Leyes de Platón	421
Uso de la leyenda como elemento que hace de una comunidad doria	427
Conclusión	444
<b>Las tres φυλαί</b>	<b>447</b>
Introducción, objetivos y métodos	447
La cuestión de la presencia o no de las φυλαί dóricas en Homero	450
Origen de las tres φυλαί	476

La extensión de las tres φυλαί como elemento distintivo de las sociedades dóricas	489
Excepciones a las tres φυλαί: Rodas, Mesenia, Creta y Corinto	498
Otros ejemplos de presencia y funcionalidad de las φυλαί	519
Conclusión	528
<b>Dorios y religión</b>	<b>529</b>
Introducción, objetivos y métodos	529
Exclusión religiosa por motivo de ἔθνος	531
Calendarios de las πόλεις dorias: los datos	542
Calendarios de las πόλεις dóricas: la interpretación	553
La importancia del Carneio entre los dorios en los textos antiguos y la tregua bélica asociada a este	561
Orígenes del culto a Apolo Carneio	581
Testimonios del culto a Apolo Carneio	595
Conclusión	625
<b>Conclusión</b>	<b>627</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>631</b>
Fuentes directas	631
Fuentes indirectas	637

## INTRODUCCIÓN

Si algo caracteriza políticamente a la antigua Grecia es su desunión. El poder se presenta atomizado en diversos centros independientes y distintos entre sí, pero con algunos rasgos comunes, las πόλεις. Se puede decir que son heterogéneos porque cada una de las πόλεις tiene una particular manera de organizarse a sí misma (αὐτονομία), siempre y cuando esté libre de injerencias desde el exterior. La autonomía hace posible que cada πόλις presente unas características propias en cuanto a su organización política, sus magistraturas, sus cultos y fiestas, su régimen de propiedad y su economía, en una palabra su *politeía*. No obstante, los griegos eran conscientes de pertenecer en su conjunto a una entidad común de difícil definición y márgenes, la Hélade, con su consecuente identidad helena.

En un conocido pasaje de Heródoto (VIII 144, 2) se aprecia la manifestación de la existencia de una esencia de lo griego (τὸν Ἑλληνικόν). Esta consiste en el hecho de compartir una serie de características tales como su propia sangre (ἐὸν ὁμαίμόν), el hablar la misma lengua (ὁμόγλωσσον), moradas de los dioses –o como se diría ahora, santuarios– comunes (θεῶν ἰδρύματά κοινὰ), ritos/sacrificios (θυσίαι), hábitos/costumbres (ἤθεά) y costumbres/caracteres semejantes (ὁμότροπα). Así pues, se da una situación que puede resultar paradójica –o, al menos, algo paradójica a nuestros ojos– de una diversidad dentro de una conciencia de comunidad– la comunidad helénica en este caso–. Pero, entre los griegos existe también otro concepto intermedio entre el de πόλις y el de Ἑλλάς. Sin embargo, este no tiene una denominación tan precisa como los dos anteriores.

Dorios, jonios, eolios, aqueos, etc. Existen unas reconocidas subdivisiones dentro del pueblo heleno para cuya definición ni siquiera los propios autores griegos

tenían una palabra específica e inequívoca, sino que empleaban diferentes términos. Entre estos destacan principalmente dos, γένος y ἔθνος.

Por ejemplo, Heródoto en I 56, 2 utiliza γένος para referirse a dorios y jonios y ἔθνος para hacerlo a helenos y pelasgos, grupos estos últimos mayores y que englobarían a aquellos. Sin embargo, en I 143, 2 el uso será el contrario y en este caso γένος designará a los griegos y ἔθνος, en este caso concreto, a los jonios. Así, da la sensación de que Heródoto maneja indistintamente tanto un término como el otro (Hall 1997: 36).

Tucídides, por su parte, aunque conoce la palabra ἔθνος –como se ve en IV 61, 3–, parece preferir decantarse por ζυγγένεια y especialmente por el derivado de esta, ζυγγενής. Los dos términos se repiten en multitud de ocasiones, como se verá en el capítulo en el que se aborde su obra. En última instancia, este vocablo resulta un compuesto de la preposición σύν (en su variante ática ζύν) y el lexema \*γεν, que es el mismo que se halla también en γένος, otra palabra que también se encuentra en Tucídides definiendo precisamente a los dorios (Th I 24, 2), pero también utilizada junto al adjetivo “argivo” para indicar la metrópolis de origen de los rodios (Th VII 57, 6). El historiador incluso utiliza en un único momento otra palabra, ἀλλόφυλος, que es la que él pone en boca de los lacedemonios para designar a los atenienses (I 102, 3), es decir, usa un compuesto de φυλή en lugar de los términos arriba referidos.

Lo mismo ocurrirá con historiadores posteriores como Diodoro Sículo, quien alterna sin ningún problema estos términos de γένος y ἔθνος para referirse al mismo concepto, el de las subdivisiones en el seno del pueblo griego γένος un fenómeno que puede comprobarse fácilmente en D.S. V 80, 1-3; 81, 2-4-. Una situación similar se observa en Estrabón, en cuya obra se menciona un Αἰολικοῦ ἔθνους para apenas unas

líneas más abajo hablar del Αιολικοῦ γένους (Str VIII 1, 2) en un párrafo, además, en el que la palabra ἔθνος aparece dos veces más y también en dos ocasiones otro compuesto de γένος, en esta ocasión ὁμογενής, siempre haciendo referencia al concepto señalado, al menos en este segundo caso en lo que al componente γένος del vocablo se refiere.

No se pretende con estas líneas realizar un exhaustivo estudio sobre la terminología empleada por los escritores de la Antigüedad para denominar esta idea, ni mucho menos recoger todas las citas de todos los autores en que se vea mencionada. Simplemente se quería subrayar por medio de ejemplos concretos la ausencia en griego de un término único, e incluso tal vez un bien concepto bien definido, al menos en un primer momento, que designe a los grupos que, estando por encima de la πόλις, se integran en el común de Ἑλλάς. Dos son, entonces, las palabras en mayor medida escogidas, las señaladas γένος y ἔθνος.

La primera, γένος, según el diccionario Liddell-Scott sería “raza” (“race”), “linaje” o “estirpe” (“stock”) o “parentesco” (“kin”). Como segunda acepción encontramos “descendencia” (offspring); como tercera “raza de seres” (“race of beings”), “clan” (“clan”), “casa” (“house”), “familia” (“family”), “tribu” (“tribe”), “casta” (“caste”); como cuarta “sexo” (“sex”) o “género” (“gender”) y finalmente como quinta “class”, “sort” y “kind”, tres palabras de similar significado que podrían traducirse por “clase” o “tipo”. Parece entonces que por lo general en el significado de γένος destaca el elemento de la consanguineidad, que se hace patente de manera clara en las dos primeras acepciones y, tal vez, en la tercera. Valor relacionado con el verbo gignomai (Hall 1997: 35).

En cuanto a ἔθνος, este valor no es ni de lejos tan evidente. En su entrada en este diccionario encontramos “número de gente viviendo junta” (number of people living

together), “compañía” (company), “agrupación de hombres” (body of men), unos significados que, como se escriben Liddel-Scott-Jones están muy presentes en Homero. Sin embargo, se señala que después de los poemas homéricos puede designar a una “nación” (nation) o “pueblo” (people). También vienen recogidos, además de otros significados que no nos interesan mucho, “clase de hombres” (class of men), “casta” (caste) o “tribu” (tribe), que como se ha visto se asemejan mucho o son idénticos a algunas de las traducciones que este diccionario nos proponía para γένος.

Po lo tanto, se observa que no existe en la Antigüedad un término preciso para referirse a los ἔθνη tal y como se entienden ahora, es decir, las subdivisiones de los griegos situadas entre la πόλις y el más amplio concepto de helenos. Así, –como ya se ha indicado– se presenta generalmente una alternancia en el uso de las palabras γένος y ἔθνος por los autores antiguos. Igualmente, conviene señalar que, al igual que también ocurrirá con las φυλαί, nunca se creó un neologismo que asignase con precisión lo que hoy habitualmente se conoce como ἔθνος, sino que se utilizan términos preexistentes de un significado más o menos amplio y que nunca perdieron sus acepciones originales.

De esta manera, el término ἔθνος es el que se ha impuesto entre los historiadores modernos. Esto probablemente se deba a que de él provienen en muchas lenguas modernas como el inglés, francés, italiano o español el sustantivo “etnia” y el adjetivo “étnico”,<sup>1</sup> lo que ha supuesto lo que podría denominarse una tradición historiográfica de su uso que precisamente ha repercutido en la propia extensión de este.

La generalización del propio término ha originado que algunos estudiosos se hayan interesado por la semántica del mismo. En esta breve disertación se recurrirá también a algunos comentarios de Jeremy McInerney y, especialmente, al artículo de

---

<sup>1</sup> A este respecto véase Will 1956: 14.

Cardete del Olmo. McInerney señala que en Homero se aplica en general a bandas o grupos y cita algunos ejemplos como el “grupo de compañeros” (ἔθνος ἐταίρων) (Hom. *Il* VII, 115), el de “gentes” (λαῶν ἔθνος) (Hom. *Il* XII, 495) o el de “muertos” (ἔθνεα νεκρῶν) (Hom. *Od* X, 526) (McInerney 2000: 55). Cardete del Olmo por su parte propone una definición: “cualquier grupo que compartiera las suficientes similitudes como para ser tratado en genérico, fuese humano o animal”. Además, hace constar distintas aplicaciones que del término hicieron algunos autores clásicos: En Homero para referirse a los enjambres de abejas (ἔθνεα μελισσάων) (Hom. *Il* II, 87), grupos de moscas (μυιάων ἔθνεα) (Hom. *Il* II 469), pero también a grupos humanos de distinta índole (Hom. *Il* II 91; III, 32; VII, 115; XI, 724); en Esquilo para definir a Furias y Erinias como un grupo distinto del de dioses y hombres (A. *Eu* 366); en Sófocles para hablar de las bestias salvajes (ἔθνη θηρῶν) (S. *Ph* 1147); o en Píndaro para distinguir a hombres (ἀνέρων ἔθνος) (Pi. *O* I, 66) y mujeres (ἔθνει γυναικῶν) (Pi. *P* IV, 252). La conclusión que obtiene Cardete del Olmo es que “el ἔθνος, por tanto, no responde a una realidad prefijada, sino que se basa en un concepto abstracto de unidad y cohesión, es decir, es un sentimiento de “identidad” que pueden compartir desde las comunidades de hormigas hasta la población de una ciudad-estado y que en ocasiones se confunde con γένος” (Cardete del Olmo 2004a: 18).

Sin embargo, ha habido más investigadores que han centrado su interés en el término ἔθνος. Así, también Anthony D. Smith aporta algunos ejemplos de sus diversos usos para llegar a la conclusión de que el denominador común de los diferentes casos sería la designación de un número de personas o animales que viven y actúan juntos, aunque no necesariamente tenga que compartir la procedencia (Smith 1999 [1986]: 21). Igualmente, lo mismo hace Jonathan Hall quien considera muy básicamente que el nombre alude a un grupo de población o a un nombre colectivo (Hall 1997: 35).

Vistas estas interpretaciones y analizados algunos ejemplos en los que los autores antiguos emplean esta expresión, parece que se puede proponer como traducción general para ἔθνος algunos términos como comunidad, colectivo o colectividad, que recogen bien lo que, en esencia, significaría esta palabra griega. También, no obstante, para casos en el que los componentes son fácilmente identificables o muy concretos se puede ajustar bien una traducción como “grupo”. Por otra parte, dada su amplitud de significado y la falta de una específica concreción del mismo que pudiera limitar su uso en determinados contextos, será el término que se emplee en este estudio para referirnos a cada una de las subdivisiones del pueblo griego, situadas entre el concepto de Hélade y el de cada πόλις, como, por otra parte, han hecho un buen número de historiadores contemporáneos. Es cierto que muchos autores se han avenido a emplear la palabra “etnia”, que precisamente deriva de ἔθνος y está presente en muchas lenguas modernas, pero, aunque muchas veces se haya hecho esto por comodidad y de una forma convencional (Will 1956: 14), sin embargo, se procurará emplearlo lo menos posible, ya que el término en la actualidad puede asociarse a una idea alejada de la realidad de los ἔθνη griegos.

Más complejo se antoja catalogar o definir qué sería exactamente o a qué podría responder el fenómeno de los diversos ἔθνη en la antigua Grecia. En primer lugar, parece fuera de duda que serían identidades colectivas imaginadas de muy diverso tipo. Así, existe desde una idea de ἔθνος más fuerte –como podría ser el caso de los dorios o los jonios–, hasta otra que acaba desapareciendo –como los dríopes–, pasando por un estadio intermedio con otros conceptos de ἔθνος que perduran, pero que no parecen, en principio, desarrollarse tanto como los primeros –tal podría ser la situación de eolios, aqueos, etc.–



Por otra parte, el desarrollo del concepto de los ἔθνη encuentra un problema, ya señalado por Will (1956: 68), que no es otro que situarse entre dos ideas de identidad mucho más fuertes: en un nivel superior la identidad de helenos y en un nivel inferior la identidad de cada πόλις. Así, por ejemplo, resulta muy ilustrativo que para definir la noción de “el otro”, fundamental en la construcción de una identidad colectiva, no exista un, en el caso de los ἔθνη, un término tan consolidado como pueda ser βάρβαρος para definir a los “no griegos” (cf. LSJ), e incluso se puede plantear tal vez ξένος, aunque con un sentido mucho más amplio y no ya tan concreto, como extranjero (cf. LSJ) no perteneciente a la πόλις. En cambio, para definir a una persona adscrita a otro ἔθνος parece que tan solo se puede pensar el mucho menos conocido y usado término ἄλλόφυλος (cf. LSJ), empleado por Tucídides en tal sentido (Th. I 102, 3), pero que Platón utiliza también con una acepción más general sin relación aparente con los ἔθνη (Pl. *Lgg* I 629d).

De esta forma, se puede pensar que la cuestión de los ἔθνη podría guardar ciertas semejanzas con casos de etnicidad de otras épocas y lugares. Sin embargo, está marcada fuertemente por la presencia de los otros dos conceptos de identidad que, probablemente, impiden que se alcance un mayor grado de desarrollo de los ἔθνη y que se pueda hablar de una etnicidad plena en la Grecia antigua. Por lo tanto, quizá se podría calificar el fenómeno como una suerte de “etnicidad a la griega” con las peculiaridades que suponen el contexto del mundo helénico ya señaladas.

Así, en el presente trabajo el objeto de estudio será el ἔθνος de los dorios. Conviene señalar que se intentará marcar un cierto distanciamiento con Esparta, en la medida de lo posible, ya que, a pesar de que probablemente sea la πόλις doria más importante históricamente y sobre la que más se ha escrito, tanto por parte de autores

antiguos como de modernos, no es aquí el verdadero objeto de estudio. Por lo tanto, se procurará darle un trato como una comunidad dórica más, aunque, dada su trascendencia y la cantidad superior de información que hay de la misma sobre el resto, se aludirá con más frecuencia a ella que a cualquier otra.

Así, en primer lugar se procederá a revisar la evolución historiográfica en el tratamiento del tema. De esta manera, se comenzará por reflexionar sobre el paradigma germánico esencialista, dominante durante el s. XIX y la primera mitad del s. XX, que, desde el romanticismo, acabará derivando hacia presupuestos racistas. Igualmente, se hablará de su sustitución, a partir de los años 50 del s. XX, por una forma de interpretar los ἔθνη griegos que tiende a considerar sus diferencias como superficiales y tardías. Finalmente, se abordará el estado de la situación actual en la que existe una tendencia, surgida en los últimos años del s. XX y fuertemente influenciada por el avance de la antropología, que pone el acento en el concepto de la construcción de las identidades.

Una vez concluido el repaso a la evolución historiográfica, llegará el momento de acometer la propia investigación sobre el tema. Esta puede, a su vez, puede dividirse en dos bloques.

Por un lado, habrá un bloque temático dedicado a la evolución histórica de la imagen de los dorios o, mejor dicho, al análisis de cómo a través de los siglos va construyéndose la propia imagen de los dorios. Así, este bloque se dividirá a su vez en tres temas: el primero dedicado a la época arcaica, donde se recogerán los primeros testimonios sobre los dorios y la integración de los ἔθνη en el esquema mental de los griegos; el segundo centrado en el s. V a.C., con mucha atención en el enfrentamiento entre Atenas y Esparta y cómo el conflicto influye en el desarrollo de la idea del ἔθνος

dorio; y el tercero, que analiza el s. IV a.C., en el cual se verán los últimos pasos en la evolución del concepto de la imagen de los dorios y su aspecto final.

Por otro lado, un segundo bloque analizará los elementos que pueden ser considerados como propios de las sociedades dóricas. Asimismo, cada uno de estos aspectos contará con un tema propio donde se explorarán algunas de sus características y por qué, o en qué medida, deben ser interpretados como inherentes a los dorios o distintivos de ellos. De esta forma, se investigará y reflexionará sobre cuatro cuestiones: el dialecto dorio; la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*; las tres φυλαί dóricas; y la religión de los dorios, con especial atención a la celebración de las Carneas.

Finalmente, se expondrán de la manera más breve y sintética posible las conclusiones más importantes de toda la investigación.

Como canales para la obtención de información se recurrirá, en primer lugar y con cierta preferencia, a los textos de los propios autores antiguos, los cuales, en muchos casos, se expondrán en su forma original en griego acompañados de una traducción propia al castellano. Igualmente, se utilizarán obras o estudios de investigadores contemporáneos que puedan facilitar la interpretación de los aspectos que se investigan o aportar ideas sobre los mismos. Finalmente, también se contará con información procedente de los registros numismático, arqueológico y, sobre todo, epigráfico. Esto resulta especialmente importante para el segundo bloque temático, ya que, de esta forma, se pueden obtener una serie de datos relativos a los citados elementos de la sociedad que son objeto de estudio de una manera, además, ajena a la subjetividad de los autores de textos literarios y, a su vez, recibiendo testimonios sobre cuestiones comunes o sencillas que muchas veces no se recogen por escrito en las obras.

No obstante, para acometer tal labor, y antes de empezar con la misma, conviene introducir brevemente algunos conceptos antropológicos relacionados con la cuestión de las identidades.

La primera parada en este trayecto ha de ser *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* de Benedict Anderson, publicado en 1983. Este trabajo estudia el desarrollo del nacionalismo especialmente desde el s. XVIII, lo que hace que algunos puntos no podamos aplicarlos a la Grecia antigua. Aún así, propone la definición para nación de “una comunidad política imaginada, e imaginada como inherentemente limitada y soberana”.<sup>2</sup>

En la defensa o explicación de su resolución, Anderson expone que este concepto es *imaginado* porque los miembros de una nación nunca tendrán contacto con la totalidad del resto de miembros de la misma, pero en sus mentes existe la imagen de su comunión. Es *limitado* porque todas las naciones imaginan tener unos límites tras los que hay otras naciones. Es *soberano* porque nace en el seno de la Ilustración y la Revolución francesa y recoge la legitimidad del reino dinástico. Y, finalmente, es imaginado como *comunidad* porque la nación siempre se concibe como un compañerismo profundo y horizontal (Anderson 1991 [1983]: 6-7).

Anderson se ubicaría dentro de la corriente *instrumentalista* de la antropología, aunque de una forma moderada, ya que afirma que “las comunidades deben distinguirse, no por su falsedad/autenticidad, sino por el estilo con el que son imaginadas”.<sup>3</sup> Aunque esto no supone la afirmación de que sea necesaria la implicación activa de una parte de

---

<sup>2</sup> “an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign” Anderson 1991 [1983]: 6.

<sup>3</sup> “Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined” Anderson 1991 [1983]: 6.

la sociedad en el proceso de creación de una idea de comunidad. Además, asegura que el nacionalismo nace a finales del s. XVIII por oposición a los grandes sistemas culturales que lo precedieron, la comunidad religiosa y el reino dinástico (Anderson 1991 [1983]: 12). Por otra parte, habla sin problemas de otras comunidades anteriores a la modernidad, un asunto que, como se verá inmediatamente, otro *instrumentalista* como Gellner no abordará. Entre ellas, se pueden destacar las citadas comunidades religiosas (Anderson 1991 [1983]: 12-19) o las nuevas comunidades imaginadas que surgen en el s XVI por la interacción de un sistema de producción y relaciones productivas, una tecnología de las comunicaciones que se había desarrollado de una manera espectacular con la generalización de la imprenta y la aceptación de la existencia de multitud de lenguas vernáculas y el uso de algunas de las mismas como idioma del poder y la administración (Anderson 1991 [1983]: 42-43).

Y si se habla del *instrumentalismo*, también llamado *modernismo* o *constructivismo*, se debe hablar también del *primordialismo* o *esencialismo* y del debate entre estas dos tendencias interpretativas en el ámbito de la antropología de finales del s. XX. Se pueden encontrar sendas sencillas definiciones para estos conceptos en los textos de Malkin y Hall. Así, para Malkin “la *primordialidad* es una creencia compartida de que el grupo étnico tiene sus orígenes en un pasado remoto, a menudo centrados en torno a unos ancestros fundadores y un árbol genealógico siempre creciente, como también en un *lieux de mémoire* basado en el territorio de los orígenes o el que se constituye por los acontecimientos históricos tales como el *Retorno de los Heráclidas* o el éxodo hebreo de Egipto”.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> “primordality is a shared belief that the ethnic grouping has its origins in a remote past, often centered around founding ancestors and an ever-growing genealogical tree, as well as lieux de mémoire found in the territory of origins or constitutive historical events such as the Return of the Heraclids or the Hebrew Exodus from Egypt” Malkin 2001: 15.

Por su parte, Hall define el *instrumentalismo* como una corriente que “proclamaba que la identidad étnica fue un aspecto adoptado por grupos interesados para ocultar fines que eran propiamente políticos o económicos”.<sup>5</sup> Además, sostiene que el *instrumentalismo* aporta tres importantes novedades en la interpretación de los grupos étnicos: en primer lugar destaca que los propios grupos étnicos no son biológicos, sino sociales. En segundo lugar, rechaza la idea de que sean entidades estáticas, monolíticas y limitadas, sino que, al contrario, se acepta su dinamismo. Finalmente, en tercer lugar, cuestiona que la identidad étnica se construya primeramente sobre rasgos genéticos, lingüísticos, religiosos o incluso formas culturales comunes. Estos serían atributos que pueden actuar como símbolos de la identidad o reforzarla, pero realmente la identidad se construiría a través de discursos escritos o hablados.

Las dos tendencias interpretativas opuestas han marcado el desarrollo antropológico de la cuestión de la identidad, especialmente en los años 70 y 80 del pasado siglo,<sup>6</sup> pero no se entrará aquí en detalles sobre el mismo, sino que se mostrará rápidamente alguno de los puntos básicos de cada interpretación por medio del recurso a una obra muy característica y reconocida, podría decirse paradigmática, de cada una de ellas.

De esta manera, siguiendo un criterio cronológico, hay que hablar en primer lugar de la obra de Ernest Gellner *Nations and Nationalism*, de 1983. Se trata de un conocido ensayo de un marcado carácter *instrumentalista* que hace que pueda

---

<sup>5</sup> “proclaimed that ethnic identity was a guise adopted by interest groups to conceal aims that were properly political or economic” Hall 1997: 2.

<sup>6</sup> Para un profundo análisis sobre este debate véase Jones 2003: 65-83 que incluye también un apartado sobre el intento de conciliación de las dos corrientes. También puede consultarse la propia obra de A.S. Smith (Smith 1999 [1986]: 7-13) o la de Hall (Hall 1997: 19-20).

considerarse prototípico de esta corriente. En él, Gellner defiende que las naciones – modernas– se establecen en Europa por intereses económicos e industriales en el marco de la expansión de la sociedad industrial en el s. XIX (Gellner 1988 [1983]: 52-53, 60-61, y, especialmente, 67-71). Para Gellner, el nacionalismo no puede darse en culturas agrarias,<sup>7</sup> por tanto, no habría un nacionalismo en la Antigüedad. En su opinión, la sociedad industrial necesita una sociedad homogénea que produzca unos trabajadores semejantes y de ahí surge el nacionalismo como movimiento que persigue la igualdad de la población a través de la educación (Gellner 1988 [1983]: 53-57).

Argumenta también contra la visión *primordialista*, pues entiende que la concepción de las naciones como un medio natural de encuadrar a la humanidad y como un destino político inherente es un mito que debe ser rechazado (Gellner 1988: 70). No obstante, admite que el nacionalismo utiliza para sus fines “como materia prima herencias culturales históricas y de otro tipo provenientes del mundo prenacionalista” (Gellner 1988 [1983]: 71)

Esta suma de dos ideas, la de la nación como un concepto exclusivamente moderno y la de la construcción de la misma por parte de una élite política o económica con el fin de buscar su propio beneficio o promoción, es probablemente el sello distintivo más importante de esta corriente *instrumentalista* o *modernista*.

Por otro lado, para mostrar los puntos básicos del *primordialismo*, se recurrirá ahora a otro trabajo igualmente célebre y que puede servir como modelo de esta tendencia, *The ethnic origins of nations* de Anthony D. Smith, publicado por primera vez en 1986, y cuyo título ya sugiere la línea discursiva que va a seguir este autor.

---

<sup>7</sup> Véase el segundo capítulo de esta obra titulado *La cultura en la sociedad agraria* (Gellner 1988 [1983]: 21-33), especialmente las pp. 32-33.

En su primer capítulo, *Are nations moderns?* (Smith, 1999 [1986]: 6-18), Smith ya pone en tela de juicio el principio de la exclusividad de las naciones como algo moderno. Y, aunque admite que el nacionalismo, como ideología y movimiento, es un fenómeno que comienza a fines del s. XVIII –tal como hacían Anderson o Gellner–, advierte también de que en la era pre-moderna, e incluso en mundo antiguo, se encuentran llamativos paralelos a la idea moderna de identidad y carácter nacional (Smith 1999 [1986]: 11). Asimismo, rechaza a los *modernistas* por no ver una continuidad, especialmente cultural, a pesar del cambio que supone el paso de una sociedad agrícola a una industrial. No obstante, dada la importancia que concede a las transformaciones causadas por la modernidad y sus efectos en las unidades básicas de lealtad humana en las que se mueve la sociedad actual, se muestra también receloso con una rama de los *primordialistas*, a la que llama *perennialismo* y que interpreta, según él, que las naciones siempre han existido y son naturales (Smith 1999 [1986]: 12-13), lo que hace pensar que busca un punto intermedio entre estas dos posturas. Para Smith el núcleo de la *etnicidad* reside en el cuarteto que conforman mitos, recuerdos, valores y símbolos, y en formas o estilos característicos y géneros de ciertas configuraciones históricas de las poblaciones (Smith 1999 [1986]: 15).

Este autor también entra en la cuestión terminológica de los términos griegos γένος y ἔθνος, y acaba proponiendo la palabra francesa, *ethnie*, derivada de la segunda, para referirse a estos grupos humanos porque “une un énfasis sobre las diferencias culturales con el sentido de una comunidad histórica”.<sup>8</sup>

Smith propone seis puntos que, según él, proporcionan una definición para la *etnicidad* (Smith 1999 [1986]: 30). Estos son: un nombre colectivo, un mito de

---

<sup>8</sup> “(it) unites an emphasis upon cultural differences with the sense of an historical community” Smith 1999: 21-22.



descendencia común, una historia compartida, una cultura distintiva compartida –en la que lenguaje y religión son los puntos más importantes, aunque hay otros–, una asociación con un territorio específico y un sentido de solidaridad entre los miembros de la *ethnie* (Smith 1999 [1986]: 22-30). Según él, hay solo dos ausencias en estos puntos que denotan una diferencia con respecto a las naciones modernas: la unidad económica o división unificada del trabajo, y los derechos legales y forma de gobierno común (Smith 1999 [1986]: 31). En definitiva y en relación con esto, se puede afirmar que uno de los principios que más debe ser destacado de esta obra, es que Smith sostiene que la *ethnie* y el etnicismo ha sido unos fenómenos extendidos y recurrentes en la Antigüedad y la Edad Media, especialmente en Asia y Europa (Smith 1999 [1986]: 92).

En su opinión, hay casos bien atestiguados de naciones que emergen sobre la base de una *ethnie* duradera que, en consecuencia, “se transforma y regenera” desde una situación percibida como de decadencia y sometimiento. Por otro lado, existen varios casos en los que apenas había nada de una preexistente *ethnie*, salvo quizá un recuerdo de una antigua grandeza y algunas diferencias culturales o señales distintivas que las élites modernas podían usar para “reconstruir” naciones con la apariencia de un antiguo pedigrí. Se dan incluso algunos casos de “*ethnie* inventada”, pero son bastante raros. Normalmente, añade, han existido unas bases étnicas en la construcción de las naciones modernas (Smith 1999 [1986]: 17).

Como se puede observar, esto supone que reconoce como válidas, al menos en algunos casos, o si no que no descarta por completo, las tesis *instrumentalistas*. De hecho, en otra parte de su obra su discurso se asemeja bastante a las posiciones que habían tomado Anderson y Gellner, ya que admite que se promociona políticamente el nacionalismo con fines económicos, y recoge el modelo *instrumentalista* para el

desarrollo del fenómeno nacionalista entre los siglos XVI y XIX, basado, según él, en tres revoluciones, una económica que supone el paso del feudalismo al capitalismo, una administrativa y militar y otra cultural y educacional. (Smith 1999 [1986]: 131-134). No obstante, a pesar de reconocer esto, su más destacada conclusión es que muchas naciones han adoptado un modelo étnico y tomado algunos componentes étnicos (Smith 1999 [1986]: 138-152, 154) y que, a pesar de los cálculos económicos y políticos, la fuerza de la *ethnie* para empujar en dirección hacia la nación es extremadamente poderosa (Smith 1999 [1986]: 154).

Puesto que admite la existencia del surgimiento de naciones bajo las dos formas se podría pensar en Smith como un integrador de las dos corrientes interpretativas, pero generalmente se le considera un *primordialista* (Jones 2003 [1997]: 81; Pecora 2001: 333). Además, como se ha mencionado, Gellner también reconocía cierta importancia a una base cultural anterior (Gellner 1988 [1983]: 71; vid supra), por lo que puede decirse que el reconocimiento, aunque leve, de algunos principios de la tendencia interpretativa opuesta a la suya está presente en su trabajo sin que por ello haya de reconocérsele como un integrador. No obstante, conviene señalar que el establecimiento de un patrón para el surgimiento de las naciones que se cumpla siempre en todos los casos, y que responda fiel y exclusivamente a uno de estos dos paradigmas, parece algo difícil de conseguir, dada la multitud de casos que pueden ser objeto de estudio, los que pueden considerarse que están apareciendo en este momento y los que puedan darse en un futuro.

Si se plantean entonces los principios de estos autores que se podrían extrapolar a los *ἔθνη* griegos, se debería, para empezar, descartar cualquier idea de Gellner, el cual

ya se ha dicho sostiene que no pueden aplicarse sus principios a la era “preindustrial” (Gellner 1988 [1983]: 32-33). En cambio, no ocurrirá lo mismo con los otros autores.

Si se aplican las explicaciones de Anderson habría que pensar que un *ἔθνος* es *imaginado* por el mismo motivo que lo era una nación. Es *limitado* porque dentro de Grecia existen varios distintos. Nunca sería *soberano*, porque lo que se podría llamar *soberanía* recae –al menos en teoría– en las *πόλεις*, constituyendo el célebre principio de la *αὐτονομία*. Y, por último, se entendería como una *comunidad*, pero en la que hay que matizar que, a diferencia de la nación que Anderson propone, donde existe una idea de compañerismo horizontal, para los *ἔθνη* más que en esto habría que pensar principalmente en un parentesco basado en un relato mítico que les hace remontarse a ancestros comunes, y también en el compartir una serie de elementos tales como el dialecto, festividades religiosas y algunas otras cuestiones en las que ya se entrará en detalle.

Por otro lado, si se toma como base los seis puntos que Smith proponía para explicar qué es una *ethnie*, se observará que, para el tema concreto de este estudio –los dorios–, la existencia de un nombre común (dorios) es indiscutible y el mito de una descendencia común basado en un ancestro epónimo (Doro) también. El relato del *Retorno de los Heráclidas* se entendería como una historia común compartida, que, aunque ahora se considere legendaria, para los griegos no lo era. Además, existen entre ellos elementos culturales compartidos como el dialecto o ciertos aspectos religiosos. El vínculo a un territorio histórico también está presente, e incluso puede interpretarse que, en este caso concreto, presenta una duplicidad, ya que por un lado esta la Dóride como patria original y, por otro las tres regiones, dorias del Peloponeso (Argólide, Laconia y Mesenia) como la tierra de llegada. El único punto que no se cumple es el último, el de

la solidaridad entre sus miembros, ya que aunque a veces se vea esta circunstancia, puede o suele tratarse más bien de un fuerte vínculo, con una base histórica real o imaginada, entre una metrópolis y una colonia, o una invocación de la misma por conveniencias políticas circunstanciales como se aprecia especialmente durante la guerra del Peloponeso, pero nunca existió una solidaridad general y estable entre miembros del ἔθνος dórico.

Dejando ya a un lado el debate entre primordialistas e instrumentalistas y sus opuestos enfoques sobre el tema de la identidad, se exponerán algunas cuestiones o aportaciones de los textos antiguos bajo el método del materialismo cultural, que propone una visión *emic*, en la que el observador pertenece al grupo o está ligado al fenómeno que describe y una visión *etic*, en la que el observador es ajeno al grupo o fenómeno que analiza.<sup>9</sup> Las ocasiones, sin embargo, no serán muchas puesto que el interés de los griegos por los ἔθνη no suele ser demasiado y la exposición de fenómenos o características asociadas a un ἔθνος no habitual, ya sea una percepción que se tiene dentro del propio ἔθνος, ya sea una visión que se tiene del mismo desde fuera.

Así, en cuanto a la perspectiva *emic*, no hay un sentimiento dorio comparable a los nacionalismos modernos entre los miembros del ἔθνος dorio, ni, por lo tanto, muchas representaciones conscientes de lo que es una actitud doria. Quizá la excepción pueda estar en algunos pasajes de la obra de Tucídides, cuando a efectos de propaganda tanto interior, destinada a los combatientes o aliados –reales o futuros– tanto del bando propio, como exterior, de cara a amedrentar los ánimos de los enemigos se utiliza la idea de lo dorio para unificar a los aliados de los lacedemonios bajo una única condición.

---

<sup>9</sup> Véase Harris 1987: 47-61.

Mientras que el problema en cuanto a la visión *etic* en la Antigüedad es que, en el fondo, cualquier observador antiguo cuyo testimonio se conserve es un griego y, por tanto, nunca puede ser del todo ajeno al fenómeno que analiza, aunque tal vez Marvin Harris conteste este presupuesto teórico (Harris 1987 [1979]: 61). Por otra parte, ya en un análisis contemporáneo, los restos arqueológicos no parecen ofrecer diferencias considerables entre los restos de πόλεις de diferentes ἔθνη (Will 1956: 77-98; Hall 1997: 142), salvo el uso de diferentes modalidades del griego –dialectos– como lengua de las inscripciones epigráficas, aunque, no obstante, a través precisamente de la epigrafía, además de los textos, se puede establecer las φυλαί y el Carneio y su festival como dos características objetivas de las comunidades dorias desde un punto de vista *etic*.



## ESTADO DE LA CUESTIÓN

### **Introducción, objetivos y métodos**

En el tema inicial se presentará un análisis diacrónico que muestre la evolución historiográfica de las interpretaciones sobre el ἔθνος dorio en los dos últimos siglos. Este comenzará con Karl Otfried Müller, en el mismo inicio de las interpretaciones científicas modernas sobre la Antigüedad, para acabar con investigadores que se han ocupado del tema en los últimos años, ya entrado el siglo XXI. Asimismo, se procurará igualmente situar a cada autor en el contexto historiográfico e intelectual en el que desarrollo su trabajo y comentar brevemente algún detalle significativo de la influencia que las diferentes aportaciones tuvieron en la historiografía sobre el tema.

La investigación, por tanto, no puede empezar con otro autor que no sea Müller, quien publicó por primera vez en 1824 su obra *Die Dorier*. Su estudio está totalmente impregnado por la visión romántica de los pueblos, y somete a los dorios a una interpretación esencialista o primordialista que les confiere un marcado componente nórdico y europeo. Así, de su trabajo se colige una idea de que los dorios son los griegos más auténticos y los espartanos quienes mejor han mantenido la esencia de los dorios. Su análisis desembocó en la creación de un paradigma interpretativo, a veces conocido como “el mito dorio”, que permaneció vigente durante más de un siglo.

También se intentará constatar la influencia que Müller tuvo en la historiografía, especialmente la de ámbito germánico, hasta la mitad del S. XX, cuando aparece la obra de Édouard Will *Doriens et Ioniens* (1956), la cual supuso una drástica contestación al paradigma de Müller. Will critica el excesivo *etnicismo* entre los griegos que proponía Müller, en la época en que las consecuencias de la segunda guerra mundial hace que se replanteen muchos presupuestos e interpretaciones raciales o étnicas. Sin embargo,

plantea su crítica desde el mismo punto de partida que aquel, al considerar a los dorios y al resto de ἔθνη con el mismo concepto de *Stamm* que utilizaba Müller, solo que sirviéndose del término *etnia* –en francés *ethnie*- para referirse a ellos, aunque sea con la intención de restar importancia al mismo.

En menor medida que a Will se hará alusión a ciertas obras y autores de los años 70 del s. XX que completan su crítica al paradigma anterior, al “mito dorio”. Estos se pueden dividir en varios campos. Así, dentro de la filología las aportaciones de Chadwick, Risch, López Eire y Fernández Álvarez. Desde la arqueología es de recibo mencionar a Snodgrass. Por último, resulta igualmente trascendental el trabajo de Roussel en lo que compete al estudio de organización de la sociedad en la πόλις.

Un apartado especial tendrá John Alty, quien se caracteriza por cuestionar algunos de los planteamientos de Will excesivamente críticos con el valor que los griegos concedían a los diferentes ἔθνη. Su artículo *Dorians and Ionians* de 1982 aparecido en el número 102 de la *Journal of Hellenic Studies* presenta también algunas interpretaciones cuestionables que serán igualmente comentadas.

Para concluir, se repasarán ciertas interpretaciones actuales, que se han venido dando desde los años 90 del pasado siglo y que están claramente influenciadas por los avances teóricos en la antropología de los años 80. Investigadores como Irad Malkin y especialmente Jonathan Hall serán aludidos con frecuencia.

Estas serán las líneas básicas del tema, lo cual no es óbice para intercalar cuando sea necesario un comentario o referencia a otros autores que hayan podido contribuir con su trabajo. No obstante, antes de pasar al primero de los autores –Müller- es necesario poner la atención en una circunstancia fundamental que determina el



desarrollo del presente tema: la escasez de monografías que se ocupen exclusivamente del ἔθνος dorio.

En tal sentido, quizá puede decirse incluso que el único trabajo destacable en una recopilación sobre las principales obras que abordan el tema sigue siendo el de K.O. Müller. Will trata a los dorios conjuntamente con los jonios, para descartar cualquier tipo de diferencia profunda o enfrentamiento sistemático entre los ἔθνη. Alty escoge el mismo objeto de estudio precisamente para poder atacar ciertos conceptos que sostenía Will. Existe una colección de artículos dirigida por Musti -*Le origini dei Greci. Dori e mondo Egeo*- publicada en 1985 y que presenta un interés que podría denominarse exclusivo de cuestiones relacionadas con el ἔθνος dórico. Sin embargo, dada su naturaleza compositiva no puede ser catalogada como monografía. Los investigadores más modernos, claramente influenciados por la antropología, o bien tratan el tema dentro estudios generales sobre los ἔθνη o la *etnicidad* en Grecia como Hall (1997, 2002), o editan colecciones de artículos de variada índole pero ligados al asunto de la identidad en la Antigüedad (Malkin (ed) 2001; Luce (ed) 2007; Derks et Roymans (eds) 2009). Podría mencionarse a Perono Cacciopoco (2009), pero su obra, aunque sin duda supone un eficiente examen de las aportaciones al tema de autores anteriores, no aporta un estudio propio a la cuestión.

En definitiva, con el comentario sobre los más destacados autores, obras y corrientes interpretativas se pretende aclarar al lector las líneas básicas en la evolución de las interpretaciones historiográficas acerca de los dorios y facilitar la comprensión de algunas cuestiones del discurso que más adelante se expondrá.

## **Müller: introducción y contexto histórico**

Karl Otfried Müller (1797-1840), historiador nacido en 1797 en Silesia (Bernal 1993 [1987]: 286) –cuando esta región pertenecía al reino de Prusia–, publicó en 1824 *Die Dorier*. Se trata de un extenso trabajo dividido en cuatro libros en el que Müller liga las cualidades dorias a una imagen extremadamente idealizada de Esparta, convirtiendo de esta manera a dorios en un pueblo aristocrático, disciplinado y obediente de la ley.

Cada uno de los cuatro libros se dedica a un aspecto concreto. Así, el primero versa sobre la historia doria desde su supuesto primitivo asentamiento en el norte de Grecia –antes de las *invasiones*– hasta la guerra del Peloponeso a través del análisis de las fuentes antiguas. El segundo se ocupa de la religión y mitos de origen de los dorios concediendo a Apolo la categoría de principal divinidad entre los dorios y centrándose también, aunque en menor medida, en Ártemis como una diosa característica de los dorios. El tercer libro centra su atención en la sociedad, en su vertiente de organización política de las comunidades. Finalmente, el último trata sobre el arte y costumbres dorias.

Sobre este autor y su vasto tratado hay dos elementos principales que deben ser tenidos en cuenta. Por un lado, se puede considerar que es quien inicia en la modernidad el estudio de los dorios (Hall 1997: 9). Sin embargo, por otra parte, sus ideas básicas han quedado descartadas con el paso del tiempo.

Para comprender a Müller es necesario definir, aunque sea de forma escueta, el contexto histórico y cultural en el que desarrolla su actividad académica, es decir, la primera mitad del s. XIX, tras las guerras napoleónicas. Como bien apunta Elizabeth

Rawson, Müller popularizó y reinterpretó a los dorios en concordancia con algunos de los nuevos sentimientos políticos de su época (Rawson 1991 [1969]: 322).

Así pues, da la impresión de que este historiador traslada las características del incipiente Estado prusiano –especialmente en lo que se refiere a efectividad militar y valores aristocráticos– a los dorios. Si se tiene en cuenta la fecha de su obra –1824–, hay que tener presente que es un momento en el que existe un fuerte movimiento romántico en toda Europa en general y en los territorios alemanes en particular. Esta línea resulta fuertemente marcada por el nuevo concepto de nación –casi se podría decir que por la propia creación del concepto de nación en el sentido moderno del término– surgido de la Revolución Francesa y que ya no entiende la misma como el bien patrimonial de una familia, sino como una asociación de ciudadanos con derechos y que constituyen el elemento soberano. A pesar de los intentos de Restauración del Antiguo Régimen en Europa nunca se podrá olvidar lo que supuso la Revolución con su consecuente ascenso del elemento popular y del interés por él.

Sin embargo, ciertamente, en las regiones germánicas la idea de nación, más que a un producto de la razón –como ocurría en Francia–, se entiende de una forma mucho más romántica o sentimental. Allí se concibe como el resultado de una cultura y organización social tradicional forjada durante siglos y en la que participan los individuos que fueron, los que son y los que serán, a lo que hay que sumar también un vehemente odio contra todo lo francés (Abellán 1997: 18-20; Safranski 2009 [2007]: 161-162, 168-169). Además, detrás de la animadversión hacia todo lo que recuerde a Francia, aparte de las señaladas diferencias ideológicas en cuanto al concepto de nación, está el enfrentamiento bélico dentro de las guerras napoleónicas que a su vez, una vez

pasadas estas, acarreará un auge del patriotismo en las naciones vencedoras, entre las que se encuentra la Prusia de Müller.

Así pues, el romanticismo ejerce sin duda una fuerte influencia en el pensamiento y la obra de Müller. Jonathan Hall considera que *Die Dorier* no puede comprenderse completamente sin alusión al paradigma romántico alemán (Hall 1997: 6). Pero, sin duda, quien más hincapié hace en la valoración del carácter romántico de Müller es Martin Bernal. Bernal no duda en afirmar que la obra de Müller está impregnada de un romanticismo exagerado (Bernal 1993 [1987]: 56), ni en considerar el carácter romántico, además de en su obra, también en su propia vida (Bernal 1993 [1987]: 286). Llega a calificarlo como defensor del particularismo romántico y asegura que tal opinión es compartida por la mayoría de los historiadores posteriores a Müller, e incluso por alguno de sus propios contemporáneos (Bernal 1993 [1987]: 288- 290).

En cambio, parecen algo descontextualizadas las palabras de F. Perono Cacciafoco al decir este autor italiano que se vislumbra en las palabras de Müller la ideología política del Estado prusiano bismarckiano (Perono Cacciafoco 2009: 24). El problema es que la obra de Müller es anterior en el tiempo a la propia llegada de Bismarck a la política. No obstante, estas palabras podrían estar refiriéndose a una serie de “virtudes” que se consideraban propias de los prusianos, tales como el autoritarismo, el militarismo, el régimen aristocrático y agrícola, e incluso ciertos aspectos religiosos que pueden recordar al protestantismo, y que más adelante tomarán cuerpo con el bismarckismo. Más precisa quizás resulta la opinión de Will de que con él ya surge la tentación de ver en Esparta, considerada como el símbolo del *dorismo*, la prefiguración de un Estado alemán jerarquizado y militarizado, un estado que, sin duda, sería Prusia (Will 1956: 11-12).

Por otro lado, no podemos comprender a Müller y a su obra sin considerarlo como un producto de la reforma educativa de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) de 1809. Para hablar de ella se recurrirá al artículo específico sobre la misma de Clemens Menze (1996: 335-350) y a algunos comentarios que aparecen en la obra de Bernal (1993: 267-269, 286). La reforma se enmarca dentro de los múltiples cambios estructurales que el gobierno del barón von Stein introduce en el estado prusiano para intentar sacarlo de su desolada situación tras la doble derrota militar de Jena y Auerstedt (1806) y el consecuente tratado de paz alcanzado en Tilsit (1807) (Menze 1996: 336).

Humboldt pretendía a través de la educación (*Bildung*) realizar un cambio profundo que supusiera la constitución de una nueva población. Es muy crítico con la situación que ve en los hombres de su tiempo, pues interpreta que están insertos dentro de una serie de mecanismos que no comprenden y en los que se convierten en meras piezas intercambiables que han perdido, de esta forma, su dignidad humana. Así, entiende que solo la educación (*Bildung*) y un cambio en la mentalidad pueden dar una salida a esta situación. En definitiva, pretende que el ser humano se conciba como un fin en sí mismo y, de esta forma, no solo autopoibilitar al individuo concreto, sino ampliar y elevar a la humanidad. No obstante, todas estas consideraciones especulativas responden también a un fin práctico: establecer los medios pedagógicos para acabar con el dominio napoleónico en Europa (Menze 1996: 336-338) y prevenir además una posible revolución (Bernal 1993 [1987]: 269).

Para conseguir sus objetivos divide el proceso formativo en tres fases, correspondientes cada una de ellas a una institución distinta: escuela elemental, escuela o instituto, y universidad. Será en la segunda –el instituto– donde se dará una gran importancia a ciertas materias consideradas imprescindibles para la formación humana

como la historia, pero también las matemáticas, el arte o la lengua (Menze 1996: 340). Esta última es concebida por un lingüista como Humboldt como una forma de interpretar el mundo y un reflejo del carácter de los hablantes y de esta manera le concede una especial importancia a las lenguas clásicas, especialmente al griego (Bernal 1993 [1987]: 268; Menze 1996: 340).

En este aspecto, Bernal llega más lejos que Menze, ya que considera que según Humboldt el estudio de la Antigüedad debía tener un papel fundamental en la *Bildung* y debía constituir su núcleo tanto como por las evidentes razones estéticas del estudio de los antiguos griegos como por la convicción práctica de que con él se podría crear una sociedad de hombres mejores (Bernal 1993 [1987]: 266), pues los helenos superaban a la historia y se habían sabido sobreponer al caos de mundo, con lo que se encontraban más cerca de la perfección humana (Bernal 1993 [1987]: 267-268).

El cambio en la educación propició que las Universidades alemanas formasen a graduados muy cualificados y que estas se encontrasen a la cabeza en muchas áreas de investigación (Fulbrook 1995: 151). Unos logros que Bernal califica como espectaculares en los últimos 180 años (Bernal, 1993: 267). Es decir, desde que se impone esta reforma hasta el momento en el que él mismo escribe. Así, Müller pertenecerá a la primera generación de prusianos formados bajo el sistema educativo de Humboldt (Bernal 1993 [1987]: 286) y la influencia de esta “nueva *Bildung*” en su actividad intelectual y académica es más que evidente.

Sería también conveniente hacer mención del carácter positivista de la obra de Müller. No obstante, para hablar con propiedad no se podría considerar a su autor un positivista ya que la formulación de esta corriente corresponde a Auguste Comte (1798-1857), cuya filosofía es posterior a la fecha de publicación de *Die Dorier*. Sin embargo,

efectivamente vemos en la obra de Müller esta tendencia, en especial en su énfasis en el *examen imparcial* del pasado, tal como marca el sistema de *crítica de fuentes* (*Quellencritik*) (Hall 1997: 5-6), ya que el sistema educativo de Humboldt favorece el aprendizaje activo de los alumnos a través de la propia investigación (Bernal 1993 [1987]: 267; Menze 1996: 341). Además, la contratación de Friedrich August Wolf (1759-1824), uno de los instauradores de la *ciencia de la Antigüedad* (*Altertumswissenschaft*), como profesor para la recién creada Universidad de Berlín hace que se difundan los métodos del sistema a la hora de investigar: el estudio de cuestiones concretas en lugar de conceptos abstractos, y la propia crítica exhaustiva a las fuentes (Bernal 1993 [1987]: 265-267). De esta forma, encontramos que Müller investiga de una forma “científica” o progresista, especialmente en lo que se refiere a su enfoque sobre las fuentes literarias (Bernal 1993 [1987]: 286; Hall 1997: 6). Esto lo convierte en uno de los primeros –tal vez incluso podríamos considerarlo el primero– historiadores modernos de la Antigüedad, y, si bien, como se indica arriba, es anterior al positivismo propiamente dicho, quizá se le podría clasificar –dada la naturaleza de su obra y, sobre todo, su método de investigación– como “prepositivista” o “protopositivista”.

Müller se refería a los diferentes ἔθνη de Grecia con el término *Stamm* –en plural *Stämme*–. Una palabra alemana cuyo significado podría traducirse por “estirpe” o “etnia” (Perono Cacciafoco 2009: 26). El uso del término, no obstante, no es algo original de su obra. Friedrich Schlegel (1772-1829) ya se había servido de la expresión para designar a cada una de los ἔθνη griegos en su trabajo de 1797 *Sobre el estudio de la poesía griega* (*Über das Studium der griechischen Poesie*) (Rawson 1991 [1969]: 318).

Al intentar sintetizar y resumir su imagen del ἔθνος dórico, lo primero que hay que hacer constar es que para Müller existe una naturaleza doria muy antigua e inmutable que se conserva, en mayor o menor medida, en las ciudades pertenecientes a este ἔθνος. Como ya se han encargado de señalar varios investigadores (Rawson 1991 [1969]: 322; Hall 1997: 5; Perono Cacciafoco 2009: 24). Müller está completamente convencido de la existencia de una naturaleza propia de los ἔθνη (Müller 1989 [1824]: IV 392), y por tanto también de un “carácter básico propio de la etnia doria”.<sup>10</sup> Es más, llega a realizar una dura crítica a aquellos que consideran que no se puede hablar de un carácter colectivo con unas características bastante semejantes al carácter individual (Müller 1989 [1824]: IV 392).

Esta idea capital en el discurso de Müller hay que situarla dentro del concepto llamado *espíritu del pueblo* (*Volksgeist*), un lugar común entre los autores románticos alemanes por muy distintas que sean las categorías de sus estudios o escritos. Señala Rüdiger Safranski que ya Herder habla de la existencia de un *Volksgeist* (1744-1803) al entender que el hombre está enmarcado en la comunidad, la cual constituye una especie de individuo mayor. Se trataría de un conjunto de círculos concéntricos –familia, tribu, pueblo, nación– que comparten en su núcleo una síntesis espiritual. Habría que añadir que este espíritu colectivo está pensado desde el espíritu individual y así, al igual que los individuos particulares, también las unidades superiores forman una pluralidad, la del *Volksgeist* (Safranski 2009: 27). Su importancia es tal que, según J. Hall, con mucho, la figura más importante en la genealogía del pensamiento romántico que heredó Müller fue Johann Herder (Hall 1997: 7).

---

<sup>10</sup>“eigentlich Grundcharakter des Dorischen Stammes” Müller 1989 [1824]: IV 392.



También un filósofo como Fichte (1762-1814), en sus *Discursos a la nación alemana (Reden an die deutsche Nation)* del invierno 1807-1808, participa de este concepto y concibe al pueblo como un gran individuo. De esta forma, las propiedades positivas del individuo –libertad, energía, espíritu o cultura– se atribuyen al pueblo (Safranski 2009: 160). No obstante, conviene incidir en el contexto en que fueron pronunciadas tales disertaciones y su fin práctico: Fichte, tras la derrota del ejército prusiano en Jena y Auerstedt (1806) y la consiguiente firma de paz en Tilsit (1807), acude a un Berlín ocupado por las tropas napoleónicas en el citado invierno 1807-1808. En esta situación hay que ubicar estas arengas destinadas a la “nación alemana” con las que pretende elevar el espíritu del propio pueblo alemán, animándolo a levantarse contra la ocupación francesa.<sup>11</sup>

Pero si hay un filósofo de capital importancia en esa época, a la hora de sintetizar lo que es el espíritu colectivo, ese es Hegel (1770-1831). Este pensador, también germánico, escribe en 1807 *Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes)*. Por tanto, es un tratado coetáneo a los discursos de Fichte. En esta obra, como Ramón Valls demuestra, Hegel defiende la existencia de un “yo” colectivo que constituye un espíritu de comunidad (Valls 1971: 375-380).

Pero quizá resulten más esclarecedoras, por tener un contenido menos abstracto y especulativo, sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte)*. Sin embargo, al corresponderse a las lecciones que Hegel dio como profesor universitario entre 1822 y 1827<sup>12</sup> no pueden ser consideradas como

---

<sup>11</sup> Véase el estudio preliminar de M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis A. Acosta en Fichte 1988: XX.

<sup>12</sup> Véase el comentario de José Gaos en Hegel 2004: 34.

una fuente de influencia en la obra de Müller, sino más bien como una muestra del pensamiento alemán en la época en que fue escrito *Die Dorier*. Hegel es partidario de la existencia de una identidad colectiva que debe ser analizada en el estudio de la historia. Sostiene que el espíritu es esencialmente individuo, pero que en la historia universal es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Así, el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *Volksgeist*. Añade Hegel que los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo y que, por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu (Hegel 2004 [1837]: 65).

Además de estas consideraciones generales, Hegel se ciñe todavía más al tema que se trata aquí. Más adelante distingue diferencias entre atenienses y lacedemonios basadas en su diferente adscripción al ἔθνος. En su opinión, los comienzos de Esparta son muy distintos de los de Atenas, pues los espartanos eran dorios, *tribu* cuyo nombre no aparece en Homero, mientras los atenienses eran jonios. La diversidad *nacional*, añade, se hace sentir también respecto de la *constitución* (Hegel 2004 [1837]: 474). Este punto, como más adelante se verá, será recurrente en la obra de Müller que identifica una serie de cualidades intrínsecas a los miembros del ἔθνος dorio y, en algún caso incluso, a los del jonio. No obstante, en su recopilación de lecciones, Hegel ya conoce, al menos en las que se refieren a la Grecia antigua, la obra de Müller, a la que cita y de la que critica la excesiva importancia que, según él, se le da en ella a la γερουσία (Hegel 2004 [1837]: 476). Pero, en definitiva, la manera de concebir la historia y el análisis sobre el individuo colectivo de Hegel influye fuertemente en los historiadores posteriores. En tal sentido, Bernal afirma sobre él que no sólo constituye una figura capital de la filosofía alemana de la época, sino que además influyó profundamente en todos los historiadores románticos (Bernal 1993 [1987]: 274).

Finalmente, dentro de lo que se considera estudio de la Antigüedad, Friedrich Schlegel parece servir como principal inspiración o antecedente a Müller en alguno de sus puntos principales. Ya se ha mencionado cómo el concepto básico de *Stamm* lo toma de él (Rawson 1991 [1969]: 318; vid supra), pero la aportación de la obra de Schlegel a la de Müller va bastante más allá. En *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797) habla del carácter nacional individual de los diferentes *Stämme* (Schlegel 1995 [1797]: 116) de Grecia, y de cómo los límites de los géneros poéticos no están fingidos por separaciones y mezclas arbitrarias, sino producidos y determinados por la misma naturaleza formadora (Schlegel 1995 [1797]: 118). Según E. Rawson, en base a un trabajo de 1794 titulado *Sobre las escuelas de la poesía griega* (*Von den Schulen der griechischen Poesie*), y cómo también recogerá más tarde J. Hall, Schlegel distinguía dentro de estos géneros la épica como jónica, la lírica como dórica y el drama como ático (Rawson 1991 [1969]: 318; Hall, 1997: 7). Por otra parte, él mismo se atreve a trazar algunas características de los dorios en relación con la literatura. Así, opina que los esbozos dramáticos de los dorios nunca se elevaron al grado de aquella división, y el alegre y natural ingenio de los dorios era solo subjetivo, local y lírico, nunca objetivo y realmente dramático. Sin embargo, en la energía de los mimos dorios, todavía mixta y cruda, predominaba lo cómico (Schlegel 1995 [1797]: 135).

Pero, la mejor muestra de la imagen que tiene Schlegel de los dorios la encontramos cuando, en su primera lección de *Historia de la Literatura antigua y moderna* (*Geschichte der alten und neuen Literatur*), repasa la aportación de Píndaro a la poesía griega (Schlegel 1841: 28-29). Dicha obra recoge, como antes sucedía con Hegel, las lecciones que dio como profesor universitario, esta vez en Viena en 1812, fue publicada por primera vez en 1815 y corregida para obtener su versión definitiva en

1822.<sup>13</sup> Allí vemos cómo Schlegel concibe la existencia de una “preferencia por la autoridad real y el dominio de la nobleza predominante entre los pueblos dorios”<sup>14</sup> que serían muy del gusto de Píndaro, al que califica como *dórico (dorischer Dichter)*. Entiende que, mientras en Atenas y el resto de estados jonios florecían géneros como poesía, historia y filosofía (*Dichkunst, Geschichte und Philosophie*), entre los dorios, a los que denomina como la segunda *Stamm* de los griegos, muy distintos a jonios en costumbres, constitución, lengua y mentalidad (*Sitte, Verfassung, Sprache und Denkart*), se daba una literatura propia y desconocida para nosotros con autores de los más diversos géneros, con una forma particular de drama y, desde Pitágoras, también con filósofos y otros escritores. Añade que Píndaro puede al menos darnos una imagen de las costumbres dóricas (*Bild der dorischen Sitten*) que, idealizadas y embellecidas, nos muestran cómo la nobleza doria (*der dorischen Edlen*) en tiempos de paz pasaba el tiempo entre lucha y competiciones ecuestres (*Kampf und Ritterspielen*) (Schlegel 1841: 28-30). Más adelante, en el comentario de la obra de Müller, se comprobará cómo han pasado hasta este historiador algunos de los conceptos señalados, tales como la consideración de la filosofía pitagórica como propia de los dorios, la importancia concedida a Píndaro como fuente para conocer la vida de los miembros del *Stamm* o el acento puesto en la clase aristocrática.

### **Müller: contenidos de la obra**

Así pues, fuertemente vinculado al concepto del *Volksgeist*, y, en consecuencia considerando a un pueblo como un ente colectivo con unas características básicas bien definidas e inherentes a cada uno de sus múltiples miembros, Müller sostiene que “dorio

---

<sup>13</sup> Véase el comentario de Hans Juretsche en Schlegel 1983: 493-495.

<sup>14</sup> “Vorliebe für die königliche Gewalt, und die bei den dorischen Völkern überwiegende Herrschaft des Adels” Schlegel 1841: 28.

era para los propios antiguos un concepto muy significativo en el núcleo, y sin embargo hacia el exterior sumamente variado y complejo”.<sup>15</sup> La variedad y complejidad de la naturaleza dorica será explicada por Müller en las páginas que siguen a esta afirmación. El historiador menciona y describe una serie de características que se engarzan, y en ocasiones confunden entre sí, y que configuran el genuino carácter dórico (Müller 1989 [1824]: IV 393-397):

1. Afán por la unidad en el conjunto. El individuo debe permanecer exactamente dentro de los límites que le ha designado el orden superior del conjunto.
2. La aristocracia y todas las relaciones de sumisión se mantienen entre los dorios más estrictamente que en otros lugares. La vida estatal, la educación, traza el orden del mandato y la obediencia.
3. Los dorios tienen poca inclinación a recibir o adherirse a lo extranjero. Esta independencia y unidad por circunstancias se transforma en hostilidad.
4. La valentía prudente es esencial para el dorismo.
5. El espíritu dorio aspira a concentrar y condensar sus pensamientos, lo que origina la brevedad y oscuridad en su lenguaje.<sup>16</sup>
6. La atención de la *Stamm* dórica se dirigió más hacia el pasado que hacia el futuro. Los dorios de entre todas las *Stämme* griegas conservaban la vida al modo de los antiguos griegos de la forma más fiel y la representaban de la forma

---

<sup>15</sup> “So war den Alten selbst Dórios ein sehr bestimmter Begriff im Kern, und doch nach Außen höchst mannigfach und vielseitig“ Müller 1989 [1824]: IV 392.

<sup>16</sup> A este respecto es interesante consultar Fornis, *Laconismo frente a retórica. Aforismo y brevilocuencia* en Sancho, Iriarte y Gallego (comps.) 2012: 49-67. Aunque una vez más en este artículo el tema se ciñe a Esparta y no al ἔθνος dorio.

más pura. Los progresos eran constantes en ellos y los cambios de la esencia casi imperceptibles.

7. Junto con el deseo de conseguir uniformidad se relaciona su sentido de la medida en cada relación.
8. Las costumbres de vida doria ordenan una actitud de medida en cualquier conducta, lo que constituye la σωφροσύνη.
9. El espíritu dórico quiere sobre todo una armonía pura y clara, que sea también armónica en el más pequeño detalle.
10. El acento general del lenguaje llevaba el sello de la orden o el apotegma, no de la pregunta o ruego.
11. La satisfacción personal sustituye al anhelo.
12. La mirada no se dirigía hacia el devenir, sino hacia lo existente.
13. El ser humano es el principal y casi único objeto de atención.
14. Aquellas sensaciones, a través de las cuales en cierto modo el hombre se unía con la naturaleza, son originalmente extranjeras en la religión doria.
15. Consideraban como único y adecuado fin el esfuerzo humano.
16. Toda la *Stamm* mantiene el sello del sexo masculino. La recepción, la necesidad, la conexión, el ansia, la sensibilidad y la inestabilidad, rasgos esenciales del carácter femenino, son contrarios a la naturaleza doria.

De esta forma, Müller sintetiza el prototipo del dorio, que se mantendrá vigente en la historiografía durante más de un siglo. Como puede verse hay en él una serie de

aspectos tales como el orden –aristocrático–, la obediencia, el mantenimiento de sus costumbres y rechazo a la innovación, y su atención y valoración del ser humano –masculino–. Habría que destacar con especial ahínco la sexta característica, y su consecuencia inmediata: los dorios son quienes mejor representan las auténticas cualidades de los antiguos griegos. No ocurre, sin embargo, lo mismo con los jonios, quienes, en opinión de Müller, eran neotéricos en cada acción y especialmente receptivos a la comunicación extranjera, lo que les llevó a un debilitamiento y relajación dado su contacto con sus vecinos asiáticos (Müller 1989 [1824]: III 3-4).

No obstante, donde mejor se ven las diferencias entre dorios y jonios es cuando se ocupa del análisis de la guerra del Peloponeso. Müller parece tener muy claro que se trata de un conflicto *étnico*. De hecho, uno de los primeros aspectos que enfatiza es que en esta guerra “se enfrentan dorios contra jonios”. Y enseguida refrenda su rotunda afirmación al asegurar “que las pocas excepciones a esto son más bien en apariencia”.<sup>17</sup> No obstante, el concepto de este conflicto bélico como un enfrentamiento *étnico* ha quedado actualmente descartado. De esta labor se ocupó primero A. Jardé en 1923 (Jardé 1960 [1923]: 74) cuya opinión fue recogida literalmente y generalizada entre los investigadores por E. Will (Will 1956: 67).

Si bien antes, al hablar de las características que Müller otorgaba a los dorios, se dijo que las mismas se confundían y complementaban, ahora en cambio distingue perfectamente siete diferencias independientes entre los dorios y los jonios en el contexto de la guerra del Peloponeso (Müller 1989 [1824]: I 196-198)<sup>18</sup>:

---

<sup>17</sup> “Es stehen gegenüber Dorier gegen Ionier” “Die einzelnen Ausnahmen sind fast nur scheinbar” K.O. Müller 1989 [1824]: I 195.

<sup>18</sup> Señalado también en Musti (ed) 1991 [1985] XIII; Hall, 1997: 9.

1. Acuerdo entre griegos libres (*Übereinstimmung der freien Griechen*) frente a subyugación a la voluntad de una ciudad (*Willen einer Stadt*).
2. El poder terrestre (*Landmacht*) frente al poder marítimo (*Seemacht*).
3. Riqueza en guerreros (*Reichtum an kampfgewöhnten Männern*) frente a riqueza material (*Geldreichtum*).
4. Lenta y dubitativa reflexión (*Langsam und zaudernde Überlegung*) frente a resuelta osadía (*entschlossene Verwegenheit*).
5. Fidelidad a lo antiguo (*Anhänglichkeit an das Alte*) frente a lo nuevo (*Neuen*).
6. *Stamm* conectada por linaje (*Geschlechterverbindung*) frente a *Stamm* arbitrariamente unida (*willkürlich geschlossene*).
7. *Aristokratie* frente a *Demokratie*.

La primera cualidad se refiere siempre a los dorios y la segunda –y opuesta– a los jonios. Sin embargo, esta guerra, que pone de manifiesto, en opinión de Müller, las diferencias entre dorios y jonios, supondrá también la desaparición de la franqueza y nobleza de la naturaleza doria (*Aufrichtige und Edelgeartete der Dorischen Natur*), pues Esparta y el Peloponeso saldrán cambiados del conflicto (Müller 1989 [1824]: I 198). Pero la visión de Müller adolece de lo que será una constante hasta prácticamente los años 80 del pasado siglo, la concepción de un “pueblo” y de las características que le confieren su identidad como algo inmóvil, esencialista o primordialista podría decirse, incapaz de evolucionar o transformarse. Este historiador es capaz de entender un cambio entre los lacedemonios y peloponesios, pero no en la naturaleza doria, a la que, dado que mutar no podría, aboca a la desaparición. Más adelante se observará cómo ocurre algo parecido con Édouard Will desde un enfoque diametralmente opuesto al



llegar al mismo conflicto bélico, pero inmerso también en la idea de que las cualidades de una *etnia* –él utiliza esa terminología– no evolucionan. No es casualidad que Müller ubique el fin de la naturaleza doria en el momento en que el triunfo en la guerra y las riquezas obtenidas de él aceleran el proceso de ruptura de la pretendida igualdad entre los *hómoioi* y motivan una historiografía que habla de la corrupción y decadencia moral de Esparta (Fornis 2003: 158-160).

Si, como acaba de verse, Müller considera que existe un marcado, bien definido y genuino carácter dórico que poseen los miembros del ἔθνος desde su estancia al norte de Grecia, antes de las supuestas invasiones, hasta la guerra del Peloponeso, también hay una serie de instituciones y leyes que configuran un modelo de Estado propio.

El concepto principal a la hora de hablar del Estado dorio en la obra de Müller es el de κόσμος. Según él, el dorio buscaba en el Estado el orden (κόσμος), la conciliación de la diversidad. Así, esta concisa palabra designaría tanto la música y filosofía dorias – el pitagorismo– como el espíritu (*Geist*) más intrínseco de los estados dorios (*Dorischen Staats*) (Müller 1989 [1824]: III 2).

El orden, la armonía estatal, se ejecutaría mejor en Esparta que en ningún otro lugar. Apenas nada más empezar su tercer libro y el capítulo dedicado a la organización del *Estado dorio*, Müller ya advierte que, entre los dorios, la visión *nacional* (*Nationale*) de la vida estatal se expresó de la forma más rigurosa en la constitución (*Verfassung*) de Esparta (Müller1989 [1824]: III 1). Al igual que ocurría con respecto al carácter dórico, Müller señala, esta vez, la existencia de investigadores que se cuestionan la realidad histórica de una constitución doria (*Dorischen Verfassung*) y su mayor proximidad con la constitución espartana que con las de otras ciudades del *Stamm* (Müller 1989 [1824]: III 9).

Su particular análisis de la *Pítica I* de Píndaro le lleva a la conclusión señalada de que “las leyes espartanas eran los *auténticos νόμιμα dóricos*”<sup>19</sup>. Y así, interpreta la figura de Licurgo –fuese un personaje histórico o no– como un restaurador de ese orden que se había corrompido en Esparta (Müller 1989 [1824]: III 9-12). En la auténtica constitución doria predominan una serie de ideas peculiares del *Stamm* como el orden armónico (τὸ εὐκόσμον), la regulación interna y la moderación (σωφροσύνη), y el valor siempre dispuesto (ἀρετή) (Müller 1989 [1824]: III 14).

Por otra parte, más allá de los conceptos abstractos, hay una serie de características que definen al Estado dorio, tales como la división del cuerpo cívico en tres *Stämme*<sup>20</sup> –hileos, dimanes y pánfilos– (Müller 1989 [1824]: III 70), la presencia de una *γερουσία* que actúa como contrapeso aristocrático a la asamblea popular (Müller 1989 [1824]: III 87), y el rechazo a la tiranía que encontramos en los estados de un *dorismo puro* (Argos y Esparta), ya que en las ciudades de este ἔθνος en las que surgen los regímenes tiránicos, lo hacen desplazando el principio dorio (Müller 1989 [1824]: I 161).

La consideración de Esparta como un estado de “dorismo puro” que mantiene fielmente la original y auténtica esencia doria es algo que, como ya se ha indicado, se mantiene y se repite en *Die Dorier*. Si las leyes de los espartanos reflejaban el genuino modo de vida dorio, si, como dice Müller más adelante, en otros estados dorios se produjeron cambios que hicieron que la situación primitiva se mantuviera menos fielmente que en Esparta y Creta (Müller 1989 [1824]: III 137), y si además añade luego que la organización militar dórica se desarrolló evidentemente de la manera más

---

<sup>19</sup> “die Spartanischen Nómoi die *wahren Dorischen Nómima* waren” Müller 1989 [1824]: III 10-11.

<sup>20</sup> Nótese cómo ahora emplea este término con otro valor, para el que aquí se utilizará la palabra *φυλή* (*φυλαί* en plural).

perfecta en Esparta (Müller 1989 [1824]: III 227), la conclusión parece clara. Para llegar a comprender prácticamente cualquier aspecto de los dorios, ya sea en su organización política, su religión o su vida cotidiana, se debe mirar hacia Esparta. Pero aún hay más, esta Esparta no es simplemente Esparta, es una Esparta idealizada.

Müller no se detiene solo en las cuestiones del carácter o la organización política. Hay, en su opinión, una serie de aspectos más de la vida cotidiana o de la sociedad que tienen una impronta típicamente doria en las ciudades del *Stamm*. De entre estos podría destacarse la religión, a la que dedica el segundo libro. A este respecto, considera como culto principal de los dorios el de Apolo y Ártemis añadiendo que el culto a Apolo tiene un origen dórico y se difunde desde un ámbito dorio al resto de Grecia según el *Stamm* va avanzando (Müller 1989 [1824]: II 200). Así, por ejemplo, tras la toma del Peloponeso se consagran los templos principales a este dios (Müller 1989 [1824]: II 250). En cuanto al culto a Ártemis su análisis no es tan extenso ya que considera que en todas partes muestra las mismas ideas básicas al de Apolo (Müller 1989 [1824]: II 371).

Por otra parte, para Müller la religiosidad doria presenta también una serie de características peculiares (Müller 1989 [1824]: II 413-414):

1. Las divinidades tienen menos relación con la vida natural que con las libres actividades humanas. Por ello, hay menos misticismo que en las religiones en las que predomina el culto a la naturaleza y los dioses son concebidos de forma más humana.
2. La piedad del *Stamm* tenía algo especialmente enérgico, ya que la idea de los dioses era clara, determinada y personal, y probablemente estaba

unida a una consciente y alegre liberalidad, porque se mantenía alejada del agobio y la oscuridad. Los funerales cargados de rito y dolorosa melancolía<sup>21</sup>, y el disfrute natural de los ritos orgiásticos, no son propias del carácter dórico.

3. Se ve en la totalidad de sus fiestas y costumbres religiosas una alegría y una representación del individuo de una digna belleza con el aspecto más agradable. Su culto a los dioses porta la modesta sencillez con el mayor calor en el corazón.
4. Tenían la más fiel devoción hacia las costumbres heredadas de sus antepasados y, por tanto, una baja predisposición para la aceptación de usos sagrados extranjeros.

La primera de estas singularidades, como ya se ha señalado, la repetirá Müller más adelante en su obra, cuando se detenga a analizar la naturaleza doria. Algo parecido ocurre con la cuarta, que no es sino la cualidad de la poca tendencia a recibir influencias del extranjero, ya mencionada, y ahora trasladada al ámbito religioso. Lo que puede resultar más interesante es reflexionar acerca de las semejanzas, que vemos especialmente en los tres primeros puntos, entre la religión doria y el protestantismo.

Es complicado no pensar en la posible influencia que el ambiente en el que se crió Müller ejerciera en su obra, ya que, tal y como recoge J. Hall, su padre era capellán

---

<sup>21</sup> En cambio, es bien conocida la pomposidad de los funerales de los reyes espartanos, como puede comprobarse en Hdt. VI 58, 1-3 y en X. *Lac* 15, 9. Véase también Casillas, *Geras thanontôn: muerte y funerales en la monarquía Lacedemonia* en *Polis* 5 1993: 23-57.

militar protestante en Silesia. El propio Hall considera que el carácter de los dorios de Müller es sorprendentemente protestante (Hall 1997: 8) y, aunque esta afirmación pueda parecer muy tajante, es cierto que los preceptos protestantes parecen haber ejercido una fuerte influencia en la configuración de la religiosidad doria por parte del historiador germánico.

Además de a las cuestiones ya tratadas, Müller lleva la austeridad y sencillez doria a otros aspectos más dispares.

Así, en cuanto a la vivienda afirma que los dorios se alojaban de manera modesta y simple (Müller 1989 [1824]: IV 249). Por lo que respecta a la construcción, presenta características como la sencillez, austeridad y serena grandeza de la arquitectura, que la Antigüedad denominó con unanimidad la dórica (Müller 1989 [1824]: IV 253), cualidades a las que encuentra un claro origen, pues es el carácter dórico (*Dorische Charakter*), lo que crea la arquitectura dórica (Müller 1989 [1824]: IV 254).

Las costumbres en el vestir también son objeto de sus comentarios. Para Müller, también en la vestimenta doria se refleja un sentido propio, una moderación (*σωφροσύνη*) de la propia de la antigua Grecia, tan alejada de la opulencia asiática como de la suciedad bárbara (Müller 1989 [1824]: IV 256). El ropaje serviría también para distinguir también a las solteras de las casadas, pues afirma que el vestido de las solteras era más ligero (Müller 1989 [1824]: IV 258). El atuendo femenino causaría, según Müller, entre los atenienses, donde la vida de sus mujeres era completamente asiática, la misma percepción que los romanos tenían sobre los germanos<sup>22</sup> (Müller

---

<sup>22</sup> Se observa aquí otra similitud entre dorios y germánicos.

1989 [1824]: IV 259). Por su parte, añade, la vestimenta de los varones dorios se componía de χιτῶν, ἱμάτιον y γλαμύς (Müller 1989 [1824]: IV 262).

En cuanto a la belleza, asegura Müller que de ningún modo la vida dórica (*Dorische Leben*) rehuía la belleza, sino que era una belleza más estricta y austera, alejada de la delicadeza femenina, como se ve en el peinado suelto de los jóvenes espartiatas (Müller 1989 [1824]: IV 266). Sin embargo, con el paso del tiempo se dio una tendencia a abandonar este modo sencillo de belleza ya que, más adelante, matiza que de esta noble y bella sencillez se desprendieron la mayoría de comunidades dorias, especialmente en las colonias (Müller 1989 [1824]: IV 267).

Müller distingue también unas maneras gastronómicas entre los dorios. Sostiene sobre el asunto que los dorios se asemejan a los griegos arcaicos, como en la costumbre de la comida en común, las συσσίτια (Müller 1989 [1824]: IV 269). Una vez más, Esparta le sirve como paradigma, ya que comenta que es posible que allí también se haya conservado mucho de los antiguos usos en lo que respecta a las comidas y destaca la elaboración de la sopa negra (*schwarze Suppe*) como algo heredado de los ancestros (Müller 1989 [1824]: IV 270).

Acerca de la mujer destaca que jóvenes de ambos sexos participaban en festivales y coros (Müller 1989 [1824]: IV 276). Y, en cuanto al matrimonio, que la relación entre los cónyuges era en general la antigua en occidente, solo que entre los dorios la peculiaridad de la misma estaba marcada de manera especialmente fuerte (Müller 1989 [1824]: IV 282).

Por otro lado, Müller distingue tres tipos de armonías primitivamente helénicas, la frigia, la lidia y la doria, y asegura que los dorios del Peloponeso ejercitaron la

música por encima de todas los otros *Stämme* de los griegos. La melodía dórica es por eso la única, que en este tiempo primitivo llevaba el nombre de una nación helénica (*Hellenischen Nation*), así que por tanto ella debe ser ya considerada, en contra de las desarrolladas después, como la genuinamente griega (Müller 1989 [1824]: IV 310). Más adelante añade que si toma el nombre de doria sería porque se formó y desarrolló verdaderamente en tierras dóricas (Müller 1989 [1824]: IV 310-311). Las cualidades de esta melodía coinciden con las propias del *Stamm*, pues, según el historiador, los antiguos encontraron en ella su solemne altura y su sencilla grandeza, que se inclina hacia el lado de la severidad y la dureza, y contraria a la inestabilidad, pasiones, exaltaciones. Tales cualidades caracterizan, en líneas generales, la religión, el arte, las costumbres de los dorios (Müller 1989 [1824]: IV 313). Y una vez más reconoce que como en otros círculos de la vida también en esto establece Esparta la verdadera norma de la costumbre doria (*Dorischer Sitte*) (Müller 1989 [1824]: IV 313).

Müller considera también que existe una filosofía propia de los dorios y que él identifica con el pitagorismo, cuestión esta en la que sigue, como hemos visto anteriormente, a Schlegel (vid supra p.7 de momento; Schlegel 1841: 29). En su opinión, los modernos historiadores de la filosofía la han considerado como la filosofía auténticamente doria, y esto a pesar, matiza Müller, de que Pitágoras era natural de la isla jónica de Samos (Müller 1989 [1824]: IV 384).

Finalmente, sobre el dialecto dórico, hay que decir que en las primeras páginas de su obra el investigador germánico, antes incluso del comienzo del primer libro, señala que se podría considerar que posee un cierto carácter nórdico, aunque, todo hay que decirlo, más que una afirmación lo señala como una opinión o una sensación (Müller 1989 [1824]: Einteilung 16). Por otra parte, en el otro extremo de su obra, casi

al final de la misma indica que el dialecto laconio sería la forma de dorio más pura (Müller 1989 [1824]: Apéndice IV 505).

Estas cualidades nórdicas no deben sorprender. De hecho, ya las primeras palabras de su magna obra son: “El origen del *Stamm* dorio se encuentra en las regiones, donde la nación griega limita con el norte, cerca de *Stämme* de bárbaros completamente distintas, ampliamente extendidas”<sup>23</sup>. Reflexión cuya validez defenderá algo más adelante, pero todavía en las primeras páginas de su trabajo, recurriendo al relato de Heródoto I 56, 3 (Müller 1989 [1824]: I 18). Así pues, los dorios tendrían un origen situado al norte, pero además, como dice también muy al principio de su trabajo: “los dorios son griegos puros”<sup>24</sup>. Esta contundente afirmación llega a repetirse más adelante como, por ejemplo, y con una intensidad mayor todavía, cuando habla de “los dorios del Peloponeso, los griegos puros”<sup>25</sup>.

La pureza helénica que atribuye al *Stamm* dorio destaca todavía más si nos fijamos en las características del jónico. Como ya he señalado antes, los dorios, dado su afán por mantener la tradición y su rechazo a la novedad mantendrían mejor el modo de vida propiamente helénico, especialmente si los comparamos con los jonios, quienes serían proclives a admitir cambios y a dejarse influenciar por Asia (vid supra). Müller 1989 [1824]: III 3-4). A este hecho se añade, como se ha visto en multitud de aspectos, la consideración de Esparta como el estado que mejor representa las cualidades dorias.

---

<sup>23</sup> “Der Ursprung des Dorischen Stammes liegt in den Gegenden, wo gegen Norden die Griechische Nation an ganz verschiedene, weit verbreitete Stämme der Babaren gränzt.” Müller 1989 [1824]: Einteilung 1.

<sup>24</sup> “die Dorier seien reine Hellenen” Müller 1989 [1824]: I 19.

<sup>25</sup> “die Dorier des Peloponnes, die reinen Hellenen” Müller 1989 [1824]: IV 312.



## **Müller: conclusiones**

La suma de estos dos últimos factores da un resultado evidente que ha de ser la primera conclusión de la obra de Müller: los espartanos serían los griegos más auténticos, el verdadero paradigma helénico (Rawson 1991 [1969]: 323). En definitiva, puede apreciarse, Müller adolece de una visión puramente esencialista o primordialista según la cual lo auténticamente griego —entendido como lo dorio— surge en un momento muy antiguo y se mantiene a lo largo del tiempo sin apenas alteraciones en Esparta hasta el final de la guerra del Peloponeso, mientras que en el resto de la Hélade, en mayor o menor medida, se habría abandonado.

Pero ahí no queda la cuestión, porque la Esparta que describe Müller es la de la imagen distorsionada y embellecida —ya incluso por los propios autores antiguos—, modelo de πόλις aristocrática que señaló en su día F. Ollier<sup>26</sup>, y que es lo suficientemente conocida como para tener que incidir en ella. Por lo que ha de considerarse que Müller parte de una base que, en muchos aspectos, no es sino una invención idealizada.

Otra de las conclusiones que se deducen de la lectura de la obra de Müller es que hay una serie de cualidades —especialmente orden, austeridad y tradición— que se repiten en prácticamente todos los ámbitos de la vida propia de los dorios. El aferramiento a sus costumbres supone una poca o nula influencia oriental y, por tanto, como se acaba de decir, la conservación de un helenismo puro.

Por otra parte, se aprecia también algunos rasgos nórdicos en ellos, ligados principalmente a su origen en el norte de Grecia y a su dialecto con posibles trazos

---

<sup>26</sup> F. Ollier 1973.

también septentrionales, pero también en otros aspectos menores, como, por ejemplo, el ya constatado de la semejante impresión que romanos y atenienses tenían sobre germanos y dorios respectivamente en cuanto al atuendo femenino (Müller 1989 [1824]: IV 259; vid supra). Semejantes cuestiones llevan de nuevo a extraer otra importante idea: la pureza helénica, que podemos ver reflejada en los dorios, es totalmente ajena a lo oriental y sin embargo guarda ciertos matices nórdicos o europeos. Si a tal componente nórdico se le agrega el ya mencionado esencialismo se obtienen unos dorios ya formados desde muy antiguo que proceden del norte sin mezclarse culturalmente con otros *pueblos*, y por tanto la Esparta del s. V a.C., además de mostrar la autenticidad helena, sería claramente indogermánica.

### **Müller: influencia y críticas**

La influencia de la obra y conclusiones de Müller ha sido tan grande, especialmente en la historiografía alemana anterior a la Segunda Guerra Mundial, como las críticas a la misma en el periodo posterior. Así, como ya se indicó, se ha considerado que Müller trasladó los valores de la Prusia de su época a los dorios en general y especialmente a los espartanos (Will 1956: 11-12; Rawson 1991 [1969]: 322; Perono Cacciafoco 2009: 24; vid supra). No obstante, al comienzo de su análisis sobre el trabajo de Müller, Will indica que su obra, sin embargo, resulta una lectura instructiva para conocer ciertas tendencias fundamentales de la historiografía moderna (Will 1956: 11). Pero, aún con todo, algo más adelante asegura que Müller es el principal responsable de la deformación del pensamiento histórico alemán, al conjugar nacionalismo y ciencia (Will 1956: 12).

Elizabeth Rawson realiza un análisis más detallado sobre la influencia de Müller en el mundo académico alemán, aunque según ella esta parece no ser tan profunda como

indicaba Will. De hecho, en sus primeras palabras tras comentar la aportación de Müller ya advierte de que se debe tener cuidado en suponer que tal encomio a Esparta se impone de forma general, y que, si se mira a los grandes historiadores clásicos, no se hallará ningún entusiasmo especial por Esparta (Rawson 1991 [1969]: 324). Sin embargo, admite que la doctrina de los caracteres diferentes de las *Stämme* era habitualmente aceptada (Rawson 1991 [1969]: 326). Es necesario tener en cuenta que tales afirmaciones, en principio, se limitan a la historiografía alemana.

Entre quienes, según Rawson, añadieron un buen tratamiento al concepto germánico de los dorios destaca especialmente Nietzsche (Rawson 1991 [1969]: 328-332). Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia o Helenidad y pesimismo* –en el seno del enfrentamiento entre lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* que recorre toda la obra– entiende que una educación tan belicosa y ruda y un sistema político tan cruel y desconsiderado como el dorio solo pudo existir como resultado de una férrea oposición apolínea a lo dionisiaco (Nietzsche 1981 [1872]: 59). Como se aprecia, Nietzsche asume tácitamente la idea de Müller de la existencia de lo que podríamos denominar “auténtico Estado dórico” en la *πολιτεία* de una Esparta idealizada. Este será el concepto que se generalizará entre los estudiosos alemanes.

La conclusión a la que llega Rawson es que se produjo un cambio –en torno a 1900– en la idea que se tenía de los griegos en Alemania. Se incrementaron las simpatías hacia Esparta y cobró fuerza la creencia de que helenos y germánicos estaban estrechamente conectados desde el punto de vista racial con una idea mística común de la virtud del pueblo. El resultado fue una fuerte identificación entre Esparta y Alemania (Rawson 1991 [1969]: 332-333). Algunos escritores se sintieron también atraídos por los dorios. Los griegos pasaron naturalmente a tener un origen septentrional y Esparta

se convirtió en el estado heleno más auténticamente nórdico (Rawson 1991 [1969]: 335). Müller alcanzó en este momento cierta importancia, ya que su obra y él mismo pasaron a ser la autoridad de referencia para quienes esgrimían estas ideas, aunque hubiese pasado casi un siglo desde su redacción. Esparta parecía ajustarse bien a la teoría doria (Rawson 1991 [1969]: 336).

A este respecto, señala Salvador Mas en *Alemania y el mundo clásico*, el régimen nacionalsocialista buscó dar un fin útil a la Antigüedad en la creación de su nuevo modelo de Estado a través de una educación en la que se incluían unos estudios clásicos conscientemente segados y politizados, y en los que uno de los principales puntos de este programa será la exaltación de Esparta (Mas 2014: 99-100) Un poco más adelante, Mas realiza un breve repaso a algunas de las aportaciones más significativas de estudiosos alemanes de esa época en las que prevalece, en líneas generales, la interpretación sobre Esparta –y también sobre los dorios– que Müller había hecho (Mas 2014: 109-116). También Johann Chapoutot aborda tal cuestión, aunque en su caso nunca habla dorios sino exclusivamente de Esparta (Chapoutot 2013: 291-309). Según él, el interés de los nazis en Esparta residía en que entendían esta como un Estado nórdico, elitista y racista que practicaba la eugenesia, además de ser “protototalitario” en su concepción y en su educación, y de cultivar las virtudes de la obediencia y abnegación militares (Chapoutot 2013: 293), lo que la hacía ser un modelo para la nueva Alemania que se pretendía construir (Chapoutot 2013: 309).

Existen también opiniones críticas con *Die Dorier* como la de Rudolf Pfeiffer, quien opina que “era más un himno impresionante sobre la excelencia de todo lo dórico que una narración histórica (Pfeiffer 1981: 308). También Domenico Musti en la introducción a la obra, *Le origine dei Greci. Dori e mondo egeo* –de la cual es editor–,

señala que varios aspectos de las concepciones de Müller son criticables y se han de considerar como responsables de la deformación del pensamiento histórico tradicional (Musti 1991 [1985]: XII).

Pero seguramente la mayor crítica a las ideas de Müller y su posterior repercusión sea la que realiza Martin Bernal en 1987. Este historiador se muestra especialmente duro con el autor de *Die Dorier*, a quien considera en repetidas ocasiones como hostil o responsable de la destrucción de lo que él llama “modelo antiguo” (Bernal 1993 [1987]: 31, 264, 287, 288, 305 y 307). Sobre este concepto se incidirá más adelante, en el comentario del propio trabajo de Bernal (vid infra), pero que se puede resumir como la consideración de la Antigua Grecia como una civilización medio-oriental, situada en la periferia del área cultural egipcia y semítica (Bernal 1993 [1987]: 29). El problema de la crítica de Bernal es que se ocupa exclusivamente del aspecto de la influencia oriental sobre la Hélade y omite cualquier comentario acerca de los temas internos de los propios dorios, en concreto, o de los griegos en general que planteaba o recogía aquel.

En opinión de Bernal, Müller desprecia las antiguas colonizaciones egipcias en Grecia y resta importancia a las fenicias. Dada la importancia que cobraron durante el s. XIX los paradigmas de *raza y progreso*, sus hipótesis no tardarían en ser aceptadas, para construir lo que llama el *modelo ario*, cuyo auge se ve beneficiado también por el descubrimiento de la familia de lenguas indoeuropeas. De esta manera, se aplicó a la Antigua Grecia el modelo de conquista desde el norte, y los helenos puros pasaron a ser los conquistadores septentrionales (Bernal 1993 [1987]: 55-56).

Más adelante, añade que las obras de Müller, en las que se ataca el *modelo antiguo*, pasaron a ser la base de la *Altertumswissenschaft* alemana (Bernal 1993 [1987]: 287). Con su labor historiográfica, según Bernal, Müller lleva a cabo una crítica a aquellas fuentes –en consonancia con la manera de investigación que antes se mencionó y que Müller empleaba– que hablan de conexiones con Oriente, con el objetivo de desacreditar dicho modelo (Bernal 1993 [1987]: 288).

En lo que respecta a la acogida de sus ideas, Müller, según Bernal, fue muy admirado en su época, como demuestra el hecho de haber sido la primera persona en tener una lápida conmemorativa en la Universidad de Gotinga. A finales del s. XIX era considerado un pionero en la Historia Antigua moderna, aunque incluso antes ya es visto como una figura heroica en el campo de la ciencia convencional y como un personaje que convierte el caos y las tinieblas en orden y luz, a la vez que crea un nuevo campo científico (Bernal 1993 [1987]: 292).

Bernal piensa que la influencia –casi podría decirse influencia negativa– de Müller en la historiografía contemporánea es enorme, ya que su actividad intelectual acaba constituyendo el paradigma que supone el cambio de modelo en cuanto a la interpretación de los orígenes de la civilización helénica. Sin embargo, la visión de Bernal, resulta bastante parcial y focalizada exclusiva y excesivamente en el influjo de Oriente y Egipto sobre Grecia. Una influencia –conviene recordar aquí– que Müller no negaba (Müller 1989 [1824]: III 3-4; vid supra), si bien es cierto que la consideraba corruptora de lo que –utilizando la terminología de la época– podría denominarse auténtico espíritu del pueblo griego. Así pues, puede llamar la atención que el investigador británico no dedique ni una sola palabra a una de las obras más importantes y críticas con Müller y que se analizará a continuación, *Doriens et Ioniens*, de Édouard

Will de 1956. Sin embargo esto se explicaría porque, aunque tanto Bernal como Will son muy duros con respecto a las ideas de Müller, cada uno orienta su análisis desde un punto de vista distinto. Bernal, tal como se ha señalado, según el prejuicio del origen africano u oriental de la formación de la civilización griega, mientras que Will basa su comentario en la crítica de las supuestas características propias de cada *Stämme* (dorios y jonios) y en las pretendidas diferencias antagónicas entre las mismas que Müller sostenía.

Aun así, existen ciertas posturas que cuestionan aspectos del paradigma del Müller anteriores a la obra de Will, algunas de las cuales recoge brevemente J.Hall (1997: 12). Entre ellos, Jardé, al que, como más adelante se verá, Will recurre con asiduidad. Jardé niega la idea de que la guerra del Peloponeso sea un conflicto *étnico* (Jardé 1960 [1923]: 74). Sin embargo, no ataca a Müller –a quien ni siquiera nombra en esas reflexiones– por su uso de la retórica del ἔθνος en esta guerra para construir su discurso,. Por el contrario, como señala Hall (1997: 12), Jardé habla con tranquilidad de las *razas* jónica y dórica.

Antes de avanzar más y como conclusión a *Die Dorier*, resulta obligatorio hacer constar que este trabajo, pese a haber quedado obsoleto hace tiempo, es la obra de referencia en cuanto al estudio de los dorios se refiere. Se trata de la única monografía que pretende tratar al ἔθνος en todos sus aspectos y, según se comentó al principio, la que inicia el estudio sobre la misma (vid supra). Llegados a este punto resultan muy oportunas las palabras de J. Hall cuando dice que “muy difamando y raramente leído en la actualidad, *Die Dorier*, sin embargo sentó las bases para la manera en que han sido

interpretados los dorios por los historiadores incluso hasta el día de hoy”.<sup>27</sup> Puede considerarse sin caer en ninguna exageración que Müller crea o inicia un paradigma interpretativo sobre los dorios, el paradigma germánico, llamado en ciertas ocasiones “mito dorio”, y que está vigente hasta mediados del s. XX.

En ese momento, las consecuencias de las teorías étnicas o raciales, que son en parte responsables del nazismo y su ideología, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto; a la par que la admiración que el propio Hitler procesaba hacia los dorios de Esparta –en cuyo modelo de educación se habían inspirado a las Juventudes Hitlerianas– originan una doble reacción en los investigadores de la Antigüedad. Por una parte, se procede a un cambio en la terminología. Las *migraciones dorias* prefieren explicarse como la expansión de un dialecto y de unas costumbres similares y, en ocasiones, simplemente se sustituye la palabra “raza” por “grupo lingüístico” o “cultura arqueológica”, quedando sin embargo el mismo fondo que antes (Hall 1997: 13). Sin embargo, la contestación más fuerte dentro de la historiografía conllevará un enfrentamiento directo y derrocamiento del paradigma racial dominante desde Müller. Esta verá su comienzo con la obra de Édouard Will (1920-1997) *Doriens et Ioniens* (Hall 1997: 13; Luce 2007: 14-15), cuyo comentario se inicia a continuación.

### **Will: introducción y premisas básicas**

Como el propio título sugiere, la obra del historiador francés ya no se centra exclusivamente en el estudio de los dorios, sino que en su ensayo van acompañados siempre de los jonios. Aunque, a diferencia de Müller, la perspectiva de este autor es la

---

<sup>27</sup>“Much maligned and seldom read today, *Die Dorier* did, nonetheless, set the stage for the way in which the Dorians have been viewed by historians even up to the present day” Hall 1997: 9.



de la negación de cualidades –y por tanto también diferencias– esenciales a los dos ἔθνη que, como ya se ha visto, aquel aseguraba.

Will estructura su breve trabajo de apenas 102 páginas en cinco capítulos y unas conclusiones finales. La primera de estas partes, *Position du problème - Terminologie*, supone una crítica a la historiografía alemana –ya antes se ha constatado un ejemplo en su opinión sobre Müller (vid supra)– que había puesto mucho énfasis en cuestiones raciales en su reconstrucción de la Antigüedad en general y de la Antigüedad griega en particular (Will 1956: 9). Se muestra muy crítico especialmente con Müller a quien – como también se ha indicado– considera responsable de la deformación del pensamiento histórico alemán y de trasladar a los dorios, y especialmente a los espartanos, los valores prusianos de su tiempo (Will 1956: 11-12; vid supra). Sin embargo, conviene apuntar que su influencia no se limitaba exclusivamente al ámbito germánico, aunque es cierto que en él se hacía especialmente patente. Sobre esta cuestión, hay que insistir de nuevo en la conveniencia de hacer una reflexión acerca de la fecha de publicación de *Doriens et Ioniens*. La obra data de 1956, es decir pocos años después de que las gravísimas consecuencias que las recientes y exacerbadas teorías raciales alemanas, llevadas a extremos insospechables en la época de Müller, habían tenido en toda Europa durante la segunda guerra mundial. Igualmente, además del contexto histórico que rodea a Will y su trabajo, hay que situar la obra dentro del marco de una historia de tipo social muy propia de la historiografía francesa del s. XX, y que tiene su máximo exponente en la llamada *escuela de Annales*.

Por otra parte –y lo que es más importante–, Will no niega que existan unas subdivisiones internas entre los griegos a las que –como criterio de valor– dice, se puede aplicar un carácter *racial*. Es más, añade, sería absurdo negar dichas

subdivisiones (jonios, eolios o dorios). El problema, según él, es la repercusión en aspectos como la ética, la política o la estética, que en ciertas ocasiones se les ha atribuido, llegando incluso a establecerse una jerarquización de las mismas basada en un ideal “indo-germánico” arbitrario (Will 1956: 10).

Llegados a este punto, se plantea cómo denominar a estas mencionadas subdivisiones y trae a colación dos términos utilizados en la historiografía alemana. El primero de ellos, *Rasse*, sería una noción científica o entendida como tal, al menos en ese momento, –que no ahora–. Es la idea de la “germanidad” de la raza. En cuanto al segundo, *Stamm* –que ya se ha visto cómo empleaba el propio Müller (vid supra)– estaría fuertemente enraizado en la conciencia afectiva popular. Para su definición se sirve de la idea de R. Minder, quien lo entendía como un grupo *étnico* más o menos homogéneo, encuadrado en unos límites geográficos relativamente precisos y formando tras el paso de los siglos una entidad social y cultural determinada (Will 1956: 13). La distinción entre *Rasse* y *Stamm*, prosigue Will, sería introducida en la historia de los griegos por los investigadores alemanes. Así, todo el helenismo pertenecería a la *Rasse* indo-germánica, pero por diversas circunstancias los griegos estarían divididos en un cierto número de *Stämme*. Sin embargo los griegos ignorarían esta dualidad, ya que “el término ἔθνος sería utilizado por ellos para designar grupos humanos de diferente índole por su origen, por su localización, por su organización política, ya se trate de la “helenidad” entera, los grandes pueblos bárbaros como los persas, los habitantes de una ciudad, o las tribus insignificantes”.<sup>28</sup> Y aquí es cuando realmente hace la pregunta con la que se abre este párrafo: “Ahora bien, las subdivisiones del pueblo griego en dorios,

---

<sup>28</sup> “Le terme d’ *ethnos* était utilisé par eux pour désigner des groupements humains de caractères différents et par l’origine, et par l’étendue, et par l’organisation politique, qu’il s’agit de Hellénisme entier, de grands peuples barbares comme les Perses, des habitants d’une cité, ou de tribus insignifiantes.” Will 1956: 14.

jonios, etcétera, que nosotros vamos a recodar aquí: ¿Cómo las llamamos?... Proponemos por tanto, en las páginas que siguen, adoptar, de forma totalmente convencional, el término griego ἔθνος y su derivado *étnico*, dándoles un sentido análogo a aquel que habíamos tomado anteriormente de M. Minder para *Stamm*.”<sup>29</sup>

Esta es una de las claves a la hora de interpretar el estudio y opiniones de Will. Puede ser una buena propuesta servirse del término ἔθνος –de hecho así se hace en el presente estudio– para referirse a las subdivisiones de los griegos superiores a la πόλις, pero inferiores a la propia identidad helénica. Incluso se podría comprender modernizar el término por medio del uso de la palabra *etnia* y sus equivalentes en los distintos idiomas modernos. Sin embargo no resulta oportuno ni debe dársele un significado semejante al que Müller, Schlegel y el paradigma del “mito dorio” conferían a *Stamm*, sino que hay que interpretarlo como algo con su identidad propia. Sería entonces un concepto exclusivo del mundo griego, al que, no obstante, se pueden encontrar ciertos paralelismos con otros grupos humanos de otras épocas y lugares. Sin embargo, Will traduce ἔθνος por *ethnie*, pero lo ajusta al viejo significado que conferían los investigadores alemanes –empezando por Müller– al término *Stamm*.

Finalmente, concluye el primero de estos apartados con la búsqueda en las palabras de Max Weber de una definición convencional para este término de *etnia* o *etnicidad* que, como digo, el propio Will ha escogido para referirse a las subdivisiones entre los helenos. Encuentra la misma en la obra *Economía y sociedad* (Will 1956: 15): “Llamaremos *grupos étnicos* a aquellos grupos humanos que, fundándose en la

---

<sup>29</sup> “Or ce sont les subdivisions du peuple grec en Doriens, Ioniens, etc. qui vont nous a retenir ici: comment les appeler?... nous proposons donc, dans le pages qui suivent, d’adopter, de façon tout à fait conventionnelle le terme grec d’*ethnos* et son dérivé *ethnique*, en leur donnant un sens analogue à celui que nous avons emprunté ci-dessus à M. Minder pour le *Stamm*” Will 1956: 14

semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, *abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común*, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades; pero la designaremos así siempre que no representen *clanes*, aunque sin tener en cuenta si existe o no una verdadera comunidad de sangre. La colectividad *étnica* se distingue del *clan* en que, en sí misma, no es más que una *colectividad* o grupo (creído) y no "comunidad" efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece una acción comunitaria efectiva. El grupo étnico (en el sentido en que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un *momento* que facilita el proceso de comunicación” (Weber 2002 [1922]: 318).

Sin embargo, no parece del todo claro que la definición de Weber puede ajustarse a los ἔθνη helenos, como el propio Will reconoce al aclarar dos aspectos en la relación entre su obra y las citadas palabras de Weber. El primero de ellos consiste en explicar que el sociólogo alemán admite la existencia de una *conciencia étnica* entre las *Stämme* germánicas que sin duda es real, pero advierte que su trabajo mostrará que esto no es análogo para los griegos. Will, en definitiva, entiende que aunque puede aplicarse la definición que Weber daba para la *etnicidad*, hay que suprimir en el caso de los griegos el punto de cobrar conciencia de sí misma, pues según él, esto no ocurrió. Por otra parte, la segunda apreciación es que Weber no aplica su definición a las grandes subdivisiones del pueblo griego, del que, dice Will, apenas se ocupa. Will asegura alejarse en esto de Weber aunque matiza que, al ocuparse de lo que la historiografía alemana llamaba *Stämme*, realmente no está aplicando mal esta definición de *comunidad étnica*, lo que ocurre es que Weber pensaba más bien en las *Stämme* autoconscientes del mundo germánico (Will 1956: 15-16).

Lo más interesante a comentar aquí es que, sin parecer darle mucha magnitud o importancia, Will se alinea con una definición concreta para el término ἔθνος, con el que va a estar trabajando constantemente. No obstante, la matiza –a su conveniencia y de forma discutible– para adaptarla mejor a su idea de ausencia de una autoconciencia étnica. Sin embargo, aunque es cierto que la identidad es algo que se va construyendo, , al menos en el s.IV a.C no hay nada que haga pensar que griego de un determinado ἔθνος no fuese consciente de pertenecer al mismo. Puede dar la sensación de que Will confunde la conciencia de pertenecer a un ἔθνος con un anacrónico sentimiento nacionalista surgido a partir del s. XIX, que efectivamente nunca se dio en relación con los ἔθνη griegos.

### **Will: ideas y discurso**

El segundo de los capítulos, titulado “*Individualisme Ionien*”, “*discipline doricque*”: *deux fausses idées claires*, supone un ataque a la calificación de estos dos ἔθνη en bajo tales términos. Por tanto, en última instancia, el capítulo supone una oposición consciente a la idea de naturaleza de los pueblos o *Volksgeist*, fundamental en la concepción histórica de Müller y del paradigma interpretativo que se inicia con él. Precisamente, según Will, comenzando por el de Müller, muchos trabajos modernos han llegado a esta conclusión –que él califica como poco seria– y entre los que destaca como muy característico el de Helmut Berve<sup>30</sup> (Will 1956: 17). Este fue un investigador alemán al que ya antes había catalogado como uno de los representantes de la corriente historiográfica iniciada por Müller (Will 1956: 12). El capítulo propone tres ideas principales:

---

<sup>30</sup> H. Berve, *Griechische Geschichte*, 1931-1933.

- Las ideas de un individualismo jónico y una disciplina dórica, marcadas por el ἔθνος, son falsas.
- El individualismo es una condición humana. Entre los griegos surge la πόλις que lo regula y limita.
- La disciplina doria es una traslación del ordenamiento lacedemonio, un fenómeno artificial y relativamente reciente, al resto de dorios.

Will critica que se haya considerado que los jonios de Asia habían abandonado la forma de vida griega, se habían vuelto blandos y preferían una dominación extranjera a la disciplina (Will 1956: 18). En general, considera un error achacar unas características que históricamente se atribuyeron a los jonios de Asia a todo el ἔθνος por motivos *étnicos* o biológicos, al igual que considera el artificial y relativamente tardío – muchas veces idealizado se podría añadir– *kósmos* espartiatá como el modelo para definir el *carácter étnico* dorio (Will 1956: 18-19).

Así, Will muestra una postura diametralmente opuesta a la de Müller, tanto para jonios (Müller 1989 [1824]: III 3-4) como para dorios (Müller 1989 [1824]: I 19; IV 312), ya que el prusiano defendía la correspondencia de ideas que Will aquí considera errónea (vid supra). Resulta del mismo modo importante que, para Will es imposible descifrar cuales serían las características originales de una helenidad auténtica y *racionalmente* definida. Por tanto, de nuevo, choca frontalmente con el Müller quien, como se señaló al analizar su trabajo, sí se atrevía a definir esta “helenidad auténtica”, a la que otorgaba unas características nórdicas y que consideraba que se había mantenido de forma más pura en los estados dorios. Al contrario que Müller, Will opinaba que las diferencias entre los jonios de Asia y los espartanos no respondían a criterios *étnicos* sino que eran consecuencia de unos factores geográficos, económicos y políticos distintos (Will 1956: 21).

Will dedica parte de su discurso a hablar de la consideración del individualismo jónico, como algo *étnico* y ancestral (Will 1956: 21-25). Critica que se haya achacado el surgimiento de la filosofía y la poesía a este fenómeno (Will 1956: 25), ya que considera que la idea de un *individualismo jónico* no es sino una invención de los modernos, y que lo mismo haya ocurrido con la aparición de la tiranía (Will 1956: 26). A pesar de que, en el siguiente capítulo, profundizará en esta cuestión, ya adelanta que algunos casos de personajes dorios con un gran poder personal, como Fidón, Cleómenes, Pausanias o Lisandro no se deben a una influencia de este *individualismo jónico*. Añade además que si en Esparta nunca se dio la tiranía no se debe a que allí mantuvieran las virtudes dorias puras, como decía Müller (Müller 1989 [1824]: I 161; vid supra), sino a sus condiciones geográficas e históricas. En definitiva, considera el individualismo como una parte del carácter humano en general (Will 1956: 26-27).

El espíritu individualista –universal– se intentaría combatir o limitar en Grecia a través de la reglamentación interna que daba la πόλις (Will 1956: 28). Así, en plena ἀκμή de la πόλις se da un fenómeno de retroceso del individualismo que está bien constatado en Atenas –con casos como los de Milcíades el joven o Temístocles–, pero también en Esparta con los ya mencionados Cleómenes, Pausanias o Lisandro (Will 1956: 28-29). Por consiguiente, al parecer de Will, esto nada tendría que ver con el ἔθνος, sino más bien con la condición humana. Más adelante acabará sintetizando toda esta cuestión al decir que “el desarrollo de la ciudad consiste principalmente en una subordinación a la comunidad del individuo”.<sup>31</sup>

Finaliza el tema de manera sincera y sin ambigüedades concluyendo que el *individualismo jonio* y el *espíritu dorio de disciplina* –colectiva e individual– son

---

<sup>31</sup> “L’elaboration de la cité consistant principalement dans une subordination à la communauté de l’individu” Will 1956: 30.

claramente dos ideas falsas, especialmente si se entienden con el sentido de manifestaciones inmediatas de un atavismo *étnico*. Y, en cuanto al tema que más interesa aquí, añade que la noción de *disciplina dórica* no es sino una ampliación abusiva y arbitraria de la disciplina espartíata, que no tendría nada de primitiva porque tanto Heródoto como Tucídides se molestaron en advertirnos que Esparta había sido, antes de Licurgo, la ciudad más problemática y la peor gobernada (Will 1956: 32-33). De estas palabras finales pueden obtenerse dos conclusiones: para Will no sólo la disciplina dórica no es más que una transposición de la disciplina espartíata, sino que además esta última no tendría un origen remoto, ni sería por tanto propia del ἔθνος, sino, al contrario, se trataría de un fenómeno relativamente reciente y exclusivo de Esparta.

En el tercer capítulo, *Tyrannie et conscience ethnique*, Will rechaza la idea por la cual la tiranía arcaica había sido catalogada desde el punto de vista *étnico* como un régimen específicamente jónico. Habría cuatro aspectos que se han utilizado para sustentar tal afirmación (Will 1956: 35):

1. La tiranía se debería a la influencia de Lidia sobre Jonia.
2. Los jonios habrían sido los primeros griegos en conocerla.
3. En los Estados dorios (donde la tiranía sería una influencia jonia) los tiranos habrían mantenido una política anti-doria.
4. Esta política anti-doria sería una reacción –democrática– de los descendientes de los *predorios* contra los descendientes aristócratas de los invasores dorios.



En opinión de Will, no es necesario analizar los dos primeros puntos que ya habrían sido descartados por Mazzarino en su obra de 1947 *Fra Oriente e Occidente*.<sup>32</sup> El primero, porque el desarrollo constitucional de las ciudades griegas de Jonia no debía nada a Lidia y porque el propio término tirano no sería de origen lidio sino una antigua palabra griega de Asia sin valor peyorativo (Mazzarino [1947] 1989: 185-186). El segundo, porque Trasíbulo de Mileto, el primer tirano jonio según la tradición, no habría gobernado antes de principios del s. VI a.C, que sería la época en que se supone aparecen los primeros tiranos en Corinto y Sición (Mazzarino [1947] 1989: 227; Will 1956: 35-36).

En cambio, los dos últimos puntos serán objeto de su análisis. Por lo que respecta al primero de ellos –la pretendida política anti-doria de los tiranos de ciudades dorias–, argumenta que las medidas de estos no se dirigían específicamente contra lo dorio sino contra la aristocracia y señala los casos de Cipselo y Periandro de Corinto y de Teágenes de Mégara (Will 1956: 37-39). Pero, según él, es el caso de Sición, que se encuentra recogido en Heródoto (Hdt V 67-68), el que habría establecido las supuestas pruebas del *antagonismo étnico* que habrían suscitado las tiranías en los Estados dorios (Will 1956: 39). Sin duda aquí, señala acertadamente Will, la política de Clístenes sería hostil no hacia elementos dorios sino a la influencia argiva en Sición (Will 1956: 40-41).

Las medidas de este tirano, en opinión de Will, de nuevo tendrían un fin anti-aristocrático, con un cambio del nombre de las tribus que sin duda esconde una reforma religiosa con implicaciones políticas. No se veía en el texto de Heródoto una hostilidad de Clístenes hacia lo dorio sino hacia la pujanza de Argos y la cuestión de las

---

<sup>32</sup> Véase Mazzarino 1989: 185-234.

denominaciones ofensivas de las nuevas tribus podría no ser cierta. No obstante, a veces se ha recurrido al capítulo siguiente de Heródoto, dedicado a Clístenes de Atenas, del que el historiador de Halicarnaso dice que menospreció a los jonios imitando a su abuelo con el cambio de nombre de las tribus. Sin embargo, dice Will, el único punto en común entre los dos personajes es su parentesco. Además, según él, realmente Heródoto estaría trasladando su propia antipatía hacía los jonios a la figura del reformador ateniense. Así, las acciones de este último no responderían a una motivación de antagonismo étnico, que por tanto tampoco podría trasladarse a su abuelo (Will 1956: 41-44).

Sobre el cuarto y el último punto —el ascenso de los tiranos de las ciudades dorias sustentado en un estrato poblacional *predorio*—, el discurso que ofrece Will ha quedado obsoleto. Dice que algunos historiadores han dado como explicación al origen de la tiranía en las ciudades del Istmo que los tiranos, siendo los campeones de la lucha contra el *dorismo*, alcanzarían el poder apoyándose sobre el *viejo fondo predorio*. Según él, las tiranías no estarían atacando a una sociedad idéntica a aquella del *Retorno de los Heráclidas* porque, tras al menos cuatro siglos, es imposible que haya permanecido una división de la sociedad basada en criterios *étnicos*. Continúa diciendo que tras ese lapso de tiempo sería poco probable que los ricos propietarios latifundistas conformasen una aristocracia doria mientras que los campesinos *sometidos* serían el sustrato *predórico*, sin haber sido sustituidos estos criterios *étnicos* de jerarquización de la sociedad por otros de tipo económico o político (Will 1956: 44-47). El problema aquí es que la argumentación de Will para negar este punto parte de unas bases prácticamente descartadas hoy en día en el ámbito académico: las invasiones dóricas y el *Retorno de los Heráclidas* o la concepción de las tres tribus dorias como restos de una organización

primitiva y su coexistencia con otras tribus no dorias (Will 1956: 44-45), cuestión esta última que quedó superada gracias a la obra de Denis Roussel.<sup>33</sup>

En las siguientes páginas pasa a explicar los motivos que le llevan a descartar este cuarto punto. Según él, el antagonismo *étnico* interno no desempeña un papel importante en el ascenso de las tiranías en la zona del Istmo. Insiste en que el problema es que la clase humilde en la que se apoyan los tiranos ha sido interpretada desde una perspectiva *étnica* por influencia del caso excepcional de Esparta, cuya sociedad se ha visto como un reflejo del resultado de la conquista doria (Will 1956: 48-53). Sin embargo, hay que señalar que, aunque este último punto fuese generalmente aceptado en el momento de la publicación de *Doriens et Ioniens*, actualmente se encuentra desfasado.

En definitiva, la conclusión que Will obtiene del fenómeno de la tiranía es que este representa una promoción de las clases inferiores y no una lucha entre primitivos *predorios* sometidos y dorios dominantes, descendientes de los antiguos conquistadores. Comenta también que con el transcurso de los siglos habría habido familias dorias que se habrían arruinado y *predorias* que habrían ascendido, y que los propios tiranos, al ser miembros de la aristocracia, serían de sangre doria, con lo que incide en que la idea de las tiranías como resultado de un conflicto *étnico* interno es falsa. De esta forma, su discurso supone una contestación en toda regla a las teorías de Müller (Müller 1989 [1824]: I 161; vid supra), quien, recordemos, consideraba a las tiranías como algo propiamente jónico, en principio ajeno a los dorios, y que no se daba en las ciudades más puramente dorias (Will 1956: 53). El problema es que en muchas cuestiones su propia obra ha quedado superada, especialmente en lo que se refiere a hablar de los

---

<sup>33</sup> Roussel 1976.

conquistadores dorios y de la división interna de las ciudades de este ἔθνος en dos clases, una dominante en principio compuesta por dorios y una sometida formada por los *predorios*. Esto puede hacer plantearse la validez de algunos de sus razonamientos. No obstante, hay que pensar y tener muy claro que la resolución de este tema constituye una contestación rotunda por su parte a la interpretación que de la tiranía hacía el paradigma que nace con *Die Dorier*. En definitiva, Will se aleja en este punto de las explicaciones *étnicas* propias del s. XIX, que se comentaron al hablar de Müller y su obra, y de aquellos razonamientos tan puramente románticos que tenían como base las naciones, los pueblos y su carácter esencial o *Volksgeist*, lo cual constituye un verdadero avance historiográfico y abre la vía a los planteamientos recientes.

El siguiente capítulo de su obra —el cuarto— será la parte que más juego dé a la hora de comentar la aportación de Will al estudio del tema de los ἔθνη en Grecia en general y, en menor medida, del ἔθνος dórico en particular. Por tanto, es donde más se extenderá el comentario. Para empezar, debe señalarse que la misma naturaleza del capítulo choca, de manera incluso todavía más fuerte que en el anterior, con la base del paradigma de Müller en su negación de la existencia de unas *identidades étnicas* en Grecia bien definidas y con sus características propias.

El título del capítulo (*Absence d'une véritable conscience ethnique dans la littérature grecque*) ya adelanta la postura que Will va a defender en sus páginas: la literatura griega, salvo que sea tardía, no da muestras de la existencia de una *conciencia étnica* profunda, lo cual hace suponer que no haya nada primitivo en ella (Will 1956: 57). Antes de comenzar el repaso pormenorizado del comentario que Will hace de las fuentes clásicas, debe advertirse que no se profundizará en una crítica del mismo, cuestión que dejo para el propio discurso de esta investigación en capítulos posteriores.

Simplemente, en cambio, se señalarán los ejemplos que Will aporta y –si acaso– a reseñar algún aspecto digno de ser tenido en cuenta.

Empieza el apartado dando a entender que incluso las nociones mismas de dorios y jonios no hacen su aparición en los textos hasta el s.V a.C. y que Homero, salvo por el pasaje de los cretenses (Od. XIX, 177), no conoce a los dorios (Will, 1956, p. 57). Esto ya de por sí resulta contradictorio ante la evidencia de que si Homero menciona, aunque tan solo sea una vez, a los dorios no se puede afirmar la ausencia de estos en la epopeya homérica. Por otro lado, aparecen, de nuevo en una única ocasión, los jonios en la *Ilíada* (Hom. Il XIII, 685), algo que Will omite. Ciertamente es que siempre puede cuestionarse si se trataría en ambos casos de interpolaciones tardías, pues ciertamente se trata de pasajes que son proclives a dar, y que de hecho han dado pie a muchos comentarios en tal sentido.<sup>34</sup> En cualquier caso además su presencia ciertamente sería mínima. En definitiva, da la impresión de que en este caso Will puede caer en una selección e interpretación de las fuentes según el discurso que defiende en lugar de construirlo a través de ellas.

También conviene mencionar la aparición de nuevo tan solo en una única ocasión de los jonios en el *Himno Homérico a Apolo* (HH, 3, 147). Además, existen también una serie de fragmentos de las obras de Hecateo de Mileto –todos ellos transmitidos a través de Esteban de Bizancio– en los que da muestras de conocer las nociones de dorio y jonio, lo que demuestra que estas ya aparecerían en los textos probablemente a fines del s. VI a.C. Ambos textos son pasados por alto por Will.

---

<sup>34</sup> Véase R. Janko, *Volume IV: books XIII-XVI* en G.S. Kirk (ed), *The Iliad: a commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 132 para el pasaje de la *Iliada* y J. Russo et M. Fernández-Galiano et A. Heubeck, *A commentary on Homer's Odyssey. Volume III. Books XVII-XXIV*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 83-84.

Prosigue su comentario sobre las fuentes literarias haciendo referencia de forma muy breve a Tirteo y Teognis, antes de dedicarle bastante más espacio a Píndaro. Según él, las grandes cualidades de los espartanos sobre las que canta Tirteo son comunes a toda Grecia y los conflictos sociales reflejados por Teognis –al igual que se ha visto antes con el tema del auge de las tiranías– no esconden ningún antagonismo *étnico*. Ciertamente ninguno de los dos hace referencia directamente a los jonios o los dorios (Will 1956: 58).

En el caso de Teognis parece ser una cuestión sencillamente de temática. El marco simposiaco en el que se ubican sus versos y el contenido erótico de los mismos probablemente no configuran la mejor situación para hablar de ἔθνη o su historia.

En cuanto a Tirteo, puede llamar más la atención que, por su contexto bélico y espartano, omita la palabra dorios. Hay dos pasajes en los que cita aspectos intrínsecos a ellos, pero realmente no hay una mención explícita de los mismos. Así, aparecen las φυλαί y hay una referencia al *Retorno de los Heráclidas*. Sin embargo, estas cuestiones serán tratadas más adelante.

Con Píndaro, Will se extiende más en su análisis. Como reconoce, en sus versos aparece con frecuencia el término “dorio”. No obstante, Will lo considera que un elemento erudito, de tipo genealógico, tradicional, incluso geográfico (Will 1956: 58). No obstante, el principal motivo de su mayor atención hacia los versos de Píndaro será que Müller basa en ellos –*Pítica I*– una de sus teorías, relativa a la constitución doria y su plena aplicación en Esparta que hacía de leyes espartanas eran las verdaderamente dóricas (Will 1956: 58). Will no ve en las alusiones a los dorios y sus costumbres un reflejo de las cualidades espartanas sino un contenido moral que asumiría unos valores aristocráticos (Will 1956: 59-60). En definitiva, para él las alusiones a Hilo, Pánfilo, los

Heráclidas o Egimio, que encontramos en Píndaro, no tendrían el valor que les concedía Müller. Al contrario, en lugar de constituir, como este defendía, testimonios formales de una *conciencia étnica* ligadas a disposiciones políticas *étnicas*, se tratarían de reminiscencias genealógicas y míticas habituales en la poesía de Píndaro y que en este caso son comunes a siracusanos y espartanos. Por tanto, insiste Will, las alusiones “dóricas” del poeta no tendrían una función “dorizante” sino que serían alusiones eruditas mítico-genealógicas (Will 1956: 60-61).

Llegados a este punto cronológico, llama la atención que Will omita cualquier alusión a los trágicos, en cuyas obras –es cierto– no hay muchas menciones de dorios o jonios –y en su mayoría son lo que hemos decidido llamar “denominaciones o apuntes culturales–”. Sin embargo existe una notable excepción, *Los Persas* de Esquilo. En ella, quizá debido a su especial condición –dado que es la única tragedia conservada de temática histórica y no mítica–, aparecen con más frecuencia los vocablos “dorio” y, especialmente, “jonio”. Se encuentran, además, contextualizados de manera precisa históricamente hablando, lo cual hace pensar que Esquilo conocía las nociones de dorio y jonio con anterioridad a la guerra del Peloponeso. Sin embargo, una vez más, este debe dejarse para más adelante y ahora simplemente se hace mención tal carencia en el estudio de Will.

Según él, la distinción entre ἔθνη la veremos con Heródoto, e incluso se vislumbraría en él una cierta oposición entre las mismas que no hay que exagerar (Will 1956: 61). La famosa comparación al principio de su obra entre Atenas y Esparta (Hdt. I 56-68) merece su atención por distinguirse en ella la diferencia entre jonios y dorios. Pero, al igual que con Píndaro, su conclusión es que se trata de una distinción estrictamente genealógica y, en definitiva, también erudita (Will 1956: 61-62). El

historiador de Halicarnaso nunca hablaría de un antagonismo entre ellos ni establecería una jerarquía que haría de los dorios mejores griegos. Esta sería una cuestión de los autores modernos, que han seguido a Müller y su aseveración, recogida antes, de que los dorios eran los auténticos griegos (Müller 1989 [1824]: I 19, vid supra), lo cual supone añadir un significado al texto de Heródoto que, según Will, no tiene (Will 1956: 62). A su parecer, lo único que podemos sacar en claro de este pasaje es que se consideraba en el siglo V a los dorios como originalmente helenos y a los atenienses como convertidos secundariamente en helenos, de pelasgos que eran. Y añade que toda la obra de Heródoto demuestra que él no consideraba –y por tanto no se consideraba en su tiempo– a los atenienses como griegos de segunda categoría, o de menor valor (Will 1956: 62-63).

Prosigue Will comentando que Heródoto jamás mostró interés en el asunto de la pureza étnica de los griegos (Will 1956: 63). Pero lo interesante es que para demostrarlo recurre a un pasaje que dice lo siguiente:

ἐπεὶ ὥς γέ τι μᾶλλον οὗτοι Ἴωνες εἰσὶ τῶν ἄλλων Ἴόνων ἢ  
κάλλιον τι γεγόνασι, μωρὴ πολλὴ λέγειν

pues es mucha estupidez decir que ciertamente estos jonios son algo más que los otros jonios o que surgieron algo más noblemente (Hdt. I 146, 1).

De lo cual se puede extraer una conclusión: efectivamente a Heródoto le parece que la pureza de los jonios de la dodecápolis –que es sobre quienes se está hablando– no es real. Sin embargo el trasfondo de sus palabras parece indicar que en su época había algunos griegos, probablemente ellos mismos, que considerarían a los jonios de Asia



como más puros. Por tanto, es cierto, como afirma Will, que Heródoto, al menos en este párrafo, descarta la cuestión de la pureza, pero sus palabras podrían estar indicando que otros no hacían lo mismo. Otro par de pasajes (Hdt. I 146, 2; 147, 1), que Will no trae a colación, acto seguido van en el mismo sentido. Allí se vuelve a demostrar que, aunque la opinión particular de Heródoto sea otra, algunos griegos sí que parecían creer en la existencia de algo que podría denominarse “pureza étnica”. Es decir, Will sigue el juicio de Heródoto, pero el propio texto del llamado “padre de la Historia” refleja, y a la vez refuta, ciertas consideraciones existentes entre sus contemporáneos acerca de la pureza de los jonios de Asia dentro del ἔθνος jonio.

Will sostiene que Heródoto únicamente dice que los dorios serían helenos antes que otros, como los atenienses, quienes eran pelasgos pero que se transforman en griegos y aprenden su lengua (Hdt. I 57, 3), sin que ello signifique que los considere más auténticos o mejores (Will 1956: 63). A pesar de su admiración, continúa Will, por atenienses y samios tuvo palabras muy duras, o al menos jocosas, para los jonios. Pero, según Will, cuando critica a los jonios se trata de los de la dodecápolis (Will 1956: 64). Su animadversión hacia ellos, explica este investigador, tiene su razón de ser en que estos jonios verían a los habitantes de Halicarnaso como carios helenizados, por lo que Heródoto se afana en mostrar que quienes realmente tendrían un origen mixto serían ellos mientras que en una ocasión denomina a su polis como doria (Hdt. VII 99, 3), lo que implicaría que es genuinamente helena, aunque él en ningún momento dentro de su vasta obra se identifica como dorio. En definitiva, Will califica este asunto como una “querrela provincial” (“querelle provinciale”) (Will 1956: 64) en la que Heródoto está implicado en un bando.

Will señala que Heródoto se encuentra con el problema histórico de por qué los atenienses y el resto de jonios de Europa —que habrían debido ser los primeros en llamarse jonios— no llevan tal nombre y en cambio sí los de las ciudades asiáticas. La solución que aporta Heródoto, siempre según el parecer de Will, tiene un marcado carácter personalista, y probablemente localista de Halicarnaso, pues lo que habría ocurrido es que estas ciudades jonias de Asia se comportaron de una forma tan miserable que los jonios del continente se avergonzaron de su nombre. Para Will, Heródoto estaría convirtiendo sus simpatías particulares en hechos históricos. Sin embargo, Will encuentra otra explicación a este hecho: la colonización de Asia habría llevado a las nuevas πόλεις a agruparse bajo esta denominación de jonios, mientras que los atenienses serían sencillamente “atenienses”. Sería la costumbre, y no la vergüenza —ya que los atenienses nunca renegaron de su condición de jonios—, la causante de que atenienses no solieran denominarse jonios (Will 1956: 64-65).

Termina Édouard Will su análisis acerca de la distinción entre ἔθνη en Heródoto con una exposición que recoge los puntos básicos de su discurso: la distinción que Heródoto hace entre jonios y dorios es meramente genealógica y geográfica; siente un afecto hacia atenienses y samios, ya que su antipatía hacia los jonios solo se circunscribe a los de la dodecápolis, por lo que no se puede decir que su obra tenga un carácter *étnico*; y nunca habla de una oposición entre las *etnias* (Will 1956: 65).

A este respecto conviene comentar algunos aspectos sobre la interpretación de Will. Él mismo reconoce la existencia de una distinción en la obra herodotea entre jonios y dorios, la cuestión es la interpretación que hace de la misma. Will en el fondo se basa en los mismos parámetros que los historiadores germánicos a los cuales criticaba al comienzo de su obra. Descartar la idea de una *ancestral lucha étnica* o la

primacía de un ἔθνος –el dorio en este caso– constituye un claro acierto. El problema es que cuando desecha esto, parece desechar también cualquier diferencia entre los ἔθνη o la conciencia de pertenecer a uno, a pesar de que, como él mismo afirma, Heródoto distingue entre dorios y jonios. Antes se mencionó cómo admite la existencia de subdivisiones entre los griegos (Will 1956: 10; vid supra p.), y ahora se observa cómo acepta que Heródoto las recoja.

Lo que debe plantearse entonces es que, si estas diferencias no son *étnicas*, ¿de qué tipo serían –para Will– y qué razones le llevan a asegurar que no hay un componente *étnico* en las mismas? La respuesta puede estar marcada por la propia noción de *etnia* que tiene Édouard Will, similar todavía al concepto que sus predecesores alemanes tenían de *Stamm*. Su acierto es descartar el racismo con el que la historiografía germánica había interpretado las diferencias internas entre los griegos. Su problema es que parte de la base de que una diferencia *étnica* es lo mismo que una división racial, la misma división racial cuya existencia los historiadores alemanes habían asumido.

Tras Heródoto, la atención de Will pasa a Tucídides. En su opinión este autor resulta todavía más interesante, ya que él habla claramente de una distinción y oposición entre jonios y dorios, lo que permite ver “el carácter falaz de estas concepciones” (“le caractère fallacieux de ces conceptions”) (Will 1956: 65-66).

Lo primero que Will hace notar es que las alusiones étnicas en la obra de Tucídides no se encuentran en las partes narrativas de la misma, sino en algunos discursos, introducidas como argumentos persuasivos que esgrimen los oradores (Will 1956: 66). Sobre esto es obligado matizar que no es del todo cierto. Es verdad que las alusiones al ἔθνος son mucho más frecuentes en los discursos –especialmente dentro de

la coalición espartana– y que efectivamente se utilizan con el fin de inducir al auditorio a tomar una determinada decisión. No obstante, aunque constituyan la mayoría de ejemplos, no son en absoluto las únicas alusiones al ἔθνος que se pueden encontrar en la obra del historiador de Atenas. Así, existen algunos ejemplos en las partes narrativas que han de ser destacados y tenidos en cuenta (Th I 95, 1; 102, 3; II 54, 2; VII 57, 1-7; VIII 25, 3-5), pero sobre los que, de nuevo, no adelantaré nada ahora de mi propio discurso para centrarme en el de Will.

Un repaso a estos pasajes muestra que el concepto de ξυγγένεια (parentesco, linaje) (“kinship” cf. LSJ) es más o menos recurrente en la obra del historiador de Atenas (Hornblower 1993: 26-27). Ciertamente es que prefiere esta palabra a la de ἔθνος, y que cuando podría utilizar este último término se decanta por γένος.<sup>35</sup> Con todo, no hay duda de que, en las ocasiones en las que usa el concepto de ξυγγένεια, se refiere a la consanguineidad que supone compartir pertenencia a una de las subdivisiones de los griegos que el propio Will contemplaba. Desde el momento en el que Tucídides valora como algo real el vínculo que supone compartir un ἔθνος debería contemplarse como algo real. Aún más cuando está diciendo que hay tres estados que entran en la guerra de Sicilia movidos precisamente por la ξυγγένεια (Th VII 58, 3), si bien el propio Tucídides había advertido justo antes que en la mayoría de casos no fue así (Th VII 57, 1). Por tanto hablar del *carácter falaz* de estas concepciones parece –al menos– una exageración no demasiado fiel a la realidad histórica (Will 1956: 65-66, vid supra.). Otro asunto es en qué consiste el vínculo del ἔθνος, cómo se manifiesta o si la trascendencia que esta tenía entre los griegos a la hora de actuar o tomar ciertas determinaciones era realmente decisiva. Pero estos problemas quedan para más adelante. De momento hay que plantear, que la diferencia entre los ἔθνη dentro del

---

<sup>35</sup> Δωρικοῦ γένους (Th I 24, 2).

mundo helénico existe claramente en la obra de Tucídides, incluso en las partes narrativas.

Pero Will no presta atención a las partes arriba señaladas y prefiere centrarse en alguno de los discursos que jalonan la obra de Tucídides. Comienza por los pronunciados ante la asamblea de Camarina por el siracusano Hermócrates (Th. VI 76-80) y el ateniense Eufemo (Th. VI 82-87). En ellos recuerda unas expresiones –dos pronunciadas por Hermócrates y una por Eufemo– en las que se incide en el factor de pertenencia al ἔθνος. Sin embargo, para él, todos estos pasajes lo que demuestran es que “la solidaridad étnica no sería sino un señuelo”<sup>36</sup> y trae a colación unas palabras pronunciadas por el propio Hermócrates en ese mismo discurso (Th. VI 76, 2; VI 79, 2) que, en su opinión, demostrarían que los atenienses no siguen una política jónica (Will 1956: 66).

Prosigue Will en su exposición para descartar la importancia del vínculo del ἔθνος en Tucídides con un ejemplo que, según él, es todavía más claro. Se trata de un discurso anterior del propio Hermócrates en el que ante los embajadores de distintas ciudades de Sicilia dice que los habitantes jonios de la isla no están a salvo de los atenienses por su consanguineidad, ya que estos realmente anhelan las riquezas de Sicilia y no vienen por una cuestión étnica (Th. IV 61, 2-3). Recurre también Will en este momento al pasaje comentado anteriormente (Th. VII 57, 1), (vid supra) y en el que se podía leer que los beligerantes no se alinearon en un bando u otro en función de la ξυγγένεια.

Según este historiador, Tucídides al detallar las dos coaliciones señala que están compuestas por una mezcla de dorios, jonios y eolios lo que a su entender demostraría

---

<sup>36</sup> “la solidarité ethnique n’était qu’un leurre” Will 1956: 66.

que el ateniense entendería que existe una desproporción entre el uso retórico que se hace del ἔθνος y su eficacia real. Para ejemplificar este hecho Will pone de relieve que, en el primer discurso de los corintios ante los lacedemonios y sus aliados (Th. I 68-71), se ignora completamente cualquier cuestión *étnica*, a pesar de presentar a Atenas y Esparta en términos diametralmente opuestos (Will 1956: 67). Si bien esto es cierto, debe matizarse que, en cambio, en el segundo discurso de los corintios ante la misma asamblea (Th. I 120-124), estos exhortan a los miembros de su alianza por medio del recurso retórico de recordar el ἔθνος común, lo que constata que la dialéctica de la solidaridad entre miembros del mismo ἔθνος está presente. Es decir, la afirmación categórica de Will acerca de la ausencia de un componente que él denomina *étnico* en el primer discurso de los corintios ante la asamblea de su alianza, aunque correcta, es, cuando menos, una visión sesgada.

Will llega a la conclusión de que todas las alusiones a la hostilidad o afinidad *étnica* que Tucídides pone en boca de los diferentes oradores son “tapaderas” para el imperialismo y cita a Jardé al decir que la oposición entre una *raza doria* y una *raza jonia* no es la causa sino la consecuencia de la guerra del Peloponeso (Jardé [1923] 1960: 99). Una oposición que, según él, sería más bien retórica. Tucídides sería testigo de un fenómeno consistente en insertar como recurso en los discursos de los oradores durante la guerra del Peloponeso de forma poco popular o espontánea el recuerdo de una diversidad primitiva y bastante superficial, mantenida por los cultos, la sociedad y la genealogía, que jamás tuvo una influencia real sobre la orientación de la historia del pueblo griego (Will 1956: 67).

El problema aquí es el concepto de *oposición étnica*. Will la acaba de calificar como “retórica”, pero lo que ocurre es que realmente nunca existió una hostilidad

sistemática entre ἔθνη griegos. Sin embargo, no quiere decir que no hubiese un reconocimiento o conciencia, individual o colectiva, de pertenencia a uno de ellos ni que la misma se limitase a una élite culta y no estuviera más o menos presente en el resto de la población. Es por esto que los oradores se sirven del recurso al ἔθνος común, porque la gente era consciente de ser parte de uno de ellos, y, como señalará John Alty, los oradores buscan persuadir a su audiencia y para ello se sirven de argumentos que consideran convincentes (Alty 1982: 3). No parece, por lo tanto, que haya que entender este fenómeno como unos oradores intentando crear un odio o una hostilidad hacia “los otros” a fin de conseguir sus objetivos, sino, a fin de conseguir sus objetivos, utilizar un concepto existente ya entre la población y reencaminarlo hacia unas metas que anteriormente no tenía, en un proceso que, por otra parte, constituye un bucle creciente que se alimenta a sí mismo.

Para él, resulta poco verosímil que el antagonismo entre dorios y jonios supere el carácter de sofisma y se convierta en algo sólido en la conciencia popular. Según Will, en el espíritu griego habría dos fuerzas que trabajaban en sentido contrario al desarrollo de esta *conciencia étnica*: la idea e identidad de la Hélade y la idea e identidad de cada πόλις. La primera, dice Will, supone una superación de los límites del ἔθνος y la segunda la fragmentación del mismo (Will 1956: 68).

De esta forma, concluye Will su análisis centrado en la ausencia de valor de la conciencia étnica en la obra de Tucídides y pasa a hacer lo propio con la del comediógrafo Aristófanes. En su opinión, entre la idea panhelénica y la de cada ciudad individualmente no existe en sus comedias un término intermedio de carácter *étnico*, salvo con carácter geográfico. A este respecto recurre al ejemplo de *Lisístrata* donde no

se hace humor a partir de las cualidades de los dorios sino de las de los espartanos (Will 1956: 69).

Will llega a afirmar que en las obras de Aristófanes no hay “ninguna alusión a la etnia”<sup>37</sup>. Sin embargo, al menos, se debe poner en tela de juicio tal aseveración, si no de descartarla por completo. Existen varias alusiones de una manera u otra a “lo dorio” o “lo jonio” en sus comedias. Ciertamente es que la mayoría de ellas no pasarían de ser algo que puede definirse como *denominaciones culturales*, una guarda relación con la música (Ar. *Eq* 989), varias parecen esconder un contenido erótico o directamente sexual (Ar. *Ec* 884; *Ec* 918-919; *Th* 163) y otra es una alusión lingüística al dialecto jónico (Ar. *Pax* 930).

Simplemente con estos ejemplos ya se puede tomar conciencia de que la obra de Aristófanes refleja la presencia en el imaginario colectivo de los griegos de elementos que, de una forma u otra, se ligan a un ἔθνος determinado. Esto sugiere la existencia al menos de un concepto de esas comunidades, aunque no parece posible definir o averiguar con exactitud lo que entrañarían estos conceptos, que existir, existen. Es decir, tenemos un significante, pero no un significado.

Pero yendo todavía un poco más allá, se pueden constatar un par de ejemplos en los que el gentilicio del ἔθνος se utiliza como calificativo de una persona. De esta forma, aparecen dos casos de este fenómeno, de los que el primero está reduplicado – cuyo comentario queda de nuevo para más adelante (Ar. *Ach* 104-106; *Pax* 45-46)–, lo que hace más difícil, aún si cabe, sostener la interpretación de Will.

---

<sup>37</sup> “Nulle allusion aux ethnè” Will 1956: 69.



De vuelta a *Doriens et Ioniens*, el propio Will reconoce que su reseña de los autores más representativos del s. V no es completa (Will 1956: 69). Pero le parece inútil proseguir e igualmente alargar su estudio al s. IV al que define como un “periodo de desintegración y de anarquía internacional donde una toma de conciencia de la *etnia* parece *a priori* poco concebible”<sup>38</sup>. Aún así, brevemente, pasa a comentar algún aspecto de la obra de Platón.

Will critica las interpretaciones raciales sobre la obra de Platón, que habían entendido que *República* mostraba un Estado racista donde los dirigentes habrían obtenido sus prerrogativas del derecho de conquista ejercido por sus antepasados, y que el modelo del mismo había sido Esparta (Will 1956: 69). Tras un análisis sobre algunos pasajes de la obra, llega a la conclusión de que en la *πόλις* que propone Platón las funciones no se reparten por nacimiento sino por las capacidades de cada individuo (Will 1956: 69-72)

Finalmente, como colofón de este interesante capítulo, Will lleva a cabo una serie de reflexiones a modo de conclusión. Entre ellas destaca su aceptación de que a finales del s.V aparece una idea superficial de oposición entre dorios y jonios, aunque siempre circunscrita a la propaganda política (Will 1956: 72). Un asomo de duda le crea la falta de fuentes para época arcaica, pero, para él, si esta idea de *etnicidad* no llega a integrarse bien en el pensamiento político en tiempos de la guerra del Peloponeso, difícilmente lo habría hecho antes (Will 1956: 72-73). En definitiva, Will llega a una categórica conclusión, tras realizar el análisis de los textos clásicos, que viene a corroborar sus interpretaciones precedentes: “los griegos no conocieron una verdadera

---

<sup>38</sup> “période de désagrégation et d’anarchie internationale où une prise de conscience des *ethnè* paraît *a priori* peu concevable” Will 1956: 69.

conciencia étnica”<sup>39</sup>. Es más, matiza que según Max Weber la conciencia de estirpe (*Stammesbewusstsein*) es un fenómeno condicionado en primer lugar por una comunidad de destino político y no principalmente por una comunidad de origen (Weber 2002 [1922]: 323), y según Will esta comunidad de destino no existió en Grecia (Will 1956: 73).

Tras el análisis de las fuentes escritas, llega el quinto y último capítulo de *Doriens et Ioniens* titulado *Critère ethnique et analyse archéologique*. Una parte que, en principio interesa aquí menos que la inmediatamente anterior. En las primeras páginas del mismo advierte que, según ciertos autores que le han precedido, el conflicto entre dorios y jonios, se vería reflejado también en un antagonismo estético entre arte dórico y arte jónico, pues cada ἔθνος tendría un carisma estético heredado (Will, 1956, p. 75). Estas palabras de nuevo retrotraen de inmediato a Müller y al paradigma interpretativo que de su trabajo surge. Müller afirmaba, como ya se ha señalado, que el carácter dórico, crea la arquitectura dórica (Müller 1989 [1824]: IV 254; vid supra).

Sin embargo, a diferencia de lo que se hizo con los anteriores, no se va a profundizar demasiado en este capítulo (Will 1956: 75-98). Simplemente se hace constar que Will, una vez más descarta cualquier valor a la diferencia entre ἔθνος para explicar una manifestación cultural griega, en este caso, los diversos estilos, evoluciones o cambios que se dan dentro del arte heleno. Su análisis repasa varios momentos o formas del mismo comenzando por la prehistoria (Will 1956: 75-77), para después llegar al arte geométrico (Will 1956: 78-81), de ahí al orientalizante (Will 1956: 81-83) y seguidamente al clásico (Will 1956: 83-88), para finalizar con unas reflexiones sobre

---

<sup>39</sup> “les Grecs n’ont pas connu de véritable conscience ethnique” Will 1956: 73.

el estilo dedálico (Will 1956: 89-93) y sobre el uso extremo de lo que llama factor *étnico* para explicar la evolución artística en el Ática (Will 1956: 93-97).

### **Will: conclusiones e influencia**

Una vez concluido el capítulo dedicado a la arqueología y el arte, se llega a la parte final de la obra. En ella Will formula las conclusiones de su estudio. Estas se presentan bien sintetizadas y expresadas de forma clara y directa en muy pocas páginas, lo que permite ubicar perfectamente la postura de Eduard Will en la historiografía contemporánea.

Comienza las mismas con un breve comentario sobre el tema, pero en base a presupuestos hoy superados. Lo interesante es que, a pesar de asumir las tesis invasionistas, de su época insiste en abandonar la idea de una mayor pureza helénica de ciertos ἔθνη. Esto supone directamente un choque con Müller quien atribuía a los dorios las auténticas cualidades griegas (Müller 1989 [1824]: I 19; IV 312; vid supra).

Seguidamente asegura que la estratificación *étnica* en Grecia deja trazas -en la lengua, la religión o las formas políticas y sociales- que se perpetúan hasta época histórica (Will 1956: 100). Y en este punto Will emite un juicio muy relevante: “hay entonces supervivencias discriminatorias, a veces conscientemente formuladas, y no solamente sobre los planos del mito y de la erudición, pero nada permite detectar el testimonio de una hostilidad *étnica* perpetuada a través de los siglos. Las tensiones de época histórica son sociales y políticas, y los elementos que en estas se oponen son el resultado de un largo proceso de mezcla y de diferenciación económica. En la medida

en que la diferenciación étnica pudo, en algunos casos, sobrevivir...nada prueba que esta se sintiese conscientemente como tal – y esto es lo que importa”.<sup>40</sup>

Tales palabras resultan muy interesantes porque aquí Will acepta la existencia de algunas diferencias entre los ἔθνη. En cuanto al origen de los mismos en las sucesivas invasiones resulta una interpretación descartada ya totalmente en el momento actual, pero refleja la tendencia principal en el pensamiento historiográfico de su época.

Para él, la última de las migraciones determina una clara ruptura en el seno del helenismo, por un lado queda el helenismo europeo y por otro el asiático. No obstante, esto no supone que haya que buscar o atribuir una mayor pureza a uno de los dos. De hecho –añade– eso es algo que los propios griegos no hicieron más allá de la erudición genealógica. Simplemente serían dos ramas que evolucionan de manera diferente, por estar en medios y recibir influencias diferentes, aunque Will matiza que esto no implica que haya que descartar *a priori* estas disposiciones étnicas primitivas, pues hay algunos valores cuya explicación se nos escapa. Suelen ser estos de tipo psicológico, moral, intelectual o estético, y deben ser aceptados como datos, aunque no conferírseles inmediatamente una explicación étnica (Will 1956: 100).

Así pues, según este historiador, no hay que partir el helenismo en dos, ni ver el “dorismo” peloponesio y el “jonismo” como dos paradigmas enfrentados, antagónicos y conscientemente opuestos. Y aún añade que considerar a Esparta como encarnación en

---

<sup>40</sup> “il y a alors des survivances discriminatoires, parfois consciemment formulées, et pas seulement sur les plans du mythe et de l’érudition, mais rien ne permet d’y déceler le témoignage d’une hostilité ethnique perpétuée pendant des siècles. Les tensions de l’époque historique sont sociales et politiques, et les éléments qu’elles opposent résultent d’un long processus de brassage et de différenciation économique. Dans la mesure où la différenciation ethnique primitive put, dans certains cas, survivre...rien ne prouve qu’elle ait été consciemment ressentie en tant que telle – et c’est ce qui importe” Will 1956: 100.

sí misma de la esencia de los valores dorios, la expresión del auténtico helenismo, es un profundo error histórico (Will, 1956, p. 101).

Prosigue comentando que dorios y jonios son términos convencionales, por lo que la calificación de un elemento como dorio o jonio es puramente convencional y no otorgarle por tanto un valor *étnico* de forma inmediata e incuestionable (Will 1956: 101). Esto puede ser correcto para ciertos casos, en general todos aquellos que responden a lo que puede denominarse “denominaciones culturales”. Pero que a ciertos elementos de la cultura helena o de la vida cotidiana de los griegos se los defina como “dorios”, “jonios” o por cualquier otro ἔθνος, aunque efectivamente no supone que estos tengan un contenido específico o exclusivo de ese ἔθνος, implica que existe una concepción de cada uno de los ἔθνη que se utiliza como denominador.

Para concluir su obra vuelve a insistir en que la teoría de disposiciones *étnicas* profundas, atávicas y antagónicas es errónea (Will, 1956, p. 102). Este es un punto que Will quiere dejar muy claro, pero ahora va incluso un poco más allá, pues dice que esta idea puede manifestarse consciente o inconscientemente porque “las ideas de K.O. Müller y de sus sucesores han impregnado profundamente el pensamiento histórico contemporáneo, y no siempre nos damos cuenta”<sup>41</sup>. Sus palabras muestran, de un lado, la importancia del paradigma de Müller, que para Will ha marcado e influenciado prácticamente toda la historiografía incluso de forma no buscada, y, de otro, la importancia que el propio Will concedía a Müller como motor de las tendencias interpretativas anteriores a sí mismo. Precisamente a este respecto, y como detalle, es sintomático que Müller sea el primer historiador mencionado en esta obra (Will 1956:

---

<sup>41</sup> “Les idées de K.O. Müller et de ses successeurs ont profondément imprégné la pensée historique contemporaine, et on ne s’en apercçoit pas toujours” Will 1956: 102.

11) y ahora también el último (Will 1956: 102). Es decir, Will empieza su estudio hablando de Müller y lo concluye hablando de Müller.

Finalmente, y en relación con lo inmediatamente arriba comentado, Will admite que los excesos de los veinte años anteriores a su obra, que han llevado hasta el absurdo algunas cosas, ha sido lo que le ha llevado a cuestionarse el valor de sus premisas (Will, 1956, p. 102). El reconocimiento de las motivaciones que le han llevado a trabajar el tema muestra una vez más cuál ha sido su idea principal y que ha recorrido toda su obra, el “derrocamiento” de Müller y su paradigma como tendencia principal en la historiografía contemporánea. De hecho, las últimas palabras de Will serán “no pretendemos haber restablecido la verdad sobre todos los puntos, pero esperamos haber atraído la atención sobre aquello que pensamos es una deformación ya inveterada del pensamiento histórico moderno”<sup>42</sup>. Así, él mismo reconoce que sus esfuerzos han ido más dedicados a acabar con un antiguo y repetido error en la interpretación histórica que a aportar un discurso bien elaborado que ofrezca una explicación alternativa a la cuestión de los ἔθνη en Grecia. O, lo que es lo mismo, Will lleva a cabo una meritoria y necesaria labor historiográfica de, primero, cuestionamiento y, luego, de revocación de un paradigma historiográfico completamente dominante y con más de un siglo de vigencia, pero tiene el problema de no acabar de aportar una solución sino de manera vaga a la pregunta de qué son y qué caracteriza a las subdivisiones que, como el propio autor reconoce, existen en el seno del pueblo heleno.

Por tanto, y como conclusión, la valoración que debe hacerse de Édouard Will y su obra ha de ser muy positiva, ya que –como ha podido verse– tiene la enorme

---

<sup>42</sup> “Nous ne prétendons pas avoir rétabli la vérité sur tous les points, mais nous espérons avoir attiré l’attention sur ce que nous pensons être une déformation déjà invétérée de la pensée historique modern” Will 1956: 102.

importancia de desmontar casi uno a uno los diferentes preceptos de Müller que acabaron convirtiéndose en ortodoxia. Así pues, desde su obra el criterio racial – biológico incluso se podría decir– ha dejado de constituir la base historiográfica sobre la que trabajar el tema e igualmente se ha descartado la idea de una mayor pureza helénica de los dorios y que los lacedemonios muestren más que el resto las supuestas auténticas cualidades dóricas. También acaba con la idea de una hostilidad manifiesta y permanente entre los diferentes ἔθνη que según Müller estaba presente en la guerra del Peloponeso (Müller 1989 [1824]: I 195; vid supra). Pero, no obstante, puede llegar a mostrarse en algún momento algo hipercrítico.

A pesar de el gran valor de lo anteriormente dicho, tiene el problema de que no parece capaz de comprender la posibilidad de la evolución del pensamiento que puede crear en un momento dado un sentimiento colectivo. Su idea de unas diferencias genealógicas, eruditas y de corte superficial encaja bastante bien con la situación de los ἔθνη en Grecia en época arcaica. Sin embargo, Will es anterior a los avances en las teorías de corte antropológico de los años 80 del siglo XX que exploran aspectos como las características o procesos formativos de las identidades colectivas, por lo que, en última instancia, su concepto de *ethnie* es similar al de *Stamm* de la historiografía alemana, al menos en cuanto al inmovilismo del mismo. Por lo tanto, no concibe que una identidad colectiva pueda crearse en el imaginario –también colectivo– a través de un proceso a lo largo de los siglos.

Tampoco parece correcto considerar que los griegos no eran conscientes de pertenecer a un determinado ἔθνος.<sup>43</sup> Probablemente un dorio o un jonio sabría a que ἔθνος pertenecía, lo que ocurre es que tal conciencia de pertenencia a un ἔθνος no

---

<sup>43</sup> Una idea en la que volverá a insistir años después de la publicación de *Doriens et Ioniens* (Will 1997 [1972]: 460).

implicaría el surgimiento automático de un fuerte sentimiento de identidad, incluso podríamos decir nacionalista, como sí ocurrió por ejemplo en la Europa del s. XIX, y como en ocasiones interpretaba el paradigma germánico.

Por otra parte, el discurso de Will plantea un problema. Él mismo reconoce que hay subdivisiones entre los griegos. Es decir, reconoce la existencia de los ἔθνη. Sin embargo, sobre los propios ἔθνη, parece tener muy claro lo que no son, pero no explica o define bien lo que son.

Oposición a Müller –y a su paradigma– y negación de la autoconciencia de los diferentes ἔθνη, estos son los dos puntos fundamentales de *Doriens et Ioniens* y que recorren toda la obra. Antes de iniciar su comentario ya se ha advertido que Jonathan Hall consideraba que, con esta publicación, Will había sido el primero en atacar este anterior paradigma (Hall 1997: 13; vid supra). Este autor además califica de irónico que Will asegure que los griegos no concedían importancia alguna a la identidad *étnica*, pero a su vez afirme que existía una etnicidad “objetiva” en la antigua Grecia (Hall 1997: 14), una circunstancia en la se ha insistido anteriormente.

Domenico Musti señala que la obra de Will es una respuesta justificada a las interpretaciones raciales de la historia de Grecia, que siguiendo la corriente de Müller, florecieron en el periodo de entreguerras. Además, pone como ejemplo representativo de este fenómeno al que denomina historia del “mito dórico” la *Griechische Gesichte* de Helmut Berve (Musti (ed) 1991: XV), una obra y autor considerados por el propio Will como uno de los eslabones en la cadena de deformación del pensamiento histórico alemán (Will 1956: 12 y 17), tal y como se ha señalado anteriormente (vid supra). Sin embargo, el autor italiano no entra en una valoración más profunda sobre la misma. Por



el contrario, Schnapp-Gourbeillon va más lejos en su apreciación y suscribe completamente las tesis de Will (Schnapp-Gourbeillon 2002: 157).

No obstante, no todas las interpretaciones sobre este trabajo han sido tan benevolentes. Así, en 1982 John Alty publicó un breve artículo de apenas 14 páginas en el número 102 de *Journal of Hellenic Studies* que supone una evidente contestación a las ideas de Will. Alty hace constar que Will llega a la máxima de la ausencia de un verdadero sentimiento *étnico* entre los griegos, y señala que, tras él, ha habido historiadores que han tendido hacia esa interpretación y que, aunque igualmente ha habido investigadores reticentes hacia estas tesis, ninguno ha analizado las fuentes de las que se han servido Will y sus partidarios para llegar a las conclusiones que defienden (Alty 1982: 1).

Sin embargo, antes de llegar a la aportación de Alty, han de reseñarse brevemente otras aportaciones posteriores a la obra de Will y que completan el cuestionamiento y desmantelamiento del paradigma de Müller y su idea de unas ancestrales características esenciales dóricas.

### **Otros aportes para el desmantelamiento del paradigma germánico posteriores a Will**

Ciertamente el trabajo de Will supuso una verdadera ruptura en la forma de interpretar a los ἔθνη griegos en general y, por consiguiente, también a los dorios en particular. Sin embargo, su labor se vio complementada en los siguientes años por una serie de contribuciones que, desde otros ámbitos de estudio reforzaron la visión de Will y asentaron el paradigma interpretativo tendente a rebajar la importancia y antigüedad de las diferencias entre los ἔθνη que él había iniciado. De esta forma, pueden señalarse

algunos importantes avances en campos como la arqueología, la filología o el estudio de la organización social.

Así, en primer lugar, desde la arqueología se debe citar a Snodgrass y su obra de 1971 *The Dark Age of Greece*. En ella este autor pone de manifiesto algunos aspectos interesantes acerca de la supuesta invasión doria. Snodgrass apunta que, tras la destrucción de los palacios micénicos –que habitualmente se vinculaba a la violenta llegada de los dorios desde el norte–, se contemplan dos escenarios: que un lugar quede deshabitado o que se mantenga la ocupación del emplazamiento. En el primer caso no queda registro arqueológico que analizar, pero en el segundo –es decir, si continúa habiendo presencia humana en el lugar– la cultura material es básicamente similar a la del periodo micénico precedente. De cualquier forma, a la destrucción nunca le sigue la llegada de una nueva cultura material (Snodgrass 1971: 311-312).

De esta manera, la arqueología prácticamente desmonta la idea de una virulenta conquista doria del Peloponeso. No obstante, esto puede incluso llevarse más lejos ya que, en última instancia, las conclusiones de Snodgrass cuestionarían tanto el supuesto origen septentrional de los dorios como su supuesta esencia guerrera. Ciertamente, el segundo punto ya había sido atacado antes por Will (Will 1956: 18-19; vid supra), quien, en cambio, aceptaba la idea de una conquista doria (1956: 44-45, 99-100; vid supra). Por tanto, dos aspectos fundamentales –origen y características nórdicas, y naturaleza belicosa– en la concepción de Müller, y del paradigma germánico en general, se ven seriamente cuestionados, si no descartados, desde una perspectiva arqueológica.

Por su parte, dentro del campo de los estudios filológicos, hay un mayor número de aportaciones. Se puede situar el comienzo de las mismas con un artículo de John

Chadwick titulado *Who were the Dorians?*, publicado en el nº 31 de la revista *La parola del passato* en 1976 (PP 31, 1976: 103-107) y cuyo discurso repite luego en 1985 (Chadwick 1991 [1985]: 3-12). En él, Chadwick habla de la existencia de un dialecto *protodorio* en las tablillas micénicas que convive con el micénico. Con semejante dato, propone que los hablantes de este *protodorio* constituirían la gran mayoría de la población, ajena a una burocracia y aristocracia palacial *micénicoparlante*, y añade que tras la destrucción de los palacios la lengua micénica de la aristocracia se vería absorbida por este lenguaje popular. Sugiere además, a modo de hipótesis, que los llamados “Heráclidas” serían una familia aristocrática micénica que regresaría de un exilio forzoso acompañados por un conjunto de población no griega que, sin embargo, tras establecerse en el Peloponeso, asumiría la lengua y las costumbres de la región.

Si antes se ha visto como la arqueología prácticamente descartaba la invasión y conquista doria, ahora la aportación de Chadwick supone una contestación desde la lingüística a las tesis invasionistas. Según él, los dorios serían, desde el punto de vista lingüístico y cultural, el grueso de la población no aristocrática de época micénica. Por tanto, se pueden obtener las mismas conclusiones contrarias a la invasión y al carácter nórdico de lo dorios que se extraían del trabajo de Snodgrass. Por otro lado, las explicaciones proporcionadas por Chadwick se vieron más adelante respaldadas y complementadas por los trabajos de López Eire, Fernández Álvarez y Risch.

Los filólogos españoles sostienen, tras un análisis de las características del dialecto dorio, que el hecho de que la gran mayoría de las elecciones e innovaciones lingüísticas se compartan con algún otro dialecto indica que el proceso formativo del dorio no es algo aislado sino que está en permanente contacto con las demás hablas

griegas. Añaden además que las innovaciones que son exclusivas y específicas del dorio se explican mucho mejor si se interpreta a sus hablantes como una población establecida desde muy antiguo en los lugares que ocupan históricamente en lugar de como una comunidad de gentes errantes que se mueven en busca de un asentamiento definitivo (López Eire 1978: 293-297; Fernández Álvarez 1981: 35-39). Por su parte, Risch hacía hincapié en que las diferencias entre el dórico y el griego noroccidental son muy escasas y de formación relativamente tardía (Risch 1991 [1985]: 13-35). Por lo tanto, se trata de estudios que, en último término, igualmente cuestionan la migración o invasión doria.

Dejando ya la lingüística, la obra de Roussel –que, como la de Chadwick, data de 1976– supuso un auténtico cambio en las ideas sobre el origen de las φυλαί. *Tribu et cité* demostró que las φυλαί –un término que suele, aunque incorrectamente, traducirse a través del latín en todas las lenguas modernas por “tribu” – no eran una formación social preestatal, anterior al surgimiento de las πόλεις, sino un medio para el ordenamiento de la población, precisamente vinculado y propio de la organización interna de cada una de ellas. Esta idea, defendida y desarrollada por Roussel a lo largo de toda su obra puede leerse de forma sencilla, tajante y clara cuando el autor expresa que “las φυλαί en las cuales fueron repartidos los ciudadanos no eran resultado, por evolución natural, de tribus existentes anteriormente”<sup>44</sup>. De cualquier modo, en lo que respecta únicamente al ámbito dorio, en la parte dedicada a este ἔθνος sostiene que “la organización en φυλαί no tendría entonces evidentemente nada que ver con cierta fidelidad atávica a un orden tribal anterior y no aparece jamás sino en ciudades desarrolladas”<sup>45</sup>, pero que, como el

---

<sup>44</sup>“les phylai dans lesquelles furent répartis les citoyens n'étaient pas issues, par evolution naturelle, de tribus existant antérieurement” Roussel 1976: 311.

<sup>45</sup>“L'organisation en phylai n'ayant donc évidemment rien à voir avec quelque atavique fidélité à ordre tribal antérieur et n'apparaissant jamais dans de Cités constituées.” Roussel 1976: 228.

propio autor aclara en esa misma página, dicha característica puede aplicarse también a las φυλαί jónicas.

Lo importante, y el dato a tener en cuenta, es que el estudio de Roussel rompe con la idea de una organización tribal antiquísima –precisamente en φυλαί– de los distintos ἔθνη. Tal interpretación había sido la dominante, incluso podría decirse que prácticamente la única hasta ese momento. De hecho, ya se ha visto que es una idea que está presente incluso en alguien tan rompedor con lo anterior y las interpretaciones tradicionales como era Édouard Will (1956: 44-45, vid supra). No obstante, hay que señalar que el propio Roussel recoge en su introducción un comentario de Weber (Roussel 1976: 5) en el que el sociólogo alemán descarta que la organización de la πόλις griega se hiciese originalmente en tribus o estirpes y defiende que esta respondería a un cierto grado de racionalización (Weber 2002 [1922]: 319), por lo que podría ser considerado como un precedente a las propias tesis de Roussel. Así pues, se puede decir que Roussel no trabaja específicamente los dorios, la identidad o las relaciones en las que el ἔθνος, ya sea por afinidad o por diferencia, juega un papel. Sin embargo, su aportación supone, como ya se ha dicho, un cambio radical a la hora de entender un aspecto intrínseco a los griegos en general, y a los dorios en particular, –las φυλαί– en las que se encuadran los ciudadanos de las diferentes πόλεις.

El planteamiento de Roussel conlleva, además, que una de las características que se considera más intrínseca y propia del ἔθνος dorio –la presencia repetida de tres φυλαί (hileos, dimanes y pánfilos)– en un buen número de ciudades tenga un origen más reciente del que se había pensado hasta entonces. El hecho de que un elemento distintivo de la comunidad doria no tenga un muy antiguo origen “precívico”, sino que se demuestre que ha surgido en el seno de la πόλις plantea la cuestión de la antigüedad

de los propios ἔθνη, tradicionalmente considerados como un elemento ya existente en los siglos oscuros. De esta forma, se pueden plantear cuestiones como, ¿podrían surgir otras o el resto de características definitorias de los ἔθνη en esa misma época? ¿podría por tanto ser el nacimiento de la noción de las diferentes ἔθνη griegas un proceso que fuese en paralelo con el proceso formativo de la πόλις?

### **El cuestionamiento de los principios de Will por John Alty**

Una vez vistas las diferentes aportaciones que completaron el desmantelamiento del racial paradigma interpretativo germánico y que siguieron a la publicación de *Doriens et Ioniens* (1956), llega el momento de hablar de la primera crítica, más o menos abierta, a la interpretación de Édouard Will. Se trata de un artículo aparecido en el número 102 de *Journal of Hellenic Studies* (1982) firmado por John Alty.

El propio título del artículo –*Dorians and Ionians*– marca ya cual va a ser la obra de principal referencia para este autor. Así, si antes se indicó que Will tiene en el punto de mira a Müller, ahora es Will quien parece estar casi constantemente sobrevolando el pensamiento de Alty. Probablemente por eso imite en su título el propio nombre del trabajo del historiador francés.

Alty es claro desde el mismo inicio y aprovecha sus primeras líneas para delimitar su objetivo: “Intentaré mostrar primero que hay buenas *pruebas* de la importancia del sentimiento *étnico* en el tiempo de la guerra del Peloponeso, y en segundo lugar, que no debemos considerar la propaganda de la guerra del Peloponeso como la única causa de este sentimiento”.<sup>46</sup> Además, comenta que lo realizará por

---

<sup>46</sup> “I shall try to show first that there is good evidence for the importance of ethnic feeling at the time of the Peloponnesian war, and, secondly, that we should not regard Peloponnesian war propaganda as the sole cause of this feeling” Alty 1982: 1.

medio del análisis del tratamiento que hacen del tema Heródoto y Tucídides, que según él necesita ser reevaluado, aunque admite que ha de considerar también hasta qué punto su testimonio es apoyado por otras fuentes (Alty 1982: 1), con lo que queda claramente indicado cuáles van a ser las características de su trabajo. El problema es que, como puede observarse, delimita mucho su campo de acción tanto cronológicamente como en el aspecto de autores a los que trabaja. Por lo tanto, su visión sobre el tema, aunque pueda ser en algunos puntos acertada, siempre será parcial, o al menos más parcial, que la de otros autores como los propios Müller o Will.

Alty aclara que como sentimientos *étnicos* (*ethnic feelings*) denominará aquellos sentimientos u opiniones expresadas por un miembro de uno de los dos *grupos étnicos* – hay que suponer que se refiere a dorios y jonios– sobre su propio grupo o sobre el otro. Para él, la cuestión es si esos sentimientos estaban realmente inspirados por dorios y jonios y hasta qué punto influyen en la toma de decisiones y en los acontecimientos de la historia de Grecia. Intentará destacar en qué medida los *sentimientos étnicos* pueden considerarse como la mejor explicación a ciertos comportamientos, con lo que además demostrará su propia existencia (Alty 1982: 1).

Conviene detenerse en este punto un instante en la terminología adoptada. Si bien antes se ha visto que Müller se refería a cada una de las subdivisiones del pueblo griego con el término *Stamm*, Will con *ethnie* –como adaptación al francés moderno de la palabra griega ἔθνος–, Alty parece decantarse especialmente en sus primeras páginas por un ambiguo *group*, que se traduce como “grupo”. No obstante, no llega a eliminar de su vocabulario el vocablo ἔθνος que después utilizará con más frecuencia y sirviéndose igualmente de terminología *eticista*.

Aunque no es fácil definir la visión que se tiene sobre estos grupos, añade, hay que tener presente siempre y es interesante ver cómo los mismos griegos entendían la diferencia entre estos grupos y cómo esto afectaba a los pensamientos y actos, considerando habitualmente a dorios y jonios como dos ἔθνη distintas (Alty 1982: 1).

Alty concede una importancia fundamental a la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* a la hora de determinar la configuración de los jonios y los dorios. Sostiene que en el s. V a.C. los dorios se verían como descendientes de un grupo invasor y vencedor, mientras que por el contrario los jonios se sentían como los de uno desplazado y derrotado (Alty 1982: 2). Acerca del *Retorno de los Heráclidas* se puede cuestionar alguno de sus planteamientos. En el siglo V a.C. ciertamente la leyenda es conocida. Sin embargo, la visión no es tan simple como plantea Alty. En la obra de Heródoto se deduce que la llegada de los dorios es lo que causa el éxodo de la población peloponesia (Hdt. II 171, 3), pero la expulsión de los jonios se achaca a los aqueos (Hdt. I 145, 1). Podría alegarse que el movimiento de los aqueos habría sido una consecuencia de la acción de los dorios y que estos habrían vencido a los propios aqueos, pero en cualquier caso, ¿por qué no existe una idea también de los aqueos como ἔθνος vencedor de los jonios? ¿o derrotado por los dorios? La respuesta sería que probablemente Alty le concede una magnitud mayor –y sesgada– a la idea de los movimientos consecuencia del *Retorno de los Heráclidas* de la que le darían los propios griegos.

Estas historias fundacionales, continúa Alty, establecen un vínculo entre los miembros de un grupo por medio del origen común y establecen una oposición entre los dos ἔθνη. Remarca además tres elementos principales en la creación del grupo: primero, la existencia de referencias realizadas por los miembros del grupo a parentescos comunes; en segundo lugar, el establecimiento de una supuesta enemistad natural entre



los ἔθνη; y, finalmente, los comentarios de dorios que desprecian la valentía de los jonios. Para Alty, los tres puntos tienen un evidente potencial para influir en los acontecimientos y será su estudio lo que le servirá para determinar la importancia del sentimiento *étnico* (Alty 1982: 2).

No obstante, sobre los tres puntos de los que habla aplicados al *Retorno de los Heráclidas*, realmente tan solo podría tenerse en cuenta el primero, por medio de una buena demostración, por ejemplo, a través versos de Píndaro. La historia fundacional crea en un grupo de helenos la idea de tener unos ancestros comunes y estar por tanto emparentados entre sí. Crea entonces a su vez, también, una diferencia con quienes quedan fuera de ese grupo, pero no una idea de oposición u hostilidad, lo que lleva directamente a descartar segundo punto.

En cuanto a este –la hostilidad entre ἔθνη–, asumirlo supondría en primer lugar que los aqueos también deberían “entrar” en este conflicto, cosa que ni ocurre ni Alty constata. En segundo lugar, hay que recordar que cuando se busca hacer de esta diferenciación un motivo de odio o enemistad es durante la guerra del Peloponeso y nunca antes. En la obra de Heródoto a veces se incide en la pertenencia al ἔθνος de una determinada πόλις –quizá el ejemplo más ilustrativo sea aquel en el cual Solón explica a Creso las particularidades de atenienses y lacedemonios y menciona que unos son jonios y los otros dorios (Hdt I 56, 2)–, pero no se dice que los ἔθνη estén enfrentados o enemistados entre sí.

Existen unas diferencias entre ellos, lo que supone también que existan unas características propias de cada uno de ellos y los griegos serían conscientes de tal circunstancia. Pero para encontrar esa hostilidad de la que habla este investigador hay que acudir a algunos discursos de la obra de Tucídides, cuando ciertos oradores derivan

según su conveniencia estas diferencias entre ἔθνη al terreno del enfrentamiento. A este respecto, vuelve a parecer excesivo el llevar la causalidad de la depreciación que hacen los dorios de las aptitudes guerreras de los jonios –que se puede vislumbrar en algunos momentos de la obra de Tucídides– al recuerdo del *Retorno de los Heráclidas* y la invasión doria del Peloponeso. Parece más lógico achacarlo a fenómenos o situaciones más cercanas en el tiempo, tales como son la potencia bélica de los estados argivo y lacedemonio en época arcaica, o la actitud sumisa de los jonios frente a los persas, cuestión que él mismo llega a comentar más adelante (Alty 1982: 12).

Alty cuestiona explícitamente a Will y señala que, aunque en la obra de Tucídides aparece en los discursos argumentos de parentesco y antipatía *étnica*, no todas las referencias al poder del sentimiento *étnico* son argumentos sofísticos presentes en los discursos, tal y como argumentaba el investigador francés (Will 1956: 66-68; vid supra). Además, añade que en los oradores en sus discursos se servirían de los argumentos más persuasivos para convencer a sus audiencias. Asimismo, hace constar que tanto Brásidas (Th V 9, 1) como Gilipo (Th VII 5, 4) arengan a sus tropas recordando que se enfrentan solo a jonios y cita unos cuantos momentos en la obra de Tucídides en los que se utilizan los argumentos de parentesco para intentar ganar ayuda<sup>47</sup> (Alty 1982: 2-4).

Para Alty, no está clara la importancia del elemento *étnico* en las partes narrativas de Tucídides. Afirma que hay duda de que Tucídides en ocasiones se preocupa en mostrar las deficiencias de una explicación *étnica*, pero asegura que negar que el sentimiento *étnico* fue responsable de ciertos acontecimientos no supone asumir

---

<sup>47</sup> Son estos los que utilizan los jonios tras las guerras médicas (Th I 95, 1), los corintios en Esparta (Th I 71, 4; I 124, 1), los melios (Th V, 104), los egestatas (Th VI 6, 2) y los leontinos (Th III 86, 3) en Atenas y los propio atenienses en Regio (Th VI 44, 3).

que nunca fuese responsable de nada. No obstante, matiza que no hay que caer en el error de interpretar las diferencias *étnicas* como diferencias en la φύσις o como causantes de que los individuos actúen de una determinada manera. Según él, Tucídides está muy interesado en señalar el disparate que supone la creencia de diferencias en la φύσις por motivos *étnicos*. Ese sería el motivo por el que el ateniense insiste en destacar con respecto a la batalla en torno a Mileto que los jonios vencen en ambos lados a los dorios (Th. VIII 25, 5) (Alty 1982: 4-5).

Alty considera que tradicionalmente se ha interpretado a Tucídides como reacio a una explicación *étnica*, pero, en su opinión, la negación que hace de la importancia del sentimiento *étnico* atañe solo a la expedición de Sicilia y no para todos los participantes. Prosigue comentando que podría pensarse que para el propio historiador ateniense la explicación de los acontecimientos basada en sentimientos *étnicos* es falsa. Según él, la búsqueda de la causa real de los acontecimientos frente a los pretextos supone que Tucídides muchas veces rechace opiniones y sentimientos populares relacionados con la causalidad de algunos acontecimientos históricos. Sin embargo, la existencia de una creencia y susceptibilidad de las masas hacia las cuestiones *étnicas* sería real. Por tanto, –para Alty– se demuestra que la *eticidad* como razón para actuar se encontraba establecida en el ideario de suficientes personas como para que pudiese ejercer una influencia en el sentido en el que la gente actuaba. Así pues, Alty entiende que los sentimientos y susceptibilidades de la población tuvieron su importancia a la hora de determinar el transcurso de los acontecimientos y añade que el tratamiento que hace Tucídides de los participantes en la campaña de Sicilia y sus motivaciones solamente demuestra que “el parentesco no anuló siempre todos los demás motivos (Alty, 1982: 7).

Pero, según él, es interesante ver hasta qué punto lo que recoge Tucídides está reflejado también en las obras de otros autores y si está justificado el considerar el sentimiento *étnico* como algo más que un producto de la propaganda bélica durante la guerra del Peloponeso (Alty 1982: 7). En relación con el último punto, una vez más, Alty se opone a Will, y por extensión a Jardé que es de quien este había obtenido su conclusión (Jardé 1960 [1923]: 99; Will 1956: 67; vid supra).

Para abordar estas cuestiones examinaré la postura general entre los atenienses con respecto a un asunto que considera de los más documentados y más influyentes en el contraste entre dorios y jonios: el supuesto afeminamiento o falta de resolución de los jonios. Alty defiende que no se trata de una cuestión geográfica –la crítica a un grupo de griegos asiáticos– sino que tiene una clara base *étnica*, pues los jonios gozarían de una baja consideración como ἔθνος, en especial comparados con los dorios. Añade, además, que no se trata de una noción tardía producto de la propaganda de la guerra del Peloponeso, sino que los propios atenienses, conscientes de su propio jonismo, se encontraban incómodos enfrentándose a enemigos dorios (Alty 1982: 7-8).

En su opinión, existe una ambivalencia en las actitudes atenienses hacia los jonios. Así, mientras hay una política que consiste en publicitar que sus *súbditos* (*subjects*) en Asia y en las islas eran parientes originarios de Atenas, por otra parte, la visión popular parece hacer de los jonios objeto de burla como demuestran algunos pasajes de Aristófanes<sup>48</sup> –conviene recordar que Will afirmaba que no existían referencias étnicas en la obra del comediógrafo (Will 1956: 69, vid supra), por lo que vemos, una vez más, un choque directo entre las ideas de estos historiadores–. Además, añade que los propios atenienses procuraban distanciarse del resto de jonios y solo en

---

<sup>48</sup> Alty cita Ar. *Th*, v.163; *Pax*, v.932 y *Ec*, v. 918.

una ocasión en la obra de Tucídides se identifican como tales (Th. VI 82, 2). El motivo, según Alty, es que la identificación como jonios les llevaría a infravalorar su potencial y aceptar las desagradables cualidades atribuidas al ἔθνος (Alty 1982: 8-9).

A su parecer, en el contexto de la guerra del Peloponeso será donde se ve más claramente la falta de confianza ateniense, como reflejan algunos personajes atenienses como Formión (Th. II 89, 4) o Nicias (Th. VI 11, 5). Alty considera que existía una creencia entre los griegos en general –y que incluso los atenienses compartirían– que consideraba que Atenas se rendiría antes que soportar la devastación de su tierra por un par de años. Tal creencia en una rápida victoria del bando lacedemonio la justifica, a través de la obra de Tucídides, con el recurso a un discurso de Brásidas durante su campaña en la Calcídica (Th. IV 85, 2); al reflejo, en una parte narrativa, de unas reflexiones de los lacedemonios sobre la guerra y su duración (Th V 14, 3); y a pensamiento parecido, pero relativo a la totalidad de los helenos (Th. VII 28, 3) (Alty 1982: 9).

Sin embargo, Alty se ve forzado a reconocer que existen en ambas coaliciones otros puntos de vista que prevén mejor lo que será el desarrollo del conflicto, como son los de Arquídamo (Th. I 80, 1) y Pericles (Th. I 141, 2). No obstante, matiza que en los dos casos se refieren a una cuestión de recursos estatales y no de cualidades personales. Es más, para él, en el discurso fúnebre, Pericles lo que intenta es tranquilizar a los atenienses mostrándoles que están a la altura de sus enemigos, tal como hará Formión, argumentado que su coraje procede de sí mismos y no del entrenamiento (Alty 1982: 10).

Llegados a este punto, procede hacer un inciso en el comentario de las ideas de Alty para decir que su interpretación sobre los discursos de Pericles y el miedo “natural”

de los atenienses es francamente cuestionable o, incluso, inadecuada. Puede dar la sensación de que Alty interpreta que Pericles es el único, o uno de los pocos, ateniense que no tiene miedo. Es verdad que el pueblo o las tropas atenienses pueden mostrar ese sentimiento en momentos concretos como se ve en Th. II 89, 1. De hecho, el propio Pericles reconoce que los lacedemonios y sus aliados son capaces de vencer al resto de griegos en una batalla (Th. I 141, 6), pero también muestra, al fin y al cabo, una confianza en la victoria (Th. I 144, 1). Además, en definitiva, es el pueblo ateniense quien, convencido o confiado por las palabras de Pericles vota hacer caso omiso del ultimátum lanzado por los lacedemonios, lo que supondrá el inicio de la guerra (Th. I 145, 1). Asimismo, al final de su obra Tucídides afirma incluso que los lacedemonios fueron el mejor enemigo al que pudo enfrentarse Atenas (Th. VIII 96, 5). Con estos argumentos hay que cuestionar seriamente la tesis de un temor “natural” de los atenienses, más allá de los propios miedos que, como es de esperar, la circunstancia de guerra trae consigo.

Pero Alty no ve el asunto de los temores atenienses solo en los discursos de Pericles y Formión. En dos tragedias de Eurípides, *Suplicantes* y *Heráclidas*, señala algunos pasajes en los que se alaba a Atenas y su *politeía* (E. *Heracl*, vv.303-306, vv.329-330; *Supp*, vv.184-190, v.304, vv.349-353, vv.403-408). Él interpreta que estas obras recalcan la singularidad del valor de los atenienses, su falta de miedo, y su reconocimiento como poder militar. Sin embargo, según él, tales obras tienen también la intención de tranquilizar a Atenas en los inicios de la guerra del Peloponeso cuando “Atenas se sentía insegura de sí misma”<sup>49</sup> (Alty 1982: 10). De nuevo no parece muy acertada esta interpretación. Que exista una propaganda bélica es esperable en un

---

<sup>49</sup> “Athens felt unsure of herself” Alty 1982: 10.

contexto de guerra. Igual que es lógico que esta realce el valor propio. ¿Qué esperábamos? ¿Una propaganda que hable de lo poderosos que son los enemigos y lo débiles que somos nosotros? Esto no tendría sentido. Es más, llevándolo a un absurdo, podría plantearse si cuando Brásidas (Th. V 9, 1) o Gilipo (Th. VII 5, 4) arengan igualmente a sus hombres a luchar contra simples jonios subyace, dentro de sus palabras, un miedo o inseguridad dentro del bando lacedemonio.

Volviendo ya al discurso de Alty, continúa diciendo que ninguno de los discursos o tragedias atenienses utilizan la dialéctica de dorios y jonios. No obstante, en su opinión, tanto los atenienses como sus enemigos hacen referencia a supuestas diferencias de φύσις entre ellos, que conceden a los espartanos y sus aliados considerarse como superiores (Alty 1982: 10). El hecho de que, como bien indica Alty, no haya una dialéctica dorios-jonios en los textos atenienses, hace plantearse si estos temían a sus enemigos por ser dorios o por ser espartiatas. De hecho, como acaba de señalarse, en el discurso fúnebre de Pericles (Th. II 35-46), especialmente en el capítulo 39, a quien se analiza, y sobre quien se habla como enemigo, son los propios lacedemonios. Por otra parte, en el discurso de Formión al que tanto recurre Alty (Th. II 89, 1-11), se utilizan más bien pronombres para referirse a los enemigos, el término dorio no aparece y, en cambio, lo hace una vez el de “lacedemonios” (Th. II 89, 4). Por eso, en todo caso, parece más bien que, aparte del miedo que podría calificarse como “natural” por ir a combatir, el miedo que los atenienses pudieran profesar hacia los enemigos parece más motivado por enfrentarse a lacedemonios que a dorios.

En cambio, prosigue Alty, en relación con estas diferencias en la φύσις entre jonios y dorios, que él asegura existen en la mentalidad de los griegos. Igualmente añade que en la alianza peloponesia se hace alusión a ellas más frecuentemente. Alty

propone que, cuando ambos hablan de una superioridad natural, piensan que esta surge de una diferencia natural entre dorios y jonios que, en el pensamiento griego, les lleva a ser considerados enemigos naturales (Alty 1982: 11). Por tanto, en definitiva, Alty presenta un planteamiento que prácticamente retoma a Müller y su afirmación –errónea y acertadamente descartada por Jardé y Will (Jardé [1923] 1960: 99; Will 1956: 67; vid supra)– de que la guerra del Peloponeso “son dorios contra jonios” (Müller 1989 [1824]: I 195; vid supra). Para Alty, los atenienses no intentaron argumentar que los jonios no eran inferiores porque el concepto de debilidad jonia estaría tan arraigado que no podía ser eliminado. Alty se plantea cómo podían ser fuertes los jonios si habían sido derrotados por los persas y cómo podían los atenienses hacerse diferentes cuando intentan promover la unidad de su ἀρχή. En su opinión, “para los atenienses desestimar la superioridad doria de una manera que enfatizase su propio jonismo era entrar en un campo de minas”<sup>50</sup> (Alty 1982: 11).

Finalmente, para cerrar este apartado sobre la inseguridad de los atenienses, Alty sintetiza la conclusión que le parece básica: son sus propias creencias *étnicas* las que hacen que los atenienses en ciertas ocasiones no tengan confianza en sí mismos. Según él, este fenómeno tiene a su vez dos consecuencias. Primero, muestra que las creencias *étnicas* estaban profundamente arraigadas antes de la guerra del Peloponeso, y segundo, ayuda a explicar los errores de cálculo de los peloponesios en los primeros años de la guerra, ya que entran en el conflicto con un exceso de confianza (Alty 1982: 11).

Al respecto del segundo punto habría que matizar que, aunque pueda efectivamente hablarse de un exceso de confianza al entrar en el conflicto de ciertas personas o sectores del bando lacedemonio, como el éforo Estenelaidas (Th I 86) o los

---

<sup>50</sup> “For Athenians to disprove Dorian superiority in a way which emphasised their own Ionianism was to enter a minefield” Alty 1982: 11.



corintios (Th I 121, 2-4), no parece guardar relación con los ἔθνη. Por el contrario, resulta más lógico buscar sus causas en una exagerada fe en las capacidades de la propia Esparta y a una sorpresa ante la táctica bélica diseñada por Pericles, que rompe con lo que podía entenderse como una campaña tradicional –es decir un enfrentamiento a campo abierto entre los beligerantes– lo que desconcierta a los peloponesios y los deja sin capacidad de reacción.

Alty a continuación centra su análisis en la existencia del sentimiento *étnico* anterior a la guerra del Peloponeso –lo que supone una vez más una oposición a las ideas de Will–. De esta forma, comenta que realmente existen referencias sobre la existencia de tales sentimientos anteriores a este conflicto, muchas de ellas Heródoto. De hecho, en las siguientes páginas menciona una serie de episodios de la obra del historiador de Halicarnaso que, según él, demuestran que, aunque pudiese haber otros factores, el sentimiento y la diferenciación *étnica* estarían plenamente presentes antes de la guerra del Peloponeso (Alty 1982: 11-14)

Finalmente, Alty recurre brevemente también a Píndaro para reforzar su teoría. Según él, la causa de que muchas de sus odas fuesen dedicadas a personajes dorios puede haber sido su amistad o sus simpatías políticas, pero una supuesta creencia en una mayor *virilidad* de los dorios tal vez podría haber ayudado a crear y mantener esto. Alty mantiene que hay un sentimiento de orgullo hacia sus ancestros por parte de los miembros de la *etnia* dórica que no tiene su equivalente en los poemas dedicados a los jonios. De ahí deduce que los dorios de su tiempo estaban orgullosos de su *dorismo*, igual que ocurre más tarde con las historias que trasmite Heródoto y aún después con lo reflejado por Tucídides (Alty 1982: 14). Así pues, en este aspecto también discrepa de Will, quien consideraba que Píndaro reflejaba más las costumbres o valores

aristocráticos por medio del recurso erudito a la genealogía (Will 1956: 58-61; vid supra).

Al llegar a las conclusiones de su artículo, Alty recalca lo problemático de intentar aislar el factor *étnico* del contexto histórico. En este sentido, se plantea si, por ejemplo, los argivos desprecian a los milesios por ser jonios o por ser afeminados y estar esclavizados, o dónde se encuentra el límite entre afinidad a una *etnia* o a una metrópolis. Estos factores, dice, se mezclan y confunden, pero es mediante su separación como podemos explicar su combinación. De todas formas, y en lo que vuelve a insistir y es la idea con la que debemos quedarnos ante todo es que, existen evidencias en los siglos VI a.C y V a.C que permiten otorgar un papel al sentimiento *étnico*. Aunque, para él, este mismo sentimiento pudo ser ridiculizado por la élite culta y utilizado según sus propios intereses por los políticos, su peligro potencial para crear simpatía, hostilidad o desavenencias entre el pueblo fue ignorado tanto por unos como por otros (Alty, 1982, p. 14).

Una vez visto el discurso que John Alty defendía en su artículo, llega el momento de hacer una valoración sobre su aportación al tema. En primer lugar, hay subrayar que este autor realiza, conscientemente, la primera crítica al trabajo de Will –a quien contradice permanentemente– y reivindica la entidad de los ἔθνη antes de la guerra del Peloponeso y la conciencia de los griegos de inscribirse en uno de ellos. Es cierto que se puede aceptar su cuestionamiento de la idea de historiador francés de que los griegos nunca tuvieron la conciencia de pertenecer a un ἔθνος. También se puede destacar su argumento de que el hecho de que Tucídides descarte el vínculo que supone compartir un mismo ἔθνος como causa de ciertos episodios de la guerra, no significa automáticamente que tal sentimiento no existiese entre la masa de población.

Sin embargo, quizá precisamente en su afán por denostar la interpretación de Will y demostrar que efectivamente existió la conciencia de pertenencia al ἔθνος, sobredimensiona lo que él llama *sentimiento étnico* en la mentalidad helena del s. V a.C. Esto se plasma en los casos de la excesiva importancia que concede al mito del *Retorno de los Heráclidas* a la hora de configurar una idea de ἔθνος vencedor y ἔθνος vencido en el s. V; en su idea de la falta de confianza de Atenas durante la guerra del Peloponeso; o en su pretendido concepto de una “enemistad natural” entre los ἔθνη, donde en algún momento su postura llegaba a asemejarse a la de Müller.

Tal vez, en el fondo, presente el mismo problema que Will y no conciba la identidad de un grupo como algo que se va creando y evoluciona paulatinamente. En consecuencia, presenta la cuestión de forma diametralmente opuesta a este y plantea una excesiva importancia de la identidad de los ἔθνη en el s. V a.C, e incluso en el s. VI a.C. De esta manera, adelanta aspectos que pueden constatarse en el s. IV a.C más de 100 años antes.

Con este trabajo, además, existe el problema de su limitación prácticamente a las obras de Heródoto y Tucídides, lo que hace que no se desarrolle el tema con mayor profundidad. Por tanto, como se dijo antes (vid supra), su análisis no es completo y que pueden generarse dudas sobre la conveniencia de extrapolar sus conclusiones a periodos anteriores, ya que prácticamente se restringe a dos autores del s.V.

En definitiva, el trabajo de Alty no es tan trascendental o importante como lo habían sido los de Müller o Will en el desarrollo historiográfico del tema de los ἔθνη griegos o de los dorios. No obstante, el cuestionamiento de las ideas de este último y, en especial, la reivindicación de la existencia de la conciencia e identidad del ἔθνος en la antigua Grecia serán asuntos que más adelante se desarrollen en mayor profundidad. Sin

embargo, esto sucederá en los últimos años del s. XX y ya en el s. XXI, cuando, a la vera del desarrollo de los estudios antropológicos en los años 80 del pasado siglo, surjan estudios de investigadores, como Jonathan Hall<sup>51</sup> o Irad Malkin,<sup>52</sup> entre otros, que ayudan a configurar la visión actual que se tiene sobre el tema en cuestión. Pero, antes de llegar a ellos, conviene señalar algunos otros autores y obras que han tratado el tema dorio o aportado un punto de vista distinto a la interpretación sobre el mismo y situados cronológicamente entre el artículo de Alty y las más actuales aportaciones que se acaban de indicar.

### **Otras aportaciones de los años 80 del s. XX**

Así, todavía antes del evidente cambio que supuso la asunción de conceptos antropológicos, Domenico Musti editó en 1985 el libro *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*. En él se incluye una serie de artículos sobre el tema dorio desde muy diferentes campos y perspectivas. Dada la propia naturaleza de esta obra, no puede considerarse que marque una tendencia historiográfica o suponga un sustancial cambio en la misma, ya que recoge contribuciones sobre aspectos, a veces muy específicos, que cronológicamente se encuentran en el periodo que va desde el fin de los palacios micénicos hasta época clásica. Su temática es muy variada y se encuentra dividida en cuatro bloques. El primero está dedicado a la lengua, tradición y arqueología. El segundo se ocupa del contexto mediterráneo de la época haciendo hincapié en los egeos, egipcios y pueblos del mar, por lo que será una parte que aquí interese poco. Todo lo contrario ocurre con la siguiente, dedicada a las instituciones, tradiciones e imagen,

---

<sup>51</sup> Hall 1997; Hall 2002.

<sup>52</sup> Malkin (ed) 2001.

cuyos artículos serán los más recurrentes en el presente estudio. Finalmente, la cuarta y última recoge algunas contribuciones más específicas y otros problemas.

No se pretende ahora repasar los textos que aparecen en este volumen conjunto. A algunos de los cuales se acudirá más adelante. El motivo es que se tratan de más bien contribuciones breves que tratan sobre aspectos muy concretos del tema general de los dorios, y que no suponen un cambio o avance considerable en el mismo. No obstante, en muchos de ellos se ve una clara influencia de las teorías de Roussel<sup>53</sup> y, especialmente, Will<sup>54</sup>, e incluso en una ocasión se hace mención al artículo de Alty<sup>55</sup>. Por otra parte, la mera existencia de una obra de estas características indica el interés existente entre los investigadores hacia la cuestión de los dorios y alguno de sus asuntos menores o específicos.

Un par de años más tarde, en 1987, Martin Bernal, al que ya se ha aludido anteriormente, aporta su singular interpretación al tema de estudio. Ya se ha señalado cómo la idea de una poderosa influencia egipcia y oriental en la configuración de la civilización griega recorre toda su obra (vid supra). Los dorios no van a quedar libres de ser analizados bajo este prisma. Su idea sobre ellos se encuentra prácticamente repetida idénticamente en dos partes de su obra. En general puede decirse que se decanta por la existencia de una invasión en el s. XII de componentes *étnicos* o humanos del norte o más específicamente noroeste de Grecia a los que se llamó “dorios” cuya zona de origen había sufrido muy poca influencia oriental, egipcia o micénica. Sin embargo, destaca

---

<sup>53</sup> Mencionado explícitamente en van Efenterre 1991 [1985]: 294, 299-300; y en Piérart 1991 [1985]: 182, n. 44; 283, n. 49.

<sup>54</sup> Citado en Musti 1991 [1985]: 41; van Efenterre 1991 [1985]: 294, 297; Mossé, 1991 [1985]: 313, 316; y en Carlier 1991 [1985]: 330.

<sup>55</sup> En Musti 1991 [1985]: 41.

que los caudillos que guían este movimiento se presentaban como “Heráclidas”, lo que, para él, supone considerarse legítimos herederos de las familias reales de origen egipcio u oriental –cuyo caso más representativo serían los descendientes del egipcio Dánao, que habían sido sustituidos por dinastías Pelópidas originarias de Anatolia–. Por ello, Bernal no tiene ninguna duda sobre que los reyes dorios de épocas clásica o helenística creían, e incluso se enorgullecían de tener unos ancestros egipcios u orientales (Bernal 1993 [1987]: 46, 96-97).

Una somera reflexión sobre las palabras de Bernal, concluirá que su interpretación sobre lo que realmente son los dorios se acerca paradójicamente a la de Müller. Al igual que este, Bernal hace de ellos una comunidad invasora de origen nórdico y poco influenciada por elementos exteriores, en este caso egipcios u orientales. Será, en cambio, en el otro elemento protagonista de estos relatos míticos –que siempre se presenta unido, pero siempre se presenta distinto–, los Heráclidas, donde se observa que Bernal deja su impronta oriental característica. Sin embargo, Bernal se sirve especialmente en su argumentación para sustentar esto del siguiente un pasaje de Heródoto:

ἔόντες οἱ τῶν Δωριέων ἡγεμόνες Αἰγύπτιοι ἰθαγενεές

siendo los caudillos de los dorios egipcios oriundos (Hdt. VI 53,

2).

El problema es que Bernal obvia que apenas unas líneas antes Heródoto ha señalado que:

τούτους τοὺς Δωριέων βασιλέας...καταλεγομένους ὀρθῶς ὑπ’  
Ἑλλήνων καὶ ἀποδεικνυμένους ὡς εἰσὶ Ἕλληνες: ἤδη γὰρ τηνικαῦτα ἐς  
Ἕλληνας οὗτοι ἐτέλεον

estos reyes de los dorios bien enumerados por los griegos y  
demostrados como que son griegos, pues ya entonces estos pertenecían a  
los griegos (Hdt. VI 53, 1).

Con lo cual, aunque es cierto que los griegos pudiesen situar el origen de estas  
dinastías reales que gobiernan entre los dorios en Egipto –dado que de allí procedía  
Dánao que más tarde se convertirá en rey de Argos–, no lo es menos que estos linajes  
eran, como dice el propio Heródoto, considerados desde mucho tiempo atrás y sin  
ningún atisbo de duda como griegos. Además conviene señalar que la opinión de  
Heródoto al respecto del origen oriental de los reyes dorios recibe críticas por  
*filobárbaro* ya en la propia Antigüedad (Plu. *Moralia* IX 857e-f). Por tanto, parece  
interesante que Bernal subraye el origen mítico de estas familias en Egipto, pero  
demasiado atrevido aseverar que los reyes dorios se enorgullecían de sus antepasados  
egipcios como hace este autor (Bernal 1993 [1987]: 97), o al menos pensar que se  
enorgullecían de ellos precisamente por su condición de egipcios.

En definitiva, con el comentario sobre Bernal se pretende, antes de proseguir,  
dejar constancia de su particular interpretación. Su análisis destaca el componente e  
influencia egipcia u oriental en los griegos y defiende que los propios griegos  
reconocerían a las dinastías Heráclidas –indisolublemente unidas a los dorios– un origen  
egipcio. Se trata, entonces, de un apunte algo distinto en la evolución de las  
interpretaciones historiográficas sobre los dorios.

## Estudios influenciados por la antropología moderna

Llegados a este punto, debe recordarse lo comentado en la introducción sobre el desarrollo de la antropología –especialmente en los años 80 del pasado siglo– y las dos corrientes principales –primordialistas<sup>56</sup> e instrumentalistas<sup>57</sup>–, que abordaban el tema del origen de la conciencia nacional desde posturas claramente opuestas (vid supra). El auge del interés antropológico se trasladó al estudio sobre la antigüedad helénica. Así, comenzaron a surgir algunos trabajos de investigadores que se ocupaban específicamente de cuestiones de identidad en la Antigüedad en general y, lo que interesa más aquí, en la Grecia antigua en particular. Entre ellos hay que hablar en primer lugar del norteamericano Jonathan Hall.

Pueden destacarse aquí dos de sus obras, *Ethnic identity in Greek antiquity* de 1997 y *Hellenicity. Between ethnicity and culture* de 2002. La atención se centrará especialmente en la primera, ya que la segunda trata el tema más bien de la conciencia helénica y, en los puntos que más interesan –aquellos que se refieren a los diferentes ἔθνη–, mantiene la opinión que ya había reflejado en su anterior trabajo.

Hall es ya perfectamente conocedor de las dos tendencias antropológicas en cuanto a la formación de una conciencia nacional. De hecho, se hace eco del debate entre ellas (Hall 1997: 17-19). Por otra parte –y lo que es más importante– Hall no tiene ningún problema en hablar de *etnicidad* en la antigua Grecia. Es más, afirma sobre su trabajo que “el esfuerzo demostrará, espero, que la identidad *étnica* fue efectivamente una importante dimensión (entre otras) de la acción social y política en la antigua

---

<sup>56</sup> También llamados esencialistas.

<sup>57</sup> En ocasiones denominados construccionistas.



Grecia”.<sup>58</sup> Sin embargo, admite que no es apropiado intentar aportar una definición objetiva para el *grupo étnico* ya que la *identidad étnica* es una construcción social que se percibe subjetivamente (Hall 1997: 19). No obstante, señala ocho puntos principales sobre ella (Hall, 1997: 32-33):

- La *etnicidad* es un fenómeno más social que biológico. Es definida por unos criterios social y construidos por el discurso más que por indicios físicos.
- Genética, lingüística, religión o aspectos culturales comunes no definen el grupo étnico. Son símbolos que se manipulan de acuerdo con límites atribuidos construidos subjetivamente.
- El *grupo étnico* se distingue de otros grupos sociales o asociativos en virtud de la asociación con un territorio específico y un mito de descendencia compartido. Esta noción de descendencia es putativa más que real y considerada por consenso.
- Los *grupos étnicos* están frecuentemente formados por la apropiación de recursos por una parte de la población, a costa de la otra, como resultado a largo plazo de una conquista o migración, o por una reacción a tal apropiación.
- Los *grupos étnicos* no son estáticos o monolíticos sino dinámicos y fluidos. Sus límites son permeables hasta cierto punto, y pueden estar sujetos a procesos de asimilación y diferenciación.
- Los individuos no siempre necesitan actuar en términos de su pertenencia a un *grupo étnico*. Sin embargo, cuando la identidad del *grupo étnico* es amenazada,

---

<sup>58</sup> “The endeavour will, I hope, demonstrate that ethnic identity was indeed an important dimension (among others) of social and political action in ancient Greece” Hall 1997: 16.

su interior como identidad social de cada uno de sus miembros implica una convergencia de la conducta y normas del grupo, y una supresión de la variante individual en la búsqueda de una identidad social positiva. La *etnicidad* consigue distintos grados de salida en tiempos diferentes.

- La convergencia de la conducta y la relevancia de la *etnia* son más comunes (aunque no exclusivas) entre grupos dominados o excluidos.
- La identidad *étnica* solamente puede estar constituida por oposición con otras identidades *étnicas*.

Hall concluye entonces que la construcción de una identidad *étnica* es un fenómeno que se consigue a través del discurso, aunque es cierto que puede verse reforzado, una vez constituida, por aspectos lingüísticos o materiales. Esta es probablemente la idea fundamental de su obra, que aplica a los *ἔθνη* de la antigua Grecia. Hall se muestra muy insistente con este concepto, pues se encuentra tanto en la introducción (Hall 1997: 2-3), como en la parte correspondiente a cada uno de los capítulos,<sup>59</sup> como en el breve apartado de conclusiones finales (Hall 1997: 182-185).

En la creación por medio del discurso de la identidad *étnica* cobran, según Hall, un papel fundamental los relatos sobre el origen mítico que sirven tanto para explicar o justificar una idea de parentesco como para asociar al *ἔθνος* a un territorio original (Hall 1997: 40). Está, por lo tanto, considerablemente más cercano al instrumentalismo que al esencialismo. No obstante, como se ha dicho, acepta la importancia que puedan tener

---

<sup>59</sup> Capítulo sobre el creación a través de los discursos de la identidad *étnica* en Hall, 1997: 34-66, especialmente 65-66; sobre la cultura material y etnicidad *Idem*: 111-142, especialmente 142; y sobre el lenguaje y la etnicidad *Idem*: 143-181, especialmente 180-181.

algunos elementos consuetudinarios en el reforzamiento de lo que considera como identidad *étnica* una vez que esta ya ha sido creada.

Otro aspecto de su obra en el que debe incidirse es la propia antigüedad que concede a lo que considera *etnicidad*. De hecho, se opone explícitamente a Will al negar que las llamadas a la solidaridad entre miembros de un ἔθνος en la obra de Tucídides sean un simple recurso retórico, acercándose –también de manera consciente– a la idea de Alty del carácter popular de estas apelaciones. Es más, argumenta –y esto es interesante porque se sirve del caso concreto de los lacedemonios– que, aunque reconoce que las apelaciones *étnicas* a la *ξυγγένεια* y la elaboración de una oposición entre dorios y jonios sean un fenómeno del s. V, la invocación al parentesco por compartir un ancestro común es anterior, haciéndose eco de los versos de Píndaro y Tirteo (Hall, 1997: 37-38).

En definitiva, hace remontarse el nacimiento de las identidades *étnicas* en Grecia a la época en que aparecen los primeros textos en los siglos VIII a.C. y VII a.C. Para Hall, aunque sea cierto que los relatos que hablan del periodo entre el final de la Edad del Bronce y el principio de la del Hierro no deban ser considerados como fuentes históricas para explicar esta época, pueden servirnos como muestra del fenómeno de la *etnicidad* y de la importancia de la pertenencia *étnica* en la primera mitad del primer milenio. Esto, en su opinión, conlleva que tal vez la retórica *étnica* de la guerra del Peloponeso fuera posible porque ampliaba un discurso preexistente (Hall 1997: 65). Hall fundamenta esta conclusión en una serie de pasajes en los textos de esta época en los que aparece mencionado alguno o varios ἔθνη como en la *Odisea* XIX, 177 (Hall 1997: 42), o el *Catálogo de las mujeres* (fr.9 Merkelbach/West; fr.9 Most), sobre el que incide con mucha insistencia, y donde se establece la genealogía de los epónimos de

cada ἔθνος. Según él, aunque probablemente su redacción date del s. VI, es posible que la tradición oral sea anterior quizá pudiéndose remontar la idea de los tres hijos de Helén hasta el siglo VIII a.C. o IX a.C (Hall, 1997, 42-44).

En consonancia, por tanto, con su idea de la *etnicidad* como una construcción a través del discurso y con la importancia que da en su obra a los relatos sobre los orígenes de los ἔθνη dedica, sobre el tema específico de los dorios, un pequeño apartado a la configuración del mito del *Retorno de los Heráclidas* (Hall 1997: 56-65). Hall asegura que la leyenda es resultado de una acumulación de múltiples relatos locales que fueron sintetizados en época tardía por algunos autores como Diodoro o Pseudo-Apolodoro (Hall 1997: 56-58, 64). Asimismo, subraya la permanente distinción que la narración hace entre dorios y Heráclidas, que siempre aparecen juntos pero claramente diferenciados entre sí. Este hecho le lleva a deducir que en origen eran dos relatos independientes que acabarían fusionándose (Hall 1997: 60, 62, 65). Para cada una de estas dos partes encuentra un lugar de formación propio.

De esta forma, considera que el *Retorno de los Heráclidas* probablemente se formuló primero en Argos. Desde allí, dice, se habría difundido por el resto del Peloponeso por ser un medio eficaz de legitimación monárquica. A favor de esta idea da tres argumentos muy claros: En primer lugar, únicamente en Argos la dinastía real –los Teménidas– toma el nombre de su caudillo heráclida. En Esparta, en cambio, las dinastías no se denominan desde Procles y Eurístenes, sino de Agis y Euriponte, y en Mesenia se prefiere a Épito antes que a Cresfontes. En segundo lugar, solo en Argos Heracles tenía derechos por nacimiento, mientras que en Laconia se deben a un regalo y en Mesenia al derecho de conquista. Finalmente, mientras que en Esparta los ancestros de los reyes no se llevan más allá de Heracles, en Argos la figura de este héroe se

encuentra integrada en una tradición genealógica más desarrollada que se puede remontar hasta Perseo (Hall 1997: 61-62; Hall 2002: 81-82).

En cuanto a la llegada de los dorios, el hecho de que la primera mención de la Dóride, más concretamente de la población de Erineo en esa región, se encuentre en Tirteo (fr. 2 Diehl), hace que Hall se plantee, aunque de forma mucho más cautelosa que la que había tomado para el *Retorno de los Heráclidas*, su posible origen lacedemonio (Hall 1997: 62). Sin embargo, años después, en la segunda de sus obras citadas, retoma el tema con un discurso más elaborado y con muchas menos reticencias (Hall 2002: 85-89).

Pero ya se trabajarán estos asuntos en mayor profundidad más adelante, en el tema dedicado al de *Retorno de los Heráclidas*. Lo que debe destacarse ahora de la obra de Jonathan Hall son otras cuestiones principales como, en primer lugar, la completa asunción de la existencia de identidades *étnicas* en el mundo helénico. De igual manera, a pesar de su carácter básicamente instrumentalista o construccionista y de proponer su construcción por medio del discurso, Hall defiende que las identidades *étnicas* griegas son muy antiguas, bastante anteriores al s. V a.C. Además, hace uso de un léxico étnico –tal vez porque no existe otro más apropiado–.

En cuanto a esta última cuestión, la obra de Hall invita ahora a comentar el compendio de artículos dirigido por Irad Malkin y que fue publicado bajo el título de *Ancient perceptions of Greek ethnicity* en 2001. En su introducción, Malkin aborda el tema de la terminología a emplear en estos casos cuestionándose si es apropiado emplear la palabra *etnicidad*, creada a mitad del s. XX, para referirse a un fenómeno antiguo. De esta forma, indica que un subterfugio muy sencillo es utilizar la expresión *identidad colectiva*, mucho más amplia y que incluye entre sus diferentes variantes la

propia identidad *étnica* (Malkin 2001: 3-4). Sin embargo, lo que interesa recalcar es que señala que tanto él a título personal como el resto de investigadores que participan en la publicación se posicionan a favor de la terminología *étnica* (Malkin 2001: 4). Es decir, lo se aprecia es una muestra evidente de cómo estos términos o conceptos de los que se habla se han impuesto en la actualidad, aunque fuesen tomados en su momento de otras disciplinas. Además, otra cuestión a tener en cuenta es el crecimiento del interés por la *etnicidad* en la Antigüedad en aumento en los últimos 15 o 20 años, el cual se refleja de hecho en la mera existencia de una obra colectiva como esta que dirige Malkin.

En un apartado de la introducción, Malkin, al contrario que Hall, se posiciona en una línea que tiende hacia el primordialismo o esencialismo. No obstante, se muestra alejado de posiciones extremas, en una forma reelaborada o modernizada que admite que la *etnicidad* puede ser una forma de discurso, pero que las identidades *étnicas* dependen de la historia y, por tanto, no pueden ser completamente arbitrarias. Esto le acerca a las posiciones de Anthony D. Smith, al cual –dicho sea de paso– cita en varias ocasiones. Un ejemplo evidente de su adscripción a esta línea de pensamiento es la afirmación de que “mientras que el nacionalismo es ciertamente un fenómeno moderno, la *etnicidad* no lo es”.<sup>60</sup> Debe destacarse especialmente que Malkin sostiene que, aunque una característica distintiva pueda ser en origen una *invención*, cuanto más tiempo pasa y esta se mantiene, más fácil es que adquiera una carácter *esencial* y una fuerza real. Así, añade que, aun los más férreos defensores del *instrumentalismo*, admiten que la construcción de la *etnicidad* se hace a base de componentes primordiales (Malkin 2001: 16-19).

---

<sup>60</sup> “Whereas nationalism is certainly a modern phenomenon, ethnicity is not” Malkin (ed) 2001: 16.

Dejando ya las consideraciones antropológicas teóricas, apenas hay realmente contenidos específicos sobre el tema dorio en esta colección de artículos. En primer lugar, aparece la breve pero evidente contestación que el propio Malkin hace a Hall y su uso de Tirteo como “constructor” del pasado dorio que habíamos mencionado antes, ya que Malkin cuestiona tal idea claramente (Malkin 2001: 4-5).

Más adelante, en el artículo que sin duda por temática más interés adquiere aquí, *Ethnos and ethnicity in early Greece* de J. McInerney (McInerney 2001), se pueden encontrar algunas breves consideraciones sobre el ἔθνος dorio. McInerney afirma la que la identidad doria tiene un trasfondo muy complejo a pesar de que se nos presenta como algo uniforme. Según él, los dorios presentan la apariencia de un *pueblo* singular cuyas instituciones distintivas –que identifica con la división del cuerpo cívico en tres φυλαί y el culto a Apolo Carneio– se encuentran allí donde se hallan ellos. La repetición de estos elementos, añade, indica la existencia de un importante sentimiento de identidad entre los dorios. Sin embargo, señala que tales costumbres compartidas se fueron expandiendo, en un proceso que puede rastrearse, primero por el Peloponeso, donde destaca el sometimiento por parte de los lacedemonios de Mesenia, y, después, más allá por medio de la colonización (McInerney 2001: 61-62).

El compendio de Malkin no es la única colección de artículos que versa sobre la *etnicidad* o la identidad en el mundo antiguo sino todo lo contrario. Los últimos años han sido muy pródigos en la aparición de obras que recogen una variedad de aportaciones de diferentes investigadores sobre el tema. Este hecho –conviene volver a incidir en ello–, pone de manifiesto el interés académico actual por la cuestión de estudio.

A nivel nacional se puede destacar la obra editada por Gonzalo Cruz Andreotti y Bartolomé Mora Serrano, *Identidades étnicas - Identidades políticas en el mundo prerromano hispano* del año 2004. Su mención no responde a causas aleatorias, pues, entre los artículos que se ocupan de la identidad colectiva de ciertos grupos humanos de la península Ibérica, se filtra una interesante aportación fuertemente ligada al tema de estudio y que merece la pena comentar. Se trata del texto de M<sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo *Ethnos y etnicidad en la Grecia clásica*.

En opinión de Cardete, la *eticidad* en el mundo antiguo es un tema de actualidad en el ámbito académico. Sin embargo, como ya había señalado Hall, sostiene que los conceptos de *eticidad* o identidad *ética* son difíciles de definir con precisión de una forma consensuada, pues dependen en gran medida del contexto social y temporal y de la percepción subjetiva del individuo (Cardete 2004a: 17). También incide con especial insistencia en la influencia de la historiografía germánica en el desarrollo del interés y de los estudios de los ἔθνη griegos (Cardete 2004a: 24, 27, 28).

Cardete analiza el fenómeno de los dorios en un contexto que, como ya se ha visto, se ha convertido en muy habitual entre los investigadores: es decir, junto con los jonios y en el marco de la guerra del Peloponeso. Para ella, los *grupos étnicos* únicamente habrían funcionado antes de tal conflicto a nivel mítico y propagandístico, cuando resaltar un ancestro común era de utilidad. Este sería el caso también de lo que sucede durante esta guerra (Cardete 2004a: 25).

Cardete opina que el recurso a la *eticidad* servía para agrupar e interpretar como un grupo homogéneo algo que realmente estaba bastante lejos de serlo, cada una de las dos coaliciones beligerantes a los ojos de sus enemigos. De esta forma se puede lograr descalificar en conjunto, por medio de la propaganda, a unas alianzas que estaban



formadas por elementos muy diversos y distintos entre sí (Cardete 2004a: 25-26). La de Cardete resulta una visión muy atractiva, ya que supone una interpretación desde una perspectiva que no es la más habitual, la cual se centraba más bien en la idea de la retórica del grupo propio, y hacia el grupo propio. Sin embargo, ella lo presenta preeminentemente como un discurso de difamación dirigido al grupo ajeno.

Por otra parte, la investigadora hace constar, al igual que había hecho Alty (1982: 7; vid supra), que la circunstancia de que Tucídides distinga una causa verdadera que motiva ciertas acciones –en este caso concreto habla de la expedición ateniense a Sicilia– de un pretexto como la *ξυγγένεια* no implica que este último carezca de sentido para sus compatriotas. De hecho, matiza, si se recurre a él sería precisamente porque tiene un efecto considerable sobre la población. Igualmente, Cardete recoge además la quimérica esperanza de los melios de recibir ayuda espartana por su parentesco con ellos (Cardete 2004a: 26-27). En definitiva, con estos dos ejemplos lo que se demuestra según ella es que “los intereses político-militares se sobreponen una y otra vez sobre los pretendidos reclamos de sangre” (Cardete 2004a: 27).

Finalmente, y en una línea marcadamente instrumentalista, Cardete concluye que dorios y jonios son construcciones culturales y sociales de tintes *étnicos* con unas diferencias superficiales basadas en las necesidades de la propaganda política que no llegaron a tener, ni a los que se pretendió dar, un fundamento sólido (Cardete 2004a: 28).

Existen, no obstante, en los últimos tiempos más compendios publicados de artículos que trabajan el tema de la *etnicidad* o la identidad en la Antigüedad. El problema es que las aportaciones abordan infinidad de cuestiones de muy distinta índole y es difícil encontrar textos que se ocupen de los *ἔθνη* griegos desde un punto de vista

teórico o de cualquier aspecto del ἔθνος dórico. A modo de ejemplo, se puede citar la colección editada en 2009 por Tom Derks y Nico Roymans, *Ethnic constructs in Antiquity. The role of power and tradition*. Pero, más específicamente adscrita al mundo helénico, es de recibo mencionar la de Jean-Marc Luce de 2007, *Identités ethniques dans le monde Grec Antique*, que además incluye una interesante introducción a cargo del propio director donde se repasa la evolución historiográfica del estudio de la identidad en la antigua Grecia (Luce 2007: 11-23).

Igualmente, se puede aludir a alguna monografía que ha tenido como objeto de estudio algún aspecto relacionado con la identidad de un ἔθνος en la antigua Grecia. Así, se debe citar –de nuevo– a Cardete del Olmo y su trabajo *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica* (2004), con especial interés a las páginas 105-111, donde, brevemente, expone las características de un ἔθνος que, realmente, no ha captado demasiado el interés de los investigadores: los arcadios. Además, hay que hablar de otra obra de la misma autora. Esta vez su título es *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*. En ella Cardete del Olmo aborda desde una perspectiva muy amplia la evolución de la imagen que proyecta Sicilia y sus habitantes, no ya solo en la Antigüedad sino también en épocas más modernas. En este caso cabe destacar el capítulo titulado *De griegos a Siciliotas* (pp. 127-180) en el que la investigadora analiza como con el paso del tiempo como los griegos de Sicilia van creando su propia identidad, desligándose a su vez de la propia identidad de griegos de sus metrópolis.

Por último, aunque no se ajusta exactamente al tema dórico, no está de más citar la obra de Nino Luraghi, *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory* (2008). Como se puede apreciar por su título, no tiene como objeto de estudio

la totalidad de los dorios. Sin embargo, se centra en una parte de los mismos –los mesenios– y, como se puede deducir igualmente del nombre del estudio, lo hace desde una perspectiva antropológica que tiende hacia el instrumentalismo o construccionismo. Se trata de una obra fundamental para aproximarse a la identidad mesenia y a la evolución de la misma.

Concluyendo ya con el comentario sobre las cuestiones antropológicas relativas a los ἔθνη griegos y a los dorios, convendría recopilar y destacar algunos aspectos:

- Se admiten posturas tanto instrumentalistas o constructivistas (Hall) como primordialistas o esencialistas (Malkin), pero nunca desde presupuestos radicales, sino más bien desde posturas moderadas que, aunque se decanten más hacia un lado o a otro, admiten elementos de la otra línea de pensamiento. Así, por ejemplo, sobre estos dos autores, aunque se pueda decir que representan a corrientes opuestas, realmente sus diferencias conceptuales no son demasiado grandes. Hall defiende que las identidades *étnicas* son producto de un proceso discursivo que se fundamenta en los mitos sobre los orígenes del grupo, pero en el caso de los ἔθνη griegos remonta estos relatos a un tiempo muy antiguo. Por su parte Malkin admitía que aunque un elemento primordial fuese una “invención” en su momento, con el paso de los siglos se puede convertir en algo “esencial”.
- Está generalmente admitida e integrada completamente la terminología de “etnia” o “étnico” para referirse a las subdivisiones entre los griegos<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Sobre este punto podríamos tomar como precedente a Will (Will 1956: 14; vid supra).

- En los últimos 20 años ha surgido un interés por la cuestión de las identidades y *etnicidad* entre los antiguos griegos. El motivo serían los avances en el estudio antropológico y la traslación de parte de sus inquietudes y conclusiones a la historiografía sobre la Antigüedad.

En cuanto a los dorios –casi siempre eclipsados por el interés por Esparta o en combinación con los jonios–, la única monografía probablemente siga siendo la de Müller, más allá de algún estudio del ámbito académico alemán que sigue fiel y claramente su línea marcada.<sup>62</sup> En los últimos años se podría mencionar *Sulla piste dei Dori. Ipotesi a confronto tra linguistica, archeologia e storia* de Francesco Perono Cacciofoco de 2009. Sin embargo, se trata más bien de una recopilación o síntesis sobre los estudios e interpretaciones que acerca de los dorios se han realizado a través del tiempo. Es una buena herramienta de material historiográfico, sencilla y directa, pero simplemente recopila trabajos anteriores y, por el contrario, no aporta –ni lo pretende– un discurso propio, ni apenas aborda el asunto de los ἔθνη griegos o la identidad de los dorios.

## Conclusión

Finalmente, como conclusión al capítulo se puede intentar sintetizar en unas pocas líneas la evolución historiográfica sobre el estudio de los dorios:

- Primero existe una larga etapa, fuertemente influenciada por la obra de Müller, con una idea de *pueblo* muy impregnada de romanticismo que va evolucionando hacia posiciones racistas. Así, se asume y defiende la existencia de una “naturaleza” de este ἔθνος, de un fuerte carácter militar, jerárquico,

---

<sup>62</sup> Tómese por ejemplo representativo *Dorische Welt* de Gottfried Benn de 1933.

tradicional y aristocrático que refleja las cualidades de una Esparta ideal interpretada como histórica. Es habitual encontrar este concepto bajo la denominación de “el mito dorio”. El predominio de esta línea interpretativa, a la que se ha denominado antes “paradigma de Müller o paradigma germánico”, puede extenderse –más allá de la consideración de que son unas fechas orientativas y de que pueden existir investigadores que en algunos puntos se desmarquen de estas tesis– desde la fecha de publicación de *Die Dorier* (1824) hasta mediados del siglo XX, o, más concretamente, hasta el trabajo de Will, *Doriens et Ioniens*, de 1956.

- Un segundo periodo se iniciaría con la obra de Will. Esta constituye un auténtico punto de inflexión historiográfico, cuestiona y desmonta el paradigma anterior, desterrando cualquier valor racial real a las subdivisiones entre los griegos. Las diferencias entre los ἔθνη pasan a considerarse superficiales y recientes, en lugar de básicas o profundas y antiguas. Asimismo, se entienden su uso como un pretexto o llamada propagandística que esconde y enmascara los verdaderos propósitos y causas de determinadas acciones. Tal corriente se verá además complementada o apuntalada más adelante por otros trabajos desde diferentes campos como la arqueología (Snodgrass 1971), los estudios de la sociedad antigua (Roussel 1976) y la filología (Chadwick 1991 [1985]<sup>63</sup>; López Eire 1978; Fernández Álvarez 1981; Risch 1991 [1985]). Este nuevo paradigma, que tiende a rebajar la importancia de la diferencia entre los ἔθνη, será de incuestionable vigencia durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo XX, a pesar de algunas voces discordantes como la de Alty. Es decir,

---

<sup>63</sup> Retomando un artículo y unos conceptos ya expresados en 1976.

desde la publicación de *Doriens et Ioniens* hasta finales del s. XX, cuando empiezan a aparecer los estudios sobre la *etnicidad* en la antigua Grecia, marcados claramente por el desarrollo de la antropología.

- Por último, está la línea desarrollada en los años de este siglo –aunque su inicio se sitúe en la década de los 90 del pasado– en la que la evolución de la antropología ha supuesto una influencia fundamental. Se sigue la línea anterior de descartar cualquier componente racial biológico, pero se habla de una *etnicidad* o *identidad étnica* asumida por las diferentes comunidades que puede haber sido construida de una forma muy artificial, si atendemos a las explicaciones más *instrumentalistas*, o más aleatoria y menos controlada, si nos acercamos a posturas que tienden al *primordialismo*. Además, dada la cantidad de publicaciones –en su mayoría recopilaciones de artículos–, relativas al tema aparecidas en los últimos años puede afirmarse la cuestión de la identidad en el mundo antiguo en general –y helénico en particular– es un tema muy en boga y recurrente entre los investigadores actuales de la Antigüedad.

# EL ORIGEN DE LA NOCIÓN DE DORIOS. LOS DORIOS EN

## ÉPOCA ARCAICA

### **Introducción, objetivos y métodos**

En el tema anterior ha quedado repasada la evolución historiográfica e interpretativa no solo en los estudios sobre los dorios, sino también en la propia forma de entender el fenómeno de la distinción entre los ἔθνη y su naturaleza. Asimismo, en tal labor, se ha dejado constancia de algunas de las obras más importantes en este proceso y más representativas de los distintivos paradigmas interpretativos. Por tanto, una vez realizado esto, llega el momento de empezar a desarrollar un discurso propio.

La primera pregunta que debe plantearse, al menos desde un punto de vista estrictamente cronológico, es cuándo surge la idea de que existen unas gentes entre los griegos que configuran un grupo propio, el ἔθνος de los dorios. Es decir, desde cuándo puede hablarse de la existencia de una noción de dorios.

En las siguientes páginas se procurará determinar dos aspectos acerca del surgimiento de la noción de dorios. Por una parte, se tratará de averiguar el momento en el que aparece la idea de la existencia de un grupo particular entre los griegos denominados dorios. Por otra, igualmente se intentará colegir el lugar en el que nace este concepto de dorios. O dicho de una manera más directa, se pretende hallar la respuesta a dos preguntas: ¿cuándo aparece la noción de dorios? y, ¿dónde aparece la noción de dorios?

Asimismo, otro objetivo será discernir si la noción de dorios es algo estático en época arcaica o si, por el contrario, se puede observar que sufre una evolución con el paso del tiempo. Los inicios cronológicos marcados para la realización de tal análisis

será el paso de los siglos oscuros a la época arcaica, mientras que la conclusión se situará en la época que precede a la guerra del Peloponeso, a medio camino en muchos aspectos entre los periodos arcaico y clásico.

Para lograr el propósito del capítulo se utilizaran varios fragmentos de obras literarias del periodo arcaico que, ya sea por mencionar explícitamente a los dorios o por otros criterios que se explicaran en cada caso, ayudan a tal fin. La tarea no resulta sencilla. En primer lugar, no se conservan demasiados textos que puedan ser de utilidad a labor que se pretende realizar. Y, en segundo lugar, no se constata una preocupación seria por el tema en los textos de los que se puede obtener alguna idea. Así, cuando aparece una mención a los dorios, a algún elemento que se ligue a ellos, o incluso a algún otro ἔθνος, se suele pasar por alto los detalles del mismo. En todo caso, lo habitual en los textos arcaicos será más bien dar por sabido su contenido que ahondar en su explicación.

### **Interpretaciones sobre el tema y propuestas etimológicas de “dorio”**

Para los antiguos griegos, los dorios no eran un pueblo originario del Peloponeso. El relato más generalizado sobre su pasado hacía de ellos un ἔθνος desplazado desde otras regiones. Sin embargo, la versión sobre su historia más remota varía según qué autor la narre. En líneas generales puede decirse que se los consideraba una comunidad venida desde tierras de la Grecia continental al norte del Peloponeso. A modo de muestra pueden consultarse algunos autores como Heródoto (I 56, 3) –sin nombrar a los Heráclidas–, Tucídides (I 12, 3), Isócrates (VI 16-21), Pseudo-Apolodoro (II 8, 1-4) –quien al contrario que Heródoto se centra en los Heráclidas obviando a los dorios–, o Pausanias (II 13, 1).



Sobre este asunto ha habido muchas interpretaciones y muy variadas. Algunas ya han sido mencionadas, otras aún no. Entre las primeras resulta de obligado cumplimiento volver a citar una vez más a Müller, cuyo discurso a este respecto, como ya se indicó, fue en gran medida asumido por la historiografía, especialmente en el ámbito germánico, durante más de un siglo. Como ya se ha señalado, entendía la configuración del –utilizando la terminología de la época– “pueblo” dorio como un proceso muy primitivo. De hecho, lo interpretaba como algo muy anterior a la supuesta llegada de los dorios al Peloponeso. De esta forma, Müller y quienes le siguen consideraban que en este remotísimo tiempo se configuraban aquellas características que definirían la esencia de los dorios, las cuales se pensaba que en época histórica quedaban plasmadas de la forma más fiel en la *politeía* lacedemonia (vid supra).

También se ha citado –precisamente como principal y más determinante contestación a Müller, y al paradigma interpretativo que se inicia con su trabajo– la obra de E. Will *Doriens et Ioniens*. Este autor planteaba un escenario diametralmente opuesto al que se veía en Müller y en quienes le seguían. Para el historiador francés, los sentimientos que podrían denominarse *étnicos* nunca tuvieron una auténtica relevancia dentro del mundo griego, aunque admitía la presencia de algunos elementos menores de corte *étnico* (Will 1956: 100; vid supra). En su opinión, la diferencia u oposición entre dorios y jonios no era sino un recurso retórico empleado por los oradores en el contexto de la guerra del Peloponeso (Will 1956: 72; vid supra).

Pero, más allá de estos investigadores, algunos otros se han aventurado a teorizar acerca de las condiciones y el contexto que tanto darían lugar como en los que se situaría este proceso que trae consigo el surgimiento de una noción de dorios. Además, en la totalidad de los casos que van a comentarse aquí encontramos una misma e

interesante característica distintiva común: la explicación siempre va acompañada por una hipótesis etimológica que a su vez sirve para sustentar el propio razonamiento que se hace sobre la cuestión.

Una de las más importantes –y probablemente influyentes– explicaciones etimológicas propuestas para el término “dorio” es aquella que se encuentra en el primer tomo del *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* de Julius Pokorny de 1959. Allí se lee que se propone para la palabra dorio “von Δωρίς”, “de la Dóride”. Además, la traducción que se propone precisamente para Δωρίς es *Waldland*, es decir “tierra” o “región boscosa”, en directa relación con la palabra griega δόρυ (Pokorny 1959: 214), cuyo significado en principio se asemeja bastante bien al del vocablo castellano “madero”, ya que se refiere siempre a objetos de madera realizados por la mano del hombre (cf. LSJ). En griego clásico, de hecho, en muchas ocasiones se utiliza por metonimia para designar “lanza” (cf. LSJ), por ser precisamente este el material del que estaban hechas, y de ahí pasó también a poder servir para aludir comúnmente a las armas. En general, sobre la interpretación de Pokorny puede decirse que es una de las más extendidas, probablemente la que más, e influyentes en la historiografía de la segunda mitad del s. XX. Es una hipótesis recogida en multitud de obras y fácil de encontrar por tanto si se lee sobre el tema.

Una propuesta ligada directamente a la interpretación de Pokorny es la que hace Noel Robertson. En su análisis del festival de la *Karneia*, el investigador llega a la conclusión de que el nombre de la festividad sufrió una alteración, mutando su nombre original que sería *Kraneia*. Robertson conecta esta supuesta denominación auténtica y primitiva que propone con la palabra griega que designa un tipo concreto de árbol, el cornejo, y que es precisamente κράνεια. Añade, además, que la madera del cornejo es

fuerte y fue empleada habitualmente en la construcción de lanzas, por lo que llega a la conclusión de que el festival más intrínseco de los dorios escondía en el fondo una celebración de tal arma. En definitiva, Robertson, a través de su comentario de la *Karneia*, habla de una celebración de la guerra que según él guarda una estrecha relación con la propia denominación de los dorios que explica según la variante del significado de δόρυ que daba como traducción “lanza”. Para él, el propio nombre de los dorios denotaría su belicosidad y matiza que estos se verían a sí mismos como guerreros, lo cual quedaría plasmado en el festival (Robertson 2002: 67-74).

Por lo tanto, la opinión de Robertson, como puede observarse, en muchos puntos se asemeja de forma considerable y llamativa a las ideas de la historiografía surgida tras el trabajo de Müller e influidas de manera muy fuerte por él. De hecho, este factor es una constante del artículo de Robertson, pero más adelante se expondrá con detalle tal cuestión, en el tema dedicado a la religión.

Sakellariou por su parte recoge una serie de posibles explicaciones del significado original de dorios. Entre ellas contempla una interpretación similar a la de Robertson, pero también otras más llamativas –e incluso tal vez se podría decir que cuestionables–. Así, recoge en primer lugar que pudiera tratarse de una abreviación de \*Ἐπιόδωρεῖς (“adoradores de Epiodoro”), siendo Ἐπιόδωρος un sobrenombre de Asclepio. También habla de una teoría que hace provenir su nombre de δῶρον (“mano”) y otra que lo hace de δῆρις (“lucha, batalla”), con lo que, en este segundo caso, el componente bélico volvería a ser la clave (Sakellariou 2009: 293-295).

No obstante, Sakellariou prefiere inclinarse por una etimología que no vincule el término “dorios” tanto a una característica como a un lugar. De esta forma, se inclina a pensar que preferentemente provenga de Dóride y contempla dos posibles significados

para el nombre de tal región. El primero es el mismo que proponía Pokorny y que defendía que el sentido era algo como “país boscoso”. El segundo lo liga al nombre del epónimo del ἔθνος, Doro (Sakellariou 2009: 295). Sin embargo, existe una explicación alternativa bien argumentada.

Como ha podido observarse, uno de los investigadores de mayor relevancia en el ámbito de la investigación de los ἔθνη en la antigua Grecia es el norteamericano Jonathan Hall. En su obra *Hellenecity. Between ethnicity and culture* propone su propia hipótesis sobre la cuestión. Hall sostiene que no habría que pensar que el nombre de dorios derive de la Dóride, sino precisamente lo contrario, que una vez surgida y consolidada la denominación de dorios para un grupo humano se busque para ellos una región de origen a la que se acabará dando un nombre derivado precisamente del que se había tomado para designar al grupo (Hall 2002: 87). Sugiere, por tanto, siguiendo las palabras de Malkin (1994: 33-34), una explicación alternativa que implicaría una etimología ligada al término δῶρον, “regalo”. De esta manera, presenta, a modo de hipótesis, la posibilidad de que la noción de dorios apareciese en el seno de Esparta antes del fin del siglo VIII como una forma de explicar y justificar la exclusión social de la parte de la población sometida –los hilotas– (Hall 2002: 88-89).

Así pues, Hall interpreta –muy libremente– en un pasaje de Tirteo que el sujeto una forma verbal en primera persona del plural, un “nosotros”, que aparece en un verso del poeta (Diehl fr.2: v.3) es, sin asomo de duda, una referencia a los dorios.<sup>64</sup> De esta forma, hace constar ya entonces la idea de la tierra de Lacedemonia como un regalo para los dorios. Afirma esto, en primer lugar, porque no entra en contradicción con la tradición posterior (Hall 2002: 85), lo cual parece una argumentación bastante pobre:

---

<sup>64</sup> Contra Malkin 2001: 5.

primero, porque el hecho de no caer en una discrepancia nunca demostraría que el relato posterior fuese ya conocido en aquella época. En todo caso puede incluso parecer más lógico pensar lo contrario, que precisamente es la tradición posterior la que se va construyendo para encajar con los relatos anteriores y busca no contradecirlos de una forma más o menos consciente. Y, en segundo lugar, porque la referencia de Tirteo es tan breve e inconcreta que difícilmente puede entrar en grandes o destacadas contradicciones con las leyendas o mitos que surgen siglos después.

Además, en segunda instancia, Hall cita la mención por parte de Tirteo de pánfilos, hileos y – probablemente– dimanes (Diehl fr.1: v.12), a pesar de que la presencia de los últimos en el texto es la reconstrucción de una laguna textual aunque totalmente lógica. Esta alusión sirve al investigador para reafirmarse en su idea de que ese “nosotros” es una referencia a los dorios, pues juzga que en época del poeta las tres φυλαί ya serían entendidas como dorias (Hall 2002: 86). Sin embargo, su convicción parece estar lejos de poder ser refrendada. Para empezar, como puede verse fácilmente, se podría considerar como el primer problema de tal interpretación que los dos versos a los que recurre pertenecen a fragmentos distintos de Tirteo, y que Hall, sin cuestionárselo, los analiza de manera conjunta. Aunque, sin duda, el mayor problema que genera su comentario procede de la propia convicción del inequívoco carácter dorio de las φυλαί en un momento tan remoto (Hall 2002: 85-86), especialmente si tenemos en cuenta las palabras de Heródoto al respecto de las reformas de las φυλαί en Sición y la explicación que Roussel aporta sobre las mismas (Roussel 1976: 252). Sin embargo, el comentario de esta cuestión quedará para más adelante, inserto en el propio tema de las φυλαί (vid infra).

En definitiva, no se puede asegurar que Tirteo tenga presente a los dorios en sus versos (Malkin 2001: 5). El “nosotros”, como acompañantes de los Heráclidas que mencionaba en sus versos (Diehl fr.2: v.3), es una referencia con seguridad a los *hómoioi*, pero interpretarlo como una referencia a los dorios en general es arriesgado y lo mismo ocurre con las *φυλαί*. Su aparición en Tirteo solo demuestra que estaban presentes en la Esparta del s. VII a.C., no que en esa época fuesen entendidas como un elemento propio de los dorios.

Así, una vez ha concluido con Tirteo, su análisis –de marcado corte especulativo– se traslada a la *Pítica I* de Píndaro. Hall interpreta unos versos de ella (64-65) en consonancia de nuevo con la idea de Lacedemonia como un regalo a los dorios (Hall 2002:88), tal y como había hecho con el fragmento de Tirteo (Diehl fr.2). Resulta curioso que no recurra también a otros versos del propio poeta (Pi. *Pyth V* vv. 63-72) donde se considera voluntad de Apolo que los dorios pueblen el Peloponeso –quizá la explicación sea que se nombra también Argos y Mesenia y no ya en exclusividad Esparta–. No obstante, la idea de Lacedemonia como un regalo aparece por primera vez explícitamente en Isócrates (VI 18), y, por tanto, considerablemente después de los tiempos del poeta beocio, por lo que trasladarlo sin más a épocas anteriores parece más una justificación forzada de su opinión que una auténtica explicación razonable.

Con estos ejemplos se ha pretendido constatar que el origen de la noción de los dorios ha sido –y es– tema de debate, y cómo la historiografía a lo largo del tiempo ha ido aportando diferentes soluciones o explicaciones al mismo, muchas veces muy distintas entre sí. Sin embargo, estas suelen ser puramente especulativas, fruto de hipótesis de cuestionable base e imposible demostración. Aunque, por otra parte, no resulta descabellado pensar que la noción de dorios pudiese surgir en Esparta. En

cualquier caso el corazón del *mundo dorio* se halla en el Peloponeso, en las regiones de Laconia y la Argólide, y Esparta se encuentra en la primera de ellas. Más adelante se retomará tal asunto.

Por lo tanto, en cuanto al posible significado original de “dorio” –su origen etimológico–, parece preferible no decantarse por una opción concreta ni emprender un trabajo puramente especulativo sobre el mismo, ya que, en definitiva, no se antoja posible alcanzar una explicación que no esté basada en hipótesis imposibles de demostrar.

### **Las primeras menciones de los dorios en los textos**

En primer lugar, se comenzará la exposición de las apariciones de los dorios en la literatura griega con el primer pasaje de la literatura griega en el que se hace mención a los dorios, es decir *Od XIX, 177*. Aunque antes de empezar, hay que advertir que pueden generarse dudas justamente sobre el momento en que este pasaje, en el que se detallan las diferentes poblaciones de Creta, se integra en la *Odisea*.

Se trata del episodio en el que Odiseo de incognito se identifica ante su esposa Penélope como cretense y brevemente le describe la isla (*Od XIX, 172-177*). Cuando llega a sus moradores habla de cinco grupos distintos, aqueos (Ἀχαιοί), eteocretenses (Ἐτεόκρητες), cidones (Κύδωνες), dorios (Δωριέες) y pelasgos (Πελασγοί). De los dorios dice “Δωριέες τε τριχῆες”. Tal expresión ha dado lugar a un largo e interesante debate –iniciado de hecho en la propia Antigüedad– acerca del valor, significado y explicación que ha de concedérsele a este adjetivo τριχῆες, cuestión que, sin embargo, se abordará en el tema de las φυλαί, el más vinculado a este asunto. Antes de proseguir,

no obstante, conviene abordar además otro punto que es de inexcusable comentario dentro de la epopeya homérica, pero esta vez referente a la *Iliada*.

Una de las partes más recordadas del poema es el llamado *Catálogo de las naves*, donde se dan a conocer las fuerzas de los diversos contingentes helenos que participaron en la guerra de Troya. Es, sin duda, también un pasaje largo y controvertido, en el que posiblemente haya interpolaciones posteriores en aras de retrotraer al glorioso pasado el prestigio de ciertas comunidades. Así, por ejemplo, Kirk comenta que el tratamiento que reciben los beocios dentro de este elenco podría hacer pensar en la intervención de poetas de la región en la fijación del texto (Kirk 1985: 238). Roussel, por su parte, indica –siguiendo la cronología de Giovannini– que no hay que remontar la composición del *Catálogo* más allá de los comienzos del siglo VII (Roussel 1976: 223, n. 7), lo cual daría una fecha lo suficientemente antigua como para considerar su más que probable velada descripción de unas sociedades dorias uno de los primeros textos sobre el tema. Por contra, Malkin sitúa el *Catálogo de las naves* como una de las partes más antiguas de la *Iliada*. Sin embargo, según él, cuando el texto abandona la descripción geográfica y pasa a la narración de acontecimientos –tal como sucede con la historia de Tlepólemo– se puede sospechar de una interpolación posterior, que en este caso concreto se ubicaría cronológicamente tras la llegada de los dorios –o lo dorio– a Rodas (Malkin 1994: 37).

Volviendo ya al texto, cuando llega el momento de indicar la contribución militar de los rodios (*Il.* II, 653-657) se lee que estaban acaudillados por el heráclida Tlepólemo (653-654), que habitaban las ciudades de Lindo, Yálisho y Camiro (656), y, supuestamente, que su población estaba dividida en tres φυλαί (668). La presencia de los Heráclidas –o de un Heráclida en este caso– como gobernantes y tres φυλαί en la



división del cuerpo de la ciudadanía, son dos elementos que –como se verá más adelante– acabarán siendo considerados como distintivos de los dorios.

Además, según Kirk, la llamativa mención de las tres πόλεις dorias de la isla y las evidencias arqueológicas e históricas hacen pensar que estos versos haya que situarlos en el contexto de la Edad del Hierro y no en el Bronce Final (Kirk 1985: 225) e incluso añada algo más adelante que los versos 668-670, según Page, no serían sino una adición tardía (Kirk 1985: 226). Sin embargo, para él, la conclusión provisional que ha de obtenerse es que hay algunas referencias que indican que existiría la noción, ya seguramente difundida ampliamente en época de Homero, de que los dorios de alguna manera descendían de Heracles y estaban divididos en tres tribus (Kirk 1985: 227). No obstante, más que de época de Homero habría que plantear, de seguir tanto la cronología de Giovannini que defendía Roussel, como la propuesta de Malkin –que hacía del Catálogo una de las partes más antiguas de la *Ilíada*, pero que consideraba este tipo de relatos como adiciones posteriores– que tales concepciones circularían entre los griegos del s. VII o quizá VI a.C, lo cual sigue constituyendo una fecha considerablemente temprana.

Pero aquí no acaba la cuestión, porque pocos versos después aparece una situación similar a la de Rodas dentro de la exposición de la aportación de Cos a la guerra. De nuevo se presenta un contingente, el coyo esta vez, bajo el mando de –aquí son dos– unos caudillos heráclidas (*Il* II: 678-679). Kirk aprovecha la situación para recordar dos momentos en la propia *Ilíada* en los que se narra dos estancias del propio Heracles en Cos (*Il* XIV, 255; XV, 28), y habla así de una conexión del héroe con la isla. No obstante, en definitiva, los versos referentes a Cos sirven a Kirk para reafirmarse en su idea antes expuesta a propósito del comentario de Rodas, ya que en su

opinión los paralelismos con el caso rodio difícilmente pueden considerarse casuales. De esta forma, concluye que “esto confirma el tenue colorido dorio de las entradas de estas islas, que probablemente se habrían originado no antes del final de la Época Oscura”<sup>65</sup> (Kirk 1985: 228), lo cual sin embargo no coincide exactamente con la cronología de Giovaninni que defiende Roussel ni con la propuesta por Malkin.

En conclusión, estos pasajes homéricos, de escasa extensión y contenido, si tenemos en cuenta que entre los dos poemas suman cerca de 28.000 versos, pueden contener las más antiguas referencias a los dorios. En el caso del verso de la *Odisea* se trataría, en principio, de la más antigua mención explícita de los dorios en un texto. Es cierto que siempre puede alegarse que quizá se trate de un añadido, pero esto, de igual modo, nunca dejará de ser una posibilidad, una conjetura. No obstante, como enseguida se argumentará, el texto es conocido por el autor del poema hesiódico habitualmente denominado como *Grandes Eeas* y que probablemente date como poco del s. VI a.C, si no es incluso más antiguo. Es por eso que el pasaje no debe ser descartado a la ligera como parte de la versión más antigua de la *Odisea* y la presencia de los dorios en la los poemas homéricos negada sin más. Además, en cualquier caso, aun si se tratase de una interpolación posterior, sería conocida por un poeta del arcaísmo lo cual indicaría una temprana integración en la epopeya homérica.

Así, lo que se puede exponer con seguridad es que los dorios aparecen expresamente citados en el verso 177 del canto XIX de la *Odisea*. Aparecen, asimismo, calificados como *τριχάϊκες*, un adjetivo cuyo significado ha dado pie a un inmenso debate que se tratará más adelante y una de cuyas interpretaciones lo liga a la cuestión de las tres *φυλαί* doriae. Otro asunto, tal vez irresoluble, es si este verso puede

---

<sup>65</sup> “it confirms the faintly Dorian colouring of these island entries, which are likely to have originated no earlier than the end of the Dark Age” Kirk 1985: 228.

considerarse parte de la composición original o si fue añadido posteriormente, en cualquier caso también en época arcaica.

Si, como se aprecia, pueden existir problemas o dudas con respecto a la presencia de los dorios en la *Odisea*, estos se multiplican en el caso de la *Ilíada*. Aquí ni siquiera son mencionados de manera explícita. Pero, en contrapartida y aunque parezca paradójico, lo que se dice al respecto de los contingentes de Rodas y Cos sugiere un componente dórico o recuerda mucho más a los dorios que lo cantado en la *Odisea* y que se limitaba a su calificación como *τριχᾶϊκες*.

Para empezar, la supuesta alusión precisamente a la división en tres *φυλαί*, que en muchas ocasiones se ha ligado al valor etimológico de *τριχᾶϊκες*. Así, en un principio, puede parecer que queda patente de manera manifiesta, o al menos mucho más evidente, para las ciudades de Rodas (*Il* II 668) que en el verso de la propia *Odisea* (*XIX* 177).<sup>66</sup> También está el liderazgo que en ambas islas recae sobre personajes de linaje heráclida y que aparece destacado en el propio poema (*Il* II 653, 658, 666, 679). Y, por último, según indicaba Kirk, tenemos que se mencione como asentamientos de Rodas las ciudades dorias de época arcaica que al parecer no estarían habitadas en el Bronce Final (Kirk 1985: 225).<sup>67</sup>

En general, puede decirse que la lectura de los citados versos de la *Ilíada* da la sensación de estar describiendo comunidades dorias. Sin embargo, parece que, de manera consciente, nunca son calificadas como tales. La explicación más plausible es que el poeta o poetas saben que si quieren ser consecuentes con el contexto mitológico no pueden presentar a los dorios en estos lugares, ya que no llegarían allí hasta años

---

<sup>66</sup> Sin embargo, más adelante se analizará la cuestión y se pondrá en entredicho tal percepción (vid infra).

<sup>67</sup> Contra Roussel 1976: 223.

después de resuelta la guerra de Troya. No obstante, también se ha propuesto como alternativa que, en consonancia con la idiosincrasia de la *Iliada*, la masa del ejército carecería de importancia recayendo esta en su caudillo de linaje noble (Malkin 1994: 37-38; Schnapp-Gourbeillon 2002: 175), en este caso Tlepólemo y –en menor medida– quizá los dos Heráclidas de Cos. Pero, en definitiva, Kirk se percataba de un tenue colorido dorio de fondo en estos pasajes (Kirk 1985: 228) y Roussel va aún más lejos al afirmar sin asomo de duda que el poeta pensaba, en sus tiempos, en los rodios como población doria y que sus versos harían recordar a su audiencia a gentes emparentadas con los Heráclidas del Peloponeso (Roussel 1976: 223).

¿Qué puede decirse entonces de la relación entre los dorios y la epopeya homérica? La respuesta nunca dejará de ser complicada o posible objeto de debate, pero quizá sea posible dar alguna conclusión a la cuestión. En cuanto a la velada descripción de una comunidad doria en la *Iliada* se plantea, como he dicho, que pueda ser introducida en torno al s. VII a.C, o como mucho s. VI a.C. De ser así, sería indicativo de que en tales fechas no solo ya la población de Cos y Rodas sería considerada doria, sino que se tiene conciencia igualmente de algunos elementos que definen una sociedad como dórica, como los gobernantes heráclidas y las φυλαί.<sup>68</sup>

Al respecto de la mención de los dorios en la *Odisea*, es difícil determinar por su contenido si es una interpolación o no. Sin embargo, el hecho de que el poeta de las *Grandes Eneas* en el s. VI a.C. conozca el apelativo τριχῆες denotaría, aún en caso de ser un añadido, su antigüedad. Por tanto, se puede decir que hay que interpretar los mencionados pasajes de la epopeya como una muestra más de la noción de dorios, si

---

<sup>68</sup> Aunque la presencia de las φυλαί y su catalogación como elemento propio de los dorios en una época tan temprana es mucho más cuestionable como más adelante se verá (vid infra).

bien no quizá de la época de composición o recopilación de los poemas homéricos, sí al menos de época arcaica.

También hay que tener en cuenta que los dorios no son el único ἔθνος que está presente en los poemas homéricos. Así, los jonios son citados una vez en la *Ilíada* (II XIII: 685). Con la mención se repiten los interrogantes acerca de la cronología de la misma o su autenticidad homérica, pero tal vez pueda servir para reforzar la idea de una leve, pues de nuevo solo se constata una aparición, existencia del concepto de estas subdivisiones entre los griegos en el momento de génesis de la epopeya homérica. En este caso, según Janko, habría que hacer la equivalencia entre jonios y atenienses, la cual añade coincide con la tradición, atestiguada en primer lugar por Solón y luego verificada por la arqueología y la lingüística, de que la colonización jónica de Asia Menor se hizo desde Atenas (Janko 1992: 132-133). Aunque, por otra parte, la presencia consciente de jonios o la consideración de Atenas como πόλις jonia en época de la guerra de Troya podría entrar en contradicción con algunos relatos del *Retorno de los Heráclidas* posteriores.

Asimismo, y específicamente sobre los jonios, no se puede pasar por alto el *Himno homérico a Apolo*, en el que son nombrados (HH III: v.147, v.152). Al parecer los 178 primeros versos de esta composición, en donde por tanto se inscriben estas menciones, constituirían un antiguo himno a Apolo Delio, probablemente de comienzos del s. VII a.C. (Bernabé 2000: 99). Esto supondría, de nuevo, una fecha relativamente antigua para la noción de jonios, y también, si efectivamente se tratase de una invocación al Apolo Delio, una muestra de coherencia con el que posiblemente sea el culto jonio más importante y conocido en época posterior.

Pero, volviendo a los dorios y a sus apariciones en los textos en este periodo arcaico posterior a Homero, se debe ahora fijar la atención en dos fragmentos hesiódicos. El primero de ellos pertenece al llamado *Catálogo de las mujeres* o *Eeas* y dice lo siguiente:

Ἕλληνος δ' ἐγένοντο φιλοπολέμου βασιλῆος / Δῶρός τε Εὐϑόος  
τε καὶ Αἴολος ἵππιοχάρμης

De Helén, rey guerrero, nacieron Doro, Juto y Eolo el que  
combate en carro (Merkelbach/West fr.9; Most fr.9).

Aquí, por tanto, aparecen los epónimos concretos de dos ἔθνη, Doro y Eolo, mientras que comúnmente se acepta que el tercero, Juto, se consideraría padre de otros dos, Ion y Aqueo (Hall 1997: 42). Pérez Jiménez y Martínez Díez sostienen que desde muy antiguo, probablemente antes de finales del s. VI a.C, se consideraría el *Catálogo de las mujeres* una continuación natural de la *Teogonía* (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 199). Por su parte, Rodríguez Adrados mantiene que debe pensarse en el s. VI a.C. como el marco cronológico en el que se compondría el poema, igualmente como una continuación de la *Teogonía*, y matiza además que el material –o al menos parte del mismo– que contiene sería más antiguo (Rodríguez Adrados 2000a: 82). También Hall y Most piensan en una redacción en el s. VI a.C basada en un material más antiguo (Hall 1997: 43-44; Most 2006: XLVIII-LV). La coincidencia no es casual, ya que tanto Hall como Rodríguez Adrados siguen en este aspecto la misma obra, *The Hesiodic Catalogue of Women* de M.L. West. De hecho, Hall incluso afirma, basándose en este trabajo, que la tradición de los tres hijos de Helén podría haber circulado oralmente desde el siglo VIII a.C o incluso IX a.C (Hall 1997: 44).

En cualquier caso, lo que es seguro es que el s. VI a.C constituye la fecha *ante quem* para el pasaje, lo que volvería a suponer un punto a favor a la hora de considerar la antigüedad de la idea de los ἔθνη en general y de los dorios en particular. Además, posiblemente se deba pensar que el hecho de que se otorgue un epónimo implicaría ya un desarrollo de estas nociones, puesto que parece la evolución más lógica que en un primer momento se formase la idea de la existencia de una comunidad y más tarde se le atribuyese un ancestro epónimo en consonancia con el nombre dado a tal colectividad.

En cuanto al segundo fragmento (Merkelbach/West fr.233; Most fr.250), existen más problemas con la cronología. Esto se debe a que pertenece a las llamadas *Grandes Eeas*, una obra que algunos han interpretado como una parte dentro de la anterior, aunque parece que prevalece el considerarla como un poema autónomo (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 201; Rodríguez Adrados 2000a: 82). Aunque Most, sin embargo, no sugiere ninguna posible ubicación del mismo dentro de las obras consideradas hesiódicas (Most 2006: LIX-LXIII). No obstante, Pérez Jiménez y Martínez Díez la incluyen dentro de lo que califican como hesiódeo (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 198), por lo que parece que deberíamos situarla igualmente como un testimonio de época arcaica probablemente de una cronología similar al anterior. El texto dice lo siguiente:

πάντες δὲ τριχῆϊκες καλέονται / οὐνεκα τρισσὴν γαῖαν ἕκασ  
πάτρης ἐδάσαντο,

todos son llamados τριχῆϊκες porque estaban repartidos en una triple tierra lejos de la patria (Merkelbach/West fr.233; Most fr.250).

Estas serían entonces las palabras hesiódicas, pero aquí no acaba la cuestión. Este fragmento está recogido dentro del conocido como *Etymologicum genuinum*, un compendio de léxico bizantino del s. IX d.C. (Reitzenstein 1958 [1957] en *RE* VI.1 Sp.807-817). Y la citada sería entonces la entrada en el léxico para el vocablo *τριχάϊκες*. Sin embargo, antes de introducir la cita del original se nos aclara que:

τριχάϊκες: ...Ἡσίοδος δὲ διὰ τὸ τριχῆι αὐτοὺς οἰκῆσαι·

τριχάϊκες Hesíodo dice por esto que ellos habitaron divididos de tres en tres.

Y después de la entrada se retoma el comentario con un:

τρία γὰρ Ἑλληνικὰ ἔθνη τῆς Κρήτης ἐποικῆσαι, Πελασγούς Ἀχαιοὺς Δωριεῖς.

pues tres ἔθνη griegos se establecieron en Creta, pelasgos, aqueos y dorios.

Los aspectos relacionados con la cuestión de las φυλαί se dejarán precisamente para el tema que se ocupa de ellas. No obstante, ahora procede hablar de la frase atribuida a Hesíodo en el *Etymologicum genuinum*.

El primer problema radica en que el sujeto –y el verbo de expresión– está omitido y surge la duda entonces de qué debe considerarse como sujeto principal. El que aparezca expresamente el sujeto, Hesíodo, en la oración que precede a la cita supone que tenga sentido la posibilidad de que se trate ahora también de Hesíodo –una opción, por cierto, escogida por Pérez Jiménez y Martínez Díez en su traducción (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 305)–. Sin embargo, es posible que no se pueda



certificar con total seguridad que sea la interpretación correcta, aunque – indiscutiblemente– es la más probable. Se puede plantear si el autor de esta entrada del *Etymologicum genuinum* podría estar pensando en Homero, en cuyos versos, como se ha visto, es justamente donde aparecía la idea que ahora se repite aquí (*Od XIX: 172-177*). También cabe la posibilidad de que tal vez no se pretenda especificar sujeto alguno, lo que daría al mismo un carácter indefinido y que supondría que se está reflejando el pensamiento general de las gentes de aquella época.

Si finalmente se escoge la que parece la opción más plausible –que se trate de Hesíodo–, tendría que considerarse que, si bien realmente no se trataría del poeta beocio. No obstante, la expresión sería entonces puesta en boca del autor de las *Grandes Eeas*, es decir, un poeta igualmente arcaico. Esto, como ya se indicó, no haría sino refrendar la antigüedad del propio pasaje de la *Odisea* que se cuestionaba. Sin embargo, no puede tenerse la completa certeza de que así sea. Pero, incluso en el caso de que no se interprete “Hesíodo” como sujeto, da la sensación, por lo que el fragmento dice antes, de que, el autor del poema conocería los versos homéricos que describen Creta y que incluyen en ella a los dorios.

Así, dando ya por concluido el asunto de la presencia de los dorios en Homero y en los fragmentos hesiódicos, es de recibo recordar que los dorios no son un elemento aislado –ni probablemente puedan serlo– dentro de la historia de Grecia. Por consiguiente, no debe extrañar que algunos otros ἔθνη sean nombrados –es cierto que en no demasiadas ocasiones– por poetas arcaicos. De hecho, en el célebre pasaje de la *Odisea* (*XIX 177*) aparecen acompañados de otros ἔθνη, entre ellos los aqueos.

Pero igualmente pueden encontrarse algunos ejemplos destacados de menciones a otros ἔθνη en textos arcaicos. Así, Alceo nombra a los eolios, y junto a ellos vuelven a

hacer acto de presencia –como en la *Odisea*– los pelagos (Reinach 44: v.6). En los versos de Mimnermo se califica a la ciudad de Esmirna como eolia (Diehl 12: v.6). Y, finalmente, Solón se lamenta por una *πρεσβυτάτην...γαῖαν Ἰαονίας*, (“más vieja...tierra de Jonia”) (Diehl 4: v.2), lo que resulta ser con poco asomo de duda una referencia a su patria, Atenas, indicativa de la existencia ya en su época de la idea de jonios y, además, entroncada directamente también con la percepción de que, como se ha visto y defendía Janko, la colonización jónica de Asia Menor se hizo desde el Ática (Janko1992: 132-133; vid supra).

Estos tres autores son prácticamente contemporáneos, a caballo entre los últimos años del s. VII a.C y los primeros del VI a.C, y provienen además de tres ámbitos distintos, Lesbos, Esmirna y Atenas. Esto indica que el concepto de la existencia y convivencia de distintos ἔθνη helénicos está bien asentado y difundido en esa época por el mundo griego. Es cierto que en ninguno de los casos han aparecido los dorios, pero lo más probable es que también participen de tal fenómeno, y más todavía si se tiene en consideración los pasajes homéricos y hesiódicos donde parece que hacían su aparición. Algunos, entre los cuales, como ya se dijo, un ejemplo muy representativo sería Jonathan Hall (Hall 2002: 85-86) han querido ver en el fondo de ciertos versos de Tirteo una temática dórica. Sin embargo, semejante idea parece cuestionable (Malkin 2001: 5), ya que es más lógico y sencillo circunscribir las palabras de Tirteo simplemente a la esfera local, lo que haría que el poeta estuviese dedicando su canto exclusivamente a Esparta y sus tradiciones e instituciones.

En cuanto a la poesía, habrá que esperar hasta Píndaro, por tanto a la primera mitad del s.V a.C., un autor a medio camino entre el arcaísmo y el clasicismo, para

encontrar referencias a los dorios. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con poetas u obras anteriores, en sus versos las menciones son claras y abundantes.

No obstante, aún antes de este poeta existen también una serie de fragmentos de las obras de Hecateo de Mileto, en prosa y de fines del s. VI a.C. y transmitidos todos por Esteban de Bizancio. En ellos su autor da muestras de conocer las nociones de dorio y jonio, lo que probaría la existencia de las mismas en su época. Así, aparece una Ἀμφαναί· πόλις Δωρικὴ (*FGrH* 1 F3) en la que parece que lo que se remarca es el ἔθνος de sus pobladores o de sus fundadores míticos, ya que la ciudad se encuentra en Tesalia (Hirschfeld 1958 [1894] I 2. Sp. 1884).

Es la única referencia que encontramos en Hecateo acerca de los dorios, pero al menos la hay. Mucho más habitual es, sin embargo, la aparición de la idea de πόλις jonia. Así, aunque en la mayoría de los casos el calificativo “jonio” parece ser una indicación geográfica, hay en cuatro ocasiones en las que la referencia al ἔθνος parece incuestionable –ya que en estos casos en lugar del adjetivo Ἴωνίας en nominativo lo que encontramos es el genitivo plural Ἴώνων–. Estos ejemplos son: Χίος· ἡ ἐπιφανεστάτη νῆσος τῶν Ἴώνων (*FGrH* 1 F141), Ἐρυθραί· πόλις Ἴώνων (*FGrH* 1 F228), Μίλητος· πόλις ἐπιφανῆς ἐν Καρίαι τῶν Ἴώνων (*FGrH* 1 F240) y finalmente “Κύβος· πόλις Ἴώνων ἐν Λιβύῃ Φοινίκων” (*FGrH* 1 F343). Por otra parte, aparece el término ἔθνος en un total de 38 ocasiones, siempre referido a pueblos bárbaros. El problema aquí es hasta qué punto Esteban de Bizancio es fiel al original al transmitir los escritos de Hecateo. No obstante, da la impresión, una vez recogidos los ejemplos, que Hecateo conocía las nociones de dorio y de jonio, un asunto que algunos, entre los que destaca Will, han omitido. Pero, dejando ya la prosa de Hecateo, hay que volver a desplazar el interés a la poesía y a un autor fundamental: Píndaro.

## Los dorios en Píndaro

Diré en primer lugar que encontramos en la obra del poeta tres momentos en los que aparece o se insta a practicar el canto dorio o la melodía en este estilo (*O.* I vv.16-17; *O.* III v.5; *P.* VIII v.20). Sin embargo, este asunto se tratará en profundidad en la parte dedicada al dialecto dorio. Pero Píndaro, además de servirse del dialecto dorio y de las referencias a las maneras musicales dorias, dedica varios de sus poemas a personajes de πόλεις dorias. El poeta tiende a ligar a los miembros de las elites locales a sus ancestros míticos para, así, darles una mayor solemnidad o trascendencia. En varias ocasiones, por tanto, se servirá del recurso a los Heráclidas y a los primeros dorios, hasta los cuales hará remontar los linajes de aquellos a quienes dedica sus composiciones, resaltando de esta manera la antigüedad y nobleza de sus familias.

El mejor ejemplo de esto probablemente sea la *Pítica* I. Allí se conmemora la fundación de una nueva ciudad –Etna– bajo el patrocinio de Hierón de Siracusa, a quien se dedica la composición. Para contentar a su protector, Píndaro hablará sobre personajes míticos relacionados con los dorios y que tienen la categoría de legisladores. Entre los versos 61 y 66 se lee lo siguiente:

τῷ πόλιν κείναν θεοδ'μάτῳ σὺν ἐλευθερίᾳ / Ὑλλίδος στάθ'μας  
Ἰέρων ἐν νόμοις ἔκτισσε· θέλοντι δὲ Παμφύλου / καὶ μὰν Ἡρακλειδᾶν  
ἔκγονοι / ὄχθαις ὕπο Ταυγέτου ναίοντες αἰεὶ μένειν τεθμοῖσιν ἐν  
Αἰγίμοῦ / Δωριεῖς. ἔσχον δ' Ἀμύκ'λας ὄλβιοι, / Πινδόθεν ὀρνύμενοι,  
λευκοπῶλων Τυνδαριδᾶν βαθύδοξοι γείτονες, ὧν κλέος ἄνθησεν αἰχμᾶς.

Hierón fundó para él esta ciudad, con la libertad que fabricaron los dioses, en las costumbres de las medidas de Hilo; y pretenden los

descendientes de Pánfilo, ciertamente también de los Heráclidas, pobladores dorios de las lomas al pie del Taigeto, siempre permanecer en las costumbres de Egimio. Y tienen Amiclas felices movidos desde el Pindo (Pi. P. I vv. 61-66).

Como se ve sin demasiado esfuerzo este breve pasaje está cargado de referencias a la regulación. Tres son los términos en tal sentido a destacar ahora: *στάθ'μας*, en nominativo singular *στάθμη*, en el verso 62; *νόμοις*, en nominativo singular *νόμος*, en ese mismo verso; y *τεθμοῖσιν* en el verso 64 y cuyo nominativo singular es *τεθμός*.

El primero de ellos, *στάθμη* y –siempre siguiendo el diccionario Liddell-Scott– tendría en sus dos primeras acepciones unos significados que nos llevan muy de cerca a elementos de la artesanía y a elementos muy concretos de profesiones que hoy se calificarían como “técnicas”. Así, la primera de ellas resulta “carpenter's line or rule” (línea de carpintero o regla), mientras que la segunda “plummet or plumbline” (plomada), es decir instrumentos que sirven para calcular o trazar medidas (cf. LSJ). La tercera, “the line which bounds the race course, goal” (la línea que delimita el recorrido de una carrera, meta) (cf. LSJ) carece de interés aquí. Solo en la cuarta, y definido como forma metafórica, aparece “law, rule” (ley, regla), citando además precisamente este pasaje como ejemplo (cf. LSJ). El hecho de que sea justamente este pasaje el que se menciona y su valor metafórico indica que esta es probablemente la aparición, con el significado que aquí se le concede, más importante de toda la literatura griega, e incluso quizás la única o una destacada entre pocas. Dado su significado metafórico, se ha propuesto aquí como traducción “medidas”, porque eso es en última instancia el fin de un objeto llamado *στάθμη*. En definitiva, una vez dicho esto, conviene recalcar que no se trata de una palabra específica para referirse a unas normativas concretas.

Más adelante aparece νόμος, una palabra griega muy conocida pero de un significado que a la hora de traducirlo a una lengua moderna puede variar notablemente según el contexto en el que se encuentre. Ley, costumbre o convención son algunos de los significados que puede tener el término. Sin embargo, –si bien se refiere a otro pasaje de Píndaro– Ostwald sugiere que se haya de considerar que νόμος se refiera a la actitud tradicional, popular o convencional que se toma hacia una norma por parte de aquellos a los que esta les afecta (Ostwald 2009: 108-117). En este caso tiene entonces un valor consuetudinario, organizativo de la sociedad y popular.

Finalmente, utiliza τεθμός que es la variante dórica de θεσμός. De nuevo el significado que nos indica el diccionario es “*law, ordinance*” (ley, ordenanza) (cf. LSJ). La peculiaridad es que es un vocablo homérico que se utiliza en varias ocasiones para expresar “the order of peace” (el orden de paz) de las leyes divinas, y que, entre humanos, es más bien “law” (ley) (cf. LSJ). Además, se liga etimológicamente al verbo τίθημι “poner”, “colocar” y en lo referente a la ley “insituir” (cf. LSJ). Es una palabra que también emplea Solón y que por tanto, parece tener un sabor arcaico.

Tres términos distintos en definitiva con un significado que se asemeja pero que en ningún caso es totalmente concreto, y que son diferentes. Es posible intuir incluso que el lenguaje de Píndaro esconda aquí tres aspectos distintos de la figura del legislador. En primer lugar, la idea del artesano de la ley. Es decir, cómo el legislador tiene que crear con su propia capacidad, reflexionando y midiendo la situación, una legislación de igual manera que un artesano elabora un objeto o construye algo. En segundo lugar, está el concepto del guardián de la tradición y la costumbre, quizá o en ocasiones transformada gracias a él en normativa. Finalmente, aparece el rasgo de la autoridad que tiene el legislador y que le capacita para instituir las leyes que considere

oportunas. Sin embargo, la interpretación aquí propuesta es más bien un análisis literario que histórico, ajeno por tanto al tema de estudio.

Es conveniente recordar igualmente que estos versos de Píndaro son probablemente los más controvertidos e historiográficamente importantes de todos los que componen la obra del poeta en lo que se refiere a las investigaciones acerca de los dorios. Sobre ellos se desarrollaba una de las principales bases de las ideas de Müller, que luego pasaría a formar parte del paradigma que se iniciaba con su obra. Además, en la contestación que supone el trabajo de Édouard Will a esa corriente interpretativa, hay espacio también para hablar concretamente del pasaje.

Müller, por medio de la lectura de las citadas palabras de Píndaro, llegaba a la conclusión de que las normas de Esparta eran los auténticos νόμιμα dóricos (Müller 1989 [1824]: III 14; vid supra) –hay que insistir una vez más en que la *politeía* lacedemonia que asume Müller es una construcción idealizada–. Conviene recordar también ahora, que en el contexto en el que Müller desarrolla su actividad investigadora lo usual era entender a Píndaro como un poeta de lo dorio, como ya se señaló antes al hablar de Schlegel (Schlegel 1841: 28-30; vid supra). Frente a tales interpretaciones, Will aseguraba que las alusiones dóricas no eran sino testimonios eruditos que hacían gala de un conocimiento de mitos y genealogías. Según él, las normas no serían nunca disposiciones políticas, ni mucho menos tendrían un componente *étnico*, sino que realmente se trataría de una manera de reflejar la asunción de unos valores aristocráticos (Will 1956: 59-61; vid supra).

Ciertamente parece que no se puede pretender ver en las costumbres de Esparta las verdaderas, antiguas y ancestrales costumbres de los dorios. Menos aún en todo lo relativo a su supuestamente inflexible organización sociopolítica, y menos aún todavía

si se toma como modelo una imagen en multitud de puntos idealizada de la *politeía* lacedemonia. Es cierto que en Esparta se encuentran las características básicas que definen a una comunidad como doria, y que más tarde se analizarán, pero igualmente pueden hallarse, casi podría decirse que, en cualquier otra πόλις dórica. Parece más factible en tal sentido pensar que, si Píndaro se fija en Esparta, es porque en el momento en que escribe es la πόλις doria de mayor importancia, una vez que ella misma ha inmerso a Argos en una gran crisis, tras la batalla y victoria lacedemonia de Sepea, y tras salir –junto con Atenas– como una de las grandes triunfadoras de las guerras médicas.

Sin embargo, tampoco parece adecuado descartar por completo que los versos de Píndaro en el fondo no hablen de ciertos modos o maneras dorias, cuando justamente eso es lo que puede leerse en ellos. Al contrario, parece que existen una serie de usos o costumbres en las comunidades dorias antes de la guerra del Peloponeso. Ciertamente no serían muchas y nunca o rara vez completamente homogéneas –más allá quizá de aquellas que comparten una colonia y su metrópolis–, pues cada πόλις tendría su variante local de las mismas aunque con un mismo fondo común. Por otra parte, se debe contar con las menciones a la música o canto dorio antes citadas (*O* I,16-17; *O* III, 5; *P* VIII, 20), las cuales podrían realmente –al menos parece lo más plausible– no hacer referencia tanto a un orden o ambiente aristocrático como al dialecto característico y preferido del género de la lírica coral, un asunto que se explorará con mayor profundidad en el apartado del propio dialecto dorio.

Por tanto, si se ha puesto ahora un especial énfasis y se ha dedicado un comentario a estos versos de la *Pítica I*, es por la trascendencia que las interpretaciones de los mismos han tenido en la historiografía a partir de la obra de Müller. Además,



debe valorarse que esta no es la única ocasión –aunque sí la más recordada y en la que más insiste en ello– en que encontramos una evocación al modo dorio de la sociedad. De esta forma, en la *Ístmica IX* –que precisamente era utilizada por Will para rebatir el análisis de la *Pítica I* de Müller (Will 1956: 59-60) – se dice, a propósito sobre la isla de Egina, que:

σὺν θεῶν δέ νιν αἴσα / Ὕλλου τε καὶ Αἰγίμοιο / Δωριεὺς ἐλθὼν  
στρατός / ἐκτίσσατο, “τῶν μὲν ὑπὸ στάθ'μα νέμονται,

y con la voluntad de los dioses el ejército dorio de Hilo y Egimio que llegó la fundó para sí: y por un lado se rigen por la medida de estos (Pi. I IX, vv.1-4).

Ese “estos” podría referirse bien a Hilo y Egimio, o bien a los componentes del ejército dorio. En cualquier caso, la palabra elegida vuelve a ser *στάθμη*, un término que ya aparecía en la *Pítica I* (Pi. P I, v.62) y que, como se indicó, tiene un importante valor ligado a la artesanía o la construcción –y que tal vez pueda asociarse a la idea del legislador como un “fabricante de leyes” –.

Por otra parte, además de la cuestión acerca de la se acaba de reflexionar –la presencia de la idea de la existencia de unos usos dorios en la obra de Píndaro–, tanto los versos que seleccionados de la *Pítica I* como de la *Ístmica IX* demuestran un claro conocimiento de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*. Igualmente, puede observarse que en ellos se habla sin problemas, como por otra parte ocurre en toda la obra de Píndaro, de dorios.

El conocimiento del *Retorno de los Heráclidas*, es otro asunto que se repite a menudo en la obra de Píndaro. También podemos verlo en la *Pítica V* entre los versos 69 y 73:

{καὶ} Λακεδαίμονι / ἐν Ἄργει τε καὶ ζαθέα Πύλω / ἕνασσεν  
ἀλκάνετας Ἡρακλέος / ἐγγόνους Αἰγίμιου τε.

En Lacedemonia, Argos y la sacra Pilos hizo habitar a los valientes descendientes de Heracles y Egimio (Pi. *P V*, vv. 69-73).

Poco se pretende comentar ahora sobre esto. Simplemente hay que señalar que el sujeto de la oración es Apolo –que aparece poco antes en el verso 60– y que ya se ve aquí la idea de una división tripartita del territorio a la llegada de los dorios al Peloponeso.

Por otra parte, en la *Ístmica VII* hay una mención más de los dorios: Δωρίδ' ἀποικίαν...Λακεδαιμονίων (la colonia doria...de los lacedemonios) (Pi. *I VII*, vv.12-4).

Según lo visto en esta última parte, se puede concluir que Píndaro ya habla más insistentemente de lo dorio y los dorios en perfecta consonancia con la interpretación posterior. Hay que subrayar, además, que conoce una versión algo desarrollada del *Retorno de los Heráclidas* y que parece asumir la existencia de ciertos usos o modos dóricos en la sociedad. Así pues, tras el comentario y análisis de la presencia doria en los versos de Píndaro, el interés se desplaza ahora hacia un género completamente distinto y que ya es totalmente del s. V, la tragedia ática, que, como se ha indicado antes, Will pasa por alto en su comentario sobre las fuentes escritas (vid supra).

## Los ἔθνη y los dorios en la tragedia ática

En primer lugar, para comenzar este apartado, se expondrán algunos ejemplos de las –escasas– menciones a algún ἔθνος en la tragedia ateniense del s. V a. C. Seguidamente, se pasará a un análisis más metódico de una obra en la que, a diferencia de lo que es habitual en su contexto literario, abundan sin embargo bastante las referencias al ἔθνος: *Persas* de Esquilo. Pero, como se acaba de decir, antes de llegar hasta ahí, se mencionarán las apariciones de ἔθνη en otras tragedias, comenzando con unos versos de *Las suplicantes* de Esquilo donde se lee:

τὼς καὶ ἐγὼ φιλόδουρ/τος Ἴαονίοισι νόμοισι / δάπτω τὰν ἀπαλὰν /  
Νειλοθερῆ παρειὰν

Así también yo lamentándome con los usos jonios desgarró la tierna mejilla quemada en el Nilo (Aesch. *Supp* vv.68-71).

Sería muy tentador considerarlo como una prueba de la existencia en la cultura helena de un elemento denominado como uno de los ἔθνη, o atribuido como propio a uno de ellos, en este caso un modo para expresar pesar o duelo. Sin embargo, la existencia de un escolio en el que, sobre la presencia aquí del término “jonio”, se lee ἀντὶ τοῦ φωνῆι Ἑλληνικῆι, (“en lugar de esto a la palabra griego”) (Smith 1993 [1976]: 68), hace que la interpretación más verosímil –siempre y cuando demos credibilidad a la afirmación que hace el escolio– sea la de la metonimia de “jonio por griego”, y de la que se hablará con más detalle más adelante. No obstante, tenga o no un significado relacionado con los ἔθνη, la simple mención de lo jonio, ya es un hecho a tener en cuenta.

En las obras de Sófocles, por el contrario, los jonios brillan por su ausencia, pero hay tres referencias a los dorios o lo dorio, todas ellas en el ciclo tebano (*OT*, 774-775; *OC*, 694-701, 1301). Sin embargo, parece preferible comentarlas más adelante, ya que por su contexto histórico –especialmente las de *Edipo en Colono*– hay que situarlas dentro del ambiente del periodo de la guerra del Peloponeso.

Probablemente hasta el momento pueda parecer que las referencias al ἔθνος en la tragedia son escasas, ambiguas y que no constituyen una prueba verdaderamente fuerte de la existencia de una marcada división en ἔθνη de la que los griegos se percatasen –y es posible que este sea el motivo por el que Will las excluye de su trabajo–. Sin embargo, si se vuelve la mirada hacia *Los persas* de Esquilo esta argumentación se cae irremediabilmente. Esta obra, por su singularidad –dado que es la única tragedia que conservamos con una temática histórica y no mítica– es más proclive a recoger alusiones al ἔθνος, las cuales resultan verdaderamente abundantes durante toda la ella.

De esto modo, la primera que aparece es:

ἀφ’ οὗπερ παῖς ἐμὸς στείλας στρατὸν / Ἰαόνων γῆν οἴχεται  
πέρσαι θέλων

desde que mi hijo habiendo preparado un ejército partió<sup>69</sup>  
determinado a arrasar la tierra de los jonios (Aesch. *Pers* vv.177-178).

La cuestión aquí, y prácticamente en la totalidad de las menciones a los jonios, es si entendemos “jonios” como una forma de referirse a todos los helenos o no. En este sentido son varios los comentaristas de *Los persas* que constatan que los persas utilizaban el nombre de “jonios” para referirse a todos los griegos en general, ya que

---

<sup>69</sup>En presente en el original.

argumentan que las πόλεις y miembros de este ἔθνος fueron los primeros helenos con quienes entraron en contacto (Sommerstein 2008: 33, n.29; Broadhead 2009: 76-77, v.178; Garvie 2009: 114, v.178).

En cambio, pueden surgir dudas al respecto argumentadas en dos aspectos. Por un lado, la precisión general con la que Esquilo emplea, al menos en cuestiones relativas a esta guerra, los términos “dorio” y “jonio”. Por otro, el hecho en este caso concreto de que la ciudad que logró arrasar Jerjes fue la jónica Atenas, con lo que sus palabras podrían probablemente estar refiriéndose a ese suceso.

Igualmente, hay otro pasaje en el que se habla de la tierra jonía:

καὶ τὰς εὐκτεάνους κατὰ / κληῖρον Ἰαόνιον πολυάνδρους /  
Ἑλλάνων ἐκράτει σφετέραις φρεσίν.

Y gobernaba con sus pensamientos las ricas y muy pobladas de griegos a lo largo de la tierra jonía (Aesch. *Pers* vv. 898-900).

El sujeto omitido de la oración sería Darío, mencionado unos versos antes (Aesch. *Pers* vv.857-858). Las tierras jonias pobladas de griegos que llegó a dominar Darío parece una referencia a las ciudades jonias de Asia Menor (Broadhead 2009: 221, vv.897-900): Da la sensación entonces de que el fragmento podría constituir una alusión a la revuelta de las ciudades jonias contra el persa y al fin de la misma.

Pero donde mejor se aprecia el posible valor concreto de jonios, como un grupo específico entre los griegos y no ya como una forma de referirse a la totalidad de los mismos, es en sus apariciones en un contexto de enfrentamiento naval. Esta es una constante que se repite tres veces a lo largo de la tragedia, siendo la primera de ellas:

πεζούς τε γὰρ καὶ θαλασσίους / λινόπτεροι κυανώπιδες / νᾶες μὲν  
ἄγαγον, ποποῖ, / νᾶες δ' ἀπόλεσαν, τοτοῖ, / νᾶες πανωλέθροισιν  
ἐμβολαῖς, / αἶ τ' Ἰαόνων χέρρες.

pues las raudas naves de ojos negros condujeron tanto a infantes como a marinos, ¡ay!, y las naves los hicieron perecer, ¡oy!, las naves de funestísimos espolones y las manos de los jonios (Aesch. *Pers* vv.558-563).

Garvie explica que Ἰαόνων hace alusión realmente los griegos en los barcos, no aquellos que esperaban en las costas (Garvie 2009: 242, v.560-563). Lo que hace pensar en la principal potencia marítima helena en ese momento, Atenas, que además es la πόλις de Esquilo y en la que se representan sus piezas. Por consiguiente, habría que considerar aquí que la mención de los jonios efectivamente estaría delimitando un grupo dentro de los griegos.

Lo mismo vemos en:

Ἰάνων γὰρ ἀπηύρα, / Ἰάνων ναύφρακτος Ἄρης ἑτεραλκῆς

pues el de los jonios arrebatada, el decisivo Ares de los jonios defendido por naves (Aesch. *Pers* vv.950-951).

Aquí de hecho el propio Garvie entiende que Esquilo está hablando de los atenienses. El investigador cree que la frase comienza como si el adjetivo jonio se refiriese a la flota ateniense, pero que al final se descubre que es Ares, aún representando a los atenienses, los cuales contaban con la protección de sus barcos (Garvie 2009: 350, v.950-953).

Finalmente, la tercera y última alusión es:

Ἰάνων ναυβατᾶν / κύρσαντες οὐκ εὐτυχῶς

al marinero de los jonios desafortunadamente encontrando

(Aesch. *Pers* vv.1011-1012).

No obstante, en todos los casos concretos vistos hasta ahora en los que se mencionaba algún ἔθνος en la tragedia, este siempre ha resultado ser el de los jonios. Podría por tanto especularse con la posibilidad de que efectivamente la serie de menciones no se refiriesen concretamente al ἔθνος jonio, sino que lo hiciesen a los griegos en general. Se podría argumentar en tal caso que el hecho de que las diversas menciones a los jonios coincida con momentos en los que la presencia de miembros o ciudades del ἔθνος jonio ha sido destacada es fruto de la casualidad, por lo que entonces no sería apropiado plantear que existe en *Los Persas* una distinción consciente entre los ἔθνη. Sin embargo, toda esta argumentación se derrumba inexorablemente cuando encontramos citado en otro pasaje un ἔθνος distinto, precisamente los dorios, y de nuevo acertadamente contextualizado.

Así, en los versos 816-817 se lee:

τόσος γὰρ ἔσται πέλανος αἵματοςφαγῆς / πρὸς γῆ Πλαταιῶν

Δωρίδος λόγχης ὕπο

pues tal será el ensangrentado amasijo en la tierra de Platea por la lanza doria (Aesch *Pers* vv.816-817).

Esto no puede sino constituir un elogio al valor de los lacedemonios y un reconocimiento de su importancia a la hora de rechazar al invasor persa. Se debe pensar

que en el año de composición de esta tragedia, 472 a.C. (Alsina 2000: 292), Atenas y Esparta mantendrían todavía una cercanía y que la campaña de Jerjes contra los griegos estaba todavía muy cerca en el tiempo, pues apenas habían pasado siete años de la batalla de Platea y uno más de la de Salamina. No es de extrañar por tanto este guiño hacia los espartanos. Los comentaristas lo tienen muy claro en este sentido. Broadhead le dedica a este pasaje una más o menos larga reflexión en la que destaca su asociación entre dorios y lacedemonios, así como la idea de que aquí se rinde tributo a su valor, descartando, además, que por dorios haya que entender a los griegos en general más aún cuando la tragedia va destinada a un público ateniense (Broadhead 2009: 204, v.817). Mucho más escueto, aunque en la misma línea, se muestra Garvie cuando asegura que Esquilo, más allá del patriotismo ateniense, no pasa por alto el hecho de que Platea fue principalmente una victoria lacedemonia (Garvie 2009: 314, v.816-817). Además de la evidente referencia a los lacedemonios, interesa mucho aquí que esta se haga identificándolos como dorios y que su público la comprendiese sin problemas.

Existe una ocasión más en la que la palabra “dorio” aparece en esta obra de Esquilo, aunque no reviste tanto interés. Esta sucede cuando la reina explica que ha soñado con dos hermanas:

ἢ μὲν πέπλοισι Περσικοῖς ἠσκημένη, / ἢ δ' αὖτε Δωρικοῖσιν

una vestida con vestimentas persas, mientras que la otra por el contrario con dorias (Aesch. *Pers* 182-183).

Como puede verse, se trata de una más de lo que pueden llamarse “denominaciones culturales”. Poco refleja entonces, aparte de la existencia de un cliché de dorio que indica que, de una manera u otra, los dorios existen en el imaginario



colectivo de los griegos. Al parecer, según los investigadores, la mujer vestida con el ropaje dorio simboliza a toda la Hélade, y si el trágico escoge el vestido dorio en lugar del jonio es porque este último era similar al persa y, por tanto, rompería con la imagen de contraste que se pretende conseguir. Añaden además que en la Atenas de la época las mujeres vestían tanto uno como otro (Broadhead 2009: 77, v.183; Garvie 2009: 115, v. 181-183). La explicación parece razonable, ya que en los versos posteriores (Aesch. *Pers* vv.183-199) se ve cómo la hermana del vestido dorio se niega a someterse a Jerjes y acaba por derribarlo. De ser entonces una referencia a los dorios esto significaría, en un lenguaje figurativo, que es a ellos a quien debe atribuirse la derrota del Imperio Persa, cosa que, no solo contradice la historia, sino la propia tragedia en donde los jonios cumplen un papel preponderante en la victoria sobre los persas como se ha visto un poco más arriba. Solo Garvie va un poco más allá al decir que la alegoría tal vez anticipe la contribución espartana en Platea (Garvie 2009: 115, vv.181-183), de la que ya se ha hablado y que aparece después en la obra (Aesch. *Pers*: vv.816-817). Una opinión que, aunque posible, parece un poco frágil.

Lo que parece claro es que cuando Esquilo escoge un término ligado a un ἔθνος o se refiere a uno de ellos no lo hace aleatoriamente. Al contrario, lo realiza con un perfecto conocimiento de qué acciones hay que atribuir a los jonios y cuáles a los dorios o en qué circunstancias conviene hablar de cada uno de ellos. Es cierto que hay una abrumadora mayoría de menciones a los jonios o lo jonio frente a menciones a los dorios o lo dorio, pero la explicación resulta sencilla, tanto el autor de la obra –Esquilo–, como el contexto donde se escribió –la Atenas de la primera mitad del s.V a.C–, como el público al que va destinada –los atenienses– era jónico.

Se podría alegar, no obstante, que en definitiva Esquilo utiliza “jonio” o “dorio” como sinónimo de griego, especialmente el término “jonio”, que como ya se ha señalado parece ser que era el vocablo que los persas utilizaban para referirse a los griegos (Starkie 1979: 34, v.104; Sommerstein 2008: 33, n. 29; Broadhead 2009: 76-77, v.178, Garvie 2009: 114, v.178). Sin embargo, en *Los persas* la palabra “heleno”, ya como sustantivo, ya como adjetivo, aparece con cierta frecuencia, incluso bastantes más veces de las que da la suma de las presencias de “dorio” y “jonio”. Así, se constata, de una forma u otra, en los versos 334, 338, 351, 355, 358, 362, 369, 384, 388, 393, 401, 409, 417, 451, 454, 790 y 900, si bien es cierto que la mayoría de ellas se ubican en el diálogo entre la reina Atosa y el mensajero que informa del desarrollo de la batalla de Salamina (Aesch. *Pers.* vv.290-514) Por otra parte, en tal conversación no se menciona ningún Ἕθνος, lo que nos induce a pensar que es este momento de la obra Esquilo quiere resaltar una suerte panhelenismo enfrentado a los persas (Aesch *Pers.*: 290-514) –falso panhelenismo, dado que es bien sabido que hubo griegos que medizaron, en la lucha contra los persas–. Además, el nombre propio Ἑλλάς (la Hélade) se menciona un total de siete veces (Aesch. *Pers.*: vv.50, 186, 234, 271, 758, 796 y 809). Es decir, tal vez los persas históricos no conociesen o no usasen demasiado el término “heleno”, pero los persas que presenta Esquilo en su tragedia sin duda lo conocen y utilizan de manera manifiesta.

Antes de terminar, conviene subrayar una referencia más a los jonios, casi a la conclusión de la obra, el remate final, que puede merecer un comentario. Hay una breve intervención del coro que constituye el verso número 1025 –de un total de 1076– que reza así:

Ἰάνων λαὸς οὐ φυγαίχμας

la masa de los jonios no es huidiza de lanzas (Aesch. *Pers*: 1025)

Los comentaristas no profundizan demasiado en el contenido de esta frase, sino que se centran más en contenidos lingüísticos (Broadhead 2009: 239, v.1023-1025; Garvie 2009: 362, vv.1014-1025). Aparte de la mención de los jonios, se aprecia un elogio al coraje de la masa (λαός), lo que supone una ruptura con la idea del héroe homérico, noble e individual, y un acercamiento a los valores democráticos del héroe anónimo y colectivo, que puede verse, por ejemplo, en el “Discurso fúnebre” de Pericles (Th. II 41, 4). Además, la alabanza se dirige a los jonios, lo que aleja la idea herodotea de la cobardía y la debilidad jonias, –asunto que se abordará más adelante– y se aproxima, por tanto, más a los versos de Solón. Finalmente, cabe añadir que parece muy sugerente la idea, ya que en la obra esta frase parece una especie de “conclusión independiente” y cargada de significado, de que pueda entrañar en sí un recuerdo y, en definitiva, un encomio a la batalla de Maratón en la que, según se dice, el propio Esquilo participó.

Por tanto, la conclusión básica a la que se llega tras la lectura y análisis de *Los persas* es que Esquilo es perfecto conocedor de las nociones del ἔθνος, tanto jonio como dorio. No es descabellado pensar que tal conocimiento pudiese quedar registrado solo en esta tragedia por ser la única conservada con temática histórica, y, por consiguiente, ser más proclive a introducir conceptos propios de la época. Por otra parte, hay que señalar, además, la identificación sin censuras de los atenienses como jonios.

Una vez acabado el comentario acerca de la presencia de los ἔθνη en *Los Persas*, se concluirá el análisis de las aportaciones literarias con el comentario de algunos pasajes ubicados en las comedias de Aristófanes.

### **Los ἔθνη en Aristófanes**

Si Esquilo puede estar a medio camino aún entre el arcaísmo y la época clásica, en verdad el comediógrafo ateniense pertenecería ya sin duda al periodo clásico, siendo contemporáneo de Sófocles o Eurípides, a quienes se ha dejado para más adelante. En cambio, en cuanto a las características de sus referencias a personas o elementos ligados a un ἔθνος, no nacen del contexto bélico que la guerra del Peloponeso supone para Atenas y para toda la Hélade. Esto es una cuestión que puede sorprender en un primer momento, pues si hay algo que marca profunda y decisivamente la obra de Aristófanes es justamente tal conflicto. Sin embargo, parece que en este caso escapa a su contexto histórico inmediato y se asemeja más a autores anteriores. De ahí que se recoja en este capítulo.

En cuanto al análisis de la obra de Aristófanes se puede estar a medias de acuerdo —o en desacuerdo— con Will. Por un lado, efectivamente, como él indicaba a través del ejemplo de *Lisístrata*, no se hace humor a partir de las cualidades de un ἔθνος, —en este caso, además, los dorios— sino de una πόλις, en esta ocasión Esparta (Will 1956: 69). En tal aspecto, Aristófanes se muestra más próximo a autores anteriores que a algunos de sus propios contemporáneos como Lisias, Sófocles o Eurípides, en cuyas obras, como más adelante se remarcará, se aprecian ya muestras de la identificación de lo dorio con lo espartano.

Pero, por otra parte, Will aseguraba que no existía ninguna alusión a la *etnia* en sus piezas (Will 1956: 69; vid supra). Sin embargo, pueden encontrarse en ellas unas cuantas “denominaciones culturales” que hacen referencia a elementos jónicos o dóricos, como ya se señaló antes (vid supra), y que ahora se comentarán con más detalle.

Hay que aclarar que, en principio, la mayor parte de ellas constituyen referencias a la música. Ya en *Los caballeros* se acusa a un personaje de saber tocar la lira únicamente Δωριστὶ (Aristoph. *Ach* vv.989), es decir, “dóricamente” o “al modo dorio”. La comicidad radica en este caso, como se explica en los siguientes versos (994-996), en el parecido fonético entre Δωριεύς (dorio) y δωρεῖά (regalo) en alusión a sobornos o intercambios de favores en los que, según Aristófanes, estaría involucrado Cleón (Gil Fernández 1995: 310, n.128). Esta es la única mención al estilo dorio en la música. No obstante, encontramos otras tres referencias al jonio.

En *Las Asambleístas* en un momento dado se lee:

Μοῦσαι δεῦρ' ἴτ' ἐπὶ τοῦμὸν στόμα, / μελύδριον εὐροῦσαί τι τῶν

Ἰωνικῶν

¡Vamos! Musas estad en mi boca descubriendo alguna  
cancioncilla de los jonios (Aristoph. *Ec* vv.883-884).

Según parece, o al menos así dicen los comentaristas, habría que interpretar que este tipo de tonadas conocidas como jónicas tendrían un marcado contenido erótico (Ussher 1999 [1973]: 196, v.882-883; Gil Fernández 2013: 485, n.144).

En la misma obra, unos versos más adelante, encontramos:

ἤδη τὸν ἀπ' Ἰωνίας / τρόπον τάλαινα κνησιᾶς

ya quieres rascarte desgraciada al modo de Jonia (Aristoph. *Ec*  
vv.918-919)

Una frase que Luis Gil interpreta como una alusión velada a la masturbación femenina (Gil Fernández 2013: 487, n.149), y que podría verse corroborada en *Lisístrata*, en donde se deduce que los objetos que comúnmente empleaban las mujeres atenienses para masturbarse se fabricaban en Mileto (Aristoph. *Lys*, vv.107-112).

Finalmente, en *Las Tesmoforiantes* se lee διεκλῶντ' Ἰωνικῶς que puede traducirse por “rompían en dos jónicamente” o “rompían en dos al modo jonio” (Aristoph. *Thesmoph*, vv.163). La expresión de nuevo guarda relación con la melodía e incluso también es posible que a la homosexualidad, según se desprende del contexto, porque en los versos inmediatamente anteriores Aristófanes ha estado detallando todas las actitudes afeminadas que habían tomado unos poetas.

Más allá de las menciones relativas a los jonios o lo jónico cargadas de connotaciones sexuales, existe otra mención más a tal ἔθνος entre la obras de Aristófanes, esta vez de tipo cultural. Ahora se trata de una alusión lingüística a su dialecto que se encuentra en *La Paz*, cuando sobre un determinado vocablo comenta:

ἀλλὰ τοῦτό γ' ἔστ' Ἰωνικὸν τὸ ῥῆμ'

pero eso en verdad es una palabra jónica (Aristoph. *Pax* vv.930).

Como se ha señalado antes (vid supra), los pasajes aludidos ya sugieren la existencia de unas nociones de ἔθνη, de unos subgrupos dentro de los griegos con ciertas peculiaridades o a los que se atribuyen algunas cuestiones culturales. Sin

embargo, aquí no acaba la cuestión. Existen todavía algunos versos de las comedias de Aristófanes en los que la alusión al ἔθνος alcanza ya a individuos concretos.

De esta forma, la mención de un ἀνὴρ / Ἴωνικός, (“varón jonio”) (Aristoph. *Pax*, vv.45-46), difícilmente puede constituir una simple referencia al origen geográfico de una persona determinada sin encerrar en sí una alusión al grupo humano al que pertenece. Parece que este ejemplo es rotundamente claro en ese sentido. Tanto que realmente no parece que haya mucho más que comentar al respecto. En cambio, aún falta hablar sobre un caso más que da más pie a una reflexión más extensa y con diversas cuestiones a tener en cuenta. Se encuentra al comienzo de *Acarnienses*.

Allí se nombra dos veces a los jonios acompañados en sendos casos de un insulto, χαυνόπρωκτος, al parecer un término creado por el propio Aristófanes y con un significado “wide-breeched” (cf. LSJ), –literalmente “culo gordo” –. Las expresiones concretas son: χαυνόπρωκτ' Ἴαοναῦ (Aristoph. *Ach* v.104) y χαυνοπρώκτους τοὺς Ἴάονας (Aristoph. *Ach* v.106). La primera de ellas la pronuncia un fingido enviado persa, mientras que la segunda es la repetición literal de la expresión del emisario por parte de un ateniense.

El término elegido para referirse a los jonios, Ἴάονες, es extraño y está, al parecer, copiado o inspirado en *Los persas* de Esquilo, una pieza donde todos los personajes con diálogo son persas. Sin embargo, no se trata de una palabra persa, porque aparece también en *Las suplicantes* (Aesch. *Supp*, vv.68-71), en el Himno homérico a Apolo (HH III, v.147), en la *Ilíada* (XIII, v.685) y en Solón (Diehl 4: v.2), lo que hace suponer que es más bien un término arcaico o arcaizante. Pero probablemente el público la conocería por la tragedia de Esquilo, ya que es la única obra en la que su presencia, o más precisamente la del lexema con el alfa intercalada, se

repite varias veces –seis en total– como se havisto antes. Así, y al ser un poco extraña, se podría haber quedado asociada popularmente al modo de hablar de este pueblo. El uso de este particular vocablo pues, respondería a la intención de remarcar la condición de extranjero de quien habla. De hecho en un escolio podemos comprobar esta interpretación:

ὡς βάρβαρος δὲ τὸ αὐ ἔφη, βαρβαρικὸν ἀντὶ τοῦ ἐλληνιζομένου,

como bárbaro a su vez decía esto, al modo bárbaro en lugar de en griego (Wilson 1975: 23).

Para conseguir ese efecto se recurre al uso de una palabra propia de una obra literaria conocida por el público en la que los personajes tienen precisamente el mismo origen que pretende tener en este caso el hablante.

Se podría debatir mucho acerca del valor exacto que hay que conceder en este contexto a la palabra *jonio*. Puede pensarse una vez más que se utilizaría aquí por metonimia como sinónimo de griego. El propio escolio en un momento parece indicar en tal sentido al indicar:

ὅτι πάντα τοὺς Ἑλληνας Ἰάονας ἐκάλουν οἱ βάρβαροι  
προείρηται

los bárbaros declaran que llamaban a todos los griegos jonios (Wilson 1975: 23).

De hecho, en su comentario a *Acarnienses* W.J.M. Starkie asegura que en Persia, todos los griegos eran llamados yauna (Starkie 1979: 34, v.104). También conviene recordar a este respecto las opiniones que antes se han señalado en las



ediciones de *Los Persas* de Sommerstein (2008: 33, n.29), de Broadhead (2009: 76-77, v.178) y de Garvie (2009: 114, v.178). Aunque en esa tragedia concreta parece que las alusiones a los jonios no se refieren –o la menos no siempre– al conjunto de los griegos, sino que debe plantearse que sirvan, al menos en esa obra, para mencionar precisamente a este ἔθνος.

Por otra parte, en el escolio a *Acarnienses*, además de quedar reflejado, como acaba de comentarse, que los bárbaros llamaban jonios a todos los helenos también se recoge que:

Ἴωνες γὰρ Ἀθηναῖοι ἀπὸ Ἴωνος τοῦ Ξούθου

jonios son pues los atenienses desde Ion el de Juto (Wilson 1975: 23).

Incluso se vuelve a insistir en esta idea cuando poco más adelante se señala que:

Ἴωνας τοὺς Ἀθηναίους λέγει ἀπὸ Ἴωνος τοῦ Ξούθου

llama jonios a los atenienses desde Ion el de Juto (Wilson 1975: 23).

Por tanto, debe concluirse que la intervención de este personaje que en *Acarnienses* mencionaba a los jonios incluye una palabra que el público ateniense ligaba al lenguaje de los persas. Se puede también especular sobre si en la vestimenta o en algún otro detalle menor con el que este personaje saliese a escena habría elementos orientales. Sin embargo, en cuanto al valor del término “jonio” el propio escolio cae en una ambigüedad o ambivalencia que no ayuda a salir de dudas, ya que por un lado

señala que los barbaros llamaban jonios a todos los griegos, y por otro menciona, en dos ocasiones, la identificación entre jonios y atenienses.

En cualquier caso, con este excursus sobre la presencia de los ἔθνη en las comedias de Aristófanes, se puede demostrar que el comediógrafo ateniense es perfectamente conocedor de los ἔθνη, aunque no los emplee excesivamente en su humor. Por lo tanto, se puede rebatir la afirmación de Will (1956: 69; vid supra) de que sus obras no contenían alusiones a las *etnias*.

### **Los ἔθνη en época arcaica más allá de los textos**

Dejando ya el tema de la presencia de los ἔθνη, y más específicamente el ἔθνος dórico, en los textos arcaicos o anteriores a la guerra del Peloponeso, se procederá ahora a reflexionar sobre la cuestión del origen de los ἔθνη y, en especial, del ἔθνος de los dorios.

En el tema anterior ya se vio cómo las teorías invasionistas, que interpretaban a los dorios como unas gentes venidas desde el norte que acababan asentándose en el Peloponeso, están actualmente descartadas desde el punto de vista lingüístico (Chadwick 1991 [1985]: 3-12; López Eire 1978: 293-297; Fernández Álvarez 1981: 35-39; Risch 1991 [1985]: 13-35), arqueológico (Snodgrass 1971: 311-312), e incluso desde otras perspectivas (Roussel 1976). Por lo tanto, habría que situar el “surgimiento” de los dorios en las mismas zonas de su habitación histórica. Quizá, el área más probable para su origen haya que situarla en el eje Micenas-Argos o en Lacedemonia, dada la importancia de estas regiones tanto en época micénica como en el periodo arcaico. Pero, realmente, no hay –ni probablemente pueda haber– una completa seguridad de que así sea. De allí, se extendería por lo que luego serán el resto de

comunidades dorias. Se puede pensar que la colonización sería una de las formas en las que se realiza tal expansión. Aunque hay que plantear igualmente que, además del desplazamiento físico de personas, los elementos culturales que caracterizan a los dorios se pudieron expandir a través del contacto entre gentes sin la necesaria implicación de un movimiento de población, lo cual parece bastante probable para un primer momento de difusión de lo dorio en la franja sur del mar Egeo, en una época aún considerablemente antigua –quizá los primeros años o décadas de la época arcaica–.

Por otra parte, los elementos que, como más tarde se verá (vid infra), configuran lo que objetivamente pueden considerarse propios de las sociedades dóricas parece que surgen, bien en el periodo oscuro, bien en época arcaica, y que sufren un primer desarrollo que hace que algunos de ellos poco a poco vayan ganando matices y pasen a ser interpretados como dorios a lo largo del transcurso de la época arcaica. Estos elementos serían:

- El uso de la variante del griego conocida como dialecto dorio por los filólogos modernos.
- La idea de compartir un pasado mítico que se concreta en la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*.
- La presencia de tres φυλαί consideradas dóricas que sirven como medios para el encuadramiento de la ciudadanía.
- Algunos aspectos religiosos entre los que destaca especialmente la celebración del festival de las Carneas.

Así, en cuanto al dialecto, o dialectos griegos en general, Chadwick, al parecer, consideraba que estos se formarían tras la caída de los Palacios micénicos (Chadwick 1991 [1985]: 9-10). Sería, por lo tanto, el componente dórico de más antigua formación. Aunque, como más adelante se analizará, el dialecto nunca fue un factor de identidad demasiado fuerte para los dorios (vid infra).

Al respecto de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*, se observa que la primera mención a la misma es apenas una exigua noticia en los versos de Tirteo (Diehl: 2), que dataría por tanto del s. VII a.C. Igualmente se puede ver cómo en un fragmento pseudo-hesíodico (Most 10: vv.6-7) fechado en el s. VI a.C. se integra la figura de Egimio en el relato. Así, el resultado final, se constataría en Píndaro –s. V a.C.– quien, aunque realmente tampoco aporta demasiada información, ya parece poseer un conocimiento más formado sobre el mito. No obstante, la historia seguirá evolucionando pasada la época arcaica, especialmente en el s. IV a.C, pero este asunto queda para más adelante (vid infra).

En lo relativo a las φυλαί, en primer lugar hay que hacer constar que generalmente se asume que, tal y como demostró Roussel, estas son de época formativa de la πόλις.<sup>70</sup> Sin embargo, otro de los aspectos más interesantes que plantea Roussel es la posibilidad de que en el transcurso del s. VI a.C las tres φυλαί pasasen de ser vistas como un elemento argivo –probablemente se podría añadir también que lacedemonio, aunque él no lo hace– a ser entendidas como algo propio de los dorios (Roussel 1976: 252). Esto, por tanto, está en sintonía la concepción del período arcaico como un momento formativo de los ἔθνη.

---

<sup>70</sup> Roussel 1976.

Finalmente, acerca de las cuestiones religiosas, decía Robertson que los calendarios dorio y jonio, y quizá los dialectos, comiencen a tomar forma cuando la población de estos grupos se desplaza por el Egeo (Robertson 2002: 28). Con los calendarios quizá haya que pensar también en las Carneas. No obstante, el asunto del origen y evolución del festival más representativo de los dorios sea quizá la cuestión más oscura en la génesis de los elementos culturales propios de los dorios.

En definitiva, todos los elementos que más tarde definirán a las sociedades dóricas parecen tener sus primeras manifestaciones a comienzos de la época arcaica, si se excluye el dialecto cuya formación podría ser anterior. Igualmente, también parece apreciarse un desarrollo de los mismos, que al menos resulta claro en el caso del *Retorno de los Heráclidas* y de las φυλαί. Así pues, hay que plantear que estos elementos probablemente surgen y evolucionan a la vera del propio origen y desarrollo de la πόλις. Por lo tanto, hay que plantear que el origen de los diferentes ἔθνη deba ser en el momento de tránsito entre los siglos oscuros y el período arcaico, o a inicios mismos de este segundo.

Por otra parte, en las últimas páginas se ha puesto en evidencia la existencia de muchas referencias a los ἔθνη en los textos antiguos antes de llegar a la época clásica, o mejor todavía, a la guerra del Peloponeso. Así, las menciones de los dorios –y presumiblemente también del resto de los ἔθνη– reflejan nociones no estáticas a lo largo del tiempo durante toda la época arcaica. Como ha podido observarse en el repaso de los textos, ha de pensarse por el contrario en una evolución constante de las mismas. Una progresión que parte de las oscuras y escuetas referencias en los poemas homéricos para llegar, en ese momento en que se confunden las épocas arcaica y clásica, a una idea ya mucho más consolidada y asimilada en Píndaro o Esquilo.

Más adelante, con la guerra del Peloponeso y en el contexto que la rodea se enfatiza a través de la oratoria la idea de lo que supone la pertenencia al ἔθνος dórico y la noción de dorios empieza a sufrir una profunda transformación por la cual adquiere un contenido que antes no tenía. Aunque, realmente, en este caso más que de cambio se debería hablar de carga, ya que a partir de este momento es cuando empezamos a ver en algunos autores y por boca de algunos personajes, la asunción de existencia de unas características propias de los dorios. En cambio, en los textos antiguos expuestos en este tema, incluidos algunos ya del s. V a. C como los de Píndaro, Esquilo o incluso Aristófanes, aunque la noción de dorios –y también de otros ἔθνη– claramente existe, está más próxima a la opinión de Will de elemento erudito, geneológico, tradicional o geográfico (Will 1956: 58) que a cualquier otra cosa.

Un asunto distinto, y de nuevo rodeado de oscuridad, será el lugar de origen del propio concepto de dorios. En su excelente ensayo Roussel proponía –aunque no aseguraba– que las llamadas φυλαί dóricas podrían ser originarias de Argos, punto desde el que se difundirían (Roussel 1976: 229). Por otra parte, Hall coincidía con él al situar allí el origen de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*<sup>71</sup> (Hall 1997: 61-62; 2002: 81-82; vid supra). Sin embargo, la primera mención de los nombres de las φυλαί, al menos de dos de ellas –estaría la tercera en una laguna textual–, aparece en Tirteo (Diehl 1: v.12), e incluso podríamos especular con la antigüedad o autenticidad de las palabras de la *Gran Rhetra* cuando dice φυλὰς φυλάξαντα (Plu. *Lyk* 6, 1). Por otra parte,

---

<sup>71</sup> Schnapp-Gourbeillon en cambio parece quizá decantarse por un origen espartano (Schnapp-Gourbeillon 2002: 138).

las primeras apariciones literarias de los Heráclidas, obviando las comentadas en la *Ilíada*, se dan también en Tirteo (Diehl 2: 2; 8: 1).<sup>72</sup>

Con esto no se pretende decir que sea necesario proponer un cambio en el origen tanto de las φυλαί como de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* que conlleve su traslado de Argos a Esparta. Simplemente se aspira a mostrar lo confuso de la situación –algo de lo que por otra parte son plenamente conscientes prácticamente todos los investigadores, entre ellos Roussel y Hall–. Determinar con una precisión que no deje lugar a la duda en qué lugar concreto nacen todos o cada uno de los elementos culturales que comparten los dorios se antoja una tarea imposible. Sin embargo, parece estar que lo lógico es pensar en Argos y Esparta como el núcleo donde surgirían las tradiciones o elementos consuetudinarios que configuran el compendio de características de las comunidades dorias.

Como señala Roussel, Argos podría ser una ciudad poderosa en los siglos IX y VIII a.C. (Roussel 1976: 229), pero también queda atestiguado que la presencia heráclida y de las φυλαί está constatada previamente en Esparta y que los documentos que lo confirman son además considerablemente antiguos. Quizá, en este punto debería considerarse la posibilidad de que la sempiterna enemistad entre argivos y lacedemonios –bien conocida en época arcaica, clásica y aún después– no lo sea tanto, y a esta idea haya que achacar el reiterado intento de buscar el origen exclusivamente en uno de estos dos enclaves.

Habría entonces que plantearse que en este periodo formativo –anterior a la época de Fidón y la batalla de Hisias– en el que ambas se van configurando como

---

<sup>72</sup> Se podría argumentar no obstante a favor del origen argivo de la leyenda el uso propagandístico que según Éforo hizo Fidón de la figura de Heracles (*FGrH* 70 F115; Str. VIII 3, 33) o la primogenitura que en todas las narraciones tiene Temeno (Schnapp-Gourbeillon 2004: 171).

πόλεις propiamente dichas, Argos y Esparta compartiesen un fondo cultural común. Este podría incluir elementos tales como el dialecto, las Carneas, las φυλαί o la idea de una ascendencia heráclida, ya sean todos o alguno ellos, los cuales en el futuro habrán de ser considerados como dóricos. Para el resto de comunidades que más adelante participaran de la condición de dorias se puede explicar la presencia de estos factores por varios motivos: primacía cultural, dominación o hegemonía terrestre y colonización.

Por un lado, Argos ejercería su supremacía –política o cultural– sobre el resto de comunidades de la Argólida<sup>73</sup> en época arcaica. Por otro, Esparta conseguiría dominar militarmente Mesenia. Es cierto que los relatos del *Retorno de los Heráclidas*, especialmente a partir de Isócrates (VI, 18-19) –aunque podríamos tener un precedente en Píndaro (*P* V 69-73) como antes se señaló– ponen esta última región en pie de igualdad con las otras dos, pero realmente poco o nada sabemos de la situación de Mesenia antes de la conquista lacedemonia.

De hecho existe un debate en la investigación sobre el tema entre continuistas, que abogan por que los mesenios matuvieron sus propios aspectos culturales y religiosos anteriores tras la conquista lacedemonia, y discontinuistas, que defienden que la conquista espartana interrumpió cualquier tipo de tradición o memoria en Mesenia (Luraghi 2008: 4-5), de lo que se deduciría que la condición de dorios de los mesenios se deba a la influencia de quienes les sometieron. En esta segunda línea interpretativa se sitúa McInerney que defiende que es por causa de la conquista que los mesenios asumen la identidad dórica de sus invasores (McInerney 2001: 61-62).

---

<sup>73</sup> En este contexto es en el que hay que situar el relato herodóteo de la reforma de las φυλαί en Sicilia (Hdt V 68, 1-2).



Otra opinión interesante es la sostenida por Jonathan Hall. En un artículo titulado *The Dorianization of the Messenians* este investigador apunta que la identidad doria de los mesenios no existiría en tiempos de Tirteo y la conquista lacedemonia, sino que se forjaría tiempo después por los mesenios que se exiliaron del Peloponeso, con especial preeminencia de los que marcharon a Naupacto, probablemente para equipararse a sus enemigos lacedemonios. Hall se cuestiona así que la población hilita sometida a Esparta fuese considerada doria, por ellos mismos y por los propios espartanos, ya que opina que serían vistos por aqueos, también por sí mismos y por los lacedemonios, al igual que los propios hilotas de Laconia. De esta forma, finalmente, según Hall, tras la liberación de Mesenia y el retorno de algunos de los mesenios exiliados en el s. IV a.C., la identidad doria se acabaría imponiendo a la identidad aquea (Hall 2003: 146-168).

Por tanto, puede decirse que la cuestión de la identidad doria de los mesenios es un tema de actualidad en el ámbito académico que ha resultado atrayente para varios investigadores y sobre el que se está lejos de alcanzar un consenso pleno. Sin embargo, al configurarse como un caso concreto, se desvía un poco de la temática general de los dorios que se pretende analizar aquí, por lo que no se explorará en la profundidad que el asunto sin duda requiere.

Dejando ya de un lado el Peloponeso, ya sea más adelante o en paralelo con la expansión de la identidad doria por la propia península, la colonización difundiría desde allí estos componentes por el sur de Asia Menor, las islas del sur del Egeo –incluso comprendiendo entre ellas a Creta y al emplazamiento africano continental de Cirene–, al este por Sicilia y la Magna Grecia, además, por supuesto, de cualquier fundación colonial de una πόλις dórica, por ejemplo, y destacando de forma notable en tal labor,

Corinto o Megara. No obstante, hay que plantear, especialmente para un primer estadio de la difusión de los elementos característicos de las sociedades dóricas en un periodo considerablemente antiguo, la posibilidad de que algunos casos podría tratarse de una simple expansión cultural que no tendría por qué conllevar necesariamente un desplazamiento de población humana.

Precisamente un caso de este segundo tipo probablemente lo constituiría Corinto. Esta πόλις parece ansiar convertirse en doria en un momento pretérito de su historia con una reelaboración de sus mitos fundacionales y la integración de su héroe fundador, Aletes, en la genealogía heráclida, aunque en una rama distinta a la de Hilo (Hall 1997: 58-59). A esto se puede sumar quizá también la idea del propio Hall de la pretensión de los exiliados mesenios de pertenecer al ἔθνος dorio, aunque se trate de un asunto menos claro. En cualquier caso, parece que en época arcaica pueden existir grupos humanos que de forma más o menos consciente buscan –y consiguen– integrarse en el ἔθνος al que aspiran pertenecer, al menos en el caso de los dorios.

En definitiva, y volviendo a la cuestión del lugar de origen, se puede sugerir como hipótesis la posibilidad del nacimiento de la noción de dorios en Argos o Esparta, o, como se ha apuntado, en ambas, en un momento primigenio en el que se puede intuir que estas dos comunidades estarían estrechamente unidas y haberían de un fondo cultural común. Se puede pensar en los Atridas y sus descendientes, pues la condición de hermanos de Menelao y Agamenón podría estar reflejando una fraternidad entre las regiones de Laconia y la Argólide. Ciertamente, desde una perspectiva mitológica, Orestes, el hijo de Agamenón desposa a Hermione, hija de Menelao, y fruto de este matrimonio nace Tisameno que reina en las dos regiones, siendo el último rey de este linaje (Paus. II 18, 5-8; III 1, 5; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 2). Más allá de recopilaciones

genealógicas tardías puede recordarse también la recuperación, narrada por Heródoto, que los lacedemonios tienen que hacer de los huesos de Orestes (Hdt. I 67-68), lo que nos indicaría que ya en el s. V estaría plenamente aceptada la idea de Orestes como rey, además de Micenas, también de Esparta.<sup>74</sup> Otro detalle más que apunta en esta dirección es que Píndaro en un momento dado señala Amiclas como la patria de Agamenón (Pi. P XI, vv.31-32).

De hecho, la propia presencia de los elementos que definen a una comunidad doria en ambos casos desde esta época temprana no haría sino reforzar la idea de este fondo cultural común en el que surgiría la misma noción de dorios. Es posible que uno, varios, o todos estos componentes apareciesen en una de las dos ciudades –no importa en cual– y se imitase en la otra, pero esto no sería un sinónimo de hostilidad o dominación de una sobre otra. Podría, en cambio, ser una transferencia pacífica entre sociedades culturalmente similares.

### **La Dóride como *homeland***

Por último, no se puede dar por cerrado el presente tema sin hablar de la condición de la Dóride como *homeland* legendaria de los dorios. Ya Cartledge la consideraba como una probable invención del s. VII a.C. (Cartledge 1979: 93), y Hall, en la misma línea, sugiere que hay que pensar que es la denominación de la Dóride la que ha de ser considerada como un derivado de “dorios”, y no al revés (Hall 2002: 87).<sup>75</sup> Entre los argumentos que este último esgrime se encuentra la llamativa ausencia de la Dóride en el *Catálogo de las naves*, y en general en los relatos literarios

---

<sup>74</sup> Para la asunción de elementos aqueos, anteriores desde un punto de vista mítico a la llegada de los dorios, en Esparta, Fornis 2003: 43-46.

<sup>75</sup> Al fin y al cabo es trasladar un fenómeno que generalmente se acepta para la “invención” de personajes epónimos a la cuestión de la *homeland*.

posteriores, y el hecho de que la primera identificación explícita de la misma con la metrópolis de los espartanos no llegue hasta Tucídides (Th. I 107, 2; III 92, 3) (Hall 2002: 85). Sin embargo, sobre el último punto conviene matizar que Heródoto ya dice sobre la Dóride que:

ἡ δὲ χώρα αὕτη ἐστὶ μητρόπολις Δωριέων τῶν ἐν Πελοποννήσῳ.

Esta tierra es la metrópolis de los dorios que están en el Peloponeso (Hdt. VIII 31, 1).

No obstante, retrasar aproximadamente una generación –la que separa a Heródoto de Tucídides– la primera identificación explícita no supone en absoluto un cambio trascendental para el fondo del discurso.

Ya antes se han mencionado una serie de elementos que marcarían el carácter dórico de una comunidad y cuyo origen he sugerido presumiblemente haya de ser buscado en un fondo común cultural muy antiguo en las regiones de Laconia y la Argólide. Resulta evidente que la Dóride queda entonces lo suficientemente alejada de allí como para permanecer ajena al mismo. Por otra parte, no tenemos ningún indicio de que los dorios de la Dóride participasen de estos factores comunes a los dorios, sin embargo podemos encontrar una explicación para cada caso.

En cuanto al dialecto, Risch señala que hay muchas características en común entre el dórico y el griego del noroeste, y que las diferencias entre estos son escasas y más bien modernas, por lo que a veces es difícil determinar si un dialecto pertenecería al grupo dórico o al noroccidental (Risch 1991 [1985]: 20-22, 32). Tanto es así que Chadwick afirma que son los modernos investigadores quienes han dividido lo que los antiguos consideraban como un único grupo dialectal dórico en griego del noroeste y

dórico propiamente dicho (Chadwick 1991 [1985]: 6). De hecho, se puede incluso plantear que uno de los motivos que favorecerían la “elección” de la Dóride como metrópolis fuese las semejanzas lingüísticas con una región a la que se llega a pie desde Esparta atravesando hasta tres regiones con dialectos pertenecientes a grupos distintos (Arcadia, Ática y Beocia). Esta cuestión además se acentúa dado a lo fuertemente marcadas que están las fronteras dialectales, al menos entre el dórico y el arcadio o el ático (Risch 1991 [1985]: 15).

En ninguna parte consta la celebración del festival de las *Carneas* o la existencia de un mes Carneio en la Dóride. No obstante, la propia leyenda acabará aportando una explicación a este fenómeno, pues este festival tendría su origen en un suceso acaecido durante el desplazamiento de los dorios al Peloponeso narrado por Teopompo (*FGrH* 115 F357) y (Paus. III 13, 3).<sup>76</sup> Se trata de una anécdota menor que se integraría en el mayor compendio conocido como el *Retorno de los Heráclidas* y añadida probablemente en el s. IV a.C. Por lo tanto, si el relato mítico narra cómo el culto a Apolo Carneio surgió durante el movimiento de los dorios hacia el Peloponeso, hay que pensar que no existe en su supuesta patria original, pues, de conocerse el culto a Carneio en época histórica en la Dóride, lo más lógico sería que en la elaboración de la propia leyenda de alguna manera se reflejase ya el culto allí, en lugar de apuntar a un origen en el momento en que los dorios han abandonado ya su patria ancestral.

Una situación similar ocurre con las *φολαί*. De nuevo no existen datos que demuestren su presencia –o ausencia– allí en época histórica. Sin embargo, dentro de la lógica legendaria, las *φολαί* tampoco tendrían por qué estar presentes allí. El motivo es que sus nombres se corresponden con los de personajes míticos que inician la

---

<sup>76</sup> Un relato que también recoge Pseudo-Apolodoro (II 8, 3), aunque de una forma mucho menos detallada y sin especificar que haya que buscar aquí el origen del culto a Apolo Carneio.

emigración desde aquel lugar, ligados, por tanto, a los sucesos legendarios posteriores a la salida de los dorios de su pretendida patria.

Y exactamente lo mismo puede aplicarse a la ascendencia heráclida de los gobernantes. No parecen existir datos que confirmen o desmientan una condición de Heráclidas para la aristocracia o los gobernantes locales de la región. No obstante, en el relato los Heráclidas, –cuyo jefe en un primer momento precisamente sería Hilo, el epónimo de una φυλή– no solo no permanecen en la Dóride sino que parten de ella acompañados por un contingente de población oriunda de allí –entre los que se encuentran Pánfilo y Diman, los epónimos de las otras dos φυλαί–. Así pues, desde el punto de vista mítico, los Heráclidas se desvinculan muy pronto de la región.

A pesar de que la falta de datos y el consecuente problema de estar ante un *argumentum ex silentio*, parece claro que el hecho de que el origen de estos elementos básicos de las comunidades dorias sea explicado legendariamente dentro del contexto del *Retorno de los Heráclidas* insinúa, por tanto, que tales elementos no se darían en la Dóride.<sup>77</sup> Además, el mero hecho de que allí no se encuentren estos componentes culturales refuerza la idea de que paradójicamente la condición de dorios fuese atribuida más tarde a la metrópolis que a sus supuestas colonias. Por tanto, la explicación –comentada por Hall (2002: 87; vid supra)– de que los dorios se atribuirían aquella región como *homeland* una vez tienen noción de sí mismos quedaría de esta manera apuntalada.

Esta conclusión sin embargo deja un par de preguntas abiertas: ¿por qué los dorios necesitan encontrar una patria ancestral? ¿por qué precisamente la Dóride? Tales

---

<sup>77</sup> Más adelante, en los temas correspondientes a cada uno de los elementos culturales dóricos se retomará el asunto de cada caso concreto en mayor profundidad.

preguntas se antojan más difíciles de responder. No obstante, se puede proponer una hipótesis de difícil –por no decir imposible– demostración, y que, al parecer, no aparece en ninguna investigación precedente. El papel fundamental de la misma lo desempeña la anfictionía de Delfos.

Una lógica simple, pero efectiva, induce a pensar que si en un momento dado se busca un hogar original es porque resulta de algún tipo de utilidad. Una vez concluido esto, procede cuestionarse entonces qué ventajas aporta la Dóride sobre otras regiones. La respuesta propuesta aquí es su proximidad a Delfos. Sin embargo, el primer problema con el que uno se topa cuando pretendemos hablar del santuario panhelénico por antonomasia es la fecha de su fundación. Como Lefèvre bien apuntaba al comienzo de su obra el origen de la anfictionía toca más el dominio de la leyenda que de la historia (Lefèvre 1998: 13). No obstante, parece haber una cierta unanimidad a la hora de considerar los siglos VIII y VII, quizá no exactamente como el momento fundacional, sino más bien como el tiempo en el que su influencia e importancia trasciende ya la propia región en la que se encuentra para empezar a poder ser considerado casi panhelénico (Lefèvre 1998: 17; Sánchez 2001: 43, 466; Hall 2002: 135).

Ha de tenerse en cuenta que el consejo de este santuario se organiza dividido por ἔθνη y no por ciudades (Lefèvre 1998: 17; Sánchez 2001: 41, 466; Hall 2002: 136). Esto, para empezar, constituye otro argumento a favor de la datación de la existencia o surgimiento de los ἔθνη en el momento de transición entre los siglos oscuros y la época arcaica. Quizá incluso podría pensarse que la anfictionía délfica ayudaría en ese período a la consolidación de los mismos. Por otra parte, el consejo estaría dominado por los estados de la Grecia central que gozan de dos asientos por cada ἔθνη o confederación,

sin que se conozca exactamente cómo rotaban en los mismos (Sánchez 2001: 39; Hall 2002: 136).

Llegados a este punto, el dato fundamental es que de los dos votos que corresponden a los dorios uno lo comparten los “dorios de la metrópoli” y Esparta<sup>78</sup>, y el otro se turna entre algunas πόλεις peloponésicas<sup>79</sup>, los llamados “dorios del Peloponeso” (Lefèvre 1998: 52-58; Sánchez 2001: 39; Hall 2002: 138). Si se piensa que el santuario de Delfos va extendiendo su influencia desde la Grecia central, parece lógico considerar que la presencia de los dorios de la Dóride en la anficiónía precediese a la de los lacedemonios (Lefèvre 1998: 13; Hall 2002: 86, 138).

Lefèvre habla, en esta línea, de una ampliación del cuerpo de miembros originales que trae consigo la aparición de la categoría de dorios –y de jonios– que integraría en su seno por un lado a los antiguos miembros, la Dóride, y por otro a los nuevos, los peloponesios. Añade que la fecha de esta reforma es incierta, pero sería bastante antigua, pues, comenta, se dataría cuando la anficiónía se estableció definitivamente en Delfos (Lefèvre 1998: 14). Esto es además trascendental, conviene insistir de nuevo, por estar señalando una noción de los ἔθνη considerablemente arcaica. Además, otro punto básico que debe también ser recordado es que Tirteo es el primero en señalar el origen de los suyos –los espartanos más que los dorios– en Erineo (Diehl 2: v.3), una población de la Dóride.

Ya en 1957 Daux decía que probablemente desde el s VI a.C. Esparta se sirve de su influencia para conseguir una concesión de los dorios de la metrópolis (Daux 1957: 108). Ciertamente la propia ubicación cronológica de Tirteo es dudosa y todavía más

---

<sup>78</sup> A este respecto véase Daux 1957: 106-117.

<sup>79</sup> Mégara, Argos, Corinto, Sición, Fliunte, Trecén, Epidauro y Egina.



incierto sería la ampliación o ampliaciones del cuerpo de miembros del consejo delfico, pero, con los datos de los que se dispone, es posible incluso plantearse hacer retroceder un poco más esta atribución, hasta el s. VII a.C.

Con tales indicios se puede sugerir la hipótesis de una propaganda lacedemonia del siglo VII a.C. –de la que quedaría el reflejo en Tirteo– que pretende un acercamiento a una Dóride todavía sin ese nombre para conseguir el consecuente acercamiento a Delfos, y que influye en la reestructuración del consejo anfictiónico lo que trae consigo varias consecuencias. En primer lugar, la creación de la etiqueta de dorios para un grupo de comunidades, que se encuentra dividido en dos en el consejo al que tienen derecho. En segundo lugar, la idea de la Dóride como hogar primigenio de los dorios, a la par que tal denominación para esta región.

Es cierto que el asunto dista mucho de estar claro y que queda abierta la pregunta de cómo o por qué consiguen su lugar en el consejo delfico los llamados “dorios peloponésicos”. Sin embargo, y una vez planteada la hipótesis, debido al estado de las fuentes, es preciso dejar la cuestión abierta a investigaciones posteriores. Una vez asumido que la consideración de la Dóride como el *homeland* de los dorios es una construcción de época arcaica posterior a la propia noción de los primeros dorios, habría que examinar la posibilidad de que sirva a los lacedemonios para entrar de una forma más o menos regular en el consejo anfictiónico y de, esta manera, poder influir con mayor eficacia en sus decisiones. Esto además quizá quede reflejado en la noticia de Tucídides (I 107, 2) de que los espartanos acuden a ayudar a su metrópolis contra los focidios que les habían atacado. Es curioso que en ese momento no se indique que ningún otro dorio vaya, por lo que, de descartar estos piadosos motivos, deben

suponerse otros. El interés en el control del consejo anfictiónico encajaría perfectamente.

De esta forma, es posible que en la Esparta del arcaísmo conviva una propaganda doria, que surgiría en el s. VII a.C, con la bien conocida vinculación a elementos aqueos del s. VI a.C. Este último fenómeno se observa muy bien en la conocida anécdota del enfrentamiento verbal entre el diarca lacedemonio Cleómenes y la sacerdotisa de la acrópolis de Atenas, recogida por Heródoto (V 72, 3-4), y que según Alty (1982: 13) reflejaría las pretensiones aqueas de los lacedemonios en el s. VI a.C (vid infra). Además, precisamente sobre el interés espartano de ligarse a lo aqueo en el s. VI a.C., Hornblower recuerda también la búsqueda y hallazgo de los huesos de Orestes (Hdt. I 67-68) (Hornblower 2013: 216). A esto se puede añadir además una tradición que situaba el palacio de Agamenón en Lacedemonia en lugar de en Micenas, que estaría ya presente, según un escolio al *Orestes* de Eurípides, en los poetas del s. VI Estesícoro y Simónides (Davies fr. 216) y que todavía puede contemplarse, de manera más accesible, en la *Pítica XI* de Píndaro (vv.16-37) quien califica a Orestes como laconio y sitúa el palacio de Agamenón en Amiclas. Igualmente, siglos después, Pausanias señala la existencia también en Amiclas de un santuario a Casandra y de un sepulcro considerado allí como el de Agamenón (Paus. III 19, 6).<sup>80</sup>

De esta forma puede plantearse la existencia de dos líneas propagandísticas en la Esparta de época arcaica. La primera, que se vincula a lo dorio, serviría para justificar un cierto control sobre el consejo anfictiónico de Delfos. La segunda, ligada a lo aqueo,

---

<sup>80</sup> Para una mayor aproximación al asunto de la reivindicación aquea de Esparta en el siglo VI a.C. véase Fornis 2016: 43-46. Allí se añaden también datos arqueológicos y se explora un culto lacedemonio a las figuras de Agamenón y Casandra.

probablemente se utilizaría para legitimar el dominio o primacía en el Peloponeso y a la vez contrarrestar la poderosa tradición argiva en la región.

## **Conclusión**

A la hora de sintetizar las conclusiones a la cuestión de de los ἔθνη, y más concretamente del ἔθνος dórico, durante el período arcaico la primera idea a destacar es que parece que al menos el concepto del ἔθνος dorio –y quizá o probablemente los demás también– aparece en la época de tránsito entre los siglos oscuros y el arcaísmo, o a inicios de este segundo período.

Por otra parte, resulta difícil determinar con exactitud en qué lugar surge por primera vez la idea de dorios. No obstante, se puede apuntar como hipótesis el Peloponeso, en las regiones de Laconia y/o Argólide. De allí se expandiría al resto de lo que luego serían comunidades dóricas, bien por colonización, por dominio militar o por supremacía cultural.

Y, relacionado con esto, está la idea, creada de manera artificial y consciente, de la Dóride como una patria original después del surgimiento de la propia noción de dorios. A modo de teoría se puede proponer que fuese una maniobra lacedemonia para intentar ejercer una mayor influencia o control sobre el consejo délfico.

Igualmente, se puede apuntar una cierto desarrollo en este período en algunos de los elementos culturales propios de los dorios, algo que resulta especialmente patente en los casos de las φυλαί y de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*. No obstante, en época arcaica la noción de dorios, y presumiblemente también la del resto de ἔθνη, se asemeja al concepto que defendía Will de un elemento erudito o genealógico (Will 1956: 58), tal y cómo se ha visto en los textos aquí comentados, aun lejos de asociarse a

unas características propias. Aunque, de cualquier forma, parece estar asentada de forma bastante sólida a finales del período arcaico y comienzos del clásico.

# LA EVOLUCIÓN DE LA IDEA DE LOS ῥΕΘΝΗ Y DEL ῥΕΘΝΟΣ ΔÓΡΙΚΟ DESDE HERÓDOTO HASTA EL FINAL DE LA GUERRA DEL PELOPONESO

## **Introducción, objetivos y métodos**

El paso del periodo arcaico al clásico trae consigo un cambio fundamental en la literatura griega: la consolidación de la prosa como una forma literaria perfectamente válida. Hasta ahora, con la excepción de Hecateo, todos los autores cuyos textos han sido citados compartían el verso como forma de expresión. A partir de este momento las citas o referencias a textos en prosa prevalecerán numéricamente sobre aquellas en verso que no obstante seguirán apareciendo, aunque en menor medida.

Si se debe preguntarse qué supone esta novedad, la respuesta podría ser que empiezan a surgir autores que restan importancia a cómo cuentan las cosas en favor de qué cosas cuentan. El mensaje gana importancia con respecto al ritmo o la belleza literaria. Por otra parte, supone también que el público al que van destinadas esas obras –es decir, los griegos– ha alcanzado el grado de madurez racional o intelectual suficiente como para gustar de este nuevo tipo de literatura.

La prosa supone la llegada también nuevos géneros literarios como la historiografía, la retórica o los tratados o diálogos filosóficos, que abandonan la composición en verso propia de los presocráticos. Las obras o escritos que se enmarcan en cualquiera de ellos son capaces de desarrollar ideas más complejas que la mayoría de las que podían encontrarse en época arcaica.

El progreso en la literatura –y el pensamiento– helénico supone, en última instancia también, que se ha alcanzado un grado de capacidad literaria que permite elaborar, transmitir y registrar discursos propagandísticos en un contexto de guerra. Tales disertaciones son capaces de incidir con mucha fuerza en los elementos que unen a los miembros de una alianza y en los que les separan de la coalición enemiga. Un recurso que no había estado presente en ningún conflicto anterior entre griegos a la guerra del Peloponeso y que supone, sin duda, un profundo cambio en la noción que adquieren los ἔθνη jónico y dórico, que son mentados por personajes de ambos bandos – especialmente en el lacedemonio– con fines que responden a la necesidad bélica.

El objetivo ahora será demostrar cómo, a partir del perfecto reconocimiento y noción de los ἔθνη que había al final de la época arcaica –ya casi en la clásica–, la guerra del Peloponeso supone que las implicaciones que supone compartir o diferenciarse en el ἔθνος adquieran una dimensión en el pensamiento de los griegos de la que antes carecían. Semejante proceso de carga de significado se produce exclusivamente a través de los discursos, tal y como insistía Jonathan Hall en toda su obra (Hall 1997; vid supra).

No obstante, se empezará el tema con de Heródoto. Se intentará mostrar cómo en su obra se recoge con naturalidad la idea de la distinción entre ἔθνη que se observaba al final de la época arcaica. Sin embargo, es posible que, en su animadversión hacia los jonios asiáticos, pueda verse los comienzos de la nueva manera de interpretar los ἔθνη. Si bien es cierto que no todos los jonios participan de su antipatía –pues atenienses y samios quedan exentos de la misma– y, por tanto, no puede hablarse de una mala imagen del ἔθνος jónico en general, no parece que su resentimiento hacia los jonios de Asia se explique tampoco simplemente por un criterio geográfico sin tener en cuenta la

circunstancia de que comparten un supuesto parentesco y un fondo cultural –en definitiva un ἔθνος-.

Por lo que respecta a Tucídides, aunque resulta indiscutible que refleja cómo el recurso retórico al ἔθνος se utiliza con mucha frecuencia para enmascarar las verdaderas motivaciones de los contendientes, se tratará probar que nunca niega la existencia de una división en ἔθνη de los griegos y de la que, por tanto, los propios griegos son conscientes. Además se procurará hacer notar que la mención a los ἔθνη o la asunción de su existencia no es un asunto exclusivo de los discursos insertados en la obra del historiador, sino que pueden encontrarse también en las partes narrativas, con lo cual es posible cuestionar la visión que Will tenía al respecto (Will 1956: 66; vid supra).

La guerra del Peloponeso no es solo un conflicto de enorme importancia dentro del mundo griego, sino que su trascendencia es algo ya percibido así por los mismos contemporáneos (Th. I 1, 1). En esta guerra se enfrentan la más fuerte e importante πόλις doria contra la más fuerte e importante πόλις jonia. Este hecho da pie a una auténtica propaganda de ensalzamiento propio y desprestigio del adversario en el que el ἔθνος se ve muchas veces invocado. A veces se utiliza de manera interna para insuflar ánimos a los ciudadanos o a los soldados, mientras que, en otras ocasiones, se ve de manera externa, como una forma de intentar ganar aliados. En cualquier caso, se recurre al ensalzamiento de las cualidades propias y la descrédito de las del enemigo.

El recurso al ἔθνος, por consiguiente, presenta una doble vertiente durante la guerra del Peloponeso. Internamente sirve, en el caso del bando lacedemonio para intentar aunar a todos, o al menos a unos cuantos, de sus integrantes en una misma condición, la de dorios. Esta situación es mucho más complicada de constatar entre los atenienses y sus aliados (Alty 1982: 11; Hornblower 1992: 201). En cuanto a

la forma exterior, resulta un medio útil para homogeneizar bajo una etiqueta común, dorios y jonios respectivamente, la amalgama heterogénea de enemigos (Cardete 2004a: 26). En este segundo caso, en cambio, existen más ejemplos en textos atenienses o relacionados con Atenas. Pero esto no tiene necesariamente que implicar que fuese un recurso más utilizado en su coalición, ya que la práctica totalidad de los textos que disponemos para el periodo de la guerra del Peloponeso, y donde se observa el fenómeno, son de origen ateniense. Es más, incluso cuando encontremos a algún miembro de la alianza lacedemonia apelando a la condición de dorios de su bando será Tucídides quien transmita la noticia.

### **Los ἔθνη en Heródoto**

Pero, volviendo ahora donde se había dejado el tema anterior, en los versos tanto de Píndaro como de Esquilo había quedado reflejado el perfecto conocimiento que existía de la noción de dorios en la primera mitad del s. V. Este capítulo, en cambio, se centrará ya en obras historiográficas, aunque –como se ha dicho– sin desdeñar por ello obras de otros géneros literarios. Entre los historiadores el primero del que se hablará – cronológicamente no podía ser de otra forma– es Heródoto.

Heródoto, en un principio, puede situarse en la misma línea que Píndaro o Esquilo en cuanto al tratamiento de los ἔθνη, con un perfecto reconocimiento de los mismos e incluso con la constatación de ciertos usos consuetudinarios propios de alguno de ellos. No obstante, hay que situar al historiador aproximadamente una generación después de ellos. Así, se ha considerado que la redacción de su obra podría comenzar a su llegada a Turios en 444 a.C. (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 5) y finalizaría en los primeros años de la guerra del Peloponeso, pues constata algunos



acontecimientos situados cronológicamente en los dos primeros años del conflicto (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 2).

Heródoto, al igual por tanto que Píndaro y Esquilo, asume sin ningún tipo de problema o inconveniente el concepto de los ἔθνη. Sin embargo, hay que matizar que, probablemente debido al género que cultiva, en la obra herodotea las referencias a los ἔθνη, y entre ellas al ἔθνος dórico, se prodigan con mucha más frecuencia. Para Heródoto, la aparición y expansión de los ἔθνη es un fenómeno que ha ido en paralelo con el crecimiento y desarrollo de los propios griegos:

τὸ δὲ Ἑλληνικὸν γλῶσση μὲν ἐπεῖτε ἐγένετο αἰεὶ κοτε τῆ αὐτῆ  
διαχρᾶται, ὡς ἐμοὶ καταφαίνεται εἶναι: ἀποσχισθὲν μέντοι ἀπὸ τοῦ  
Πελασγικοῦ ἐὼν ἀσθενές, ἀπὸ μικροῦ τεο τὴν ἀρχὴν ὀρμώμενον  
αὕξηται ἐς πλῆθος τῶν ἐθνέων

y verdaderamente después de que apareció, el pueblo griego siempre en cualquier tiempo ha empleado la misma lengua, me resulta evidente que así es: siendo ciertamente insignificante separado del pelásgico, ha crecido avanzando de este pequeño tamaño hasta una multitud de ἔθνη (Hdt. I 58, 1).

Por otro lado, en el primero de sus libros, a propósito del interés que Cresos sentía hacia los griegos, se recoge que el rey de Lidia:

ἱστορέων δὲ εὔρισκε Λακεδαιμονίους τε καὶ Ἀθηναίους  
προέχοντας, τοὺς μὲν τοῦ Δωρικοῦ γένεος, τοὺς δὲ τοῦ Ἴωνικοῦ

investigando descubría que lacedemonios y atenienses sobresalían, unos por el lado del linaje dórico, otros por el del jónico (Hdt. I 56, 2).

Lo que más interesa resaltar de este segundo pasaje es que –en la línea de los últimos textos del periodo arcaico– no se cuestiona la existencia de unas subdivisiones entre los griegos –a las que aquí se denomina γένη (en singular γένος)– y nada se ahonda ni en el concepto de dorios ni en el de jonios. Simplemente se constata la distinción y se asume sin cuestionamiento alguno que el lector u oyente la conoce.<sup>81</sup>

Sin embargo, Heródoto no se detiene en el reconocimiento de la existencia de los ἔθνη, sino que da un paso más. Este avance se debe a la animadversión que siente hacia los jonios. Su opinión es contundente desde el principio:

ἀσθενέος δὲ ἑόντος τοῦ παντὸς τότε Ἑλληνικοῦ γένεος, πολλῶ δὴ ἦν ἀσθενέστατον τῶν ἐθνέων τὸ Ἴωνικὸν καὶ λόγου ἐλαχίστου: ὅτι γὰρ μὴ Ἀθῆναι, ἦν οὐδὲν ἄλλο πόλισμα λόγιμον. οἱ μὲν νυν ἄλλοι Ἴωνες καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ἔφυγον τὸ οὖνομα, οὐ βουλόμενοι Ἴωνες κεκληθῆσθαι, ἀλλὰ καὶ νῦν φαίνονται μοι οἱ πολλοὶ αὐτῶν ἐπαισχύνεσθαι τῷ οὖνόματι

Y siendo entonces todo el linaje griego insignificante, sin duda con mucho el más insignificante de los ἔθνη era el jónico y el de relato más intrascendente: pues, salvo Atenas, no existía ninguna otra población<sup>82</sup> destacable. En verdad por tanto los otros jonios y los atenienses evitaron el nombre, no queriendo ser llamados jonios, sino

---

<sup>81</sup> Un comentario breve aunque bastante completo de este pasaje y que se aproxima a lo defendido aquí en Asheri, Lloyd-Corcella 2007: 115-116.

<sup>82</sup> Jónica se entiende.

también ahora me parece que muchos de ellos se avergüenzan del nombre. (Hdt. I 143, 2-3).

El fragmento resulta bastante significativo, tanto por el uso de los superlativos ἀσθενέστατος y ἐλάχιστος para calificar al ἔθνος jónico, como por el oprobio que según Heródoto supone esta denominación para los propios miembros del ἔθνος. Se demuestra así que los recelos de Heródoto hacia los jonios son por tanto incuestionables. La cuestión a plantearse es entonces si se trata de la opinión personal del historiador o si tal parecer estaba extendido entre los griegos de su época y hasta qué punto.

Algunos autores anteriores al historiador, que ya han sido citados, no tenían ningún problema en reconocerse o ensalzar las virtudes de los jonios. Ya se ha hablado de Solón (Diehl 4: 2; vid supra), o de las frecuentes menciones a los jonios en *Los Persas* de Esquilo, algunas de las cuales hacen hincapié en su valentía (vid supra).<sup>83</sup> En general, parece admitido que Heródoto profesaba unos fuertes prejuicios hacia los jonios asiáticos, algo que ya consideraba Will (Will 1956: 44, 64, vid supra), siendo una opinión que incluso Alty, que por lo general suele rebatirle, acepta (Alty 1982: 11; vid supra). Sin embargo, aunque todo apunta a pensar que el rencor del historiador se debe a la facilidad con la que consideraba que los jonios asiáticos han caído en los lujos orientales, no hay que descartar por completo que se hubiese producido en los años que preceden a la obra de Heródoto una degeneración en las costumbres de los jonios, caracterizados ahora por su molición y su rechazo a las fatigas. Una cuestión, en cambio, que no habría que extrapolar unos cincuenta años antes, hasta comienzos del s. V

---

<sup>83</sup> Gomme (1971: 101) propone que un fragmento de Duris de Samos (*FGrH* 76 F60), en el que se citan unos versos del poeta arcaico Asio, reflejaría la conducta más guerrera en los jonios de época arcaica. Sin embargo, da la sensación de que el texto es insuficiente para llegar a semejante conclusión. Además los versos se refieren a los samios a quienes Heródoto no parece achacar la debilidad y molición propias de los jonios, como más adelante se expondrá.

(Schrader 1981: 226, n.49). De hecho, unas líneas más adelante, el propio Heródoto hablando en pasado sobre la dodecápolis jonia de Asia dice:

αἱ δὲ δωδέκα πόλεις αὗται τῶ τε οὐνόματι ἠγάλλοντο

y existían estas doce ciudades y se enorgullecían del nombre (Hdt.

I 143, 3)

Precisamente, en relación a la molicie de los jonios y con su incapacidad de soportar los esfuerzos es necesario destacar un pasaje del libro VI al que justamente además se refería la nota en la edición de Schrader. Este episodio narra cómo, tras la arenga de un estratega llamado Dionisio (Hdt. VI 11, 2-3), en la que exhorta a los jonios reunidos en Lade a sublevarse contra los persas para recuperar su libertad (ἐλευθερία), estos asumen la tarea y comienzan un duro entrenamiento naval hasta que, pasados siete días, se cansan de aguantar las penalidades del adiestramiento y deciden abandonarlo (Hdt. VI 12, 1-2). Entre las palabras que Heródoto pone en boca de los jonios hay que destacar las siguientes:

πρό τε τούτων τῶν κακῶν ἡμῖν γε κρέσσον καὶ ὅ τι ὄν ἄλλο  
παθεῖν ἐστι καὶ τὴν μέλλουσαν δουλητήν ὑπομεῖναι ἥτις ἔσται, μᾶλλον ἢ  
τῇ παρεούσῃ συνέχεσθαι

ciertamente es preferible para nosotros en lugar de estos males padecer algún otro, y soportar la esclavitud futura que existirá, mejor que mantener la actual (Hdt. VI 12, 3).

Heródoto llega incluso a poner esta opinión en boca de unos bárbaros como los escitas:

τοῦτο μὲν ὡς ἐόντας Ἴωνας ἐλευθέρους κακίστους τε καὶ ἀνανδροτάτους κρίνουσι εἶναι ἀπάντων ἀνθρώπων, τοῦτο δέ, ὡς δούλων ἐόντων τὸν λόγον ποιούμενοι, ἀνδράποδα φιλοδέσποτα φασὶ εἶναι καὶ ἄδρηστα. ταῦτα μὲν δὴ Σκύθησι ἐς Ἴωνας ἀπέρριπται.

Por un lado consideran esto así, que los jonios siendo libres son los peores y los menos viriles de todos los hombres, y por otro dicen esto así, que haciendo la estimación de que son esclavos son siervos amantes de sus amos y que no buscan escapar. Ciertamente en verdad esto se ha lanzado a los jonios por parte de los escitas (Hdt. IV 142, 1).

La imagen que Heródoto da aquí de los jonios queda francamente muy deteriorada. A diferencia de atenienses o espartanos, y en general aquellos que se opusieron y combatieron a los persas, los jonios mantienen aquí una actitud completamente distinta. Alty señalaba que preferían la seguridad de su esclavitud a los riesgos de defender la libertad (Alty 1982: 12). Sin embargo, parece que más que prevalecer la seguridad sobre el riesgo, habría que hablar de que lo que retrae aquí a los jonios es su incapacidad para soportar grandes esfuerzos físicos. En ningún momento Heródoto dice que prefieran la esclavitud (δουλεία) a la libertad (ἐλευθερία) por cuestiones de seguridad. De hecho, los jonios se muestran en principio muy resueltos a seguir el parecer del estratega Dionisio (Hdt. VI 12, 1) e intentar lograr su liberación. Lo que les achaca es que no sean capaces de soportar las fatigas que la búsqueda de tal liberación trae consigo. En definitiva, les reprocha que su indolencia y su molicie pesen más que sus ansias de libertad.

Un asunto distinto es si realmente Heródoto explica en esta parte la realidad histórica o si –como decía Will– convertía sus antipatías personales en hechos históricos

(Will 1956: 44, 65). En qué medida se trata de una posibilidad o de la otra, es sin duda un asunto de interés, aunque no reviste demasiada importancia para este estudio, ya que al fin y al cabo es un tema jonio. Lo que más interesa destacar en este momento es que en la obra de Heródoto parece que comienza a entenderse que el ἔθνος ya no es solo una cuestión de costumbres y genealogía o parentesco, sino que parece implicar una serie de cualidades que comparten sus miembros. No obstante, el asunto no es ni mucho menos tan simple como un cambio o evolución en la mentalidad helénica. Hay que tener en cuenta que los griegos consideraban que el carácter de los individuos estaba indisolublemente unido a la *politeía* en la que se habían criado y desarrollado. Por tanto, el trasfondo del asunto no deja –y nunca dejará de ser– una cuestión de costumbres y de organización de la sociedad. Otro tema sobre el que se puede debatir es si la idea de jónicos que refleja aquí Heródoto se corresponde con un criterio basado en un determinismo geográfico o si por el contrario se refiere con mayor amplitud a un ἔθνος.

Queda claro que Heródoto ahora no incluye entre estos jónicos a los atenienses, quienes sin embargo, como acabo de indicar, tienen ciertamente la consideración de jónicos en su obra (I 56, 2; 143, 2-3, vid supra). En realidad, la opinión del historiador sobre los atenienses es justamente la contraria. Ya se ha señalado cómo, junto con los lacedemonios, los estima como el Estado griego más destacado (Hdt. I 56, 2; vid supra). Sin embargo, Heródoto va aún más lejos con respecto a la aportación de los atenienses y en la admiración que siente hacia ellos. En un momento en el que se sincera y aporta, no ya tanto hechos, como su opinión particular, dice así:

νῦν δὲ Ἀθηναίους ἄν τις λέγων σωτήρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος  
οὐκ ἂν ἀμαρτάνοι τὸ ἀληθές

actualmente quienes al decir que los atenienses fueron salvadores de Grecia no faltan a la verdad (Hdt. VII 139, 5).

Por otro lado, tampoco parecen estar incluidos en este momento dentro de los jonios los samios. O al menos eso se deduce del proseguir con su narración en la que se nos presenta a los samios como un grupo aparte de los jonios (Hdt. VI 13, 1).

No resulta correcto entonces atribuir a todos los jonios de Heródoto –atenienses y samios incluidos– la cualidad de la molicie o la debilidad que se veía en Hdt. VI 12. Sin embargo, suponer por ello que en ese pasaje la denominación de jonios sea un asunto meramente geográfico (Will 1956: 65) tampoco parece correcto. El motivo es sencillo. Si se acepta que es una convención geográfica, ¿cuáles sus límites? ¿por qué incluye a unos griegos de Asia y a otros no? Cuando Heródoto en esta parte de su obra habla de jonios no se refiere a un grupo humano ubicado en un área caracterizada por ser una unidad geográfica. Todo indica entonces que, en el capítulo donde se constata la debilidad jonia (Hdt. VI 12), por jonios se refiere Heródoto a aquellos de las doce ciudades (Will 1956: 64) a los que había dedicado algunos capítulos del libro I y que mantienen un vínculo político-religioso en torno al santuario del Panionio en Mícale (Hdt. I 142-143, 145-148).<sup>84</sup>

Aunque estas πόλεις ocupan un espacio geográfico contiguo su vínculo no sería geográfico, o al menos no únicamente. En su breve excursión sobre los jonios en el libro I Heródoto señala que comparten ciertos rasgos culturales: un habla similar, aunque presente cuatro variantes (I 142, 3-4), un relato histórico común (I 145, 1), ciertas costumbres religiosas (I 147, 2), además del destacado vínculo político-religioso que

---

<sup>84</sup> Aquí se considera a Samos como una de las doce ciudades jonias (Hdt. I 142, 4), aunque poco más adelante Heródoto matiza que los isleños se habían desentendido del resto de jonios (I 143, 2).

supone el santuario del Panonio y las asambleas que allí se celebran (I 148, 1-2). Es decir, todos son elementos que caracterizan un ἔθνος.

Por tanto, no se antoja posible explicar la idea que tiene Heródoto de los jonios de Asia sin recurrir al concepto de ἔθνος. En tal caso esa molición, esa desidia, esa incapacidad de aguante de los esfuerzos físicos puede considerarse como una característica de parte del ἔθνος jonio. A pesar de que, –como se ha dicho antes– en la mentalidad griega se considera que la *politeía* en la que se desarrolla un individuo es fundamental para determinar su carácter, en Heródoto parece que se encuentra la primera muestra de una actitud o de un carácter ligado a un ἔθνος, o a una parte del mismo. Sea esta una opinión generalizada o exclusiva del propio Heródoto parece que se vislumbra aquí un precedente o un primer paso muy leve de lo que ocurrirá con posterioridad: la vinculación de ciertas actitudes con cada ἔθνος.

Por otra parte, cambiando el trasfondo y más cercano al tema de estudio, Heródoto es más parco a la hora de definir a los dorios. Así pues, dedica apenas un capítulo (I 144) a la pentápolis dórica, insertado en medio de su disertación sobre los jonios asiáticos. No obstante, aunque no se explaya demasiado en su discurso, se puede obtener cierta información interesante.

De esta forma, señala que que la pentépolis está formada por las tres πόλεις de Rodas, es decir, Lindos, Yalisos y Cámiros –que todavía no se habían unido por medio del sinecismo–, a las que hay que sumar Cos y Cnido. Sin embargo, también comenta que anteriormente la comunidad era conocida como hexápolis ya que albergaba un miembro más, Halicarnaso, patria del propio Heródoto. El motivo que aporta para la salida de esta última –que un campeón de Halicarnaso no quiso consagrar el trípode obtenido por su victoria en el santuario de la liga consagrado a Apolo Triopio– parece,



sin embargo, un relato explicativo de índole local de la propia Halicarnaso. En su lugar, se ha propuesto que probablemente el motivo de la expulsión de la alianza sería que Halicarnaso en el s. V a.C había sufrido una mezcla de población con elementos jonios y carios, e incluso se habían impuesto allí el dialecto y calendario jonios (How et Wells 2002a [1912]: 120-121; Asheri et Lloyd et Corcella 2007: 175).

Por tanto, las palabras de Heródoto enlazan de nuevo con la idea del conocimiento de la noción de los ἔθνη, y, en este caso concreto además, del ἔθνος dórico. Además, tal detalle se hace especialmente patente si se plantea que la salida de Halicarnaso se debió al motivo expuesto. Aunque, por otra parte, Heródoto también comenta que los miembros de la pentápolis se cuidan mucho de admitir en su santuario a otros dorios de la zona. Por lo tanto, tampoco se podría hablar de una liga dórica que pretende agrupar al mayor número de miembros del ἔθνος posible o incluso con aspiraciones “pandóricas”. Sin embargo, puede pensarse que las comunidades dorias cercanas no serían tan fuertes o importantes como las integrantes de la propia alianza – así, Schrader sugiere que podría tratarse de las islas de Cárpatos, Sime, Calidnas y Nisiro (Schrader 1977: 211, n. 357)–, y que este sería el motivo de su exclusión.

En cualquier caso, tal vez no plenamente, pero parece que pueden verse trazas de una cierta asimilación de del vínculo que supone la pertenencia a un mismo ἔθνος –sin que eso suponga, por otra parte, descartar el componente geográfico– en una época anterior a Heródoto. Así, aunque no esté del todo clara la cronología, ya que el historiador de Halicarnaso presenta los sucesos como anteriores a su propio tiempo, se puede pensar que la creación de la hexápolis ocurriría presumiblemente todavía en época arcaica, lo cual concuerda con la conclusión obtenida en el tema anterior sobre la existencia consolidada de la noción de los ἔθνη al final de este período.

Por otra parte, los dorios asiáticos en alguna ocasión más aparecen como un conjunto (VII 9A, 1; 93, 1), e incluso existe otro factor que podría estar sugiriendo un vínculo entre los dorios asiáticos. Al respecto de esto último, conviene citar unas palabras acerca de Artemisia de Halicarnaso:

ἡγεμόνευε δὲ Ἀλικαρνησσέων τε καὶ Κώων καὶ Νισυρίων τε καὶ  
Καλυδνίων.... τῶν δὲ κατέλεξα πολίων ἡγεμονεύειν αὐτήν, τὸ ἔθνος  
ἀποφαίνω πᾶν ἐὼν Δωρικόν

y gobernaba a los de Halicarnaso, a los de Cos, a los de Nisira y a los de Calidna...y he expuesto que ella gobernó las ciudades, declaro que todo siendo ἔθνος dórico (Hdt. VII 99, 2-3).

Aquí se puede especular sobre si la condición de dorios de estas comunidades es un factor fundamental o no para estar sujetas al dominio de Artemisia. La duda de si le resulta más fácil controlar una serie de πόλεις por el hecho de compartir el fondo cultural común que les supone el pertenecer al ἔθνος dorio o si es una simple casualidad, consecuencia del hecho de actuar en un área geográfica poblada por dorios, parece difícil de resolver. Resulta de una lógica simple y categórica que si Artemisia se mueve en una zona doria las gentes que domine sean dorias, pero, por otra parte, Halicarnaso, su patria natal, es la πόλις dórica situada más al norte en Asia Menor, justo en el límite con la zona jónica y con una mezcla cultural de la que ya se ha hablado. La extensión de su poder entonces se hace hacia ciudades dorias que estaban igual o incluso más lejos que alguna de las πόλεις jónicas de Asia, lo que podría constituir un indicio de la importancia del factor del ἔθνος en la expansión de su dominio. Pero, por otra parte tampoco llega a dominar todas las comunidades dorias de Asia. En fin, la

cuestión parece de difícil resolución y queda abierta. No obstante, parece oportuno mencionarla.

No es procedente, por otra parte, cerrar el tema de Heródoto y la noción de ἔθνος sin reflejar un par de pasajes relativos a Esparta. El primero de ellos es la narración de los hechos de Licurgo y la *Gran Rhetra*:

οἱ μὲν δὴ τινες πρὸς τούτοις λέγουσι καὶ φράσαι αὐτῶ τὴν Πυθίην τὸν νῦν κατεστεῶτα κόσμον Σπαρτιήτησι. ὡς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι, Λυκοῦργον ἐπιτροπέυσαντα Λεωβώτῳ, ἀδελφιδέῳ μὲν ἑωυτοῦ βασιλεύοντος δὲ Σπαρτιητέων, ἐκ Κρήτης ἀγαγέσθαι ταῦτα. ὡς γὰρ ἐπετρόπευσε τάχιστα, μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα, καὶ ἐφύλαξε ταῦτα μὴ παραβαίνειν: μετὰ δὲ τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα, ἐνωμοτίας καὶ τριηκάδας καὶ συσσίτια, πρὸς τε τούτοις τοὺς ἐφόρους καὶ γέροντας ἔστησε Λυκοῦργος.

y ciertamente algunos dicen también además de estas cosas que la Pitia le enseñó el *kósmos* que ha regulado hasta ahora a los espartiatas. Y así los propios lacedemonios dicen que Licurgo, que gobernó con Leobotes, que, por una parte, era su sobrino y, por otra, rey de los espartiatas, lo tomó de Creta. Pues enseguida que gobernó, cambió todos los *nómima*, y vigiló para que no los transgrediesen: y después Licurgo instituyó en relación a la guerra las *enomotíai*, las *triakádes* y las *syssítia*, y además de estas cosas los éforos y los gerontes (Hdt. I 65, 4-5).

Lo que se puede destacar del pasaje es que muestra que para Heródoto el *kósmos* o la *politeía* lacedemonia es una creación en un momento puntual muy remoto de su

historia. Además del propio contenido del texto, el uso repetido del aoristo nos indica que es una acción que se realiza una vez en un momento concreto. También se presenta este orden como algo que se impone exclusivamente en Esparta y que, en todo caso, sería compartido únicamente con los cretenses. Hay otra cuestión que es preciso citar y es la relevancia que se le da en el texto al establecimiento de regulaciones militares. Las *enomotíai* son hermandades juramentadas de soldados cuyo número varió, situándose por lo que se sabe en treinta y dos o treinta y seis, y que constituían la unidad más pequeña del ejército, mientras que las *triakádes* parecen ser compañías de treinta hombres (How et Wells 2002a [1912]: 88; Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 126).

Por otra parte, hay que aludir a la conversación entre Demarato y Jerjes que precede a la invasión de Grecia por parte del rey persa. Concretamente destacan las explicaciones que al gran rey oriental ofrece el que fuera diarca de los lacedemonios sobre sus compatriotas:

αἰνέω μὲν νῦν πάντας Ἑλληνας τοὺς περὶ ἐκείνους τοὺς  
Δωρικοὺς χώρους οἰκημένους, ἔρχομαι δὲ λέξων οὐ περὶ πάντων τούσδε  
τοὺς λόγους ἀλλὰ περὶ Λακεδαιμονίων μόνων, πρῶτα μὲν ὅτι οὐκ ἔστι  
ὄκως κοτὲ σοὺς δέξονται λόγους δουλοσύνην φέροντας τῇ Ἑλλάδι, αὐτίς  
δὲ ὡς ἀντιώσονται τοι ἐς μάχην καὶ ἦν οἱ ἄλλοι Ἑλληνες πάντες τὰ σὰ  
φρονέωσι. ἀριθμοῦ δὲ πέρι, μὴ πύθη ὅσοι τινὲς ἐόντες ταῦτα ποιέειν οἴοι  
τε εἰσί: ἦν τε γὰρ τύχῳσι ἐξεστρατευμένοι χίλιοι, οὗτοι μαχήσονται τοι,  
ἦν τε ἐλάσσονες τούτων ἦν τε καὶ πλεῦνες

Así pues alabo por una parte a todos los griegos que viven a lo largo de aquellas tierras dóricas, por otra parte voy a decir estas palabras no acerca de todos sino únicamente sobre los lacedemonios. En primer

lugar, por un lado, no hay modo de que alguna vez acepten tus condiciones, pues traen la esclavitud a la Hélade, además, por otra parte, se te opondrán así en combate también si todos los otros griegos asumiesen tus intereses. Y sobre un número, no preguntes cuantos son los que están en disposición de hacer estas cosas: pues si alcanzan los mil que han salido en campaña, estos te combatirán, y si son menos de estos y si son más también (Hdt. VII 102, 2-3).

Aparte del evidente valor literario que tiene el integrar la conversación antes de la exposición de los combates en las Termópilas (Hdt. VII 204-228), convenientemente preparando la narración de los mismos (Macan 1973b [1895]: 130), presenta a los lacedemonios una excepción dentro de los dorios. Una excepcionalidad que radica precisamente en su actitud bélica, además de en su negativa a perder su libertad y aceptar la esclavitud.

El último texto refleja fielmente el legendario carácter que se atribuye a los espartanos. Es fácil ver aquí cualidades como la ἀρετή. No obstante, hay que interpretar que este arrojo o valor militar ideal, que no admite dudas ni retiradas, tiene su origen, según el texto al que se ha recurrido justo antes de este, en las reformas que trajo consigo la *Gran Rhetra* y donde se mencionaba explícitamente que Licurgo modificó, además de todos los *nómina*, algunas cuestiones referentes a la guerra.

En definitiva, con los dos últimos pasajes citados de la obra de Heródoto se puede demostrar que Heródoto cree en la peculiaridad o excepcionalidad de Esparta, no solo con respecto al resto de griegos, sino concretamente también dentro del ἔθνος dórico. La singularidad lacedemonia estaría basada en una *politeía* que surge en un momento concreto de la historia antigua de la πόλις en torno a la figura del legendario

Licurgo. Esta parece ser la consideración predominante durante el s.V a.C. Sin embargo, el devenir de los acontecimientos acabará cambiando tal percepción, como más adelante se analizará.

Cambiando ahora el asunto, Alty –como ya se ha señalado– afirmaba que los dorios y los jonios del s. V a.C se consideraban respectivamente descendientes de los vencedores y los vencidos de la llamada invasión doria (Alty 1982: 2; vid supra). Sin embargo, hay que cuestionar muy seriamente su afirmación.

Heródoto conoce efectivamente la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* y la llegada de los dorios al Peloponeso, aunque en las ocasiones en las que se refiere a ella lo hace siempre fijando su atención exclusivamente en uno de los dos grupos, ya sean los dorios (Hdt. I 56, 3; VIII 73, 2), ya sean los Heráclidas (Hdt. IX 26, 3-5). Conoce también la supuesta situación anterior a la llegada de los dorios al Peloponeso, cuando según la tradición jonios y aqueos habitaban la península (Hdt. I 145, 1; IX 26, 3). También habla de cuatro campañas históricas de los dorios dirigidas hacia el Ática, dos como enemigos, dos como aliados de los atenienses (Hdt. V 76, 1). Finalmente, como acaba mostrarse, Demarato dice alabar a todos los griegos que habitan aquellas tierras dóricas (Hdt. VII 102, 2), con lo que parece excluir a los que pertenecen a otros ἔθνη.

Sin embargo, tanto la llegada de los dorios y el *Retorno de los Heráclidas*, como la situación del Peloponeso antes de que se produjera, o las campañas calificadas como dóricas en el Ática, son acontecimientos que pertenecen al pasado. En la mayoría de los casos –todos, si se excluyen algunas de las expediciones al Ática más modernas como las de Cleómenes–, se trata además de un pasado muy remoto, legendario, aunque entendido por los griegos como histórico.

Por otro lado, con la opinión de Demarato aparece el clásico problema de las partes discursivas. Hay que pensar que Heródoto está escribiendo lo que considera que podría opinar un rey espartano y que consiste en alabar a las comunidades con las que comparte el ἔθνος, con lo que esto conlleva de tener con ellos un fondo cultural común, destacando muy especialmente entre ellas a su propia πόλις.

Por tanto, no parece que pueda decirse que los dorios en Heródoto sean en ningún caso un ἔθνος con una capacidad militar superior, aunque no ocurre lo mismo con los lacedemonios. Ciertamente, en Heródoto ya se contempla el mito espartano, pero sus virtudes son una característica excepcional dentro tanto de los griegos como de los propios dorios. El historiador tiene una pésima opinión de los jonios asiáticos –eso es indiscutible–, pero en ningún momento dice expresamente que los dorios sean superiores en lo bélico al resto de ἔθνη. Unas noticias de tiempos remotos y la opinión asignada a un rey lacedemonio –que además habla básicamente de Esparta– no son suficientes para considerar que Heródoto piensa en los dorios como el ἔθνος más fuerte.

### **Tucídides: partes narrativas**

Si en la obra de Heródoto aparecen ya los ἔθνη, sin problemas y en repetidas ocasiones, como un elemento más presente en el mundo griego, la guerra del Peloponeso supone un paso más allá, una evolución en la concepción y en la importancia que se da al ἔθνος dentro de la mentalidad helénica. El hecho de que la disputa por la hegemonía entre los griegos enfrente a Atenas, πόλις jónica, contra Esparta, πόλις dórica, hace que se explote la noción de los ἔθνη y la pertenencia a los mismos –que, como se ha intentado mostrar, estaba consolidada en el imaginario griego y cuya evolución se trata ahora de ilustrar–.

Será por tanto en el contexto de la guerra del Peloponeso cuando se produzca un considerable avance de la trascendencia de los ἔθνη. Es cierto que esta progresión se realiza especialmente a través de discursos o arengas de políticos o generales, pero no es menos cierto que si se recurre al ἔθνος como argumento es porque había una preexistente idea de pertenencia de cada comunidad a un determinado ἔθνος (Alty 1982: 7; Hall 1997: 38). Por otra parte, tampoco puede negarse que el uso de las alusiones al ἔθνος en los discursos hace que aumente el peso de pertenecer a uno de ellos en el imaginario colectivo de los griegos, iniciándose así un círculo vicioso difícil de romper: puesto que un orador recurre al factor del ἔθνος en su discurso, crece la profesión del sentimiento de pertenencia a ese ἔθνος entre la población, con lo que de esta manera en más ocasiones un orador, o demagogo, recurrirá a este tipo de argumentos para alcanzar sus objetivos.

Por lo tanto, Will no va desencaminado cuando asegura que el ἔθνος es un recurso de los oradores para persuadir (Will 1956: 66-67). Sin embargo, no parece que sea únicamente eso, ni tampoco que haya una oposición sistemática entre dorios y jonios tras el conflicto, algo que tanto él como Jardé afirmaban (Will 1956: 67; Jardé 1960 [1923]: 99), y que resulta un argumento que se cae fácilmente simplemente con pensar, por ejemplo, en la alianza entre argivos y atenienses durante los últimos años de la guerra.

Pese a esto, la primera cuestión que se ha de valorar es que Tucídides en ningún caso niega la existencia de los ἔθνη. Will aseguraba que no se daban referencias al ἔθνος en la obra de Tucídides fuera de las partes discursivas (Will 1956: 66, *vid supra*), sin embargo su afirmación puede ser discutida. Pues, aunque efectivamente predomine más el recurso al ἔθνος en los discursos que en la narración, su afirmación es errónea,



como ya se indicó al comentar la importante aportación de Will a al tema presente (vid supra). De hecho, para iniciar el comentario sobre Tucídides, se recopilarán una serie de pasajes de su obra en los que se constata con claridad la aparición de la noción de ἔθνος en las partes narrativas.

Se puede empezar con un fragmento que es fundamental en esta investigación. Cuando en los primeros capítulos del libro VI Tucídides expone la historia de Sicilia dice, a propósito de la ciudad de Gela, lo siguiente:

νόμιμα δὲ Δωρικὰ ἐτέθη αὐτοῖς

y se les instituyeron costumbres dóricas (Th. VI 4, 3).

Tucídides ha presentado Gela apenas unas líneas más arriba como una fundación en la que participan rodios y cretenses. No debe sorprender entonces que la nueva colonia tenga unos rasgos que se identifiquen como dóricos. Más bien al contrario, el ἔθνος dorio es el punto en común más destacado que tendrían las dos comunidades fundadoras, por lo que no es de extrañar que sea el factor de unión entre ambas y que así quede plasmado en la nueva fundación.

Más complicado en cambio parece determinar con precisión a qué elementos concretos se estaría refiriendo Tucídides con νόμιμα Δωρικά, pues realmente el historiador no especifica ninguno (van Effenterre 1991 [1985]: 296). Lo único que puede hacerse –y que se ha hecho– es especular sobre el contenido de estos νόμιμα. Indica Hornblower en su comentario a la obra de Tucídides que estos νόμιμα probablemente fuesen algo más que el calendario religioso con sus correspondientes festivos y que el propio dialecto dórico. Añade, a su vez, que el término escogido por Tucídides recuerda al vocabulario legislativo, lo que sugeriría la implantación en la

nueva colonia de un determinado sistema legal. El problema, sin embargo, estriba en que no existe una “ley doria” (Hornblower 2008: 291).

Al respecto de las palabras de Hornblower conviene matizar algunas cosas. A pesar del valor como ley positiva que el término νόμος puede tener, en este caso habría que decantarse una vez más por un valor consuetudinario, que en neutro plural indicaría de forma muy amplia un conjunto de rasgos culturales presentes en las sociedades dóricas. Resultaría acertado, por tanto, incluir entre ellos el dialecto y ciertos aspectos religiosos como algunos festivales –fundamentalmente en la *Karneia*– o nombres de meses. Habría que añadir también casi con toda seguridad las tres φυλαί, la historia ancestral, que comprende el *Retorno de los Heráclidas* y que puede conllevar la concesión de una especial relevancia a la figura del semidiós Heracles, y, al fin y al cabo, lo más importante, la autoconciencia de ser dorios. Es posible que existiesen otros elementos en la sociedad que se tuviesen por dorios o por ser proclives entre los dorios, pero parece imposible determinar con seguridad cuáles exactamente serían.

La cuestión a subrayar aquí es que hay una conciencia clara de la existencia de una serie de elementos en una sociedad que la definen como dórica y, especialmente, que el dato lo encontramos en una parte narrativa de Tucídides. Resulta irrefutable que Tucídides no cree en una causalidad para la guerra del Peloponeso, o para ciertas campañas de la misma basada en los ἔθνη –una cuestión en la que coinciden, aunque desde distinto punto de vista, investigadores tan opuestos como Will y Alty (Will 1956: 66-67; Alty 1982: 6-7)–. Sin embargo, el hecho de que Tucídides sea capaz de ver más allá que muchos de sus contemporáneos y dilucidar los verdaderos motivos de la guerra, y especialmente del juego de alianzas que rodea la campaña de Sicilia, no supone que niegue la existencia de unos ἔθνη entre los griegos con unas costumbres o rasgos

sociales propios como este fragmento de su obra demuestra. Un fragmento que, además, –y esto le concede una importancia todavía mayor para el estudio– atañe específicamente a los dorios.

La mención de los νόμιμα Δωρικά de Gela constituye el ejemplo más evidente y significativo de la presencia de los ἔθνη en las partes narrativas de Tucídides y de que el historiador no se cuestiona en ningún caso su existencia. Sin embargo, esta no es la única ocasión en la que se dan referencias al parentesco o al ἔθνος fuera de las partes discursivas.

Ya se ha comentado en la introducción (vid supra) que Tucídides no es muy dado a utilizar el término ἔθνος, aunque lo conoce (IV 61, 3). En cambio, prefiere, y maneja con frecuencia, el concepto de συγγένεια y su expresión derivada κατὰ τὸ συγγενές. El término συγγένεια, y su derivado συγγενές, son un compuesto formado por la preposición σύν –en su variante ática ζύν– y el lexema \*γεν cuyo significado implica vínculos genéticos. Puede traducirse como “consanguineidad” y de esta forma mantener la forma compuesta y el prefijo preposicional, o simplificarlo y traducir como “parentesco”. En cualquier caso resulta un término que implica vínculos de sangre, tal y como recoge el diccionario Liddell-Scott que lo traduce como “parentesco” (“kinship”) (cf. LSJ).

Ciertamente, la expresión aparece por primera vez en la obra de Tucídides bastante pronto. Así, en los primeros capítulos de su trabajo (Th. I 6, 3), el historiador expone un antiguo y lujoso estilo en el vestir que compartían los ancianos ricos tanto atenienses como jonios. La explicación que Tucídides encuentra a este uso compartido es κατὰ τὸ συγγενές, que vendría a significar entonces “por el parentesco” o “por la consanguineidad”. Según Hornblower, Tucídides aquí introduce de pasada una

importante noción –la de *ξυγγένεια*– que gozará de importancia en el resto de su obra (Hornblower 1993: 26-27). En principio, no parece demasiado importante si la intención de Tucídides es dejar caer la cuestión de la *ξυγγένεια* de manera fortuita o no. En cambio, se debe compartir la idea de la trascendencia que el concepto tiene en el resto de la obra, como se verá más adelante. No interesan tampoco las modas en el vestir en ese momento, pues lo que procede destacar es que Tucídides habla con franqueza de los vínculos de parentesco entre atenienses y jonios.

También relativamente pronto señala Tucídides cómo en la fundación de Epidamno, además de corcirenses:

*ξυνώκισαν δὲ καὶ Κορινθίων τινὲς καὶ τοῦ ἄλλου Δωρικοῦ  
γένους.*

Y ayudaron a fundar algunos corintios y de otra estirpe dórica  
(Th. I 24, 2).

Lo que muestra que Tucídides reconoce sin bagajes a los dorios. De sus palabras se desprende que lo hace como un conjunto de estirpes, es de suponer que emparentadas entre sí y que probablemente parten de un tronco común, entre las cuales se encuentra la de los corintios.

Pero, volviendo a la idea de los vínculos de sangre, algo más adelante Tucídides vuelve a insistir en ella. De esta forma, se repite cuando los jonios de Asia piden a los atenienses que tomen el mando de la lucha contra el persa *κατὰ τὸ ξυγγενὲς* (Th. I 95, 1). Se puede alegar que, a pesar de inscribirse en una parte narrativa, el pasaje refleja probablemente una razón que se habría esgrimido en un discurso o discursos para buscar una reacción –quizá en relación con una propaganda ateniense que pretendía

hacer de su πόλις el lugar de origen desde el que parten todos los jonios—. Sin embargo, más allá de que fuera así, Tucídides no niega la veracidad del argumento de los jonios de Asia.<sup>85</sup>

Otro caso se encuentra en la narración que Tucídides hace de la revuelta de los hilotas que se hicieron fuertes en el monte Ítome. Entre las diversas sospechas que, según el historiador, los lacedemonios empezaron a tener sobre los atenienses aparece esta:

οἱ γὰρ Λακεδαιμόνιοι...καὶ ἄλλοφύλους ἅμα ἡγησάμενοι”

pues los lacedemonios...al mismo tiempo considerando a estos de otra estirpe (Th. I 102, 3).

Algo más complicado que el caso anterior puede ser dar un significado exacto al término ἄλλοφῶλος, formado igualmente de la unión de dos elementos, ἄλλος (otro) y φύλη, al que ya se ha aludido en multitud de ocasiones. La dificultad radica en dar un valor concreto a este segundo compuesto, que aquí parece estar más cerca de un concepto como el de estirpe, linaje —en definitiva con lo que se ha convenido en denominar ἔθνος—, que con una célula de encuadramiento de la ciudadanía. De cualquier manera el pasaje muestra una diferenciación entre dorios y jonios (Hornblower 1992: 159), aunque al igual que en el fragmento anterior describe el sentir de un grupo de griegos, en este caso los lacedemonios.

---

<sup>85</sup> Puede también recordarse el gran dolor que supuso para los atenienses la puesta en escena de La toma de Mileto de Frínico (Hdt. VI 21, 2) como muestra de su vínculo con los jonios asiáticos.

Finalmente, está el llamativo caso de la antigua profecía –fuese la misma realmente original de tiempos pasados o una creación reciente fruto del contexto en el que vivían los atenienses–, que Tucídides dice que corría por Atenas al llegar la peste:

ἐν δὲ τῷ οἴᾳ εἰκὸς ἀνεμνήσθησαν καὶ τοῦδε τοῦ ἔπους,  
φάσκοντες οἱ πρεσβύτεροι πάλαι ἄδεσθαι "ἤξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ  
λιμὸς ἅμ' αὐτῷ"

y en esto los más ancianos recordaban también, como era de esperar, esta sentencia diciendo sobre ella que se cantaba en otros tiempos: “vendrá una guerra dórica y una peste con ella” (Th. II 54, 2).

Lo que llama la atención del pasaje, más allá de que se puede sospechar que la profecía sea una creación *ex post facto* a la que se atribuye un falso carácter ancestral, es que parece haber una denominación popular de la guerra como dórica (Hornblower 1992: 327) bastante extendida en la Atenas de comienzos del conflicto. Resulta destacable que el apelativo sea precisamente el de dórica en lugar de lacedemonia. Se puede volver a recordar a John Alty, quien sugería que los griegos del s. V a.C. tenían muy presente cuales habían sido los bandos en los enfrentamientos derivados del *Retorno de los Heráclidas* y quiénes habían resultado vencedores y quiénes vencidos (Alty 1982: 2, vid supra). Aunque, más que en relatos legendarios considerados como históricos –caso del *Retorno de los Heráclidas*–, habría que pensar de nuevo en el comentario de Heródoto sobre las cuatro campañas de los dorios hacia el Ática, ya que las tres últimas eran relativamente recientes en el tiempo (Hdt. V 76, 1). Sin embargo, sin pretender descartar por completo el posible recuerdo de unos enfrentamientos antiguos, sean históricos o míticos, es posible que haya otro factor a considerar como causa de esta denominación y cuya importancia sería mayor que el recuerdo de

acontecimientos pasados: la nomenclatura permite congrega a todos los diversos enemigos bajo una única etiqueta fácilmente reconocible (Cardete 2004a: 26). Este fenómeno, que quedará patente en momentos más avanzados y posteriores a la guerra, y del que se hablará más adelante, tendría aquí un precedente o un punto de partida.

Por otra parte, en las líneas inmediatamente posteriores (Th. II 54, 3), Tucídides hace constar la existencia de un debate entre los atenienses acerca del contenido exacto de la profecía. Pero en estas discusiones el término Δωριακός nunca se cuestiona. Ni lo hacen los atenienses ni lo hace el propio historiador. El centro de la polémica reside en si lo que acompaña a la guerra (πόλεμος), es la peste (λοιμός) o el hambre (λιμός), dado el visible parecido entre las dos palabras. Finalmente prevalece la opinión que defiende que se trata de la peste. Un resultado para el que Tucídides encuentra una explicación:

οἱ γὰρ ἄνθρωποι πρὸς ἃ ἔπασχον τὴν μνήμην ἐποιοῦντο. ἦν δέ γε οἷμαί ποτε ἄλλος πόλεμος καταλάβῃ Δωρικὸς τοῦδε ὕστερος καὶ ξυμβῆ γενέσθαι λιμόν, κατὰ τὸ εἰκὸς οὕτως ἄσονται.

pues los hombres hacían memoria en relación a lo que sufrían. Y supongo que si es que alguna vez sobreviene otra guerra dórica posterior a esta y llegase a surgir hambre, según lo normal así la recitarán (Th. II 54, 3).

Esta reflexión, en primer lugar, muestra la lucidez intelectual y el racionalismo en el pensamiento de Tucídides. Pero, con respecto al tema presente, lo que se aprecia es que insiste otra vez, sin ningún tipo de complejo, en el concepto de *guerra dórica*.

Los ejemplos expuestos constituyen ya muestras suficientes de que Tucídides tiene presente la existencia de vínculos de ἔθνος y reconoce el ἔθνος dórico en sus

partes narrativas. Sin embargo, cuando más destacan los asuntos del parentesco o a la afinidad por ἔθνος en su obra, es cuando el historiador habla de Sicilia. Así, se puede empezar a comentar esto con un largo pasaje del libro III, que se corresponde a la primera expedición ateniense a Sicilia en 427 a.C, anterior por tanto a la gran expedición comandada por Nicias y Demóstenes. El texto constituye un interesante ejemplo en el que Tucídides da muestra por primera vez de lo complejo de la situación de Sicilia y las alianzas que se dan en el occidente griego:

οἱ γὰρ Συρακόσιοι καὶ Λεοντῖνοι ἐς πόλεμον ἀλλήλοις καθέστασαν. ζύμμαχοι δὲ τοῖς μὲν Συρακοσίοις ἦσαν πλὴν Καμαριναίων αἱ ἄλλαι Δωρίδες πόλεις, αἵπερ καὶ πρὸς τὴν τῶν Λακεδαιμονίων τὸ πρῶτον ἀρχομένου τοῦ πολέμου ζυμμαχίαν ἐτάχθησαν, οὐ μέντοι ζυνεπολέμησάν γε, τοῖς δὲ Λεοντίνοις αἱ Χαλκιδικαὶ πόλεις καὶ Καμάρινα: τῆς δὲ Ἰταλίας Λοκροὶ μὲν Συρακοσίων ἦσαν, Ῥηγῖνοι δὲ κατὰ τὸ ζυγγενὲς Λεοντίνων. ἐς οὖν τὰς Ἀθήνας πέμψαντες οἱ τῶν Λεοντίνων ζύμμαχοι κατὰ τε παλαιὰν ζυμμαχίαν καὶ ὅτι Ἴωνες ἦσαν πείθουσι τοὺς Ἀθηναίους πέμψαι σφίσι ναῦς: ὑπὸ γὰρ τῶν Συρακοσίων τῆς τε γῆς εἵργοντο καὶ τῆς θαλάσσης. καὶ ἔπεμψαν οἱ Ἀθηναῖοι τῆς μὲν οἰκειότητος προφάσει, βουλόμενοι δὲ μήτε σῆτον ἐς τὴν Πελοπόννησον ἄγεσθαι αὐτόθεν πρόπειράν τε ποιούμενοι εἰ σφίσι δυνατὰ εἶη τὰ ἐν τῇ Σικελίᾳ πράγματα ὑποχείρια γενέσθαι.

y eran aliados de los siracusanos, excepto Camarina, las otras ciudades dorias, las cuales del lado de la alianza de los lacedemonios en el primer momento del comienzo de la guerra se inscribieron, pero en realidad no luchaban junto a ellos, con los leontinos estaban las ciudades



calcídicas y Camarina; de Italia por una parte los locros eran de los siracusanos, y por otra los reginos por consanguineidad de los leontinos. Así habiendo enviado embajadores los aliados de los leontinos hacia Atenas convencen a los atenienses de les envíen naves según una antigua alianza y que son jonios, pues estaban bloqueados por los siracusanos por tierra y por mar. Y las<sup>86</sup> enviaron los atenienses por un lado con el pretexto de la familiaridad y por otro no queriendo que se llevase trigo al Peloponeso desde allí y haciendo para sí una primera prueba de si era posible para ellos que el poder de Sicilia llegase a estar bajo su mano. (Th. III 86, 2-4).

Lo primero que se observa en el fragmento es que las ciudades dorias de la zona son aliadas de los siracusanos y, al menos nominalmente según Tucídides, de los lacedemonios. Camarina destaca como una excepción. Según algunos, es posible que hubiese cierta propensión por parte de Atenas a no establecer alianzas con comunidades dóricas (Hornblower 1992: 492), aunque semejante conclusión no deja de ser una conjetura, a pesar de que efectivamente compartir ciertas formas culturales podría hacer que resultasen más sencillos para los atenienses los pactos con otros jonios.

En cambio, se ve de forma mucho más clara que los reginos serían aliados de los leontinos por consanguineidad, de nuevo expresada con la fórmula *κατὰ τὸ ξυγγενές*, sin que de nuevo Tucídides rebata esta causa o condición. El texto también refleja que uno de los argumentos que esgrimen los leontinos en su embajada a Atenas es el parentesco, cuando en ese momento mantenían una alianza con los atenienses que estaría vigente y que puede comprobarse en los registros epigráficos (IG I<sup>3</sup> 53 y 54). Sin

---

<sup>86</sup> Sobreentendido.

embargo, por si no fuera suficiente con esto, los leontinos les recuerdan que ambos son jonios, lo cual lleva a pensar –una vez más– que la pertenencia a un mismo ἔθνος es un factor que se consideraría un elemento más de persuasión (Alty 1982: 7; Hall 1997: 38).

Por otra parte, Tucídides hace gala de su capacidad para diferenciar entre causa real y pretexto. La cuestión es que el pretexto que aducen los atenienses es que son οἰκειότητες, un término relacionado con οἶκος que podría traducirse como “familiar”, “cercano” pero que no parece implicar inexorablemente vínculos de sangre –quizá porque en este caso no son los únicos que unen a leontinos y atenienses que, como el texto señala, compartían una alianza–. De hecho, el término aparece más veces en la obra de Tucídides. Así, en IV 19, 1, los embajadores lacedemonios ofrecen a los atenienses a cambio de la paz, entre otras cosas, establecer entre ellos esta relación. Se trataría entonces de un caso en el que el valor diplomático prevalece claramente sobre el del parentesco. También en VIII 96, 4, sirve definir la relación que las ciudades de la Jonia tienen con Atenas, lo que supone de nuevo una ambigüedad, ya que existe entre ellas tanto vínculos de ἔθνος como una alianza militar. En cualquier caso, puesto que no siempre implica consanguineidad habría que decantarse por creer que, en un principio, en el significado del término no está implícita la misma.

### **Tucídides: la campaña de Sicilia**

El último fragmento expuesto puede servir de antesala a la descripción de los contingentes de ambas alianzas que participan en la campaña de Sicilia y que Tucídides relata en su libro VII. Allí, a las pocas líneas de comenzar su digresión sobre los participantes en la campaña y antes de entrar en detalles sobre cada uno de ellos, Tucídides advierte:

οὐ κατὰ δίκην τι μᾶλλον οὐδὲ κατὰ ξυγγένειαν μετ' ἀλλήλων  
στάντες, ἀλλ' ὡς ἐκάστοις τῆς ξυντυχίας ἢ κατὰ τὸ συμφέρον ἢ ἀνάγκη  
ἔσχεν

que no se situaron de parte de unos y otros más bien conforme a  
justicia ni conforme a consanguineidad, sino según por la coyuntura que  
cada uno tenía conforme a la conveniencia o por coacción (Th. VII 57,  
1).

Es decir, Tucídides reconoce el parentesco, la consanguineidad (ξυγγένεια)  
como un elemento real del mundo griego. Otro asunto es que la ξυγγένεια no sea el  
factor determinante o uno de los factores más determinantes a la hora de configurar las  
alianzas –como tampoco lo es la justicia (δίκη)– o que la mayor parte de los  
belligerantes, aunque no todos –como más adelante se señalará–, participen en la  
campaña por motivos menos elevados o piadosos como la conveniencia (τὸ συμφέρον) o  
la coacción (ἀνάγκη).

No obstante, cuando Tucídides hace las primeras menciones al ἔθνος en su  
catálogo de beligerantes, señala casos en los que dorios y jonios se enfrentan. Así ocurre  
en los dos primeros ejemplos:

Ἀθηναῖοι μὲν αὐτοὶ Ἴωνες ἐπὶ Δωριᾶς Συρακοσίου ἐκόντες  
ἦλθον, καὶ αὐτοῖς τῇ αὐτῇ φωνῇ καὶ νομίμοις ἔτι χρώμενοι

Ciertamente los propios jonios atenienses marcharon espontáneos  
contra los dorios siracusanos y con ellos los que se sirven de su misma  
habla y *nómima* (Th. VII 57, 2)

καὶ τὸ πλεῖστον Ἴωνες ὄντες οὗτοι πάντες καὶ ἀπ’ Ἀθηναίων πλὴν  
Καρυστίων (οὗτοι δ’ εἰσὶ Δρύοπες), ὑπήκοοι δ’ ὄντες καὶ ἀνάγκη ὁμῶς  
Ἴωνές γε ἐπὶ Δωριᾶς ἠκολούθουν.

Y la mayor parte siendo todos estos jonios y colonos de los  
atenienses, salvo los caristios (estos son dríopes), acudieron estando  
sometidos por la fuerza, siendo igualmente al menos jonios contra dorios.  
(Th. VII 57, 4).

Una lectura de los dos fragmentos revela en ambos casos unos contingentes  
jonios combatiendo del lado ateniense. La diferencia se encuentra en que en el primer  
caso parece que acuden de una forma más o menos voluntaria –o al menos poco  
forzada– mientras que en el segundo se dice explícitamente que están obligados o  
sometidos (ὑπήκοοι). De cualquier forma, la lectura de estas citas puede dar la  
sensación de que Tucídides quiere transmitir que el enfrentamiento entre dorios y jonios  
debería ser la situación presumiblemente normal, aunque luego no se cumpla ni mucho  
menos en todos los casos. Además la partícula la partícula γε (“al menos”) en el  
segundo fragmento incide aún más si cabe en tal sentido.

Sin embargo, tras los primeros ejemplos dentro de la alianza ateniense en los que  
la contribución de ciertas comunidades –voluntaria o forzada– se corresponde con el  
ἔθνος, Tucídides, aún refiriéndose al mismo bloque, presenta ciertos casos en los que no  
se cumple tal circunstancia:

Ῥόδιοι δὲ καὶ Κυθήριοι Δωριῆς ἀμφοτέρω, οἱ μὲν  
Λακεδαιμονίων ἄποικοι Κυθήριοι ἐπὶ Λακεδαιμονίους τοὺς ἅμα  
Γυλίππῳ μετ’ Ἀθηναίων ὄπλα ἔφερον, Ῥόδιοι δὲ Ἀργεῖοι γένος

Συρακοσίοις μὲν Δωριεῦσι, Γελῶις δὲ καὶ ἀποίκους ἑαυτῶν οὖσι μετὰ  
Συρακοσίων στρατευομένοις ἠναγκάζοντο πολεμεῖν

Y los rodios y los citerios, ambos dorios, por un lado los citerios colonos de los lacedemonios, contra los lacedemonios los de Gilipo, llevaban los escudos del lado de los atenienses; por otro los rodios, argivos de estirpe, estaban obligados a combatir por una parte a los dorios siracusanos, por otra también a los gelios siendo colonos de los mismos que iban a la guerra del lado de los siracusanos.

Aquí Tucídides ha pasado de ocuparse de los jonios que combatían con los atenienses a hacerlo de los dorios. Cuestiones literarias de estructura aparte, las comunidades dorias que menciona se ven forzadas a combatir en el bando ateniense, al igual que antes ocurría con algunas jonias. El historiador además destaca especialmente, aparte de la cuestión de dorios enfrentados a otros dorios, los enfrentamientos entre metrópoli y colonia que las alianzas para la guerra deparan, un asunto en el que luego se explayará todavía más.

Sin embargo, no todos los dorios que acuden a combatir a otros dorios lo hacen por obligación. De esta manera, se constatan algunos ejemplos en los que la situación no es ni mucho menos esta y en los que cada πόλις se alinea con los atenienses siguiendo sus propios motivos:

Κερκυραῖοι δὲ οὐ μόνον Δωριῆς, ἀλλὰ καὶ Κορίνθιοι σαφῶς ἐπὶ  
Κορινθίους τε καὶ Συρακοσίους, τῶν μὲν ἀποικοὶ ὄντες, τῶν δὲ  
ξυγγενεῖς, ἀνάγκη μὲν ἐκ τοῦ εὐπρεποῦς, βουλήσει δὲ κατὰ ἔχθος τὸ  
Κορινθίων οὐχ ἦσσαν εἶποντο. (Th. VII 57, 7)

los corcirenses los<sup>87</sup> acompañaban siendo no solo dorios, sino también indudablemente corintios contra los corintios siracusanos, por un lado colonos de unos y por otro consanguíneos de los otros; por una parte según lo aparente por coacción, por otra no menos por su voluntad por el odio hacia los corintios.

Ἀργεῖοι μὲν γὰρ οὐ τῆς ξυμμαχίας ἔνεκα μᾶλλον ἢ τῆς Λακεδαιμονίων τε ἔχθρας καὶ τῆς παραυτικά ἕκαστοι ἰδίας ὠφελίας Δωριῆς ἐπὶ Δωριᾶς μετὰ Ἀθηναίων Ἰώνων ἠκολούθουν (Th. VII 57, 9)

pues los argivos no más a causa de la alianza que del odio a los lacedemonios y a la vez del interés particular, siendo dorios contra dorios, junto con los jonios atenienses acudieron (Th. VII 57, 9).

ξυνέβη δὲ τοῖς Κρησὶ τὴν Γέλαν Ῥοδίοις ξυγκτίσαντας μὴ ξὺν τοῖς ἀποίκους, ἀλλ' ἐπὶ τοὺς ἀποίκους ἐκόντας μετὰ μισθοῦ ἐλθεῖν.

Y sucedía a los cretenses, cofundadores de Gela con los rodios, que no iban junto a sus colonos, sino contra ellos voluntarios con paga (Th. VII 57, 9).

Aquí vemos cómo tres comunidades distintas (corcirenses, argivos y cretenses) participan en la guerra dentro de la alianza ateniense movidos por distintas circunstancias. Si bien habitualmente los lazos entre metrópoli y colonia son muy fuertes y destacan bastante más que aquellos que unen a miembros de un mismo ἔθνος, el enfrentamiento entre Corinto y Corcira constituye una de las partes más destacadas en la obra de Tucídides. El sentimiento se ve claramente en I 25, 3-4, y el desarrollo del

---

<sup>87</sup> Sobreentendido. A los atenienses.

conflicto ocupa buena parte del libro I (24-55), constituyendo una de las causas de la guerra del Peloponeso. No es de extrañar, por tanto, que la obligación de enfrentarse, entre otros, a los corintios no supusiese para los corcirenses ningún tipo de problema, tal como refleja Tucídides en el texto, sino todo lo contrario.

Por lo que respecta a los argivos, probablemente su tradicional enemistad con Esparta, sumada a los enfrentamientos bélicos que las dos πόλεις habían mantenido poco tiempo antes (Th. V 57-74; 83), mientras imperaba el cese de hostilidades entre Atenas y Esparta establecido por la Paz de Nicias, ayuda a explicar el porqué de su odio a los lacedemonios. Además, Tucídides insiste en que esperaban obtener algún beneficio propio en la campaña, tal vez una cierta hegemonía en el Peloponeso si finalmente Esparta caía derrotada.

En cuanto a los cretenses, resulta más difícil sacar algo en claro. Tucídides no dice nada de la participación de ninguna πόλις concreta ni detalla aquí el contingente que se enviaría. Sin embargo, en VI 43, 1 el historiador había especificado que se trataba de 80 arqueros. Con tales datos, y valorando que el texto dice que se les asignó una paga, se puede tender a pensar que podría tratarse de mercenarios.

No obstante, será en la reseña de aliados de los siracusanos donde se encuentran las informaciones que más interés revisten aquí. Aunque aparece en segunda posición en la narración de Tucídides, se debe destacar en primer lugar lo que en principio parece constituir un ejemplo evidente de que la solidaridad por la consanguineidad existe. Entre los aliados de los siracusanos Tucídides cita:

Κορίνθιοι δὲ καὶ ναυσὶ καὶ πεζῶ μόνον παραγεγόμενοι καὶ  
Λευκάδιοι καὶ Ἀμπρακιδῶται κατὰ τὸ ξυγγενές (Th. VII 58, 3).

Los corintios, que ayudaban los únicos con naves e infantería, y los leucadios y ampraciotas por consanguineidad.

Para comenzar, hay que destacar que este ejemplo hace referencia precisamente a poblaciones dorias. Pero lo más interesante es que pone de manifiesto que, aunque en la gran mayoría de los casos la coacción o la búsqueda de un beneficio sean las causas que llevan a las πόλεις a participar en la campaña de Sicilia –se ha señalado que Tucídides contempla incluso el odio como motivación en los casos de argivos y corcirenses–, también hay igualmente unas comunidades que acuden por consanguineidad (κατὰ τὸ ξυγγενές). O al menos eso es lo que Tucídides expone aquí.

El problema es que el historiador se muestra muy parco en palabras. No especifica los vínculos de los que habla. Tanto Leucade como Ampracia son colonias de Corinto, condición que comparten además con la propia Siracusa. Por consiguiente, la más estrecha afinidad entre las cuatro comunidades es ser de linaje corintio. Sin embargo, el ser de linaje corintio implica a su vez que todas sean dorias. Tal vez sea más lógico considerar que se refiera a los lazos más estrechos, lo cual supone que no haya que pensar en solidaridad dentro de un ἔθνος, sino entre metrópoli y colonias por un lado y entre colonias que comparten una misma metrópoli por otro. De hecho, Corinto mantenía estrechos vínculos con sus colonias (Th. I 25, 4), y los corintios presumen de buenas relaciones con todas sus colonias salvo justamente Corcira (Th. I 38, 3-4).

No obstante, aunque así fuera el caso, Tucídides constataría una situación en la que el motivo que lleva a intervenir en la campaña de Sicilia no responde a cuestiones oscuras como el interés, la coacción o el odio. El pasaje, muy breve como puede verse, pasa disimuladamente entre la retahíla de contingentes que participan en la guerra y, tal



vez por ello, no parece haber sido objeto de demasiada atención por parte de los investigadores. Sin embargo, es muy significativo y plantea que en algunos casos concretos la *ξυγγένεια* puede servir como causa principal de la toma de decisiones en el periodo de la guerra del Peloponeso, además de poder constituir un pretexto o una motivación secundaria en la mayor parte de las ocasiones.<sup>88</sup>

Hasta ahora, se han señalado los beligerantes en los que de alguna forma se destaca su *ἔθνος* o su *ξυγγένεια*. Sin embargo, existen algunos ejemplos en los que Tucídides no reseña nada acerca del *ἔθνος* de algún contendiente. Es el caso, dentro del bando ateniense, de los mesenios de Naupacto, pero también de Pilos (Th. VII 57, 8), que serían dorios –especialmente los primeros según se dijo en el tema anterior (vid supra)–, aunque enemigos acérrimos de los lacedemonios. Igualmente tampoco comenta nada dentro de la otra alianza sobre los sicionios, quienes combaten obligados del lado de los siracusanos (Th. VII 58, 3), siendo esta vez, en cambio, dorios en el bando supuestamente –y falsamente– dorio. Para concluir con la cuestión de la *ξυγγένεια* o la solidaridad entre miembros del mismo *ἔθνος* conviene destacar, continuando con los aliados de los siracusanos, la siguiente noticia:

καὶ Ἑλληνικὰ μὲν ἔθνη τῶν ἐν Σικελίᾳ τοσάδε, Δωριῆς τε καὶ [οἱ]  
αὐτόνομοι πάντες, ξυνεμάχουν

y por un lado en Sicilia tales *ἔθνη* griegos de estos, todos dorios e independientes, eran aliados (Th. VII 58, 3).

---

<sup>88</sup> Hay además dos momentos en la obra de Tucídides (I 107, 2; III 92, 3-4) en los que se narra la ayuda que los lacedemonios prestan a su metrópolis (así denominada) de la Dóride, pero no se especifica que la *ξυγγένεια* sea la causa de su apoyo.

Hay que aclarar, en primer lugar, que el sentido que da aquí Tucídides al término ἔθνος no se corresponde con el valor concreto del que utilizado aquí para referirse a cada una de las subdivisiones entre los griegos. En cambio, ahora parece albergar un significado mucho más ambiguo o abierto, que es en el fondo el significado original que tiene este término como ya se apuntó en la introducción (vid supra). Con ἔθνη Tucídides se refiere aquí, por tanto, a las comunidades que habitan Sicilia. Dos aspectos destacan de los aliados griegos de los siracusanos en Sicilia: son dorios e independientes (αὐτόνομοι). Que las ciudades dorias de la isla eran aliadas de Siracusa ya había sido dicho antes (Th. III 86, 2). Pero esta vez incluso Camarina acude a luchar junto con Siracusa. Los camarineos habían optado por mantener la neutralidad (Th. VI 88, 1-2) en el conflicto entre atenienses y siracusanos tras los discursos de Hermócrates (Th. VI 76-80) y Eufemo (Th. VI 82-87), sin embargo más adelante envían 500 hoplitas para ayudar a Siracusa (Th. VII 33, 1), e incluso algo después son contados entre los aliados de los siracusanos (Th. VII 58, 1).

Dejando un momento a los camarineos, lo que interesa aquí de estas πόλεις, además de su condición de dorias, es que se señale su condición de independientes. Dada su αὐτονομία, la pregunta es, en primer lugar, qué motivos llevan a las comunidades dorias de Sicilia a aliarse, en teoría libremente, con los siracusanos. Mientras que, en segundo lugar, la cuestión a plantear sería por qué Camarina finalmente se alinea con Siracusa.

Existen algunas posibles explicaciones: la poderosa influencia siracusana en la isla, la fuerza persuasiva de las palabras de Hermócrates en la asamblea de Gela años atrás (Th. IV 61, 3), y la solidaridad entre πόλεις del mismo ἔθνος.

Cualquiera de las tres plantea puntos a favor y en contra. Es evidente que Siracusa es una πόλις potente. De hecho, habría de ser considerada la más fuerte de la isla. Por tanto, no es descabellado pensar que influyese en alguna de sus ciudades vecinas y sus opiniones o decisiones tuviesen más oídos dispuestos a escucharlas que las de las otras comunidades. Sin embargo, el factor de la influencia de Siracusa trae consigo dos problemas. Por un lado, que se los defina como αὐτόνομοι apunta a que los dorios de las πόλεις de Sicilia que concurren con los siracusanos lo hacen por propia voluntad, pues no están sujetos a ningún tipo de dominio por parte de Siracusa. Es cierto que no es necesario tener sometida a una comunidad para ejercer una influencia sobre ella, pero, en cualquier caso, ya se deja una sombra de duda sobre la repercusión que la influencia de Siracusa pudiese tener en las otras ciudades. Por otra parte, está la circunstancia de que Tucídides especifique que todos los aliados de los siracusanos son dorios. No conviene descuidar el detalle, pues, si la influencia de Siracusa fuese lo suficientemente grande y el factor de la pertenencia al ἔθνος un asunto sin importancia, lo esperable hubiese sido encontrar aliados de los siracusanos de diferentes ἔθνη.

En cuanto a la capacidad de persuasión del discurso de Hermócrates, o similares que pudiesen haberse pronunciado, la primera cuestión a valorar es que, salvo Camarina, las πόλεις dorias de la isla son aliadas de Siracusa antes de que se pronuncie. Luego existe un problema relacionado con la cronología, puesto que desde su intervención en la asamblea de Gela (Th. IV 59-64) a la gran expedición ateniense a Sicilia pasan 10 años. Aunque en este lapso de tiempo embajadores siracusanos podrían haber seguido incidiendo al resto de ciudades con los mismos argumentos, lo cierto es que no hay constancia de ello en la obra de Tucídides. Y la misma cuestión que en el caso anterior ocurre también aquí con el ἔθνος. La persuasión y la retórica bien argumentada no deberían hacer distinciones de ἔθνη a la hora de convencer.

Debe plantearse entonces qué papel desempeña la pertenencia al mismo ἔθνος en el mapa de las alianzas de Sicilia. No se pretende afirmar ahora que las alianzas se basen necesariamente en una solidaridad entre miembros un ἔθνος. Pero tampoco parece correcto descartar este factor solo porque Tucídides insista, como ya se ha indicado, que los participantes de la campaña de Sicilia no se alinean en un determinado bando por consanguineidad (Th. VII 57, 1), o porque en repetidas ocasiones el historiador señale que los atenienses lo utilizan como pretexto para enmascarar unas intenciones de corte imperialista, que son las que realmente les llevan a iniciar la campaña de Sicilia.

Se llega entonces al asunto de la solidaridad entre dorios. El problema para este caso es que Tucídides ha dejado bien claro que los beligerantes no se alinean a un lado u otro por consanguineidad (κατὰ ξυγγένειαν) (Th. VII 57, 1), como se apuntó antes. Sin embargo, el pretexto de los atenienses –algo que de lo que pronto se hablará con mayor profundidad– es ayudar a sus aliados y consanguíneos en Sicilia (Th. VI, 6, 1). También antes se ha señalado cómo en la primera expedición a Sicilia diez años antes todas las ciudades dorias eran aliadas de Siracusa salvo Camarina (Th. III 86, 2) y cómo ahora incluso esta aparece como su aliada (Th. VII 58, 1).

Los atenienses alegaron emprender la campaña de Sicilia en ayuda de sus socios y aliados, entre los que se debe considerar Egesta –de origen sículo–, que es la que pide ayuda, y las ciudades calcídeas Leontinos, Naxos y Catania. La cuestión entonces es si Camarina abandona su neutralidad para apoyar a Siracusa por temor a que los atenienses fuesen a cumplir con el pretexto que habían dado para iniciar la campaña.

Lo que es muy llamativo es que diez años antes de la campaña de Sicilia, las πόλεις dorias de la isla conformaban una alianza –salvo Camarina, que, como se ha dicho, acabará sumándose a tal alianza– y aparezcan enfrentadas a las jónicas de origen

calcídeo. Por otra parte, la circunstancia de la coincidencia entre alianza y ἔθνος no es un asunto que ocurra solo en el bando siracusano. Tucídides pone en boca de Nicias la siguiente posibilidad real:

πλὴν γὰρ Νάξου καὶ Κατάνης, ὅς ἐλπίζω ἡμῖν κατὰ τὸ  
Λεοντίνων ξυγγενὲς προσέσεσθαι

pues excepto Naxos y Catania, las que espero que se nos unan por  
consanguineidad con los leontinos (Th. VI 20, 3).

Las palabras de Nicias se inscriben en un discurso ante la *Ekklesia* ateniense en el que expone sus previsiones sobre cómo puede desarrollarse la campaña, por lo que la mención de la ξυγγένεια no sería ya tanto un recurso retórico que busca la persuasión del auditorio sino una exposición de sus ideas ante ese mismo auditorio –aunque esto no supone que Nicias no pueda estar exagerando el vínculo entre esas comunidades o realizando un cálculo erróneo–. Por otra parte, al igual de lo que posiblemente ocurría con Corinto, Leucade y Ampracia (Th. VII 58, 3), la consanguineidad no estaría determinada por el ἔθνος, sino que debe interpretarse como causa de la misma el origen calcídeo común a las tres πόλεις.

En definitiva, la situación diplomática en Sicilia en el contexto de la guerra del Peloponeso es tan llamativa que de hecho se ha llegado a señalar que las ciudades griegas de la isla se alían según el ἔθνος (Antonaccio 2001: 113). Sin embargo, hay que ser más cauto antes de llegar a una conclusión tan radical. Acaba de verse cómo, pese a la afirmación de Tucídides de que los contingentes no acuden a la campaña de Sicilia por consanguineidad (Th. VII 57, 1), más adelante el historiador nos informa de tres comunidades cuya motivación en cambio es precisamente esa (Th. VII 58, 3). No

obstante, todo apunta a que se trate más bien de un vínculo entre metrópolis y colonias o entre colonias de una misma metrópolis, que a la solidaridad entre miembros de un mismo ἔθνος.

Además, el hecho de que justamente las πόλεις dorias de Sicilia sean aliadas, antes incluso de que la isla se convierta en escenario de la guerra podría sugerir que compartir los rasgos culturales inherentes al ἔθνος facilitaría la labor diplomática. Sin embargo, tampoco parece que haya que pensar en el ἔθνος como factor inequívoco para las alianzas en Sicilia. El caso de Camarina que, probablemente recelosa del poder de Siracusa, en un primer momento no entra en la coalición con las demás ciudades dóricas de la isla, apuntaría, de hecho, en tal sentido.

En fin, los ἔθνη y su relación, ya sea de forma interior con la solidaridad entre miembros de un ἔθνος, o de manera exterior con la diferencia entre ellos, no son el motor de la campaña de Sicilia. Tucídides se muestra muy insistente con este asunto, tanto en su catálogo de beligerantes (Th. VII 57, 1), como en la exposición de las causas que llevan a Atenas a iniciar la campaña. Sin embargo, parece que el ἔθνος ha de ser tenido en cuenta como un elemento que puede ayudar en los pactos entre πόλεις. Esto no implica que compartirlo suponga que dos comunidades distintas están abocadas a pactar o a que haya una buena relación entre ellas, ni tampoco el caso contrario, que por inscribirse en distintos ἔθνη dos ciudades tengan que estar enfrentadas.

Ya se ha señalado cómo en 427 a.C., según Tucídides, Atenas ya ambiciona controlar la isla (Th. III 86, 4). También es una idea que tienen algunos personajes, bien la expresen como Hermócrates (Th. IV 61, 3; VI 33, 2), bien se nos muestre en forma de pensamiento como ocurre con Nicias (Th. VI 8, 4) o los camarineos (Th. VI 88, 1). En

definitiva, es un asunto en el que Tucídides se muestra particularmente reiterativo y que expresa de esta forma clara y contundente justo cuando comienza a narrar la expedición:

οἱ Ἀθηναῖοι στρατεύειν ὄρμητον, ἐφιέμενοι μὲν τῇ ἀληθεστάτῃ  
προφάσει τῆς πάσης ἄρξαι, βοηθεῖν δὲ ἅμα εὐπρεπῶς βουλόμενοι τοῖς  
ἐαυτῶν ξυγγενέσι καὶ τοῖς προσγεγενημένοις ξυμμάχοις

los atenienses partían para ir a la guerra, por un lado con el más verdadero motivo deseando dominar en toda,<sup>89</sup> por otro queriendo socorrer en apariencia a los consanguíneos de ellos mismos y a los aliados que se les habían unido (Th. VI 6, 1).

Con este repaso a ciertos discursos integrados en la obra de Tucídides en los que conceptos como el ἔθνος o la ξυγγένεια se ha pretendido comprobar cómo tales nociones están perfectamente asumidas por Tucídides. Otro asunto es que dichos conceptos sean capaces de originar o ser el principal motor de la guerra del Peloponeso, cosa que el historiador a buen seguro no cree y que realmente no parece verosímil. Ciertamente la guerra del Peloponeso no es un enfrentamiento de dorios contra jonios, como decía Müller (1989: I 195), pero tampoco hay que pensar que la solidaridad entre miembros de un mismo ἔθνος haya de ser considerada única y simplemente como señuelo, un sofisma o una bella justificación, como sostenía Will (1956: 66-68).

### **Tucídides: la ξυγγένεια en los discursos**

No obstante, resulta indudablemente cierto que el argumento de la ξυγγένεια es un recurso habitual de los oradores en la obra Tucídides. De hecho, a continuación se expondrán unos rotundos ejemplos de tal uso.

---

<sup>89</sup> Se sobreentiende “Sicilia” o “la isla”.

En Th. I 87, 3-4 los lacedemonios deciden en la *Apella* que los atenienses han violado los tratados de paz y convocan a sus aliados para que decidan si partir o no a la guerra. Es precisamente en esta asamblea en la que los corintios argumentan, entre otras cosas, la siguiente:

μη μέλλετε Ποτειδεάταις τε ποιῆσθαι τιμωρίαν οὔσι Δωριεῦσι  
καὶ ὑπὸ Ἰώνων πολιορκουμένοις, οὗ πρότερον ἦν τοῦναντίον

que no vaciléis en dar socorro a los potideatas, siendo dorios  
sitiados por jonios, cuando antes era al contrario (Th. I 124, 1).

Otra buena muestra puede hallarse cuando los embajadores de Egesta acuden a Atenas para intentar convencer a esta πόλις de iniciar una campaña en Sicilia enfocada principalmente contra los siracusanos. Aunque no se trata de una parte discursiva propiamente dicha, puesto que Tucídides emplea aquí el estilo indirecto, reflejaría la argumentación de los embajadores. Su intento de persuasión consiste fundamentalmente en advertir a los atenienses que, de permanecer impasibles ante los problemas de su isla, corren el riesgo de que los siracusanos consigan el dominio sobre toda Sicilia y presten ayuda a sus enemigos:

μεγάλη παρασκευῆ Δωριῆς τε Δωριεῦσι κατὰ τὸ ξυγγενές καὶ ἅμα  
ἄποικοι τοῖς ἐκπέμψασι Πελοποννησίοις

con gran poder militar como dorios a los dorios por  
consanguineidad y a la vez como colonos a los Peloponesios que  
emigraron (Th. VI 6, 2).



De nuevo aparece la expresión *κατὰ τὸ ξυγγενές*. Esta vez referida sin asomo de duda al *ἔθνος*. Y otra vez también se aprecia la doble vertiente del parentesco o la consanguineidad: por un lado, el vínculo que supone el *ἔθνος*, y, por otro, el considerablemente más estrecho que supone la relación entre metrópolis y colonia.

Los dos últimos casos expuestos, tanto del discurso de los corintios en la asamblea de los aliados de los lacedemonios como el de los embajadores de Egesta en Atenas, responden a un contexto llamativamente similar: ambos casos constituyen intentos de persuasión para la entrada en guerra. En el primero se apela a la solidaridad del *ἔθνος* propio, en el segundo al temor hacia una solidaridad de un *ἔθνος* ajeno. Curiosamente la posible solidaridad del *ἔθνος* a la que se alude es en ambos casos del *ἔθνος* dorio.

Es cierto que en ninguna de las dos ocasiones Tucídides considera que la solidaridad entre miembros del *ἔθνος* sea el desencadenante de la campaña. Ya se ha mencionado varias veces las ambiciones atenienses en Sicilia como causa verdadera de la guerra en la isla, por lo que no se repetirá ahora. En cuanto al inicio de la guerra del Peloponeso, existe un célebre pasaje en la obra de Tucídides que reza lo siguiente:

τὴν μὲν γὰρ ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ, τοὺς  
Ἀθηναίους ἡγοῦμαι μεγάλους γιγνομένους καὶ φόβον παρέχοντας τοῖς  
Λακεδαιμονίοις ἀναγκάσαι ἐς τὸ πολεμεῖν

Pues creo que el más verdadero motivo, pero el más oculto en el discurso, que forzó a guerrear fue que los atenienses se convirtieron en poderosos y causaron miedo a los lacedemonios (Th. I 23, 6).

La idea de un motivo aparente y otro verdadero es la misma que se repetirá más adelante para la campaña de Sicilia. Tucídides incluso usa la misma expresión al hablar en las dos ocasiones de una ἀληθεστάτη πρόφασις (“motivo más verdadero”). Sin embargo, que en estos dos casos concretos la ξυγγένεια, o la solidaridad entre los miembros de un ἔθνος, no sea la causa real de la toma de decisiones y de las acciones que estas decisiones conllevan lo único que supone es que haya otros motivos que prevalecen sobre ella (Alty 1982: 7). La información crítica acerca de la causalidad que proporciona Tucídides en ningún caso descarta que efectivamente existiese una idea de ξυγγένεια basada en el ἔθνος, ni siquiera supone que el propio historiador menosprecie este concepto en sí mismo, un menosprecio que, por cierto, no se da de manera explícita en toda su obra.

Pero, sin duda, el mayor exponente del uso retórico de los ἔθνη es el siracusano Hermócrates. De hecho, él es el ejemplo de orador que utiliza los ἔθνη del que se sirve Will para descartar la importancia real de los mismos fuera de los discursos (Will 1956: 66).

Realmente Hermócrates hace un uso de los ἔθνη y la ξυγγένεια en sus discursos, bien sea destacándolos como una afinidad indiscutible, bien sea descartándolos como un asunto menor, según convenga dadas las circunstancias concretas en las que habla. En realidad parece que el único punto en común que puede extraerse de la totalidad de sus discursos en la obra de Tucídides (IV 59-64; VI 33-34, 76-80) es que siempre intenta convencer para que se haga lo que resulte mejor para su πόλις, lo que sea mejor para Siracusa.

Ante la inminente invasión ateniense, Hermócrates, trata de convencer a los camarineos –dorios al igual que los siracusanos– de que abandonen su neutralidad y se

alíen con Siracusa. Para ello no duda en apelar a su pertenencia común al ἔθνος dórico.

En primer lugar les insta a demostrar a los atenienses:

ὅτι οὐκ Ἴωνες τάδε εἰσὶν οὐδ' Ἑλλησπόντιοι καὶ νησιῶται, οἱ  
δεσπότην ἢ Μῆδον ἢ ἓνα γέ τινα αἰεὶ μεταβάλλοντες δουλοῦνται, ἀλλὰ  
Δωριῆς ἐλεύθεροι ἀπ' αὐτονόμου τῆς Πελοποννήσου τὴν Σικελίαν  
οἰκοῦντες.

que estos no son jonios, ni helespontios e isleños, quienes se  
someten a un dueño siempre cambiando o al miedo o a algún otro, sino  
dorios libres, que venidos<sup>90</sup> del Peloponeso independiente habitan Sicilia  
(Th. VI 77, 1).

La lectura de su argumento de la sensación de que Hermócrates apela a un suerte de orgullo dorio (Gomme, Andrewes et Dover 1983: 351), un sentimiento o idea de fortaleza del ἔθνος dórico, que de forma más vaga se había podido intuir en el pasaje inscrito dentro del segundo discurso de los corintios en la asamblea de aliados de los lacedemonios que ya se ha recogido (Th. I 124, 1). Pero esa cuestión concreta se tratará un poco más adelante. Sin embargo, tales palabras no constituyen la única advocación al ἔθνος en su discurso, ya que, algo más adelante en el mismo, dice:

ὕμεῖς δ' εὐλόγῳ προφάσει τοὺς μὲν φύσει πολεμίους βούλεσθε  
ὠφελεῖν, τοὺς δὲ ἔτι μᾶλλον φύσει ξυγγενεῖς μετὰ τῶν ἐχθίστων  
διαφθεῖραι

Por otra parte vosotros, gracias a un bien expresado pretexto,  
querías por un lado ayudar a los enemigos por naturaleza, y por otro, aún

---

<sup>90</sup> Sobreentendido.

más, junto con los más odiados destruir a los consanguíneos por naturaleza (Th. VI 79, 2).

La frase casi da para analizarla palabra por palabra, porque los términos que Tucídides pone en boca de Hermócrates merecen un comentario o al menos una mención. Una vez más encontramos la retórica del pretexto, denominado de nuevo πρόφασις y calificado en esta ocasión como εὐλογος. Tampoco resulta novedoso el uso del término ξυγγενεῖς (en plural) para referirse a miembros del mismo ἔθνος. En cambio, lo que sí resulta realmente nuevo es la argumentación de una enemistad por naturaleza (φύσις), que implica el considerar a los atenienses como enemigos naturales, y a los que, además, para incidir más en tal circunstancia, se califica de manera muy dura con el uso de ἔχθιστος, el superlativo del adjetivo ἐχθρός, es decir, “los más odiados”. En el mismo sentido, destaca también que se le dé un valor natural a la ξυγγένεια entre miembros del mismo ἔθνος, un matiz que hasta este momento no había aparecido.

Sin embargo Hermócrates no da por concluido el asunto con estas palabras, algo más adelante retoma de nuevo su argumento:

δεόμεθα δὲ καὶ μαρτυρόμεθα ἅμα, εἰ μὴ πείσομεν, ὅτι ἐπιβουλευόμεθα μὲν ὑπὸ Ἰώνων αἰεὶ πολεμίων, προδιδόμεθα δὲ ὑπὸ ὑμῶν Δωριῆς Δωριῶν.

rogamos y a la vez atestiguamos, si no convencemos, que, por un lado, sufrimos hostilidad por parte de los jonios, siempre enemigos, y que, por otro lado, por parte de vosotros, dorios, los dorios somos traicionados (Th. VI 80, 3).

Así pues, aquí se intensifica aún más la pretendida enemistad entre dorios y jonios, que además de ser natural ahora es también eterna, como queda denotado por el uso de αἰεί, variante del adverbio ἀεί (“siempre”). Además, Hermócrates vuelve a recurrir a la llamada a la solidaridad entre miembros del ἔθνος, como ya habían hecho los corintios (Th. I 124, 1). Lo novedoso en este caso es que la llamada a la solidaridad se entiende en contraposición a la posible traición que supondría que los camarineos apoyasen a los atenienses.

El uso retórico del ἔθνος que hace Hermócrates influye en la réplica que a su alocución da el embajador ateniense Eufemo, quien también se encontraba en Camarina. Se pueden destacar algunas de sus palabras:

τὸ μὲν οὖν μέγιστον μαρτύριον αὐτὸς εἶπεν, ὅτι οἱ Ἴωνες αἰεὶ ποτε πολέμιοι τοῖς Δωριεῦσιν εἰσίν. ἔχει δὲ καὶ οὕτως; ἡμεῖς γὰρ Ἴωνες ὄντες Πελοποννησίοις Δωριεῦσι καὶ πλέοσιν οὔσι καὶ παροικοῦσιν ἐσκεψάμεθα

Por un lado, él mismo realmente ha dicho la máxima prueba, que los jonios siempre en cualquier tiempo son enemigos para los dorios. Por otro lado, así es la situación: nosotros siendo ciertamente jonios nos precavemos de los dorios peloponesios que son más y están situados al lado (Th. VI 82, 2).

Lo sorprendente es que Eufemo recoge sin ningún problema el guante y acepta (Gomme, Andrewes et Dover 1983: 353) esta novedosa, al menos en su expresión explícita, idea de una sempiterna enemistad natural entre dorios y jonios. Al igual que Hermócrates, usa el αἰεὶ y acentúa su valor con la inclusión justo detrás del adverbio

ποτε, aunque no llega a calificar la enemistad como natural. Utiliza la idea para justificarse, ya que de esta manera presenta la existencia de una permanente amenaza sobre la ciudad de Atenas. Además, más adelante en el mismo sentido, dirá que la presencia ateniense en Sicilia es τῆς ἡμετέρας ἀσφαλείας ἔνεκα (a causa de nuestra seguridad) (Th, VI 83, 2). No obstante, se podría cuestionar la conveniencia de, en una πόλις dórica, a la que además tratas de ganar para tu causa, declarar que la πόλις a la que representas y en cuyo nombre hablas es eterna enemiga de los dorios. Por otra parte, no se debe concluir sin mencionar que Eufemo califica a jonios e isleños como ξυγγενεῖς de los atenienses (Th. VI 82, 3).

Podría parecer, vistos los pasajes seleccionados, que hay un evidente énfasis puesto sobre la cuestión de los ἔθνη, su importancia, la solidaridad interna y la oposición y enfrentamiento entre ellos. Sin embargo, el tema no es ni mucho menos tan claro, en el propio discurso de Hermócrates se observan algunas frases que pueden resultar un tanto paradójicas si se tiene en cuenta las que antes se han traído a colación:

ἤκουσι γὰρ ἐς τὴν Σικελίαν προφάσει μὲν ἧ πυνθάνεσθε, διανοίᾳ δὲ ἦν πάντες ὑπονοοῦμεν: καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ Λεοντίους βούλεσθαι κατοικίσει, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον ἐξοικίσει. οὐ γὰρ δὴ εὐλογον τὰς μὲν ἐκεῖ πόλεις ἀναστάτους ποιεῖν, τὰς δὲ ἐνθάδε κατοικίζειν, καὶ Λεοντίων μὲν Χαλκιδέων ὄντων κατὰ τὸ ξυγγενὲς κήδεσθαι, Χαλκιδέας δὲ τοὺς ἐν Εὐβοίᾳ, ὧν οἶδε ἄποικοί εἰσι, δουλωσαμένους ἔχειν

pues, por una parte, vienen a Sicilia con el pretexto sobre el cual oísteis decir, y, por otra, con un propósito que todos sospechamos: y pienso para mí que no quieren instalar a los leontinos, ya que no es precisamente verosímil que por un lado allí conviertan en despobladas las

ciudades y por otro aquí las funden, y que se inquieten por los leontinos, siendo estos calcídeos, por consanguineidad, mientras que a los calcídeos en Eubea, de quienes estos son colonos, los tengan esclavizados (Th. VI 76, 2).

Aquí se ve justamente lo contrario de lo que había aparecido hasta ahora relativo a los discursos de Hermócrates y Eufemo. El siracusano no contempla los motivos de los atenienses, que una vez más aparecen definidos con el término *πρόφασις*. El recurso a la dominación que los atenienses ejercen sobre los calcídeos de Eubea es sin duda un buen argumento (Hornblower 2008: 495) que ayuda a desmontar la pretendida trascendencia que los atenienses le dan a la *ξυγγένεια*. De esta manera, además, Hermócrates puede presentar a sus enemigos como unos impíos que atacan incluso a los de su misma sangre. Sin embargo, lo que resulta parcial y contradictorio a la vez es que el siracusano reniegue de las explicaciones basadas en la *ξυγγένεια* o la solidaridad dentro del *ἔθνος* jónico que esgrimen los atenienses y, en cambio, no dude en utilizar la misma argumentación, en este caso en relación con los dorios, para intentar sumar a los camarineos a su causa. En cualquier caso, queda claro que Hermócrates asume tácitamente que se puede actuar sin tener en cuenta la *ξυγγένεια* o la afinidad del *ἔθνος*, lo que ocurre es que achaca esta actitud a sus enemigos y no a sí mismo o a sus aliados.

Más adelante, vuelve a insistir en que las excusas atenienses de ayuda a sus consanguíneos no son sino pretextos, –ahora definidos con el término *σόφισμα*–:

καὶ νῦν ἐφ’ ἡμᾶς ταῦτὰ παρόντα σοφίσματα, Λεοντίων τε  
ξυγγενῶν κατοικίσεις καὶ Ἐγεσταίων ζυμμάχων ἐπικουρίας

y ahora estos sofismas se envían sobre nosotros, asentamiento de los consanguíneos leontinos y auxilio a los aliados egesteos (Th. VI 77, 1).

Igualmente, y en la misma tónica añade:

ἐπεὶ οὐδ' οἱ Ῥηγῖνοι ὄντες Χαλκιδῆς Χαλκιδέας ὄντας  
Λεοντίνους ἐθέλουσι ξυγκατοικίζειν

pues ni los reginos siendo calcídeos, calcídeos siendo los leontinos, están dispuestos a ayudarles a establecerse (Th. VI 79, 2).

Con lo que cuestiona la validez de la solidaridad no ya solo entre los miembros de un ἔθνος –el jonio como cabía esperar–, sino incluso entre πόλεις que comparten una metrópoli y por tanto guardan una relación más estrecha entre sí.<sup>91</sup>

En definitiva, en cuanto a las intervenciones de Hermócrates y Eufemo en Camarina puede decirse que el siracusano utiliza en su discurso todo el arsenal retórico que tiene. Si hay una idea que pueda aproximar o unir a siracusanos y camarineos, en este caso su pertenencia al ἔθνος dórico, la utilizará; mientras que si encuentra un argumento que sirve para alejar a camarineos y atenienses o para desprestigiar a los segundos, tampoco dudará en servirse de él.

En cuanto a la intervención del ateniense Eufemo se pueden plantear dos explicaciones. Puede ser que considere que la pertenencia al ἔθνος es una cuestión sin importancia y que no hay problema en ir a una ciudad doria y presentar a los dorios como ancestrales enemigos de los atenienses, lo cual es paradójico en sí mismo, pues en

---

<sup>91</sup> Algo que por otra parte tampoco es nuevo. Se pueden recordar las pésimas relaciones entre Corinto y Potidea (Th. I 25, 3-4; VII 57, 7), dentro esta vez del ἔθνος dórico.



sus palabras le da importancia a la adscripción al ἔθνος. O puede ser que cometa un grave error al pretender mostrar la amenaza que se cierne sobre Atenas, y alegar de esta forma razones de seguridad para la expedición, lo que implica que camarineos y atenienses puedan llegar a ser presumibles enemigos.

En otro orden de cosas, la capacidad de Hermócrates para adaptar su discurso al fin que persigue, y que, como antes se ha señalado, es siempre la búsqueda de lo que más conviene a Siracusa, queda patente si se compara su intervención en Camarina, que acaba de comentarse, con la que había realizado años antes ante los representantes de las πόλεις de Sicilia reunidos en Gela (Th. IV 59-64). El tono de toda su disertación aquí es “pansiciliota”. Tal condición viene marcada desde el mismo inicio de la misma. De hecho, Hermócrates comienza en este caso su alegato así:

οὔτε πόλεως ὄν ἐλαχίστης, ᾧ Σικελιῶται, τοὺς λόγους ποιήσομαι  
οὔτε πονουμένης μάλιστα τῷ πολέμῳ, ἐς κοινὸν δὲ τὴν δοκοῦσάν μοι  
βελτίστην γνώμην εἶναι ἀποφαινόμενος τῇ Σικελία πάσῃ.

Siciliotas, ni siendo de la ciudad más insignificante, ni la que en mayor medida está siendo afligida por la guerra, pronunciaré al común las palabras revelando en mi opinión el mejor plan que hay para toda Sicilia (Th. IV 59, 1).

Conviene poner el acento sobre dos aspectos del exordio con el cual Hermócrates empieza su discurso. El primero, es el destinatario de sus palabras, es decir, los siciliotas en general, sin hacer distinción por ἔθνη. El segundo es la finalidad, o mejor expresado, el objeto del beneficio de las acciones que propone Hermócrates, Sicilia. El orador además incide mucho en que pretende conseguir lo mejor para toda la

isla. De hecho, utiliza mucho las ideas de τὸ κοινόν (el común) y πᾶσα Σικελία (toda Sicilia), una expresión que volverá a aparecer más adelante. Por ejemplo, en las siguientes palabras, en las que además indica claramente el fondo de lo que sería auténticamente la pretendida finalidad:

εἰ ἐπιβουλεuoμένην τὴν πᾶσαν Σικελίαν, ὡς ἐγὼ κρίνω, ὑπ’  
Ἀθηναίων δυνησόμεθα ἔτι διασῶσαι

si todavía podremos salvar toda Sicilia que, según yo interpreto,  
está acechada por los atenienses (Th. IV 60, 1).

Más adelante hay una frase que puede pasar desapercibida, dentro del espíritu de unidad de los siciliotas que marca toda la intervención de Hermócrates:

καὶ ὀνόματι ἐννόμῳ ξυμμαχίας τὸ φύσει πολέμιον εὐπρεπῶς ἐς τὸ  
ξυμφέρον καθίστανται

y gracias al pretexto legal de una alianza ponen decorosamente la  
enemistad por naturaleza para su beneficio (Th. IV 60, 1).

Es destacable que Hermócrates recurra al concepto de enemistad natural (φύσει πολέμιον) como hará después en Camarina para definir la relación entre dorios y jonios (Th. VI 79, 2; 80, 3). Sin embargo, aquí no aparece especificada la condición de los participantes de la enemistad aludida. Esto ha generado cierta controversia, al no quedar claro si la hostilidad aludida es entre ἔθνη –dorios y jonios– o entre siciliotas y atenienses. Antonaccio (2001: 119-120) asegura que Hermócrates se refería aquí a una enemistad entre siciliotas y atenienses, del tipo de la que defendía entre dorios y jonios. En cambio años antes, Gomme (1981: 514-515) recoge ambas posibilidades y, aunque

afirma que es difícil decidirse por una, se decanta más bien por la rivalidad entre dorios y jonios.

Si hubiese que escoger una de las dos posibilidades, parece más plausible que Hermócrates se refiera a la enemistad entre ἔθνη. En primer lugar, porque habla del ὄνομα ἔννομον (pretexto legal) que sirve para aludir a la enemistad natural, como ya se había hecho antes referido al ἔθνος (Th. III 86, 3-4) aunque con otras palabras. En segundo lugar, porque utiliza la misma expresión (φύσει πολέμιον) que, como se ha señalado, usará más adelante ante la asamblea de Camarina (VI 79, 2; 80, 3) y sobre la que no existe duda de que va referida a la relación entre jonios y dorios. Finalmente, conviene recordar que Tucídides ha presentado a los leontinos y sus aliados, entre los que se cuentan las también ciudades sicilianas de Naxos y Catania, quienes, además de ξυγγενεῖς (consanguíneos), eran aliados de los atenienses (Th. III 86, 3). Por tanto, resulta difícil pensar que Hermócrates asuma que hay una enemistad natural entre ellos, más aún si se tiene en cuenta que, avanzado su discurso, parece admitir que las ciudades calcídeas no consideraban a los atenienses enemigos sino aliados:

ἃ χρὴ γνόντας καὶ ιδιώτην ιδιώτη καταλλαγῆναι καὶ πόλιν πόλει,  
καὶ πειρᾶσθαι κοινῇ σῶζειν τὴν πᾶσαν Σικελίαν, παρεστάναι δὲ μηδενὶ  
ὡς οἱ μὲν Δωριῆς ἡμῶν πολέμιοι τοῖς Ἀθηναίοις, τὸ δὲ Χαλκιδικὸν τῆ  
Ἰάδι ξυγγενεῖα ἀσφαλές. οὐ γὰρ τοῖς ἔθνεσιν, ὅτι δίχα πέφυκε, τοῦ  
ἑτέρου ἔχθει ἐπίασιν, ἀλλὰ τῶν ἐν τῇ Σικελίᾳ ἀγαθῶν ἐφιέμενοι, ἃ κοινῇ  
κεκτήμεθα

Es necesario que conscientes de esto reconciliemos particular con particular y ciudad con ciudad, e intentemos salvar en común toda Sicilia, y que a nadie se le haya ocurrido que los dorios de entre nosotros son

enemigos para los atenienses mientras que hay una seguridad calcídica por el parentesco jónico, pues no vienen por los ἔθνη, porque estén por naturaleza separadas en dos y se odie a la otra, sino deseosos de los bienes de Sicilia, la cual poseemos en común (Th. IV 61, 2-3).

Estas líneas, además de mostrar que no todos los siciliotas consideraban enemigos a los atenienses, regresan a la retórica de la poca o nula importancia de los ἔθνη, a los que, no obstante, Hermócrates considera divididos de manera natural, constituyendo así un argumento más para pensar que la enemistad natural de la que hablaba antes se aplica a estos. Esta vez no se recurre a la palabra φύσις, sino que es πέφυκε, una forma del verbo φύω, la que matiza la situación como natural. Es una evidente llamada a olvidar la pertenencia al ἔθνος y un alegato a la unidad de los griegos de Sicilia, los siciliotas. En este sentido, dos veces se encuentra la idea del común en el trabajo o la posesión de la isla (κοινῆ en dativo) y otra la expresión πᾶσα Σικελία. Pero la situación no acaba aquí, la depreciación que Hermócrates hace de la adscripción al ἔθνος, se intensifica aún más si cabe con las siguientes palabras:

οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν οἰκείους οἰκείων ἡσσᾶσθαι, ἢ Δωριᾶ τινὰ  
Δωριῶς ἢ Χαλκιδέα τῶν ξυγγενῶν, τὸ δὲ ξύμπαν γείτονας ὄντας καὶ  
ξυνοίκους μιᾶς χώρας καὶ περιρρύτου καὶ ὄνομα ἔν κεκλημένους  
Σικελιώτας

Pues ninguna vergüenza es quedar por debajo los familiares de los familiares, sea algún dorio de un dorio, sea un calcídeo de sus consanguíneos, y, en suma, siendo vecinos y cohabitantes de una sola tierra y rodeada por agua, y llamados con un solo nombre, siciliotas (Th. IV 64, 3).

La devaluación que Hermócrates hace de los ἔθνη alcanza ahora un nuevo estadio. Pretende convencer de que apoyar los dorios a los dorios y los calcídeos a sus consanguíneos, es decir los jonios y por tanto los atenienses, no tiene por qué ser la actitud adecuada. Además, no solo resta cualquier importancia al vínculo que supone ser parte de un mismo ἔθνος o la solidaridad que conlleva, sino que supedita esta condición a otra, una nueva identidad que trata de promocionar en su discurso con todo su empeño, la de los griegos de Sicilia: los siciliotas.

En definitiva, todo el ejercicio retórico que realiza aquí Hermócrates persigue un fin muy específico:

Ἀθηναίων τε ἀπαλλαγῆναι καὶ οἰκείου πολέμου, καὶ ἐς τὸ ἔπειτα  
καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἐλευθέραν νεμούμεθα καὶ ὑπὸ ἄλλων ἦσσαν  
ἐπιβουλεuoμένην

Librarse de los atenienses y del conflicto interno, y en el futuro para nosotros mismos la administraremos libre y menos amenazada por otros (Th. IV 64, 5).

El discurso de Hermócrates ante los embajadores de las πόλεις griegas de Sicilia reunidos en Gela (Th. IV 59-64) incide tanto en la unión de los siciliotas que incluso se ha sugerido que podría ubicarse dentro de una situación de etnogénesis de la identidad siciliota, identidad que estaría basada en un territorio (Sicilia) y en la idea de la descendencia de los colonos fundadores. Así, básicamente Hermócrates defendería aquí una nueva identidad con su propia *homeland* (Sicilia) frente a los viejos ἔθνη dorio y jonio (Antonaccio 2001: 114-120; Cardete del Olmo 2010: 164-165). Sin embargo, es posible interpretar el discurso de Hermócrates suguiendo otra línea. Además, si se

admite el intento de etnogénesis de una fuerte identidad siciliota, habría que hablar de un rotundo fracaso del mismo, ya que, sean cuales sean los motivos concretos de cada caso, como ya se ha señalado, las πόλεις de Sicilia aparecen alineadas por ἔθνη ante la invasión ateniense, en lugar de unidas en un frente común (Cardete del Olmo 2010: 165-166).

De esta forma, las palabras de Hermócrates en Gela resaltan a todas luces la contradicción en la línea argumental básica que existe entre esta intervención y la que posteriormente el mismo orador realizará en Camarina (Th. VI 76-80). La conclusión ante esta sorprendente situación debe ser que, si asumimos que Tucídides pone en boca de sus personajes discursos plausibles para la época, los oradores del momento podían enfatizar o rebajar la importancia de la pertenencia en común y la solidaridad dentro de un ἔθνος según la conveniencia del contexto. Esto ha supuesto que paradójicamente los discursos del siracusano hayan sido utilizados como argumentos tanto por los investigadores que han concedido cierta importancia a los ἔθνη como por aquellos que la han negado (Hornblower 1996: 225).<sup>92</sup>

Se puede concluir entonces que los ἔθνη son un elemento presente en la mentalidad griega en el contexto de la guerra del Peloponeso. Sin embargo, su presencia en el imaginario colectivo no implica que tenga que ser un factor determinante, o que siempre tenga que serlo, en la toma de decisiones. Es un elemento más que en ocasiones puede inclinar la balanza hacia una decisión o acción concreta, por lo que a veces se utiliza un recurso retórico (Alty 1982: 7; Hall 1997: 38). No obstante, en otras ocasiones puede ser obviado o relegado por motivaciones más fuertes. El caso concreto de Hermócrates es paradigmático de esta situación. Hermócrates responde al perfil de un

---

<sup>92</sup> Como ejemplo de quienes utilizan a Hermócrates para conceder importancia al ἔθνος Alty 1982: 3-4. Como ejemplo de quienes se la restan Will 1956: 66.

político inteligente que adapta su discurso al auditorio que tiene en cada momento y que, consecuentemente, esgrimirá los argumentos que sean convenientes según el contexto, siempre en la búsqueda del mismo fin, como se ha dicho antes, conseguir lo mejor para Siracusa.

### **Tucídides: idea de la mayor capacidad dorio para la guerra**

Dejando ya aparte el tema de la demostración de la existencia de una noción plenamente asentada de los ἔθνη en la mentalidad griega durante la guerra del Peloponeso y que trasciende más allá la mera propaganda política o la demagogia, una segunda cuestión presente en la obra de Tucídides demanda ahora la atención: el insistente interés que ciertos personajes del ἔθνος dorio ponen en asegurar que los miembros de su ἔθνος son mejores guerreros que los jonios, con a su vez la consecuente denigración de las capacidades bélicas de los jonios. Esta retórica de superioridad en combate de un ἔθνος frente a otro solo se da en personajes dorios, no aparece puesta en boca de oradores o generales pertenecientes al ἔθνος jónico (Alty 1982: 10-11; Hornblower 1992: 201).

La primera ocasión en la que se hace patente el fenómeno es el segundo discurso de los corintios ante la asamblea de aliados de los lacedemonios (Th. I 120-124). Aparece en un breve pasaje que ya se ha reproducido antes, pero que no está de más recordar ahora:

μη μέλλετε Ποτειδεάταις τε ποιεῖσθαι τιμωρίαν οὔσι Δωριεῦσι  
καὶ ὑπὸ Ἰώνων πολιορκουμένοις, οὗ πρότερον ἦν τοῦναντίον

que no vaciléis en dar socorro a los potideatas, siendo dorios  
sitiados por jonios, cuando antes era al contrario (Th. I 124, 1).

Parece intuirse en las palabras de los corintios que con ese οὐ πρότερον ἢν τοὺναντίον (“cuando antes era al contrario”) esconden la idea de una pretendida superioridad tradicional de los dorios en la guerra y buscan incitar a sus aliados a recuperar un viejo prestigio que ahora parece olvidado. Ya se ha indicado repetidas veces que Alty decía que los griegos del siglo V a.C. eran conscientes de descender de aquellos que combatieron en las guerras que acompañaron al *Retorno de los Heráclidas*, ya fuese de los vencedores o de los vencidos (Alty 1982: 2). Sin embargo, para este caso considerar como origen un precedente mítico tan lejano no parece adecuado. En todo caso, quizá, se debería buscar la explicación más bien en las cuatro expediciones al Ática, calificadas como dóricas, que exponía Heródoto (V 76, 1) y, especialmente, en las últimas, las campañas del diarca lacedemonio Cleómenes I, que datan de unos setenta años antes de los sucesos que se narran, o incluso pensar en el poderío de Esparta y Argos en época arcaica.

Por otra parte, aún en el mismo discurso, si se fija la atención en las formas puede percibirse que en los capítulos 120-122 predominan los verbos en primera persona del plural. En cambio, en los restantes capítulos 123 y 124 lo que se encuentra en mayor medida es la segunda persona plural, en una exhortación a la audiencia a entrar en guerra. La cuestión a plantearse es si ese uso del “nosotros” podría tener un significado que vaya más allá de la simple referencia a los miembros de una alianza militar. A este respecto hay una frase que resulta particularmente de interés, pues los corintios llegan a decir lo siguiente:

τῇ γε εὐψυχίᾳ δῆπου περιεσόμεθα. ὁ γὰρ ἡμεῖς ἔχομεν φύσει  
ἀγαθόν, ἐκείνοις οὐκ ἂν γένοιτο διδαχῆ



al menos sin duda les aventajamos en el valor, porque ciertamente nosotros tenemos este bien por naturaleza, a ellos llegado el caso no les surgiría a través de la instrucción (Th. I 121, 4).

La pregunta aquí es si los corintios entenderían que esta virtud les es innata a los integrantes de esta alianza simplemente por el mero hecho de pertenecer a ella o si existe algo más, es decir, la idea de que los ciudadanos de los estados que están en el bando de los lacedemonios poseen unas mejores cualidades, al menos para la guerra, que aquellos que se alinean junto a los atenienses. Parece poco probable que el simple hecho de formalizar una alianza suponga, en la mentalidad griega, adquirir de manera automática una condición. Habría de pensarse entonces que, al menos en opinión de los corintios, los componentes de la alianza a la que ellos mismos están adheridos son mejores por sí mismos en el aspecto bélico que sus enemigos. No obstante, esto no permite asegurar que en última instancia la posesión esta virtud se deba al ἔθνος, pues ni todos los aliados de los lacedemonios eran dorios ni todos los aliados de los atenienses eran jonios, es más, incluso las πόλεις dorias del sureste del Egeo se alinean con los atenienses.

Tampoco se especifica que ese “nosotros” del que hablan los corintios vaya más lejos de los aliados y se refiera a los dorios en general. De hecho, el término al que se recurre en las dos asambleas de Esparta y sus aliados es ξύμμαχοι, que precisamente significa “aliados militares”; tanto en partes narrativas (Th. I 67, 1, 3; 119, 1) como en el discurso (Th. I 120, 1). El único elemento que permite especular con la posibilidad de que el valor (εὐψυχία) pueda de alguna forma ser una característica del ἔθνος dorio es la mención explícita de la pertenencia de los sitiados potideos a tal ἔθνος, que ya se ha comentado (Th. I 124, 1). El hecho de que bastantes miembros de la alianza espartana

fuesen dorios –entre ellos los propios lacedemonios y corintios–, y de que se incida en que anteriormente eran los dorios quienes atacaban a los jonios puede llevar a considerar la posibilidad de que ese valor “natural” sea una cualidad que se atribuya al ἔθνος, pero no parece que pueda demostrarse plenamente.

Hay otro momento que también genera la duda de si pudiera estar reflejando este pretendido mayor valor guerrero de los dorios. Se trata de los discursos de los comandantes lacedemonios (Th. II 87) y del ateniense Formión (Th. II 89) en el contexto de unos enfrentamientos navales. Estas naumaquias constituyen uno de los primeros enfrentamientos directos entre atenienses y lacedemonios. Tras un primer choque del que resultan vencedores los atenienses (Th. II 83-84), los lacedemonios deciden enviar refuerzos y asesores militares (Th. II 85, 1-3). En tal situación y ante la inminencia de una segunda naumaquia los comandantes del bando lacedemonio arengan a sus tropas para intentar elevar su moral tras la primera derrota.

Toda la arenga en general está marcada por la dualidad de coraje frente a experiencia. El coraje es una cualidad que los comandantes atribuyen a los combatientes de su propio bando, de quienes sin embargo consideran que pecan de inexperiencia en la guerra naval, frente a unos enemigos a los que se reconoce una excelente experiencia o pericia en este tipo de lucha. Una de las formas de animarles es a través de estas palabras:

ὑμῶν δὲ οὐδ' ἡ ἀπειρία τοσοῦτον λείπεται ὅσον τόλμη προύχετε

y ni vuestra inexperiencia permanece tanto como sobrealís en coraje (Th. II 87, 4).

Y uno de los argumentos para confiar en sus posibilidades de cara a una futura victoria y que, además, recoge la esencia de lo que ha sido el discurso es este:

πρὸς μὲν οὖν τὸ ἐμπειρότερον αὐτῶν τὸ τολμηρότερον  
ἀντιτάξασθε

poned ciertamente frente a la mayor experiencia de ellos mayor coraje (Th. II 87, 5).

Queda claro por tanto que los comandantes peloponesios consideran que sus tropas se caracterizan por un gran valor, frente a la experiencia de sus enemigos en la guerra en el mar. Sin embargo, el problema es el mismo que se daba en el discurso de los corintios. No se menciona de forma explícita ni a dorios ni a jonios ni la palabra ἔθνος ni nada que pueda hacer pensar que aluda a ellos. No se mencionan ni en este discurso ni en el análogo de Formión a sus hombres del que enseguida se hablará. En todo caso, los comandantes dirigen su arenga a los ἄνδρες Πελοποννήσιοι (hombres peloponesios) (Th. II 87, 1), aunque bien pudiera tratarse de una fórmula, ya que en un pasaje que más adelante se abordará, Brásidas llama de igual forma a los soldados a los que arenga, incluso cuando no todos procedían del Peloponeso (Gomme 1981: 643), para calificarlos más adelante como dorios (Th. V 9, 1).

Lo realmente interesante de estos capítulos de Tucídides llega en la arenga posterior del general ateniense Formión. Pese a la primera victoria parece existir cierta inquietud entre los efectivos atenienses ante la inminencia de un segundo enfrentamiento para el que sus enemigos han recibido refuerzos. Precisamente para paliar esa sensación Formión pronuncia su discurso a las tropas (Th. II 88, 1). La

cuestión que destaca en ella es que Formión parece admitir ante sus propios hombres la virtud de sus enemigos:

μη δὴ αὐτῶν τὴν τόλμαν δείσητε

así pues no temáis el coraje de estos (Th. II 89, 5).

Las palabras de Formión son excepcionales, ya que resulta la única intervención de un personaje ateniense o jonio en la que se reconoce expresamente la valentía o la capacidad bélica de los enemigos. Sin embargo, pretender que Formión reconoce un valor natural a sus enemigos, como hacía Alty (1982: 9), es descontextualizar una frase que se encuentra en una arenga en la que no se asume ni de lejos esa idea. De hecho, en el propio discurso hay ciertos detalles que indican que Formión no piensa eso en absoluto. En primer lugar con estas palabras:

ἔπειτα ᾧ μάλιστα πιστεύοντες προσέρχονται, ὡς προσῆκον σφίσι  
ἀνδρείοις εἶναι, οὐ δι' ἄλλο τι θαρσοῦσιν ἢ διὰ τὴν ἐν τῷ πεζῷ ἐμπειρίαν  
τὰ πλείω κατορθοῦντες, καὶ οἶονται σφίσι καὶ ἐν τῷ ναυτικῷ ποιήσειν τὸ  
αὐτό.

Así pues, por lo que en mayor medida atacan confiados, que ser valerosos les pertenece a ellos, no confían gracias otra cosa o a que triunfan mucho gracias a la habilidad en infantería, y suponen para sí que también harán lo mismo en lo naval (Th. II 89, 2).

Vista su opinión, justamente lo que parece es que Formión critica la interpretación que hacían los comandantes del bando lacedemonio por atribuirse exclusivamente a sí mismos la virtud del valor guerrero y por pretender extrapolarla

fuera de la situación en la que destacan –el combate en tierra– hacia la guerra naval, una disciplina en la que la superioridad de los atenienses es notable. Lo que, al fin y al cabo, puede resumirse como precisamente hace Formión:

ἐπεὶ εὐψυχία γε οὐδὲν προφέρουσι, τῷ δὲ ἐκότεροί τι εἶναι  
ἐμπειρότεροι θρασύτεροί ἐσμεν.

ya que no superan en valor a nadie, y unos y otros somos más  
audaces en lo que somos más expertos (Th. II 89, 3).

Así pues, lo que puede verse, si se comparan ambos discursos, es que los jefes peloponesios efectivamente parecen asumir que su valor se adapta a cualquier situación y da la impresión de que exhortan a sus hombres resaltando una supuesta cualidad innata de ellos, a los que –conviene insistir en ello– en ningún momento se califica como dorios. En cambio, la opinión de Formión es claramente contraria, ya que considera el mayor arrojo de unos y otros una consecuencia de la mayor experiencia en los campos en los que destacan, por lo que resulta imposible afirmar que el general ateniense admite la posesión por parte de sus enemigos de un mayor valor por naturaleza.

Hasta ahora, los capítulos de la obra de Tucídides a los que se ha recurrido han presentado cierta ambigüedad al señalar la pretendida idea de una superioridad en las artes de la guerra de los dorios. Ciertamente los corintios (Th. I 121, 4) y los comandantes peloponesios (Th. II 87, 4-5) no dudan en hablar del extraordinario valor innato que poseen sus hombres para la guerra, pero no se liga esta característica a la condición de dorios, que por otra parte no compartían todos los integrantes de la alianza lacedemonia.

La única excepción constatada hasta aquí la constituye el momento en el que precisamente los corintios, acerca de la pertenencia al ἔθνος dórico de los potideatas, dicen que anteriormente los dorios eran quienes atacaban a los jonios (Th. I 124, 1). Pero no todas las muestras de la idea de la superioridad guerrera de los dorios que aparecen en palabras de personajes de este ἔθνος remiten a ella como un fenómeno de tiempos pasados que es conveniente recuperar. El general espartíata Brásidas en su expedición a la Calcídica anima a sus soldados diciéndoles:

Δωριῆς μέλλετε Ἴωσι μάχεσθαι, ὃν εἰώθατε κρείσσους εἶναι

pensad dorios que combatís a jonios de los que os habéis acostumbrado a ser vencedores (Th. V 9, 1).

El uso del perfecto de ἔθω, εἰώθατε, marca la acción como pasada pero cuyos resultados son visible en el presente. Es decir, según Brásidas los dorios a los que se dirige ya están acostumbrados a derrotar a enemigos jonios. No obstante, tampoco es la última vez que vemos la idea de la superioridad doria en la guerra.

Ya se ha indicado antes cómo en una parte del discurso de Hermócrates en Camarina instaba a su audiencia a recordar a los atenienses que no se iban a enfrentar a jonios sino a los dorios libres de Sicilia (Th. VI 77, 1), lo cual responde claramente a la noción que se trata ahora, pero ya sin considerar la capacidad bélica doria como algo pasado, sino como algo actual. Lo mismo ocurrirá más adelante con el general lacedemonio Gilipo. Inmerso en la campaña de Sicilia, Tucídides expone sus inquietudes y pensamientos en los que le atribuye sin ánimo de duda la idea:

τῆ δὲ γνώμῃ οὐκ ἀνεκτὸν ἐσόμενον εἰ μὴ ἀξιῶσουσι  
Πελοποννήσιοί τε ὄντες καὶ Δωριῆς Ἴόνων καὶ νησιωτῶν καὶ ξυγκλύδων  
ἀνθρώπων κρατήσαντες ἐξέλασασθαι ἐκ τῆς χώρας.

no siendo soportable en su pensamiento que siendo peloponesios  
y dorios no aspirasen, venciendo a jonios, isleños y amasijo de hombres,  
a expulsarlos de la tierra (Th. VII 5, 4).

Probablemente los ejemplos expuestos resulten lo suficientemente ilustrativos acerca de la creencia dórica en su mayor capacidad militar frente a los jonios. Sin embargo, hay una circunstancia sobre la que hay que llamar la atención. En cada uno de los cuatro ejemplos citados la idea aparece expresada bajo forma distinta, e incluso se puede llegar a sospechar una progresión o desarrollo de la misma según avanza la guerra.

Así, antes de que se inicie el conflicto, los corintios insinúan que la superioridad dorica era una cuestión ancestral que parece que se ha perdido o se está perdiendo por desidia. Sin embargo, tras diez años de guerra Brásidas al arengar a sus tropas asume que han cogido por costumbre derrotar a los jonios. Una circunstancia que, de creer las palabras de los corintios, habrían retomado. O, mejor expresado, una característica ideal de la que en un primer momento se habla como algo antiguo o ancestral y que se asume ahora como una situación actual que se ha podido comprobar en los últimos años. El caso de Hermócrates es parecido al de Brásidas y no parece que suponga una novedad, más allá de que las formas y situación sean distintas, aunque quizá pueda considerarse un avance que Brásidas utilice el argumento para insuflar ánimos a sus tropas, mientras que Hermócrates en un contexto diplomático busque convencer gracias al mismo. En definitiva, en ambos casos se trata de un personaje dorio hablando a otros dorios sobre

su superioridad sobre los jonios. En cambio, con Gilipo, Tucídides ya no refleja la noción como algo que un personaje expresa externamente sino como uno de sus más profundos y personales pensamientos o inquietudes. En esta fase final del conflicto la idea de la superioridad en combate de los dorios aparece plenamente asumida, hasta tal punto que en la mentalidad de un general lacedemonio, resulta inconcebible –casi da la sensación de que se trata de algo ofensivo o injurioso– que los jonios pretendan vencer a los dorios.

Por tanto, habría que plantear seriamente que la idea de la superioridad bélica de los dorios sea algo que surja con la guerra del Peloponeso y se desarrolle a lo largo de ella por medio de la propaganda. En su aparición evoca a tiempos antiguos. No se especifica cuáles, pero antes que pensar en los sucesos que acompañan al *Retorno de los Heráclidas* parece preferible decantarse por un recuerdo del poderío lacedemonio en el s. VI a.C y época arcaica, y quizá incluso por el de Argos. Tal vez hasta se podría considerar que los corintios no tengan presente nada concreto y realicen su afirmación gratuitamente.

La formulación de la idea se vería sin duda favorecida por el evidente prestigio militar del que gozaba Esparta, πόλις que encabeza la alianza, y a su vez también por la mala fama que, para algunos, habían ido ganando los jonios en el s. V a.C., y de la que ya se ha hablado antes. Ambos conceptos se pueden encontrar sin problemas en la obra de Heródoto, un asunto que ya se ha abordado antes (vid supra). La noción se expandiría a través de los discursos, y se beneficiaría seguro por la victoria final de los peloponesios sobre los atenienses, lo que ayudaría a asentarla.

Para concluir definitivamente con el análisis del papel de los ἔθνη –y en especial de la del ἔθνος dórico y su caracterización– en la obra de Tucídides se puede recurrir a



un pasaje muy esclarecedor sobre la postura del historiador y de los griegos en general ante la cuestión (Horblower 2008: 822). Se trata de un capítulo, ya del último libro, en las postrimerías, por tanto, de la obra y, tal vez, de los redactados más tarde. El texto resulta muy interesante porque de una forma muy sutil Tucídides insinúa lo falso que pueden llegar a ser los conceptos explorados en las últimas páginas, es decir, la *ξυγγένεια* y la idea de la superioridad guerrera dórica.

Así, Tucídides informa de una doble batalla que enfrentó a los argivos y a los atenienses frente a milesios y peloponesios. El primer asunto a señalar es la prepotencia con la que los argivos afrontan el combate:

Ἀργεῖοι...προεξόξαντες καὶ καταφρονήσαντες, ὡς ἐπ' Ἴωνάς τε  
καὶ οὐ δεξιόμενους ἀτακτότερον χωροῦντες

los argivos...avanzando muy desordenadamente pues atacaron los primeros y presumieron que contra los jonios, estos no aguantarían (Th. VIII 25, 3).

El texto no denomina a los enemigos de los argivos como milesios, sino como jonios, y es evidente, según el mismo, que los argivos entienden que aquellos a los que se enfrentan, poseen una menor capacidad en la batalla. Lo curioso del asunto es que la concepción de la superioridad de los dorios en combate o la debilidad de los jonios en el mismo se impone a la alineación en la guerra, pues los milesios en este momento luchan en el bando lacedemonio y los argivos en el ateniense.

Sin embargo, el resultado de la batalla muestra una situación muy distinta a la que esperaban los argivos:

καὶ ξυνέβη ἐν τῇ μάχῃ ταύτῃ τοὺς Ἴωνας ἀμφοτέρωθεν τῶν  
Δωριῶν κρατῆσαι: τοὺς τε γὰρ κατὰ σφᾶς Πελοποννησίους οἱ Ἀθηναῖοι  
ἐνίκων καὶ τοὺς Ἀργεῖους οἱ Μιλήσιοι,

y ocurrió en esa batalla que los jonios de ambos lados derrotaron  
a los dorios: Pues los atenienses vencían a los peloponesios frente a ellos  
y a los argivos los milesios (Th. VIII 25, 5).

La mención explícita de la doble derrota doria frente a jonios en la batalla lleva a pensar que Tucídides sugiere sutilmente que la consideración de una superioridad innata de los dorios frente a los jonios en la guerra es una idea totalmente falsa. Además, esta idea encaja perfectamente con la pretensión de objetividad que caracteriza su pensamiento. Pero también habría que considerar que, si Tucídides se toma la molestia de especificar el hecho de que doblemente los jonios derrotan a los dorios, es precisamente porque la idea de la superioridad doria en la guerra existía –al menos en las últimas fases de la misma, tras años de propaganda–, lo cual ya se ha mostrado, al menos en la mentalidad de algunos personajes dorios de la alianza lacedemonia, y, en este capítulo, queda claro que también de los argivos. Sin embargo, tal vez las palabras de Tucídides indiquen que es una opinión que más o menos se había extendido entre los griegos de su época.

Además, las conclusiones que pueden extraerse del pasaje no se limitan a eso. De forma tácita Tucídides muestra cómo la solidaridad entre miembros de un ἔθνος es transgredida una vez más. Sin embargo, resulta evidente que el argumento del parentesco por el ἔθνος es uno de los más recurrentes en boca de los oradores o de las embajadas, como se ha constatado a lo largo del tema. Llegados a este punto, cabría preguntarse el porqué de esta aparente contradicción. La respuesta más plausible sería

que el recurso a la afinidad del ἔθνος era un eficaz argumento a la hora de convencer o de excitar a la población griega de la época, aunque Tucídides sea capaz de ver más allá y deducir los motivos verdaderos, o más determinantes, para el desarrollo de la guerra (Alty 1982: 5-7). Así pues, la conclusión no puede ser otra que Tucídides considera acertadamente que la división de los griegos en ἔθνη no es el motor de las acciones de la guerra, pero nunca niega la existencia de los ἔθνη o que para sus contemporáneos la pertenencia a un ἔθνος fuese una cuestión que estaba muy presente.

Por otra parte, ha quedado claro que al final de la obra de Tucídides los dorios se muestran plenamente convencidos de su superioridad (Gomme, Andrewes et Dover 1981: 60). Incluso se puede rastrear un posible desarrollo de esta concepción a lo largo de la guerra del Peloponeso debido a su repetido uso en los discursos, desde un momento inicial en el que aparece como una situación pasada que sería conveniente recuperar, hasta ver cómo se convierte en una idea sólidamente integrada en el pensamiento de los dorios en los últimos libros de Tucídides. La lástima es que únicamente se cuente con la obra de Tucídides para constatar el fenómeno.

Bajo un enfoque completamente distinto, la repetición cuatro veces, en cuatro libros distintos y en cuatro personajes distintos, puede estar mostrándonos lo que en antropología se llamaría una visión *emic* de los dorios. Ciertamente, es en realidad una única característica y no una imagen general y detallada, pero no abundan en la literatura griega los ejemplos a los que se pueda aplicar este tipo de análisis antropológico, porque rara vez un ἔθνος, como puede ser el de los dorios, intenta caracterizarse a sí misma de alguna manera. Nunca existió un fuerte sentimiento dórico similar al de los nacionalismos modernos y que pudiera verse reflejado en la literatura. Además, en la antigua Grecia el sentimiento que pueda despertar un ἔθνος en general se

va a ver superado por arriba por la idea de la Hélade y por abajo por la particular de cada πόλις (Will 1956: 68). No obstante, el tiempo de la guerra del Peloponeso parece suponer una excepción, pues constituye el momento en que más se apela y destaca la condición de dorios por miembros de este ἔθνος.

La etiqueta de dorios es muy conveniente para el bando lacedemonio porque une bajo una misma denominación a todos sus componentes, fuesen o no dorios. Así ocurre en el caso de la arenga de Brásidas (Th. V 9, 1), cuyas tropas a las que se dirige comprendían efectivos que no pertenecían al ἔθνος dórico (Gomme 1981: 643). Sin embargo, en la otra alianza, los atenienses no utilizan el nombre de jonios para unificar a su coalición (Alty 1982: 11; Hornblower 1992: 201).

Además, si se analiza la situación desde otro enfoque, en los pasajes de la obra de Tucídides a los que se ha recurrido también se ha visto cómo personajes dorios se refieren a sus enemigos como jonios. La denominación de dorios o jonios era en ambas coaliciones la mejor forma para unir a todos los enemigos bajo un único nombre y de esta manera poder descalificarlos en común (Cardete 2004a: 26). Si bien entre los aliados de los lacedemonios se da tal circunstancia, en cambio, no aparecen en la obra de Tucídides –salvo en el caso de la supuesta profecía (Th. II 54, 2)– situaciones en las que los atenienses o sus aliados se sirvan de la denominación de dorios para referirse a sus enemigos. Pero que, excepto el caso de la profecía, no aparezcan en Tucídides, no supone que no se encuentre el fenómeno en otros autores. Más bien al contrario, en otras obras de autores atenienses se da el caso de considerar a los dorios como sus enemigos. O al menos a utilizar esa denominación, a pesar de que por ejemplo en los últimos años de la guerra fuesen aliados de los argivos, que pertenecen al corazón mismo del mundo dorio, como se ha visto en el capítulo anterior.

## Identificación entre lacedemonios y dorios por otros autores de la época con fines propagandísticos

Así, dentro de otros autores atenienses de la época de la guerra del Peloponeso, y ajenos al género historiográfico, se puede empezar con Sófocles. A diferencia de lo que ocurría con Esquilo, en las obras de este trágico no hay referencias a los jonios. En cambio, menciona tres veces al ἔθνος dórico, todas ellas en el ciclo tebano. La primera de ellas, en *Edipo Rey*, no resulta demasiado relevante, más allá de servir para constatar una vez más que el ἔθνος dorio era una concepción completamente asentada en su tiempo:

ἔμοι πατήρ μὲν Πόλυβος ἦν Κορίνθιος, / μήτηρ δὲ Μερόπη Δωρίς

por un lado el corintio Pólipo era mi padre, por otro la doria

Mérope mi madre (S. *OT* vv.774-775).

No obstante, será en *Edipo en Colono* donde se encuentra una situación que responde a lo planteado. Antes de ir al pasaje que más interés reviste, conviene recordar que la tragedia se representa por primera vez de manera póstuma en 401 a.C., pero su fecha de composición se situaría entre 409 a.C. y 406 a.C. (Markantonatos 2007: 37). Es decir, es una obra ya de senectud y que, además, fue escrita en un momento difícil para Atenas, en plena guerra decélica, tras el desastre de Sicilia e inmersa ya en las discordias civiles. Pues bien, en un momento dado el coro canta así:

ἔστιν δ' οἶον ἐγὼ γὰρ Ἀσίας οὐκ ἐπακούω / οὐδ' ἐν τᾷ μεγάλῃ  
Δωρίδι νάσῳ Πέλοπος / πάποτε βλαστὸν / φύτευμ' ἀχείρωτον  
αὐτόποιον, / ἐγγέων φόβημα δαΐων, / ὃ τᾷδε θάλλει μέγιστα χώρα, /  
γλαυκᾶς παιδοτρόφου φύλλον ἐλαίας

y existe tal planta, yo no he oído que alguna vez brote en la tierra de Asia ni en la gran isla dórica de Pélope, espontánea, sin la mano del hombre, terror de lanzas enemigas, la cual florece en la mayor medida en esta tierra, la planta del blanco olivo que nutre a los niños (S. *OC* vv.695-701).

El canto del coro es una alabanza al Ática en la que se aprecia un tema de orgullo nacional para los atenienses como es el olivo. (Markantonatos 2007: 92). Sin embargo, el patriotismo no es el único aspecto a destacar de la intervención coral. Parece claro que se trata de un recurso literario, puesto que el olivo no es un árbol exclusivo del Ática. Se trataría entonces de una metáfora que, sin duda, esconde una alabanza a Atenas realizada por medio de uno de sus símbolos. La cuestión es que los lugares que aparecen citados expresamente como zonas en las que no crece el olivo son Asia y el dórico Peloponeso. Por tanto, se puede interpretar la mención de estos lugares como un recordatorio de quiénes son los enemigos de Atenas. Así, de un lado, Asia representaría a los persas, del otro, el Peloponeso dórico a los lacedemonios.

Pero, por otra parte, no deja de llamar la atención que, aunque aquí da la sensación de que se etiqueta como dorios peloponesios a unos enemigos, podría decirse que tradicionales, de Atenas, más adelante se encuentra la expresión Ἄργος τὸ Δωρικόν (Argos la dórica) (S. *OC* 1301). Esto lleva a pensar que Sófocles, y en general los atenienses o los griegos de la época, saben perfectamente que los dorios van más allá de Esparta. Argos queda en este momento marcada como plenamente doria, tanto que de hecho Sófocles la califica así en un momento anterior, si seguimos la cronología mítica, a la llegada de los propios dorios al Peloponeso (Hall 1997: 69). Sin embargo, en los años en los que se escribe la tragedia, argivos y atenienses han sido aliados frente a los

lacedemonios, como se ha visto antes en la obra de Tucídides durante la expedición a Sicilia (Th. VII 57, 9) y frente a los milesios (Th. VIII 25, 1-5).

Así pues, en *Edipo en Colono* se da la situación un tanto paradójica de aparentemente, de forma muy sutil, presentar a los dorios, o al menos a los dorios del Peloponeso, como enemigos, mientras a la vez se denomina doria a la aliada Argos, aún cuando míticamente no le correspondería todavía tal categoría. En cualquier caso, se aprecia cómo los dorios son considerados enemigos de los atenienses por ser el ἔθνος al que pertenecía su rival antagónica dentro de las πόλεις griegas, por ser el ἔθνος de los lacedemonios.

Pero, mientras en *Edipo en Colono* de Sófocles la referencia queda un tanto velada, la situación se aprecia de una forma considerablemente más clara en los versos de Eurípides. Por tanto, se recurrirá en las siguientes líneas a dos obras suyas: *Ión* y *Heráclidas*.

Sobre la fecha de composición de *Heráclidas* la opinión más generalizada es datarla en 430 a.C., pero hay quien la retrasa hasta 426 a.C. (Medina et López 1983: 268). El año 430 a.C. es una datación tentadora, por ser la fecha de la primera gran invasión espartana al Ática, pero la composición de la tragedia puede estar entre ese año y 427 a.C. (Wilkins 1993: XXXIV). En todo caso, es una tragedia escrita en los comienzos de la guerra.

La obra se sitúa tras la muerte o la apoteosis de Heracles, cuando sus descendientes son perseguidos por el rey argivo Euristeo y no encuentran refugio en ningún lugar de Grecia, salvo en Atenas. El tema no es creación de Eurípides. Tucídides lo conoce, aunque su obra es posterior (Th. I 9, 2). Lo novedoso sería el marcado tono

político y patriótico que le da Eurípides (Medina et López 1983: 267), achacable con toda probabilidad al contexto bélico.

Dado que la πόλις del Ática es la única que muestra su apoyo y ofrece su ayuda cuando más lo necesitaban, Yolao, sobrino de Heracles, insta a sus parientes heráclidas a no olvidar la situación:

ἦν δ' οὖν ποθ' ὑμῖν νόστος ἐς πάτραν φανῆ / καὶ δώματ' οἰκήσητε  
καὶ τιμὰς πατρὸς / σωτήρας αἰεὶ καὶ φίλους νομίζετε, / καὶ μήποτ' ἐς γῆν  
ἐχθρὸν αἴρεσθαι δόρυ / μέμνησθέ μοι τήνδ', ἀλλὰ φιλότατην πόλιν /  
πασῶν νομίζετ'.

Y así pues si de alguna manera aparece para vosotros el regreso a la patria y habitáis las moradas y dignidades de vuestro padre, reconoced siempre a salvadores y amigos, y recordad por mí esto, nunca alzar contra esta tierra lanza enemiga, sino reconoced esta ciudad como la más querida de todas (E. *Heracl* vv.310-315)

Las palabras de Yolao de agradecimiento a los atenienses se ven empañadas, ya que de ellas se desprende un retorno de los Heráclidas distinto al del que habla, el de sus descendientes como agresores del suelo ático (Wilkins 1993: 90). Una circunstancia que los espectadores no solo conocen sino que están sufriendo en el momento de puesta en escena de la obra. Además, la intervención de Yolao transmite al público, huelga decir que ateniense, la bajeza e impiedad de los lacedemonios que ahora atacan a aquellos que en otro tiempo fueron literalmente sus salvadores (σωτήρης).

De igual manera, ya en los últimos versos de la tragedia, hay de nuevo, pero de manera mucho más evidente, una referencia al regreso hostil de los Heráclidas al Ática,



interpretados como los espartanos (Wilkins 1993: 191; Medina et López 1983: 311, n. 54). Sucede cuando Euristeo proféticamente advierte a los atenienses:

τοῖς τῶνδε δ' ἐκγόνοισι πολεμιώτατος, / ὅταν μόλωσι δεῦρο σὺν  
πολλῇ χειρὶ / χάριν προδόντες τήνδε. τοιούτων ξένων / πρῶστητε.

Enemigo de los descendientes de estos, cuando vengan aquí con gran violencia traicionando este favor. A tales extranjeros protegéis (E. *Heracl* vv.1034-1037).

Lo curioso es que durante toda la obra las menciones de Argos y Micenas como patria de Euristeo, o de los argivos como su pueblo, resultan verdaderamente abundantes. Incluso se denomina argivos a los Heráclidas al reclamar el heraldo de Euristeo a los atenienses la entrega de los mismos por ser Ἀργεῖοι δραπέτης (argivos huidos) (E. *Heracl* vv.139-140). Sin embargo, Esparta solo aparece citada una vez (E. *Heracl* v.742), y lo hace como un recordatorio de las hazañas pasadas de Heracles, mientras que no hay mención alguna de Lacedemonia o los lacedemonios.

Pero, pese a las continuas referencias a Argos en la tragedia, hay que recordar que los argivos no invadieron el Ática ni son enemigos de los atenienses. En los primeros años de la guerra, en los que se sitúa la composición de la obra, mantienen una posición de neutralidad que al final acaba tornándose en una alianza precisamente con los atenienses. Por lo tanto, los atenienses realmente en el momento de composición de *Heráclidas* no tendrían nada que reprochar a los argivos. Así pues, a pesar de definirlos como argivos, Eurípides en su obra está ligando propagandísticamente de manera casi exclusiva a Esparta la historia mítica de los caudillos heráclidas. Por desgracia no se puede comparar *Heráclidas* de Eurípides con la obra homónima de Esquilo cuyo

argumento desconocemos (Medina et López 1983: 267; Wilkins 1993: XVIII), para de esta forma valorar si hay cambios o no en el tratamiento del tema y el posible vínculo de los mismos al contexto del enfrentamiento entre Atenas y Esparta.

Dejando ya de un lado *Heráclidas*, es hora de hablar de *Ión*. Se trata de una tragedia posterior cronológicamente a la anterior, de fecha incierta, aunque se sitúa en tiempos de la guerra del Peloponeso (Calvo 1978: 139; Lee 2007: 40). La obra está cargada de elementos propagandísticos y patrióticos (Calvo 1978: 145, 149), fruto de un contexto de crecimiento del patriotismo en Atenas a finales del S. V a.C. del que, justamente, una manifestación es el incremento de tragedias de temas áticos (Owen 2003: XI). El fragmento que más interesa para el tema de estudio es el *deus ex machina* de Atenea hacia el final de la obra (E. *Ion* vv.1553-1605).

En primer lugar, allí se ve cómo Atenas pretende unir a los jonios (Calvo 1978: 140) y presentarse a sí misma como la cabeza natural de su ἔθνος (Lee 2007: 34). Atenea explica que Ión tendrá cuatro hijos cuyos nombres se corresponden con los epónimos de las φυλαί jónicas y que sus descendientes recibirán el nombre de jonios (E. *Ion* 1571-1588) (Hall 1997: 56).<sup>93</sup>

Por otra parte, Eurípides modifica la genealogía mítica hesiódica que hacía a Doro hijo de Helén y hermano de Eolo y Juto (fr.9 Merkelbach/West), y, seguramente, a Ion y Aqueo hijos de Juto, en una genealogía que recoge más tarde Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheka* I 7, 3) (Hall 1997: 42). El trágico presenta ahora a Ión como hijo directo de Apolo, mientras que Doro y Aqueo quedan relegados a una posición más baja ya que

---

<sup>93</sup> En la misma dirección de búsqueda de unión y liderazgo entre los jonios, en Th. III 104, 2, se explica cómo en el año 426 a.C. Atenas recupera un antiguo festival jónico en Delos (Hall 1997: 55).

Eurípides los hace ser hijos del mortal Juto.<sup>94</sup> De esta manera, los atenienses quedan por encima de dorios y aqueos, lo que constituye un evidente caso de propaganda bélica (Hall 1997: 56; Lee 2007: 34).

Ha quedado claro entonces que la tragedia ática de la época de la guerra del Peloponeso sirve a fines patrióticos y propagandísticos. Igualmente se ha mostrado cómo para conseguir sus fines no duda en utilizar a los dorios como *alter ego* de los lacedemonios. Es cierto que la denominación de dorios puede responder a un intento de unificar a los diversos enemigos bajo un único nombre y apoyarse en una tradicional distinción entre los ἔθνη griegos, pero no debería olvidarse o menospreciarse que esta es, a su vez, la forma de trasladar a los enemigos del momento, los lacedemonios, a tiempos míticos. Se conocen perfectamente los problemas o el riesgo que podía acarrear escribir una tragedia que narrase hechos próximos (Hdt. VI 21, 2), por lo que la temática de las obras se sitúa en tiempos míticos. El recurso a los dorios (*Edipo en Colono, Ión*) y a los Heráclidas (*Heráclidas*) puede interpretarse como un medio para trasladar a los lacedemonios contemporáneos de los autores a aquella época legendaria.

La nueva genealogía que propone Eurípides no parece haberse asentado demasiado en autores posteriores. Así, se acaba de señalar cómo por ejemplo Pseudo-Apolodoro no la sigue y se decanta por el esquema hesiódico (*Bibliotheka* I 7, 3). Ni tampoco se observa en Diodoro, quien mantiene a Doros como hijo de Helén (D.S. IV 60, 2), como también hace Estrabón (Str. VIII 7, 1). No ocurre lo mismo, en cambio, con la cuestión de los Heráclidas y su estancia en Atenas que pasa a ser un tema recurrente en la literatura del s. IV a.C. y cuya interpretación cambia según lo requieran las condiciones de cada momento o los fines que persigue cada autor. A continuación,

---

<sup>94</sup> Un esquema de la genealogía hesiódica tradicional frente a la que propone Eurípides en Hall 1997: 43.

antes de finalizar el capítulo se expondrán los ejemplos que justifican lo que se acaba de decir.

Así, Lisias trata el tema en su segundo discurso. Una disertación que, según el propio autor señala, constituye una oración fúnebre pronunciada en honor de los atenienses que perecieron en una expedición que pretendía proporcionar ayuda a los corintios (Lys. II 67). El texto no está exento de cierta controversia, pues no hay unanimidad a la hora de atribuirlo a Lisias, aunque ciertamente parece que puede ser considerado como un verdadero epitafio correspondiente a uno de los años de la guerra de Corinto, el más plausible 391 a.C, y Lisias es probablemente su autor (Fernández-Galiano 1986: 27-32).

El discurso recuerda el refugio que Atenas brindó a los Heráclidas frente a Euristeo (Lys. II 11-16), y, según el propio autor, lo hace para exponer un ejemplo del ancestral alineamiento con las causas justas de los atenienses (Lys. II 17). No hay ningún ataque ni directo ni velado hacia los lacedemonios o los dorios, quizá por ser los atenienses aliados de los argivos y de los propios corintios –dorios ambos– en ese momento, o quizá simplemente porque el autor no lo consideró oportuno.

Sin embargo, pocos años después, en el verano de 380 a.C. (Guzmán 2002: 200), se encuentra en el *Panegírico* de Isócrates el argumento usado de la forma más dura y directa de entre todas las veces que se recurre a él. Isócrates narra los sucesos míticos (Isoc. IV 54-65) y especialmente en los párrafos 61 y 62 no duda en atacar con fiereza a los lacedemonios por haberse levantado en armas contra la ciudad que salvó a los antepasados de sus reyes. Realmente Isócrates no utiliza el conjunto de los dorios para camuflar una crítica a los lacedemonios. De hecho, comenta que los descendientes de los Heráclidas, refugiado en Atenas, ocuparon, además de Lacedemonia, Argos y

Mesenia (Isoc. IV 61), por lo que no puede decirse que se valga de la equivalencia entre dorios y lacedemonios. En cambio, el pasaje, muestra cómo la idea que aparecía en *Heráclidas* de Eurípides acerca de la felonía de los lacedemonios al invadir la tierra de aquellos que les ayudaron en tiempos míticos se ha asentado y se expone de forma mucho menos ambigua y más contundente.

Pero, como se ha dicho, el relato de la estancia de los Heráclidas en Atenas no siempre sirvió para atacar el comportamiento de los lacedemonios. De esta manera, después de que Tebas alcance la hegemonía tras la batalla de Leuctra (371 a.C.), paradójicamente hay algunos casos en los que se da un giro radical a la interpretación de la historia y se recurre a ella para mostrar los antiguos vínculos y amistad entre atenienses y lacedemonios que puedan colaborar al acercamiento entre las dos πόλεις. Así, se encuentra claramente en X. *Hell* VI 5, 47 y quizá de forma tácita también en Isoc. VI 42, con lo que se hace absorber de nuevo a los lacedemonios el pasado mítico de los dorios.

Aunque, sin duda, el uso más habitual de la historia de los Heráclidas es el mismo que se veía en el discurso fúnebre de Lisias. O lo que es lo mismo, se convierte en un argumento muy recurrente sobre la piedad y benevolencia ateniense. Así, se constata en varias ocasiones en textos del s. IV a.C. (Pl. *Mx* 239b; D. LX 8; Isoc. X 31).

## **Conclusión**

En el presente capítulo que ahora concluye se ha procurado repasar la idea que se tiene de los ἔθνη, y la visión del ἔθνος dórico en particular, en los textos de la segunda mitad del s. V a.C. En el anterior había quedado constancia de cómo la existencia de los ἔθνη, entre ellos el dórico, habían quedado perfectamente integrados

en la mentalidad griega al final de la época arcaica como reflejaban los versos de Píndaro o Esquilo en *Los Persas*. En cambio, en este capítulo se ha visto cómo Heródoto recoge el testigo y, tanto por el fondo de su obra, una investigación antropológica e histórica, como por su forma, su gran dimensión y la utilización de la prosa, amplía el horizonte de la distinción entre ἔθνη y las explicaciones sobre los mismos y diserta de manera más amplia entrando en cuestiones más concretas con total tranquilidad. Además, en su obra pueden vislumbrarse las primeras muestras de atribución de cualidad a los miembros de ἔθνος un concreto, o mejor dicho a una parte de un ἔθνος, al retratar a los jonios asiáticos como propensos a la debilidad y la molicie. No ocurre lo mismo en cambio con los dorios, objeto de este estudio, a los que Heródoto no caracteriza en conjunto con ninguna cualidad. Sin embargo, lo hace con los lacedemonios, cuyo ardor guerrero parece constituir una excepcionalidad no solo dentro de su ἔθνος, sino entre los griegos en general.

Más adelante, a diferencia de Heródoto, Tucídides se ve en la labor de narrar una guerra interna entre griegos. Antes, aun siendo conscientes de sus diferencias internas, los griegos de Heródoto tienden a no enfatizar estas sino aquello que les une y que les distingue de un enemigo bárbaro, los persas. De hecho, el pasaje más conocido de Heródoto en el que se nombran los elementos que construyen una identidad (Hdt. VIII 144, 2) se trata de la identidad helena, que les une y distingue de los bárbaros, y no la de un ἔθνος.

Pero ahora, la nueva situación —en la que el conflicto es entre griegos y el elemento del “otro” bárbaro apenas aparece— supone que a menudo se ponga el acento en elementos que diferencian o pueden diferenciar a unos helenos de otros. Una de las diferencias más evidentes es que las cabezas de las dos grandes coaliciones, Atenas y

Esparta, pertenecen –casi se podría decir que por casualidad– a ἔθνη distintos, jonios y dorios respectivamente, lo cual proporciona un buen argumento para la propaganda bélica. Es cierto que puede aducirse que luchas entre griegos había habido siempre, pero en el momento de la guerra del Peloponeso, los helenos habían alcanzado un grado de desarrollo cultural, intelectual y literario que no tiene comparación con periodos anteriores y que forja un escenario más proclive a la elaboración de ideas más complejas –como los ἔθνη–, así como la difusión de las mismas.

Se pueden hacer varias lecturas del tratamiento de los ἔθνη en la obra de Tucídides. Por una parte, el historiador nunca niega la existencia de los mismos y en sus partes narrativas los menciona. Incluso asume –como se ejemplifica en el caso de Gela (Th. VI 4, 3; vid supra)– unas costumbres o maneras propias de las sociedades dorias. En este sentido está en la línea de Heródoto o de los autores del final de periodo arcaico entre los que destacan Píndaro y Esquilo.

Lo auténticamente novedoso no es entonces la idea de división de los griegos en ἔθνη o la pertenencia a uno concreto, sino el uso retórico que se hace de ellos para enmascarar motivaciones menos nobles o tratar de conducir a la audiencia a los fines que persigue el orador siempre sirviéndose del sentimiento que genera la alusión al ἔθνος. La virtud de Tucídides es percatarse de ese empleo interesado y de las causas reales de ciertas acciones que su uso esconde. Además, se trata de una cuestión que se alimenta a sí misma, cuanto más se repiten las llamadas a ἔθνος más efecto causan en la población y cuanto más efecto causan en la población más se emplean las llamadas al ἔθνος.

Hall sostiene la retórica de la guerra del Peloponeso solo fue posible porque existía un discurso preexistente que identifica con los mitos de origen entre los que se

encuentra el caso de los dorios y el *Retorno de los Heráclidas* (Hall 1997: 66). Se podría decir que está en lo cierto parcialmente, pues además de los relatos sobre los orígenes de cada ἔθνος habría que hablar de otros elementos consuetudinarios o sociales distinguían –y así lo entendían los griegos– a las sociedades de cada ἔθνος.

Así pues, la guerra del Peloponeso supone la causa de que la noción de los ἔθνη adquiera un nuevo estadio en su evolución. No quiere decir que los ἔθνη no existieran antes o que los griegos no fuesen conscientes de pertenecer a uno, simplemente su repetido uso retórico aumenta el interés por los mismos y los sentimientos que despiertan entre los griegos.

Por otra parte, si Heródoto atribuía exclusivamente a los lacedemonios una mayor capacidad en combate, en la obra de Tucídides se ha visto cómo ciertos personajes dorios trasladan tal característica a la totalidad del ἔθνος dórico y cómo esta idea parece desarrollarse y crecer según avanza el conflicto.

Finalmente, también se ha señalado algunas muestras que apuntan ya a una identificación de los dorios con los lacedemonios. Estas han sido de momento más bien de carácter leve y puntual. Sin embargo, adelantan lo que sucederá en el s. IV a.C cuando semejante asociación se desarrollará fuertemente en la mentalidad griega, como se aboradará en el capítulo siguiente.



# LA EVOLUCIÓN DE LA NOCIÓN DEL ἜΘΝΟΣ DÓRICO A

## PARTIR DEL S. IV a.C.

### **Introducción, objetivos y métodos**

En el capítulo anterior se ha insistido en mostrar cómo en la primera mitad del S. V a.C. la idea de que estaban divididos en varios ἔθνη estaba ya plenamente asentada entre los griegos, y cómo durante la guerra del Peloponeso aumenta el uso retórico que se hace de cuestiones relacionadas con el ἔθνος. Tales condiciones suponen que a la entrada del s. IV a.C. el interés por los diferentes ἔθνη y su distinción sea un asunto completamente extendido. Por tanto, a partir de ahora no parece conveniente seguir insistiendo sobre la existencia de los ἔθνη en la mentalidad griega, una cuestión que ha quedado lo suficientemente probada como para no tener que volver a incidir en ella. Con lo que, a partir de ahora, la atención se centrará ya de manera exclusiva en la imagen que se atribuye a los dorios.

Así pues, en el presente tema se tratará de demostrar como a lo largo del s. IV a.C. la idea de dorios se llena de contenido –un contenido del que antes carecía–. Se ha señalado cómo, en principio, los dorios se caracterizan por compartir ciertos rasgos consuetudinarios, sin que ello implique que tengan unas características personales inherentes al ἔθνος. Más adelante, durante la guerra del Peloponeso, la idea de pertenencia al ἔθνος se explota de manera manifiesta y, en el bando lacedemonio, se crea una imagen de mayor fortaleza bélica de los dorios. Pues bien, durante el s. IV a.C. se produce una reelaboración, y más que de reelaboración habría que hablar de definición o caracterización, del ἔθνος dorio que, en definitiva, pasa a llenarse de contenido. Así, surge en dicho momento una corriente que liga las características supuestamente propias de los dorios a las virtudes ideales de los lacedemonios.

También se indicó anteriormente cómo la mentalidad griega achaca las características del carácter personal de los individuos a las condiciones en las que se desarrollan los mismos. Esto es, a la *politeía* existente en la comunidad en la que nacen, viven y crecen. Precisamente el s. IV a.C. se caracteriza, entre otras cosas, por un importante interés teórico e histórico entre los intelectuales justamente por el concepto de *politeía*. Esto supone que autores como Platón, Aristóteles o Jenofonte reflexionen y escriban sobre la organización de una sociedad, que bien puede ser un ejemplo concreto y real, o, al contrario, un ejercicio teórico.

Por tanto, confluyen aquí dos circunstancias. Por un lado, hay un intento de argumentar o demostrar que los lacedemonios son más cercanos a los primitivos dorios que el resto –una idea bastante novedosa–. Por otro, se asiste a un auge del interés por la organización de la sociedad y la política, tanto con estudios sobre ejemplos reales como con especulaciones sobre comunidades ideales. El resultado de tal contexto intelectual es el recurso a la exposición de un relato inédito del *Retorno de los Heráclidas* y la historia antigua de las primeras comunidades dorias que sostiene la idea de un pacto entre Heráclidas y dorios para organizar la sociedad que se ha respetado ininterrumpidamente desde entonces en Esparta, mientras que, con el paso del tiempo, se acabó abandonando en Argos y Mesenia.

En el presente tema se expondrán los textos que recogen la reinterpretación del pasado remoto dórico y lacedemonio, a la par que se introducirán ciertas reflexiones acerca de la naturaleza de dichas aportaciones, el contexto histórico concreto en el que se dan, así como la influencia que ejercen en autores posteriores y en la mentalidad helénica. De esta forma, se completará el desarrollo de la noción de dorios cuyo análisis evolutivo había comenzado en el momento del paso de la época oscura a la arcaica.

Por otra parte, el nuevo relato sobre el pasado antiguo, en lo que se refiere a Esparta, requiere ser comparada con el relato más tradicional. De esta forma, se intentará dilucidar qué ventajas puede aportar a los lacedemonios la nueva interpretación de su pasado y qué problemas o incongruencias surgen entre los dos relatos.

Además, conviene recordar que el fenómeno de identificación de los dorios con los lacedemonios no es ni completamente nuevo ni mucho menos repentino. Al fin y al cabo, como se ha visto en temas anteriores, la idea que se tiene sobre los dorios presenta una evolución progresiva y continua. Ya se han expuesto cuestiones que bien pueden ser consideradas como precedentes o como las primeras manifestaciones del mismo. De esta manera habría que interpretar la insistencia en el mayor valor guerrero que algunos personajes dorios atribuyen a su ἔθνος durante la guerra del Peloponeso, una característica que si bien no se asociaba a los dorios ya se vinculaba anteriormente a los lacedemonios.<sup>95</sup> Y lo mismo puede decirse sobre la cierta vinculación que algunos autores atenienses, como Sófocles o Eurípides, hacen entre espartanos y dorios, aunque esta sea todavía muy leve.

Pero, poniendo la atención ya en la novedosa concepción del pasado mítico de dorios y lacedemonios, dos son las obras que presentan la reinterpretación de la historia antigua y sobre las que girará el interés durante prácticamente todo el presente capítulo.

<sup>96</sup> Es además de un relato que, aunque con alguna diferencia menor, presenta en ambos casos una similitud considerable. Se trata de *Arquídamo* de Isócrates y de *Leyes* de

---

<sup>95</sup> Por ejemplo la respuesta que da Demarato a Jerjes (Hdt. VI 102).

<sup>96</sup> Puede consultarse al respecto Mossé 1991 [1985]: 313-320.

Platón, la primera de las cuales, siguiendo un orden cronológico, se pasa a comentar seguidamente.

### ***Arquídamo de Isócrates***

*Arquídamo* es un discurso que Isócrates pone en boca del joven espartano del mismo nombre, hijo del diarca Agesilao, y que va dirigido al resto de lacedemonios. En él, les insta a no achantarse ante los enemigos de Esparta ni aceptar sus condiciones de paz sino intentar recuperar, a corto plazo, el poderío perdido tras la batalla de Leuctra.

Parece difícil de creer que Arquídamo pronunciase realmente tal discurso. Parece más bien entonces que debe ser considerado como un ejercicio retórico realizado por Isócrates y que nunca llegó a los labios del futuro diarca de los lacedemonios. Un ejercicio que, por otra parte, se inscribe en un contexto de proximidad diplomática entre Atenas y Esparta, que no en vano habían alcanzado una alianza en 369 a.C. (Fornis 2003: 195; 2016: 268).

Y precisamente, en cuanto a la fecha de composición del discurso, hay que situarla indudablemente después de la batalla de Leuctra, porque se habla de la exigencia hecha a los lacedemonios, inaceptable para ellos, de renunciar a Mesenia (Isoc. VI 11). Pero también debe fecharse antes del acceso de Arquídamo a la realeza, algo que ocurrió entre 360 a.C. y 358 a.C. (Fornis 2003: 198), ya que no se presenta ante sus conciudadanos como rey sino como un joven sin autoridad (Isoc. VI 1, 8). Así, se ha propuesto el año 366 a.C. como datación más plausible (Guzmán 2002: 325).

En general, la parte que más interesa aquí de la obra son los párrafos 17-23, donde Isócrates, a través de Arquídamo, resume a grandes rasgos la historia antigua de los lacedemonios. Se puede iniciar su análisis con un detalle que puede pasar

desapercibido o ser tomado por menor. Sin embargo, a pesar de que, en efecto, no resulta ser lo más interesante que se concluye de la lectura de la obra para el presente tema, no deja de merecer un comentario:

ἐπὶ δὲ τρίτης γενεᾶς ἀφίκοντο εἰς Δελφούς, χρήσασθαι τῷ μαντεῖῳ περὶ τινῶν βουλευθέντες. ὁ δὲ θεὸς περὶ μὲν ὧν ἐπηρώτησαν οὐκ ἀνεῖλεν, ἐκέλευσε δ' αὐτοὺς ἐπὶ τὴν πατρίαν ἰέναι χώραν.

Y a la tercera generación acudieron a Delfos, pues querían obtener una respuesta por medio del oráculo sobre algunas cosas. Y el dios por un lado no respondió sobre lo que preguntaron, y por otro mandó que ellos mismos fuesen hacia su tierra patria (Isoc VI 17).

Mientras que autores anteriores constataban la ambición de los Heráclidas por volver al Peloponeso (Hdt. IX 26, 2-5; Eur. *Heracl* vv. 804-810), Isócrates aquí presenta la expedición como un piadoso deber ordenado por la divinidad y de inexcusable cumplimiento. Los Heráclidas viven en paz establecidos entre los dorios (Isoc. VI 17) y es el mandato divino, y no su deseo, lo que les lleva a invadir el Peloponeso. Con este relato, su retorno encuentra una justificación mucho más noble.

Pero considerablemente más interesante resulta lo que se dice un poco más adelante acerca de las condiciones bajo las que dorios y Heráclidas realizan la expedición al Peloponeso:

τὴν μὲν ἰδίαν χώραν εἰς τὸ κοινὸν τοῖς συνακολουθήσασιν ἔδοσαν, τὴν δὲ βασιλείαν ἐξαίρετον αὐτοὶ παρ' ἐκείνων ἔλαβον, ἐπὶ δὲ τούτοις πίστει ἀλλήλοις δόντες ἐποιοῦντο τὴν στρατείαν.

Por un lado, concedían su propia tierra en común a quienes les acompañaron, por otro, ellos mismos conseguían de aquellos la realeza excepcional. Y, conforme a los pactos que se dieron a unos y a otros, realizaban la expedición (Isoc. VI 20).

Si bien la historia del *Retorno de los Heráclidas* al Peloponeso, acompañados por los dorios, era un tema ya antiguo en época de Isócrates, la idea de la definición de un pacto tan concreto y con unas condiciones establecidas de manera tan clara entre los dos grupos resulta totalmente novedosa (Mossé 1991 [1985]: 316). En principio, los Heráclidas ceden sus derechos sobre la tierra a los dorios a cambio de que estos se conviertan en su tropa, en su δῆμος en definitiva. Otra cuestión es si estas palabras pueden sugerir un reparto equitativo de la tierra, aunque el texto no dice explícitamente nada al respecto. En cuanto a esta última cuestión, habrá que esperar en cambio a Platón, quien se mostrará mucho más elocuente cuando trate el tema, pero su relato se estudiará después.

Un poco más adelante, Isócrates explica la supuesta continuidad histórica que los pactos entre Heráclidas y dorios han tenido:

ὕμεῖς μὲν οὖν μέχρι ταυτησὶ τῆς ἡμέρας ἐμμένετε ταῖς συνθήκαις  
καὶ τοῖς ὄρκοις, οὓς ἐποιήσασθε πρὸς τοὺς προγόνους τοὺς ἡμετέρους:  
διὸ καὶ τὸν παρελθόντα χρόνον ἄμεινον τῶν ἄλλων ἐφέρεσθε

Vosotros verdaderamente hasta este día habéis preservado los tratados y juramentos que hicisteis con nuestros antepasados: por eso también en tiempos pasados os comportabais mejor que los demás (Isoc. VI 21-22).

Se supone que Arquídamo habla al conjunto de espartiatas –a los *hómoioi*– que constituirían, por tanto, el “vosotros” al que se dirige. Por otro lado, siendo él mismo un Heráclida, se referiría a ellos cuando habla de “nuestros antepasados”. Los lacedemonios entonces, según el texto, han mantenido las condiciones que juraron a los Heráclidas. En cambio, los mesenios no obraron de igual manera.

Realmente el único término del pacto que detalla Isócrates es la concesión de tierras a los dorios y de la realeza a los Heráclidas. Pues bien, aún siendo solo una la condición, los dorios mesenios – y se debe remarcar lo de “dorios”– la incumplen. La narración continúa con la rebelión de los mesenios que matan a su rey heráclida Cresfontes, y cuenta cómo sus hijos se refugian en Esparta y solicitan a los lacedemonios una venganza sobre sus agresores para cuyo pago ofrecen su territorio. Los lacedemonios, solo de nuevo tras recibir el encargo divino, se lanzan contra Mesenia y la conquistan (Isoc. VI 22-23).

El relato que se propone aquí de la conquista espartana de Mesenia presenta dos peculiaridades. Por un lado, dista mucho de ser la narración habitual que encontramos en varios puntos. Por otro, la peculiar manera de presentar los sucesos confiere al relato un carácter completamente filolaconio (Schnapp-Gourbeillon 2002: 145).

En cuanto a la primera cuestión, surge un problema: realmente no hay mucho escrito sobre la conquista de Mesenia hasta ese momento. De entre los autores anteriores, Heródoto no trata el tema, y apenas se cuenta con la escasa información que aporta Tirteo que, en sus versos, habla de una guerra de veinte años de duración en la que los lacedemonios fueron dirigidos por su rey Teopompo (fr.4 Diehl). Es destacable que Tirteo aporte además una cronología relativa para la guerra al afirmar que se

desarrolló en tiempos de los padres de sus padres,<sup>97</sup> una expresión que parece tener un sentido literal y no figurado (Rodríguez Adrados 2007: 133, n.3; Torres Esbarranch 2001: 110, n.339). Por lo demás, en general, las narraciones conservadas de la conquista de Mesenia son posteriores a Isócrates.

Sin embargo, únicamente con la comparación entre la versión de Tirteo y la expuesta en *Arquídamo* ya surge el primer problema. Isócrates cuenta que los lacedemonios se hicieron con Mesenia tras la muerte del primer rey Heráclida de la región, Cresfontes. Por tanto, la presunta fecha de la conquista de Mesenia se eleva, según se deduce de sus palabras, hasta el s. XI a.C. o incluso XII a.C. La razón obvia de su datación es que suma muchos más años al dominio lacedemonio de Mesenia, lo que aumenta su legitimidad, al llevarlo casi hasta el mismo *Retorno de los Heráclidas*. En cambio, Tirteo presenta una datación relativa mucho más moderna, apenas dos generaciones antes de la *akmé* del poeta, lo que lleva probablemente al s. VIII a.C. Tal datación será, más o menos, la que adopten el resto de autores.

Por otra parte, los relatos más modernos y conocidos de la guerra, los de Estrabón y Pausanias, son ya de época imperial, aunque beben de fuentes más antiguas. Así, Estrabón cita a Antíoco (Str. VI 3, 2; *FGrH* 555 F13), cuya obra sería anterior a Isócrates, pero resulta una aportación que no reviste interés para el tema. En cambio, expone también un relato de Éforo en el que la causa de la guerra es el asesinato del rey espartano Teleclo por parte de los mesenios, y, dado que este es un personaje posterior en la pretendida lista de reyes lacedemonios, la datación de la misma también se hace más moderna, cercana a la de Tirteo, lo que, además, se ve refrendado por asociarse a la guerra la fundación de Tarento (Str. VI 3, 3; *FGrH* 70 F216). En cuanto a Pausanias,

---

<sup>97</sup> πατέρων ἡμετέρων πατέρες (“padres de nuestros padres”) (Tyr. fr.4 Diehl, v.6).



expone un relato bastante similar al de Éforo, recogido por Estrabón, tanto en sucesos como en cronología (Paus. IV 4, 5-5, 5), aunque al parecer no se basa en Éforo sino, básicamente, en los autores del s. III a.C. Mirón de Priene y Riano de Bene (Lurhagi 2008: 81-88; Fornis 2016: 83).

Pero la cronología que propone Isócrates no es, ni mucho menos, el único factor que convierte al relato en filolaconio. Para la conquista de Mesenia vuelve a recurrir – como ocurría con la expedición al Peloponeso (Isoc. VI 17)– al mandato divino. Los lacedemonios no hacen sino cumplir la voluntad de un dios sin especificar –que probablemente se trate de Apolo Delfico, ya que era el que aparecía antes–. No parten por iniciativa propia, como ocurre en el resto de relatos. Además, por si fuera poco, aparte de la legitimación divina, su actitud es la correcta conforme al pacto entre dorios y Heráclidas, todo lo contrario que la de los mesenios que han roto sus juramentos impíamente.

En definitiva, puede decirse que, aunque se trate de las primeras narraciones conservadas sobre la conquista de Mesenia, parece un relato excepcional. La discordancia con respecto a los versos de Tirteo y la enorme diferencia que guarda con los relatos posteriores llevan a pensar que se trata de una historia distinta y alternativa a la que era más habitual entre los griegos, a la par que plenamente filolaconia.<sup>98</sup> La narración que propone Isócrates surge, no por casualidad, en un momento muy concreto de la historia de Grecia –tras la batalla de Leuctra y en el contexto de la pérdida lacedemonia de Mesenia–. Es posible también que gozase de cierto arraigo o popularidad durante unos pocos años, lo que explicaría que Platón en *Leyes* recoja

---

<sup>98</sup> No obstante, Malkin realizó una atrevida propuesta interpretativa que plantea que los versos de Tirteo (fr. 2 Diehl), no se referirían a Esparta sino a Mesenia, lo que podría hacer que la narración de Isócrates se integrase bien en la tradición lacedemonia (vid infra). Sin embargo, no parece una opinión demasiado extendida.

también ciertos aspectos de la misma, como enseguida se analizará. Sin embargo, acaba diluyéndose con cierta rapidez y no queda contemplada en autores y textos posteriores.

Dejando ya de lado *Arquídamo*, conviene insistir en que el texto de Isócrates es cronológicamente el primero conservado que habla de un pacto concreto entre dorios y Heráclidas. Sin embargo, no ahonda en el contenido del mismo. Para encontrar una narración con la misma base pero más rica en detalles sobre las cláusulas del convenio hay que acudir a *Leyes* de Platón.

### ***Leyes* de Platón**

*Leyes* resulta una obra peculiar dentro de la actividad intelectual de Platón, puesto que es su escrito más relacionado con la realidad de su tiempo y en el que pretende sentar las bases para la organización de un sistema jurídico de acuerdo con principios racionales (Lisi 1999: 8) que pudiese ser tomado como modelo a la hora de legislar (Calvo 2000: 678). En cuanto a la fecha de composición, la tendencia es considerar el diálogo inacabado a la muerte de Platón (347 a.C.) y editado por un discípulo suyo llamado Filipo (Lisi 1999: 14-15), quien, sin embargo, solo retocaría la obra de manera superficial, por lo que no hay que dudar de la autenticidad de la autoría de Platón (Stalley 1983: 2-3; Pabón et Fernández-Galiano 1999 [1960]: XI). Es entonces una obra de senectud de la que, sin embargo, por su propia envergadura no se puede dar una fecha precisa de composición (Pabón et Fernández-Galiano 1999 [1960] : XI), No obstante, hay quien baraja que Platón pudiese comenzar su redacción provisional en la segunda mitad de la década de los 60 del s. IV a.C., y, desde entonces, haber procedido a su elaboración paulatinamente durante varios años sin que eso supusiese al filósofo dejar de trabajar en otros escritos (Stalley 1983: 3; Lisi 1999: 20-21). En cualquier caso, es posterior a *Arquídamo* de Isócrates, aunque los comienzos de

la redacción puedan aproximarse a la fecha del discurso que Isócrates pone en boca del joven Arquídamo.

Pues bien, en *Leyes* se lee:

γέγονεν δὴ τάδε: βασιλεῖαι τρεῖς βασιλευόμεναι πόλεσιν τριτταῖς ὤμοσαν ἀλλήλαις ἐκάτεραι, κατὰ νόμους οὓς ἔθεντο τοῦ τε ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι κοινούς, οἱ μὲν μὴ βιαιοτέραν τὴν ἀρχὴν ποιήσεσθαι προϊόντος τοῦ χρόνου καὶ γένους, οἱ δέ, ταῦτα ἐμπεδούντων τῶν ἀρχόντων, μήτε αὐτοὶ τὰς βασιλείας ποτὲ καταλύσειν μήτ' ἐπιτρέψειν ἐπιχειροῦσιν ἑτέροις, βοηθήσειν δὲ βασιλῆς τε βασιλεῦσιν ἀδικουμένοις καὶ δήμοις, καὶ δῆμοι δήμοις καὶ βασιλεῦσιν ἀδικουμένοις.

Sucedió exactamente esto: cada una de las tres realezas juró a las tres ciudades gobernadas, según leyes comunes, las cuales establecieron para mandar y ser mandados, los unos no hacerse con un poder más fuerte que sus antecesores en época y linaje, los otros, confirmados así los gobernantes, que ellos nunca disolverían las realezas ni dejarían que otros lo intentaran, y los reyes ayudarían a reyes y pueblos agraviados y los pueblos a pueblos y reyes agraviados (Pl. *Legg* III 684a-b).

Aunque aquí no lo mencione explícitamente, poco antes Platón señalaba que las tres πόλεις a las que alude son Argos, Mesene y Lacedemonia (Pl. *Legg* III 683d). Si en el texto de Isócrates el pacto únicamente conllevaba la entrega a los dorios de las tierras que legítimamente pertenecían a los Heráclidas a cambio del estatuto de la realeza para estos, ahora en cambio aparecen más condiciones. En primer lugar, se pretende hacer perdurar un *statu quo* político. El juramento que compromete a los reyes a no aumentar

su poder y al pueblo a no acabar con la realeza parece sencillamente una explicación racional que aporta Platón a una ceremonia mensual espartana recogida por Jenofonte (*Lac* 15, 7) (Schöpsdau 1994: 389). De ser efectivamente así, como parece que apunta, habría que hablar entonces de la construcción *a posteriori*, de un antiguo elemento dórico a partir de una costumbre lacedemonia. En tal caso, constituiría un punto más que demuestra la cierta equivalencia que en este momento algunos autores hacen entre dorios y lacedemonios.

Por otra parte, la cláusula final que obliga a intervenir a las otras dos en una posible futura comunidad díscola no se encontraba en *Arquídamo*. Esto puede llamar la atención, ya que ofrece a Esparta una justificación excelente para atacar Mesenia de la que no gozan los lacedemonios en *Arquídamo*, que han de recurrir al mandato divino para encontrar una causa justa a la expedición. En cambio, Platón se muestra muy insistente con tal condición, ya que, acto seguido, vuelve a citarla:

τὸ βοηθοὺς γε εἶναι τὰς δύο ἐπὶ τὴν μίαν ἀεὶ πόλιν, τὴν τοῖς  
τεθεῖσιν νόμοις ἀπειθοῦσαν.

Que ciertamente siempre a causa de una ciudad desobediente de las leyes instituidas sean rescatadoras las otras dos (Pl. *Legg* III 684b).

Sin embargo, a diferencia de Isócrates, Platón no aborda el asunto de la conquista de Mesenia. En su obra no reviste interés. Él no se plantea justificar la dominación espartana de Mesenia como debía plasmar Isócrates en *Arquídamo*. Platón se preocupa e interesa por la legislación dentro de un Estado. No obstante, poco más adelante, dice:

πλήν ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ μικροῦ μέρους τοῦ περι τὸν ὑμέτερον  
τόπον, καὶ τοῦτο δὴ πρὸς τὰ δύο μέρη πολεμοῦν οὐ πάποτε πέπαυται  
μέχρι τὰ νῦν

salvo lo que dijimos hace un momento de la pequeña parte  
alrededor de vuestra zona, y esta ciertamente nunca hasta ahora ha  
cesado de guerrear contra las otras dos partes (Pl. *Legg* III 686a-b).

De esta forma tan somera Platón explica la enemistad entre lacedemonios y argivos, y entre los propios lacedemonios y los mesenios. No detalla, como hacía Isócrates, a qué guerras se refiere. Su expresión bien puede valer en el caso de los mesenios para los antiguos enfrentamientos que condujeron a su sometimiento a Esparta o para los conflictos de su tiempo en los que, tras Leuctra, los mesenios se alinean con los tebanos. Y lo mismo ocurre con los argivos, en cuya enemistad caben desde el enfrentamiento en tiempos de Fidón, la guerra del Peloponeso, la guerra de Corinto y, al igual que los mesenios, las campañas que siguen a Leuctra. Realmente da la impresión de que lo que Platón pretende es precisamente mostrar esa conocida hostilidad sin entrar en detalles sobre la misma. De ahí que el lapso de tiempo al que aplica su afirmación abarque casi desde la conquista dorica del Peloponeso hasta, literalmente, el mismo momento en que escribe.

Más allá del pacto entre gobernantes y gobernados y de los enfrentamientos entre las comunidades doricas del Peloponeso, Platón aporta otra información muy interesante. Afirma que, con respecto al pueblo, los legisladores (νομοθέται):

ἰσότητα αὐτοῖς τινα κατασκευάζουσιν τῆς οὐσίας

disponen para ellos alguna igualdad de bienes (Pl. *Legg* III 684d)

Esta cierta igualdad en la riqueza, que por las palabras de Platón parece que no es plena, debe ser interpretada principalmente en cuanto a la propiedad de la tierra. En primer lugar porque así lo hacía la propaganda espartana, y en segundo porque unas líneas más adelante Platón habla de distribución de la tierra:

τοῖς δὲ δὴ Δωριεῦσι καὶ τοῦθ' οὕτως ὑπῆρχεν καλῶς καὶ  
ἀνεμεσήτως, γῆν τε ἀναμφισβητήτως διανέμεσθαι

Y así pues esto se dio también así para los dorios que se repartieron la tierra convenientemente, sin indignación ni discusiones (Pl. *Legg* III 684e)

El asunto del reparto equitativo de la tierra, o de la riqueza, entre los ciudadanos es una cuestión espartana. Se trata, además, de un tema que ni Heródoto ni, sobre todo, Jenofonte en su *Constitución de los lacedemonios* habían citado. Al contrario, todo apunta a que se trata de una propaganda lacedemonia que probablemente haya que ligar a la época de los reyes reformadores Agis y Cleómenes (Fornis 2003: 216; 2016: 298), quienes presentan sus proyectos de repartición de tierras como una emulación de una medida tomada por Licurgo (Plu. *Agis* 19, 5; *Cleom* 16, 4; 18, 2). Lo que hay que plantear es entonces si puede considerarse el pasaje de *Leyes* como un precedente de la idea de un reparto equitativo de la tierra que aparece luego en las fuentes tardías (Plu. *Lyc* 8, 1-9), en cuyo caso de nuevo se observaría cómo las tradiciones espartanas se amplifican al ser consideradas propias de los antiguos dorios.

Por otra parte hay un último asunto fundamental que comentar sobre *Leyes*. En un momento dado, el personaje Ateniense se dirige al lacedemonio Megilo y le dice:

ὅτι τριῶν γενομένων τῶν οἰκίσεων τὰ δύο αὐτῶν μέρη ταχὺ τήν τε πολιτείαν καὶ τοὺς νόμους διέφθειρεν, τὸ δὲ ἓν μόνον ἔμεινε, τὸ τῆς ὑμετέρας πόλεως.

Que, constituidas las tres poblaciones, dos regiones de estas enseguida disolvieron la *politeía* y las leyes, y solo una se mantuvo firme, la de vuestra ciudad (Pl. *Legg* III 685a).

Esta es la causa última de que Esparta se vea forzada a guerrear contra argivos y mesenios. Sin embargo, no es eso lo que se puede destacar de la intervención. Realmente hay que hacer notar que en sus palabras ya no hay simplemente un pacto que limita los poderes de la realeza a cambio de garantizar su continuidad o un reparto ecuánime de la propiedad. Aquí se habla expresamente de una *politeía* dórica original. Es decir, de una completa organización social, de un modo de vivir, que se ve acompañado, por supuesto, y así lo señala el texto, por sus propias leyes también de carácter dórico.

La idea de una *politeía* propia de las comunidades dorias es algo totalmente nuevo en este momento. No había aparecido hasta ahora en ningún texto, y lo más parecido que puede considerarse sean quizá los νόμιμα Δωρικά que Tucídides decía se instituyeron para Gela en su fundación (Th. VI 4, 3; vid supra). Pero, pese a todo, νόμιμα se limitaría a las costumbres o elementos cotidianos de la vida en sociedad, mientras que *politeía*, aún incluyendo efectivamente también el factor consuetudinario, lleva implícito la organización política de la comunidad. Además no parece que Tucídides considere la existencia de un Estado dorio ideal, ni parecería propio de su pensamiento. En cambio, Platón apunta a hacerlo aquí, y señala también que, junto con

la *politeía*, había unas leyes sobre las que podría decirse sin problema lo mismo. Es posible afirmar que se asiste aquí al nacimiento de la idea de un Estado dorio.

Pero ahí no acaba la cuestión. Esparta es la única *πόλις* que ha mantenido vigentes la *politeía* y leyes dóricas originales de las que el resto de comunidades se ha ido alejando con el transcurrir del tiempo. Se trata así de una opinión que, sorprendentemente, guarda un paralelismo tan grande con lo que defendía K.O. Müller, que bien parece que pudiera haber sido expresada sin cambio alguno por él, o por cualquier otro autor afín al viejo paradigma germánico.

Sin embargo, curiosamente, en ningún momento Müller se sirve de este pasaje para argumentar su discurso. Se puede sospechar tal vez que el motivo puede ser el relegar la figura de Licurgo a un papel secundario –lo que se abordará más adelante–, o bien que Müller no se fíe de la información que aporta aquí Platón –o las dos cosas–, y que, por eso, con su método de *crítica de fuentes*, lo descarte. Ciertamente afirma que tras la llegada de los dorios al Peloponeso, Argos, Mesenia y Lacedemonia pactaron una alianza, pero guarda silencio con respecto a la *politeía* dórica en aquel momento (Müller 1989 [1824]: I 102). Prefiere explicarla a través de la *Pítica I* de Píndaro, como ya he señalado (Müller 1989 [1824]: III 14; vid supra), y apuntar que Licurgo, fuese este una figura real o mítica, solo la habría repuesto y renovado después de que hubiese sido corrompida y depuesta por factores exteriores. Müller argumenta tal postura explicando que por eso Helánico de Lesbos atribuía la *politeía* lacedemonia a sus primeros reyes Heráclidas Eurístenes y Procles (Str. VIII 5, 5; *FGrH* 4 F116), mientras que Heródoto hablaba de una situación anárquica antes de Licurgo (Hdt. I 65, 2) (Müller 1989 [1824]: III 9-12).



Pero, volviendo a Platón, es curioso, sin embargo, que antes de relatar todo lo referente al pacto entre Heráclidas y dorios, y la constitución y desarrollo de las primeras comunidades dorias en el Peloponeso, el filósofo indique que:

ἤκει γὰρ ἐπὶ τὴν εἰς Λακεδαίμονα κατοίκισιν αὐτήν, ἣν ὑμεῖς ὀρθῶς ἔφατε κατοικεῖσθαι καὶ Κρήτην ὡς ἀδελφοῖς νόμοις.

Pues viene hasta este, hasta el mismo asentamiento de Lacedemonia, que vosotros decíais que se administra rectamente, también Creta, como con leyes hermanas (Pl. *Legg* III 682e-683a)

Parece un discurso incongruente. Si Platón afirma que solo los lacedemonios mantuvieron la *politeía* original, ¿cómo es posible que la compartan con los cretenses? De todas formas, la idea de la similitud en la *politeía* entre cretenses y lacedemonios se encuentra muy asentada en el pensamiento de Platón que ya la había citado anteriormente. Se encuentra en *Protágoras*, donde se puede leer:

φιλοσοφία γάρ ἐστιν παλαιοτάτη τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτη τε καὶ ἐν Λακεδαίμονι

la más antigua y mejor filosofía de los griegos está en Creta y Lacedemonia (Pl. *Prt* 342a-b)

Y vuelve a insistir en ello en *República*, cuando hablando de las diferentes *politeíai* menciona en primer lugar:

ἢ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἢ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη

la ensalzada por muchos, la cretense y lacedemonia (Pl. *Rep* VIII 544c).

Pero Platón no es ni mucho menos el único autor que sostiene el paralelismo. Ya se ha constatado antes un pasaje de Heródoto (I 65, 4) en el que destaca que los propios lacedemonios consideraban que Licurgo había importado su *kósmos* desde Creta (vid supra). Lo mismo ocurre con Aristóteles que en *Política* tras repasar la *politeía* de los lacedemonios asegura que:

ἡ δὲ Κρητικὴ πολιτεία πάρεγγυς μὲν ἐστὶ ταύτης

la *politeía* cretense por una parte es muy parecida a esta (Arist.

*Pol* II 1271b).

A diferencia de su maestro, Aristóteles no contempla las *politeíai* cretense y lacedemonia como herederas directas de una auténtica y antigua *politeía* dórica, o al menos no dice nada al respecto. Básicamente, Aristóteles señala dos puntos en común entre ambas, las comidas comunes y el parecido entre las magistraturas de los *kósmoi* de Creta y los éforos de Esparta (Ar. *Pol* II 1272a-b).

Realmente el paralelismo entre las formas estatales lacedemonia y cretense se repite tanto en la literatura que llega a convertirse casi en un *tópos*. En varios casos, como ocurría con Heródoto y con el propio Aristóteles (Ar. *Pol* II 1271b), se interpreta como el resultado de una estancia de Licurgo en la isla (Plu. *Lyk* 4, 1; Str. X 4, 19 donde cita a Éforo *FGrH* 70 F149). También Müller recogía la idea (Müller 1989 [1824]: III 137). No obstante, llama la atención Polibio, quien se desmarca de esta corriente, pues, aunque reconoce la tradicional asociación entre las dos *politeíai* (Plb. VI 45, 1-2), la niega rotundamente (Plb. VI 46, 5).

Una vez expuestas las narraciones del pasado más remoto de los dorios tanto en *Arquídamo* como en *Leyes*, llega el momento de valorar las mismas y lo que suponen para la cuestión de la evolución de la idea de dorios.

### **Los textos de Isócrates y Platón: la cuestión de Licurgo y posibles precedentes**

Lo primero que debe plantarse es que Isócrates y Platón son dos autores atenienses que reelaboran el pasado más antiguo “dórico-lacedemonio” un tanto a su antojo y según las necesidades de sus escritos. Se ha planteado que se basan en propaganda espartana posterior a Leuctra (Morrow 1960: 72), pero la demostración de tal premisa parece imposible. Cabe entonces la posibilidad de que no recojan las ideas o interpretaciones que de su historia hacían en primer lugar los propios espartanos y, en menor medida, las que habría en otras comunidades dorias.

Es cierto que Isócrates pone las palabras en boca del futuro diarca de Esparta Arquídamo y que en *Leyes*, aunque todas las partes referidas antes son pronunciadas por el personaje ateniense del diálogo, son refrendadas inmediatamente y sin cuestionamiento alguno por el interlocutor lacedemonio Megilo.<sup>99</sup> No obstante, parece que, en los dos casos, esto no es más que un recurso retórico que busca legitimar un discurso propio al apoyarlo en la supuesta opinión de personajes espartanos.

La ausencia en *Arquídamo* de la figura del legislador Licurgo y su rol secundario en *Leyes* no debe pasar desapercibida y difícilmente situaría el relato en un contexto lacedemonio. No conviene explayarse ahora con un complicado y minucioso análisis sobre el mítico legislador cuya figura es una constante en la cultura y tradición espartanas. Entrar plenamente en ello desviaría la atención del tema de estudio –que

---

<sup>99</sup> Una fórmula que esconde el modo de hablar que se consideraba propio tanto de atenienses como de lacedemonios. Al respecto puede consultarse Fornis 2012.

son los dorios en conjunto— al focalizar el discurso excesivamente en la imagen del pasado antiguo que se narra de Esparta y que Esparta proyecta de sí misma. No obstante, un breve repaso a las menciones o relatos sobre el personaje en la literatura griega comienza con una circunstancia que puede, en un primer momento, resultar algo chocante: Tirteo no habla de él.

Efectivamente, Tirteo, una de las fuentes más importantes sobre el periodo más antiguo de la historia de Esparta, no lo menciona. Es más, no lo cita a pesar de recoger los detalles de la llegada de la Gran Rhetra a Esparta. De hecho, habla en plural de los emisarios espartanos a Delfos que vuelven con ella:

Φοίβου ἀκούσαντες Πυθωνόθεν οἴκαδ' ἔνεικαν / μαντείας τε θεοῦ  
καὶ τελέεντ' ἔπεα

Tras escuchar a Febo trajeron a casa desde Pitón los oráculos del dios y sus palabras completas (Tyr. Diehl 3b: 1-2).

De esta manera, aunque el poeta no da nombres en cuanto a quién o quiénes configuraron la expedición a Delfos, tanto el participio ἀκούσαντες como el aoristo de φέρω, ἔνεικαν, aparecen en plural. Por tanto, habría que considerar que Tirteo entiende que fueron varias personas y no un solo individuo quienes acometieron la empresa.

Se podría tratar de argumentar su ausencia por la transmisión parcial y fragmentaria de la obra de Tirteo. Sin embargo, no es conveniente construir un discurso histórico en base a textos que no existen. Así, quedan dos opciones. Por un lado, es posible que sencillamente Tirteo no dedique espacio en sus versos a Licurgo porque no le interesa o no lo considera oportuno, pero, dada la importancia que entre los lacedemonios tiene el personaje, surgen muchas reticencias para aceptar una explicación

tan sencilla. Por otro lado, –y esta idea parece más plausible– quizá la figura de Licurgo no estuviera asentada, o lo suficientemente asentada, entre los lacedemonios en época de Tirteo para que su mención sea una cuestión casi automática a la hora de hablar de la *politeía* lacedemonia y su instauración como lo será en tiempos posteriores.

Una tercera explicación podría ser que Licurgo, de ser un personaje histórico – algo bastante improbable–, fuese posterior al propio Tirteo (How et Wells 2002a: 86-87), lo cual no tiene mucho sentido porque Tirteo conoce perfectamente la *Gran Rhetra*. De hecho, en algunos comentarios a la obra de Heródoto puede verse tal explicación sobre la ausencia de Licurgo en los versos de Tirteo. Según esta teoría, es posible una formación de la πόλις anterior a Tirteo y reflejada en su obra. Sin embargo, más adelante se produciría una reforma llevada a cabo por Licurgo que sería la que le daría a Esparta su característica de πόλις cerrada, disciplinada y militarizada (How et Wells 2002a: 86-87; Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 126-127). Sin embargo, la hipótesis parece algo frágil en su idea de conjugar la existencia histórica de Licurgo con su ausencia en los poemas de Tirteo. Así, da la sensación de ser una solución forzada que pretende aunar todos los textos a la par que explicar las contradicciones entre ellos, y que no está muy alejada en espíritu a la propuesta de la existencia de dos Licurgos distintos que recoge Plutarco (*Lyk* 1, 4).

La primera mención conocida de Licurgo la realiza Simónides, un poeta que se sitúa a caballo entre el s. VI a.C y el V a.C. (Rodríguez Adrados 2010: 353). Su referencia a Licurgo se conserva gracias a Plutarco (Plu. *Lyk* 1, 8; *FGrH* 596 F 12), pero el contenido de la misma no tiene apenas interés ahora. Por lo que en verdad destaca ahora es simplemente por ser la más antigua aparición de Licurgo en un texto.

Heródoto es, por tanto, el primer autor que aporta una narración sobre los sucesos que rodean al legislador y su actuación (Hdt. I 65, 2-5). El historiador relata cómo antiguamente los lacedemonios eran los regidos por peores leyes (κακονομώτατοι) de Grecia, hasta que Licurgo realiza un viaje a Delfos y sin él pedirlo la Pitia le saluda casi como aun dios y le da a conocer (φράσαι) el ordenamiento (κόσμος) de los lacedemonios. Heródoto también aporta una versión alternativa, que afirma que es la que sostienen los lacedemonios, y que dice que Licurgo importó el *kósmos* espartano desde Creta. Cualquiera que fuera el origen, Licurgo cambió las leyes cuando ostentó la regencia.

Se ha propuesto que la teoría del origen cretense de la *politeía* espartana sea una racionalización en la interpretación sobre el régimen espartano, con la que Heródoto particularmente simpatiza y que atribuye a los lacedemonios, quienes en cambio oficialmente creían en el origen délfico (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 127). La idea encajaría mejor tanto con testimonios anteriores, como Tirteo, como con posteriores, como el tratado del rey Pausanias o la propia *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, todos ellos además autores vinculados al ámbito lacedemonio y que efectivamente destacan el papel que jugó el oráculo en la historia de Licurgo y la implantación de sus leyes en Esparta.

También se ha asegurado que, según la tradición espartana, todo el *kósmos* habría sido creado a la vez por Licurgo (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 126). Sin embargo, es una afirmación que puede suscitar ciertas dudas. Es ciertamente la idea que se encuentra en la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, pero hay otros autores que señalan reformas posteriores en el mismo o proponen otras autorías (Lipka

2002: 35). Incluso en el propio texto de Heródoto, Licurgo no es creador sino trasmisor de un *kósmos*, que tendría su origen bien en Creta, bien en Delfos.

Pero, como se dijo antes, no se pretende tratar con detalle un tema tan complejo y estudiado como el de la figura del legislador espartano Licurgo. Lo que realmente interesa ahora, si Heródoto efectivamente plasma aquí el relato *oficial* espartano del s. V a.C. (Schrader 1977: 138, n. 165), es destacar que, a través de sus palabras, se puede asegurar que en la segunda mitad del siglo V a.C. la presencia de Licurgo era, en cualquier caso, destacada en la reconstrucción que los lacedemonios hacían sobre su pasado.

Dejando ya la aportación de Heródoto al tema de Licurgo y su reforma del *kósmos* espartano, se conoce la existencia de dos obras de Critias, una en prosa y otra en verso, sobre la *politeía* lacedemonia. Sin embargo, lo poco que se sabe tanto de la obra en verso (Diels-Kranz VS 88 B6-9) como de la obra en prosa (Diels-Kranz VS 88 B32-37) no hacen mención de Licurgo. No obstante, alguno de esos pasajes (Diels-Kranz VS 88 B6, 34) sugiere cierta afinidad hacia algunos usos lacedemonios. Una afinidad que se ve confirmada en el discurso que Jenofonte le atribuye (X. *Hell* II 3, 24). Pero, por desgracia, no se conserva lo suficiente para apreciar la influencia que pudo ejercer en autores y escritos posteriores: Por un lado, en Jenofonte y su *Constitución de los lacedemonios*,<sup>100</sup> un autor ateniense al igual que él, discípulos, ambos, de Sócrates, y con el que comparte simpatías hacia Esparta y su *politeía*. Por otro lado, en el tratamiento del pasado antiguo de Esparta y de su ordenamiento que expone Platón en *Leyes*, a quien, además de también ateniense y, por tanto, compatriota, le unían vínculos familiares.

---

<sup>100</sup> Véase Lipka 2002: 19-20.

Por otra parte, hay que destacar también que poco después de su destierro en 395 a.C. (X. *Hell* III 5, 25) el rey lacedemonio Pausanias escribe un tratado sobre las leyes de Licurgo (Lipka 2002: 23; Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 127). Se conoce su existencia gracias a Estrabón:

(Παυ)σανίαν τε τῶν Εὐρυπωντιδῶν ἐκπεσόντ(α ὑπὸ τῆς ἐτέρας)  
οἰκίας ἐν τῇ φυγῇ συντάξαι λόγ(ον κατὰ τῶν Λυκούρ)γου νόμων, ὄντος  
τῆς ἐκβα[λ]λούση(ς) οἰκίας, ἐν ᾧ καὶ τοὺς χρησμοὺς λέγειν τοὺς  
δοθέντας αὐτῷ ἐπ' ἐγκωμίῳ πλείστους.

Pausanias, habiendo sido depuesto por la otra casa, la de los Euripóntidas, preparó en el exilio una obra contra las leyes de Licurgo, que era de la casa que lo expulsó, en donde también relató las respuestas oraculares dadas a este, muchísimas para su encomio (Str. VIII 5, 5; *FGrH* 582 T3).

Puesto que el texto de Estrabón está corrupto, como de hecho se aprecia en la propia transcripción, el contenido del tratado es incierto, siendo la principal duda si Pausanias defiende las leyes de Licurgo o las critica (Lipka 2002: 23). Realmente lo único que se puede sospechar en cuanto al contenido del mismo es que probablemente Pausanias criticaba en él la magistratura de los éforos, pues Aristóteles señala el rumor de que intentó abolirla (Arist. *Pol* V 1301b). Pero, volviendo a las palabras de Estrabón, la preposición *κατά* con genitivo ciertamente puede traducirse por “contra”, pero también por “sobre” o “acerca de”, no obstante las traducciones consultadas (Torres Esbarranch 2001: 125-126; Baladié 2003: 143) se decantan ambas por “contra”, y de ahí la traducción expuesta. De cualquier manera, cualquiera de las dos alternativas tiene en común la creencia de su autor, que además no es solo un mero autor sino también un



diarca de Esparta, en la existencia del antiguo legislador llamado Licurgo. Además, el hecho de que contemplase las respuestas de un oráculo hace pensar que, aunque realmente no se especifique así, el papel de Delfos en el origen de la reforma de Licurgo estaría también presente.

Y se llega así finalmente a una de las principales obras, y tal vez la más evidente, que demuestran la importancia de Licurgo en el sentir de los espartanos. No es otra que la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte.

Para comenzar, acerca de su datación, Lipka propone, en base al capítulo 14, que fue elaborada en 395-394 a.C. (Lipka 2002: 9-13). De esta forma, se convierte entonces en una de las primeras obras de Jenofonte.

Una simple lectura rápida de la misma deja ya la sensación de que el personaje de Licurgo es el causante de prácticamente todo, si no efectivamente de todo, el *kósmos* lacedemonio. Así, Jenofonte no es el primero en ligar la figura de Licurgo a la *politeía* espartana, en cambio, es el primero en atribuirle la exclusividad y en enfatizarlo de una manera tan fuerte (Lipka 2002: 35). Por consiguiente, la cuestión a plantear ha de ser precisamente la contraria a la sugerida con respecto a Platón e Isócrates. Es decir, si Jenofonte efectivamente no está destacando mucho más de lo que era habitual en su tiempo a Licurgo y su labor legislativa. De hecho, se ha planteado en tal sentido si la *Constitución de los lacedemonios* podría ser una respuesta a algunos escritos que cuestionaban su figura o atribuían la reforma o partes de ella a otros personajes (Lipka 2002: 35), e incluso una respuesta, bastante rápida si realmente tal fuera el caso, al tratado del rey Pausanias que acabo de ser comentado (Lipka 2002: 23).

Más allá de que Jenofonte atribuya todo el ordenamiento lacedemonio a Licurgo, hay algunos momentos concretos de su obra que me pueden destacarse. Para comenzar, se puede citar (X. *Lac* 8, 5) donde se recoge la tradición del origen délfico de la *politeía* lacedemonia desde un punto de vista innovador. Así, Jenofonte presenta a Licurgo como el redactor de las leyes, y no ya como el mero trasmisor tal y como había hecho Heródoto. El papel del oráculo queda entonces reducido sencillamente a sancionar las disposiciones que el legislador le presenta. Una vez que Licurgo cuenta con el visto bueno de la divinidad, establece la nueva legislación en Esparta. Parece tratarse entonces de un recurso para compaginar la tradición espartana del origen délfico de su *politeía* con la importancia, mayor que en otros autores, que Jenofonte concede a Licurgo.

Otro punto que merece un comentario, y cuya lectura sin duda puede hacer pensar inmediatamente en los textos de Isócrates y Platón antes comentados, es la datación que Jenofonte propone para Licurgo y su reforma:

ἀλλὰ γὰρ ὅτι μὲν παλαιότατοι οὗτοι οἱ νόμοι εἰσί, σαφές: ὁ γὰρ  
Λυκοῦργος κατὰ τοῦς Ἡρακλείδας λέγεται γενέσθαι

Pues sin embargo está claro que ciertamente estas leyes son antiqüísimas: pues se dice que Licurgo vivió en tiempos de los Heráclidas (X. *Lac* 10, 8).

En primer lugar, es curioso o anecdótico que siglos después Plutarco, con una fina ironía, hace ver la ambigüedad presente en las palabras de Jenofonte al recordar que los reyes de épocas posteriores también eran de linaje Heráclida, aunque matiza que hay que interpretar que Jenofonte se referiría aquí a los primeros (Plu. *Lyk* 1, 5-6). Sin

embargo parece, como Plutarco señalaba, que efectivamente Jenofonte remonta la vida y hechos de Licurgo al tiempo de la llegada de los Heráclidas a Esparta, en lo que resulta una pretensión de dar mayor antigüedad al ordenamiento lacedemonio y con ello una mayor trascendencia al mismo. No hay lugar en el discurso de Jenofonte para una Esparta anterior a Licurgo y mal gobernada (Lipka 2002: 36), tal y como relataba Heródoto (I 65, 2). De esta manera, Jenofonte pretendería dar una exclusividad en la organización de la πόλις lacedemonia histórica, al –idealizado– *kósmos* espartano que describe. O dicho de otra manera, en el pensamiento de Jenofonte no cabe una Esparta que no esté organizada de la forma que tanto admira.

Como se ha dicho, la atribución del origen de la *politeía* lacedemonia al tiempo de la llegada de los Heráclidas era lo que parecía poder deducirse de la lectura del *Arquídamo* de Isócrates y que Platón afirmaba de una forma mucho más evidente en *Leyes*. No obstante, Jenofonte no es el primero en remontar su establecimiento hasta tal época, pues es preciso recordar que Helánico de Lesbos hacía lo propio, aunque consideraba a los primeros reyes Heráclidas, Eurístenes y Procles artífices de la misma (Str. VIII 5, 5; *FGrH* 4 F116). Por lo tanto, hay que plantearse el papel de Jenofonte –y quizá también de Helánico– como precedente en el aspecto de la datación de la *politeía* espartana que se encuentra en las narraciones tanto de Isócrates como de Platón. Sin embargo, los dos últimos difieren de Jenofonte en la omisión del legislador Licurgo, algo que como se ve resulta inconcebible en la mentalidad que presenta el historiador en la *Constitución de los lacedemonios*, y en lo que, en cambio, coinciden otra vez con la versión de Helánico, a la que, por tanto, cabe la posibilidad de que sigan fielmente más de lo que se ha apuntado hasta ahora (Morrow 1960: 66).

Otro punto que claramente se aprecia en Jenofonte y más tarde también levemente en *Arquídamo* y, de nuevo, de una manera inequívoca en *Leyes* es la cuestión de los juramentos entre reyes y πόλις. Jenofonte presenta el tema así:

βούλομαι δὲ καὶ ἄς βασιλεῖ πρὸς τὴν πόλιν συνθήκας ὁ  
Λυκοῦργος ἐποίησε διηγῆσασθαι: μόνη γὰρ δὴ αὕτη ἀρχὴ διατελεῖ  
οἷαπερ ἐξ ἀρχῆς κατεστάθη

Y quiero también detallar los pactos que Licurgo creó para el rey con la ciudad: pues precisamente es la única autoridad que instituyó que permanece desde el principio (X. *Lac* 15, 1).

Da la sensación de que Jenofonte admite aquí, tal vez sin pretenderlo, cierta evolución o cambio en el resto de componentes de la *politeía* espartana, más allá del célebre pasaje donde se pregunta si esta ha permanecido inalterada desde época de Licurgo (X. *Lac* 14, 1). En cualquier caso, que un Licurgo, al que antes ha situado cronológicamente en época de la llegada de los Heráclidas, instituya un pacto entre rey y δῆμος repite la situación que se daba con respecto a la fecha de creación de la *politeía* lacedemonia. Es decir, puede constituir un posible precedente de las ideas que se encontraban en *Arquídamo* y *Leyes*, con la salvedad esta vez de que por desgracia no se conserva el testimonio de Helánico para comprobar si también mencionaba tal circunstancia. Así pues, ya se ha señalado que Isócrates hablaba también de pactos entre Heráclidas y dorios que suponían la cesión de la tierra a los últimos a cambio de la realeza (Isoc. VI 20), algo que no recoge Jenofonte. También se indicó cómo, por su parte, Platón, a pesar de constatar el de reparto de tierras (Pl. *Legg* III 684e), detalla en las mismas condiciones que se dan en el pacto que se encuentra en la obra de Jenofonte,

aunque añadiendo la solidaridad entre comunidades dorias (Pl. *Legg* III 684a).

Jenofonte decía así:

καὶ ὄρκους δὲ ἀλλήλοις κατὰ μῆνα ποιῶνται, ἔφοροι μὲν ὑπὲρ τῆς πόλεως, βασιλεὺς δὲ ὑπὲρ ἑαυτοῦ. ὁ δὲ ὄρκος ἐστὶ τῷ μὲν βασιλεῖ κατὰ τοὺς τῆς πόλεως κειμένους νόμους βασιλεύσειν, τῇ δὲ πόλει ἐμπεδορκοῦντος ἐκείνου ἀστυφέλικτον τὴν βασιλείαν παρέξειν

y también se hacen juramentos unos a otros cada mes, por un lado los éforos en nombre de la ciudad, por otro el rey en su propio nombre. Y por una parte, el juramento es para el rey reinar bajo las leyes establecidas de la ciudad, por otra parte, para la ciudad, si aquel se mantiene fiel al juramento, permitir la realeza sin agitaciones (X. *Lac* 15, 7).

Con las últimas referencias a las palabras de Jenofonte y Helánico se ha pretendido evidenciar que puede haber unos precedentes en los que Isócrates y Platón basen parte de lo que será su discurso. Sin embargo, hay una cuestión muy importante que no debe pasar desapercibida, Jenofonte e incluso la escueta referencia con la que se cuenta sobre la obra de Helánico, hablan siempre de manera exclusiva de Esparta. Aplicar el origen o autoría de la *politeía* a los dorios en general, y por tanto, asumir que la compartirían en un principio, es algo completamente novedoso que encontramos tal vez por primera vez en *Arquídamo* y luego ya de manera nítida en *Leyes* de Platón.

Hay quien podría también recurrir a la *Pítica I* de Píndaro como precedente pero realmente no parece que pueda ser considerado así. El poeta se refiere a las costumbres o medidas de Egimio o Hilo, es decir, dos personajes míticos anteriores a la llegada de

los dorios al Peloponeso. Como ya se dijo antes, no se referiría exactamente a unas leyes positivas o una *politeía*, sino a unos usos consuetudinarios mucho más ambiguos y abiertos. Además, aunque en la *Pítica I* en verdad asume la vigencia de las mismas en Esparta, en la *Ístmica IX* Píndaro utiliza una expresión muy similar cuando habla de la isla de Egina y aplicada a la misma.

Y volviendo a la *Constitución de los lacedemonios*, es cierto que, con toda probabilidad, Jenofonte exagera el papel que los propios lacedemonios concedían a Licurgo, o que escogió para su obra la variante del relato que más importancia daba a su figura. Pero, en cualquier caso, su tratado sobre el *kósmos* de Esparta pone de manifiesto de nuevo que los espartanos de la época en la que escribe, la primera mitad del siglo IV a.C. –que es además la misma época en la que hay que situar la actividad intelectual de Isócrates y Platón– consideraban a Licurgo un personaje trascendental en su historia.

Aunque Tirteo no lo cite –conviene recordar que es un poeta del s. VII a.C.–, el poeta Simónides lo conoce y Heródoto lo tiene por el promotor de la reforma que supuso que Esparta alcanzase una posición prominente entre los griegos. Pero hay más. Si se observan los textos de ámbito lacedemonio, se encuentra que un rey de Esparta como Pausanias dedica una obra a su legislación. Además, también un historiador como Jenofonte quien, aunque de origen y ciudadanía atenienses, resulta ser bastante filolaconio y buen conocedor de la *πόλις* de los lacedemonios, incide durante toda la *Constitución de los lacedemonios* en su figura con un énfasis muy destacable como artífice de la *politeía* espartana. La conclusión es entonces rotunda, la Esparta de finales del s. V a.C. y comienzos del IV a.C. considera a Licurgo como el instaurador de su *politeía* o, al menos, de la mayor parte de ella. Es, en definitiva, una figura a la que los

propios lacedemonios conceden una importancia capital en el desarrollo histórico de su polis. Todo esto, en conclusión, no hace sino que la omisión del personaje en *Arquídamo* y el tratamiento menor que recibe en *Leyes* resulten muy sospechosos en cuanto a un presunto origen lacedemonio de los relatos.

### **Los textos de Isócrates y Platón: crítica interna**

La comparación con otros autores anteriores o contemporáneos ya arroja muchas dudas sobre relato que proponen tanto Isócrates en *Arquídamo* como Platón en *Leyes* en lo que se refiere a una supuesta adscripción al ámbito lacedemonio. Pero, además, las sospechas se incrementan al comparar las versiones reflejadas en estas dos obras con otros pasajes de los mismos autores en los que se expone una narración de lo hechos mucho más cercana al relato tradicional espartano que incluye, con un papel muy relevante en el mismo, la figura del legislador Licurgo.

Se puede empezar por Isócrates, dado que él es quien primero propone la idea de una situación original de los dorios y los Heráclidas a su llegada al Peloponeso que se había perpetuado en Esparta y abandonado en Argos y Mesenia. Sin embargo, años después de escribir *Arquídamo*, en la que será su última obra, el *Panatenaico*, perfectamente fechado en 339 a.C. (Roth 2003: 10; Guzmán 2008: 199), recurre a una explicación para la legislación espartana que, aunque es claramente tendenciosa, se acerca mucho más al relato tradicional:

οὐκ ἔστιν ὅπως οὐ φήσουσί τινές με διεξιέναι τοὺς νόμους οὗς  
Λυκοῦργος μὲν ἔθηκε, Σπαρτιᾶται δ' αὐτοῖς χρώμενοι τυγχάνουσιν. ἐγὼ  
δ' ὁμολογῶ μὲν ἐρεῖν πολλὰ τῶν ἐκεῖ καθεστῶτων, οὐχ ὡς Λυκούργου τι  
τούτων εὐρόντος ἢ διανοηθέντος, ἀλλ' ὡς μιμησαμένου τὴν διοίκησιν ὡς

δυνατὸν ἄριστα τὴν τῶν προγόνων τῶν ἡμετέρων, καὶ τὴν τε  
δημοκρατίαν καταστήσαντος παρ' αὐτοῖς τὴν ἀριστοκρατίαν μεμιγμένην,  
ἥπερ ἦν παρ' ἡμῶν

No hay modo de que algunos no digan que yo expongo las leyes que, por un lado Licurgo instituyó, y por otro precisamente los espartiatas disfrutaban para sí. Y yo confieso que realmente expondré muchas cosas de las instituidas allí, no porque Licurgo creó o concibió alguna de ellas, sino porque imitó el gobierno de nuestros ancestros lo mejor posible e instituyó entre ellos la democracia mezclada con la aristocracia, del mismo modo que había entre nosotros (Isoc. XII 152-153).

Lo importante del texto ahora es que admite el papel que desempeñó Licurgo en el origen de la *politeía* espartana. Al igual que Heródoto, Isócrates presenta al personaje no como el creador de las leyes o de la organización de la ciudad, sino como el agente importador de la misma. Hasta este punto la narración encaja muy bien otros testimonios y especialmente precisamente con el de Heródoto. No obstante, que Isócrates considere un antiguo ordenamiento de Atenas como el modelo imitado por Licurgo es otra vez, y por el mismo autor, una interpretación nueva y sin precedentes que haría a las instituciones atenienses más antiguas que las espartanas (Roth 2003: 190-191). Así pues, habría que valorar la opinión que muestra aquí Isócrates como un discurso patriótico y propagandístico de la πόλις del Ática, ya que, en última instancia, su discurso implica dar al sistema espartano un origen ateniense, con lo que las virtudes a él asociadas pasan a ser en el fondo unas virtudes atenienses.

Sin embargo, con esto no concluye el asunto del interés de Isócrates por la *politeía* lacedemonia. En el mismo *Panatenaico*, algo después de que haya expuesto su



opinión sobre el origen de la reforma de Licurgo, Isócrates constata la opinión de uno de sus discípulos que al parecer albergaba cierta simpatía hacia Esparta de la siguiente manera:

ἐτόλμησε γὰρ εἰπεῖν ὡς εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο πεποιήκασι τοὺς  
Ἕλληνας ἀγαθόν, ἀλλ' οὖν ἐκεῖνό γε δικαίως ἂν αὐτοῖς ἅπαντες χάριν  
ἔχοιεν, ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἐπιτηδευμάτων εὐρόντες αὐτοὶ τε χρῶνται  
καὶ τοῖς ἄλλοις κατέδειξαν

Pues osó decir que si tampoco hicieron ningún otro bien a los griegos, pero ciertamente al menos todos podrían justamente tener gratitud para ellos, puesto que habiendo creado los más bellos de los hábitos ellos mismos los disfrutaban y mostraron a otros (Isoc. XII 202).

Si acaba de verse cómo Isócrates en *Panatenáico* expone una explicación bastante acorde con la más habitual, aunque con un marcado corte proateniense, su discípulo anónimo hace lo propio pero desde una perspectiva filolaconia. Aunque sin mencionar a Licurgo ni concretar la fecha de origen de la *politeía* espartana, defiende una opinión cercana a la que se lee en la *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, en cuanto a que sostiene los usos espartanos como una creación de los propios lacedemonios y no como la importación de unas medidas de otro lugar (Creta) o que tienen otro origen (Delfos). Así, el empleo del verbo εὐρίσκω en su forma εὐρόντες, de participio de aoristo, no deja lugar a dudas, ya que el significado del mismo (averiguar, descubrir, idear, inventar) (“find out”, “discover”, “devise”, “invent”) (cf. LSJ) implica que el hablante entiende que estas costumbres (ἐπιτηδεύματα) fueron creadas *ex novo* por los lacedemonios en algún momento de su historia.

Considerados los dos pasajes del *Panatenaico*, parecería que no hay un relato común y unificado sobre el origen de la *politeía* lacedemonia. En cambio, las dos variantes se pueden ajustar al relato habitual o tradicional y se alejan de la explicación que aparecía en *Arquídamo*.

Por otro lado, mientras Isócrates contradice sus palabras de *Arquídamo* en otra obra, en el caso de Platón no convendría hablar de contradicción sino de integración. Así, sin la necesidad de abandonar *Leyes* se puede percibir cómo el filósofo trata de conciliar la versión del pasado dorio que propone con el relato tradicional, que tiene a Licurgo por legislador y al oráculo de Delfos por el origen de su legislación. En este sentido se encuentra la siguiente consideración:

ὑπὸ γένους δὲ ἑνὸς τῶν βασιλέων ἀδελφῶν ὄντων  
διακεκοσμησθαι, πρὸς τούτοις δ' ἔτι καὶ πολλοῖς μάντεσι κεχρημένους  
εἶναι τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ Δελφικῷ Ἀπόλλωνι

bajo un único linaje de reyes que eran hermanos se organizaron y además también fueron consultadores de muchos adivinos, de Apolo delfico y de otros (Pl. *Legg* III 686a).

Parece entonces que se recoge sucintamente en sus palabras la tradición del origen delfico de las leyes espartanas. Sin embargo, también da la sensación de que se extrapolan las mismas en un momento original a todas las comunidades dorias, lo que resulta totalmente nuevo. Pero el problema no acaba aquí. En otro momento, al principio de la obra, el Ateniese pide a sus interlocutores que le expliquen la regulación sobre ciertos aspectos que se encuentran:

ἐν τοῖς τοῦ Διὸς λεγομένοις νόμοις τοῖς τε τοῦ Πυθίου  
Ἀπόλλωνος, οὗς Μίνως τε καὶ Λυκοῦργος ἐθέτην

en las llamadas leyes de Zeus y de Apolo Pitio, las que Mínos y  
Licurgo instituyeron (Pl. *Legg* I 632d).

La frase se enmarca con facilidad en el relato tradicional espartano sobre el origen de su peculiar ordenamiento y menciona a Licurgo. Además, un poco antes, el comienzo mismo del propio diálogo (Pl. *Legg* I 624a) parece recoger la respuesta de la Pitia a Licurgo que se encuentra en Heródoto (I 65, 3) y menciona también los vínculos entre la *politeía* lacedemonia y Delfos.

Pero, probablemente, el ejemplo más evidente del intento de Platón de conciliar su discurso con la figura de Licurgo se encuentra tras la narración de los primeros acontecimientos históricos ligados a la llegada de los dorios al Peloponeso. En ese momento los protagonistas del diálogo encuentran la respuesta a por qué en Esparta no ha ocurrido como en las otras dos regiones donde, habían dicho, se perdieron la *politeía* y leyes originales (Pl. *Legg* III 685a). Dicha respuesta es la limitación del poder real.

Platón plantea tres reformas en la historia de Esparta destinadas a ese fin (Pl. *Legg* III 691d-692a). La primera, al hablar ambiguamente de un dios sin identificar, la achaca a la providencia divina que dio a los lacedemonios una doble línea de reyes (Pl. *Legg* III 691d). La segunda, más interesante, se debe a:

φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμειγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει

alguna naturaleza humana mezclada con un poder divino (Pl.  
*Legg* III 691e).

Se trata con seguridad de una alusión a Licurgo y el conocido saludo que recibe de la Pitia al llegar a Delfos (Schöpsdau 1994: 434). Sin embargo, a diferencia de autores anteriores como Heródoto y, especialmente, Jenofonte, su reforma se limita tan solo a introducir la *gerousía* (Pl. *Legg* III 691e-692a). En cuanto al tercer cambio, Platón sigue en su ambigua línea y no da el nombre de su impulsor al que denomina como tercer salvador (τρίτος σωτήρ) al que hace el introductor del éforado. En definitiva, según Platón, al mezclarse con otros elementos y moderarse la realeza espartana perduró (Pl. *Legg* III 692a).

A pesar de que Platón intenta ciertamente integrar a Licurgo y su legislación dentro de su exposición sobre la historia de Esparta, el papel que le otorga en la misma se ve excesivamente reducido con respecto al resto de autores, tanto los anteriores y contemporáneos –que ya se han expuesto–, como los posteriores –a los que pronto se acudiría–. Además, su presencia aquí no debería evitar que el relato de Platón deba ser considerado novedoso, pues realmente tanto su reforma, así como las otras dos, se circunscribe únicamente a magistraturas y asambleas, y no al resto de la *politeía* con sus leyes y modo de vida que –conviene insistir en ello– Platón ha dicho que se han mantenido en Esparta (Pl. *Legg* III 685a).

Como conclusión al relato que ofrecen tanto Isócrates en *Arquídamo* como Platón en *Leyes* puede afirmarse que ambos autores presentan deliberadamente una narración alejada de la tradicional, pero útil a los fines que persiguen en sus obras. De esta forma, el pasaje analizado de *Arquídamo* de Isócrates expone una historia que justifica plenamente el dominio espartano de Mesenia (Schnapp-Gourbeillon 2002: 145), dentro de un ejercicio retórico más académico que político. Además su presumible condición de reelaboración del pasado no es un asunto que deba sorprender ya que

Isócrates incluye conscientemente tal recurso entre su método de escritura. Así al menos lo expresa explícitamente cuando, al comienzo del *Panegírico*, expone los medios y fines que ha de tener un orador y entre los recursos con los que cuenta se encuentra:

τά τε παλαιὰ καινῶς διελθεῖν

y tratar lo antiguo de manera novedosa (Isoc. IV 8).

Él mismo reconoce sinceramente entonces que forma parte de sus principios metodológicos el presentar un relato histórico ajustado a los objetivos que persigue con el discurso del momento. Prueba de ello sería la presencia de una versión diferente –dos en realidad– a la de *Arquídamo* que pueden leerse en *Panatenaico* sobre el origen del *kósmos* espartano, o la falta de derechos de los dorios sobre la tierra del Peloponeso que se expone en esta segunda obra, en la que podemos leer:

ἐπειδὴ γὰρ Δωριέων οἱ στρατεύσαντες εἰς Πελοπόννησον τρίχα διείλοντο τὰς τε πόλεις καὶ τὰς χώρας ἅς ἀφείλοντο τοὺς δικαίως κεκτημένους, οἱ μὲν Ἄργος λαχόντες καὶ Μεσσήνην παραπλησίως διώκουν τὰ σφέτερ' αὐτῶν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τὸ δὲ τρίτον μέρος αὐτῶν, οὓς καλοῦμεν νῦν Λακεδαιμονίους, στασιάσαι μὲν φασιν αὐτοὺς οἱ τὰ κείνων ἀκριβοῦντες ὡς οὐδένας ἄλλους τῶν Ἑλλήνων

Pues una vez que los que comandaron la expedición de los dorios al Peloponeso se repartieron en tres las ciudades y las tierras, que quitaron a quienes las poseían con justicia, por un lado los que recibieron en suerte Argos y Mesenia gobernaban sus bienes de forma semejante a los demás griegos, por otro la tercera parte de ellos, que ahora se llaman lacedemonios, dicen por una parte quienes son concededores con exactitud

de ellos que tenían conflictos como ningunos otros de los griegos (Isoc. XII 177).

La única duda que puede plantearse es si realmente el nuevo tratamiento del tema en *Arquídamo* es una idea original de Isócrates, entendida como una de las prerrogativas de la composición retórica, o si puede tener una base en argumentos propagandísticos lacedemonios del momento.

En cambio, el texto de Platón no incide en justificar el dominio espartano de Mesenia sino que explica mejor la consideración de los lacedemonios como los verdaderos dorios, aunque no es probable que ese fuese el objetivo de su autor. Stalley señala que Platón quiere remarcar con su excursio sobre la historia de los dorios la importancia de la *σωφροσύνη* y de la constitución mixta (Stalley 1983: 72). Morrow, por su parte, sostiene que el principal propósito del relato histórico de Platón es explicar por qué de los tres estados únicamente los lacedemonios han conservado el status original, si los tres fueron fundados a la vez y bajo los mismos auspicios favorables (Morrow 1960: 70). De esta manera, parece efectivamente que con el recurso a la limitación del poder real se cumple tanto la premisa de Stalley como la de Morrow y que, pese a que Platón trata de conjugar su versión con la figura de Licurgo, su relato sigue resultando muy novedoso.

En lo que respecta a la narración histórica de los acontecimientos que expone, Stalley escuetamente la califica como *largely fictitious* (Stalley 1983: 72). Morrow, por el contrario, presenta un análisis más minucioso en el que, en la misma línea, afirma sin reservas que Platón presenta siempre unos relatos históricos ajustados a las teorías que defiende o expone. Igualmente, añade que, para conocer el grado de fiabilidad de los relatos históricos del filósofo, es necesario compararlos con textos de otros autores de la

época (Morrow 1960: 63-64). Por su parte, Schöpsdau se muestra muy cauto a la hora de hablar de la credibilidad de la narración histórica de Platón y de sus posibles fuentes. Así, su comentario sobre los pasajes de Platón a menudo se ve reducido a exponer la problemática existente y citar las teorías que se han propuesto al respecto (Schöpsdau 1994: 383-384). De los tres comentaristas citados es, por tanto, Morrow quien más interpreta las palabras de Platón y aporta una opinión propia sobre las mismas.

Resulta muy interesante la postura de Morrow de plantear a Helánico de Lesbos como un posible precedente del relato platónico (Morrow 1960: 66) –y no sería nada extraño que lo fuese también del *Arquídamo*–, en lo referente a retrasar hasta época de la llegada de los Heráclidas la creación del sistema espartano. E, igualmente, se puede destacar su idea de, en base a las versiones de Heródoto, Jenofonte y Éforo, indicar que Platón no sigue la narración habitual del pasado lacedemonio en la que Licurgo ejercía el papel de legislador (Morrow 1960: 68). Sin embargo, resultan más cuestionable sus posiciones acerca de la originalidad de ciertos aspectos del relato platónico y los precedentes que encuentra. Así, Morrow asegura que la idea del reparto de tierras era un tema ya antiguo en época de Platón, pero justifica su postura en base a Aristóteles y sus interpretaciones sobre Tirteo (Morrow 1960: 67-68).

Lo mismo ocurre con Schöpsdau quien también cita la frecuente consideración de la idea del reparto de tierras en Esparta como una tradición antigua y aporta como testimonios a Polibio y a Plutarco, además de a Aristóteles, y, aunque menciona tanto a defensores como a detractores de la idea de que Platón se basa aquí en relatos preexistentes, apunta a que tal vez Morrow acierte al considerarlo así (Schöpsdau 1994: 391-392). Sin embargo, al ser Aristóteles un autor ligeramente posterior a Platón, no parece que pueda ser entendido como una muestra de que el reparto de tierras expuesto

en *Leyes* era un asunto antiguo, una circunstancia que se torna aún más evidente en los casos del recurso de Polibio y Plutarco. En todo caso, la mención de Aristóteles podría demostrar que es una idea muy presente hacia mediados del s. IV a.C. Pero, incluso aunque se encontrasen precedentes a la idea del reparto de tierras, algo que no parece probable, siempre sería una cuestión ligada a Esparta y no, como aquí pretende Platón, un asunto general de los dorios a su llegada al Peloponeso. Por tanto, siempre existirá una reelaboración platónica del tema.

Por otro lado, en cuanto a la alianza establecida entre las tres comunidades dorias, en opinión de Morrow, no sería una invención del filósofo. No obstante, vuelve a proponer a Helánico –esta vez de manera muy cuestionable– como posible fuente (Morrow 1960: 66). En cambio, sobre el compromiso entre rey y pueblo su análisis parece más acertado al hablar del juramento mensual en Esparta recogido por Jenofonte y proponer que su extensión a una antigua Mesenia podría ser propaganda posterior a Leuctra (Morrow 1960: 67). Asimismo, Schöpsdau también asume que la idea estaría basada en el juramento mensual entre reyes y πόλις en Esparta (Schöpsdau 1994: 389-390). Aunque, incluso en este probable caso, la circunstancia sería otra vez la misma que en el aspecto del reparto de tierras. Es decir, la traslación de un asunto exclusivamente lacedemonio a todo el ámbito dorio.

Finalmente, Morrow indica que la idea de tres estados dorios unidos por juramento tampoco sería una invención de Platón, aunque probablemente obtendría la historia de relatos de propaganda espartana de creación reciente surgidos tras la liberación de Mesenia (Morrow 1960: 72). Sin embargo, el único escrito conservado en tal sentido es *Arquídamo* de Isócrates. Hablar de otros o de una propaganda "oficial" lacedemonia es pura especulación.



No conviene, por tanto, interpretar la explicación que aporta Morrow sobre las posibles fuentes de las que Platón tomaría sus ideas como algo firmemente sustentado. En ese sentido la opinión comedida de Schöpsdau, aunque menos llamativa o elocuente, se antoja una línea más acertada en consonancia a la limitada información de la que se dispone.

Por lo tanto, habría que plantear seriamente que Platón, y en menor medida Isócrates, reelaborasen con bastante licencia el relato histórico sobre el pasado dórico y lacedemonio. Además, la alternativa viable, al menos en cuanto a la existencia de tres estados dorios aliados –que no en lo referente al antiguo reparto de tierras que resultaría es una idea nueva, o al juramento entre rey y pueblo que es un elemento espartano ampliado al resto de dorios–, es considerar como fuente una tradición de creación reciente muy ligada al contexto histórico concreto de la derrota lacedemonia en Leuctra y la consecuente pérdida de Mesenia. Aun aceptando entonces tal interpretación, a pesar de que cambiaría la autoría del mismo, seguiría tratándose de un concepto de nueva creación fechable en el contexto histórico posterior a la batalla de Leuctra y perpetuado en el registro escrito por Isócrates y Platón. No obstante, resulta difícil asumir la idea de que elementos filolaconios difundan una narración histórica en la que, en el caso de Isócrates, se omite totalmente la figura de Licurgo y, en el caso de Platón, queda relegado al papel de figura bastante secundaria dentro de su historia, a pesar de que el objetivo sea hacer de Esparta la única πόλις doria que se mantuvo fiel al modelo de organización original del ἔθνος.

Podría resultar muy tentador pretender ligar el surgimiento y expansión del nuevo relato del pasado histórico dorio y lacedemonio a la época de hegemonía espartana posterior a la guerra del Peloponeso, como una forma de propaganda política

que justificase la dominación que Esparta ejercía sobre, al menos, las πόλεις dorias, y quizá incluso sobre aquellas que se inscribían en otro ἔθνος. Sin embargo, los primeros textos en los que aparece se fechan después de la batalla de Leuctra, lo que hace que haya que pensar más bien en una propaganda destinada a explicar y reclamar el dominio de Mesenia recientemente perdido. Justamente así es como se encuentra por primera vez en *Arquídamo*, donde, realmente, la cuestión a dilucidar es si Isócrates toma argumentos auténticos esgrimidos por algunos lacedemonios en ese momento, o si bien desarrolla él mismo el discurso que, intelectualmente, cree más conveniente a tal fin.

Al final de capítulo anterior se ha indicado cómo ciertos autores atenienses de época de la guerra del Peloponeso recurren a la metonimia para identificar en sus textos a los enemigos lacedemonios con los dorios o Heráclidas de tiempos míticos. Aunque es cierto que se ha propuesto la posibilidad de la existencia de explicaciones sobre el pasado dorio de origen lacedemonio en el contexto posterior a la batalla de Leuctra, no hay constancia efectiva de la existencia de las mismas. Por tanto, lo que debe plantearse es que ahora, sin salir del contexto intelectual y literario de Atenas se da un paso más: la exposición de una narración histórica que presenta a los lacedemonios como los dorios que más fieles se han mantenido a la organización social original del ἔθνος, quizá achacable al contexto de una proximidad diplomática entre las dos πόλεις tras su tratado de 369 a.C.

En definitiva, con el nuevo modelo de pasado dorio, tanto el de *Arquídamo* como el de *Leyes*, Esparta sigue manteniendo su consideración de πόλις excepcional dentro del mundo griego, tal y como lo era en las obras de Heródoto (VII 102, 2-3) o Jenofonte (*Lac* 1, 1). No obstante, ahora cambia el motivo de esa situación especial. Si antes eran las reformas ligadas a Licurgo, ahora es el hecho de que fuesen los únicos

que no abandonaran unas costumbres y organización dórica original –aunque en el caso de Platón se admitan ciertas reformas– que se les presupone compartían en su momento de la llegada al Peloponeso con mesenios y argivos.

Una vez analizados los textos de Isócrates y Platón, y tras comprobar las innovaciones que aportan sobre el pasado dorio, llega el momento de establecer la comparación de los mismos con escritos posteriores.

### **Versiones del pasado dorio posteriores a Isócrates y Platón**

En el marco del relato del pasado dorio, la idea de que los lacedemonios habían mantenido la auténtica y original *politeía* dórica no parece haber tenido demasiado calado en las exposiciones sobre la historia de Esparta de los autores posteriores. Generalmente los escritores posteriores se decantan por la versión que hace de Licurgo el agente de la introducción del particular modo de vida que se suponía a los antiguos espartiatas.

Ya desde el principio, incluso el propio Éforo, al que en la Antigüedad se solía considerar uno de los discípulos de Isócrates, parece no seguir la línea planteada en *Arquídamo* y critica a Helánico por no citar a Licurgo:

Ἑλλάνικος μὲν οὖν Εὐρυσθένη καὶ Προκλέα φησὶ διατάξει τὴν πολιτείαν, Ἐφορος δ' ἐπιτιμᾷ φήσας Λυκούργου μὲν αὐτὸν μηδαμοῦ μεμνηῖσθαι, τὰ δ' ἐκείνου ἔργα τοῖς μὴ προσήκουσιν ἀνατιθέναι: μόνω γοῦν Λυκούργω ἱερὸν ἰδρῦσθαι καὶ θύεσθαι κατ' ἔτος

Por un lado ciertamente Helánico dice que Eurístenes y Procles instituyeron la *politeía*, por otro Éforo lo reprocha diciendo que por una

parte este no menciona a Licurgo en ninguna parte, y por otra atribuye los hechos de aquel a quienes no guardan relación con él: que solo a Licurgo erigieron un templo y sacrifican cada año (Str. VIII 5, 5: *FGrH* 70 F 118).

De las palabras transmitidas por Estrabón se percibe una cierta vehemencia que emplea Éforo en su crítica a Helénico por atribuir erróneamente el origen de la *politeía* a la pareja de diarcas y no a Licurgo. Además, por el énfasis que pone en su contestación a Helánico, se deduce que la paternidad atribuida a Licurgo del ordenamiento lacedemonio era una cuestión, al menos en opinión de Éforo, que admitía poca discusión. También conviene incidir en que el texto recoge el culto heroico que recibía en Esparta, lo que, una vez más, parece indicar que los relatos sobre el pasado antiguo que se encuentran en *Arquídamo* y *Leyes* realmente poco o nada tendrían que ver con las versiones acerca de su pasado que contemplaban los lacedemonios de la época, al menos en lo referente al origen de su *politeía* y la figura de Licurgo.

No obstante, si bien en cuanto a la omisión de Licurgo y a la consideración del *kósmos* espartano como el auténticamente dorio, hay un evidente rechazo por parte de Éforo, el historiador podría seguir otros aspectos que aparecen en las narraciones históricas de *Arquídamo* y *Leyes*. Así, Éforo podría basarse en ciertos aspectos en los textos de Isócrates y Platón, o bien el supuesto relato en boga esos años y en el que se basarían los otros dos. Tal circunstancia se percibe en su exposición sobre la llegada de dorios y Heráclidas al Peloponeso. Una cuestión, en cambio, cuyo desarrollo se dejará para más adelante, cuando haya que abordar lo relativo a la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*.

Diodoro, aunque conservado de manera muy fragmentaria, recoge también la versión del origen délfico de la *politeía* lacedemonia transmitida por la Pitia a Licurgo. Realmente todo el capítulo 12 del libro VII merece la pena ser leído para el tema que se trata ahora. Sin embargo, de momento, hay que contemplar las siguientes palabras:

Ὅτι οἱ Λακεδαιμόνιοι χρησάμενοι τοῖς τοῦ Λυκούργου νόμοις ἐκ  
ταπεινῶν δυνατώτατοι ἐγένοντο τῶν Ἑλλήνων, τὴν δὲ ἡγεμονίαν  
διεφύλαξαν ἐπὶ ἔτη πλείω τῶν υ´

Que los lacedemonios, provistos con las leyes de Licurgo, pasaron de ser débiles a los más fuertes de los griegos, y mantuvieron la hegemonía durante más de cuatrocientos años (D.S. VII 12, 8).

Así, Diodoro aparte de señalar la trascendencia de la instauración de las leyes de Licurgo para el desarrollo histórico posterior de Esparta, aporta una cronología relativa para la misma que presumiblemente concluiría con la batalla de Leuctra. Hay que destacar, además, que todo el capítulo está plagado de oráculos que la Pitia transmite a Licurgo. Algunos son conocidos, como el que se encuentra en Heródoto (I 65, 3), al que sin embargo añade dos versos más al final que dicen:

ἦκεις δ' εὐνομίαν αἰτεύμενος· αὐτὰρ ἔγωγε / δώσω τὴν οὐκ ἄλλη  
ἐπιχθονίη πόλις ἔξει

Vienes pidiendo la *eunomía*: sin embargo yo te daré la que ninguna otra ciudad de la tierra tendrá (D.S. VII 12, 1).

Queda claro entonces que hay que considerar a Diodoro, al menos por lo que respecta a este pasaje, como uno más de los autores que habla de un origen délfico del

*kósmos* espartano y tiene a Licurgo como un trasmisor de las enseñanzas de la divinidad. Un segundo oráculo recomienda a Licurgo el camino del valor (*ἀνδρυσύνη*) y la concordia (*ὁμόνοια*) como vía para alcanzar la libertad (*ἐλευθερία*). Más adelante se recoge la máxima proverbial de que la codicia será la ruina de Esparta, muy célebre por haber sido citada también por Cicerón (*Off* II 22), autor, por otra parte, contemporáneo de Diodoro. Finalmente, contempla una cuarta respuesta dada por la Pitia a Licurgo que coincide con los versos de Tirteo (fr. 3a y 3b Diehl). Sin embargo, Diodoro apunta que tal oráculo fue dado a Licurgo al que, como ya se ha señalado, Tirteo nunca nombra. Una situación que es de nuevo muestra de la importancia que la figura de Licurgo ha adquirido con el paso de los siglos, tanto que, aunque en principio Tirteo no lo nombre, acaba asumiéndose generalmente que es a él a quien va dirigido el oráculo reflejado en sus versos.

La abundancia de repuestas oraculares dadas a Licurgo en tan poco espacio obliga a plantear la posibilidad de que Diodoro transmita aquí algunas de las respuestas oraculares que se encontraban en la obra perdida del diarca Pausanias de la que hablaba Estrabón. No obstante, aunque la idea realmente resulte muy tentadora, no deja de ser una conjetura de difícil demostración.

Ya en el siglo II d.C aparece, en primer lugar, la biografía plutarquea del personaje. Aunque el propio Plutarco en el mismo inicio de su texto advierta al lector que toda información sobre el personaje es dudosa (Plu. *Lyk* 1, 1), su condición de legislador de Esparta es incuestionable. Y lo mismo se percibe en Pausanias, quien, en un primer momento, hace notar la presencia de una estatua de Licurgo en Esparta (Paus. III 14, 8) y, más adelante, de una forma concisa pero que despeja cualquier duda afirma que:

Λακεδαιμόνιοι δὲ καὶ Λυκούργῳ τῷ θεμένῳ τοὺς νόμους οἷα δὴ  
θεῶ πεποιήκασιν καὶ τούτῳ ἱερόν

Y los lacedemonios también a Licurgo, el instaurador de las leyes,  
como verdaderamente a un dios, también a este levantaron un templo  
(Paus. III 16, 6).

Además, la epigrafía corrobora las palabras de Pausanias y muestra cómo en los siglos II y III d.C la figura de Licurgo era de capital importancia en la sociedad espartana del momento, ya que aparece en muchas inscripciones de la época. Abunda en lo que parece ser una fórmula, quizás de juramento, (*IG V.1 66, 67*), a la que a veces al propio nombre de Licurgo se le añade el apelativo de dios (θεός)<sup>101</sup> (*IG V.1 45*), e incluso, además de la consideración divina, el epíteto de πατρονόμος que parece hacer referencia a su condición de padre de la antigua ley espartana (*IG V.1 130, 310, 311, 683*). En relación con esto último parece haber también un cargo honorífico de cuidador o encargado (ἐπιμελετής) de la *patronomía* del dios Licurgo (*IG V.1 541, 542*). Finalmente, se conservan también muchas inscripciones que hablan en este periodo de las costumbres (ἔθη) atribuidas a Licurgo (*IG V.1 500, 527, 543, 544, 554, 560*). Como se ha demostrado ya más arriba con los ejemplos citados, la epigrafía confirma que en época imperial la figura de Licurgo estaba plenamente integrada en el imaginario ligado a Esparta.<sup>102</sup>

Parece, por lo tanto y en definitiva, que el relato del pasado de los dorios –o mejor, la reelaboración del pasado de los dorios– que hacía a los lacedemonios los únicos guardianes de un ancestral modo de vida dórico, no acabó arraigando en el

---

<sup>101</sup> No ya en dialecto local σιός, salvo quizás en *IG V.1 311*, sino en lo que parece griego de la *koiné*.

<sup>102</sup> Véase también Fornis 2016: 31.

imaginario griego. De esta manera, los autores posteriores a Isócrates y Platón se decantan por una narración histórica que tiene a Licurgo por legislador e instaurador del peculiar *kósmos* espartano a partir de las instrucciones que le da el oráculo de Delfos. Sin embargo, aunque el relato no se asiente en la cultura helénica ni en su recreación del pasado antiguo, la narración que presentan Isócrates en *Arquídamo* y Platón en *Leyes* podría haber dejado una cierta huella rastreable. Se trata de un poso, una idea subyacente, quizá difícil de ver en una lectura superficial, que convierte a los lacedemonios en los dorios más auténticos o sus costumbres y características en las genuinas cualidades dóricas.

### **Influencia del nuevo modelo de relato histórico del pasado dorio**

El primer texto que hay que considerar no es, desde luego, sencillo de analizar y, como se verá, puede ser interpretado de diversas maneras. Así, en su apartado sobre Laconia Estrabón sostiene que:

οἱ δὲ κατασχόντες τὴν Λακωνικὴν καὶ κατ' ἀρχὰς μὲν ἐσωφρόνουν, ἐπεὶ δ' οὖν Λυκούργῳ τὴν πολιτείαν ἐπέτρεψαν, τοσοῦτον ὑπερεβάλλοντο τοὺς ἄλλους ὥστε μόνοι τῶν Ἑλλήνων καὶ γῆς καὶ θαλάττης ἐπῆρξαν

Los ocupantes de Laconia, por un lado, también desde el comienzo eran sensatos, por otro cuando ciertamente encomendaron a Licurgo la *politeía* aventajaron tanto a los otros que dominaron, los únicos de los griegos, en tierra y mar (Str. VIII 5, 5).

El pasaje no está exento de polémica (Torres Esbarranch 2001: 122-123, n.396). El primer motivo de la misma es la discutida presencia del primer καὶ, que puede alterar



significativamente el contenido de la información. En la edición utilizada aquí (Baladié 2003 [1978]) aparece y, por tanto, se ha mantenido tanto en el texto en griego como en la traducción. Su inclusión implica que al parecer se diga que los lacedemonios ya tenían un buen sistema antes de Licurgo, pero que alcanzan la excelencia entre los griegos tras su labor legislativa. En cambio, si se omite, puede plantearse la posibilidad de que la correlación entre  $\mu\grave{\epsilon}\nu$  y  $\delta'$  tenga un mayor valor disyuntivo, de tal manera que se indicaría que los lacedemonios eran una comunidad modesta antes de Licurgo. Sin embargo, esta segunda opción supone a su vez que el verbo  $\sigma\omega\phi\rho\nu\acute{\epsilon}\omega$  no denote ya una cualidad moral sino una frágil política o fuerza exterior. La mencionada solución no parece convincente, porque precisamente la  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  es una virtud que tradicionalmente se presenta asociada a los espartanos y que también Stalley consideraba fundamental para la parte de *Leyes* donde se repasa el pasado dorio (Stalley 1983: 72). Ciertamente la interpretación sostenida choca con la tradición constatada por Heródoto (I 65, 2), Tucídides (I 18, 1) o Isócrates en *Panatenaico* (177), que habla de una situación bastante anárquica en la Esparta anterior a las leyes de Licurgo, mientras que, por el contrario, la opción alternativa, aunque no es exactamente igual, puede estar en sintonía con ella. No obstante, la inclusión del  $\kappa\alpha\iota$  mencionado y el uso justamente de un verbo que alude a la  $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$  determinan la interpretación del texto.<sup>103</sup>

El texto, por otra parte, fue introducido por Jacoby entre los fragmentos de Éforo –realmente incluye todo el pasaje Str. VIII 5, 5–, a pesar de que Estrabón no dice explícitamente que esa información concreta la haya obtenido de él. No obstante, como ha sido expuesto en las páginas anteriores, Estrabón parece seguir a Éforo en el relato de los primeros tiempos de los dorios en Laconia, por lo que no es ni mucho menos descabellado considerar que esta pueda ser su fuente. Éforo, sin embargo, como ya se

---

<sup>103</sup> Una interpretación que también sostienen Baladié (2003 [1978]) y Torres Esbarranch (2001).

apuntó, se muestra como un defensor a ultranza de la figura de Licurgo. Pero, ¿podría Éforo considerar que los lacedemonios ya gozaban de un buen ordenamiento antes de Licurgo y que con él lo que hacen no es salir de una situación caótica sino obtener el mayor grado de excelencia entre los griegos?

Seguramente la pregunta ha de quedar sin solución, pues realmente el pasaje arroja más dudas que convicciones, dado que su base es muy insegura. Por lo tanto, no parece que se pueda obtener una conclusión cerrada y definitiva. No obstante, a pesar de ser una cuestión complicada, era necesario no eludirla.

Si en el último texto solamente se puede sospechar una posible influencia del relato platónico sobre el pasado dorio y lacedemonio, en cambio, la situación se torna completamente clara y manifiesta –tanto que incluso puede resultar llamativo– en la opinión de Heráclides Póntico sobre los diferentes tipos de melodía griega, transmitida por Ateneo de Naucratis. Se da la circunstancia de que Heráclides fue discípulo directo de Platón en la Academia (Deabritz 1966 [1912] VIII.1 Sp.472-484), lo que hace que se pueda sospechar su influencia. El fragmento que aparece continuación es largo, pero tanto por el interés que atesora como por los varios aspectos a comentar, merece una lectura integral:

Ἡρακλείδης δ' ὁ Ποντικὸς ἐν τρίτῳ περὶ Μουσικῆς οὐδ' ἁρμονίαν φησὶ δεῖν καλεῖσθαι τὴν Φρύγιον, καθάπερ οὐδὲ τὴν Λύδιον. ἁρμονίας γὰρ εἶναι τρεῖς· τρία γὰρ καὶ γενέσθαι Ἑλλήνων γένη, Δωριεῖς, Αἰολεῖς, Ἴωνας. οὐ μικρᾶς οὖν οὔσης διαφορᾶς ἐν τοῖς τούτων ἤθεσιν, Λακεδαιμόνιοι μὲν μάλιστα τῶν ἄλλων Δωριέων τὰ πάτρια διαφυλάττουσιν, Θεσσαλοὶ δὲ (οὔτοι γὰρ εἰσιν οἱ τὴν ἀρχὴν τοῦ γένους Αἰολεῦσιν μεταδόντες) παραπλήσιον αἰεὶ ποιοῦνται τοῦ βίου τὴν

ἀγωγὴν· Ἴώνων δὲ τὸ πολὺ πλῆθος ἠλλοίωται διὰ τὸ συμπεριφέρεσθαι τοῖς αἰεὶ δυναστεύσιν αὐτοῖς τῶν βαρβάρων. τὴν οὖν ἀγωγὴν τῆς μελωδίας ἦν οἱ Δωριεῖς ἐποιοῦντο Δώριον ἐκάλουν ἀρμονίαν· ἐκάλουν δὲ καὶ Αἰολίδα ἀρμονίαν ἦν Αἰολεῖς ἤδον· Ἴαστι δὲ τὴν τρίτην ἔφασκον ἦν ἤκουον ἀδόντων τῶν Ἴώνων. ἡ μὲν οὖν Δώριος ἀρμονία τὸ ἀνδρῶδες ἐμφαίνει καὶ τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ οὐ διακεχυμένον οὐδ' ἰλαρόν, ἀλλὰ σκυθρωπὸν καὶ σφοδρὸν, οὔτε δὲ ποικίλον οὔτε πολύτροπον. τὸ δὲ τῶν Αἰολέων ἦθος ἔχει τὸ γαῦρον καὶ ὀγκῶδες, ἔτι δὲ ὑπόχαυνον· ὁμολογεῖ δὲ ταῦτα ταῖς ἵπποτροφίαις αὐτῶν καὶ ξενοδοχίαις· οὐ πανοῦργον δέ, ἀλλὰ ἐξηρμένον καὶ τεθαρρηκός, διὸ καὶ οἰκεῖόν ἐστ' αὐτοῖς ἡ φιλοποσία καὶ τὰ ἐρωτικά καὶ πᾶσα ἢ περὶ τὴν δίαιταν ἄνεσις. διόπερ ἔχουσι τὸ τῆς ὑποδωρίου καλουμένης ἀρμονίας ἦθος. αὕτη γάρ ἐστι, φησὶν ὁ Ἡρακλείδης, ἦν ἐκάλουν Αἰολίδα

Heráclides Póntico en su tercer libro sobre música dice que ni es preciso designar armonía la frigia ni asimismo la lidia. Las armonías son pues tres: pues también triple llegó a ser el linaje de los griegos, dorios, eolios y jonios. Así pues, siendo no pequeñas las diferencias en las costumbres de estos, los lacedemonios por un lado más que los otros dorios mantienen las costumbres de los antepasados, por otro lado los tesalios (pues estos son participantes del linaje de los eolios desde el principio) siempre han realizado el mismo modo de vida. La gran mayoría de los jonios se transformó por estar siempre rodeados influyéndose de los bárbaros. Así pues, al modo de la melodía que los dorios crearon la llamaban armonía doria. Llamaban también armonía eolia a la que los eolios habían conocido. Decían modo jónico a la tercera

que escuchan de los jonios cuando cantan. Por un lado ciertamente la armonía doria muestra lo viril y lo noble, y no lo suelto ni lo alegre, sino lo serio y lo robusto, y no lo colorido ni lo variado. Por otro lado, la costumbre de los eolios tiene lo orgulloso y lo altanero, además lo engreído: Estos rasgos se corresponden con su dedicación a la crianza de caballos. No lo habilidoso, sino lo elevado y lo confiado. Por lo tanto, también lo propio es para ellos la afición a la bebida y los amoríos y toda la relajación en torno al modo de vida. Por eso tienen costumbre de la armonía llamada *hipodoria*. Pues esta misma es, dice Heráclides, la que llamaban eolia (Ath. XIV 624c-e).

En primer lugar, es necesario destacar que el texto afirma explícitamente y sin cuestionamiento ni reparos que los espartanos han conservado mejor que el resto de dorios las costumbres de los antepasados (τὰ πατρία). Realmente no dice que las costumbres que han mantenido sean las costumbres dóricas, pero, puesto que la comparación se establece entre los lacedemonios y los demás dorios, y no de griegos u otro grupo humano, parece desprenderse que efectivamente se haría alusión a la salvaguarda de unos hábitos dóricos y no a un carácter conservador y receloso de la novedad proclive al mantenimiento de las tradiciones propias. Por otra parte, tanto las cualidades de la armonía doria –esto es: lo viril (τὸ ἀνδρῶδες), lo noble (τὸ μεγαλοπρεπές), lo serio (σκυθρωπὸν) y lo robusto (σφοδρὸν)–, como sus carencias –lo suelto (διακεχυμένον), lo alegre (ἰλαρὸν), lo colorido (ποικίλον) y lo variado (πολύτροπον)–, hacen pensar inmediatamente en la imagen idealizada de Esparta.

Si los lacedemonios entonces han mantenido más que los otros dorios las costumbres ancestrales y si las cualidades de la melodía dórica coinciden con la imagen

ideal de los espartanos, es inevitable pensar en una asociación entre lacedemonios y dorios. Una vinculación que haría de los espartanos los dorios más auténticos o al menos los que mejor reflejan las cualidades dorias.

Otro punto sobre el que conviene centrar la atención es cómo Heráclides divide en tres linajes (γένη) –utiliza este término y no ἔθνος– a los griegos. Sin pretender entrar a discutir la conveniencia o no del número que plantea, o en qué situación quedan otros como los aqueos, resulta muy interesante que diga que las diferencias entre sus costumbres (ἔθη) no son pequeñas. Si se ha transcrito un texto tan largo ha sido porque, además de la melodía y maneras de los dorios, se exponen también las de los eolios y su relación con la melodía que lleva su nombre. En cuanto a los jonios, nada se dice aquí de ellos más allá de ser mencionados. Sin embargo, algo más adelante, Ateneo expone la misma cuestión sobre los jonios y su melodía (Ath. XIV 625b-c), y, aunque esta vez no especifique que Heráclides es su fuente, puede sospecharse que continúa siguiendo sus escritos. En cualquier caso, hay que dejar constancia de que en el texto de Heráclides los dorios no son los únicos que se han ganado unas cualidades propias. Al menos, los eolios también aparecen definidos bajo un prototipo ideal en cuyas características no es necesario detenerse ahora, pues resultaría una desviación del tema de estudio, y probablemente lo mismo pueda decirse sobre los jonios.

Además, puesto que la caracterización de la melodía dórica presenta unas cualidades que recuerdan a la Esparta ideal, hay que considerar que pueda haber sido realizada en base al prejuicio de considerar a los espartanos los dorios más auténticos. La melodía eolia se parece mucho a la doria, tanto que se califica a veces de *hipodoria*, pero Heráclides la presenta de tal manera que se ajusta a las cualidades que considera más puras de los eolios. Habría entonces que plantear si la definición que hace y las

características que adscribe a las melodías puedan responder a una idea preconcebida que haga de las mismas un reflejo del carácter o peculiaridades que atribuye a cada uno de lo que él llama γένοϛ de los griegos.

En otro orden de cosas, antes se ha citado cómo en la guerra del Peloponeso puede encontrarse algo cercano al concepto *emic* de los dorios cuando personajes del ἔθνοϛ hacían referencia a su valor guerrero (vid supra). Era apenas una pincelada, un rasgo y no una representación completa, pero podría ser interpretado de tal modo, o, al menos, cercano al mismo. Pues bien, habría que esperar hasta la segunda mitad del s. IV a.C. para tener lo que, quizá en cierto modo, podría considerarse un concepto *etic* de los dorios con el texto de Heráclides y su exposición de una serie de cualidades, que ya no de costumbres, ligados al ἔθνοϛ dórico. No obstante, una vez más procede recordar que siempre hay que tener presente que en la mentalidad griega los rasgos del carácter se entienden como el resultado del contexto, determinado por elementos consuetudinarios, en donde ha nacido y se ha desarrollado un individuo.

Sin embargo, parece demasiado arriesgado afirmar que efectivamente las palabras de Heráclides con total certeza responden a una perspectiva *etic*. Es cierto que puede plantearse que este autor es ajeno a los dorios, de quienes presenta una visión que, por lo tanto, podría ser calificada como externa. No obstante, pertenece al mundo griego por lo que desde ese punto de vista, su visión de la diversidad de ἔθνη dentro de la helenidad sería, por el contrario, una perspectiva *emic*.

Por tanto, Heráclides habría probablemente de adscribirse en última instancia a algún ἔθνοϛ, lo que cuestionaría la condición *etic* de su aportación. La colonia de Heraclea Póntica, su patria natal, se consideraba mezcla entre megarenses (dorios) y beocios (eolios) (Paus. V 26, 7), y su formación la recibe en la Academia ateniense

(jonios), así que es difícil determinar con exactitud a qué ἔθνος se adscribiría o creería estar adscrito. A pesar de ello, su idea de los ἔθνη se ajusta bastante bien a la percepción de un observador ajeno a ellos y por tanto cabría dar a su discurso tal naturaleza.<sup>104</sup>

En definitiva, depende de la perspectiva empleada puede interpretarse el discurso de Heráclides como *emic* o *etic*. Así, podría ser *etic* si se entiende como un observador ajeno a los dorios hablando sobre ellos. Sin embargo, a su vez, podría considerar *emic*, si se analiza como la visión que un griego hace de la división de los propios griegos en diferentes ἔθνη.

Pero, volviendo al argumento central, parece obligado en un texto que presenta de forma tan rotunda, que no deja mucho espacio a variantes interpretativas y cuyo autor además mantuvo una probada relación directa con Platón, preguntarse por la influencia que el relato histórico platónico expuesto en *Leyes* tendría sobre Heráclides en lo referente a la especial conservación de las costumbres dóricas entre los lacedemonios, mucho mayor que la de cualquier otra comunidad dórica. De esta forma, Heráclides asumiría las tradicionales e ideales características de los espartanos como las características dorias y las ligaría a la melodía que lleva su nombre.

Hay que considerar también que los demás ἔθνη, aquí denominados γένη, paralelamente han adquirido también unas características que han pasado a ser consideradas intrínsecas a los mismos, lo que al menos se ve muy claramente en el caso de los eolios. Semejante situación lleva a pensar que en el s. IV a.C. existe la idea de unas cualidades personales inherentes a cada ἔθνος. Tal vez no fuese una idea que compartiesen todos los autores o todos los helenos, pero, en cualquier caso, si aparece en el pensamiento de Heráclides es porque existe en el contexto del momento.

---

<sup>104</sup> Veáse Harris 1987: 61.

Quizá Heráclides pueda ser considerado un autor menor con una trascendencia para nada comprable a la de otros autores comentados. Sin embargo, la opinión que defiende aquí resulta inconcebible en textos anteriores a la guerra del Peloponeso, y aún incluso en la obra de Tucídides, en la que como ya se ha señalado, aunque ciertamente se percibe cómo algunos personajes conceden a los dorios la cualidad de una mayor capacidad guerrera, no se ve nada semejante a sugerir, más allá de esto, una serie de cualidades personales ligadas al ἔθνος dórico, ni la idea de que los espartanos las conserven más que el resto de dorios.

Finalmente, otra aportación interesante, aunque menos explícita y contundente que la expresada por Heráclides, se puede encontrar en la biografía que Plutarco dedica al rey reformador Cleómenes. Ya se ha indicado antes cómo en la Esparta de Agis y Cleómenes se toma a Licurgo, sus reformas y su época, como un modelo a imitar (vid supra). Aún así, en un momento dado, Plutarco indica que Cleómenes argumentaba intentar restaurar la *politeía* de los antepasados:

ἀνακρούμενον αὐθις ἐπὶ τὸν σώφρονα καὶ Δώριον ἐκεῖνον τοῦ  
Λυκούργου νόμον καὶ βίον

regresando de nuevo a aquella sobria y dórica ley de Licurgo y  
manera de vida (Plu. *Cleom* 16, 4).

Para empezar, al igual que ocurría en el texto de Estrabón, la σωφροσύνη es una virtud atribuida de forma ideal a los lacedemonios. Además, parece que los adjetivos “sobrio” (σώφρων) y “dórico” (Δώριος) no afectan a uno solo de los sustantivos –ley (νόμος) y vida (βίος) – sino a los dos. En ese caso la propaganda del monarca –que no diarca– Cleómenes plantearía, probablemente de forma secundaria, por debajo del



concepto de la Esparta feliz de Licurgo, la idea de que el viejo *kósmos* espartano, olvidado y abandonado en ese momento, era también la genuina forma de organizarse y vivir de los dorios. Una opinión que entronca directamente con la sostenida por Platón en *Leyes* y con la de Heráclides Póntico, pero que ahora aparece por primera vez en un ámbito lacedemonio si se presta atención a las palabras de Plutarco.

El dilema es precisamente si debe creerse lo que dice Plutarco o hasta qué punto debe hacerse. El autor no revela aquí su fuente. De creerle, supondría que la opinión que hace de los espartanos los dorios que más fieles se han mantenido a las supuestas costumbres ancestrales del *ἔθνος* está presente en la Esparta de la segunda mitad del s. III a.C. y se utiliza con fines propagandísticos y políticos. Es decir, ha salido del ámbito intelectual ateniense, que es donde debería situarse a Isócrates, Platón, y Heráclides, para tener unos fines prácticos en una *πόλις* dórica, y no en una cualquiera sino en una de las que más –si no la que más– relevancia histórica tenga, Esparta.

## **Conclusión**

En definitiva, el s. IV a.C. ve surgir el concepto de una unión entre la idea de dorios y de Esparta, ya expresado explícitamente sin disimulos. Además, la imagen de Esparta a la que se asocia probablemente esté disorsionada y embellecida, en la línea del llamado “espejismo espartíata”. La *πόλις* de los lacedemonios continúa siendo considerada como algo excepcional entre los griegos. Sin embargo, en lugar de interpretarse –como había ocurrido hasta ahora– que su particular *politeía*, que la distingue del resto de *πόλεις*, fue el fruto de una reforma propia en un momento muy antiguo de su historia, surge la idea de que su excepcionalidad radica ser los únicos en haber conservado su sociedad tal y como eran las sociedades doria originales. De esta

manera concluye la evolución histórica del concepto de dorios en la Grecia antigua, que se había iniciado en el mismo comienzo de la época arcaica. –

Ciertamente no se trata de una cuestión que aparezca súbitamente sin precedente alguno. Bien podría interpretarse como la continuación y evolución de cierta propaganda bélica ateniense –analizada en el capítulo anterior– que de manera velada hacían la equivalencia entre los dorios y Heráclidas de tiempos míticos con los lacedemonios del momento, y en la que se escondía una crítica a sus enemigos en la guerra.

La citada asociación entre lacedemonios y dorios se presenta bajo la forma de unos lacedemonios que han sido los únicos de los dorios –o los que más– han salvaguardado las ancestrales y originales costumbres y manera de vivir del ἔθνος. En principio, para justificar tal interpretación se presenta una narración histórica nueva que hace que los lacedemonios, en lugar de introducir en un momento dado de su historia su peculiar, célebre –y muchas veces más ideal que real– *politeía*, no hayan experimentado cambios desde la época del *Retorno de los Heráclidas* conservando así el modo dorio de vida. El origen de este relato, al menos en cuanto a los textos conservados –*Arquídamo* y *Leyes*–, es ateniense, y, por tanto, ajeno a lacedemonios u otros dorios, aunque más adelante, especialmente en el contexto de los reyes reformadores de Esparta, algunas partes del discurso pudieron ser asumidas por los lacedemonios.

Sin embargo, en cuanto a narración histórica del pasado remoto no parece ser una idea que tenga demasiado éxito. Los autores posteriores, o al menos la gran mayoría, tienen siempre presente la figura de Licurgo y su labor legislativa en el origen del *kósmos* espartano. A pesar de esto, la falta de aceptación o de continuidad del novedoso relato histórico propuesto no supone que no tenga influencia alguna en la

mentalidad griega. Así, en textos posteriores puede observarse cómo a veces hay una tendencia a considerar a los lacedemonios los dorios más auténticos de todos.

En este sentido, el pasaje de Estrabón, tal vez obtenido de Éforo, es demasiado ambiguo como para poder afirmar algo en claro. No obstante, arroja una sombra de duda sobre si efectivamente aquí se está empezando a plantear una variante del relato más típico al considerar la existencia de un modo de gobierno sobrio (σωφροσύνη) entre los lacedemonios anteriores a Licurgo.

La noticia sobre Cleómenes hace pensar –de creer lo que dice Plutarco, quien no revela de dónde ha obtenido la información– que la propaganda lacedemonia de época de los reyes reformadores asume que el modo de vida de los antiguos espartanos, por otra parte totalmente idealizado, es el propiamente dórico. Supondría el salto de un concepto, que se observa en la Atenas en el s. IV a.C. con un uso más teórico o intelectual, a la Esparta del s. III a.C. donde tendría una aplicación práctica propagandística.

Pero Heráclides Póntico es, sin duda, quien de forma más clara asume tal idea. De este modo, sus palabras afirman tajantemente que los lacedemonios siguen más fielmente la costumbre dórica y, a su vez, hace un análisis de la melodía dórica a la que dota de una serie de serie de cualidades que inmediatamente hacen pensar en la imagen ideal de Esparta.

Así se llega al final de la evolución de la noción de los dorios para encontrar, a partir del s. IV a.C. y en época helenística, una idea que hace de los espartanos los dorios más auténticos. No obstante, conviene, antes de concluir el capítulo, recordar que la tradición historiográfica contemporánea que identifica a los espartanos como los

auténticos dorios nace con K. O. Müller en el s. XIX. Y, asimismo, es preciso repetir, además, que este investigador mantenía tal correlación en base a la *Pítica I* de Píndaro (Müller 1989 [1824]: III 10-11; vid supra) y no a los textos del s. IV a.C. –como, especialmente, *Leyes*–, una época en la cual creía que ya se habían perdido las nobles virtudes dóricas (Müller 1989 [1824]: I 198; vid supra). Müller en ningún caso se sirve de *Leyes* para argumentar su discurso. En cambio, utiliza el fragmento de Heráclides Póntico, pero, a pesar de que, como se ha señalado, el texto dice que los espartanos son más fieles en la tradición en general, –lo cual no se circunscribe exclusivamente al tema musical.lo adscribe únicamente al ámbito musical– Müller lo limita exclusivamente a la música, al sostener que, en este campo, también Esparta es quien mejor sigue el modelo dorio (Müller 1989 [1824]: IV 313).

Jorge Antón Bendicho

**LOS DORIOS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA  
IDENTIDAD DE UN ETHNOS GRIEGO**

**PARTE II**

Tesis doctoral

Dirigida por

Dra. Laura Sancho Rocher

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de ciencias de la Antigüedad

Zaragoza 2018



## LO QUE ES COMÚN A TODOS LOS DORIOS

νόμιμα δὲ Δωρικὰ ἐτέθη αὐτοῖς

y se les instituyeron costumbres dóricas

(Th. VI 4, 3)

Estas palabras de Tucídides a propósito de la fundación de Gela quizás constituyan la mejor muestra en toda la literatura helénica de la existencia de unos elementos asociados a las comunidades dóricas y que, igualmente, definen a una sociedad como tal.

El pasaje parece lo suficientemente explícito como para despejar cualquier duda que pudiese surgir acerca de la verosimilitud de la asunción general entre los griegos de una serie de usos, maneras o costumbres sociales propias de los dorios. Por otra parte, está la autoridad del autor de tal afirmación: Tucídides.

El historiador ateniense es, sin duda, un intelectual poco dado a atender las demagógicas declamaciones de sus contemporáneos, muchas de ellas con alusiones directas al ἔθνος, y que buscaban excitar los más profundos sentimientos de parentesco o comunión entre la audiencia (Alty 1982: 5-7, *vid supra*). Además, ha de añadirse que el hecho de que estas palabras se encuentren en un pasaje narrativo, y no precisamente reflejadas en la arenga de uno de estos oradores, les confiere, aun si cabe, mayor peso. En conclusión, se puede afirmar que Tucídides entiende que existen una serie de elementos propios de las πόλεις dorias y habla con naturalidad de ello. La lástima es que no se detenga a explicar en detalle cuáles son concretamente esos νόμιμα Δωρικά. Sin

embargo, la ausencia misma de una digresión explicativa hace pensar que el público al que va destinada la obra de Tucídides los conocería bien, lo que resulta otro punto más a favor de idea de una noción general de los usos dorios entre los griegos.

También antes se ha visto cómo Píndaro cantaba sobre la organización dórica (Pi. P I, 61-66; IX, 4, vid supra). No obstante, sus versos guardan un significado más ambiguo tanto por el género literario –poesía en lugar de historiografía– como por la variedad terminológica de la que se servía para referirse a una misma idea. Pero – conviene recordar– la conclusión que parecía conveniente extraer de ellos era la existencia justamente de unas maneras dorias de las que igualmente Píndaro no daba más pistas (vid supra).

Existen varios elementos dentro de la sociedad de cualquier πόλις dórica que son susceptibles de ser cuestionados acerca o no de su naturaleza doria. Lo primero que hay que decir –y remarcar– al respecto es que no existe la idea general entre los griegos de la existencia de una *politeía* dórica. Es cierto que se han visto algunas excepciones – especialmente la recogida en *Leyes* de Platón– que asocian una supuesta *politeía* dórica original siempre a la noción ideal del ordenamiento lacedemonio. Pero son una minoría y, en todos los casos, aportaciones tardías –del s. IV a.C. o posteriores–.

Ya se ha mostrado también cómo para los autores clásicos Esparta constituía una notable excepción en cuanto a su régimen político. Ahora se procederá a constatar brevemente con algunos ejemplos representativos cómo algunas otras ciudades dorias parecen caracterizarse política, económica y administrativamente por el empleo de fórmulas distintas a las de los lacedemonios. Es decir, cómo otras ciudades dorias presentan *politeíai* que poco tienen que ver con la espartana. Muchas veces se presenta el problema de que los autores se centran poco en el modo de vida en sociedad de las



πόλεις más allá de Atenas y Esparta, sin embargo a través de unos pocos pasajes escogidos minuciosamente se podrán apreciar algunas de las características internas de otras ciudades dorias muy distintas a las de los espartanos.

Hay además otra circunstancia que no debe ser olvidada: el lugar no es el único factor que puede hacer variar una *politeía*, ya que muchas son las πόλεις que sufren cambios en su sistema político –muchas veces de forma violenta en relación con fenómeno de la *stásis*–. De hecho, de nuevo el de Esparta resulta un caso excepcional, dada su secular estabilidad en su forma de gobierno.

Para empezar con el repaso superficial a algunos diferentes modos de organización social, política y económica de diversas ciudades dorias, es prioritaria la mención de Corinto. Sobre los habitantes de tal ciudad, al comienzo de su obra, Tucídides señala la siguiente circunstancia:

πρῶτοι δὲ Κορίνθιοι λέγονται ἐγγύτατα τοῦ νῦν τρόπου  
μεταχειρίσαι τὰ περὶ τὰς ναῦς, καὶ τριήρεις ἐν Κορίνθῳ πρῶτον τῆς  
Ἑλλάδος ναυπηγηθῆναι

se dice que los corintios fueron los primeros en construir las naves de la manera más parecida a la actual, y que las trirremes se construyeron en Corinto por primera vez en Grecia (Th. I 13, 2).

Debido a la posesión de naves y a su situación –estratégicamente casi perfecta– en el istmo, los corintios volcaron la mayor parte de su economía en el comercio marítimo siendo gobernados durante la mayor parte de su historia por una oligarquía comercial. Por tanto, al situarse en la ruta terrestre que unía el Peloponeso con el continente y contar con naves para moverse por el mar los corintios χρήμασί τε δυνατοὶ

ἦσαν (“eran poderosos por su riqueza”) (Th. I 13, 5). Así, una de las más importantes ciudades dorias, que además, según Tucídides, es la aliada que empuja a Esparta a declarar la guerra a Atenas en 431 a.C., presenta una economía radicalmente distinta a la espartana donde, no solo estaba prohibido para los *hómoioi* cualquier tipo de trabajo artesanal, sino incluso la posesión de oro. Ciertamente la antítesis entre la opulencia corintia y la austeridad lacedemonia no pasa desapercibida para Plutarco quien la refleja al menos un par de veces dentro de su vasta obra (Plu. *Lyk* 13, 7; *Mor.*210 d-e).

Por otra parte, y sin abandonar Corinto, es obligado mencionar una noticia que aporta Jenofonte en *Helénicas*. Se trata de la imposición temporal a los corintios de la *politeía* argiva. Así, Jenofonte presenta el descontento de algunos exiliados que, al permitírseles el retorno a la patria se encuentran:

πολιτείας μὲν ἀναγκαζόμενοι τῆς ἐν Ἄργει μετέχειν

obligados a participar de la *politeía* que hay en Argos (X. *Hell* IV

4, 6).

De esta forma, y sin pretender tratar el tema en profundidad, el texto pone de manifiesto es la idea de la *politeía* vigente en Argos en ese momento no es la misma que la propia de Corinto. Las dos πόλεις, como comunidades dóricas que son, tendrán entonces en común ciertos νόμιμα, pero no así la *politeía*. Por otra parte, conviene destacar la ausencia de Esparta. Cuando parece poderse demostrar en un texto antiguo – de una forma que no admite lugar a la duda– que dos ciudades dorias tienen *politeía* distintas, la comparativa se establece entre dos πόλεις de las que ninguna es Esparta, cuya organización estatal es la que más ha trascendido de las de todos los dorios.

Y, aprovechando para enlazar con Argos, hay ciertas cosas a comentar rápidamente sobre ella. En primer lugar que, a pesar de ser una ciudad doria, su enemistad con Esparta era célebre y antigua.<sup>105</sup> En segundo lugar que es una de las ciudades democráticas más importantes y más antiguas de Grecia. En época imperial Pausanias da una imagen de tal condición:

Ἀργεῖοι δέ, ἅτε ἰσηγορίαν καὶ τὸ αὐτόνομον ἀγαπῶντες ἐκ  
παλαιοτάτου, τὰ τῆς ἐξουσίας τῶν βασιλέων ἐς ἐλάχιστον προήγαγον

Y los argivos, como han deseado desde tiempos antiguos la igualdad y la independencia, llevaron lo relativo al poder de los reyes al mínimo (Paus. II 19, 2).

Pero Pausanias no es el único. Tucídides (V 29, 2) califica a Argos como πόλις grande y democrática y un poco más adelante habla de la democracia de los argivos (V 31, 6). Finalmente un tercer punto al que aludir es que Argos, como muchas otras πόλεις de Grecia, no se vio libre de cambios en su régimen político. Así, es bien conocida la *stásis* que tuvo lugar tras la derrota de Mantinea y que llevó a los argivos a contar con un gobierno de tipo oligárquico durante unos meses en el año 417 a.C.<sup>106</sup>

Para acabar se pueden citar un par de casos bastante llamativos de ciudades dorias que se rigieron democráticamente. Se trata de Siracusa y Tarento. En cuanto a la primera, Tucídides recoge cómo durante la guerra del Peloponeso presenta un régimen democrático. Incluso relata la celebración de una asamblea allí (Th. VI 32-41), que además presenta ciertos paralelismos con las descritas en Atenas (Gomme, Andrewes et

---

<sup>105</sup> Antes se ha visto como Platón aludía a ella en *Lg* III 686a-b. También puede servir de ejemplo X. *Hell* III 5, 11.

<sup>106</sup> A este respecto se puede consultar Fornis 1993.

Dover 2001 [1970]: 297). Pero la comparación no queda en una mera forma de las instituciones políticas. Tucídides va más allá y, tras la derrota ateniense frente a Siracusa, señala que sus compatriotas habían caído derrotados:

πόλεσι γὰρ ταύταις μόναις ἤδη ὁμοιοτρόποις ἐπελθόντες,  
δημοκρατουμέναις τε, ὥσπερ καὶ αὐτοί

habiendo atacado ahora a estas únicas ciudades de maneras y vida similares y democráticas como ellos (Th. VII 55, 2).

Más adelante, ya prácticamente en el final mismo de su obra, Tucídides repite la idea de la similitud entre Atenas y Siracusa. En esta ocasión reflexiona acerca de la conveniencia para los atenienses de un enemigo tan distinto a ellos como eran los lacedemonios. Sin embargo:

ἔδειξαν δὲ οἱ Συρακόσιοι μάλιστα γὰρ ὁμοιότροποι γενόμενοι  
ἄριστα καὶ προσεπολέμησαν

mostraron los siracusanos: que llegando a ser de costumbres similares guerrearon en la mayor medida de la mejor manera (Th. VIII 96, 5).

No es ya solo que Siracusa sea democrática como ellos, es que además en ambos casos se la califica como de maneras y vida similar (ὁμοιότροπος) (cf. LSJ). Por tanto, en opinión de Tucídides, las ciudades dorias de Sicilia -destacando Siracusa entre ellas- son más parecidas a Atenas que a Esparta a pesar de diferir de ἔθνος con la primera y compartirlo con la segunda.

Como muestra final de la idea de desechar la *politeía* como un factor ligado al ἔθνος, se puede traer a colación una noticia curiosa dada por Estrabón sobre Tarento:

ἴσχυσαν δέ ποτε οἱ Ταραντῖνοι καθ' ὑπερβολὴν πολιτευόμενοι  
δημοκρατικῶς

los tarentinos fueron entonces poderosos en tiempos de preponderancia gobernándose democráticamente (Str. VI 3, 4).

Las palabras de Estrabón muestran que ni siquiera en Tarento –probablemente la única colonia auténticamente de Esparta– sus ciudadanos siguen a su metrópolis en cuanto a su *politeía* y que en sus tiempos de máximo esplendor se rigen de manera democrática.

Una vez vistos estos casos concretos, hay que apuntar que no se ha pretendido establecer un estudio profundo y sistemático sobre los diferentes modos de gobernarse de cada πόλις doria. Simplemente, a través de unos ejemplos escogidos, se ha querido mostrar por qué no se puede hablar de un régimen político y social, una *politeía*, propiamente dórica. Además, ni siquiera se puede pretender encontrar un modelo exclusivo exento de cambios en la *politeía* de cada ciudad. Valgan al respecto las noticias del gobierno oligárquico de Argos en 417 a.C y, de los posibles cambios que por influencia argiva sufrió Corinto a comienzos del s. IV a.C.

En cualquier caso, si no se puede hablar de la existencia de una *politeía* dórica habrá que buscar qué elementos de una sociedad son los que la definen como doria. En definitiva, una *politeía* en su totalidad nunca podrá ser calificada como dórica. Sin embargo, habrá algunos componentes de la misma a los que ciertamente se pueda aplicar tal categoría.

Ya ha habido algunos estudios sobre el tema. Así por ejemplo se ocupan del tema van Effenterre (1991 [1985]) y Carlier (1991 [1985]). Así, este último, aunque con un análisis algo superficial, descarta la posibilidad de la existencia de una realeza específicamente doria (Carlier 1991 [1985]: 229-230).

Tampoco hubo nunca un patrón dórico para la acuñación de moneda ni para los pesos o medidas (Hornblower 2008: 291). Además, tampoco se puede establecer una iconografía para el ἔθνος dórico a través de las monedas –ni siquiera de Heracles– pues, según Jenkins, las monedas griegas reflejan la rica multiplicidad de la civilización griega de la polis con muchos centros de vida política y cultural. Sus imágenes son regionales o locales, el principal dios o héroe de la ciudad, animales o productos regionales o incluso temas mitológicos regionales. A veces aparece representado el emblema oficial de la ciudad. Otras veces la imagen alude a una equivocada explicación etimológica del nombre de la ciudad como la rosa de Rodas, el apio de Seliunte o la manzana de Melos (Jenkins 1972: 12).<sup>107</sup>

De hecho, algunas ciudades dorias presentan una iconografía muy característica en sus monedas como son la tortuga en Egina, el rostro de Helios en Rodas, pegaso y Atenea en Corinto, el rostro de Zeus-Amón en Cirene, o el cangrejo de Agrigento (ver anexo I). En cuanto a Heracles, puede observarse que está presente en algunas πόλεις dorias, pero no es ya que no sea un elemento exclusivo de ellas, es que ni siquiera las ciudades dorias sobresalen entre las que lo utilizan. Destaca en este caso Tebas –patria de Anfitrión, el padre putativo del semidiós– y algunas de la Macedonia de los argéadas (ver anexo II).

---

<sup>107</sup> Pueden consultarse los anexos al final del tema para observar la diversidad iconográfica en las monedas de las πόλεις dóricas.

De todos modos, ya al final del capítulo sobre el origen de los ἔθνη y el desarrollo del ἔθνος dórico en época arcaica se hablo de cuáles podrían ser estos rasgos culturales, o cuando menos algunos de ellos. Se trataba de unos elementos sociales y consuetudinarios de cuya cualidad dórica no quedaba duda, y que precisamente con su presencia determinaban que una sociedad, una πόλις, fuese tenida por dórica: el dialecto, la ascendencia Heráclida de los gobernantes o la aristocracia, las tres φυλαί, y , en lo relativo a la religión, la presencia del mes Carneio y el festival a él asociado.

Además, tales elementos, ya sea por medio de los textos literarios o las fuentes epigráficas, pueden considerarse objetivamente comunes a las comunidades dorias. Incluso para un observador más de dos milenios después. Es decir, se está ante una serie de rasgos que marcan la definición *etic* del ἔθνος dorio.

A partir de este punto se procederá, por tanto, al comentario desglosado de los νόμια Δωρικά en las cuatro categorías arriba señaladas. Se pretende así realizar un análisis que procure esclarecer los motivos por los que estos elementos han de ser considerados tanto, por un lado, las señales que indican que una comunidad es doria, como, por otro, la propia causa de que una comunidad sea dórica. En este sentido, conviene subrayar de manera muy clara que el criterio de exclusividad prevalecerá sobre el de inclusión.

#### **Anexo I. Monedas de ciudades dorias según Jenkins (1972)<sup>108</sup>:**

<b>CIUDAD</b>	<b>FECHA</b>	<b>DESCRIPCIÓN</b>	<b>Nº</b>
Argos	370-360	Cabeza de Hera	249
Argos	370-360	Diómedes con el Paladio	250

<sup>108</sup> En negrita aparecen marcadas las que presentan a Heracles en su iconografía.

Esparta	300-200	Rey con diadema	549
Esparta	300-200	Estatua de Apolo de Amiclas	550
Corinto	570-560	Pegaso	73
Corinto	570-560	Cruz gamada	74
Corinto	525-500	Pegaso	75
Corinto	525-500	Cabeza de Atenea Chalenitis	76
Corinto	460	Atenea	161
Corinto	430	Pegaso	162
Corinto	430	Atenea	163
Corinto	320	Cabeza de Atenea con corona de laurel sobre su casco	254
Sición	400-370	Quimera	251
Sición	400-370	Paloma dentro de una corona de laurel	252
Egina	600-550	Tortuga	32
Egina	600-550	Incuso	33
Egina	480-457	Tortuga de mar con una T sobre el caparazón	164
Egina	480-457	Carro	165
Egina	400	Tortuga de tierra	166
Cos	460	Discóbolo	186
Rodas	408	Cabeza de Helios de frente	208
Rodas	350-340	Cabeza de Helios de frente	300
Rodas	350-340	Rosa	301
Rodas	200	Cabeza de Helios de frente	684
Rodas	200	Cabeza de Helios de frente	685
Rodas	200	Cabeza de Helios de perfil	686
Rodas	200	Cabeza de Helios de perfil	687
Tera	550-520	Dos delfines	36
Melos	550-520	Gorgona	39



Melos	450	Manzana	183
Melos	420-416	Tres Delfines	184
Melos	420-416	Cabeza de carnero	185
Cirene	525-480	Cabeza de león y planta de silfio	85
Cirene	525-480	Figura de Cirene sentada y planta de silfio	86
Cirene	525-480	Cabeza de Zeus-Amón	87
Cirene	480-457	Cabeza de Zeus-Amón	88
Cirene	375-360	Cabeza de Zeus-Amón de frente	264
Cirene	375-360	Planta de silfio	265
Cirene	331-322	Zeus-Amón de pie con una Nike en la mano y junto a un carnero	309
Cirene	331-322	Cuadriga al galope	310
Cirene	331-322	Zeus sentado en un trono con un águila en la mano	311
Cirene	331-322	Cuadriga de frente con Nike como auriga	312
Cirene	322-313	Zeus-Amón de pie	313
Cirene	322-313	Cuadriga al paso	314
Agrigento	520-500	Águila	140
Agrigento	520-500	Cangrejo	141
Agrigento	406	Águila con liebre entre zarpas	338
Agrigento	406	Cangrejo y pescado	339
Agrigento	406	Águila con serpiente entre zarpas	340
Agrigento	406	Cangrejo	341
Agrigento	420	Cangrejo flanqueado por conchas. Abajo un pez	433
Agrigento	410	Dos águilas con una liebre muerta entre las garras	434
Agrigento	411	Carro de Helios. Arriba un águila. Abajo un cangrejo	435
Camarina	405	Cabeza de Atenea con un hipocampo en el casco	342
Camarina	405	Rama de olivo	343
Camarina	410	Cabeza del dios río Hipparis de frente con olas y dos peces	424

Camarina		410	La ninfa Camarina sobre un cisne con olas	425
Camarina		410	Cabeza del dios río Hipparis	426
<b>Camarina</b>		<b>410</b>	<b>Cabeza de Heracles con corona de olivo</b>	<b>427</b>
Camarina		410	Cuadriga conducida por Atenea con una pequeña Nike arriba y un grano de trigo abajo	428
Heraclea Lucania	de	410-400	Cabeza de Atenea de frente	467
<b>Heraclea Lucania</b>	<b>de</b>	<b>410-400</b>	<b>Heracles con la maza combatiendo al león</b>	<b>468</b>
<b>Heraclea Lucania</b>	<b>de</b>	<b>350-340</b>	<b>Heracles luchando contra el león. Al lado una maza. Abajo un búho</b>	<b>469</b>
Gela		490-485	Caballero blandiendo una lanza	144
Gela		490-485	Busto de toro androcéfalo	145
Gela		405	Busto del dios río Gelas (parece el mismo toro androcéfalo). Abajo grano de trigo	335
Gela		405	Caballero blandiendo una lanza	344
Gela		440	Cuadriga con Nike coronando a los caballos	372
Gela		440	Dios río Gelas con Sosipolis	373
Gela		425	Caballero armado preparado para batir un hoplita	383
Gela		425	Cabeza del dios río Gelas dentro de una corona	384
Gela		410	Cabeza de divinidad fluvial	411
Gela		410	Toro. Debajo una rama de olivo	412
Gela		410-405	Cuadriga conducida por Nike. Arriba águila con serpiente entre las garras. Abajo espiga de trigo.	436
Gela		410-405	El dios río Gelas (toro con cabeza humana) con dos espigas de trigo delante. Abajo grano de trigo	437
Tarento		500	Jacinto arrodillado con una lira en la mano izquierda y una flor en	130

		la derecha.	
Tarento	490-480	Taras montando un delfín con un pulpo en la mano	131
Tarento	500-480	Hipocampo. Abajo una concha	132
Tarento	490-480	Cabeza de diosa	133
Tarento	315	Poseidón en una biga	442
Tarento	344-338	Taras niño suplicando a Poseidón	443
Tarento	315	Dioscuros a caballo	444
Tarento	332	Cabeza de Zeus de Dodona	445
Tarento	344-338	Cabeza de Anfítrite	450
Tarento	332	Relámpagos y punta de lanza.	451
<b>Tarento</b>	<b>315</b>	<b>Cabeza de Heracles con piel de león</b>	<b>452</b>
Tarento	280	Cabeza de Zeus	453
Tarento	280	Águila	454
Tarento	380-345	Caballero con escudo a punto de saltar de su montura	490
Tarento	380-345	Taras montando un delfín con un cántaro en la mano	491
Tarento	380-345	Taras montando un delfín con un tridente sobre su espalda	492
Tarento	344-334	Caballero a cuya montura le revisan la herradura	493
Tarento	344-334	Caballero armado con lanzas y escudo (su caballo tiene 4 patas delanteras)	494
Tarento	344-334	Taras montando un delfín con un casco en la mano	495
Siracusa	510-490	Cuadrige al galope	142
Siracusa	510-490	Cuadrado dividido en cuatro con una cabeza en medio	143
Siracusa	390-380	Cabeza de Aretusa	336
<b>Siracusa</b>	<b>390-380</b>	<b>Heracles combatiendo al león</b>	<b>337</b>
Siracusa	405	Cabeza de Heracles con piel de león	345
Siracusa	405	Cuadrado dividido en cuatro con una cabeza femenina en medio	346
Siracusa	405	Cabeza de Atenea	347

Siracusa	405	Gorgona	348
Siracusa	390-380	Cabeza de Atenea	349
Siracusa	390-380	Heracles combatiendo al león	350
Siracusa	390-380	Cabeza de Anapos	351
Siracusa	390-380	Caballo	352
Siracusa	344-317	Zeus Eleutherios	353
Siracusa	344-317	Pegaso. Abajo tres bolas pequeñas.	354
Siracusa	490-485	Cuadriga al paso con una Nike y una corona	355
Siracusa	490-485	Cabeza de Artemis-Aretusa con cuatro delfines alrededor	356
Siracusa	480	Cuadriga al paso. Nike arriba volando. Abajo un león	357
Siracusa	480	Cabeza de Artemis-Aretusa coronada de olivo con cuatro delfines alrededor	358
Siracusa	470	Cuadriga con Nike coronando a los caballos. Abajo un ketos (monstruo marino)	362
Siracusa	470	Cabeza de Aretusa con una diadema de perlas y cuatro delfines alrededor	363
Siracusa	460	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor	371
Siracusa	445	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor y el pelo recogido con un cecryphale	386
Siracusa	440	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor y el cabello atado en la parte superior de la cabeza	387
Siracusa	435	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor y el cabello cubierto	388
Siracusa	425	Cuadriga al galope. Arriba una Nike	389
Siracusa	425	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?)	390
Siracusa	420	Cabeza no señalada con cuatro delfines alredeor. (¿Aretusa?)	391
Siracusa	420	Cabeza con cuatro delfines alredeor. (¿Aretusa?)	392

Siracusa	415	Cuadriga al galope. Arriba una Nike. Abajo una rueda.	393
Siracusa	415	Cuadriga. Arriba una Nike. Abajo dos delfines.	394
Siracusa	415	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor	395
Siracusa	412	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?) coronada con una espiga de trigo	396
Siracusa	412	Cuadriga con un auriga alado. Una Nike arriba. Una Scila abajo.	397
Siracusa	410	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?)	398
Siracusa	410	Cuadriga al galope conducida por Perséfone. Arriba una Nike. Abajo una espiga de trigo.	399
Siracusa	410	Cabeza de Atenea de frente con cuatro delfines alrededor.	400
Siracusa	400	Cabeza de Aretusa con cuatro delfines alrededor con el cabello suelto.	401
Siracusa	400	Cuadriga al galope. Arriba una Nike. Abajo un delfín.	402
Siracusa	410-400	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?) y el cabello atado en la parte superior de la cabeza	403
Siracusa	413	Atenea con un casco corintio adornado con una corona de laurel	404
Siracusa	344	Dos delfines y una estrella de mar.	413
Siracusa	410-400	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?) coronada con una espiga de trigo	416
Siracusa	410-400	Cabeza con el pelo recogido por una sphendoné con cuatro delfines alrededor. Abajo cabeza de Sileno	417
Siracusa	410-400	Cabeza de Aretusa de frente	418
Siracusa	410-400	Cuadriga al galope. Arriba una Nike. Abajo una espiga de trigo.	419
Siracusa	410-400	Cuadriga al galope. Arriba una Nike con una corona en las manos. Abajo una espiga de trigo.	420
Siracusa	410-400	Leucaspis, héroe (siciliano) armado, delante de un altar.	421
Siracusa	405-400	Cuadriga con una Nike arriba coronando al auriga. Abajo una	438

		panoplia.	
Siracusa	405-400	Cabeza de Aretusa con los cabellos recogidos por una filet y cuatro delfines alrededor.	439
Siracusa	390	Cuadriga con una Nike arriba coronando al auriga. Abajo una panoplia.	440
Siracusa	390	Cabeza con cuatro delfines alrededor (¿Aretusa?) portando una corona de trigo.	441
Siracusa	300	Cabeza de Kore (sin delfines)	589
Siracusa	300	Nike erigiendo un trofeo	590
Siracusa	265-216	Retrato (femenino) con un velo (sin delfines)	603
Siracusa	265-216	Cuadriga al paso conducida por Nike.	604
Siracusa	315-305	Trípode	627
Siracusa	315-305	Nike con una corona y un trofeo	628
Siracusa	315-305	Cabeza de Apolo	629
Siracusa	295-289	Cabeza de Atenea con un grifo sobre el casco.	630
Siracusa	295-289	Relámpago	631
Siracusa	289	Cabeza de Apolo	632
Siracusa	289	Cabeza de Artemis-Soteira	633
Siracusa	278-276	Cabeza de Artemis.	634
Siracusa	278-276	Cabeza de Atenea con un búho	635
Siracusa	265-216	Cabeza de Demeter	636
Siracusa	265-216	Biga	637

## Anexo II. Monedas en las que aparece Heracles según Jenkins (1972)<sup>109</sup>

CIUDAD	FECHA	DESCRIPCIÓN	Nº
Cícico (Troade)	520-500	Heracles arrodillado	47
Eritrea (Jonia)	500	Cabeza de Heracles con piel de león	52
Lesbos	500	Cabeza de Heracles con piel de león	54
Dicaea (Tracia)	520-500	Cabeza de Heracles con piel de león	97
Tebas	446-426	Heracles con el arco y la maza	167
Tebas	446-426	Heracles elevando el trípode délfico	168
Tebas	446-426	Heracles arrodillado ajustando su arco	169
Tebas	400-390	Heracles niño estrangulando las serpientes	170
Licia	420-410	Cabeza de Heracles con piel de león	223
Macedonia	358-350	Cabeza de Heracles con piel de león	234
Macedonia	359-336	Cabeza de Heracles con piel de león	237
<b>Festos (Creta)</b>	<b>300</b>	<b>Heracles luchando contra la hidra</b>	<b>261</b>
Tasos	370	Heracles arrodillado tensando el arco con la maza al lado	275
Cícico (Troade)	394	Heracles niño estrangulando las serpientes	282
Pérgamo	350-340	Cabeza de Heracles con piel de león	302
Salamina	411-374	Cabeza de Heracles con piel de león de frente	307
Lapeto (Chipre)	380-360	Heracles con el arco y la maza. Inscripción con el nombre del rey Demonikos	325
<b>Siracusa</b>	<b>390-380</b>	<b>Heracles luchando contra el león</b>	<b>337</b>
<b>Siracusa</b>	<b>405</b>	<b>Cabeza de Heracles con piel de león</b>	<b>345</b>
<b>Siracusa</b>	<b>390-380</b>	<b>Heracles luchando contra el león</b>	<b>350</b>
<b>Selinunte</b>	<b>450</b>	<b>Heracles luchando contra el toro de Creta</b>	<b>379</b>
<b>Camarina</b>	<b>410</b>	<b>Cabeza de Heracles con piel de león y una rama de olivo</b>	<b>427</b>

<sup>109</sup> En negrita aparecerán las correspondientes a ciudades dorias.

<b>Tarento</b>	<b>315</b>	<b>Cabeza de Heracles con piel de león</b>	<b>452</b>
<b>Heraclea de Lucania</b>	<b>410-400</b>	<b>Heracles con la maza combatiendo al león</b>	<b>468</b>
<b>Heraclea de Lucania</b>	<b>350-340</b>	<b>Heracles luchando contra el león. Al lado una maza.</b> <b>Abajo un buho</b>	<b>469</b>
Crotona	400	Heracles sentado	470
Crotona	340	Heracles niño estrangulando las serpientes	471
Macedonia	336-323	Cabeza de Heracles con piel de león	496
Macedonia	336-323	Cabeza de Heracles con piel de león	498
Macedonia	326-318	Cabeza de Heracles con piel de león	500
Liga etolia	250	Cabeza de Heracles con piel de león	545
Sardes	225	Cabeza de Heracles con piel de león	581
Bactriana	200-190	Heracles sentado	614



## EL DIALECTO DÓRICO

### **Introducción, objetivos y métodos**

La extensión geográfica del uso del dialecto que hoy se denomina dórico se corresponde, no por casualidad, con aquellas zonas pobladas por los dorios. Así pues, hay que situarlo en el sur –Mesenia y Laconia– y el este –Laconia y Argólide– del Peloponeso, en la región del istmo de Corinto, en el sur del Egeo y Asia Menor, en Creta, en Sicilia, y en todas y cada una de las fundaciones dorias del Mediterráneo. Tampoco está de más recordar que, como ya se señaló en el estado de la cuestión, que, desde los años 70 del pasado siglo, los trabajos de una serie de filólogos (Chadwick 1991 [1985]; López Eire 1978; Fernández Álvarez 1981; Risch 1991 [1985]) prácticamente descartaron que el dórico se formase y llegase al Peloponeso –en primer lugar– procedente de unas tierras al norte de la Hélade, sino que, por el contrario, demostraron que había que situar su génesis en la propia península peloponesia, en contacto cercano con otras formas del griego (vid supra).

Por otra parte, en nuestros tiempos parece existir la idea de una correlación entre lengua y nación. Así, predomina el concepto de que la tenencia compartida de una determinada lengua materna convierte a los hablantes de la misma, casi automática e ineludiblemente, en una comunidad nacional. Esta asociación entre idioma y comunidad se hace especialmente patente en las lenguas minoritarias, cuyos hablantes se encuentran concentrados en una área o son un número de reducido si se compara con idiomas hablados por habitantes de diferentes estados dispersos por el planeta.

Sin embargo, la antigüedad de este fenómeno no parece remontarse más allá de del s. XIX, o, como mucho, la segunda mitad del XVIII, y tanto su aparición como su

desarrollo están muy ligados al contexto histórico del romanticismo del que antes se hablaba a propósito del entorno intelectual en el que había que situar el trabajo de Müller (vid supra). En la siempre recurrente obra de Benedict Anderson se encuentra así expresado: “The lexicographic revolution in Europe, however, created, and gradually spread, the conviction that languages (in Europe at least) were, so to speak, the personal property of quite specific groups –their daily speakers and readers– and moreover that these groups, imagined as communities, were entitled to their autonomous place in a fraternity of equals” (Anderson 1991 [1981]: 84).

Se ha de considerar, por tanto, la lengua como un factor fundamental en la creación de identidades colectivas en la cultura y contexto actual. La cuestión a plantear es entonces si se puede extrapolar este vínculo entre hablar una lengua y pertenecer a una comunidad concreta asociada a ella al marco de la antigua Grecia. Y, de ser así, determinar el grado de relevancia que se adscribiría a la lengua para crear conciencia de grupo en la propia antigua Grecia, teniendo en especial consideración el caso concreto de los dorios. Por último, sería conveniente reflexionar sobre si se puede equiparar en algún aspecto la relevancia de compartir un dialecto griego en la Antigüedad con la notable trascendencia que ha adquirido en los últimos 250 años la idea de una lengua común como factor que crea la identidad de una comunidad.

Igualmente, además de estas cuestiones, se ahondará en la vinculación literaria entre el dialecto dórico y la lírica coral, como ya se adelantó al hablar de Píndaro. De esta forma se procurará abordar cómo los propios poetas consolidan la relación entre el dialecto y el género literario y cómo esta perdura a través de los siglos.

Finalmente, antes de entrar en materia, conviene apuntar que no se tratará en ningún momento el tema desde una perspectiva filológica ni se profundizará, por tanto,

en aspectos puramente lingüísticos. El análisis se centrará entonces en los aspectos históricos y antropológicos que vinculen al dialecto dorio con el ἔθνος dórico.

### **Dialecto e identidad en la antigua Grecia: el caso de los dorios**

Acerca de los primeros asuntos planteados –hasta qué punto se puede considerar en la Grecia antigua el lenguaje como un factor en la creación de identidades, si es que se puede–, se puede comenzar con la lectura de dos pasajes de la obra de Heródoto. En el primero de ellos, a propósito de la indagación que realiza Creso sobre las πόλεις de Esparta y Atenas, se lee sobre esta última que en tiempos pretéritos:

τὸ Ἀττικὸν ἔθνος ἐὸν Πελασγικὸν ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς  
Ἑλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε

el ἔθνος ático juntamente con la conversión en griegos también  
cambió de lengua (Hdt. III 57, 3).

Esta breve noticia resulta de muy especial interés por dos motivos. Por un lado, porque efectivamente se aprecia cómo aquí la lengua aparece ligada a la idea de pertenencia a una comunidad, en este caso los griegos. Al transformarse en helenos los atenienses abandonan su antigua lengua y pasan a hablar como hablan los helenos. Por otro lado, precisamente el texto cobra interés por el concepto mismo de transformación –que probablemente podría denominarse incluso *étnica*– que alberga. Es digno de destacar que la idea que expresa aquí Heródoto choque frontalmente con los paradigmas interpretativos esencialistas del s. XIX y buena parte del s. XX, que, en gran medida, tomaban por base para la elaboración del discurso histórico la idea de un fuerte inmovilismo de las etnias o los pueblos. Según estas tendencias, los pueblos tendrían unas características propias que los acompañan desde que surgen hasta que desaparecen,

quedando poco o ningún margen para la evolución interna, desplazándose geográficamente de forma violenta o viéndose obligados a moverse o desaparecer por estas mismas causas. Un claro exponente de tal forma de interpretar la realidad histórica sería Müller (vid supra). Sin embargo, Heródoto aquí, al hablar de una mutación no violenta, se sitúa lejos del esencialismo o primordialismo y considerablemente más cerca de nociones actuales de la antropología que el grueso de los historiadores del s. XIX y primera mitad del s. XX.<sup>110</sup>

Por otra parte, como ha quedado recogido en la introducción (vid supra), en el célebre y muchas veces recordado pasaje de Heródoto sobre lo que constituye lo griego (τὸ Ἑλληνικὸν) uno de los elementos que se mencionaba era el hablar una misma lengua (ὁμόγλωσσον) (Hdt. VIII 144, 2). No parece oportuno desestimar este fragmento de la obra de Heródoto ni la consideración de la lengua como uno de los elementos que definen a una comunidad, solo que en este caso se trata indiscutiblemente de la comunidad griega.

Sin embargo, existe un problema para ambos pasajes. En los dos, la comunidad a la que se hace referencia es la comunidad helénica y no una de sus subdivisiones o ἔθνη. No obstante, habría que reflexionar acerca de la singular trascendencia que tiene el concepto de *griego*. Es este caso además en dos sentidos, por su habitual y firme oposición a la idea de bárbaro, y por la propia importancia que Heródoto concede a esta dicotomía. La identidad de *heleno* parece algo mucho más elaborado que se acentúa como consecuencia de las guerras médicas, pero que puede incluso remontarse hasta la epopeya homérica. La noción y distinción de los ἔθνη, en cambio, es mucho más leve.

---

<sup>110</sup> Puede verse algo parecido dentro de la propia obra de Heródoto en VIII 73, 3, a propósito de la conversión en dorios de los cinurios. También en Paus. I 39, 5, esta vez con respecto a los megarenses.

Aún con todo, lo que se puede deducir de las palabras de Heródoto es que efectivamente la lengua era un factor tenido por importante a la hora de identificar una comunidad. Parece fuera de toda duda que los propios griegos eran conscientes de que su lengua estaba dividida en varios dialectos. Sin embargo, y esto constituye un destacable punto de ruptura con la modernidad, no se encuentran entre los helenos reivindicaciones políticas de identidad colectiva basadas en el uso de una distinta lengua o dialecto.

De cualquier modo, hay un número considerable de testimonios que por su forma, y no por su contenido, señalan claramente el perfecto conocimiento de la distinción dialectal que tenían los helenos. Esto indica, con poco margen de duda, que una de las características que definían a un individuo como parte de un ἔθνος era el dialecto en el que se expresaba. O, dicho de un modo más simple y circunscrito específicamente al tema de estudio, una de las características más reconocibles de los dorios es que hablaban en dórico.

De hecho, algunos escritores antiguos recogen en sus obras las intervenciones de algunos personajes pertenecientes al ἔθνος dorio en dórico, en lo que, sin duda, constituye un evidente intento de dar mayor verosimilitud a su contenido. Se contempla este fenómeno en *Lisístrata*, donde las intervenciones de las espartanas están en dorio (Henderson 1990: XLV-XLVI). También ocurre en ciertos pasajes de las *Helénicas* de Jenofonte, como la carta del lacedemonio Hipócrates (I 1, 23) (Henderson 1990: XLV; Guntiñas 1977: 31, n.14), la discusión entre Leotíquides y Agesilao por la legitimidad real (III 3,2) (Henderson 1990: XLV), o una intervención del harmosta lacedemonio Pasímaco (IV 4, 10) (Henderson 1990: XLV; Guntiñas 1977: 159, n.42).

Sin embargo, dejando a un lado las formas dialectales que los autores escogen para partes concretas de sus obras, existen algunos testimonios donde queda constancia de la distinción en la forma de hablar de miembros de un ἔθνος de manera expresa. Aquí se recogerán aquellos que tengan por objeto el dialecto dórico,<sup>111</sup> comenzando, en orden cronológico, por dos pasajes de la obra de Tucídides donde, en el primero de ellos, puede leerse lo siguiente:

καὶ φωνὴ μὲν μεταξὺ τῆς τε Χαλκιδέων καὶ Δωρίδος ἐκράθη

y el habla se mezcló entre la de los calcideos y la doria (Th. VI 5,

1).

Tucídides se refiere aquí a la fundación de la ciudad de Himera en Sicilia. De sus palabras parece deducirse que existe la idea de la existencia de una φωνὴ Δωρίς, un habla, una voz dórica. Igualmente, resulta llamativo que especifique que la otra variante del griego con la que se fusiona no sea la jónica sino la calcídica. Por otra parte, no cabe duda de que esta es un habla jónica, ya que la ciudad de Calcis se encuentra en Eubea, dentro por tanto de la zona “jonioparlante”.

Mientras que el segundo de los textos, situado en el contexto de la campaña de Sicilia, reza así:

μέγιστον δὲ καὶ οὐχ ἥκιστα ἔβλαψε καὶ ὁ παιανισμός: ἀπὸ γὰρ ἀμφοτέρων παραπλήσιος ὦν ἀπορίαν παρεῖχεν. οἳ τε γὰρ Ἀργεῖοι καὶ οἱ Κερκυραῖοι καὶ ὅσον Δωρικὸν μετ’ Ἀθηναίων ἦν, ὁπότε παιανίσαιαν, φόβον παρεῖχε τοῖς Ἀθηναίοις, οἳ τε πολέμιοι ὁμοίως

---

<sup>111</sup> Ya se vio antes como en la campaña de Sicilia Tucídides destaca que a los atenienses se les unieron, de una manera que no parece ser forzosa, algunos de los que comparten su misma habla y *nómina* (Th. VII 57, 2) (vid supra).

y muchísimo y no en menor medida perjudicó<sup>112</sup> también el canto del peán, pues siendo similar desde un lado y otro causaba incertidumbre. Ya que cuando cantaron el peán los argivos, corcirenses y todo el contingente dorio que estaba en el bando ateniense, se indujo al miedo a los atenienses de igual modo que los enemigos (Thu. VII 44, 6).

Es posible que los atenienses reconociesen, y confundiesen, el canto del peán por el tipo de melodía del que se sirviese. No obstante, otro elemento para su identificación sería con seguridad el dialecto en el que se cantaba. Es decir, los atenienses reconocen un canto dórico e inmediatamente lo asocian con los dorios contra los que combatían en ese momento, sin tener en consideración que ellos mismos contaban con un buen número de aliados dorios para esta campaña.

Fuera ya de la obra de Tucídides, otro ejemplo, y además muy evidente, del vínculo entre hablar dorio y pertenecer al ἔθνος dórico aparece en *Crátilo* de Platón:

ἔοικε τοίνυν κατάδηλον γεγόμενον ἂν μᾶλλον εἰ τῷ Δωρικῷ τις ὄνοματι χρῆτο ‘ἄλιον’ γὰρ καλοῦσιν οἱ Δωριῆς-

parece efectivamente que se haría más evidente si este fuese proclamado con el nombre dórico, pues así dicen los dorios (Pl. *Cra* 408e-409a).

Este último fragmento resulta además extremadamente conciso y claro para la idea en la que se está trabajando ahora. En muy pocas palabras se expresa de manera explícita la vinculación entre ser dorio y hablar dialecto dorio. Por lo demás, la cuestión de esta frase es una diferencia dialectal del jónico-ático que cierra la alfa larga en eta,

---

<sup>112</sup> A los atenienses se entiende.

dando por tanto en este caso ἥλιος para referirse al sol, lo que constituye la variante que más trascendencia lingüística posterior ha tenido. Mientras que en dorio sería, como recoge el propio texto, ἄλιος.

Una situación similar, aunque de fecha considerablemente más tardía, se encuentra en la biografía que Plutarco dedica al mítico legislador lacedemonio Licurgo:

τοὺς γὰρ ὀφθαλμοὺς ὀπτίλους οἱ τῆδε Δωριεῖς καλοῦσιν

pues a los ojos *optilos* llaman aquí los dorios (Plu. *Lyk* 9, 4).

En esta ocasión la diferencia está en la palabra “ojo”, ὀφθαλμός en jónico-ático y como forma que más ha trascendido, frente a la variante dórica ὀπίλος. A pesar de que les separan casi cinco siglos, el contenido del fragmento es perfectamente equiparable al anterior.

Todos los pasajes citados, tanto en los que la distinción dialectal está en la forma como aquellos en que aparece explícitamente mencionada, tienen un elemento en común. En todos se asume con total naturalidad la idea de que una de las características de los dorios es hablar el dialecto dorio. Se da por buena esta idea, pero no se explica. Ninguno de estos ejemplos profundiza sobre las posibles implicaciones o reivindicaciones de identidad que tiene este hecho. Tampoco, en ningún caso, se comenta que las diferencias entre los hablantes de distintos dialectos trasciendan más allá de la variante del griego que emplean.<sup>113</sup>

Además se da la circunstancia que todos los textos recogidos –salvo el de Plutarco– son de ámbito ateniense y fechables en los siglos V a.C y IV a.C. Así, parece

---

<sup>113</sup> Se puede recordar también el mismo fenómeno para el dialecto jónico frente a su variante ática en Aristoph *Pax*: 930. Un pasaje que ya ha sido comentado (vid supra).



que, en principio, más que una reclamación de la identidad propia por medio del dialecto –que aquí desde luego no se da– existen varias noticias, a veces incluso anecdóticas, que dan fe de que los atenienses se daban cuenta que había otros griegos que hablaban distinto a ellos.

Una posible explicación complementaria a la diferencia de mentalidades entre la antigua Grecia y tiempos contemporáneos podría ser la extensión que los griegos concedían al dialecto dorio. Ya antes se ha señalado cómo las diferencias entre el dórico y el griego noroccidental son mínimas y tardías (Risch 1991 [1985]: 20-22, 32) y cómo los propios helenos no hacían distinción entre estas dos formas de su lengua (Chadwick 1991 [1985]: 6) (vid supra). Por lo tanto, para los antiguos el habla dórica no sería solo la propia de los dorios sino también la de otros griegos tales como focidios, locrios o eleos. Por consiguiente, los dorios no podrían en ningún caso interpretar su dialecto como un factor que les distinguiese del resto de griegos, ni tampoco el resto de griegos lo reconocería así. Por consiguiente, el dialecto sería entonces una característica de los dorios que puede servir para identificarlos en algún momento, pero no para distinguirlos en cualquier circunstancia del resto de griegos ni para definirlos exclusivamente, puesto que, precisamente, no sería en la mentalidad helena un rasgo exclusivo de ellos.

Además, tampoco se consideraba el dialecto dórico como algo unificado, sino que existían muchas variantes del mismo (Risch 1991 [1985]: 14). Esto complicaría más si cabe la correlación entre lengua y comunidad en el caso de los dorios. A pesar de que, en ocasiones, especialmente a partir del s. IV a.C., se considere a algunos dorios más cercanos o más lejanos al modelo ideal del ἔθνος, la noción de dorios es única, mientras que no ocurre lo mismo con el dialecto en el que se expresan.

De esta manera, existe, por tanto, un dialecto, el dórico, que los dorios comparten con otros griegos que no pertenecen a su ἔθνος y que además carece de una forma canónica.<sup>114</sup> Teniendo en cuenta estos dos datos, resulta muy complicado pensar que el dialecto dórico más allá de una característica de los dorios pudiese llegar a convertirse en una reivindicación más o menos fuerte de su identidad.

De hecho, tal vez la única reivindicación expresa de la identidad del ἔθνος dórico a través del dialecto se encuentre en el Idilio XV de Teócrito.<sup>115</sup> Se trata de una composición de primera mitad del s. III a.C., y por tanto algo más tardía que cualquiera de las anteriores –salvo la de Plutarco– y, lo que es más importante, posterior ya al cambio o creación de contenidos en la noción de dorios que se produce tras la guerra del Peloponeso, en el s. IV a.C. Sin embargo, es un texto ligero por su contenido, quizá demasiado como para considerarlo una reivindicación seria. El poema recoge la conversación entre dos amigas de origen siracusano y posición acomodada en Alejandría, primero en casa de una de ellas, después por las calles de la ciudad y finalmente en el palacio del monarca Lágida. El texto está plagado de referencias a la vida cotidiana y su contenido no es de gran trascendencia, como, por otra parte, es de esperar en una charla informal entre dos amigas. En un momento dado, una de las mujeres responde de esta manera a un personaje que les reprochaba por su manera de hablar:

Πελοποννασιστὶ λαλεῦμες, / Δωρίσδεν δ' ἔξεστι, δοκῶ, τοῖς

Δωρίεσσι

---

<sup>114</sup> Tal vez la única forma del dórico que podría considerarse canónica para los periodos arcaico y clásico sea el dórico literario de la lírica coral. Sin embargo se trata de una lengua literaria y artificial. Más adelante se tratará este asunto.

<sup>115</sup> Se puede consultar un comentario sobre el mismo, centrado especialmente en los personajes femeninos, en Durán Mañas 2014: 259-291.

hablamos al modo peloponesio, y creo que se permite hablar dorio a los dorios (Theoc. XV, vv. 92-93).

Como digo, el texto es desenfadado y carece de una reflexión profunda. El reproche del hombre parece deberse más a que las mujeres no paren de hablar que por su forma de hacerlo:

παύσασθ', ὧ̃ δύστανοι, ἀνάνυτα κωτίλλοισαι, / τρυγόνες·  
ἐκκναισεῶντι πλατειάσδοισαι<sup>116</sup> ἅπαντα.

Parad, desgraciadas tórtolas, de cotillear sin fin. Desgastaréis todo hablando abiertamente (Theoc. XV, vv.88-89).

Casi podría decirse que los versos esconden un fresco e intrascendente choque de géneros manifestado en una cuestión del habla, tanto por cuánto como por cómo hablan. En consecuencia, y esto está en consonancia con los testimonios anteriores y se puede aplicar como conclusión general a la cuestión, el dialecto parece aquí una marca de identidad del ἔθνος pero no tiene carga reivindicativa alguna. Pero, en definitiva, como señala Risch, no cabe duda de que este pasaje muestra cómo el dialecto sirve a todos los griegos como señal para reconocer a un dorio (Risch 1991 [1985]: 13).<sup>117</sup>

Por otro lado, en general para toda la obra de Teócrito, da la sensación de que el dialecto de cada poema es escogido según el contenido o personajes del mismo (García

---

<sup>116</sup> Según la traducción del diccionario Liddell-Scott *pronounce broadly, like the dorians*, es decir “hablar de manera abierta, como los dorios”. El dórico al no cerrar las alfas largas en etas resultaría un modo de hablar más abierto.

<sup>117</sup> Resulta muy atractivo, dado que es conocido el mecenazgo que Ptolomeo Filadelfio brindó a Teócrito y la estancia de este en Alejandría (García et Molinos 1986: 17; López Férez (ed) 2000: 819), preguntarse si el poeta -que era siracusano y por tanto “dorioparlante”- estaría reflejando en estos versos alguna vivencia personal.

et Molinos 1986: 24-25). Vuelve a aparecer entonces la cuestión de la elección del dialecto en función del origen del personaje que interviene. Así, en el caso del poema del que citado ahora, el dialecto esperable de dos siracusanas es el dorio, y en dorio les hace expresarse el autor, aunque, paradójicamente el hombre que les recrimina su dialecto hace su intervención también en dórico.

Por otra parte, hasta ahora –volviendo a insistir en la excepción de las palabras de Plutarco– todos los textos vistos se ubican en época clásica, o helenística en el caso de Teócrito. Apuntar tal circunstancia no es una cuestión casual. La forma que tienen de expresarse los autores de esta época muestra que no existe todavía una sintetización clara de lo que es el dialecto dórico. Este hecho, además, resulta aún más destacable si se compara con otros textos de época imperial –como los de Estrabón y Pausanias– en los que la situación se presenta de una forma muy diferente.

Así, Teócrito –que como se ha señalado es quien recoge la única reivindicación de identidad ligada al dialecto– se decanta por el uso del verbo δωρίσδω, la variante –precisamente en dórico– del verbo δωρίζω. Es significativo que la primera acepción recogida por el diccionario Liddel-Scott sea “imitar a los dorios, en su vida, dialecto, etc” (“imitate the Dorians in life, dialect, etc.”) y, solo en segundo lugar, “hablar griego dórico” (“speak Doric Greek”), aludiendo precisamente a estos versos de Teócrito y a sendos pasajes de Estrabón (VIII 1, 2) y Plutarco (*Mor.* 421b).

Realmente ya se ha visto cómo no hay muchos testimonios anteriores que proporcionen información sobre el dialecto dorio. Platón, apenas se recoge una expresión “el nombre en dórico” (τῷ Δωρικῷ τις ὀνόματι) (Pl. *Cra* 409a). Algo más concreto es Tucídides, quien, en última instancia, habla de un “habla” (φωνή) doria. Pero esto no parece un concepto consolidado sino, más bien, una forma que el

historiador escoge para expresar una idea. Así, aunque se conocen las diferencias dialectales, no parece ser un tema que revistiese de demasiado interés para los griegos de esa época. Tal circunstancia refuerza además la idea de la escasa importancia que el dialecto tenía entre los helenos, al menos a la hora de reivindicar la pertenencia a un ἔθνος, ya que ni siquiera el propio concepto de dialecto aparece bien definido o sintetizado.

Sin embargo, como se acaba de decir, el escenario cambia en ciertos pasajes de Estrabón y Pausanias. Dado que se trata de dos autores de época de imperial, lo que aparece en sus palabras será la noción vigente en un periodo histórico posterior al que se ha estado trabajando, un momento en el que Grecia está sometida al dominio de Roma. De esta forma, podrá observarse una situación distinta y varios siglos posterior.

El primero, cronológicamente hablando, es Estrabón. En un fragmento de su *Geografía* recoge primero una fase antigua en la que dice lo siguiente de los territorios griegos:

Ἐπὶ τούτοις μὲν οὖν πολλὰ ἔθνη γεγένηται, τὰ δ' ἀνωτάτω  
τοσαῦτα, ὅσας καὶ διαλέκτους παρειλήφαμεν τὰς Ἑλληνίδας

Por una parte, en ellos ciertamente hubo muchos ἔθνη, por otra, en lo más remoto había tantos como dialectos griegos asimismo hemos admitido (Str. VIII 1, 2).

Destaca que mantiene para la época antigua la idea de correspondencia entre ἔθνη y dialecto que, al menos en el caso de los dorios, se ha constatado. Puede verse además cómo ya utiliza el término διάλεκτος, similar al actual tanto en significado como en significante, y que no se encontraba en ninguno de los otros autores o pasajes

citados. El excursus sobre los dialectos griegos puede resultar interesante, sin embargo, es de un momento demasiado tardío para lo que interesa en este trabajo. De hecho, el propio Estrabón recoge la situación de su época. Así, sobre el griego en el Peloponeso en su tiempo afirma:

Σχεδὸν δέ τι καὶ νῦν κατὰ πόλεις ἄλλοι ἄλλως διαλέγονται,  
δοκοῦσι δὲ δωρίζειν ἅπαντες διὰ τὴν συμβᾶσαν ἐπικράτειαν

y más o menos también ahora las distintas personas lo hablan a lo largo de las ciudades de distinta manera, además consideran que todos hablan al modo dorio a causa del dominio regional que lograron (Str. VIII 1, 2).

Según, entonces, las palabras de Estrabón, la situación anterior se ha quebrado y existe una suerte de *koiné* dórica en el Peloponeso en época de Augusto (Torres 2001: 20, n.18). Pero este periodo supera ya los límites cronológicos propuestos en esta investigación.

Con Pausanias ocurre algo similar. En su obra hay un párrafo en el que se recoge de manera bastante evidente la susodicha relación entre dialecto e identidad:

Μεσσήνιοι δὲ ἐκτὸς Πελοποννήσου τριακόσια ἔτη μάλιστα ἠλῶντο, ἐν οἷς οὔτε ἐθῶν εἰσι δῆλοι παραλύσαντές τι τῶν οἰκοθεν οὔτε τὴν διάλεκτον τὴν Δωρίδα μετεδιδάχθησαν, ἀλλὰ καὶ ἐς ἡμᾶς ἔτι τὸ ἀκριβὲς αὐτῆς Πελοποννησίων μάλιστα ἐφύλασσαν.

Los mesenios estuvieron desterrados fuera del Peloponeso unos trescientos años, en los cuales ni fueron claramente gentes que

abandonaron ninguna de las costumbres de su hogar ni adoptaron un dialecto distinto al dorio, sino además todavía hasta nuestro tiempo lo conservaban el más perfecto del de los peloponesios (Paus IV 27, 11).

Dos problemas derivan de la aportación de Pausanias. De un lado la enorme distancia temporal entre el “exilio” de los mesenios y su regreso al Peloponeso y la época en la que escribe el propio Pausanias. Además, la incertidumbre que produce este inmenso lapso de tiempo se ve acrecentada por el hecho de que el autor no indique fuente alguna de la que obtiene esta información y que podría acortar sensiblemente la distancia entre la noticia y el hecho. Por otro lado, el momento actual al que se refiere Pausanias, y en el que según él los mesenios hablan el dorio más auténtico, habría que situarlo en el s. II d. C.

En cualquier caso, lo que puede deducirse de los últimos textos comentados es que los autores que más unen el dialecto y el ἔθνος, Estrabón y Pausanias, pertenecen ya a época imperial y, por tanto, a un periodo posterior al que se circunscribe el análisis de esta investigación. Esto no supone que sus comentarios no tengan un valor historiográfico, sino que presentan una interpretación considerablemente posterior a la del periodo que abarca este estudio y que, como ha quedado patente, no se daba en este. Se puede añadir también –casi a modo de curiosidad– que estos autores utilizan la palabra διάλεκτος, de la que justamente proviene en español y otras lenguas modernas el término “dialecto”, y lo que constituye otro punto de ruptura con los textos anteriores citados, en los que no está presente en ningún momento.

## El dórico y la lírica coral

Dejando ya de lado el tema del dialecto dorio como una seña de distinción –más que de identidad– de los dorios, y en lo que supone un cambio radical en cuanto al fondo de la cuestión tal y como se ha visto hasta ahora, si se trabaja el dialecto dórico hay que dedicar un espacio al comentario de la lírica coral.

Al parecer existe unanimidad entre los investigadores contemporáneos a la hora de considerar que la lírica coral como género literario se desarrolla en zonas lingüísticamente dorias y que, por ello, adopta como dialecto para todo el género el dorio (Palmer 1980: 119; Buck 1998: 15; Lesky 1976: 174; Rodríguez Adrados 2000: 173). Sin embargo, salvo Alcman, que escribe en laconio (Buck 1998: 15; Rodríguez Adrados 2000: 173), la lengua de la lírica coral no se corresponde con ninguna de las variantes del dialecto dórico sino que se trata de una lengua literaria artificial (Palmer 1980: 119; Buck 1998: 15) y que, por tanto, no sería de uso corriente.

Las tres referencias a lo dorio en Píndaro, que antes se han citado (vid supra) y que ahora se comentarán, pueden ser interpretadas más como un homenaje al dialecto en el que se ha desarrollado el género literario cultivado por el poeta que como una referencia a las supuestas virtudes de los dorios. Además, al igual que ocurría con la lengua de la lírica coral, los estudiosos también se muestran de acuerdo al considerar que Píndaro da un colorido dórico (Palmer 1980: 123; Buck 1998: 15) a sus versos, en los que algunos, además, señalan elementos de la épica (Lesky 1976: 229; Suárez de la Torre 2000: 223).

Pero, aun componiendo en dórico, a Píndaro le gusta dejar constancia explícita de su empleo de este dialecto. En la *Olímpica I* se lee ἀλλὰ Δωρίαν ἀπὸ φόρμιγγα



πασάλου λάμβαν' ("pero coge del clavo la forminge doria") (Pi. O I, vv.16-17). La forminge es un instrumento musical de cuerda, semejante a un lira, con cuyo son se acompaña la recitación o canto de poemas. Por consiguiente, se debe interpretar, después de todo, que hablar de la forminge doria no es sino un recurso literario que serviría al poeta para aludir al canto dorio. Es decir, al incitar a cantar con el instrumento calificado como dorio se recuerda el dialecto en el que están escritos los versos.

La misma situación aparece en la *Olímpica III*. En esta ocasión se habla de Δωρίῳ φωνὰν ἐναρμόξαι πεδίλω ("ajustar la voz al calzado dorio") (Pi. O III, 5). De nuevo se observa, por tanto, la asociación con un elemento al que se designa dórico – esta vez el calzado—. Esto, según dice L. R. Farnell, indicaría, de una forma poética, utilizar el ritmo dorio (Farnell 1932: 25). No se sabe con seguridad, pero tal vez pueda sospecharse, si habría que asociar tal expresión a algún elemento que acompañaría el canto, ya fuese, por ejemplo, algún tipo de baile o la marcación del ritmo con el pie.

La tercera mención a un elemento dorio es Δωριεῖ τε κόμῳ, ("y con dorio komos") (Pi. P VIII, vv. 20). Κῶμος es un término de difícil equivalente en español, que quizá podría traducirse por "comparsa". Se trata de una banda de alborotadores ("band of revellers") y se aplica especialmente al grupo que acompaña a un vencedor en los juegos (cf. LSJ). Pero también designa el canto que esta especie de cortejo entona (cf. LSJ). Este último es precisamente el caso expuesto aquí. Y, como puede observarse, se denomina tal cantar como dorio.

No parece quedar duda alguna de que, con las tres referencias a elementos a los que se llama dorios, Píndaro pretende redundar en lo dórico de su poesía. Sin embargo, existe otra cuestión más que merece la pena señalar. Las tres citas se inscriben en

poemas dedicados a personajes que pertenecen al ἔθνος dorio –Hierón de Siracusa, Terón de Agrigento y Aristómanes de Egina respectivamente–, lo cual induce a considerar una doble función para las mismas. Así, por una parte, se homenajea al personaje y, por otro, al género literario que el poeta cultiva a través del dialecto que les es propio a ambos. Por otro lado, la precisa ubicación de tales menciones en poemas dedicados a personajes dorios, hace que haya que volver a pensar que Píndaro es plenamente consciente de qué comunidades son dorias, cuestión que ya ha sido señalada en el tema sobre el origen de la noción de dorios (vid supra).

Generalmente, Píndaro es considerado el mayor exponente del género literario de la lírica coral griega. Por eso resulta especialmente trascendente que hable en ocasiones de elementos dóricos del canto y que, de esta forma, homenajee con sus palabras el dialecto en el que se expresa literariamente. Sin embargo, el vínculo entre el dórico y la lírica coral va mucho más allá.

Un ejemplo muy representativo es la presencia de dorismos en las partes corales de la tragedia ática. Según López Eire, ya desde Esquilo la tragedia presumiblemente pretende apartarse de su dialecto original ático para adoptar una lengua más literaria. Lo consigue con la introducción de dos modalidades lingüísticas con una gran carga literaria, el jónico y el dórico. Esta última, como lengua de la lírica coral, localizó su influencia especialmente en las partes ejecutadas por el coro (López Eire 2008: 13), aunque se reconozca que también fuera de las intervenciones del coro haya algún elemento –pocos– del dialecto dorio (López Eire 2008: 14, 16, 25). No parece, en ningún caso, una casualidad la propensión a la integración de dorismos en las partes corales de la tragedia. Todo lo contrario, tal fenómeno apunta a la consolidación del vínculo preexistente entre el dialecto y la poesía coral.

Incluso se puede encontrar una noticia tardía que habla de este lazo en los *Moralia* de Plutarco, en un momento en el que se informa sobre las actividades de un adivino:

γλώσσαις δὲ πολλαῖς ἤσκητο χρῆσθαι, πρὸς δ' ἐμὲ τὸ πλεῖστον  
ἔδωριζεν οὐ πόρρω μελῶν

El proclamar oráculos ejercitaba en muchas lenguas, pero conmigo en la mayor parte hablaba a lo dorio no lejos de las poesías (Plu. *Moralia* 421b).

Llama la atención que este personaje se sirva del dialecto dorio para formular sus predicciones y que su expresión recuerde al oyente a la de la poesía. Lo primero que ha de deducirse es que bastante después del s. V a.C., en el que se sitúan Píndaro y la tragedia ateniense, se sigue ligando el dialecto dórico con la poesía –ha de suponerse que se trate de la lírica coral–. Probablemente esta unión con la lírica coral diese al dórico una imagen de solemnidad, debido justamente a la mayor solemnidad que, al menos en las formas, tiene el canto coral frente al canto de un solo individuo. Este tono ceremonial que proporciona el dialecto dórico es lo que buscaría dar el adivino a sus vaticinios. En definitiva, lo que más interesa de este fragmento es que demuestra que el vínculo entre la lírica coral y el dórico se prolonga durante siglos y aparece plenamente consolidado en época imperial.

## **Conclusión**

Como conclusión a la cuestión del dialecto se puede decir en primer lugar que, en ningún caso, se ha pretendido ahondar en aspectos técnicos y lingüísticos acerca de las peculiaridades de este dialecto o su proceso de formación. Al contrario, se han

dejado estos de lado para fijar la atención en testimonios que, bien por su contenido o por su forma, indiquen la existencia de la consideración del lenguaje como una marca de una identidad colectiva. Así, se ha visto cómo especialmente en Heródoto (III 57, 3; VIII 144, 2) se utiliza en ciertos momentos la lengua como un elemento de identidad. Sin embargo, en tales casos la identidad reivindicada era la helénica y no la de uno de los ἔθνη que se integran en ella.

De hecho, la expresión “dialecto dorio” es ya de Estrabón y Pausanias. Los autores anteriores al Imperio tienen significado mucho más ambiguo o abierto al respecto de expresarse en dórico. De esta forma, hablan de “expresarse a la manera doria” o “hablar como los dorios”. No está tan sintetizada la idea de un dialecto dorio como posteriormente se observa en autores de época imperial, quienes, también hay que decirlo, asimismo conocen y utilizan el verbo δωρίζω. En suma, se puede presumir que esta ambigüedad o falta de concreción en el concepto del dialecto dorio para los periodos arcaico, clásico, e incluso helenístico.

Es posible que esta falta de concreción se deba, por un lado, a que las diferencias entre el dórico y el griego noroccidental son escasas, tardías (Risch 1991: 22, 32) y más un producto de las interpretaciones de investigadores modernos que de las consideraciones de los propios antiguos (Chadwick 1991: 6); y, por otro lado, a que además nunca existió un dialecto dorio sino muchas variantes del mismo (Risch 1991: 14). No es posible, entonces, tanto en un ámbito lingüístico superior, ya que no hay una distinción entre el dórico y el griego del noroeste en la Antigüedad; como en uno inferior, dado que no hay un dialecto unificado sino una fragmentación en muchas variantes del mismo, considerar que una comunidad como los dorios haya de ser ligada de manera exclusiva y uniformada al dialecto dórico.

Por tanto, no es de extrañar que el dialecto dórico difícilmente pudiese convertirse en un factor de reivindicación de la identidad doria, aunque sea un elemento que les caracterice y así lo perciban los griegos. Ya señalaba Jonathan Hall que los propios griegos eran incapaces de identificar a los ἔθνη a través únicamente del lenguaje (Hall 1997: 181). En el caso de los dorios, al menos, no se puede sino suscribir sus palabras.

Sin embargo, esto no quiere decir que uno de los elementos más importantes que caracterizan a los dorios sea el hablar en dorio. Así, una de las cualidades más evidentes de los dorios es que hablan dorio. La propia existencia de un verbo como δωρίζω, aunque no se circunscriba exclusivamente al habla, cuando se refiere a ella indica que la forma de expresarse era un elemento que se consideraba propio de los dorios. Se puede afirmar que los dorios se caracterizan por hablar dórico, pero no pueden ser definidos como dorios exclusivamente por medio de esta peculiaridad. Tal vez este sea el motivo por el cual en cuanto a la lengua en muchas ocasiones, todas antes de la dominación romana –si se excluye el fragmento de Teócrito (XV, vv.92-93) –, la condición de dorio de un hablante se refleje siempre por la forma de expresarse –en dialecto dórico– y no porque el hablante reivindique expresamente tal forma como dórica.



## EL RETORNO DE LOS HERÁCLIDAS

### **Introducción, objetivos y métodos**

El *Retorno de los Heráclidas* constituye un relato fundamental para la formación de la identidad doria. Su trascendencia se pone de relieve por el hecho de que no solo los propios dorios históricos consideraban que en este mito se encontraba su origen como ἔθνος, sino que es una opinión generalizada entre los griegos. Tanto es así que Heródoto considera que el propio nombre de dorios se le da al ἔθνος tras su asentamiento en tierras peloponésicas (Hdt. I 56, 3). Hay que tener en cuenta, por tanto, que la leyenda desempeña el papel de relato fundacional para los dorios, un elemento básico y de enorme importancia, desde el punto de vista antropológico, en la creación de las identidades que muchos definen como *étnicas* (Hall 1997: 40; Malkin 2001: 15).

Tradicionalmente se dio al relato una interpretación de corte positivista que consideraba que, efectivamente, a través del mito se podía dilucidar una realidad histórica (Hall 1997: 41). En el campo de los dorios y del *Retorno de los Heráclidas* el inicio de las mismas se puede situar en la obra de Müller, a pesar de ser cronológicamente anterior a la formulación del positivismo y su método. Dichas interpretaciones servían para justificar la llamada invasión dórica del Peloponeso.

Incluso ya en época más moderna pueden encontrarse opiniones cercanas a esa línea. Así, Musti aboga, ante la falta de evidencias arqueológicas o lingüísticas, por seguir los relatos literarios para obtener datos (Musti 1991 [1985]: 43-44). No obstante, parece más lógico decantarse por el modelo interpretativo que propone Hall. Jonathan Hall sostiene que lo único que pueden probar los testimonios escritos sobre la leyenda es que el relato se configura en un periodo relativamente antiguo, pero no se puede

demostrar una tradición anterior a Tirteo ni garantizar la realidad histórica de una invasión que habría tenido lugar varios siglos antes. Añade, además, que un análisis de los textos que hablan sobre el *Retorno de los Heráclidas* revela que la historia fue cualquier cosa menos unitaria en sus primeras fases (Hall 2002: 80).

La leyenda del *Retorno de los Heráclidas* no puede, por tanto, arrojar luz sobre una pretendida invasión doria de finales del segundo milenio, sino ayudar a entender la mentalidad y las necesidades propagandísticas de cada momento a través de los textos que aluden a ella. Tal interpretación está en consonancia con los análisis de una marcada perspectiva antropológica surgidos en los últimos años y que pretenden averiguar qué aporta un determinado relato a la sociedad que lo asume. Los cambios en los elementos que configuran las leyendas adquieren entonces una explicación, en cuanto a que desempeñan un distinto papel en diferentes momentos de la historia de una comunidad. La naturaleza de la historia como una composición agregativa de relatos de diferentes lugares y épocas ya ha sido acertadamente apuntada por Hall (1997: 3, 57), quien se muestra muy elocuente desde el mismo comienzo de su obra donde señala que “the fact that these myths exist in so many (sometimes contradictory) variants is testimony not to the confused debility of human memory but to the varying functions which they served through time and across different regions”. (Hall 1997: 2).

El objetivo ahora es entonces analizar la evolución en la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*, presentar los cambios que se dan en ella a través del tiempo e intentar averiguar a qué fines responden tales variaciones. Básicamente se pretende demostrar la existencia de dos fases en la narración del mito:

- La primera, que podría denominarse *antigua*, tiene un arco cronológico que abarca desde la somera primera aparición del relato en Tirteo hasta el s. IV a.C.



cuando parece que debe situarse el origen de un nuevo modelo de relato. Es una narración que, aunque conoce la historia de la conquista del Peloponeso por los dorios acaudillados por los Heráclidas, no entra en detalles sobre la misma. Al contrario, se centra en los sucesos inmediatamente posteriores a la muerte o apoteosis de Heracles, y, por tanto, en la primera generación de Heráclidas. De esta forma, se ocupa más bien de las penurias y desventuras sufridas por los Heráclidas buscando refugio antes de su vuelta al Peloponeso, con Hilo como cabecilla, y su enfrentamiento con Euristeo quien desempeña claramente el papel de antagonista.

- La segunda, a la que se puede llamar *moderna* y en cuya elaboración el papel de Éforo parece ser fundamental, aparece recogida de manera muy similar en diferentes autores ya de época romana como Diodoro, Estrabón o Pseudo-Apolodoro (Carlier 1991 [1985]: 332; Schnapp-Gourbeillon 2002: 147). Al contrario que en la versión anterior, la atención aparece ahora focalizada en la conquista del Peloponeso cuya campaña se narra plagada de detalles y anécdotas. Esta segunda versión responde además a un interés propagandístico lacedemonio, pues aparecen en ella elementos como son el sorteo de los lotes y la trampa de Cresfontes que resultan indiscutiblemente de marcado carácter proespartano.

Parecen preferibles tales denominaciones a hablar del periodo o fuentes pre-Leuctra y post-Leuctra como hacía Malkin (1994: 40).

Por otra parte, en época tardía la leyenda se ha convertido en un *tópos* en la cultura popular del Peloponeso.<sup>118</sup> Así, se contempla una gran variedad de mitos de carácter local que de una forma u otra aluden al *Retorno de los Heráclidas*. El fenómeno es particularmente visible en Pausanias, quien, en lugar de ofrecer un relato cohesionado y único de la leyenda como hacían otros autores, se mantiene fiel al estilo de su obra y expone los relatos locales comprendidos dentro o relacionados con el mito ciudad por ciudad.

Igualmente se pretende demostrar cómo la leyenda se utiliza en algunos casos –a este respecto el de Corinto resulta bastante paradigmático– para marcar el carácter dórico de una población mediante el recurso de presentar una clase aristocrática o un gobernante mítico de genealogía Heráclida. Otro objetivo será, además, reflexionar brevemente sobre el declive de la importancia del mito en Argos y apuntar algunas versiones de la historia que se salen del relato más tradicional y buscar una explicación a sus cambios o desavenencias.

Con ese propósito, se seguirá aquí una exposición diacrónica de las diferentes que aportan los autores de la Antigüedad sobre el mito. De esta forma, será posible trazar la evolución que sufre el relato y cuyos cambios se procurarán explicar conforme al contexto histórico y la adaptación a las necesidades –propagandísticas o de proyección de la propia imagen– de cada época.

Se debe que apuntar además que, de los usos consuetudinarios básicos que definían una sociedad como dórica, la idea de un origen ligado a su llegada al Peloponeso acompañando a los Heráclidas es la más fácil de rastrear en los textos

---

<sup>118</sup> Sirva a modo de ejemplo la historia del robo del Paladio de Argos antes de su toma por los Heráclidas y la explicación de por qué acaba en Esparta (Plu. *Moralia* 302c-d).

escritos, ya que poetas, historiadores o mitógrafos de diferentes épocas dedican espacio en sus respectivas obras al relato. Por otra parte, también es un tema común en la historiografía contemporánea, a la que se habrá de acudir para revisar las reflexiones y opiniones que contemplan algunos investigadores en sus obras. Finalmente, se recurrirá también a algún documento epigráfico que pueda ser de utilidad en la investigación sobre el desarrollo histórico del mito.

Sin embargo, antes de comenzar con la exposición sobre el origen de la leyenda y los primeros testimonios sobre la misma es necesario resaltar una circunstancia que está presente en la esencia misma del relato: la dualidad del componente poblacional que lo protagoniza.

### **La dualidad del relato: Heráclidas y dorios**

Las narraciones sobre el *Retorno de los Heráclidas*, efectivamente, siempre presentan un doble componente en la población que llegó al Peloponeso. Además, no solo se trata de una característica presente desde el inicio mismo con las primeras versiones de la historia, sino que la separación consciente y explícita de los dos grupos está precisamente más presente en los textos pertenecientes a lo que se ha convenido en llamar aquí *versión antigua*. Así, se observa de forma muy clara en Tirteo, Píndaro o Heródoto.

Tal circunstancia ha sido ya señalada en muchas ocasiones por historiadores contemporáneos (Mossé 1991 [1985]: 318; Musti 1991 [1985]: 38; Malkin 1994: 39-40; Hall 1997: 59; Schnapp-Goubeillon 2002: 138). Algunos apuntan a que el componente heráclida, de origen argivo y aqueo, representaría una solución de continuidad con el periodo anterior; mientras que el componente dórico, un elemento exógeno procedente

de la zona de la Grecia central, implicaría la ruptura con ese mismo periodo (Musti 1991 [1985]: 50; Hall 1997: 3). Hall incluso se atreve a proponer un origen argivo para el concepto de Heráclidas y uno lacedemonio para el de dorios (Hall 1997: 61-62; 2002: 81-89), como ya se indicó antes (vid supra).

Es factible la idea de que los Heráclidas ofrezcan una continuidad, pero en este caso parece más importante el concepto de la legitimidad sobre el dominio de las tierras del Peloponeso que aportan a la historia. De hecho, la idea de los derechos que los Heráclidas ostentan sobre las tierras peloponesias que habitan los dorios es una cuestión que aparece ya en el más antiguo testimonio de la leyenda, ubicado en los versos de Tirteo.

Por otra parte, parece asumido que cada grupo presenta sus propios mitos de origen con sus propios ancestros –Heracles e Hilo como más destacados de los Heráclidas, Doro y Egimio por parte de los dorios– y *homeland* –la Argólide para los Heráclidas, la Dóride o el noroeste de Grecia para los dorios–. Con el paso de los siglos se harían encajar ambos relatos para presentar al final una leyenda más o menos unificada (Malkin 1994: 43; Hall 1997: 59-60).

### **Origen de la leyenda**

Precisar un origen al mito del *Retorno de los Heráclidas*, tanto cronológico como geográfico, se antoja una labor condenada al fracaso. La leyenda se conoce desde época muy antigua, lo que dificulta la tarea de situar su génesis. Se ha escrito mucho sobre el tema, pero cualquier hipótesis que pueda plantearse nunca podrá verse confirmada plenamente. Ciertamente, la primera noticia conocida de la leyenda –a través de los versos de Tirteo (fr. 2 Diehl)– se ubica en Esparta, pero también se puede

sospechar que la primogenitura de Temeno<sup>119</sup> (Schnapp-Gourbeillon 2002: 171) o el uso que, al parecer, hizo Fidón del mito (Éforo *FGrH* 70 F115; Str. VIII 3, 33) (Hall 2002: 81) podrían circunscribir los orígenes de la leyenda a Argos. No obstante, en el capítulo sobre el origen de la noción de dorios ya se habló de la cuestión, llegando a la conclusión de que el origen de los elementos que configuran las sociedades dorias nacen en el Peloponeso en el paso de los siglos oscuros a la época arcaica sin poder especificarse con total precisión –entre Argos y Lacedemonia– el lugar de surgimiento de los mismos (vid supra). Sin embargo, a modo de ejemplo se expondrán ahora algunas de las teorías propuestas por investigadores contemporáneos.

Ya se ha explicado antes también cómo Hall creía que la primera elaboración del mito del *Retorno de los Heráclidas* se habría formulado en Argos y expandido desde allí fácilmente por ser un buen medio de legitimación de la realeza. Su idea ya había sido propuesta a modo de hipótesis por Roussel quien, no obstante, no argumentaba su postura (Roussel 1976: 224). Hall, en cambio, aporta en tres razones: solo en Argos la familia real –los Teménidas– toman el nombre de su caudillo Heráclida, solo en Argos Heracles tenía derecho por nacimiento, y solo en Argos la figura de Heracles se encuentra integrada en una tradición genealógica que se puede remontar varias generaciones atrás hasta Perseo (Hall 1997: 61-62; 2002: 81-82; vid supra).

Por su parte, Schnapp-Gourbeillon se sirve de Tirteo para indicar que en sus versos se ve cómo Esparta se apropia de los Heráclidas para su beneficio, pues, por medio del recurso a ellos, obtiene una ascendencia prestigiosa para sus reyes y puede justificar sus pretensiones territoriales sobre la mayor parte posible del Peloponeso (Schnapp-Gourbeillon 2002: 138). Realmente Schnapp-Gourbeillon no propone un

---

<sup>119</sup> Aunque igualmente podría deberse al mayor peso del eje Micenas-Argos en la tradición mítica.

origen lacedemonio a la leyenda, sino un primer uso histórico de la misma, una cuestión que solo podría cuestionarse recurriendo a la oscura figura de Fidón (*FGrH* 70 F115; Str. VIII 3, 33).

McInerney postula que las tradiciones heráclida y doria se fusionarían en Esparta probablemente en el s. IX a.C. (McInerney 2001: 61), pero no explora el posible origen de ninguno de los dos relatos ni explica demasiado su posición, más allá de considerar la conquista de Mesenia como el medio por el que los mesenios adquirieron la conciencia doria a pesar de que era la propia de sus enemigos (McInerney 2001: 61-62; *vid supra*). Sin embargo, utiliza a Pausanias como principal fuente en la que basar su discurso en este último punto, lo que dada su cronología considerablemente tardía – agravada además por servirse de él para unos hechos tan antiguos– puede suscitar ciertas reticencias.

Dejando ya de lado algunas interpretaciones contemporáneas –que suelen dar la impresión de estar más cerca de la especulación que de poder ser refrendadas plenamente–, y antes de iniciar el comentario de los versos de Tirteo, conviene hacer unas consideraciones acerca de los caudillos Heráclidas que aparecen en la *Ilíada* dirigiendo los contingentes de Rodas y Cos.

Antes se citó –en el capítulo sobre el origen de los dorios– cómo en el *Catálogo de las naves* las palabras dedicadas a Rodas y Cos (*Il* II 653-680) hacen sospechar que se está reflejando, no tanto la situación de las islas en la época de la expedición a Troya, sino la propia del momento –probablemente ya con población doria allí en la época arcaica– en el que los versos sobre la zona se integran en la *Ilíada* (Roussel 1976: 223; Kirk 1985: 228).

La propia *Ilíada* hace a Tlepólemo hijo directo de Heracles (Il II vv.657-666, V vv.638-642). Del padre de los caudillos de Cos, Tesalo, no aporta información, aunque más tarde –en lo que parece ser una maniobra que responde a un ajuste de la cronología– también se le considera hijo del mismo Heracles (DS. V 54, 1). Los versos pueden determinar entonces que, en época de composición e integración de los mismos en la epopeya homérica, por un lado, las sociedades de Rodas y Cos ya se consideraban a sí mismas y eran consideradas por otros como dorias, y, por otro, que la consideración como Heráclidas de la realeza o la aristocracia era una característica de las comunidades dóricas.

Pero aquí no acaba la cuestión, pues se demostraría también que el poeta responsable del pasaje conoce tanto la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* como que esta se sitúa después de la caída de Troya. Así, desde el punto de vista mítico las figuras legendarias de los primeros reyes heráclidas de Rodas (Tlepólemo) y Cos (Tesalo) han de situarse, paradójicamente, en un periodo anterior a la llegada de dorios y Heráclidas al Peloponeso, lo que implica que se le otorgue, explícitamente en el caso de Tlepólemo, la filiación directa al semidiós para quedar en sintonía con el resto de la leyenda.

Además, la llamativa circunstancia de la existencia de unos gobernantes heráclidas anterior a la llegada de los propios Heráclidas al Peloponeso ya es señalada en la propia Antigüedad por Estrabón (Str. XIV 2, 6). También resulta interesante que en ese mismo capítulo hable de la llegada de los dorios a Rodas sin un líder que los guíe. Puede interpretarse que, puesto que desde Homero ya tienen gobernantes Heráclidas, no necesiten importar legendariamente –casi con total seguridad desde

Argos— un personaje Heráclida que funde allí una dinastía, para de esta forma afirmar su condición de dorios.

En conclusión, no parece casual la presencia en la *Iliada* de unos gobernantes de estirpe heráclida en Rodas y Cos. Más bien al contrario, semejante hecho indicaría que, en el momento de agregación del pasaje a la epopeya —que, al parecer puede fecharse en época arcaica, quizá el s. VII a.C.—,<sup>120</sup> existía un conocimiento bastante profundo de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*. Al menos en dos aspectos de la misma, la consideración de Heráclidas que tienen los gobernantes de las comunidades dorias (Malkin 1994: 36) y la situación cronológica de su llegada al Peloponeso después de la guerra de Troya.

Pero al margen de esta velada referencia en la epopeya homérica y cuya datación —aunque parece poder ubicarse en época arcaica— sigue sin ser del todo segura, es en los versos de Tirteo donde, esta vez sin asomo de duda, por primera vez se encuentra constancia de un conocimiento de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*:

αὐτος γὰρ Κρονίων, καλλιστεφάνου πόσις Ἴηρης, / Ζεὺς Ἡρακλείδαις  
τήνδε δέδωκε πόλιν· / οἴσιν ἅμα προλιπόντες Ἴρινεὸν ἡνεμόεντα / εὐρεῖαν  
Πέλοπος νῆσον ἀφικόμεθα.

Pues el propio hijo de Cronos, esposo de Hera la bellamente coronada, Zeus dio esta ciudad a los Heráclidas, junto con los que tras abandonar la ventosa Erineo llegamos a la vasta isla de Pélope (Tyrte. Diehl 2).

---

<sup>120</sup> A tal conclusión al menos llegan, desde presupuestos distintos tanto Roussel como Malkin: Roussel lo hace a partir de la denominada cronología de Giovannini, que no remonta la composición del *Catálogo de las naves* más allá del s. VII a.C (Roussel 223, n.7). Malkin, por su parte, sostiene que, a pesar de que el *Catálogo de las naves* probablemente sería una de las partes más antiguas de la *Iliada*, cuando los versos se alejan de la exposición de los contendientes y entran en una narración de acontecimientos se puede sospechar una interpolación, que, en este caso concreto sitúa probablemente en época de Tirteo (Malkin 1994: 37).



Como ya se ha dicho antes (vid supra), en apenas cuatro versos Tirteo condensa varios elementos de lo que posteriormente configurará el relato canónico sobre la leyenda. Igualmente, su tono o estilo literario parece tener aquí reminiscencias de la épica, al menos en cuanto al uso de los epítetos, lo que probablemente sea indicativo de su propia antigüedad. En cuanto al contenido de sus palabras, hay que destacar que, en primer lugar, separa la sociedad espartana en dos grupos, de los cuales el de los Heráclidas es el que posee, en principio, los derechos sobre la tierra que habitan. Dicha legitimidad les es dada por medio de una divinidad, en este caso Zeus, un método que se repetirá en relatos posteriores, aunque lo más habitual será considerar a Apolo Delfico como el trasmisor de la misma. Finalmente, habla de la llegada al Peloponeso desde la región de la Dóride, pues allí es donde se ubica la población de Erineo. Estos tres factores –separación en dos grupos, legitimidad de los Heráclidas dada por la divinidad y venida hasta el Peloponeso desde la Dóride– serán a partir de aquí una constante en la narración del *Retorno de los Heráclidas*.

Sin embargo, conviene incidir en que los dorios no aparecen mencionados en ningún momento. Tirteo separa perfectamente a la población en dos grupos, pero, mientras habla explícitamente de los Heráclidas, el otro grupo, en el que se inscribe el propio poeta, no es especificado. Ya se señaló cómo Hall aseguraba que se trataba de los dorios (Hall 2002: 85; vid supra). No obstante, no deja de ser una suposición un tanto atrevida (Malkin 2001: 5). Lo único seguro es que se trata de los *homóioi*, los ciudadanos espartiatas en definitiva, a quienes se dirige el poeta en sus versos. Por tanto, lo que puede deducirse del poema es que en la Esparta del s. VII a.C. ya existía una idea de la procedencia de su población de la zona de la Grecia central y de contar con unas dinastías de linaje Heráclida que eran las que ostentaban, en principio, los derechos sobre la tierra.

Es obligado mencionar, no obstante, una interpretación alternativa que plantea la posibilidad de que la πόλις citada por Tirteo no sea Esparta sino Mesenia, en el contexto de la llamada segunda guerra mesenia. En tal caso, las ambiciones lacedemonias sobre Mesenia estarían en el origen tanto de la *versión antigua* del mito como de la *versión moderna*, y la narración sobre el pasado lacedemonio que proponía Isócrates en *Arquídamo* se integraría bien en la tradición espartana (Malkin 1994: 35-36, 39). La propuesta de Malkin es, sin duda alguna, audaz y atractiva, aunque como él mismo reconoce la mayoría de autores asume que la πόλις en cuestión es Esparta (Malkin 1994: 34). Así, parece, efectivamente, más plausible decantarse por Esparta, aunque tampoco hay motivos aparentes para descartar la interpretación de Mesenia, más allá quizá de la idea implícita de la llegada a su destino definitivo de un grupo humano que busca asentarse. En definitiva, es una hipótesis perfectamente válida de la que hay que dejar constancia.

Pero, volviendo ya al planteamiento que propone Tirteo, y asumiendo –como hace la mayoría– que la πόλις citada es Esparta, sus palabras así encajan bien con los relatos posteriores. No obstante, como se ha expuesto anteriormente en el tema sobre origen de los dorios (vid supra), habría que considerar la cuestión desde un punto de vista diametralmente opuesto y decir que son los relatos posteriores los que se construyen de tal forma que buscan no contradecir sino acoplarse perfectamente con los anteriores. Sin embargo, el asunto no es tan simple ni puede cerrarse de una forma tan cómoda sencillamente presentando a Tirteo como la primera muestra de una versión canónica en consonancia con las exposiciones que realizan autores más tardíos. Al contrario, existe otro momento en la obra de Tirteo que parece contradecir los versos recogidos más arriba. Así pues, al comienzo de un poema que constituye una arenga a la

masa de soldados en la que se les insta a combatir con valentía, Tirteo se dirige a ellos de la siguiente manera:

Ἡρακλῆος γὰρ ἀνικίτου γένος ἐστέ

Pues sois descendencia del invicto Heracles (Tyr. Diehl 8, v.1).

Mientras que en los versos anteriores se separaba un grupo Heráclida y otro en el que parecía situarse la mayoría de la población, ahora da la sensación de que esa misma mayoría, ese mismo δῆμος, recibe una consideración también Heráclida. No obstante, existen un par de propuestas explicativas a por qué Tirteo utiliza aquí la expresión γένος de Heracles.

En primer lugar, se podría argumentar que se estuviera dirigiendo a los diarcas o a miembros de sus familias. Sin embargo, el resto del poema parece muy claramente ir destinado al grueso del ejército y no a un reducido número de miembros de una élite.

También podría proponerse que el término γένος no implicase en este caso vínculos sanguíneos sino de otro tipo –tal vez clientelares como opción más probable, en una suerte de significado de “pueblo o gentes de Heracles”– o que el poeta lo utilizase aquí de forma metafórica. Pero ambas interpretaciones son de base insegura. No obstante, en cualquier caso, las palabras del poeta parecen rehuir de la identidad de dorios de los *hómoioi* y asumir únicamente la de Heráclidas. .

Así pues, realmente entonces la explicación más probable es que en época de Tirteo las líneas básicas del *Retorno de los Heráclidas* no estuviesen todavía establecidas con claridad. Es posible que la idea constatada en los primeros versos citados se acabase imponiendo sobre la segunda. Si efectivamente tal fuese el caso, los

autores posteriores habrían construido sus relatos sobre la misma base que la primera versión que aporta Tirteo, lo que supondría que la segunda con el paso de los siglos parezca, a primera vista, salirse del canon establecido para el relato. Tal vez se esté sirviendo aquí de tradiciones de corte heráclida que aún no se han fusionado con las tradiciones de cariz dorio. Quizá incluso podría plantearse, en la misma línea, si también los versos homéricos relativos a los contingentes rodio y coyo de los que se ha hablado antes, se enmarcarían en este momento inicial en el que se ha asumido los vínculos entre los dorios y la descendencia de Herácles, pero estos no han sido definidos de forma definitiva todavía.

Por lo tanto, como conclusión a la aportación de Tirteo puede afirmarse que en su poesía se encuentra ya la base de lo que será el relato posterior. Es decir, la idea de la llegada al Peloponeso de dos grupos independientes pero unidos, de los cuales los Heráclidas son los que tienen derechos sobre la tierra, mientras que el otro, más amplio, se compone de población oriunda de la Dóride. Sin embargo, parece a su vez que en su época aún no se ha establecido una versión más o menos definitiva o canónica y que, por eso, en sus versos puede deducirse otro planteamiento. De esta forma, también él mismo ayudaría a fijar la versión que más adelante seguirá el resto –o al menos la gran mayoría– de autores.

Así, con respecto a la cuestión del origen del mito del *Retorno de los Heráclidas* tratar de especificar un origen como hace Hall parece aventurarse demasiado. Y aún más cuando la primera referencia clara a la leyenda aparece en un contexto lacedemonio y considerablemente antiguo con Tirteo, mientras que él proponía Argos como lugar de génesis del mito. En ese sentido resulta más prudente posicionarse como Schnapp-Gourbeillon, ya que lo mejor que puede hacerse es subrayar que el primer uso de la

leyenda del que tenemos noticia es el que hace Esparta a través de los versos de Tirteo. Además, por otra parte, el hecho de que en Tirteo no refleje una versión cerrada del mito, pero a la vez presente en uno de sus poemas unas trazas del mismo que acabarán constituyendo la versión más habitual, lleva a pensar que el poeta lacedemonio pudo haber desempeñado un papel trascendental en la fijación del relato canónico.

No obstante, tras el comentario sobre la presencia de la leyenda en Tirteo, se puede hablar brevemente de otros dos poetas de época arcaica. La causa es que se ha apuntado que los trastornos ocasionados por la llegada de los Heráclidas y los dorios al Peloponeso, pueden rastrearse, además de en Tirteo, en Mimnermo y Alceo (Carlier 1991 [1985]: 332).

Mimnermo (fr. 12 Diehl) explica cómo los suyos —a quienes no define— abandonaron Pilos, a la que denomina “urbe de Neleo” (Νηλήϊον ἄστυ), para fundar Colofón y desde allí Esmirna tras combatir a los eolios. Su comentario coincide con la noticia que siglos después aportará Pausanias (VII 5, 1), quien considera jonios a los colofonios y quien, tal vez, obtenga su información de estos versos. Además, el poema nombra a Neleo vinculado a Pilos, y Neleo era considerado el ancestro de muchas familias aristocráticas jonias (Carlier 1991: 330; Hall 2002: 31). En realidad no dice nada acerca de que se desplacen movidos por los dorios ni del *Retorno de los Heráclidas*. Así que solo puede sospecharse o intuirse, dado que se nombra un origen mesenio y al personaje mítico de Neleo puestos en relación con una población jonia, que cuando Mimnermo plasma en su poesía los relatos fundacionales de Colofón y Esmirna, tales fundaciones se deban al éxodo jonio como consecuencia de la llegada al Peloponeso de dorios y Heráclidas.

Por su parte, Alceo (fr.117 Liberman) hace decir a Aristodemo una frase en Esparta. Tampoco comenta nada acerca del *Retorno de los Heráclidas* o –al menos en estos versos– de cualquier otro acontecimiento hitórico o considerado histórico. Lo más destacable del poema es la mención de Aristodemo en Esparta lo que hace pensar que el poeta no consideraba que hubiese muerto antes de tomar Laconia ni que la región hubiese sido entregada *ex aequo* ya a sus hijos Procles y Eurístenes como harán los relatos de la *versión moderna* que más tarde se comentarán. Por otra parte, nada se dice sobre el personaje o sus vivencias. Su presencia se limita a introducir una máxima.

Así pues, ni Mimnermo ni Alceo se ocupan del grueso de la historia sino de posibles elementos consecuentes a la misma. Sin embargo, hay que valorar al respecto que, al contrario que Tirteo, sus comunidades de origen no se consideraban descendientes de los protagonistas de la historia. De esta forma, el trasfondo que se intuye de sus versos, en ambos casos, puede servir, no obstante, para plantear la idea de que a finales del s. VII a.C. la leyenda no se limita a un ámbito dórico y peloponesio, sino que se encuentra también en el Egeo oriental en zonas jonias –Mimnermo– y eolias –Alceo–.

Existen además ciertos fragmentos hesiódicos o pseudo-hesiódicos que pueden aportar algún dato a tener en consideración. Ya se ha visto en el tema del origen de los dorios los versos en los que se mencionaba a Doro y cómo los mismos suelen ubicarse en el llamado *Catálogo de las mujeres*, cuya redacción se fecha en el s. VI a.C., aunque suele admitirse que parte de sus materiales serían anteriores (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 199; Hall 1997: 44; Rodríguez Adrados 2000a: 82; Most 2006: XLVIII-LV; vid supra). No se incidirá, por tanto, de nuevo en la mención de Doro, que servía para

mostrar la antigüedad de un epónimo para los dorios. En cambio, dado el tratamiento que le confiere Jonathan Hall, hay que poner la atención en otro fragmento.

Se trata de unos versos hallados en un papiro de Oxirrinco y que se han considerado parte también del propio *Catálogo de las mujeres* (Hall 1997: 42; 2002: 25-26). En ellos puede leerse lo siguiente:

Αἰγίμοῦ δὲ βίη δουρικλειτοῦ βασιλῆος / γείνατ' ἐνὶ μεγάροισι  
Δυμᾶνά τε] Πάμφυλόν τε

La fuerza de Egimio, rey de afamada lanza, engendró en sus estancias a Dyman y Pánfilo (Most 10, vv.6-7).

La introducción de la figura de Egimio es para Hall una muestra más de la condición agregativa del relato, pues reflejaría dos mitos de origen distintos, uno con Doro y la Dóride, y otro con Egimio y la región de la Histieótide en Tesalia. De hecho, la multiplicidad de versiones se percibe en la narración de Heródoto (I 56, 3) y se debería a que el historiador querría aportar una explicación racional a los diferentes relatos, interpretándolos como etapas de la historia temprana de los dorios. Así, Hall señala como factible que la integración de Egimio en la familia de Doro se daría en el poema pseudo-hesíodico de *Egimio* (Hall 1997: 63; 2002: 82).

Hall sostiene además que por analogía con los jonios se puede sospechar que Dimas y Pánfilo serían en origen hijos de Doro, pero que a partir del s. VI a.C. pasan a ser considerados hijos de Egimio. De esta forma, se inserta a Egimio en la familia y se unen dos mitos de origen distintos relativos a los dorios. Considera asimismo que los tres epónimos de las φυλαί existirían ya en época de Tirteo (Hall 1997: 63; 2002: 81-82). Sin embargo, todas estas ideas resultan más especulaciones o propuestas

interpretativas que datos probados. Además, con respecto a la última cuestión, conviene señalar que en Tirteo realmente no aparecen los epónimos, sino los nombre de las φυλαί, lo cual no implica que automáticamente se haya creado ya un personaje epónimo para cada una de ellas, y mucho menos que se pueda elevar hasta esa época la filiación directa entre unos epónimos, que no aparecen citados, y Egimio, de quien tampoco habla Tirteo.

En general, como ha podido comprobarse en las últimas páginas, Hall pone mucho interés en los orígenes de la leyenda y su posible desarrollo en época arcaica (Hall 1997: 56-65; 2002: 80-89). Aunque a veces especula demasiado sobre unas bases no muy fiables, no obstante, es una lectura imprescindible a la hora de realizar una aproximación al tema. Asimismo, quizá también, a pesar de que opera con más cautela, puede decirse algo similar sobre Malkin (1994: 33-43).

### ***Versión antigua del relato***

Dejando ya las posibles variantes genealógicas y geográficas del origen mítico de los dorios y la integración racional de todas en un relato unificado, se ha propuesto hablar de una primera fase en el desarrollo de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*, a la que se ha denominado *versión antigua*. Realmente podría decirse que abarca desde su primera y somera aparición en los versos de Tirteo hasta el s. IV a.C., pero, como se ha observado, las referencias anteriores al s. V a.C. son tan escuetas, fragmentarias y están demasiado descontextualizadas como para poder establecer un patrón para la leyenda o destacar algún tipo de tratamiento concreto de la misma. En cambio, a partir del s. V a.C. los textos con los que se cuenta permiten análisis más complejos. El primer punto a destacar es que las narraciones en este periodo apenas hablan de la campaña que lleva a dorios y Heráclidas a conquistar el Peloponeso o a los sucesos inmediatamente



posteriores a ella, sino que tienden a centrarse en la primera generación de Heráclidas, guiados por Hilo, y su enfrentamiento a Euristeo.

La primera muestra, cronológicamente hablando, aparece en un escueto fragmento de la obra de Hecateo de Mileto:

Κῆρυξ δὲ ταῦτα δεινὰ ποιούμενος αὐτίκα ἐκέλευε τοὺς  
Ἡρακλείδας ἐπιγόνους ἐκχωρεῖν· οὐ γὰρ ὑμῖν δυνατός εἰμι ἀρήγειν. ὥς  
μὴ ὧν αὐτοὶ τε ἀπολέεσθε καμὲ τρώσετε, ἐς ἄλλον τινὰ δῆμον ἀποίχεσθε

Ceix considerando tales peligros exhortaba inmediatamente a los descendientes Heráclidas a marchar: “Pues no soy capaz de defenderos. Así ciertamente ni vosotros mismos moriréis ni a mí me perjudicaréis, si os retiráis hacia algún otro pueblo (*FGrH* 1 F30).

La estancia de los Heráclidas en casa de Ceix en los primeros momentos que siguen a la muerte o apoteosis de Heracles y la salida de allí de los mismos ante la incapacidad de su anfitrión de enfrentarse a Euristeo quedará luego reflejada en los textos de Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 7, 6; 8, 1), Diodoro (IV 57, 2-4) y Pausanias (I 32, 6). Igualmente, la buena relación de Heracles con Ceix puede intuirse en Sófocles (*Tr*, v.39). A pesar de su brevedad, el fragmento de Hecateo muestra un episodio de la historia de los Heráclidas considerablemente anterior a su retorno al Peloponeso.

Píndaro, en cambio, en sus varias referencias a dorios y Heráclidas, los sitúa ya en el Peloponeso. Los versos en los que se aludía a la leyenda ya han sido mencionados en el tema relativo al origen de la noción de dorios (vid supra). Sin embargo, más allá

de la alusión a unos usos consuetudinarios dóricos, hay otro aspecto que destaca especialmente en su poesía: la dualidad de dorios y Heráclidas.

Ciertamente, Píndaro presenta siempre a dorios y Heráclidas como dos grupos separados que actúan siempre juntos. Así, en la *Pítica I* se habla tanto de “las costumbres de las medidas de Hilo” (v. 62) –que constituirían la referencia a los Heráclidas en cuanto a las costumbres–, como de las “costumbres de Egimio” –que serían el componente dorio de las mismas–. Por otra parte, se alude, además de en lo que se relaciona con los usos, a la descendencia de Pánfilo –elemento dórico– (v. 62) y de los Heráclidas –elemento Heráclida– (v. 63).

Sin embargo, en este poema, aunque dorios y Heráclidas se ubican en el Peloponeso, no se informa de cómo llegaron hasta allí. Las exiguas referencias a su actual asentamiento bajo el Taigeto y a su llegada a Amiclas desde el Pindo (v. 64) simplemente hablan de la consideración de un origen al norte de Grecia y su desplazamiento en un momento dado hasta Laconia. En ningún caso entonces se detallan los pormenores de la llegada de dorios y Heráclidas al Peloponeso ni se incide en ningún detalle sobre la misma.

Pero Laconia no es el único lugar que Píndaro liga a dorios y Heráclidas y su llegada a tierras peloponesias. También se ha señalado antes cómo la leyenda se ponía en relación con Egina en la *Ístmica IX* (vid supra). Ahí, el poeta hablaba de la llegada a la isla del ejército de Hilo y Egimio y cómo los eginetas se regían por las medidas de estos, de nuevo sin entrar en detalles sobre la campaña (vv 1-4). Asimismo, también se puede intuir en el poema la idea de una legitimación divina de la conquista del Peloponeso (Malkin 1994: 33-34).

Finalmente, aparece también bien marcado el doble componente de dorios y Heráclidas en la *Pítica V* (vid supra). En esa composición el poeta señala que Apolo procuró que habitasen en Lacedemonia, Argos y Pilos los descendientes de Heracles y Egimio (vv 60-73).

Con estos ejemplos, se ve, por tanto, cómo todos los diferentes versos de Píndaro en los que se alude al *Retorno de los Heráclidas* presentan un patrón homogéneo en cuanto a un par de cuestiones: el énfasis consciente que pone el poeta en presentar a dorios y Heráclidas como grupos distintos aunque siempre unidos y el origen tanto geográfico como genealógico que concibe para los dorios.

En cuanto a la primera cuestión poco hay que decir que no se haya dicho ya. El tema ya ha sido abordado unas páginas más arriba y simplemente conviene ahora, una vez recordados los versos de Píndaro, volver a poner la atención sobre él. En cambio, sobre el segundo asunto, la mención repetida hasta tres veces de Egimio, sumada a la ausencia de Doro y a la situación del origen de los dorios no en la Dóride sino en el Pindo –macizo montañoso del noroeste de Grecia– que se citaba en la *Pítica I*, hacen pensar que Píndaro quizá solo conocía esa versión del origen de los dorios o tal vez sencillamente sea la que decide usar. Una versión que, como acaba de señalarse Jonathan Hall, interpretaba como una alternativa a la de Doro y la Dóride con la que acaba integrándose (Hall 1997: 63; 2002: 82).

Cambiando ya de autor, en la obra de Heródoto la dualidad entre dorios y Heráclidas resulta, como en Píndaro, un aspecto muy destacado en la historia del origen de los dorios. Sin embargo, el modo de presentarlo es completamente distinto al del poeta. Así, mientras Píndaro de forma prácticamente automática e inmediata tras hacer una mención a un elemento o personaje dorio o Heráclida citaba al homónimo del otro

grupo, Heródoto presenta la historia de los dorios y de los Heráclidas en dos partes distintas de su obra.

En el libro primero el historiador expone las diversas ubicaciones antiguas del ἔθνος dórico. Parece plantear una filiación “Deucalión-Helén-Doro”, aunque la condición de padre e hijo de los dos primeros no se menciona explícitamente. Por otra parte, Heródoto expone muchos lugares de habitación de los dorios: Ptía, la Histieótide, el Pindo –que además de una cordillera al norte de Grecia podría tratarse de una ciudad de la Dóride (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 116)–, la Driópide –más tarde llamada Dóride (Hdt. VIII 31, 1)– hasta llegar definitivamente al Peloponeso (Hdt. I 56, 3). Además, hay una frase con respecto precisamente a este desplazamiento final a la península peloponesia sobre la que quiero poner la atención:

ἐκ τῆς Δρυοπίδος οὕτω ἐς Πελοπόννησον ἐλθὼν Δωρικὸν ἐκλήθη.

de esta manera, llegando desde la Driópide al Peloponeso, se llamó dorio (Hdt. I 56, 3).

Se da aquí la llamativa circunstancia de que parece que, según Heródoto, hasta que no llega al Peloponeso el ἔθνος no recibe el nombre de “dorio”. Un hecho que, como se ha mencionado antes, podría ser indicativo de la importancia de la leyenda en la configuración de la identidad doria. Heródoto omite la figura de Egimio, sin embargo, conviene incidir de nuevo en ello, Hall plantea que la variedad de emplazamientos de los dorios en sus orígenes respondería al intento del historiador de conciliar racionalmente las diferentes versiones sobre el origen del ἔθνος (Hall 1997: 63; 2002: 82).

En el excursus del libro I sobre los movimientos de los dorios no se menciona el componente Heráclida que los acompañaría en su traslado final al Peloponeso. En cambio, hacia el final de la obra, los tegeatas cuentan la historia del intento de estos, al mando de Hilo, de tomar el Peloponeso, entonces habitado, dicen, por jonios y aqueos. Los propios tegeatas afirmaban que fueron ellos quienes los detuvieron tras vencer su campeón al propio Hilo en el combate individual que dirimiría el resultado de la confrontación (Hdt. IX 26, 3-5).

En esta ocasión Heródoto guarda silencio sobre los dorios. Quizá se podría argumentar que todavía no se habrían unido a ellos. Asimismo, como se puede apreciar se mantiene el interés en los sucesos de la primera generación Heráclida. Sin embargo, Heródoto explora además los primeros momentos del gobierno Heráclida en Esparta y dice lo siguiente:

Λακεδαιμόνιοι γὰρ ὁμολογεῖντες οὐδενὶ ποιητῆι λέγουσι αὐτὸν  
Ἀριστόδημον τὸν Ἀριστομάχου τοῦ Κλεοδαίου τοῦ Ὑλλου βασιλεύοντα  
ἀγαγεῖν σφεας εἰς ταύτην τὴν χώραν τὴν νῦν ἐκτέεται, ἀλλ' οὐ τοὺς  
Ἀριστοδήμου παῖδας

Pues los lacedemonios, no estando de acuerdo con ningún poeta, cuentan que, les guió, siendo rey, hacia la misma tierra que han poseído hasta ahora el propio Aristodemo, hijo de Aristómaco, hijo de Cleodeo, hijo de Hilo, y no sus hijos (Hdt. VI 52, 1).

La primera cuestión a destacar del fragmento es que la línea genealógica que remonta desde los primeros diarcas de Esparta hasta Heracles está perfectamente establecida en el momento en que escribe Heródoto. Schrader señala, además, que

Heródoto efectivamente se ceñiría a un relato lacedemonio que presenta a Aristodemo vivo al final de la conquista del Peloponeso. Una exposición de los hechos que se constata en Jenofonte (*Agos* 8, 7) (Schrader 1981: 280, n.250), y que se aleja de la *versión moderna* que será tratada más adelante. Después, Heródoto completa su exposición con relato que incluye el nacimiento de los niños, los problemas para establecer la primogenitura y la solución, mediante visita a Delfos, que establece el origen de la diarquía lacedemonia (Hdt. VI 52, 3-7).

Por otra parte, Heródoto no expone de manera consciente la narración de cómo los Heráclidas llegan a ser reyes entre los dorios, pues dice preferir centrarse en temas que no han sido tratados por otros autores (Hdt. VI 55, 1). Así, el historiador se aparta de la línea narrativa que seguían sus contemporáneos y que se centraba en los sucesos de la primera generación de Heráclidas, antes de la conquista del Peloponeso. De sus palabras parece poder deducirse igualmente que el tema era lo suficientemente conocido por el público y que muchos autores se habrían ocupado de él, tanto como para que el propio historiador no tenga ningún problema en omitirlo.

Por último no puede concluirse el comentario sobre dorios y Heráclidas en la obra de Heródoto sin aludir a la célebre anécdota de la –breve– conversación entre el diarca Cleómenes y la sacerdotisa de la acrópolis de Atenas. En ella la separación entre Heráclidas y dorios se hace patente de manera clara cuando ella le pide que abandone el templo porque a los dorios les está prohibida la entrada y él responde que no es dorio, sino aqueo (Hdt. V 72, 3).

Aunque pueda tratarse de una anécdota espuria, lo que hay que apuntar es que parece que la historia tiene verosimilitud (Alty 1982: 13). Otro problema es si esa verosimilitud debe aplicarse al momento en el que Heródoto deja constancia de la

misma por escrito –aproximadamente entre 445 y 430 a.C (Asheri, Lloy et Corcella 2007: 2, 5; vid supra)– o al momento en el que se sitúa la propia anécdota (508 a.C.). No parece que haya motivo para tener que retrasar hasta el s. V a.C. el origen de la anécdota, pues, como se ha mostrado antes, a finales del s. VI a.C. las líneas básicas de la idea de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* ya estaban establecidas –realmente incluso puede decirse que desde el s. VII a.C. en los versos de Tirteo–.

La cuestión es que la lacónica respuesta de Cleómenes muestra un perfecto conocimiento de la separación entre dorios y Heráclidas en el que destaca su idea –en sintonía con el relato mítico– de que el ἔθνος al que realmente por linaje habría que adscribir a los últimos es el aqueo. Se ha planteado que la sacra prohibición de entrada no se circunscribiría únicamente a los dorios, sino más bien a todos aquellos que no fuesen jonios, e incluso quizás a quienes no fuesen sacerdotes (How et Wells 2002b [1912]: 39). Por otra parte, la noticia herodótea de la prohibición de entrada a un recinto sagrado por razones de ἔθνος se puede corroborar con la inscripción de Paros (*IG XII 5, 225*) cuyo análisis más exhaustivo corresponde al tema de la religión y el Carneio (vid infra).

Finalmente, más allá de Heródoto, Tucídides recoge también la muerte de Euristeo en el Ática como consecuencia de su enfrentamiento con los Heráclidas (Th. I 9, 2). Sin embargo, más allá de contemplar tal suceso, el interés del historiador ateniense –poco dado a preocuparse en exceso por el pasado mítico de las comunidades de las que habla– se limita a un escueto comentario que dice así:

Δωριῆς τε ὀγδοηκοστῷ ἔτει ζῶν Ἡρακλείδαις Πελοπόννησον  
ἔσχον.

Y al octogésimo año los dorios con los Heráclidas tomaron el Peloponeso (Th. I 12, 3).

El punto de referencia inicial es el final de la guerra de Troya. A pesar de su concisión, la aportación de Tucídides se puede situar sin problemas –como sus contemporáneos– en la línea de la *versión antigua*. De hecho, lo hace de una forma bastante clara, pues, al poco interés por la campaña que lleva a dorios y Heráclidas al Peloponeso, suma que la otra noticia a la que se alude habla de acontecimientos que suceden antes de la misma –muerte de Euristeo–.

### **Eurípides e Isócrates: la progresiva sustitución de la *versión antigua* por la *versión moderna del relato***

Los textos anteriores reflejaban cómo, al menos hasta la segunda mitad del s. V a.C., el interés de los distintos autores por el *Retorno de los Heráclidas* se centraba en los episodios acaecidos a la primera generación de Heráclidas y su conflicto con Euristeo. Esto es lo que se ha llamado aquí *versión antigua* del mito.

Sin embargo, a partir del s. IV a.C. la atención se desplazó hacia los sucesos que rodean la campaña de conquista del Peloponeso emprendida por Heráclidas y dorios –lo que constituye la *versión moderna* del relato–. No obstante, el tránsito de una versión a la otra se produce de una forma súbita y rotunda. De esta forma, parece haber un lapso de tiempo, comprendido aproximadamente entre los últimos años del s. V a.C. y los primeros del s. IV a.C., en el que ambas, más o menos, compartirían una similar preponderancia. Tal fenómeno se observa muy bien en las obras tanto de Eurípides como de Isócrates.



Anteriormente ya se habló de *Heráclidas* de Eurípides (vid supra). En ella, se narraban los acontecimientos inmediatamente anteriores a los expuestos en la obra de Heródoto y justamente posteriores al fragmento de Hecateo que se veía antes. De esta forma, la tragedia narra el refugio que Atenas da a los Heráclidas ante la persecución a la que se ven sometidos por parte de Euristeo, el enfrentamiento final contra este y su derrota (vid supra).

Así, en principio, podría pensarse que las versiones de Hecateo, Eurípides y Heródoto encajan perfectamente, narrando cada una una parte del mito y proporcionando una visión en conjunto del estado de la leyenda en el s. V a.C. Sin duda, esta idea es cierta, pero solo en parte, porque en otros textos de Eurípides se vislumbra ya el interés por acontecimientos de la llegada de los Heráclidas al Peloponeso.

El gran problema es que las tragedias de Eurípides que tomaban por tema cuestiones relacionadas con los Heráclidas ya en el Peloponeso se han perdido, por lo que solo se cuenta con ciertos fragmentos de las mismas, lo que, sin duda, dificulta mucho la labor de análisis del contenido de las mismas. De esta forma, tres son las obras de Eurípides que hablarían de los Heráclidas en el Peloponeso: *Cresfontes*, *Temeno* y *Teménidas*.

La primera de ellas, por temática, no parece revestir de gran interés ahora. Así, su contenido se puede observar en *Fábulas* de Higino (137) y trataría del asesinato de Cresfontes por parte de Polifontes, su usurpación del trono y su matrimonio con la viuda de este, Mérope. Finalmente, el hijo de Cresfontes y Mérope, Telefontes, retornaría de su exilio y, junto con su madre, conseguirían acabar con la vida de Polifontes (*TrGF* 39, IIa). El relato atañe entonces más al ámbito mesenio que al dorio y no parece que, en

teoría, tuviera por qué tocar aspectos importantes de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*. No obstante, siempre quedará la duda de si, en alguna de las partes no conservada de la misma, pudiese aparecer alguna información o dato relevante al respecto.

En cambio, las otras dos, *Temeno* y *Teménidas*, se centrarían más en la llegada de los Heráclidas al Peloponeso y su establecimiento allí *TrGF* (68-69).<sup>121</sup> Puesto que ambas hablan de personajes de la misma familia, a veces es difícil determinar si un fragmento concreto habría de situarse en una tragedia o en otra. De hecho, los dos textos que se recogerán ahora son de una ubicación imprecisa y, al parecer, no está claro si pertenecerían a una obra o a la otra. En primer lugar es conveniente citar el siguiente:

ἡμιόνου μονοφθάλ[μου] | ὑπέμνησεν χρεσμοῦ τὸν Τήμ[ε]ν[ον],  
ὄς | ἐκέλευσεν τῆς εἰς Ἄργος κ[αθό]δου λαβεῖν | [α]ὐτοῦς [ὄδηγ]ὸν τὸν  
τρ[ιό]φθαλμον. δι[α]μερίσα]ντος δὲ τοῦ Ὀξύλου [τ]ῆν Πελο[πόννησον  
εἰς] μέ ρη τρία, τ[ῆν μ]ὲν Ἀργεῖ[αν Τήμενος ἀπ] ἤτησ[ε]ν [ὁ]  
πρεσ[βυ]τατος, | [τὴν δὲ] Μεσσηνίαν ἔ[λα]βεν Κρ[εσφόν]της τὴν δ[ὲ]  
Λακ[ω]νίαν οἱ Ἀριστο]δήμ[ου] παῖδες

Recordó Temeno el oráculo de la mula de los tres ojos, el cual ordenó que ellos tomaran como guía del retorno a Argos al de tres ojos. Habiendo dividido Óxilo el Peloponeso en tres partes, por un lado, Temeno, el mayor, reclamó Argos, por otro, Cresfontes consiguió Mesenia y los hijos de Aristodemo Laconia. (*TrGF* 68-69, 1 vv.3-12).

---

<sup>121</sup> *Temeno* quizá más a la conquista en sí del Peloponeso. *Teménidas* tal vez al asesinato de este y los problemas entre sus hijos y su hija Hirneto y su marido Deifontes, un relato que recoge Pausanias (II 19, 1; 28, 3-6) y Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* III 8, 4). Pero esto es más bien una hipótesis.

El fragmento resulta breve, no obstante, aporta una información muy relevante, pues en él aparecen narrados sucesos de los que no hay constancia de que aparezcan en autores u obras anteriores y que, sin embargo, se repetirán con frecuencia en las narraciones posteriores del mito. Así, tanto Éforo como Estrabón, Pausanias y Pseudo-Apolodoro reconocen a Óxilo como el personaje que guió a dorios y Heráclidas en su conquista del Peloponeso. Éforo (*FGrH* 70 F115), y lógicamente Estrabón, ya que sigue su relato (*Str.* VIII 3, 33), dicen, además, que fue precisamente Óxilo quien repartió entre los Heráclidas las tierras conquistadas, aunque no mencionan el oráculo del guía de tres ojos. Justamente lo contrario ocurre en los relatos de Pausanias (V 3, 5-6) y Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 8, 3), pues ellos hablan del oráculo que ordenaba a los Heráclidas dejarse guiar por “el de los tres ojos”, pero no comentan que la división del Peloponeso la hiciera él. En cualquier caso, los dos sucesos están reflejados en el fragmento de Eurípides.

Por otra parte, el segundo texto que merece la pena citar aquí, es aún más breve que el anterior, ya que se trata de apenas una línea dentro de un fragmento mal conservado. Dice así:

ἔλαχεν [δὲ | Κρεσφόντ]ης τὴν Μεσσηνίαν

Cresfontes obtuvo por suerte Mesenia (*TrGF* 68-69, 2 vv.5-6).

Lo más interesante de estas palabras es, sin duda, el verbo utilizado, λαγχάνω. El diccionario Liddell-Scott aporta como traducción para el término “obtain by lot” (“obtener por sorteo”), para, poco después, matizar “generally obtain as one’s portion” (“obtener como porción de uno”). Además, el propio diccionario señala que era un verbo usado habitualmente para hablar del sorteo de cargos en Atenas (cf. LSJ).

Igualmente, la situación puede recordar a los repartos de tierras que se producían en las fundaciones de colonias. Por lo tanto, aunque sea un texto exiguuo, parece demostrar que en Eurípides también aparecería el sorteo de los lotes entre los Heráclidas, al menos entre Cresfontes y los hijos de Aristodemo. Además, Estrabón parece corroborar esta información al decir que Eurípides:

καὶ ὑποβὰς τῶν πάλων φησὶν ὧν οἱ Ἡρακλεΐδαι περὶ τῆς χώρας  
ἐποιήσαντο

también dice sobre los sorteos que los Heráclidas hicieron de la tierra  
(Str. VIII 5, 6).

El término escogido por Estrabón, *πάλος*, parece tener un significado muy concreto y relacionado con la forma de realizar un sorteo (“lot cast from a shaken helmet”, “suerte asignada desde un casco agitado” cf. LSJ). De esta forma, se confirmaría lo que ya se intuía en el fragmento acerca de la presencia del sorteo de las tierras del Peloponeso entre los Heráclidas en los versos de Eurípides. Además, al igual que ocurría con la información del primer fragmento, es la primera noticia cronológicamente hablando que se tiene de tal sorteo y, asimismo, tal suceso se repetirá habitualmente en obras de autores posteriores.

Así pues, dado que Eurípides es el primero en reflejar algunos asuntos –el oráculo del de los tres ojos, la guía de Óxilo y el sorteo de los lotes– que luego aparecerán en las diferentes variantes de la versión moderna del mito, cabe preguntarse de dónde habría sacado la información relativa a tales eventos. No obstante, al ser esta una cuestión meramente especulativa, difícilmente se podrá obtener una respuesta plenamente satisfactoria.

En primer lugar, hay que tener en consideración que Eurípides es un autor proclive a innovar en el tratamiento de los sucesos míticos (Medina González et López Ferez 1983 [1977]: 47-48; López Férez 2000: 386). Así, es posible reelaborase o reinterpretase la versión o versiones más habituales en su época de esta historia o, incluso que incluyese algún elemento innovador. El problema es que, precisamente porque no se han constatado relatos sobre la conquista Heráclida y doria del Peloponeso anteriores a él, parece imposible determinar qué cambios o novedades podría introducir, si es que las introdujo. No obstante, se puede plantear a modo de hipótesis que tal vez se sirviese de un relato o tradición argiva o proargiva.

Para empezar, no parece lógico pensar que Tucídides, quien –como antes se señaló– muestra en algunas de sus obras un discurso patriótico y una crítica latente hacia los lacedemonios, cuyo motivo, con toda probabilidad, es el contexto de enfrentamiento bélico entre Atenas y Esparta, utilizase una historia propia precisamente de los lacedemonios.

Por otra parte, la descripción que hace Eurípides, y recoge Estrabón (VIII 5, 6), de Mesenia y Laconia presenta una imagen mucho más positiva de la primera –como un lugar fértil, de clima agradable y bueno para la ganadería– que de la segunda –como una tierra dura y difícil de cultivar–. Esto hace pensar que, tal vez, más adelante, en sintonía con su postura en contra de los lacedemonios, pudiese esconder una nueva sutil crítica hacia ellos por invadir la región que no les había tocado. En tal caso, también puede plantearse que no recogiese la trampa de Cresfontes –de la que se hablará más tarde y que es una narración prolacedemonia–. Incluso se podría especular que el relato que exime a Cresfontes de culpa y que recoge Pausanias (IV 3, 5) –claramente una versión mesenia o favorable a mesenios– pudiese estar recogida ya en Eurípides, con el que,

como seguidamente se indicará, Pausanias coincide también en la idea de que Argos le correspondió a Temeno sin sorteo por ser el hermano mayor. Sin embargo, en este caso parece más lógico pensar que Pausanias seguiría a otros autores como Mirón de Priene y Riano de Bene (Lurhagi 2008: 81-88; Fornis 2016: 83; vid supra), quienes pudieron incluir en sus obras relatos o episodios presentados desde un punto de vista favorable a los mesenios. No obstante, cualquier comentario sobre los posibles contenidos de las partes perdidas de las tragedias nunca dejará de tener un carácter meramente especulativo.

Volviendo ya al primero de los fragmentos, allí se observa cómo Temeno recibe Argos en virtud de su primogenitura sin necesidad de entrar en sorteo, lo cual volvería a apuntar hacia un origen argivo de la versión de Eurípides. Además, semejante situación después solo se repite en la narración de Pausanias (IV 3, 3-5) y, seguramente, se pueda intuir en Estrabón (VIII 5, 6), quien –como se ha visto– sigue a Eurípides en esta parte y solo habla del sorteo de Mesenia y Laconia; mientras que Diodoro (VII 13, 1)<sup>122</sup> y Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 8, 4) hacen a Temeno partícipe del sorteo.

En conclusión al asunto de Eurípides y la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* realmente parece haber más sombras que luces. El estado fragmentario de *Temeno*, *Teménidas*, e incluso tal vez *Cresfontes*, supone un escollo imposible de superar. Por una parte, al no haber muestras de un relato de la conquista y división de Peloponeso por dorios y Heráclidas anteriores a la suya, no se puede comprobar hasta qué punto Eurípides reelaboraría o crearía un relato. Por otra, al no conocerse el contenido íntegro de las obras, resulta imposible saber a ciencia cierta hasta qué punto autores posteriores,

---

<sup>122</sup> El caso de Diodoro podría no estar tan claro dado el estado fragmentario de su obra en esta parte. Sin embargo, el uso del verbo λαγχάνω de nuevo parece apuntar en tal sentido. El fragmento apenas dice esto: Τήμενος τὴν Ἀργεῖαν λαχὼν “Temeno habiendo recibido por sorteo Argos”.

pero todavía cercanos en el tiempo, como Isócrates y Éforo se basarían en él o no, o si tomarían otra historia que estuviera más o menos extendida en su época.

Una vez vistos, entonces, los fragmentos euripídeos, llega el momento de avanzar un poco cronológicamente y comentar la visión que aporta Isócrates sobre la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*. En ciertos aspectos, este autor comparte algunas semejanzas con el trágico ateniense. De esta forma, ambos presentan tanto una preferencia por los sucesos más bien propios de la *versión antigua* en unas obras como la narración de acontecimientos que se inscriben en la *versión moderna* en otras. Además, si antes se decía que uno de los problemas con Eurípides es que puede presentar un mito de una manera personal e innovadora, algo parecido puede aplicarse a Isócrates quien –como ya se indicó antes– reconoce que entre los métodos con los que cuenta el orador se encuentra el poder presentar un tema de forma distinta según lo requieran las circunstancias (Isoc. IV 8; vid supra).

De hecho, en la misma obra en la que pronunciaba tal afirmación –el *Panegírico* de 380 a.C– se encuentra un relato que se acerca bastante más a la *versión antigua*. Isócrates habla aquí de la persecución de los Heráclidas por Euristeo y su enfrentamiento definitivo en suelo ático (Isoc. IV 56-60), para añadir después que pasaron al Peloponeso y ocuparon Argos, Mesenia y Laconia (Isoc. IV 61). El interés entonces se ajusta bien al de los autores del siglo V a.C., aunque ya apunta también la partición tripartita del Peloponeso.

Sin embargo, no es la única exposición del *Retorno de los Heráclidas* que surge entre sus discursos. Antes ya se ha hablado de la versión detallada en *Arquídamo* (Isoc. VI 17-23; vid supra), por lo que solo conviene recordar ahora algunos puntos principales de la misma y no ya reproducirlos íntegramente.

En primer lugar, huelga repetir que, según el *Arquídamo*, los Heráclidas realmente no tenían una aspiración propia a ocupar el Peloponeso sino que es el oráculo de Delfos quien se lo ordena. El propio oráculo les expone la legitimidad que tienen sobre las tierras peloponesias: Argos por derecho de familia (κατ' ἀγχιστεΐαν), Lacedemonia como regalo (κατὰ δόσιν) y Mesenia tomada como botín de guerra (δοριάλωτον ληφθεῖσαν). Además, el texto no se limita a aclarar los derechos de los Heráclidas sobre los tres territorios, sino que también aporta una breve explicación mítica para los mismos: los derechos familiares sobre Argos les vienen por ser los últimos descendientes vivos de Perseo, Lacedemonia fue regalada por Tindáreo a Heracles por restituirle en el trono y Mesenia conquistada por Heracles cuando se enfrentó a Neleo y sus hijos (Isoc. VI 18-19). Asimismo, conviene volver a señalar la idea de un pacto entre los Heráclidas y los dorios. Por una parte, los Heráclidas serán reyes entre los dorios, mientras que los dorios disfrutarán de las tierras sobre las que los Heráclidas tenían derechos (Isoc. VI 20).

Lo interesante es ver cómo el texto de Isócrates se preocupa especialmente por la legitimidad, en consonancia evidente con el fin que persigue en ese momento y que no es otro que justificar el dominio lacedemonio de Mesenia. Además, no es ya solo la finalidad lo que determina su naturaleza, sino también la persona que se supone pronuncia el discurso, un miembro de una de las familias reales de Esparta. La exposición es, de este modo, claramente de corte propagandístico favorable a Esparta.

Sin embargo, años después, ya al final de su vida, Isócrates plantea en el *Panatenáico* (339 a.C.) una versión de la historia diametralmente opuesta. Allí puede leerse:



ἐπειδὴ γὰρ Δωριέων οἱ στρατεύσαντες εἰς Πελοπόννησον τρίχα διείλοντο τὰς τε πόλεις καὶ τὰς χώρας ἅς ἀφείλοντο τοὺς δικαίως κεκτημένους, οἱ μὲν Ἄργος λαχόντες καὶ Μεσσήνην παραπλησίως διώκουν τὰ σφέτερ' αὐτῶν τοῖς ἄλλοις Ἕλλησι, τὸ δὲ τρίτον μέρος αὐτῶν, οὓς καλοῦμεν νῦν Λακεδαιμονίους, στασιάσαι μὲν φασιν αὐτοὺς οἱ τὰ κείνων ἀκριβοῦντες ὡς οὐδένας ἄλλους τῶν Ἑλλήνων

Pues, una vez que los que comandaron la expedición de los dorios al Peloponeso, se repartieron en tres las ciudades y las tierras, que quitaron a quienes las poseían con justicia, por un lado, los que recibieron por sorteo Argos y Mesenia gobernaban sus bienes de forma semejante a los demás griegos, por otro la tercera parte de ellos, que ahora se llaman lacedemonios, dicen, por una parte, quienes son conocedores con exactitud de ellos que tenían conflictos como ningunos otros de los griegos (Isoc. XII 177).

Más adelante volverá a insistir, ya de forma más somera sobre la misma idea:

μάχη δὲ νικήσαντες τοὺς μὲν ἠττηθέντας ἔκ τε τῶν πόλεων καὶ τῆς χώρας ἐξέβαλον, αὐτοὶ δὲ τὰς κτήσεις ἀπάσας τὰς ἐκείνων τότε κατασχόντες ἔτι καὶ νῦν ἔχουσιν

Y venciendo en combate, por un lado expulsaron a los vencidos de sus ciudades y de su tierra, y por otro tomaron todas las propiedades de estos conservándolas hasta ahora (Isoc. XII 254).

Isócrates, por tanto, plantea ahora, a diferencia de en *Arquídamo*, un espolio y conquista del Peloponeso sin derecho alguno y en el que la legitimidad recaía sobre sus anteriores propietarios derrotados. En lo que, sin embargo, mantiene la misma línea que en aquel discurso es en la idea de un reparto tripartito de la península ocupada, una circunstancia también presente en *Leyes* de Platón (III 683d). Sin embargo, hay un detalle que no debe pasar desapercibido.

Así, en el primero de los dos párrafos referidos arriba se utiliza de nuevo el verbo λαγχάνω. De esta forma, parece que volvería a estar presente la idea del sorteo de las tierras peloponesias tras la llegada de dorios y Heráclidas recogida ya por Eurípides (Str. VIII 5, 6). Sin embargo, no se puede asegurar que Isócrates siga a Eurípides en este aspecto. En primer lugar, porque incluye Argos dentro del sorteo, algo que no ocurría en el fragmento del trágico. Por otra parte, la concepción tripartita de la zona doria del Peloponeso no tiene que ser necesariamente achacable a una influencia de Eurípides, pues ya se contemplaba en los versos de Píndaro. En ellos, se hablaba de la instalación de los descendientes de Heracles y Egimio en Lacedemonia, Argos y Pilos por favor de Apolo (Pi. P V vv 69-73), por lo que quizá se tratase de una concepción general que se tenía en el s. V a.C., aunque los autores de esa época no se detengan demasiado en ella. Igualmente, se podría argumentar que, años antes, ni en *Panegírico* (380 a.C.) ni en *Arquídamo* (366 a.C. aproximadamente) en ningún momento se insinúa nada al respecto de un sorteo de las regiones cuando habla de conquista y reparto de Peloponeso por dorios y Heráclidas. Tal circunstancia es susceptible de ser interpretada como un distanciamiento o descarte por parte de Isócrates del relato de Eurípides, aunque podría simplemente no ser una actitud deliberada y no servirse de su versión por cualquier motivo, ya que resulta difícil de creer que Isócrates no conociera sus tragedias.

En cualquier caso, se puede plantear que la inclusión del sorteo de los lotes peloponesios pueda ser una influencia de Éforo, cuya obra es anterior al *Panatenaico*, pero posterior a *Panegírico* y *Arquídamo*. Sin embargo, también existe la posibilidad de que la anécdota del sorteo fuese más o menos conocida entre los griegos –de ahí que ya la hubiese contemplado Eurípides– y que simplemente Isócrates decidiese incluirla en *Panatenaico* y la omitirla en *Panegírico* y *Arquídamo*.

No obstante, puede resultar sospechoso que en sus primeros discursos Isócrates no incluya la cuestión de los sorteos, e incluso que en el *Panegírico* la narración sobre el *Retorno de los Heráclidas* se pueda considerar, sin ningún problema, en la línea de la *versión antigua*. Así, es posible que lo que se observe en una lectura comparada y diacrónica de sus referencias al *Retorno de los Heráclidas* sea el cambio definitivo de tendencia –seguramente pudiendo ser considerado Eurípides como un precedente o el primer exponente de la misma– y el paso de del predominio –casi se puede decir exclusividad en este caso– de la *versión antigua* a la preeminencia de la versión moderna.

Sin embargo, como se ha apuntado antes, el autor que parece ser fundamental en este tránsito sería Éforo.

### ***Versión moderna del relato***

Así pues, Éforo parece marcar un punto de inflexión en la concepción del relato del *Retorno de los Heráclidas*. Él mismo lo sitúa como punto de partida de su obra histórica, lo que supone que probablemente a su entender es el acontecimiento que separa los tiempos míticos de los históricos (Carlier 1991 [1985]: 332). Esto hace que haya que sospechar que dedicase bastantes esfuerzos y espacio al tratamiento del tema.

Se trata de un autor que dejó sin terminar su trabajo histórico en los acontecimientos del año 356/355, siendo su obra completada por su hijo (Schwartz 1958 [1907] VI.1 Sp. 1-16). Por lo tanto, dataría de mediados del s. IV a.C. Además, y lo que es más problemático, sus textos se encuentran transmitidos de manera fragmentaria lo que hace en ocasiones bastante difícil dilucidar cuál sería su aportación a ciertos temas.

Sin embargo, en el caso del *Retorno de los Heráclidas* parece que el relato de Éforo sería el que principalmente utilizaran Diodoro, Estrabón, Pseudo-Apolodoro y Pausanias (Schnapp-Gourbeillon 2002: 147). Varias veces se ha reflejado en este trabajo cómo Estrabón cita en múltiples ocasiones a Éforo a la hora de dar referencias sobre el pasado mítico del Peloponeso. Con Diodoro el problema es que las partes correspondientes al *Retorno de los Heráclidas* –en el libro VII– se conservan de manera fragmentaria. Pseudo-Apolodoro, por su parte, dada su condición de mitógrafo, presenta la peculiaridad de no mencionar ni una sola vez a los dorios y hablar solo de los caudillos Heráclidas. En cuanto a Pausanias, en su labor de descripción de los lugares de Grecia va dando detalles de la leyenda en relación con los emplazamientos de los que da cuenta en cada momento, en lugar de presentar un relato continuo.

Así, las exposiciones del *Retorno de los Heráclidas* de los cuatro autores presentan multitud de episodios comunes. Los sucesos de la primera generación de Heráclidas, salvo en Estrabón –que no comenta nada–, no se abandonan del todo, aunque dejen de ser la parte principal. Se pueden encontrar episodios como el refugio que Ceix, primero, y después Atenas proporcionan a los Heráclidas (D.S. IV 57, 2-5; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 1; Paus. I 32, 6), la muerte de Euristeo (D.S. IV 57, 6; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 1; Paus. I 44, 10), la muerte de Hilo (D.S. IV 58, 1-5; Paus.

VIII 5, 1; 45, 3)<sup>123</sup> y la huida a Rodas de Tlepólemo desde Argos por el asesinato de su tío (D.S. IV 58, 5; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 2; Paus. II 22, 8).

Ya en lo relativo a la campaña doria y Heráclida al Peloponeso, a pesar de su estado fragmentario se conserva en Diodoro la llegada de Aletes a Corinto (VII 9, 2), relato que también se encuentra en Estrabón (VIII 8, 5), quien además cita a Éforo (*FGrH* 70 F18b) como su fuente y en Pausanias (II 4, 3-4). No aparece, en cambio, en Diodoro la ayuda que el etolio Óxilo proporcionó a los Heráclidas, cuestión que se contempla en los otros tres autores (Str. VIII 3, 33<sup>124</sup>; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 3; Paus. V 3, 5-6); ni el paso al Peloponeso por el estrecho de Naupacto (Apollod. *Bibliotheca* II 8, 2; Paus. V 3, 6) ni el origen de la *Karneia* (Apollod. *Bibliotheca* II 8, 3; Paus. III 13, 4)<sup>125</sup>, sucesos estos dos últimos también omitidos por Estrabón.

En cuanto al episodio del sorteo de los lotes, ya se ha indicado que se intuye sin problemas en Diodoro (VII 13, 1), es claro en Estrabón (VIII 5, 6), en Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 8, 4) y en Pausanias (IV 3, 3-5), con la particularidad en este último de excluir del mismo a Temeno a quien se reserva Argos por su primogenitura.

Otro capítulo fundamental en la *versión moderna* del relato es la trampa de Cresfontes. Se da la circunstancia además de que no aparece en autores de época clásica, siendo transmitido únicamente por obras tardías. Básicamente se trata de una argucia ideada por este Heráclida para manipular el sorteo de tal forma que él fuese

---

<sup>123</sup> En Pseudo-Apolodoro hay una laguna en la parte que correspondería al episodio, no obstante parece que se puede presumir su presencia (Frazer 1967: 283 n.3).

<sup>124</sup> De nuevo en base a Éforo (*FGrH* 70 F115).

<sup>125</sup> Este último suceso recogido por Teopompo (*FGrH* 115 F357), cuyo texto podría ser el que siguiesen Apolodoro y Pausanias, lo que explicaría la ausencia del episodio en Estrabón que se basa en el relato de Éforo.

agraciado con Mesenia. La noticia esta vez no aparece de ningún modo en Diodoro – transmitido fragmentariamente en esta parte, por lo que es posible que la incluyese pero que no se haya conservado el relato–, pero es descrita al detalle por Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 8, 4) y Pausanias (IV 3, 3-5). Más problemas da el propio Éforo quien, según Estabón, dice así:

Ἔφορος δὲ τὸν Κρεσφόντην, ἐπειδὴ εἴλε Μεσσήνην, διελεῖν  
φησιν εἰς πέντε πόλεις αὐτήν

Éforo dice que Cresfontes, después de apoderarse de Mesenia, la dividió en cinco ciudades (Str. VIII 4, 7; *FGrH* 70 F 116).

Sería muy tentador asumir que tras esta breve expresión se encuentra el rastro del ardid de Cresfontes. Además, así podría trasladarse sin ápice de duda la historia hasta Éforo. Sin embargo, el significado del verbo αἰρέω (“take”, “grasp”, “seize”, es decir “tomar”, “apoderarse”, “capturar”, “ganar”; cf.LSJ) no es lo suficientemente concreto para afirmar que se trate del resultado de un sorteo fraudulento. Queda entonces la posibilidad, pero también la duda.

No obstante, antes de proseguir, hay que poner la atención en la profunda diferencia a la hora de presentar el suceso de la trampa de Cresfontes en los relatos de Pausanias y Pseudo-Apolodoro. Tal situación llama más la atención si se tiene en cuenta que ambos autores, tienden a presentar la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* de una forma muy similar. Así, Pausanias (IV 3, 4-5), aunque presenta a Cresfontes deseoso de obtener Mesenia, lo exime de culpabilidad, ya que el culpable de la treta es Temeno al parecer convencido por los motivos de su hermano. Sin embargo, Pseudo-Apolodoro (*Bibliotheca* II 8, 4) responsabiliza plenamente y sin tapujos a Cresfontes del fraude en

el sorteo. Por tanto, parece que en esta cuestión Pausanias y Pseudo-Apolodoro seguirían diferentes relatos.

Así, Pseudo-Apolodoro se basaría en una historia prolacedemonia, lo que es imposible de saber con certeza es si sería o no la misma que reflejase Éforo. Pausanias, en cambio, seguiría una narración favorable a los mesenios. Esta circunstancia no es de extrañar, pues Pausanias es uno de los autores conservados que más información aporta sobre la historia de los mesenios, un detalle que el propio Luraghi se encarga de dejar claro en la misma introducción de su obra (Luraghi 2008: 5) y que retomará después ya en mayor profundidad (Luraghi 2008: 81-88).

Igualmente, hay que plantear un par de cuestiones más en relación a la trampa de Cresfontes y las versiones de Pausanias y Pseudo-Apolodoro. En primer lugar, que la forma de realizarla se invierte en un relato con respecto al otro. Así, según cuenta Pausanias, Temeno arrojó a un cubo de agua las suertes de los hijos de Aristodemo y de Cresfontes, siendo la de los primeros de barro seco y la del segundo de barro cocido. Al determinar Temeno que, de quien fuese la suerte en salir primero, escogería región, salió la de Cresfontes por haberse disuelto la otra. En cambio, Pseudo-Apolodoro lo plantea al revés. Se vuelven a utilizar un cubo de agua y suertes, pero, esta vez, a la que salga primero le correspondería Argos –que entra en el sorteo–, a la segunda Lacedemonia, y a la tercera Mesenia. De esta forma, mientras que Temeno y los hijos de Aristodemo arrojaron piedras al cubo, Cresfontes echó tierra para asegurarse el último lote. El cambio a la hora de presentar el suceso entre Pausanias y Pseudo-Apolodoro puede parecer anecdótico, sin embargo, refuerza la idea de que aquí uno y otro utilizan tradiciones distintas.

Quizá más interesante puede resultar la segunda cuestión. De lo que se ha dicho hasta ahora sobre la diferencia en el sorteo fraudulento de los lotes, se deduce, efectivamente, el uso de relatos distintos. Sin embargo, un pequeño análisis de los mismos parece poder deducir que la tradición favorable a los lacedemonios –la reflejada por Pseudo-Apolodoro– probablemente sería anterior y estaría más generalizada. Esto se explica porque se puede sospechar que Pausanias se basaría una historia mesenia de corte local, lo cual concuerda con su uso –excepcional entre los autores antiguos– de los relatos o fuentes mesenias. Igualmente, la propia versión de Pausanias da la sensación, por su contenido, de ser una contestación o una variante local de un relato más extendido. De esta forma, realmente nunca niega el fraude en el sorteo, sino que exime de culpa a Cresfontes. Esto hace pensar que, antes del propio relato mesenio, existiría ya, y estaría consolidada, la historia prolacedemonia de la trampa de Cresfontes, pues, de no ser así, no tendría mucho sentido que la versión mesenia acepte en sí el propio sorteo y, más aún, el fraude en el mismo, en lugar de presentar una historia que vaya en un sentido completamente distinto.

Finalmente, una vez comentado todo lo que rodea al sorteo de los lotes peloponesios, se debe destacar un último aspecto común en la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*: en todos los relatos Aristodemo no llega a finalizar la campaña con vida y su línea genealógica y sucesoria es continuada, en igualdad de condiciones, por sus hijos Procles y Eurístenes (D.S. VII 8, 1<sup>126</sup>; Str. VIII 5, 4; Apollod. *Bibliotheca* II 8, 2; Paus. III 1, 5-6). Conviene tener presente que en época arcaica y clásica las opiniones al respecto distaban de ser unánimes y había autores que situaban a Aristodemo como el primer rey Heráclida de Esparta (Alc. Fr. 117 Liberman; Hdt. VI 52, 1; X. *Agés* 8, 7). Asimismo, Estrabón indica, una vez más, a Éforo como su fuente:

---

<sup>126</sup> Curiosamente llama a uno de los hermanos Euristeo en lugar de Eurístenes.



φησὶ δ' Ἐφορος τοὺς κατασχόντας τὴν Λακωνικὴν Ἡρακλείδας  
Εὐρυσθένη τε καὶ Προκλῆ διελεῖν εἰς ἕξ μέρη καὶ πολίσαι τὴν χώραν

Y dice Éforo que los Heráclidas que ocuparon Laconia, Eurístenes y Procles, dividieron en seis partes el territorio y fundaron la ciudad (Str. VIII 5, 4; FGrH 70 F 117).

Es posible por lo tanto, puesto que Éforo parece haberse ocupado de relatar pormenorizadamente el *Retorno de los Heráclidas*, que fuese él quien asentase la versión de los dos hermanos como los primeros Heráclidas de Esparta. De hecho, en autores posteriores ya no se encuentra ninguna noticia de Aristodemo concluyendo con vida la campaña.

En definitiva, y como conclusión al comentario sobre la *versión moderna* de la leyenda, puede decirse que hay cuatro autores –Diodoro, Estrabón, Pseudo-Apolodoro y Pausanias– que presentan un relato paralelo, especialmente los dos últimos –si se exceptúa lo comentado sobre el fraude en el sorteo de lotes y la trampa de Cresfontes–, en el que contemplan los mismos sucesos y de la misma manera sin apenas contradecirse entre ellos. Además, uno de ellos, Estrabón, cita con mucha frecuencia a Éforo cuando se refiere a acontecimientos de la historia. Por consiguiente, puede plantearse que Éforo sea el responsable último de la forma del mito del *Retorno de los Heráclidas* que se ha denominado aquí *versión moderna* y que transmiten sin variaciones sustanciales ni incoherencias entre ellos –salvo en el sorteo de lotes– los cuatro autores tardíos.

Probablemente, la mayoría de elementos de la historia no fuesen de su propia creación. Así, el reparto del Peloponeso ya se constataba en Eurípides (vid supra).

Realmente el elemento nuevo más destacado es la trampa de Cresfontes, sobre la cual, en primer lugar, hay un problema, pues no queda claro que Éforo hable de ella. Además, aún suponiendo que así fuese, surgiría un segundo inconveniente. Se trata de una duda ya conocida, pues es justamente la misma que se daba en la versión sobre el pasado dorio que aportaba Isócrates en *Arquídamo*, ¿se estaría basando Éforo en propaganda lacedemonia posterior a la pérdida espartana de Mesenia o podría ser considerado creador del episodio? En cualquier caso, la pregunta no puede ser resuelta ya que, como se ha dicho, ni siquiera existe la total seguridad de que el historiador recogiese tal suceso.

En cualquier caso no hay duda de que la *versión moderna* del *Retorno de los Heráclidas* tiene un marcado carácter favorable a Esparta (Schnapp-Gourbeillon 2002: 148). El episodio de la trampa de Cresfontes no hace sino anular la legitimidad que los mesenios tendrían sobre su propia tierra, pues Cresfontes manipula el sorteo de tal forma que evita que Procles y Eurístenes pudieran ser agraciados con Mesenia. Esto puede fácilmente ser interpretado y utilizado como una justificación de la conquista de la región por parte de los lacedemonios y el posterior sometimiento de la misma. Se podría pensar que la versión de Pausanias no responde a este presupuesto, pero, como también se ha indicado, parece un relato local que busca contestar una narración más generalizada

Asimismo, la muerte de Aristodemo también podría considerarse un elemento al servicio de los intereses de Esparta: Al presentar desde el inicio mismo de la historia doria de la πόλις una pareja de reyes, la diarquía queda justificada históricamente y legitimada sin necesidad de recurrir a complicados relatos como el que recoge Heródoto (VI 52, 3-7).

En definitiva, si Jonathan Hall proponía que el origen del mito se encontraba en Argos (Hall 1997: 61-62; 2002: 81-82), lo que está claro es que, a partir del s. IV a.C., la *versión moderna* sirve principalmente a intereses lacedemonios.

### **Declive en Argos del mito del Retorno de los Heráclidas**

Esta tendencia a presentar la narración de una manera que parece servir a los fines propagandísticos lacedemonios pudo causar un curioso fenómeno en Argos. Así, se puede plantear la posibilidad de que con el paso de los siglos los argivos se alejen de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*, prefiriendo otros relatos de su rica tradición mitológica (Schnapp-Gourbeillon 2002: 170-171).

Según Éforo (*FGrH* 70 F 115), recogido nuevamente por Estrabón (VIII 3, 33), Fidón –décimo sucesor de Temeno– recuperó todo el lote de Temeno, atacó todas las ciudades tomadas por Heracles y reclamó el derecho a la organización de todos los juegos por él instituidos. Igualmente, Diodoro recoge la línea genealógica que hace de Fidón sucesor de Temeno, Hilo y Heracles (D.S. VII 17) (Hall 1997: 106-107). Así según estos autores, realmente no quedaría duda alguna de la trascendencia de la leyenda en Argos durante tiempos arcaicos, o más concretamente en tiempos de Fidón. Se trataría, sin duda, de una campaña propagandística emprendida por el propio Fidón para presentarse como sucesor de Heracles y de buscar de esta manera una legitimidad dinástica. De hecho, Jonathan Hall incluso se atreve a sugerir que quizá haya que pensar en la oscura figura de Fidón como el impulsor en la propia creación del mito del *Retorno de los Heráclidas* (Hall 2002: 81). Sin embargo, en época tardía la cosa cambia y se ha puesto la atención en la falta de culto a Heracles y de su escasa importancia en Argos (Schnapp-Gourbeillon 2002: 170).

Una lectura superficial de la parte de la obra de Pausanias dedicada a la región de la Argólide permite ver la importancia que los argivos de su tiempo concedían a historias y personajes de su pasado anteriores a la llegada de dorios y Heráclidas. En tal sentido, destaca sobremanera la figura de Foroneo.

Para empezar, según los relatos argivos:

λέγεται δὲ καὶ ὧδε λόγος: Φορωνέα ἐν τῇ γῆ ταύτῃ γενέσθαι  
πρῶτον, Ἴναχον δὲ οὐκ ἄνδρα ἀλλὰ τὸν ποταμὸν πατέρα εἶναι Φορωνεῖ

y se cuenta también el relato así: que Foroneo fue el primero en nacer en esta tierra y que Ínaco, no un hombre sino un río, era el padre de Foroneo (Paus. II 15, 5).

Su condición de primer hombre no es la única connotación especial que presenta el personaje, pues, además, resulta un héroe civilizador de manifiesta importancia en la recreación del pasado que hacían los argivos de la época. En primer lugar es el primero en crear una comunidad política:

Φορωνεὺς δὲ ὁ Ἰνάχου τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον ἐς  
κοινόν

Y Foroneo, hijo de Ínaco, juntó por primera vez a los hombres en comunidad (Paus. II 15, 5).

Y también, siempre según los argivos, presentaría un marcado carácter filantrópico:

οὐ γάρ τι ὁμολογοῦσι δοῦναι πῦρ Προμηθεά ἀνθρώποις, ἀλλὰ ἐς  
Φορωνέα τοῦ πυρὸς μετάγειν ἐθέλουσι τὴν εὔρεσιν.

Pues no están de acuerdo con que Prometeo dio el fuego a los  
hombres, sino que pretenden trasladar a Foroneo el descubrimiento del  
fuego (Paus. II 19, 5).

Sus tres características –primer hombre, creador de la primera sociedad  
organizada y descubridor del fuego– parecen atribuciones que se le concedía tan solo en  
la zona de Argos. Al respecto, es muy elocuente que Pausanias exprese la falta de  
coincidencia de los argivos con el resto de griegos en cuanto al relato de la  
domesticación del fuego.

Además, la llama original de Foroneo se hallaba en el templo de Apolo Licio  
dentro del *ásty* (Paus. II 19, 5) y su tumba en plena ágora (Paus. II 20, 4). Esto choca  
con la poca presencia de elementos heráclidas en la topografía de Argos que señala  
Piérart (1991 [1985]: 281-282), quien destaca únicamente el sepulcro de Hirneto (Paus.  
II 23, 3) y una población cercana llamada Temeneio donde se ubicaba la tumba del  
epónimo Temeno (Str. VIII 6, 2) (Piérart 1991 [1985]: 281-282). El problema es que las  
referencias de las que se sirve Piérart son tardías y bien podría haber habido siglos antes  
lugares relacionados con los Heráclidas que se han olvidado, aunque esto, por otro lado,  
estaría en plena consonancia con la idea de un progresivo abandono argivo de las  
tradiciones Heráclidas. Paradójicamente para Hall –quien, como ya se ha visto en varias  
ocasiones, propone un origen de la leyenda en Argos (vid supra)– la existencia de los  
monumentos dedicados a Temeno e Hirneto darían muestra de la importancia de los  
Heráclidas en el paisaje de Argos (Hall 1997: 61).

Por otra parte, Temeno y su hija Hirneto son dos personajes muy importantes en la parte argiva de la leyenda. De Temeno ya se ha hablado lo suficiente, no así de su hija Hirneto, quien desempeña un papel trascendental tanto en los primeros acontecimientos míticos tras la llegada de los Heráclidas a Argos como en el establecimiento de los mismos en Epidauro (Paus. II 19,1; 26, 1-2; 28, 3-7). Quizás se pueda plantear que, dada precisamente la importancia de ambos en la mitología de Argos, su rastro haya sido más difícil de difuminarse: Temeno es el primer rey Heráclida y del nombre de Hirneto deriva el de cuarta φυλή argiva –los *hrynathioi*– (Roussel 1976: 249).

Finalmente, se puede aludir a una inscripción de época romana (s. I d.C.) encontrada en el templo de Asclepio de Epidauro (IG IV 940). Se trata de una inscripción funeraria dedicada por la πόλις de los lacedemonios a un muchacho llamado Tito Estatilio Lamprias fallecido a los 17 años. El texto presenta la genealogía del joven haciéndola entroncar con célebres personajes míticos o históricos de diferentes πόλεις. Así, por ejemplo, se dice que es del γένος de Cécrope de Atenas. Pero lo que aquí interesa es que para Argos habla de Perseo y Foroneo, para Epidauro de Ínaco, mientras que, tras citar Lacedemonia y después de una brevísima laguna, aparecen los nombres de Heracles<sup>127</sup> y Lisandro. Jones plantea que que la ciudad, en este caso Esparta, le haría la dedicatoria por su propia cuenta, ya que quizás su temprana muerte supusiese el fin de un linaje de benefactores (Jones 2010: 68-69).

Dado el estado fragmentario de la inscripción es arriesgado sacar conclusiones definitivas –más aún si se tiene en cuenta que Heracles y Lisandro aparecen en nominativo y el resto de personajes en genitivo tras preposición–. Sin embargo, una cosa es clara: el γένος con el que se liga el personaje a Argos no es Heráclida sino

---

<sup>127</sup> Se puede comparar con una inscripción del s. II d.C dedicada a una mujer de la casa Agiada considerada descendiente de Heracles y Licurgo (Fornis 2016: 31).

anterior. Esto parece estar en sintonía con el texto de Pausanias y la importancia que atribuía a estos linajes primigenios y a la figura de Foroneo. Además, se puede sospechar que la figura de Heracles aparece ligada a Lacedemonia, no ya solo por su posición en el texto, sino también por situarse junto al nombre de Lisandro.

Una vez se ha llegado hasta aquí, hay que aclarar que en las últimas páginas simplemente se ha querido plantear una hipótesis: la del abandono de las tradiciones Heráclidas en Argos. El tema puede dar para un trabajo específico de mayor profundidad que busque dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de si la forma final del relato y la asunción del mismo por Esparta, motivan que en Argos, con el paso de los siglos, efectivamente, la leyenda pierda importancia. Realmente, entre la época de Fidón y el momento en el que escribe Pausanias queda un hueco de varias centurias que convendría investigar, contando con el problema de la focalización durante ese extenso periodo de los textos sobre el *Retorno de los Heráclidas* en Esparta (Schnapp-Gourbeillon 2002: 171).

### **El origen de los dorios en *Leyes* de Platón**

Vista ya la evolución de la leyenda en los textos literarios, resulta necesario detenerse en la particular forma que Platón en *Leyes* da a la historia. Así, el filósofo plantea los acontecimientos de una manera completamente original (Schöpsdau 1994: 377). De hecho, es tan propia que su planteamiento no se encuentra en ningún otro testimonio ni anterior ni posterior:

οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ, ὄντι δεκέτει, ὃν τὸ Ἴλιον  
ἐπολιορκεῖτο, τὰ τῶν πολιορκούντων ἐκάστων οἴκοι κακὰ πολλὰ  
συνέβαιεν γιγνόμενα περὶ τὰς στάσεις τῶν νέων, οἱ καὶ ἀφικομένουσ

τοὺς στρατιώτας εἰς τὰς αὐτῶν πόλεις τε καὶ οἰκίας οὐ καλῶς οὐδ' ἐν δίκη ὑπεδέξαντο, ἀλλ' ὥστε θανάτους τε καὶ σφαγὰς καὶ φυγὰς γενέσθαι παμπόλλας: οἱ πάλιν ἐκπεσόντες κατῆλθον μεταβαλόντες ὄνομα, Δωριῆς ἀντ' Ἀχαιῶν κληθέντες διὰ τὸ τὸν συλλέξαντα εἶναι τὰς τότε φυγὰς Δωριᾶ. καὶ δὴ ταῦτά γε ἤδη πάνθ' ὑμεῖς, ᾧ Λακεδαιμόνιοι, τὰντεῦθεν μυθολογεῖτέ τε καὶ διαπεραίνετε.

Sin duda en esa época –que fueron diez años– en los que Πιόν fue asediada, en casa de cada uno de los sitiadores sobrevinieron muchos males que se forjaron por discordias de los jóvenes, quienes también a los combatientes que llegaban a sus ciudades y sus casas no recibían de manera apropiada ni con justicia, sino de modo que llegó a haber muchísimas muertes, asesinatos y huidas. Los expulsados regresaron de nuevo cambiando su nombre –siendo llamados dorios en lugar de aqueos, a causa de que quien coordinó entonces las huidas fue Dorieo–. También, en efecto, ciertamente esto por completo desde entonces hasta ahora vosotros, lacedemonios, relatáis míticamente y describís al detalla (Pl. *Lgg* III 682d-e).

El relato platónico se integra perfectamente en el marco de los *nóstoi* (Schöpsdau 1994: 375), esto es, en el marco de la tradición de los problemáticos regresos a casa de los héroes que tomaron Troya. Así pues, Platón circunscribe su discurso a un ámbito bien conocido entre los griegos y plenamente asentado en la cultura, literatura e imaginario heleno. Ciertamente, más allá de las conocidas historias recogidas en obras literarias y que hablan, por ejemplo, de la matanza de los pretendientes que llevó a cabo Odiseo al regresar a Ítaca o del asesinato de Agamenón a



manos de su esposa Clitemnestra y de su amante Egisto –con la posterior venganza de Orestes–, incluso Tucídides recoge en su obra los disturbios que acompañaron al regreso de los expedicionarios de Troya (Th. I 12, 2).

La peculiaridad de la narración ha llamado la atención de los investigadores. Schnapp-Gourbeillon habla de una tradición aislada que no tiene continuidad (Schnapp-Gourbeillon 2002: 147), mientras que Schöpsdau constata la falta de testimonios en paralelo con el relato y añade que se puede pensar que sigue una tradición completamente perdida o que presenta una concepción propia (Schöpsdau 1994: 377).

Puede resultar tentador pretender ver en las palabras de Platón una variante perdida del *Retorno de los Heráclidas*. Además, el propio autor denota su origen como lacedemonio lo que daría pie a especulaciones sobre las causas que la originan y los fines que perseguiría. Parecería en tal caso que los lacedemonios pretenden presentarse, no ya como los herederos de un grupo venido del norte del Peloponeso, sino como continuadores de los antiguos pobladores de la península.

Sin embargo, resulta muy sospechosa la idea de que un relato del que no hay ningún precedente y que, en principio, ningún otro autor sigue se integre en una tradición perdida. Parece entonces que el pasaje está en la tónica de Platón en todo el excursus sobre la historia antigua del Peloponeso y los dorios –que ha sido tratada en el tema sobre el s. IV a.C. (vid supra) –, y en el que parece que el filósofo se toma muchas libertades y aporta mucho de su propia creación en su narración histórica. Además, la versión del origen de los dorios que plantea Platón no resulta demasiado sólida, incluso si se analiza simplemente de manera interna sin ser comparada con otras.

Para empezar, plantea un nuevo epónimo para el ἔθνος: Dorieo (Δωριεύς). Un término que como adjetivo significa precisamente “dorío” pero que resulta ser un nombre propio conocido de algunos personajes, entre los que destaca el hermanastro de Cleómenes y hermano de Leónidas, pero que puede encontrarse en más ocasiones (Th. III 8, 2; X. *Hell* I 5, 19). No parece, entonces, el nombre de un personaje mítico sino la simple traslación al plano mítico de un nombre propio masculino, más o menos conocido o habitual, y claramente vinculado con los dorios.

Otro problema fundamental es que la narración platónica excluye en esta parte completamente el elemento heráclida. El personaje llamado Dorieo sería un exiliado aqueo sin vinculación explícita al linaje de Heracles. Sin embargo, algo más adelante habla de figuras heráclidas bien integradas en la leyenda, como son Temeno, Cresfontes, Procles y Eurístenes (Pl. Lg III 683d), y, además, ubicadas como gobernantes en los territorios que la versión canónica les concede.<sup>128</sup>

Esto ya suscita bastantes preguntas, ¿si Dorieo coordina a los exiliados, por qué estos no retornan bajo su guía? Se podría argumentar que, puesto que efectivamente Platón lo presenta como el personaje que organiza las huidas, pudiera haber muerto en el momento en que se produce la vuelta de los exiliados. No obstante, parece una solución un tanto forzada. Además, deja en una situación un tanto comprometida a los personajes tradicionales –Temeno, Cresfontes y los hermanos Procles y Eurístenes– que, por otra parte, son presentados en su papel habitual de conquistadores. No tiene sentido plantearlos como sucesores del propio Dorieo, pues su condición de Heráclidas queda patente más adelante cuando se lee que, ante la amenaza de una nueva guerra contra Troya, los dorios dieron al ejército:

---

<sup>128</sup> Es decir, Temeno en Argos, Cresfontes en Mesenia y Procles y Eurístenes en Laconia.

εἰς τρεῖς πόλεις κατασκευῆ μία ὑπὸ βασιλέων ἀδελφῶν, παίδων  
Ἡρακλέους

una única organización para las tres ciudades bajo el mando de  
reyes hermanos, hijos de Heracles (Pl. *Lgg* III 685d).

No cabe duda de que el apelativo de hijos aquí es metafórico –por descendientes– y que con él Platón se refiere a los Heráclidas que tomaron el Peloponeso, aunque antes había situado ya a los dos diarcas en Esparta con lo que la suma daría cuatro (Schöpsdau 1994: 401). Además, acto seguido, Platón vuelve a remarcar el linaje Heráclida de los gobernantes:

πρῶτον μὲν γὰρ τοὺς Ἡρακλείδας τῶν Πελοπιδῶν ἀμείνους  
ἡγοῦντο ἀρχόντων ἄρχοντας ἔχειν

Pues, en primer lugar, por un lado consideraban tener mejores  
comandantes Heráclidas que comandantes Pelópidas (Pl. *Lgg* III 683d).

Una solución es plantear que los exiliados aqueos en un momento dado se uniesen a los Heráclidas que retornaban al Peloponeso. No obstante, Platón no especifica ni que los exiliados aqueos –ahora dorios– vuelvan con los Heráclidas, ni que los Heráclidas cuando conquistan el Peloponeso, lo hagan junto a los dorios. Sin embargo, en 683c parece dejarse intuir que así fue.

En definitiva, da la sensación de que Platón no se preocupa por encajar las piezas y, por lo tanto, es algo que no debe entonces intentar hacerse. El filósofo plantea por un lado un relato totalmente novedoso –la vuelta de los dorios como aqueos exiliados– y por otro uno ajustado a la versión habitual de la llegada de los Heráclidas

(Schnapp-Gourbeillon 2002: 146). Las historias son independientes y no aparecen ligadas. Incluso puede verse un atisbo de incoherencia o contradicción, cuando, al valorar el nuevo ejército como más poderoso que aquel del que habían dispuesto los Átridas, se dice:

ἡττᾶσθαι δ' ὑπὸ τούτων ἐκείνους, Ἀχαιοὺς ὄντας ὑπὸ Δωριῶν.

Que aquellos siendo aqueos habían sido derrotados por estos, por los dorios (Pl. *Lgg* III 685e).

No da la sensación aquí de que los dorios sean una rama de los aqueos que se separa de ellos, sino más bien que eran ἔθνη distintos desde antiguo.

Así pues, puede concluirse que la historia del *Retorno de los Heráclidas* y de los dorios que asume Platón en *Leyes* combina una forma tradicional para uno de los dos grupos que participan en el relato –la relacionada con la conquista Heráclida del Peloponeso–, con una totalmente nueva para la otra comunidad –la referente al origen de los dorios–. Además, parece que su versión no está del todo pulida en lo que respecta al encaje de las dos partes. Esto contribuye a que parezca que presenta ciertas incoherencias internas que hacen que, si se mira en conjunto, no se sostenga fácilmente. Pero eso no resulta una preocupación para el filósofo.

Solo habría una cuestión a objetar, ¿qué beneficio para el desarrollo de sus planteamientos obtiene con el uso de esta rompedora versión del advenimiento de los dorios? La respuesta no parece sencilla y probablemente pueda interpretarse de diferentes maneras. Quizá lo que pretenda es asociar tácitamente a los ancestros dorios con la guerra de Troya –que está siempre presente en el trasfondo de esta parte de su

obra– introduciéndolos en un contexto, el de los *nóstoi* perfectamente conocido por sus coetáneos.

### **Uso de la leyenda como elemento que hace de una comunidad doria**

Ya se ha visto la evolución histórica de la narración del que es el mito fundacional del ἔθνος dorio y la significación histórica que pueden tener los cambios en el mismo. Sin embargo, no se puede concluir el tema sin antes introducir unas breves reflexiones acerca del uso que se hace de la condición de Heráclida de algún gobernante del pasado, o de un grupo de la sociedad, como muestra de la característica doria de la propia comunidad.

Al igual que ocurría con el dialecto, y a diferencia de las Carneas o las tres φυλαί (vid supra), el presentar una ascendencia Heráclida para parte de la comunidad –una élite o un fundador mítico– no es un rasgo exclusivo de los dorios. En Tesalia también hay descendientes de Heracles (Pi. P X, vv.1-3) y los reyes argéadas de Macedonia también reclaman pertenecer al linaje del semidiós, aunque estos últimos pretendiendo ser Teménidas de Argos desplazados (Th. II 99, 3), con lo que, en última instancia, su ascendencia Heráclida sería la misma que la de los gobernantes de la mayoría de comunidades dorias. Los Argéadas incluso aprovechan la iconografía de Heracles en sus monedas más que la mayoría de dorios y, tras la reforma monetaria de Filipo, plasman su rostro en muchas de sus piezas (Jenkins 1972: 129-130, nº 234 y 237).

En las últimas páginas han sido mencionados varios personajes legendarios de linaje Heráclida que ejercían como fundadores o primeros reyes de ciertas ciudades bajo dominio dórico. En primer lugar, estaban los gobernantes de las tres regiones dorias del Peloponeso: Temeno en Argos, Cresfontes en Mesenia, y Eurístenes y Procles –o bien

su padre Aristodemo— en Laconia. También se han mencionado los Heráclidas citados en la *Iliada* como gobernantes de Rodas —Tlepólemo— y Cos —Tesalo—, y el problema que supone la presencia de dirigentes Heráclidas en las islas del este del Egeo durante la guerra de Troya.

Sin embargo, no son los únicos casos, pues se tiene constancia de un buen número de πόλεις dorias que se atribuyen un caudillo Heráclida en sus tiempos más antiguos. Estas se pueden dividir en dos grupos: por un lado, las peloponesias, que cuentan con un personaje menor o de segunda generación como su primer rey tras la llegada de los dorios, y, por otro, las colonias, que muchas veces presentan a su fundador (οἰκιστής) como un miembro del linaje heráclida.

En lo que respecta a las primeras, Estrabón —sirviéndose una vez más de Éforo— menciona al fundador (οἰκιστής) de cada asentamiento tras el *Retorno de los Heráclidas* (*FGrH* 70 F18b; Str. VIII 8, 5). Destaca en sus palabras la asociación de Temeno con su hijo Ciso y la presencia de otros Heráclidas como Aletes, Falces, Ageo y Deifontes como fundadores de ciertas comunidades dorias del Peloponeso.<sup>129</sup>

Pero el asunto es mucho más visible en Pausanias, quien aporta un relato tardío sobre la llegada de dorios y Heráclidas a prácticamente todas las ciudades de la península. Hay dos aspectos a señalar sobre este tipo de historias locales: por un lado, predominan las llegadas pacíficas y bajo el mando de un caudillo heráclida, por otro, la población anterior suele integrarse con la doria y aceptar sus costumbres.

Así, en Sición se contemplan las dos características:

---

<sup>129</sup> Aletes de Corinto, Falces de Sición, Cresfontes de Mesenia, Eurístines y Procles de Lacedemonia, Temeno y Ciso de Argos, Ageo y Deifontes del Acte (*FGrH* 70 F18b; Str. VIII 8, 5).

Φάλκης...δὲ ὁ Τημένου καταλαβὼν νύκτωρ Σικυῶνα σὺν Δωριεῦσι κακὸν μὲν ἅτε Ἡρακλείδην καὶ αὐτὸν ἐποίησεν οὐδέν, κοινωὸν δὲ ἔσχε τῆς ἀρχῆς. καὶ Δωριεῖς μὲν Σικυῶνιοι γεγόνασιν ἀπὸ τούτου

Falces...hijo de Temeno habiendo tomado con dorios por la noche Sición por una parte no le<sup>130</sup> hizo ningún mal, como Heráclida que era, y por otra lo tuvo asociado al poder. También, por un lado, por esto los sicionios se convirtieron en dorios (Paus. II 6, 7 – 7, 1).

Aquí, además, se da la circunstancia de que, según Pausanias, el anterior rey de Sición, a quien ha hecho descendiente de Festo, hijo de Heracles, es, por tanto, también Heráclida, aunque de otra rama, lo que facilita su asociación al poder (Paus. II 6, 6-7).

En Fliunte no se habla expresamente de una integración de la población anterior en los modos dorios. En cambio, aparece la idea del caudillo Heráclida:

Ῥηγνίδας ἐπ’ αὐτὴν ὁ Φάλκου τοῦ Τημένου Δωριεὺς ἐκ τε Ἄργους στρατεύει καὶ ἐκ τῆς Σικυωνίας. τῶν δὲ Φλιασίων τοῖς μὲν ἂ προεκαλεῖτο Ῥηγνίδας ἐφαίνετο ἀρεστά, μένοντας ἐπὶ τοῖς αὐτῶν βασιλέα Ῥηγνίδαν καὶ τοὺς σὺν ἐκείνῳ Δωριεῖς ἐπὶ ἀναδασμῶ γῆς δέχεσθαι

El dorio Régnidas, hijo de Falces, hijo de Temeno, hizo una campaña contra esta desde Argos y Sición. Y a algunos de los fliasios ciertamente lo que proponía Régnidas les parecía grato, que

---

<sup>130</sup> A Lacedades, hijo de Hipólito.

permaneciendo en lo suyo aceptasen a Régnidas como rey y a los dorios con él para un nuevo reparto de tierras (Paus. II 13, 1).

Pausanias confunde ahora los conceptos de dorio y Heráclida y presenta un líder al que denomina dorio, pero al que da un linaje Heráclida –hijo justamente del caudillo Heráclida de Sición que acaba de citarse–. También procede comentar que la idea del reparto de tierras parece un concepto más propio de épocas tardías que nada tiene que ver con el tiempo de la supuesta llegada de los Heráclidas, lo que hace pensar que la historia –o al menos su reelaboración en esta parte– correspondería más bien probablemente a época helenística. Al final, la mayoría de los fliasios aceptan a Régnidas y a los dorios, dejando el exilio como única opción para quienes están en contra (Paus. II 13, 2).

También en Epidaurio el último rey anterior a los Heráclidas:

τοῦτον παραδοῦναι λέγουσιν ἀμαχεὶ τὴν γῆν Δηιφόντη καὶ Ἀργείοις: καὶ ὁ μὲν ἐς Ἀθήνας ὁμοῦ τοῖς πολίταις ἀφικόμενος ἐνταῦθα ὄκησε, Δηιφόντης δὲ καὶ Ἀργεῖοι τὴν Ἐπιδαυρίαν ἔσχον.

Dicen que este entregó sin lucha la tierra a Deifontes y los argivos: y, por un lado, él juntamente con los ciudadanos habiendo acudido a Atenas allí vivió, por otro, Deifontes y los argivos tomaron la Epidauria (Paus. II 26, 1-2).

Merece la pena al respecto de sus palabras introducir brevemente la figura de Deifontes. Pausanias lo hace ser descendiente de Heracles, pero no desde Hilo sino desde otro de sus hijos. Es, además, a su vez, yerno de Temeno –esposo de la mencionada Hirneto– y su principal colaborador (Paus. II 19, 1). Éforo lo consideraba



fundador de las ciudades de la costa (*FGrH* 70 F18b; Str. VIII 8, 5), aunque aquí se ligue su figura al pasado mítico de Argos –como mano derecha de Temeno– y Epidauro –como introductor de los dorios en la πόλις–. Se da también la circunstancia de que, a diferencia del resto de casos –salvo el de Corinto del que después se hablará–, la historia se resuelve con la salida de la población anterior de la ciudad.

Finalmente, en los tres últimos casos no aparece un Heráclida que guíe a los dorios a su nuevo emplazamiento. Sin embargo, vuelve a verse el cariz pacífico –o al menos no violento– que acompaña su llegada. Así, aparece en Egina, donde, al igual que en Sición, se ve una transformación en doria de la comunidad precedente:

χρόνῳ δὲ ὕστερον μοῖρα Ἀργείων τῶν Ἐπίδουρον ὁμοῦ Δηϊφόντη  
κατασχόντων, διαβᾶσα ἐς Αἴγινα καὶ Αἰγινήταις τοῖς ἀρχαίοις γενόμενοι  
σύνοικοι, τὰ Δωριέων ἔθνη καὶ φωνὴν κατεστήσαντο ἐν τῇ νήσῳ.

Y tiempo después parte de los argivos que ocuparon Epidauro, juntamente con Deifontes, habiendo pasado a Egina y llegando a ser cohabitantes con los antiguos eginetas, establecieron las costumbres y habla de los dorios en la isla (Paus. II 29, 5).

Por su parte, en Trecén, la población local no tiene ningún problema en aceptar a las nuevas gentes:

Ἡρακλειδῶν γὰρ κατελθόντων ἐδέξαντο καὶ οἱ Τροιζήνιοι  
συνοίκους Δωριέων τῶν ἐξ Ἄργους

Pues, habiendo retornado los Heráclidas, también los trecenios recibieron colonos de los dorios de Argos (Paus. II 30, 5).

Y la misma situación parece intuirse en Hermione:

ἐπόκησαν δὲ καὶ Ἑρμιόνα ὕστερον Δωριεῖς οἱ ἐξ Ἄργους:  
πόλεμον δὲ οὐ δοκῶ γενέσθαι σφίσι

Y también colonizaron más tarde Hermione dorios de los de Argos: y no creo que llegase a haber guerra entre ellos (Paus. II 34, 5).

Asimismo, en el caso de Hermione hay que apuntar un cambio en la identidad de sus habitantes con el paso de los siglos. Mientras que aquí Pausanias asume que fue colonizada por los dorios desde Argos tras el *Retorno de los Heráclidas*, siglos antes Heródoto consideraba dríope a su población (Hdt. VIII 43, 1). Esto podría ponerse en relación con la interpretación de Hall, quien consideraba a los dríopes un ἔθνος de época arcaica que deseaba –y consiguió– integrarse dentro de los dorios (Hall 1997: 74-77).

Puede añadirse además, una última ciudad en la que se encuentra una situación parecida: Mégara. Sobre ella se lee en Pausanias que:

Μεγαρεῖς μὲν οὕτως ἔθη καὶ φωνὴν μεταβαλόντες Δωριεῖς  
γεγόνασι

Por una parte, los megarenses de esta forma modificando las costumbres y el habla se transformaron en dorios (Paus. I 39, 5).

Este último caso no responde, sin embargo, exactamente al mismo perfil, ya que no se trata de una colonización enmarcada en el contexto del *Retorno de los Heráclidas* y su llegada al Peloponeso. Pausanias la sitúa después, como resultado de una infructuosa campaña doria contra la Atenas de Codro (Paus. I 39, 4). Asimismo, la πόλις no se encuentra en la Argólide, ni siquiera en el Peloponeso, y de ahí que el comentario

de Pausanias aparezca en otro libro. Hay que citar también al respecto una pequeña contradicción entre el texto de Pausanias y el de Estrabón, pues en la obra del segundo Mégara parece una fundación, por otra parte en las mismas circunstancias, y no una ciudad que se convierte en doria (Str. IX 1, 7; XIV 2, 6).

Los relatos sobre el pasado mítico local de las πόλεις de la Argólide que recoge Pausanias dejan varias conclusiones. En primer lugar, presentan en la mayoría de los casos una llegada pacífica y una coexistencia sin disturbios con la población anterior que se integra en las costumbres dóricas y que choca con la recreación que los lacedemonios hacían de su pasado. La tradición de fusión y mestizaje en la Argólide ya fue puesta de manifiesto primero por Musti (1991 [1985]: 45) y más tarde por Hall, quien dedica todo un capítulo al tema (Hall 1997: 67-110).

En definitiva, los pasajes relativos a la llegada de los dorios a las diferentes πόλεις peloponesias pueden generar muchas suspicacias. El problema es que no se dispone apenas de información sobre los relatos míticos de la mayoría de ellas, pues, salvo los casos de Argos, Mesenia y Laconia, el relato tradicional sobre el *Retorno de los Heráclidas* calla a la hora de explicar cómo llegaron los dorios y Heráclidas a todas las ciudades consideradas en época histórica como dorias.

Por otra parte, aparecen muchos personajes de linaje heráclida como primeros gobernantes de las ciudades tras la llegada de los dorios a las mismas. Algunos casos, como el de Régnidas, Falces y especialmente Deifontes, a quien ni siquiera la historia hace Heráclida de la rama principal –la de Temeno y sus hermanos–, son muy llamativos y puede plantearse la cuestión de si se trataría de antiguos héroes o personajes míticos locales que acaban siendo considerados Heráclidas para insertar a su

πόλις en la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* y, de esta forma, hacer que presenten un relato etiológico propio de las comunidades dorias.

Parece, en definitiva, que muchas de estas historias pueden ser reelaboraciones más o menos tardías para incluir a aquellas πόλεις dorias y peloponesias sobre las que el relato tradicional, que hablaba únicamente de tres lotes –Argos, Mesenia y Laconia–, guardaba silencio. Serían entonces una forma de enfatizar la condición doria de las ciudades.

Tal vez las historias puedan ser, como muy antiguas, del s. IV a.C., la época en que se produce un cambio en la forma de contar la leyenda, que gana considerables contenidos relativos a la campaña de conquista del Peloponeso. Además, Éforo –al que, como se ha dicho, probablemente habría que considerar principal responsable del fenómeno– cita a varios de estos Heráclidas y sus fundaciones (*FGrH* 70 F18b; Str. VIII 8, 5) –como también se ha mencionado–. Pero los casos hasta ahora citados no han sido objeto de demasiada atención por parte de los investigadores, quienes, en cambio, han puesto bastante atención en la situación de Aletes y Corinto, que, por otra parte, participa del mismo fenómeno.

Como Deifontes, Aletes deriva de otra rama Heráclida y, al igual que en su caso con Epidauro, la antigua población de Corinto se ve forzada a marchar tras la llegada de los dorios. Por otra parte, se le asigna Corinto sin participar en el reparto –o sorteo– de los lotes (Paus. II 4, 3). Un fragmento conservado de Diodoro confirma en relato de Pausanias en cuanto a la donación a Aletes de Corinto (D.S. VII 9, 2).

El personaje de Aletes sería antiguo –aparece mencionado en Píndaro (Pi. *O* XIII, v.14) –, por lo que habría que hablar de una tradición antigua ligada a él y

probablemente a la fundación de la πόλις que solo tardíamente se asimila al conjunto global de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* (Hall 1997: 58; Schnapp-Gourbeillon 2002: 172). Los aristócratas corintios habitualmente no son llamados Heraclidas sino Báquidas. La explicación que aporta Pausanias –que el quinto sucesor de Aletes fue Baques y, a partir de ahí, se cambió el nombre de la familia (Paus. II 4, 4)– parece responder al modelo de narración tardía que trata de conciliar diferentes versiones y exponer un relato sin fisuras. Así, según Salmon, en un primer momento, Aletes sería el mítico fundador de Corinto en una historia etiológica de carácter local en la que no aparecerían para nada ni los Heráclidas ni Argos (Salmon 1984: 38-39), sin embargo, la asunción del *Retorno de los Heráclidas* en Corinto fuerza a Aletes a ser incluido en una leyenda a la que, en principio, no pertenecía (Salmon 1984: 47). Por su parte, Schnapp-Gourbeillon señala, además de la difícil conjunción entre Báquidas y Heráclidas, que los primeros nunca se presentan como descendientes de Heracles y que cuando Heródoto habla sobre los propios Báquidas (Hdt. V 92B, 1-3) tampoco incide en tal circunstancia (Schnapp-Gourbeillon 2002: 172).

Da la impresión, por tanto, de que Corinto ansía ligar su pasado histórico al de los Heráclidas. Es posible plantear que se trate de una forma de demostrar o afianzar su identidad doria, que, por otra parte, es indiscutible en el s. V a.C. Así queda demostrado en el comentario de Tucídides sobre la colina donde los dorios instalaron su campamento para tomar Corinto (Th. IV, 42, 2) (Hall 1997: 58; Schnapp-Gourbeillon 2002: 173), o en sus colonias, ya sea por medio de la presencia Heráclida que puede verse en los fundadores de las mismas (Malkin 1994: 36; Schnapp-Gourbeillon 2002: 173) o por los poemas de Píndaro que resaltan su componente dórico (vid supra).

En definitiva, hay que plantear que la existencia entre los griegos de una idea que habla de una conversión pacífica en dorias de buena parte de las πόλεις peloponesias que son consideradas dóricas en época histórica. La transformación se consigue por medio de la introducción de sus νόμιμα generalmente desde Argos. Esto podría explicar por qué muchas insisten en presentar un caudillo heráclida que introduce a los dorios en la ciudad, lo cual sería una forma de reforzar su identidad doria.

Corinto –que es el ejemplo más estudiado– podría ser un ejemplo más de tal fenómeno –quizá se pueda considerar que el más representativo– y buscar en Aletes un elemento más que remarcase el carácter dorio de su sociedad, haciendo, en última instancia, de su tradicional élite báquida una estirpe heráclida. Además, cabe la posibilidad de que su peculiar sistema de φυλαί –del que se hablará después (vid infra)– pueda ser un residuo de una forma distinta a la dórica de organizar a la ciudadanía, fruto de un desarrollo de la πόλις anterior a la importación de los elementos que la definen más adelante como doria y, por tanto, de la propia identidad dórica de la ciudad y sus habitantes.

Sin embargo, hay noticias de algunas colonias de Corinto que pretenden ser fundaciones realizadas bajo el liderazgo de un Heráclida proveniente de la metrópolis (Malkin 1994: 36; Schnapp-Gourbeillon 2002: 173). Esa particularidad se encuentra en Corcira (Str. VI 2, 4), Siracusa (Th. VI 3, 2) y Epidamno (Th. I 24, 2). Llama además la atención que, en el caso de las dos últimas, la información la aporte Tucídides, lo que implica que la reivindicación de un fundador (οἰκιστής) heráclida es una cuestión presente ya en el s.V a.C. La situación, entonces, sería similar a la de las ciudades de la Grecia continental, y se utiliza para reivindicar la identidad doria, en este caso de las colonias. Quizá pueda plantearse también que las fundaciones corintias lo tuviesen más

fácil que la propia metrópolis al no contar con el problema de los Báquidas –una aristocracia tradicional que en principio parece que tiene su propia entidad sin necesidad de participar de la condición de Heráclida– y pudiesen construir la idea de un primer gobernante heráclida sin la molestia que supone tener que adaptar la historia a una tradición anterior y bien arraigada.

Para concluir conviene mencionar, a modo de apunte, que, incluso para Creta, también se ha utilizado el elemento heráclida como muestra de la condición doria de la isla. Es cierto que Creta presenta algunas particularidades en cuanto a los elementos consuetudinarios que definen a una sociedad como doria. Sin embargo, más adelante se verá la presencia del mes Carneio y –con sus peculiaridades– de las φυλαί (vid infra). Pues bien, los Heráclidas también hacen su presencia aunque de una forma no tan exclusiva como se veía en otras comunidades dorias.

El principal problema sobre la historia mítica de Creta es que hay multitud de versiones que no concuerdan unas con otras. Esto era ya percibido en la propia Antigüedad y Diodoro, consciente del problema de proporcionar un relato sobre el pasado más antiguo de la isla, lo explica diciendo:

ἐπεὶ δὲ τῶν τὰ Κρητικὰ γεγραφότων οἱ πλεῖστοι διαφωνοῦσι πρὸς  
ἀλλήλους

ya que la mayoría de los que han escrito sobre Creta discrepan  
unos con otros (D.S. V 80, 4).

Incluso en la propia obra de Diodoro parecen convivir dos tradiciones distintas.  
Por un lado dice:

Τέκταμος ὁ Δώρου τοῦ Ἑλληνος τοῦ Δευκαλίωνος εἰς Κρήτην  
πλεύσας μετὰ Αἰολέων καὶ Πελασγῶν ἐβασίλευσε τῆς νήσου, γήμας δὲ  
τὴν Κρηθέως θυγατέρα

Tectamo, hijo de Doro, hijo de Helén, hijo de Deucalión,  
habiendo navegado hasta Creta con eolios y pelasgos reinó en la isla,  
habiéndose casado con la hija de Creteo (D.S. IV 60, 2).

Como puede verse, el asentamiento de la nueva población no se debe a una guerra o una conquista, sino al matrimonio con una princesa local, lo que, en palabras de Schnapp-Gourbeillon, sigue un esquema clásico de colonización (Schnapp-Gourbeillon 2002: 161). Ciertamente, no menciona a los dorios, sino que quienes acompañan al futuro rey son eolios y aqueos. Sin embargo, su condición de hijo de Doro hace pensar que la historia da sucintamente una explicación a por qué la isla está poblada por dorios. Pero, además, algo más adelante Diodoro se contradice y explica que:

τρίτον δὲ γένος φασὶ τῶν Δωριέων παραβαλεῖν εἰς τὴν νῆσον  
ἡγουμένου Τεκτάμου τοῦ Δώρου

Se dice que el γένος de los dorios entró el tercero en la isla,  
siendo su jefe Tectamo hijo de Doro (D.S. V 80, 2).

Parece entonces, ya sin duda, que Diodoro constata un relato explicativo de la presencia de dorios en la isla en el que los Heráclidas están completamente ausentes. No obstante, junto con esta historia dice también que:



τὸ δὲ τελευταῖον μετὰ τὴν κάθοδον τῶν Ἡρακλειδῶν Ἀργεῖοι καὶ  
Λακεδαιμόνιοι πέμποντες ἀποικίας ἄλλας τὲ τινὰς νήσους ἔκτισαν καὶ  
ταύτης τῆς νήσου κατακτησάμενοι πόλεις τινὰς ὄκησαν ἐν αὐταῖς

Y al final, tras el *Retorno de los Heráclidas*, argivos y lacedemonios enviando colonias poblaron algunas otras islas y habiendo ganado esta isla<sup>131</sup> habitaron en ellas algunas ciudades (D.S. V 80, 3).

Parece, en definitiva, que en la obra de Diodoro conviven dos leyendas distintas sobre la migración de los dorios a la isla. La primera muestra una llegada primitiva, en tanto a que es anterior a la propia unión entre dorios y Heráclidas y, en consecuencia, a su ocupación del Peloponeso. La segunda, por su parte, está más en sintonía con otros relatos sobre la llegada de los dorios, comandados generalmente por un Heráclida, a un territorio históricamente dorio, como ha sido expuestos antes. Ciertamente, Diodoro no dice que los dorios llegasen a Creta bajo el mando de un Heráclida, pero el planteamiento que propone responde, efectivamente, a los mismos parámetros de colonización tras su llegada al Peloponeso que se veía en algunas πόλεις de la península, según Pausanias.

En cambio, Estrabón, quien, como es habitual, obtiene su relato de Éforo, presenta de manera explícita un personaje Heráclida dirigiendo la expedición: Altemenes, a quien hace hijo de Ciso (*FGrH* 70 F149; Str. X 4, 18) y, por tanto, nieto de Temeno. De esta forma, Éforo –citado una vez más por Estrabón– en otro fragmento, ahora a propósito de una diferencia en el número de ciudades de Creta entre la *Ilíada* y la *Odisea*, comenta que:

---

<sup>131</sup> Se sobreentiende que Creta.

Ἔφορος μὲν ὕστερον ἐπικτισθῆναι τὰς δέκα φησὶ μετὰ τὰ Τρωικὰ  
ὑπὸ τῶν Ἀλθαιμένει τῷ Ἀργεῖῳ συνακολουθησάντων Δωριέων

Éforo ciertamente dice que las diez fueron fundadas tras la guerra  
de Troya por los dorios que habían acompañado al argivo Altemenes  
(*FGrH* 70 F146, Str. X 4, 15).

Por lo tanto, resulta claro que Éforo en el s. IV a.C. daba a la llegada a Creta de los dorios la forma típica de colonización bajo un caudillo heráclida similar a la vista en las πόλεις del Peloponeso. Tal vez incluso habría que plantear –como ya se ha sugerido antes– que sea el propio Éforo la fuente de la que Pausanias obtiene los relatos de la llegada de dorios y Heráclidas a las ciudades de la Argólide. Esto tiene sentido si se valora la importancia que el historiador concede al *Retorno de los Heráclidas* y el especial interés que pone en los sucesos ocurridos en la conquista del Peloponeso (vid supra).

En cualquier caso, Estrabón volverá a mencionar –esta vez sin citar en quién se basa– a Altemenes y los dorios como colonizadores de la isla (Str. XIV 2, 6). Y, en definitiva, parece correcto sostener que su narración sobre la historia primitiva de Creta, atribuible a Éforo, participa de la construcción del pasado que utiliza a los Heráclidas para destacar la cualidad dórica de una comunidad.

Para finalizar la cuestión de Creta, se pueden destacar una serie de textos que, sin mencionar a los Heráclidas y apenas haciendo alusión a los dorios, vinculan ciertas πόλεις de la isla a los lacedemonios y, por consiguiente, en el fondo, tácitamente con los dorios. De esta manera, en primer lugar se puede recoger el siguiente pasaje de Aristóteles:

φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαριλάου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, τότε τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ Κρήτην διὰ τὴν συγγένειαν: ἄποικοι γὰρ οἱ Λύκτιοι τῶν Λακόνων ἦσαν,

Pues se dice que Licurgo, cuando al abandonar la regencia del rey Carilo se marchó, pasó entonces la mayor parte del tiempo en Creta debido a la consanguinidad:<sup>132</sup> pues los lictios eran colonos de los laconios (Arist. *Pol.* II 10, 1-2 1271b).

Realmente no puede decirse que las palabras de Aristóteles aporten demasiado en lo que respecta al tema que interesa aquí. Simplemente, se constata la idea de la existencia de un nexo entre Esparta y Lictos, un asunto del que se volverá a hablar cuando se exploren las φυλαί de las distintas ciudades cretenses (vid infra).

Por otra parte, existe un fragmento de Conón que, con un mayor peso del elemento narrativo, presenta igualmente los lazos entre Esparta y una πόλις de Creta. Conón es el autor de unos *Διάλογος* bajo la protección del rey Arquelaos Filópator de Capadocia en s. I a.C-s. I d.C. que contienen material legendario sobre dioses y héroes (Martini 19622 XI.2, Sp. 1335-1338). El texto que interesa aquí, dice así:

Γόρτυνα. ἢ λς· ὡς Φιλόνομος ὁ Σπαρτιάτης προδοῦς Λακεδαίμονα Δωριεῦσι δῶρον ἔχει Ἀμύκλας, καὶ συνοικίζει αὐτήν ἐξ Ἰμβρου καὶ Λήμνου. τρίτη δὲ γενεᾷ στασιάσαντες πρὸς Δωριέας μετανίστανται Ἀμυκλῶν, συμπαραλαβόντες δὲ καὶ τινὰς Σπαρτιατῶν, ἡγουμένων αὐτοῖς Πόλιδος καὶ Δελφοῦ ἔπλεον ἐπὶ τῆς Κρήτης. ἐν τῷ

---

<sup>132</sup> Obsérvese el uso del término συγγένεια del que se ha hablado en profundidad en el tema de la guerra del Peloponeso y la obra de Tucídides.

παράπλωι δὲ τοῦδε τοῦ στόλου Μῆλον ἀποδασμὸς οἰκίζει καὶ τὸ τῶν Μηλιέων γένος ἐνθένδε οἰκειοῦται Σπαρτιάτας. οἱ δὲ λοιποὶ ἅπαντες Γόρτυναν μηδενὸς εἴργοντος λαβόντες ταύτην ἅμα τῶν περιοίκων Κρητῶν συνοικίζουσιν.

Gortina. Filonomo el espartiatas tras entregar por medio de la traición Lacedemonia a los dorios obtiene como regalo Amiclas, y puebla esta conjuntamente desde Imbros y Lemnos. Al haberse rebelado contra la tercera estirpe, contra los dorios, abandonan Amiclas, y, habiendo acogido con ellos a algunos de los espartiatas, dirigiéndoles Pólido y Delfos, navegaban hacia Creta. En el viaje, parte de esta expedición habita Melos y la estirpe de los melios desde entonces está emparentada con los espartiatas. Todos los restantes, sin excluir a nadie, cohabitaron Gortina juntamente con los periecos cretenses, apoderándose de ella. (*FGrH* 26 F1.36).

Conón presenta aquí una leyenda de origen de Melos y Gortina. Destaca que, en principio, parece que la mayor parte de los fundadores de estas comunidades no serían por origen ni lacedemonios ni tan siquiera dorios, sino gentes originarias de las islas de Imbros y Lemnos, situadas al norte del Egeo. Estos, tras una estancia en Lacedemonia y una presumible derrota en una rebelión, marchan de allí, añadiéndose a ellos ahora algunos espartiatas, para fundar primero Melos y después Gortina.

Por otra parte, la historia se asemeja mucho al legendario relato etiológico sobre Tera. Allí también se presentaba un componente exógeno a Esparta –tebano en este caso– que, tras pasar por Lacedemonia, finalmente zarpaban para buscar nuevos

territorios que habitar, fundando así, primero, Tera y, después, Cirene (*Pi. P. V* vv.72-81; Hdt. IV, 147-149; vid infra).

Finalmente, Plutarco (*Moralia* 247a-e) presenta más tarde un relato mucho más detallado y bastante semejante al de Conón, a pesar de algunas discordancias. Sin embargo, El texto es demasiado largo como para introducirlo aquí entero. Igualmente, hay una población procedente de Imbros y Lemnos que se subleva, pero llegan a Esparta a ayudar a los lacedemonios a luchar contra los hilotas y no para poblar Amiclas. Su levantamiento, además, se debe al maltrato que sufrieron por parte de sus desconfiados anfitriones quienes, tras la revuelta finalmente acaban cediendo, y facilitan su marcha. Una de las condiciones de la misma será “ser considerados colonos de la ciudad de los lacedemonios y parientes” (πόλεως ἀποίκους Λακεδαιμονίων καὶ συγγενεῖς νομίζεσθαι) (*Plu. Moralia* 247d). No se dice nada de que fuesen acompañados de población espartíata, más allá de los dos caudillos mencionados antes – Pólido y Delfos– a los que ahora se añade un tercero llamado Crataídas, mientras que se omite la figura de Filonomo. De igual manera, parte de la expedición se quedó en Melos mientras que el resto llegó a Creta. Pero, quizá la diferencia más sustancial, sea que en lugar de fundar Gortina, la ciudad fundada –con la interpretación de un oráculo de por medio– sea Lictos, en la misma línea, en cambio, que mostraba Aristóteles (*Pol.* II 10, 1-2 1271b).

Así, pues con estos últimos ejemplos simplemente se ha querido dejar constancia de otros textos que destacan el nexo entre algunas ciudades cretenses –Lictos y Gortina– y los dorios peloponesios, en este caso los espartanos. Igualmente, también se ha visto cómo existe la idea ese mismo vínculo entre los propios lacedemonios y los melios.

## Conclusión

En conclusión, existen una serie de aspectos principales a destacar sobre la importancia de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* en la configuración de la noción de dorios.

En primer lugar, cumple el trascendental papel de mito fundacional del grupo para el ἔθνος dórico. Cualquier dorio de cualquier πόλις asumirá que sus ancestros participaron en la historia.

La evolución de la narración y contenidos de la propia leyenda va en muchos aspectos en paralelo a la propia evolución de la noción de dorios. De esta forma, parte de unas sucintas referencias oscuras de época arcaica, en las no se describe con detalle los episodios de la leyenda –aunque hay que reconocer que Tirteo (fr. 2 Diehl) recoge en muy pocas palabras las líneas básicas del relato–, y se irá desarrollando e incorporando elementos durante el mismo periodo arcaico para llegar al s.V a.C. ya bastante bien configurada, dejando su rastro en los versos de Píndaro, algunas tragedias de Eurípides y la obra de Heródoto. En esta época, el principal, y casi exclusivo, foco de interés de los autores serán los sucesos acaecidos a la primera generación de Heráclidas y su enfrentamiento con Euristeo.

A partir del s. IV a.C., en cambio, el relato tomará un tono nuevo del que probablemente haya que responsabilizar a Éforo, aunque Eurípides sería un precedente y siempre quedará la duda de hasta qué punto reflejó la cuestión, o partes de ella, en sus tragedias perdidas, o supondría una influencia en otros autores como el propio Éforo, además de la posible reelaboración del tema mítico que el trágico pudiese haber hecho. La nueva tendencia pone el interés en episodios que antes no se comentaban o pasaban

prácticamente desapercibidos. Así, la atención se traslada a los acontecimientos relativos a la campaña de conquista del Peloponeso sobre los que antes se pasaba de puntillas por centrarse más en los sucesos anteriores ya mencionados. Igualmente, se debe destacar la incorporación de nuevos acontecimientos, o el nuevo énfasis puesto en anécdotas que antes parecen menores, que, por la forma en que son narrados, esconden un claro componente lacedemonio del que antes carecía el relato.

Precisamente, también se puede sospechar que esta deriva del relato hacia los intereses lacedemonio supone un alejamiento de los elementos ligados a los Heráclidas en Argos. De esta manera, a pesar de que en época arcaica –y especialmente en tiempos de Fidón– parece que la leyenda del *Retorno de los Heráclidas* tenía mucha importancia allí, con el paso de los siglos esta se va reduciendo en favor de personajes míticos y leyendas ubicados cronológicamente antes de la misma.

Finalmente, también se ha visto cómo los Heráclidas son un recurso utilizado para resaltar la identidad doria de una comunidad. Así, en varias ciudades dorias se construye su propio pasado introduciendo la figura de un caudillo Heráclida que actúa como fundador o como guía de los dorios para la toma de la misma y del cual las élites locales en muchas ocasiones pretenden ser descendientes. Dentro de este fenómeno, sin duda alguna, el caso más representativo y estudiado sería el de Corinto, donde, en principio, hay un fundador mítico –Aletes– y una élite –los Báquidas– que poco o nada tendrían que ver con los Heráclidas o los dorios, pero a quienes, con el transcurso del tiempo, se les acabará integrando –de manera un tanto forzosa o artificial– en el contexto general de la leyenda y convirtiendo, justamente, en Heráclidas.





## LAS TRES ΦΥΛΑΙ

### **Introducción, objetivos y métodos**

Las φυλαί constituyen las células de encuadramiento de la población por medio de las cuales se organiza el cuerpo cívico de la πόλις. Precisamente, dada su función análoga en tal sentido al de las *tribus* romanas, es habitual el uso del término tribu como traducción de φυλή en las lenguas modernas. Por otra parte, al igual que ocurría con ἔθνος, los términos φυλή o φύλον tienen un significado ambiguo que sirve para designar algún tipo de agrupación más allá del valor concreto como instrumento para ordenar la sociedad.<sup>133</sup> O, mejor dicho, en lugar de crearse un neologismo, acaba adoptándose una palabra preexistente para designar la nueva realidad social que supone la implantación y difusión de estas agrupaciones como elemento por el cual los ciudadanos acceden a las funciones públicas.

A la hora de hablar de las φυλαί en Grecia una obra destaca de manera sobresaliente en la historiografía contemporánea. Se trata de *Tribu et cité* de Denis Roussel (1976). Su trabajo supone un verdadero giro en las interpretaciones sobre el tema, pues descarta que las φυλαί –con especial incidencia además para las dorias (Roussel 1976: 227-229)– sean un residuo en tiempos históricos de una condición primitiva y tribal, anterior a la organización social de los individuos en la πόλις. Al contrario, Roussel demuestra que las φυλαί son un elemento ligado indisolublemente a la πόλις, ya que se encuentran únicamente entre las sociedades helenas organizadas en πόλεις y su origen se sitúa precisamente como un medio de encuadrar a la población en el momento en que una sociedad se configura en una πόλις (Roussel 1976).

---

<sup>133</sup> Puede consultarse al respecto Gehrke 2000: 162-163.

Tres son las φυλαί ligadas a los dorios: pánfilos (Πάμφυλοι), hileos (Ύλλεις) y dimanes (Δυμᾶνες). A cada una de ellas el desarrollo del discurso mitológico proporcionará un personaje epónimo –Pánfilo, Hilo y Dyman respectivamente– integrado en el compendio de historias que supone el relato del *Retorno de los Heráclidas* en toda su extensión. Además, es interesante apuntar que dos de ellos (Pánfilo y Dyman) son presentados como hijos de Egimio, mientras que el tercero (Hilo) es considerado hijo de Heracles. Semejante circunstancia acentúa la idea del dualismo que presenta la leyenda –un asunto que ya se abordó en mayor profundidad en el tema correspondiente al mito del *Retorno de los Heráclidas*– al ser repartidos los epónimos en los dos grupos que la protagonizan, adscribiéndose dos de ellos al ámbito de los dorios y un tercero al de los Heráclidas.

Pánfilos, hileos y dimanes eran interpretados ya en la propia Antigüedad como las φυλαί propias de los dorios, sin que ello fuera óbice no obstante para que algunas πόλεις adscritas al ἔθνος dórico introdujesen a lo largo de su historia nuevas y propias φυλαί o que no todas presenten las tres en su organización cívica. En esta línea, el propio Roussel señala que los puntos en común de las sociedades dóricas de época histórica son ciertos cultos y nombres de meses, además de las tres φυλαί (Roussel 1976: 222).

Partiendo entonces de las bases para el estudio de las φυλαί establecidas por Roussel –que, por otra parte, están plenamente vigentes en la historiografía actual– se ha de advertir que en el presente apartado no se pretende llevar a cabo un estudio pormenorizado de la presencia o no de las tres φυλαί y su función en cada una de las ciudades dorias. La realización de semejante tarea –de tal manera que se examinen todas y cada una de las πόλεις dóricas– parece una labor imposible. Para empezar, los datos

de los que se dispone responden a un patrón muy fortuito, pues dependen de las escasas noticias que aportan los autores de la Antigüedad y de los textos epigráficos que circunstancialmente han llegado hasta nuestro tiempo. En cuanto a su funcionalidad, en las diversas comunidades dorias el problema se torna doble, ya que, al inconveniente de la arbitrariedad en la obtención de datos, se suma que en los mismos no siempre se expresa las atribuciones asignadas a las φυλαί en la organización de la comunidad.

Por lo tanto, no son demasiados los objetivos a los que puede aspirarse en un apartado que tenga por asunto la importancia de las tres φυλαί en la configuración de la noción de dorios. En primer lugar, es posible demostrar cómo su presencia en la ordenación del cuerpo cívico de una πόλις era considerada por los mismos griegos un elemento propio de las sociedades dorias. Igualmente, también se puede probar cómo se trata de un elemento objetivamente rastreable en muchas ciudades y, lo que es más importante, siempre adscritas al ἔθνος dórico. En tal sentido, se trata además de un criterio para la consideración doria de una comunidad, que a diferencia del dialecto e incluso del pasado o la pretendida ascendencia heráclida de las élites, es exclusivo de las πόλεις dorias –un rasgo que comparte con el mes del Carneio y su festival–.

Dadas entonces tales circunstancias, los objetivos en el presente apartado sobre las φυλαί dóricas serán, en primer lugar, comprobar cómo en los textos es un criterio que desde muy pronto aparece unido a las comunidades dorias, tanto que existe incluso un debate iniciado en la propia Antigüedad sobre una insinuada presencia de las tres φυλαί en la epopeya homérica. Igualmente, se procurará reflexionar brevemente acerca del origen de las mismas, así de cómo y cuándo adquieren la consideración de elemento distintivo de las sociedades dóricas.

También se procurará mostrar, dentro de las limitaciones arriba señaladas, su

repetición en ciudades pertenecientes al ámbito dorio –una labor para la que el material epigráfico es prácticamente imprescindible– y algunas de las funciones que en ellas se les atribuían. Se pretenderá así revelar cómo cualquier ámbito de la vida pública del ciudadano es susceptible de encontrarse regulado mediante las φυλαί, a la par que se aportarán ejemplos concretos de diferentes usos históricos de las mismas en distintas πόλεις.

### **La cuestión de la presencia o no de las φυλαί dóricas en Homero**

Una vez planteada la línea argumental que se va a seguir, conviene comenzar el análisis de las cuestiones referentes a las antiguas φυλαί dóricas aludiendo a su posible presencia tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*. Esta decisión se debe a la existencia de un largo debate historiográfico sobre si en la epopeya homérica se insinúa la división de las sociedades dorias en tres grupos que se corresponderían con las tres φυλαί. De hecho, la discusión es tan compleja y antigua que pueden constatarse varias manifestaciones de la misma ya incluso en algunos textos de los propios autores griegos. Lo importante –y así conviene destacarlo– de este apartado es que, de ser cierta la hipótesis, habría que llevar la existencia de las φυλαί dóricas hasta –al menos– época homérica. Esta será aquí por tanto la cuestión a dilucidar.

La base para sugerir una velada presencia de las φυλαί en los versos homéricos parte de dos pasajes comprendidos en los mismos: el fragmento del *Catálogo de las naves* en la *Iliada* donde se habla del contingente rodio y, especialmente, la descripción de Creta que Odiseo, oculto bajo la personalidad de Etón, expone a Penélope en la *Odisea*. Así, aquí se expondrán en primer lugar los versos de la *Iliada*, los comentarios que en época moderna existen acerca de la cuestión y un único análisis sobre los mismos procedente de época antigua. Seguidamente, se hará lo propio con el fragmento

de la *Odisea* sobre el cual, ya se puede adelantar, son mucho más prolíficas también las aportaciones de autores de la Antigüedad.

La información contenida en la *Iliada* a la que se ha aludido es la siguiente:

αὐτὰρ ὅ γ' ἐς Ῥόδον ἴξεν ἀλώμενος ἄλγεα πάσχων: / τριχθὰ δὲ  
ᾠκηθεν καταφυλαδόν

sin embargo, este vagando y soportando sufrimientos de todos modos alcanzó Rodas: habitaron divididos en φυλαί de tres en tres (Il II vv.667-668).

Antes de nada, hay que citar que el sujeto de la primera oración es Tlepólemo, hijo de Heracles, a quien el poema presenta como caudillo de los rodios. Pero el principal punto de interés de este breve pasaje radica en la aparición de los términos τριχθὰ (“into or in three parts” “dentro o en tres partes” cf. LSJ) y καταφυλαδόν (“in tribes, by clans” “en tribus, por clanes” cf. LSJ) que, junto con la presencia del verbo οἰκέω, da una sensación inicial de referirse efectivamente a una sociedad –los rodios en este caso– que presenta una división interna de sus miembros en φυλαί de tres en tres. Sin embargo, la cuestión dista mucho de quedar plenamente cerrada de esta manera y las interpretaciones sobre el significado de la frase son muy variadas.

En primer lugar, hay que destacar el escaso interés de los autores de la Antigüedad por el pasaje –especialmente si lo comparamos con el de la *Odisea* del que se hablará después–. Tan solo se constata un escolio –que, por otra parte, ha pasado desapercibido en muchos estudios modernos sobre el tema– atribuido a Aristónico de Alejandría, un gramático contemporáneo de Estrabón y que, por tanto, desarrolló su actividad bajo los imperios de Augusto y Tiberio. Aristónico escribió una obra titulada

*Περὶ σημείων Ἰλιάδος* (Cohn 1965 [1895] Band II.1 Sp. 964-966), de la cual se ha obtenido el texto. En él se lee:

τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν [καταφυλαδὸν ἠδὲ φίλαθεν]; σεσημείωται πρὸς τὸν ἐξῆς ἀθετούμενον· οὐ γὰρ νοήσας τις ὅτι τὸ σημαινόμενον τοιοῦτόν ἐστι, καίπερ οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς οἰκοῦντες πόλεως, ἀλλὰ τριχῆ διασπαρέντες ἐφιλήθησαν ὑπὸ ἀλλήλων καὶ οὐ διήχθρευσαν, ἐζήτησεν ὑπὸ τίνος ἐφιλήθησαν.

Habitaron distribuidos de tres en tres (por φυλαί y en la φυλή): Se da cuenta para seguidamente desentenderse: pues ningún entendido investigó sobre quiénes fueron organizados en φυλαί –ya que tal nota existe, si bien no sobre los habitantes de esta ciudad, sino porque fueron organizados en φυλαί distribuyéndose de tres en tres por ellos mismos recíprocamente y no porque dividiesen la tierra–. (*Scholía graeca in Homeri Iliadem* B 668)

De sus palabras se puede colegir, por un lado, la escasa atención que el tema supuso para los eruditos e intelectuales de la Antigüedad, y, por otro, queda patente su opinión de que el texto refleja la repartición de la población en φυλαί en el sentido histórico de células para el encuadramiento de la ciudadanía. Pero no se puede aceptar sin más la solución propuesta por Aristónico y, como se ha dicho, debe esperarse hasta época contemporánea para volver encontrar –o encontrar más– opiniones sobre el tema. De esta forma, se puede comentar en primer lugar la interpretación que realiza Denis Roussel.

Roussel plantea que la referencia a la triple partición se debería a la división de la población rodia en tres ciudades –que remonta hasta época micénica– y nunca a una organización de la población en tres φυλαί. Así, en su opinión los versos hablarían de, simplemente, una división poblacional sin aludir a ningún aspecto técnico de la misma. En cuanto a la antigüedad del pasaje, deja constancia de que se ha interpretado como una interpolación relativamente tardía, aunque personalmente se decanta por la cronología propuesta por Giovannini y que no remonta la composición del *Catálogo de las naves* más allá de principios del s. VII a.C. (Roussel 1976: 223 n.7), por lo que tanto el poeta como su audiencia entenderían a la población de Rodas como doria. Sin embargo, según él, la coincidencia entre el número de asentamientos en la isla y el de las tradicionales φυλαί de los dorios es una mera casualidad. Así, en sintonía con tal opinión, argumenta que καταφυλαδόν evocaría de una forma general una repartición en “familias” humanas y nunca haría alusión a las φυλαί en el sentido técnico del término (Roussel 1976: 223).

En cambio, Musti difiere en su interpretación de Roussel. En primer lugar, se pregunta por qué negar que el texto hable de las tres φυλαί cuando hay una documentación abundante sobre ellas a lo largo de la historia. Y, en segundo lugar, considera que elegir entre que el verso hable de los tres asentamientos o de las tres φυλαί ni puede ni debe hacerse, puesto que ningún lector de la Antigüedad lo habría hecho en realidad (Musti 1991 [1985]: 39-40).

Kirk apunta, en principio, hacia la misma interpretación que Roussel. Sin embargo, la presencia de καταφυλαδόν le hace decantarse finalmente –no sin antes exponer lo complicado y las controversias que ha habido sobre el tema– por que se trate de una noción de época homérica en la que ya se consideraría a los dorios divididos en

tres φυλαί (Kirk 1985: 226-227). Conviene recordar que, mientras difieren en su interpretación, tanto Roussel como Kirk apuntan a que ciertamente el poeta que compuso los versos tenía en mente a los dorios cuando describió la población de Rodas, si bien oculta su nombre y vela sus insinuaciones en favor de la coherencia cronológica mítica entre la guerra de Troya y el Retorno de los Heráclidas (Roussel 1976: 223; Kirk 1985: 227; vid supra).

La idea de que el texto homérico evocaría la población doria de Rodas en los oyentes de épocas arcaica y clásica se repite en Malkin. Sin embargo, este investigador a diferencia de Roussel, parece inclinarse más por considerar el *Catálogo de las naves* como una de las partes –si no la más– antiguas de la *Iliada* que por la cronología de Giovannini. No obstante, matiza que, cuando el texto se aleja de una mera descripción geográfica y entra en la narrativa, como ocurre con la historia de Tlepólemo, se puede sospechar una interpolación, que en este caso concreto procedería de un periodo posterior al asentamiento dorio en Rodas y que sitúa cronológicamente en época de Tirteo, es decir, s. VII a.C. Malkin destaca además que el énfasis se pone en la figura de Tlepólemo, y no en la de sus seguidores, y concluye que Homero habla de un asentamiento por tribus en tres divisiones –lo que para él resulta un rasgo claramente dórico– que, además, se ve enfatizado con la mención a los dorios en la *Odisea* (Malkin 1994: 37-38).

La preferencia por Tlepólemo en lugar de sus acompañantes, señalada por Malkin, pero sin demasiado desarrollo, será retomada después y considerada en más profundidad por Schnapp-Gourbeillon. Sin embargo, antes de llegar hasta ahí, su interpretación presenta un punto de incoherencia interna. De esta manera, en un par de momentos se decanta por una velada presencia de los dorios en Rodas marcada por elementos como



son la presencia de un caudillo hijo de Heracles, una *tripartición tribal* y la fundación de tres ciudades (Schnapp-Gourbeillon 2002: 139, 162). No obstante, cuando llega el momento de exponer un comentario sobre los dorios en la isla, matiza su planteamiento y se acerca a una postura diferente ya apuntada por Malkin. Allí dice que ha habido dos explicaciones a la ausencia de una mención explícita de los dorios: o bien Homero no conocía la existencia de los dorios, o bien se les omite deliberadamente para no caer en un anacronismo –ya que al igual que Roussel se decanta por la propuesta cronológica de Giovannini–. Sin embargo, ninguna de las dos parece convencerla, y, en su lugar, propone una interesante e innovadora interpretación que defiende que el anonimato de los acompañantes del hijo de Heracles Tlepólemo simplemente está en consonancia con la mayoría de grupos que conforman la masa (λαός) de soldados de la *Iliada*. Por lo tanto, según Schnapp-Gourbeillon, los rodios no se diferencian del resto de tropas procedentes de otros lugares y, si han sido interpretados como dorios, se debe únicamente a que posteriormente la isla es doria (Schnapp-Gourbeillon 2002: 174-175).

Por otra parte, en un comentario a la *Iliada* más moderno que el de Kirk –el de Latacz– puede encontrarse una postura que parece pretende conciliar las dos posiciones: que se refiera a las tres φυλαί o que se refiera a las tres poblaciones. Así, postula un conocimiento de la tradición doria de la división en tres φυλαί por parte del autor de los versos referidos, pero, a la vez, sugiere que los miembros de cada una de las tres ocuparían uno de los tres asentamientos de la isla respectivamente (Latacz 2003: 215-216).

La exposición de algunas interpretaciones actuales sobre el pasaje, y la posible referencia velada a las tres φυλαί en él, no hace sino mostrar los lejos que se está de tener un criterio interpretativo único y la diversidad de opiniones que hay sobre la

cuestión. No obstante, el discurso que parece contar con mejor base sigue siendo el de Roussel. Bien se acepte la cronología de Giovannini, o bien se acepte que estos versos concretos son una interpolación posterior –probablemente fechable en época arcaica– a la composición del *Catálogo de las naves*, la datación de la composición del polémico pasaje sería relativamente antigua –s. VII a.C. o VI a.C. a lo sumo–.

De esta forma, se puede suponer que los versos sean aproximadamente de la misma época que Tirteo (Malkin 1994: 37). No obstante, hay que apuntar que, mientras el poeta lacedemonio menciona a pánfilos, hileos y –presumiblemente– a dimanes, en lo que se conserva de su obra no aparece el término φυλή, ni asociado a las tres divisiones del cuerpo cívico espartiatá ni en ningún otro contexto. Es posible que sencillamente Tirteo decida no utilizarlo o que no se hayan conservado los versos en los que pudiera aparecer. Pero quizá en esa época –a pesar de la aparición de las φυλαί en el texto de la gran Rhetra y la posible antigüedad del mismo–, aún no estuviese completamente extendido o implantado el uso del vocablo con el significado concreto que se conoce más adelante, y simplemente todavía albergase preeminentemente un valor básico de “a body of men united” “cuerpo de hombres unido” (cf. LSJ), significado que, por otra parte, parece que siempre mantuvo. Por lo tanto, aunque la ausencia del término en Tirteo pueda no ser algo trascendental, hay que valorar que en los versos homéricos –a través del adverbio καταφυλαδόν– su contenido pudiese ser una alusión más bien a un grupo humano en general. Además, como un poco más adelante se desarrollará, se debe tener en cuenta la posibilidad de que en época de Tirteo las tres φυλαί no fuesen todavía concebidas como un elemento intrínseco del carácter dorio de una sociedad.

Parece, entonces, más lógico pensar que con τριχθά y καταφυλαδόν el poeta se refiera a los tres asentamientos de Rodas –sean estos originarios de época micénica o

posterior– que a una división de la sociedad en tres φυλαί. Cabe plantearse además si, en el momento de composición e integración del fragmento en la *Iliada*, las φυλαί estaban ya plenamente desarrolladas como un elemento organizativo de la sociedad como se conoce siglos más tarde y si estaban presentes en todas –o al menos la mayoría– de πόλεις. Además, aún en caso de ser así, es posible, como se ha dicho antes, que las tres φυλαί todavía no fuesen consideradas una característica doria, pero este asunto se abordará un poco más adelante.

Hay, por otra parte, un argumento que ayuda a sustentar la idea de que el poeta habla más verosímilmente de la división de los habitantes de Rodas en tres núcleos de población distintos. Se trata de unos versos situados poco antes en los que se narra la llegada de los habitantes a la isla. Tal es su relevancia que incluso Kirk afirma que, de no ser por la inclusión de καταφυλαδόν, la frase τριχθὰ δὲ ὄκηθεν evocaría sin ninguna duda a las tres poblaciones de la isla (Kirk 1985: 226). El texto es el siguiente:

Τληπόλεμος δ' Ἡρακλεΐδης ἠϋς τε μέγας τε / ἐκ Ῥόδου ἑννέα  
νῆας ἄγεν Ῥοδίων ἀγερώχων, / οἱ Ῥόδον ἀμφενέμοντο διὰ τρίχα  
κοσμηθέντες / Λίνδον Ἰηλυσόν τε καὶ ἀργινόεντα Κάμειρον.

El excelente y gran heráclida Tlepólemo conducía desde Rodas nueve naves de altivos rodios, quienes poblaban Rodas organizados en tres grupos en Lindos, Yaliso y la resplandeciente Cameiros (*Il II*, vv.653-656).

Como puede observarse en la misma descripción del contingente rodio, y apenas una docena de versos antes de la controvertida frase, el poema de manera completamente explícita habla de la partición en tres núcleos de la población rodia. Este

hecho más que ningún otro, y más que cualquier posible análisis filológico del término *καταφυλαδόν* –que además nunca será completamente seguro–, es el que convierte la teoría de Roussel de los tres asentamientos en la más plausible. Tal interpretación es preferible a aquella que postulaba la presencia de las tres *φυλαί* en la isla o a la que intentaba, de manera bastante artificiosa, compaginar armónicamente ambas posturas y hablaba de tres núcleos de población cada uno ocupado por una *φυλή*. Esto implica, a su vez, que el escolio de Aristónico presente probablemente un análisis incorrecto, pero que es indicativo de la extensión y popularidad que siglos después gozó la idea de que una de las características dorias era la partición de sus sociedades en tres *φυλαί*, al menos en los primeros tiempos de las mismas.

Por otro lado, se podría argumentar que en capítulo anterior se subrayó la presencia heráclida en los versos analizados como elemento dorio, lo que ahora podría parecer contradictorio. Sin embargo, la mención al componente heráclida es explícita –por lo que no admite discusión–, a diferencia de la pretendida alusión a las *φυλαί* que depende de una interpretación de los versos sobre la cual no hay unanimidad. Además, la mención de un elemento propio de los dorios, como es un caudillo heráclida, no implica que haya que deducir automáticamente otro, como la referencia a las *φυλαί*, que, por otra parte, pudieron haberse integrado más tarde en la conciencia helénica como un elemento característico del *ἔθνος* dórico. Asimismo, hay que considerar también que algo más adelante se menciona un caudillo heráclida y sus hijos en Cos y nada se dice en cambio –ni parece que haya forma de así interpretarlo– sobre la división de su sociedad o las *φυλαί* (*Il II*, vv.676-680).

Además, como se verá más adelante, no hay constancia segura de la existencia de las tres *φυλαί* en Rodas en épocas posteriores (vid *infra*). Es cierto que podría

alegarse una posible pérdida de los datos o una posible reforma en el sistema de las φυλαί de la isla que explicase dicha ausencia. Sin embargo, no cabe duda de que este hecho no ayuda a la teoría que defendía la presencia de las tres φυλαί dóricas en la *Iliada*.

Finalmente, antes de terminar con el pasaje, hay que decir que se debe tomar en consideración el apunte de Malkin y Schnapp-Gourbeillon. La *Iliada* efectivamente centra su atención en los héroes y no en la masa que los acompaña. Por tanto, cualquier análisis que se haga de la población rodia de la que habla el poema ha de tener en cuenta la circunstancia de que no constituyen el centro de interés del poeta, que prefiere fijar su atención en su caudillo Tlepólemo.

Una vez vistos ya los versos de la *Iliada* en los que se ha debatido, y a veces interpretado, la presencia de las φυλαί, es el momento de hacer lo propio con la *Odisea*. Si, como acaba de verse, la cuestión de las φυλαί en la *Iliada* presenta diferentes variantes interpretativas y una cierta controversia, el asunto se complica aún más cuando se trata de hacer lo propio con la *Odisea*. La razón es que existe una polémica considerablemente mayor e igualmente un mayor número de comentarios –incluso ya de manera destacada desde la propia Antigüedad– acerca de la presencia de las φυλαί de los dorios en la descripción de Creta.

El contexto es el siguiente: una vez Odiseo ha conseguido al fin regresar a Ítaca, se presenta ante su esposa Penélope de incógnito para ocultar su verdadera identidad. Cuando ella le pregunta por su nombre y procedencia, dice ser el cretense Etón y describe así su presunta tierra:

Κρήτη τις γαῖ' ἔστι, μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ, / καλὴ καὶ πείρα,

περίρρυτος: ἐν δ' ἄνθρωποι / πολλοί, ἀπειρέσιοι, καὶ ἐννήκοντα πόλεις. /  
ἄλλη δ' ἄλλων γλῶσσα μεμιγμένη: ἐν μὲν Ἀχαιοί, / ἐν δ' Ἐτεόκρητες  
μεγαλήτορες, ἐν δὲ Κύδωνες, / Δωριέες τε τριχάϊκες δῖοί τε Πελασγοί.

Existe en medio del vinoso mar una tierra, Creta, rodeada de agua, bella y fructífera: en ella hay muchos hombres, innumerables, y noventa ciudades. Cada distinta lengua está mezclada con las otras. Por un lado hay allí aqueos, por otro eteocretenses de gran ánimo y cidones, dorios τριχάϊκες y divinos pelasgos (Hom. *Od* XIX 172-177).

El pasaje ya ha sido mencionado en el tema que se ocupaba sobre el origen de la noción de dorios ya que constituye la primera mención explícita al ἔθνος en la literatura griega. Sin embargo, ahora, en lugar de centrar el comentario en una circunstancia tan importante como esa, el interés del análisis se situará en el epíteto τριχάϊκες, con el que aquí son definidos los dorios. Se procurará ahondar en las propuestas interpretativas que sobre su significado aportan los diferentes análisis etimológicos del término, algunos de las cuales lo relacionan efectivamente con el reparto de las sociedades dorias en tres φυλαί, mientras que otros lo descartan –incluso con bastante rotundidad–. Las hipótesis sobre el vocablo, tanto en la propia Antigüedad como entre los investigadores contemporáneos, son mucho más abundantes que los que había sobre el pasaje de la *Iliada* que acaba de tratarse. Como ya se ha dicho, esto supone que haya una controversia todavía mayor que la que existía en aquel caso. De forma general, puede decirse que existen dos propuestas interpretativas básicas. La primera lo relaciona con algún tipo de división geográfica o social en tres grupos humanos, mientras que la segunda lo hace con algún aspecto del semblante o apariencia de los dorios.

En cuanto a la primera hipótesis, se propone un primer elemento τρίχα con valor

de “tres”, y después un lexema indoeuropeo  $\text{ῥικ}$  o  $\text{ῥεικ}$ , que es el que además está presente en la palabra  $\text{οἶκος}$ , y que designaría al clan, la tribu, o justamente a la casa en un sentido muy amplio del término (cf. LSJ; Roussel 1976: 223; Russo et Fernández-Galiano et Heubeck 2002: 84). La segunda, en cambio, entiende que el epíteto alude de alguna manera al aspecto que presentarían los dorios. Aunque existen varias hipótesis al respecto –como enseguida se verá–, probablemente la más extendida es aquella que defiende la presencia de un primer componente  $\text{θρίξ}$  (“hair” “cabello” cf. LSJ) y un segundo relacionado con el verbo  $\text{ἀΐσσω}$  (“putting in motion” “poner en movimiento” cf. LSJ) que da como resultado algo como “de cabello agitado” (Russo et Fernández-Galiano et Heubeck 2002: 84; Perono Cacciafoco 2009: 43-44). Solo interpretando como acertado el significado de división de un grupo humano en tres, y según la variante social, que no la geográfica, se podría poner en relación el término  $\text{τριχάϊκες}$  con las tres φυλαί dóricas.

Pero, en definitiva, no hay ninguna solución plenamente satisfactoria, por lo que el asunto queda como una cuestión filológica irresoluta, y probablemente irresoluble (Russo et Fernández-Galiano et Heubeck 2002: 84; Perono Cacciafoco 2009: 44). Por lo tanto, a partir de aquí se tratará de exponer diferentes hipótesis sobre la cuestión, con especial atención a la variedad de opiniones existente en los propios textos antiguos, y, finalmente, se intentará, dentro de la dificultad que entraña, dado lo complejo del asunto, aportar una conclusión general al tema de la presencia y posible significado del término  $\text{τριχάϊκες}$  en la *Odisea*.

La siguiente referencia al término, tras su aparición en la *Odisea*, se encuentra en los fragmentos pseudohesiódicos:

$\text{τριχάϊκες: ...Ἡσίοδος δὲ διὰ τὸ τριχῆι αὐτοὺς οἰκῆσαι: πάντες δὲ}$

τριχάϊκες καλέονται / οὔνεκα τρισσὴν γαῖαν ἐκάς πάτρης ἐδάσαντο,

τριχάϊκες Hesíodo dice por esto que ellos habitaron divididos de tres en tres: todos son llamados τριχάϊκες porque estaban repartidos en una triple tierra lejos de la patria (Merkelbach/West fr. 233; Most fr. 250).

Antes ya se habló –en el capítulo sobre el origen de la noción de dorios– sobre la posible ubicación cronológica del fragmento y que al parecer podría considerarse como perteneciente a un arcaísmo temprano (Pérez et Martínez 1978: 198; vid supra). No obstante, el fragmento ha llegado hasta nuestros tiempos recogido en el llamado *Etymologicum genuinum*. Se trata esta de una obra bizantina que data de la primera mitad del s. IX d.C. y que no se limita a recoger etimologías, sino que también trata la ortografía, la tradición léxica o añade explicaciones sobre poetas, por lo que resulta una suerte de enciclopedia gramatical (Reitzenstein 1958 [1957] VI.1 Sp.807-817; vid supra).

En primer lugar, hay que señalar que el poeta pseudohesiódico se decanta por la etimología que hacía del término una alusión a una tripartición de un grupo humano. Sin embargo, existe un problema, pues no se concreta a quién hace referencia. Se podría pensar en primera instancia que alude precisamente a los dorios, ya que el epíteto los definía en la *Odisea*. En tal caso, todos los dorios podrían ser calificados como τριχάϊκες. Pero aquí no acaban los problemas, ya que aun incluso suponiendo que el término aluda a los dorios, dado lo ambiguo y somero del pasaje, su interpretación está expuesta a diferentes posibilidades sin que ninguna de ellas pueda quedar plenamente confirmada o descartada.



Ciertamente, se puede llegar a pensar en una división en las tres φυλαί, con lo que el texto constituiría el primer documento en el que se constata su presencia y denotaría su condición como elemento atribuido a los dorios desde época bastante temprana. Sin embargo, justamente por esa presumible antigüedad tal análisis queda seriamente puesto en entredicho, ya que, como más adelante se verá, es muy factible que la concepción de las tres φυλαί como una característica doria sea un fenómeno que se desarrolla en el s.VI a.C. y quede completamente formada a finales de dicha centuria. Por otro lado, existen también un par de explicaciones alternativas que parecen más sólidas.

En primer lugar, es posible que haya una confusión entre los dorios de la *Odisea* y los rodios de la *Iliada* de los que se ha hablado antes. La idea es que el autor de la *Odisea* conociese el pasaje del *Catálogo de las naves* en el que se describía el contingente rodio y se decía de la población de la isla “τριχθὰ δὲ ὄκηθεν καταφυλαδόν” (“habitaron divididos en φυλαί de tres en tres”) (Hom. *Il* II, v.668). A partir de ahí, hay que suponer que el poeta de la *Odisea* –que ya conoce y menciona a los dorios– concibiese a la población de Rodas allí citada como doria y a partir de la unión entre τριχθὰ y el verbo οἰκέω crease un neologismo que no sería aplicado ya únicamente a los rodios sino, un nivel por encima, al conjunto de los dorios. Se puede llegar incluso a pensar que no es ni siquiera necesario que ese sea el verdadero origen etimológico del término, ya que realmente bastaría, no ya con que el autor de la *Odisea* procediese de tal forma, sino con que el poeta pseudohesiódico hiciese tal interpretación sobre la etimología de la palabra τριχόϊκες, aunque esta fuera incorrecta. No obstante, la hipótesis no deja de ser igualmente arriesgada, aunque no por ello haya tampoco que desecharla completamente ni dejar de constatarla.

Mucho más simple resulta en cambio la segunda posibilidad. En este caso habría que pensar que la triple tierra a la que hacen referencia los versos pseudohesiódicos se corresponda con las tres regiones dorias históricas del Peloponeso, es decir, Argólide, Laconia y Mesenia, y no guarde relación alguna con Creta, más allá de que el poeta pseudohesiódico pudiese obtener el término de la epopeya homérica (Malkin 1994: 40). La leyenda del *Retorno de los Heráclidas* es de una considerable antigüedad como bien atestigua su presencia en los versos de Tirteo e incluso aparecía en los propios fragmentos pseudohesiódicos, como se ha hablado antes en el tema sobre el propio mito (vid supra). Por lo tanto, que el autor pseudohesiódico tuviera presente la llegada legendaria de los dorios al Peloponeso y las regiones en las que se habían establecido es una posibilidad muy a tener en cuenta.

Sin embargo, como se ha dicho antes, no hay una completa seguridad de que el texto se refiera a los dorios –o al menos exclusivamente a ellos–, pues además de lo arriba expuesto, la edición de Merkelbach/West –no así la de Most– apostilla también que:

τρία γὰρ Ἑλληνικὰ ἔθνη τῆς Κρήτης ἐποικῆσαι, Πελασγούς  
Ἀχαιοὺς Δωριεῖς. παραιτητέον γὰρ τοὺς λέγοντας αἰνίττεσθαι  
Ἡρακλειδῶν δύναμιν τριχῆι διηρημένην· νεώτερα γὰρ ταῦτα.

pues tres ἔθνη griegos se establecieron en Creta, pelasgos, aqueos y dorios. Está rechazado pues los comentaristas señalan que la fuerza militar de los Heráclidas se dividió en tres partes: es entonces esto último.

La explicación ahora expuesta parece corresponderse al comentario que el

*Etymologicum genuinum* aporta al texto –lo cual probablemente constituye el motivo para su omisión en la edición de Most–. En un primer lugar, se observa una interpretación que apunta hacia una alusión general del término a todos los griegos –o a los que así se considera– establecidos en Creta por estar ellos mismos divididos en tres ἔθνη –pelasgos, aqueos y dorios, según el texto–. Esta parece una hipótesis existente antes de la elaboración del propio *Etymologicum genuinum* –quizá en base a algún o algunos escolios o en otro tipo de obras, en cualquier caso, perdidas en la actualidad– que, sin embargo, la obra rápidamente descarta al asumir una explicación más acorde con la habitual entre los autores de la Antigüedad, atribuyendo el apelativo τριχάϊκες al contingente de los Heráclidas, es decir, a los dorios. Pero esto, a su vez, plantea un nuevo problema, ya que, si bien podría interpretarse su tripartición como una referencia a las φυλαί, parece considerablemente más plausible entender que la alusión del *Etymologicum genuinum* corresponde al reparto en tres lotes del Peloponeso tras su conquista por dorios y Heráclidas, lo que descartaría la presencia de las φυλαί.

Así, el comentario bizantino presenta un par de aspectos peculiares que no se constatan en los textos de época antigua conservados: por un lado, la interpretación que, aunque desechada por el propio comentario, atribuye la calificación de τριχάϊκες a todos los ἔθνη griegos de Creta, siguiendo probablemente a algún documento perdido; y, por otro, la muy probable idea de que la tripartición de los dorios se deba al reparto del Peloponeso y no tanto a su organización social en φυλαί.

Sin embargo, efectivamente los autores antiguos no muestran tales hipótesis, sino que parecen seguir otra línea interpretativa. En primer lugar se debe remitir a las palabras de Andrón de Halicarnaso recogidas por Estrabón y a la opinión que el propio geógrafo tiene sobre las mismas y sobre la cuestión en general. Hay que pensar

ciertamente que se trata de Andrón de Halicarnaso, un autor del s. IV a.C. que escribió una obra titulada *Συγγενικά* o *Συγγένειαι* que tenía por tema las relaciones genealógicas entre los ἔθνη y las ciudades de Grecia (Schwartz 1894 I.2 Sp. 2159-2160), aunque, paradójicamente, el fragmento no aparece recogido en el trabajo de Jacoby. En cualquier caso, el texto dice así:

οὓς ἐκ Θετταλίας φησὶν ἐλθεῖν Ἄνδρων τῆς Δωρίδος μὲν πρότερον νῦν δὲ Ἑστιαιώτιδος λεγομένης: ἐξ ἧς ὠρμήθησαν, ὡς φησιν, οἱ περὶ τὸν Παρνασσὸν οἰκήσαντες Δωριεῖς καὶ ἔκτισαν τὴν τε Ἐρινεὸν καὶ Βοιδὸν καὶ Κυτίνιον, ἀφ' οὗ καὶ τριχάικες ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ λέγονται. οὐ πάνυ δὲ τὸν τοῦ Ἄνδρωνος λόγον ἀποδέχονται, τὴν μὲν τετράπολιν Δωρίδα τρίπολιν ἀποφαίνοντος, τὴν δὲ μητρόπολιν τῶν Δωριέων ἄποικον Θετταλῶν: τριχάικας δὲ δέχονται ἥτοι ἀπὸ τῆς τριλοφίας ἢ ἀπὸ τοῦ τριχίνους εἶναι τοὺς λόφους.

Dice Andrón que estos llegaron de Tesalia, de la antigua Dóride llamada, no obstante, ahora Hesieótide; desde la que partieron, según dice, los dorios que habitaron alrededor del Parnaso y que fundaron Erineo, Beo y Citinio, por lo que, además, son llamados τριχάϊκες por el poeta. Pero ciertamente no admiten el discurso de Andrón, quien por un lado muestra la tetrapolis doria como una trípolis por otro la metrópolis de los dorios como una colonia de los tesalios: y aceptan sin embargo τριχάϊκες por el tripe penacho o porque el penacho está hecho de crines (Str. X 6,4).

Se da la circunstancia de que aquí se pueden ver las dos interpretaciones básicas sobre el término. Andrón se decanta por la división puramente geográfica de la

población –su interpretación entonces no es proclive a entender nada referente a las φυλαί–, pero de una forma distinta a la vista en el *Etymologicum genuinum*, ya que habla de una partición en tres asentamientos en la misma supuesta metrópolis de los dorios, es decir, la Dóride. Sin embargo, tras exponer su análisis, Estrabón no duda en rechazarlo inmediatamente. El geógrafo se inclina a interpretar el significado de τριχάϊκες como algo referente al aspecto, aunque sea al del penacho de los cascos y no al del pelo de los propios combatientes, y, además, parezca que no tiene claro si el primer componente del término hace referencia a un triple componente o al pelo o crines.

Un poco más adelante en el tiempo, está el comentario de Apolonio el sofista – un erudito que probablemente vivió hacia finales del s. I d.C., y que fue el autor de un diccionario de términos homéricos (Cohn 1895 Band II.1 Sp. 135-136)–. A pesar de seguir el texto de Estrabón expuesto justo arriba, su aportación añade un detalle trascendental para las interpretaciones posteriores, la idea del movimiento del pelo. Sin embargo, no se refiere al de los soldados –como harán los estudiosos modernos–, sino al de los penachos hechos con crines de caballo (ἵππειων τριχῶν). Aun así, se ve muy claramente, ya que los términos aparecen juntos y en ese orden, la idea de una etimología θρίξ-αἴσσω:

τριχάϊκες. ἡ μὲν λέξις τῶν ἄπαξ εἰρημένων, "Δωριέες τε τριχάϊκες  
δοῖοί τε Πελασγοί," δηλοῖ δὲ τὰς μετὰ τῶν ἵππειων τριχῶν αἴσσοντας,  
καθὸ καὶ κορυθαῖκι πολεμιστῆ. ἔνιοι δὲ τοὺς τριχόθεν αἴξαντας καὶ  
ὀρμήσαντας ἐκ τῆς λεγομένης τριπόλεως Δωρίδος. Βέλτιον δὲ τὸ πρῶτον  
καὶ Ὀμηρικώτερον.

τριχάϊκες. Por una parte la expresión aparece una sola vez entre

las citas: “los dorios τριχάϊκες y los divinos pelasgos”. Por otro revela el moverse de las crines de los caballos, tal como también se agita el penacho al combatir. Algunos opinan que estos salieron de tres lugares y partieron de la llamada trípolis de la Dóride. Mejor la primera y más homérica (Apollon. *Lexicon Homericum*, V. τριχάϊκες).

Finalmente, para acabar con los testimonios de la Antigüedad, hay que hablar del escolio a la *Odisea* recogido por Dindorf. El texto resulta en algunos puntos bastante curioso u original, ya que, además de la explicación del penacho, presenta otras interpretaciones que pueden resultar chocantes y de las cuales es complicado obtener una explicación satisfactoria:

τριχάϊκες] τριχῆ διαιρεθέντες. οἱ μὲν γὰρ Εὐβοίαν κατώκησαν, οἱ δὲ Πελοπόννησον, οἱ δὲ Κρήτην. Ἀπολλώνιος δὲ τοὺς πολεμικοὺς λέγει, ἀπὸ τοῦ αἰσσοῦντας καὶ ἐπισείοντας τὰς κόμας ἐν τῇ περικεφαλαίᾳ πολεμεῖν ἴσον τῷ "κορυθαίκι (Il. χ, 132). εἰσὶ δὲ οἱ τοὺς τριλόφους φασίν, οἱ δὲ τοὺς ὄρηστὰς ἀποδιδόασιν. V. τριχῆ διαιρεθέντες. οἱ μὲν γὰρ Πελοπόννησον, οἱ δὲ Εὐβοίαν, οἱ δὲ Κρήτην ὄκησαν. οἱ δὲ τοὺς πολεμικοὺς, ἀπὸ τοῦ σείειν τὰς τρίχας τῆς κεφαλαίας.

τριχάϊκες] distribuidos de tres en tres. Pues ellos, por un lado, vinieron a poblar Eubea, y, por otro, el Peloponeso y Creta. Apolonio habla de cuestiones bélicas, porque al combatir se movían y agitaban los pelos en el casco, al igual que se agita el penacho (Il. χ, 132). Existen quienes piensan en tres penachos y quienes se refieren a los danzantes. V. distribuidos de tres en tres. Pues ellos, por un lado, habitaron el Peloponeso y, por otro, Eubea y Creta. Dicen de cuestiones bélicas

porque sacuden los cabellos de la cabeza (*Scholia graeca in Homeri Odysseam* II, XIX, 177).

En primer lugar, se ve de nuevo una partición en tres. Esto no es nuevo, pues ya estaba presente en el fragmento pseudohesiódico visto poco antes. Sin embargo, aquí lo sorprendente es tanto que se defina concretamente las tres tierras a las que se aludiría – cosa que hasta ahora no se había visto– como cuáles son esas regiones –el Peloponeso, Creta y Eubea-. Que el Peloponeso y Creta eran lugares de habitación de los dorios es algo comúnmente conocido, pero es igualmente sabido que Eubea es una isla poblada por jonios. Pudiera ser que se refiriese a los ἔθνη griegos como recogía el *Etymologicum genuinum* y que de alguna forma se asignase a los aqueos el Peloponeso, a los dorios Creta y a los pelasgos, por algún motivo, Eubea, pero semejante lectura es difícilmente sostenible.

La presencia de los danzantes tampoco tiene una explicación clara, a no ser que se relacione con la siguiente posibilidad que plantea el texto y se piense en el movimiento de los cabellos al bailar. No obstante, el movimiento del pelo es a continuación puesto en relación de manera explícita con la batalla, lo que aleja una posible explicación asociada a unas presuntas danzas o rituales con baile propios de los dorios. Por otra parte, el escolio supone la única vez que se encuentra en un texto antiguo la idea de que el término esconda una alusión al agitarse del cabello –si bien antes se mencionaba el movimiento de los penachos–, un análisis en cambio que se encuentra extendido entre los autores contemporáneos.

La conclusión, por tanto, relativa a las aportaciones de los autores antiguos al significado de τριχάϊκες es la existencia de una diversidad de opiniones al respecto y la dificultad –por no decir imposibilidad– de encontrar una explicación que no deje lugar a

la duda. No obstante, si en algún caso hay una postura más extendida, esta es la del penacho que se encuentra en Estrabón, Apolonio y los escolios de la *Odisea*. Además, en los casos en los que la explicación se fundamenta en un criterio de división social o territorial, esta no se basa en las tres *φυλαί* sino que se siguen otras directrices y tan solo una lectura sesgada del fragmento pseudohesiódico podría apuntar en tal dirección.

Por otra parte, dada la similitud entre la expresión “*τριχθὰ δὲ ᾤκηθεν*” que aparecía en la *Iliada* (II v.668) y el término *τριχάϊκες*, cabe preguntarse si es posible que algún autor de la antigüedad tuviese en consideración el pasaje homérico sobre Rodas a la hora de aportar una explicación al significado del propio epíteto *τριχάϊκες*. Si bien tal posibilidad nunca sería aplicable a aquellos que optan por dar al adjetivo un valor ligado al aspecto, no se podría descartar, en cambio, que estuviese en el pensamiento de los autores de los textos más antiguos y oscuros que proponen al respecto un significado relacionado con una división social y/o geográfica. Ese sería el caso del poeta pseudohesiódico y de Andrón. Tal consideración, por otro lado, no debe resultar demasiado impactante, ya que también entre los propios contemporáneos Malkin se servía de la presencia de *τριχάϊκες* en la *Odisea* para reforzar su postura de una división tripartita en la descripción de Rodas en la *Iliada* (Malkin 1994: 38).

Una vez vistos los diferentes –y divergentes– testimonios antiguos sobre el significado, hay que decir que el panorama entre los estudios y autores actuales tampoco resulta demasiado esclarecedor. Sin embargo, es cierto que la complejidad se reduce, ya que prácticamente se contemplan solo dos variantes. Así, los significados ligados a una división social-geográfica quedan reducidos únicamente a la variante que postulaba una división en tres *φυλαί*, mientras que la posibilidad de una referencia a la apariencia se asocia casi exclusivamente al cabello. No obstante, hay algunos investigadores que,



aunque se decantan por una de las dos alternativas planteadas, dejan constancia de la otra, mientras que otros exponen las dos sin tomar partido por ninguna de ellas.

Probablemente la marcada tendencia a considerar el significado de la división en φυλαί proceda de la entrada τριχῶϊκες del diccionario Liddell-Scott. En esta obra de referencia el término aparece definido como “the threefold people” (“el triple pueblo”) e, inmediatamente, se explica que se atribuye a los dorios “so called from their three tribes” (“así llamados por sus tres tribus”). De los textos de la Antigüedad que reflexionan sobre el vocablo, además de la Odisea y el fragmento pseudohesiódico, únicamente se recoge la opinión de Apolonio sobre el movimiento de los penachos de los cascos, pero rápidamente se descarta tal propuesta etimológica en favor de una explicación que une los elementos τρίχα y τῖκ o τεικ con el sentido pseudohesiódico de partición en tres de un grupo humano. El problema radica, como se ha señalado un poco más arriba, en que el texto pseudohesiódico no aclara a que tripartición se refiere y la idea de que sea a las φυλαί es introducida aquí por el diccionario sin cuestionarse ninguna posible alternativa como las expuestas antes.

De esta manera, varios investigadores modernos parecen haber asumido con demasiada ligereza la postura de Liddell, Scott y Jones. Así lo hace Stanford de manera prácticamente literal, aunque añadiendo un par de curiosas hipótesis que pretenden explicar la presencia de los dorios en Creta antes –siempre en base a la cronología mítica– que en el propio Peloponeso (Stanford 2004 [1948]: 322).

Pero si bien a la obra de Stanford de 1948 se le pudiera achacar una cierta antigüedad que la hace desconocedora del cambio interpretativo que supuso el trabajo de Roussel (1976), más sorprendente resulta que aún después de la publicación de *Tribu et cité* siga habiendo un buen número de estudiosos que defiendan el significado que

liga τριχάϊκες a las tres φυλαί en una línea muy similar a la del Liddell-Scott. Musti asocia indisolublemente el epíteto τριχάϊκες con el pasaje del *Catálogo de las naves* sobre Rodas, aunque de nuevo no se decanta entre si se refiere a tres φυλαί o a tres ciudades. Por otra parte, recoge la opinión de Estrabón del triple penacho y del penacho hecho de crines y añade que únicamente Pseudo-Apolodoro –en lo que parece una confusión con Apolonio– habla del cabello, por lo que descarta cualquier interpretación relativa al aspecto (Musti 1991 [1985]: 40-41). De igual manera, a pesar de no interesarse por su etimología, Malkin interpretaba que la denominación de los dorios como τριχάϊκες en la *Odisea* confirmaba la división en φυλαί de los rodios de la *Iliada*, aunque más adelante añade que el fragmento pseudohesiódico parece referirse a la división en tres regiones del Peloponeso (Malkin 1994: 37-40). Finalmente, hay un interés todavía menor en Hall, quien se limita a decir que a menudo se ha apuntado el término como una referencia a las φυλαί (Hall 1997: 42).

Por otra parte, del lado contrario –es decir, una interpretación que asocie el epíteto a un matiz del aspecto de los dorios– se encuentra Chantraine. Este autor, en su obra de 1968 *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*, se decanta por el significado “dont les cheveux bondissent de toutes parts” (“cuyo cabello se agita por todas partes”) en base al ya comentado escolio de Apolonio y cita algunos investigadores y estudios precedentes que igualmente han optado por tal opción. No obstante, también explica que dada su referencia a los dorios muchos estudiosos modernos lo han asociado a las tres *tribus* dorias y expone la misma explicación etimológica que aparecía en LSJ (Chantraine 1999 [1968]: 1138-1139).

Sin embargo, como se viene diciendo, no es hasta la aparición del trabajo de Denis Roussel cuando se cambia la percepción general que se tenía de las φυλαί en

Grecia. Así, en lo respectivo al término *τριχῶϊκες* Roussel descarta por completo la explicación etimológica que aportaba el diccionario Liddell-Scott y, consecuentemente, la semántica. Por lo tanto, Roussel sugiere –siguiendo entonces la línea marcada por Chantraine– un significado relacionado con la apariencia o el carácter en sintonía, dice, con el resto de epítetos homéricos que nunca se refieren a estructuras socio-políticas (Roussel 1976: 223-224). No obstante, no se atreve a proponer un significado concreto, ya que considera que la noción del mismo se perdió demasiado pronto y que el poeta pseudohesiódico simplemente aporta una etimología popular que más adelante se asociaría a la partición en tres regiones dorias del Peloponeso. Concluye, por lo tanto, que los antiguos nunca entendieron el significado del término ligado a las *φυλαί* como, en cambio, hacen algunos modernos y que, en definitiva, no puede afirmarse que la tradición épica aporte algo sobre el origen o la naturaleza de las tres *φυλαί* dóricas (Roussel 1976: 223-224).

La hipótesis del significado aspectual también ha contado con sus propios seguidores. En esa línea se sitúa Schnapp-Gourbeillon, quien recoge la interpretación de las crines de caballo de Estrabón, añade la de Chantraine y propone traducirlo como “con el pelo atado en todas partes”. Pero la investigadora no se queda ahí, sino que además rechaza firmemente cualquier referencia a la organización en *φυλαί* y dice preferir cualquiera de las dos teorías que ha expuesto a la de las tres *tribus*. En los dos casos el significado del término se referiría a la apariencia guerrera en línea con otros epítetos homéricos (Schnapp-Gourbeillon 2002: 163).

Finalmente, hay algunos investigadores que, ante la falta de una certeza absoluta en cuanto a la etimología y significado del vocablo, optan por exponer las dos vertientes sin tomar partido abiertamente por ninguna de ellas. Esto ocurre en principio con el

comentario a la *Odisea* de Russo, Fernández-Galiano y Heubeck, quienes, sin embargo, a pesar de haber definido el término como “un puzzle etimológico sin resolver” y expuesto la hipótesis que lo presentaba como resultado de la unión entre θρίξ y ἄϊσσω, con su consecuente traducción de “con cabello ondulante” o “de penachos agitados”, parecen tender hacia la idea de la tripartición en φυλαί. Según ellos, tal solución ofrece la ventaja de constatar la división en φυλαί de los dorios tanto en la *Ilíada* –en el pasaje sobre los rodios– como en la *Odisea*. Añaden, además, que el sentido pseudohesiódico sería el correcto, a pesar de presentar algunos problemas métricos que no habrían de tenerse en cuenta (Russo, Fernández-Galiano et Heubeck 2002 [1992] 84-85). En la misma línea Perono Cacciafoco se muestra mucho más imparcial, pues, a la vez que recoge la propuesta de las tres φυλαί, también habla de una posible connotación estética que presentaría a los dorios como una población ruda y asilvestrada gracias a un significado que se relacionaría con su aspecto capilar. Como los anteriores autores, él también señala que es una cuestión sin resolver, pero a diferencia de ellos no acaba de tomar partido o se acerca más a una que a la otra (Perono Cacciafoco 2009 43-44), algo que también puede verse en la obra de Sakellariou (2009: 299).

Tras analizar todo lo pertinente, tanto en descripción del contingente rodio en el *Catálogo de las naves* como sobre el epíteto τριχάϊκες, solo se puede concluir que se está muy lejos de poder afirmar la presencia de las φυλαί en la epopeya homérica. En primer lugar los textos, aunque pudieran ser interpolaciones del arcaísmo, seguirían siendo muy antiguos como para pensar que en su época las tres φυλαί ya eran consideradas una característica propia de las sociedades dorias, quizá incluso estuvieran todavía en un proceso formativo y no se hubiesen configurado aún en todas las πόλεις del mundo griego.

Por lo demás, ya se ha expuesto en el análisis de cada uno de los textos aludidos. En cuanto a la presencia en la *Iliada* parece más lógico pensar que la división en tres de los habitantes de Rodas se relacione con los tres asentamientos de la isla. Por otra parte, los versos han despertado más interés entre los investigadores modernos que entre los propios antiguos. De estos últimos, tan solo el gramático alejandrino Aristónico se detiene en ellos y, si bien considera el pasaje una referencia a las φυλαί, su análisis podría ser erróneo, influenciado por un contexto histórico posterior al de los versos homéricos y en el que las tres φυλαί ya están presentes en las ciudades dorias y son señal de pertenencia a ese ἔθνος.

Acerca del τριχάϊκες de la *Odisea* hay que considerar, para empezar, que es posible un significado que lo ligue al aspecto de los dorios, sea el que sea. Pero, además, aun aceptando hipotéticamente que se refiera a una partición en tres grupos no parece la mejor opción considerar que estos fuesen las φυλαί. Ningún autor de la Antigüedad –que esta vez sí se interesan considerablemente por el tema– se decanta por esa posibilidad en el caso de que proponga una división social y/o territorial, y tan solo una lectura muy sesgada –y ni siquiera la más plausible– de un fragmento pseudohesiódico podría dar margen a considerarlo así.

Por tanto, pretender interpretar en los textos homéricos un fenómeno conocido, pero siglos después es muy arriesgado. Hablar de una presencia de las φυλαί en ambas epopeyas homéricas (Malkin 1994: 37-38; Russo et Fernández-Galiano et Heubeck 2002 [1992]: 84) parece una temeridad. En definitiva, como decía Roussel, “sur l’origine et la nature des trois phylai doriennes, la tradition épique ne nous apprend rien” (Roussel 1976: 224).

## Origen de las tres φυλαί

Como acaba de verse, y a pesar de algunas opiniones en contra, parece que se está muy lejos de poder afirmar la presencia de las tres φυλαί dóricas en la epopeya homérica –más bien al contrario, da la sensación de ser más plausible que en ningún caso aparezcan–. En tales circunstancias se hace necesario entonces reflexionar acerca del posible contexto histórico en el que surgirían las mismas. Una vez más, el recurso al trabajo de Denis Roussel se antoja fundamental, aunque, no obstante, haya que matizar algún punto o incluir alguna crítica a su discurso. Pero, en definitiva, se puede decir que *Tribu et Cité* supone un auténtico punto de inflexión en las interpretaciones historiográficas sobre las φυλαί en el mundo helénico, entre las que por supuesto se incluyen las φυλαί de las comunidades dóricas.

En primer lugar, para una mejor comprensión del pensamiento que defiende Roussel en su obra, hay que tener siempre presente dos premisas básicas que este autor defiende. En primer lugar, que la πόλις griega constituye un modelo de comunidad política propio y original, que no se corresponde ni con el modelo de estado territorial moderno ni con las tribus antiguas. En segundo lugar, que tanto las fraternías como las φυλαί son creaciones de la πόλις constituidas en el momento original de su configuración o en alguna de sus reformas posteriores y nunca los restos conservados de grupos familiares o étnicos anteriores. Ambos conceptos, expresados ya de forma sintética y directa al comienzo mismo de la obra (Roussel 1976: 6), están constantemente presentes y recorren todo el trabajo de Roussel hasta su misma conclusión.

Asimismo, el segundo punto citado se ve reforzado por un argumento que Roussel menciona muy por encima, y que probablemente requeriría de un estudio más

profundo. Así, según se deja constancia en su trabajo, las subdivisiones bien dentro de un ἔθνος, bien dentro de una sociedad política no centralizada –como la de etolios o epirotas–, o bien dentro de una confederación –como la de los beocios– jamás se denominan con el término φυλή. Por lo tanto, se deduce que las φυλαί son un elemento exclusivo de la πόλις cuya división además no se corresponde con un criterio de la clase social de sus miembros (Roussel 1976: 162).

Otro aspecto muy presente en el pensamiento de Roussel es que, a pesar de incidir rotundamente en que buena parte de la historiografía moderna ha defendido la existencia de una diferencia básica entre las φυλαί jonias –que serían una creación artificial–, y las φυλαί dorias –que se corresponderían con el recuerdo de un orden tribal atávico–, realmente no existen divergencias sustanciales entre ellas (Roussel 1976: 187-188). Esto implica, no obstante, que, si el lector pretende acercarse en un primer momento únicamente o con un interés especial a las φυλαί dóricas, inevitablemente la obra lo remite a los apartados acerca tanto de las φυλαί de Atenas como de las φυλαί jonias, ya que –en el tema correspondiente a las φυλαί de los dorios– se limita a señalar sobre el origen y naturaleza primigenia de las mismas que no sería distinto a las de los jonios (Roussel 1976: 227), sin explayarse más en tales puntos.

De esta forma, al estudiar las peculiaridades de las antiguas φυλαί de Atenas, es decir, las anteriores a la reforma de Clístenes, indica un par de aspectos muy a tomar en consideración. En primer lugar, Roussel explica que las φυλαί originales aparecerían como partes de una comunidad, la πόλις, que las elabora sin la intervención exterior de un poder estatal superior. Así, las φυλαί no serían el resultado de una medida de un gobierno centralizado para facilitar la administración del territorio o las personas bajo su autoridad, sino un medio del que se sirve la comunidad para organizar la participación

de sus miembros en las cuestiones públicas y gobernarse a sí misma (Roussel 1976: 196). Además, también descarta cualquier posible tipo de origen micénico para las mismas, pues las φυλαί no aparecen nombradas en las tablillas escritas en lineal B (Roussel 1976: 198). Un dato este último al que, además, se puede añadir que resultaría especialmente extraña la omisión de estos grupos justamente en unos textos de carácter puramente administrativo.

Igualmente, se pueden encontrar conceptos interesantes cuando Roussel se detiene a analizar las φυλαί en las ciudades jonias. En ese punto, descarta que la repetición en número –cuatro– como en nombres de las φυλαί jonias se deba tanto a la existencia de un punto de origen común de todas las poblaciones jonias que una vez desplazadas llevan consigo sus propias instituciones, como al éxito y difusión de un modelo jonio de organización de la πόλις (Roussel 1976: 210).

Para lograrlo muestra cómo en su momento inicial las φυλαί de las ciudades jonias varían tanto en su número como en su denominación. Asimismo, Roussel complementa la argumentación en contra de un hipotético origen micénico, que planteaba al hablar de Atenas, al señalar que difícilmente las cuatro φυλαί podrían ser un resto de aquella organización estatal centralizada, ya que parece muy poco probable que varios siglos después se pudiesen reconstruir ciertas instituciones de un estado extinto en diversas comunidades distintas entre sí. Así, según él, hay que renunciar a la suposición de la existencia de un ἔθνος *protojonio* anterior al s. XII a.C. del que se conservasen ciertos modelos institucionales (Roussel 1976: 211-215).

Considerando, por tanto, las φυλαί jonias como una creación de la polis –y en donde los miembros de una misma φυλή pero de distinta πόλις no tendrían nada en común más allá del nombre de la propia φυλή a la que se adscriben– (Roussel 1976:



213-215), Roussel señala como improbable que las ciudades jónicas de Asia se constituyesen por la unión de elementos étnicos distintos que se organizarían en grupos definidos ya en la nueva comunidad. En definitiva, una vez analizadas las circunstancias, llega a la conclusión de que las ciudades jónicas podrían presentar inicialmente distintas organizaciones en φυλαί tanto en origen como en naturaleza y que probablemente se produciría una reorganización homogeneizadora del sistema de las φυλαί para reforzar o simbolizar un vínculo existente entre estas comunidades. Añade, además, que es imposible saber cuál sería la primera πόλις jónica en dividirse en φυλαί o cuál pudo tener la suficiente impronta o autoridad como para convertirse en un modelo para las demás (Roussel 1976: 215).<sup>134</sup>

Este sería entonces el discurso acerca del origen, naturaleza y difusión de las φυλαί jónicas que Roussel atribuye igualmente a las dorias. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría antes, ahora, en cambio, sí apuesta por un centro original desde el que los nombres de las tres φυλαί dorias se difunden gracias a los vínculos entre aristocracias, que procurarían organizar sus comunidades de forma similar. La πόλις señalada, dada su importancia en los s. IX y VIII a.C., es Argos (Roussel 1976: 228-229), justificada, añade más adelante, en la tradición que hace de esta πόλις la dominante en la región tras la llegada de los dorios y cuya influencia podría haberse canalizado a través del Hereo, donde se reunirían con frecuencia las aristocracias de zona (Roussel 1976: 248).

Se pueden suscribir plenamente los primeros puntos citados por Roussel, sin embargo, en cuanto a la última cuestión –el posible origen argivo de las φυλαί dorias–, caben más reservas. Al fin y al cabo, su argumentación se sustenta en unos relatos míticos creados siglos después del tiempo al que se refieren. De hecho, es una de las

---

<sup>134</sup> Para el origen de las φυλαί jónicas puede consultarse también Crielaard (2009: 54-55).

pocas críticas –es posible incluso que la única– de Sakellariou a las tesis de Roussel que puede tener una base sólida, aunque la cuestión de la repuesta de Sakellariou a la obra de Roussel queda ahora para un poco más adelante. Volviendo ya al tema de la posibilidad de una génesis argiva de las tres φυλαί consideradas dóricas, conviene señalar que, en cambio, la primera mención conservada de las mismas aparece en los versos de Tirteo y, por lo tanto, en un contexto lacedemonio:

κοίληισ' ἀσπίσι φραξάμ[ενοι]· | χωρίς Πάμφυλοί τε καὶ Ὑλλεῖς  
ἠδ[ὲ Δυμᾶνες] | ἀνδροφόνους μελίας χερσὶν ἀν[ασχόμενοι.]

protegidos con cóncavos escudos, por separado pánfilos, hileos y dimanes alzando en las manos los fresnos matadores de hombres (Tyrte. Diehl 1, vv.11-13).

El uso del adverbio χωρίς (“separately”, “separadamente”; cf. LSJ) puede mostrar una división de los cuerpos del ejército por φυλαί en época del poeta –una idea que, además, ya plantea Roussel (1976: 224-225) y considera también Fornis (2016: 75) –. Realmente parece una llamada a toda la comunidad a actuar unidos y en conjunto. De esta forma, se presenta la denominada segunda guerra mesenia como una empresa en la que están implicados todos los ciudadanos de Esparta.

Igualmente, hay que considerar la presencia de las φυλαί en la *Gran Rhetra*, que, en un momento, dado dice φυλὰς φυλάξαντα (Plu. *Lyk* 6, 1). Aunque pueden surgir dudas acerca de la antigüedad del texto, el propio Roussel sostiene que reflejaba la época arcaica en Esparta, en torno al s. VII a.C., y sus instituciones (Roussel 1976: 235). En cambio –como se decía anteriormente– plantea que en origen las tres φυλαί de Esparta no tuvieran asignados tales nombres sino que estos se expandirán desde Argos

entre las ciudades dorias del Peloponeso y otras partes según estas se van organizando, pues se considerarían hermanas y así reforzarían sus vínculos (Roussel 1976: 238).

Además, señala Roussel que, exceptuando la Gran Rhetra —y es de suponer también que los versos de Tirteo—, la existencia más antigua de las φυλαί está atestiguada en dos inscripciones halladas en Creta (Roussel 1976: 257). En la primera de ellas, procedente de Gortina y que data de s. VII-VI a.C se puede leer en una línea:

[— —] κ' ἐς πολῖ[ς — — —] (IC IV 19).

Dada su conservación fragmentaria es difícil determinar algo más concreto más allá de la existencia de φυλαί en la ciudad en ese momento. En cuanto a la segunda, encontrada en Dreros y fechable en el s. VII a.C., parece, en cambio, poder sugerirse una posible traducción, pues su texto dice así:

πόλι ἔφαδε διαλήσασι πολῖσι (BCH 70 590, 2).

Aunque breve, la traducción de esta simple frase en un dialecto dórico cretense no resulta sencilla. Roussel se decanta por “pareció bien a la ciudad que se aprobasen las φυλαί”.<sup>135</sup> Sin embargo, el texto está sujeto a otras interpretaciones. Así, en lugar de interpretar πόλι como el dativo que rige el verbo ἀνδάνω con un significado de “please delight, gratify” (“agradar”) (cf. LSJ), puede entenderse πόλι como un nominativo en tema puro sin desinencia y el verbo con un valor que indicase “the opinion of a body of people” (“la opinión de un cuerpo de gente”) (cf. LSJ), un significado que, según el diccionario Liddell-Scott, es frecuente en Heródoto y que quizá pudiera trasladarse a este contexto. Del mismo modo, el participio de aoristo de διαλέγω, Roussel lo traduce

---

<sup>135</sup> “il a plu à la Cité, les phylai ayant approuvé” (Roussel 1976: 257, n. 4; 262).

como “*approuvé*”. Sin embargo, pueden sugerirse interpretaciones alternativas en cuanto a semántica como serían “elegir” (“pick out, select” cf. LSJ), “examinar” (“examine” c. LSJ) o incluso con un valor deponente “disertar” o “razonar” (“discourse, reason” cf. LSJ).

Por tanto, el texto es lo suficientemente oscuro como para que no se pueda aportar una traducción que resulte indiscutible, pero al menos se puede deducir del mismo una información básica: la comunidad de Dreros debate sobre las *φυλαί*. No está del todo claro –ni parece que pueda dilucidarse sin dejar lugar a la duda– si se trata de una reforma o la introducción de las mismas en la *πόλις*. Sin embargo, ambas opciones podrían encajar bien con el discurso de Roussel. Si fuese una introducción de las *φυλαί* podría hablarse de una expansión de un elemento distintivo que acaba configurando parte de una identidad que supera los límites de la *πόλις*. Por otro lado, si se tratase de una reforma habría que plantear la posibilidad de que el fin de la misma fuese homogeneizar el sistema de *φυλαί* con el de otras comunidades vecinas o a las que se considera próximas no necesariamente desde el punto de vista geográfico.

Sin embargo, a pesar de la antigüedad de los testimonios ahora expuestos –y pese a la cautela que mostraba Roussel a la hora de apostar por una posible *πόλις* de origen para las *φυλαί* jónicas–, ahora, en cambio, se decanta por Argos como el lugar más plausible para el origen de la nomenclatura de las *φυλαί*, donde, sin embargo las inscripciones más antiguas que registran su nombres (*IG* IV 488, 506, 517, 553, 597-600; *SEG*. XIII 239) son del segundo tercio del s. V a.C. (Roussel 1976: 247).

Por su parte, Hall propone un análisis diferente. Defiende que en época de Tirteo las *φυλαί* ya eran consideradas dóricas, aunque la argumentación que esgrime no parece lo suficientemente consistente. Sostiene –como más adelante se verá en mayor

profundidad– que los epónimos de las φυλαί son asimilados como hijos de Egimio desde el s. VI a.C. –momento en que aparecen Pánfilo y Dyman en un fragmento pseudohesiódico (fr. 10 Most, vv.6-7)–, si bien podrían haber sido considerados hijos de Doro desde bastante antes (Hall 2002: 86). En cualquier caso, es interesante que Hall plantee que las φυλαί sean originales en Esparta, y que más tarde se introdujesen en otras ciudades dorias (Hall 2002: 86). Así, aunque no lo diga explícitamente, contradice la idea del origen argivo propuesto por Roussel. El mayor problema en la hipótesis de Hall es que, mientras indica que el primer texto donde aparecen los epónimos data del s. VI a.C., traslada los mismos sin dudarlos unos cien años atrás hasta época de Tirteo. Sin embargo, parece tener más sentido considerar que precisamente primero surgen los nombres de las φυλαί –ya constatados por Tirteo en el s. VII a.C.– y que más tarde se busca un personaje epónimo para los mismos –como se aprecia en el fragmento hesiódico del s. VI a.C. –, o, en todo caso, que la creación de los epónimos se produjese en el mismo momento de la creación de las propias φυλαί, en un intento de dotar a un elemento nuevo de un cierto prestigio.

En cambio, Gehrke plantea que, dada la antigüedad de las φυλαί y su repetición por las distintas πόλεις dorias, estas podrían haber sido grupos independientes que se asociarían y cuyas peculiaridades culturales, lingüísticas y religiosas se perderían al conformarse durante los siglos oscuros como un grupo superior, el de los dorios. De esta manera, según dice, lo que primero eran subdivisiones dentro de los dorios poco a poco se irían transformando hasta convertirse en parte esencial en el ordenamiento de las πόλεις dóricas (Gehrke 2000: 169-170). Sin embargo, su argumentación esconde un problema, ya que para justificar su antigüedad y difusión se sirve de los pasajes homéricos sobre Creta y Rodas, a pesar de que, como se ha visto antes, no parece la opción más plausible considerar que cualquiera de los dos fragmentos aluda a las tres

φυλαί dóricas.

Pero sin duda la más dura contestación a los razonamientos de Roussel procede de Sakellariou (2009: 297-315), quien se explaya mucho más en lo que constituía una breve reflexión en el artículo de Gehrke. Así pues, discrepa principalmente en tres aspectos que eran básicos en el discurso de Roussel sobre las φυλαί dóricas: la creación de las φυλαί como algo posterior al propio surgimiento de la πόλις, el presunto origen argivo de las mismas, y su anonimato inicial.

En primer lugar, no cree que las φυλαί surjan después del nacimiento de la πόλις. Aquí Sakellariou simplemente basa su reprobación en una crítica al método de Roussel, que, según él, primero obtiene una conclusión para después ajustarla a los datos (Sakellariou 2009: 303-304). Sin embargo, no plantea una respuesta alternativa a otro argumento básico de Roussel como el de la ausencia de las φυλαί en las comunidades helénicas que no se han organizado en πόλεις.

Más detallado, en cambio, se muestra a la hora de cuestionar el segundo factor – el posible origen argivo de las φυλαί propuesto por Roussel y su expansión por las zonas dorias–. A pesar de que proponer un surgimiento en Argos ciertamente se trataba más de una conjetura que de un dato contrastado y de que, como tal, efectivamente se puede poner en duda, la crítica de Sakellariou al respecto presenta algunos puntos igualmente cuestionables. Así, en primer lugar Sakellariou plantea que atribuir la organización en φυλαί de las comunidades a las aristocracias y a los vínculos entre las élites de distintos lugares resulta una hipótesis gratuita y señala el problema que supone que los nombres de las φυλαί aparezcan solo en regiones dóricas en ocasiones separadas por zonas no dóricas o por el mar (Sakellariou 2009: 304-306).

Sin embargo, pese a la seguridad con la que Sakellariou se expresa, su argumentación no resiste un análisis serio. En primer lugar, si bien no confirmado, el planteamiento de que las élites fuesen una parte activa en la organización social de sus comunidades es, cuando menos, una hipótesis plausible. Asimismo, los vínculos entre distintas aristocracias locales parecen ya bien atestiguados en los poemas homéricos. Por otro lado, un simple vistazo a un mapa de la distribución de los dialectos del griego revelará que el dialecto dorio –y presumiblemente también otras manifestaciones culturales asociadas al ἔθνος– comprende una franja más o menos continua que abarca el sur y el este del Peloponeso, el sur del Egeo incluida Creta, y el sur de la costa de Asia Menor. Por consiguiente, no se distinguen particularmente áreas o grandes áreas no dorias que traben la continuidad espacial de las zonas ocupadas por el ἔθνος dórico; y el mar realmente no actuaría como un elemento que dificulte la comunicación sino todo lo contrario, una vía idónea para el movimiento de personas, mercancías, ideas o elementos culturales.

En segundo lugar, Sakellariou se pregunta si realmente resultaría necesario importar un sistema exterior para organizar la sociedad e igualmente cuestiona por qué siempre se imitaría el modelo argivo. Insiste, además, en que esto sería un fenómeno que no podría darse en Esparta, por ser la tradicional rival de Argos (Sakellariou 2009: 305). No obstante, su lectura implica quizá la idea de un excesivo aislacionismo de la población griega de comienzos de época arcaica, interpretando las comunidades como células independientes y sin apenas contacto las unas con las otras al descartar cualquier tipo de transferencia entre ellas. Además, considerar la enemistad entre Argos y Esparta como un elemento constante desde el mismo inicio de la historia de Grecia es probablemente un presupuesto erróneo, como ya se ha señalado en capítulos anteriores.

Finalmente, y en el único punto –acerca del presunto origen argivo de las φυλαί– en el que el razonamiento de Sakellariou puede tener una base, comenta que no se debe asumir la idea de un gran poderío de Argos en los siglos IX y VIII a.C., preeminencia que no ha sido demostrada (Sakellariou 2009: 305-306).

En definitiva, y para cerrar el asunto, podría decirse que, salvo quizás el último, los argumentos esgrimidos por Sakellariou no parecen los adecuados. La cuestión del origen argivo de las φυλαί es efectivamente algo discutible, aunque no imposible. Parece más bien, como ya se ha indicado antes, una apuesta personal de Roussel ante la imposibilidad de determinar con precisión el lugar de génesis de las φυλαί dorias. Lo que podría resultar sorprendente al lector es por qué propone una posible πόλις concreta cuando se trata de los dorios, mientras se muestra mucho más cauto cuando habla de los jonios. Pero este asunto es muy concreto, oscuro y realmente no tiene demasiada trascendencia frente al resto de conceptos demostrados por Roussel y expuestos antes.

En último lugar, se encuentra la crítica al supuesto anonimato inicial de las φυλαί, un asunto sobre el que ciertamente Roussel deja muchos interrogantes vagamente resueltos. Así, comienza cuestionando, por medio de un argumento lógico, cómo se distinguirían entre sí las φυλαί si carecían de un nombre que las diferenciase, para, seguidamente incidir de nuevo en sus dudas sobre el método de Roussel. Esta vez censura que propusiese primero un origen argivo y utilizar después un texto espartano – la Gran Rhetra– para defender la falta de un nombre originalmente para las φυλαί, lo que constituye además un inválido *argumentum ex silentio*.

Sin embargo, a pesar de la obstinación de Sakellariou por desmontar a Roussel, su réplica muchas veces carece, como acaba de verse, de una base sólida. Semejante hecho resulta aún más llamativo si se atiende a la propuesta que el propio Sakellariou



ofrece para el origen de las φυλαί. De este modo, comenta que la aparición de los nombres de las φυλαί y del sistema organizativo de la comunidad basado en ellas se sitúa en Argos o Esparta. Sin embargo, según él –y sin aportar mayor explicación–, las regiones no se comunican directamente, por lo que parece poco probable que se difundiesen de uno de los dos lugares al otro. Por tanto, deduce que su origen hay que buscarlo en las tierras de origen de la Grecia central donde lo que acabarían constituyendo las φυλαί dorias –hileos, pánfilos y dimanes– serían grupos étnicos de diversa procedencia que acabarían federándose (Sakellariou 2009: 302).

Siguiendo tal premisa, en su opinión, el surgimiento de los dorios responde a una confederación de grupos de diverso origen étnico que se unen para emigrar hacia el Peloponeso –más adelante incluso defenderá la historicidad de la migración doria (Sakellariou 2009: 363-368)–. Pero Sakellariou no se detiene aquí y, apoyado en cuestionables interpretaciones etimológicas de los nombres de las φυλαί, interpreta a los hileos como una comunidad de origen ilirio aunque con signos de helenización; a los dimanes como un grupo con origen en el noroeste de Grecia; y, finalmente, a los pánfilos como un aglutinamiento de gentes de orígenes diversos. Asimismo, explica que en el recuerdo quedarían los hileos como pueblo de Heracles, los dimanes como pueblo de Egimio, y que, puesto que los pánfilos eran una amalgama de gentes muy distintas entre sí, no presentarían un ancestro mítico común. Además, asocia su presencia en las comunidades dorias con la tripartición funcional de las sociedades indoeuropeas, aunque reconoce que puede resultar problemático considerar a los pánfilos la clase inferior (Sakellariou 2009: 307-315).

En definitiva, el discurso de Sakellariou sobre el origen de las φυλαί dóricas, y especialmente el que trata sobre la migración dórica, adolece de un excesivo

positivismo que se constata en que, a partir de unos datos exigüos tanto en su número como en sus contenidos, y siendo la mayoría de ellos reconstrucciones tardías de una historia muy antigua, construya un elaborado discurso sin una buena base. Sin embargo, cuando el relato antiguo le presenta el problema de que nunca en la Antigüedad se considere a los pánfilos como una φυλή inferior a las otras dos, aunque lo reconoce, no duda, en este caso, en obviar la información de las fuentes que tan ciegamente ha seguido para otras cuestiones. Por lo tanto, su trabajo no debería considerarse como una alternativa real a la línea básica propuesta por Roussel. Con su inclusión aquí simplemente se pretende mostrar cómo una crítica sistemática y largamente desarrollada sobre el trabajo de Roussel se puede desmontar en su mayor parte sin demasiados problemas.

Así, como conclusión al tema del origen de las φυλαί en general, y de las φυλαί dorias en particular, se puede decir que la obra de Roussel sigue plenamente vigente en la actualidad. Su tesis, bien demostrada y argumentada, de una creación de las φυλαί en el seno de la πόλις supuso una auténtica ruptura y un verdadero cambio en el paradigma historiográfico sobre el tema. Una cuestión distinta, en cambio, es la referida al surgimiento de las φυλαί dóricas. Aquí los problemas se multiplican y realmente no parece que se pueda encontrar una solución plenamente satisfactoria. La idea de Roussel de un origen argivo parece más una intuición subjetiva sin un fundamento sólido que una tesis contrastada, más aún cuando, como se ha visto, las primeras menciones a las φυλαί dorias aparecen en otros lugares. Por su parte, Hall proponía un surgimiento en Esparta, pero igualmente su argumentación tampoco quedaba bien cerrada. Se puede deducir, por tanto, que la disparidad de opiniones en cuanto al lugar de nacimiento de las tres φυλαί no hace sino mostrar lo problemático y oscuro de la cuestión de determinar el origen exacto de las mismas. No parece posible entonces determinar con

precisión el lugar de origen de las mismas; en cambio, gracias al trabajo de Roussel, se sabe que cronológicamente hay que situarlo después de la formación de la πόλις y en el seno de la misma. En cualquier caso, todos los autores sitúan el mismo en el Peloponeso. Argos y Esparta serían entonces las mejores candidatas con las que se cuenta, ya que –como se ha insistido antes– es posible que a principios de época arcaica, antes de la batalla de Hisias, las dos comunidades pudieran estar bastante unidas y traspasarse mutuamente cultos, leyendas, instituciones o cualquier otro elemento social o cultural. No obstante, si Roussel proponía un origen asiático para las φυλαί jónicas (Roussel 1976: 215; vid supra), cabría preguntarse si tal premisa podría extrapolarse igualmente a las φυλαί dorias y se pudiese contemplar, por tanto, la posibilidad de un nacimiento fuera del Peloponeso, lejos de la esfera tanto argiva como lacedemonia.

### **La extensión de las tres φυλαί como elemento distintivo de las sociedades dóricas**

Si, como acaba de verse, un análisis sobre el origen de las φυλαί dejaba en muchos casos más cuestiones sin resolver –y probablemente irresolubles con los datos de los que se disponen– que certezas contrastadas, el panorama no mejora demasiado a la hora de intentar indagar acerca de la expansión del fenómeno de las tres φυλαί por el mundo dorio y –lo que constituye quizá incluso un asunto más importante– acerca del proceso imaginario que convierte la presencia de las tres φυλαί en una característica exclusiva y considerada intrínseca del ἔθνος dórico. Así pues, en el presente apartado se intentará dilucidar –en la medida de lo posible– cómo y cuándo la presencia de hileos, pánfilos y dimanes pasa a ser considerado un elemento definitorio y exclusivo de las comunidades dorias.

Procede empezar el asunto con unas reflexiones acerca de una de las noticias más interesantes sobre las φυλαί dorias que la literatura griega aporta. Se trata de la

digresión de Heródoto sobre la reforma de las mismas en Sición por obra del tirano Clístenes. El texto dice así:

ἐς...φυλάς δὲ τὰς Δωριέων, ἵνα δὴ μὴ αἰ αὐταὶ ἔωσι τοῖσι Σικυωνίοισι καὶ τοῖσι Ἀργείοισι, μετέβαλε ἐς ἄλλα οὐνόματα. ἔνθα καὶ πλεῖστον κατεγέλασε τῶν Σικυωνίων: ἐπὶ γὰρ ὑός τε καὶ ὄνου τὰς ἐπωνυμίας μετατιθεὶς αὐτὰ τὰ τελευταῖα ἐπέθηκε, πλὴν τῆς ἐωυτοῦ φυλῆς: ταύτη δὲ τὸ οὐνομα ἀπὸ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς ἔθετο. οὗτοι μὲν δὴ Ἀρχέλαοι ἐκαλέοντο, ἕτεροι δὲ Ὑᾶται, ἄλλοι δὲ Ὀνεᾶται, ἕτεροι δὲ Χοιρεᾶται. τούτοις τοῖσι οὐνόμασι τῶν φυλέων ἐχρέωντο οἱ Σικυώνιοι καὶ ἐπὶ Κλεισθένης ἀρχοντος καὶ ἐκείνου τεθνεῶτος ἔτι ἐπ' ἔτεα ἐξήκοντα: μετέπειτα μέντοι λόγον σφίσι δόντες μετέβαλον ἐς τοὺς Ὑλλέας καὶ Παμφύλους καὶ Δυμανάτας, τετάρτους δὲ αὐτοῖσι προσέθεντο ἐπὶ τοῦ Ἀδρήστου παιδὸς Αἰγιαλέος τὴν ἐπωνυμίην ποιούμενοι κεκλιῆσθαι Αἰγιαλέας.

Y en relación...con las φυλαί de los dorios, para que allí no hubiese las mismas para sicionios y para argivos, las cambió por otros nombres, pues les puso los nombres de cerdo y burro modificando solo el final, excepto a su propia φυλή: a esta le puso el nombre por su propia primacía. Por un lado estos efectivamente se llamaban arquelaos, por otro los demás hiatas, oneatas y quereatas.<sup>136</sup> Los sicionios se sirvieron de estos nombres de φυλαί gobernando Clístenes y, muerto aquel, todavía durante sesenta años. Sin embargo, dándose después una razón a sí mismos añadieron una cuarta que por el hijo de Adrasto, Egialeo,

---

<sup>136</sup> Se usa aquí la transcripción de los nombres al español que utiliza Schrader en su traducción de la obra (Schrader 1981: 125).

adoptando su nombre se llamaron egialeos (Hdt. V 68, 1-2).

La noticia viene a colación del comentario de Heródoto sobre la reforma de las φυλαί emprendida en Atenas por Clístenes (Hdt. V 66, 2; 69, 2), nieto del tirano de Sición del mismo nombre, y que el historiador pone en directa relación con las de su abuelo. De esta forma, el relato herodóteo presenta a Clístenes de Sición como un empedernido enemigo de Argos y de cualquier influencia argiva en su πόλις. En su contundente política de eliminación de elementos culturales argivos –o así considerados– en Sición el tirano toma medidas como la prohibición de los poemas homéricos en su πόλις por alabar a caudillos argivos o el perjuicio al que sometió al culto a Adrasto por considerarlo un héroe originario de Argos (Hdt. V 67, 1). En la misma línea hay que interpretar entonces –siempre según Heródoto– la reforma de las φυλαί.

Realmente el único dato que puede extraerse y que queda fuera de toda duda es que, ciertamente, en época de Heródoto las tres φυλαί eran consideradas propias de los dorios. Hay, por otra parte, un evidente problema con respecto a la última de las φυλαί sicionias, en la que además se inscribía el propio tirano. Esta, en época de Clístenes, aparece denominada como los “arquelaos”, mientras algo después se dice claramente que una cuarta φυλή fue incluida en la reforma que tuvo lugar sesenta años después de su muerte. El texto entonces presenta una cierta incongruencia en tal aspecto y no acaba de quedar claro si la φυλή de los egialeos se corresponde con la de los arquelaos, habiendo sufrido simplemente un cambio en su denominación, o si bien la última desapareció en algún momento entre la muerte del tirano y la segunda reforma, en cuyo caso los egialeos serían una φυλή completamente nueva. Se puede incluso plantear que tal vez “arquelao” no fuese tanto un término utilizado para designar a una φυλή sino

que, dado su presumible significado,<sup>137</sup> con él se hiciese referencia a Clístenes y sus allegados, precisamente aludiendo a su condición de gobernantes, y que solo por una confusión se interpretase tiempo después como la denominación de una φυλή concreta. No obstante, esto no deja de ser una mera conjetura. Así, la cuestión de la cuarta φυλή de Sición se presenta tal vez como un asunto irresoluble con los escasos datos de los que se disponen, sin embargo, no deja de ser un detalle menor que no guarda demasiada importancia para esta investigación del que, no obstante, conviene dejar apunte.

Por otra parte, Roussel expone una interpretación muy sugerente al respecto de las reformas en el cuerpo de φυλαί de Sición. Propone que el segundo cambio en la nomenclatura de las mismas responde a una evolución en la mentalidad de la población de Sición que, a diferencia de en época de Clístenes —es decir, dos o tres generaciones atrás—, ha olvidado el carácter argivo que se atribuía a los tres nombres de φυλαί, que en ese momento han pasado ya a ser interpretados como propios del ἔθνος dorio (Roussel 1976: 252).

La propuesta de Roussel es francamente rompedora con la conclusión que tradicionalmente se obtenía de la vuelta de Sición a los nombres típicamente dorios de las φυλαί y que sugería que esta significaba una vuelta igualmente al poder de la aristocracia y/o de la población doria de la πόλις (Macan 1973a [1895]: 210; Virgilio 1975: 97; How et Wells 2002b [1912]: 35). Sin embargo, si se presta atención a las conclusiones sobre la cronología de los Ortagóridas de Sición a las que han llegado los investigadores, la familia de tiranos de Sición en ningún caso serían depuesta por los lacedemonios en 510 a.C., sino que vería su fin a mediados del s. VI a.C. (Leahy 1968:

---

<sup>137</sup> Se plantea aquí una posible etimología que une los términos ἀρχή (“first place, power, sovereignty”, “primer lugar”, “poder”, “soberanía” cf. LSJ) y λαός (“a people”, “un pueblo” cf. LSJ). El significado, según tal premisa, sería algo como “los primeros del pueblo” (Schrader 1981: 125, n.325).

1-23; Mossé 1969: 40; Lolos 2011: 61). Por consiguiente, habría que descartar que la permanencia de los nombres de φυλαί atribuidos a Clístenes se deba a la continuidad de su familia en el poder, ya que las denominaciones serían definitivamente modificadas hacia 515-505 a.C., es decir, sesenta años después de la muerte del tirano (Leahy 1968: 4; Hornblower 2013: 199) y unos cuarenta años después de que su familia perdiese la tiranía. Parece entonces que efectivamente haya que explicar el retorno a los antiguos nombres como consecuencia de un cambio en el imaginario y la interpretación de las φυλαί de hileos, dimanes y pánfilos y no tanto como una acción consciente y premeditada llevada a cabo por un grupo de la población tras su llegada al poder.

Un problema, no obstante, que puede plantearse al respecto es la credibilidad que se debe atribuir al relato de Heródoto para noticias tan antiguas del Peloponeso. En primer lugar, hay que tener siempre presente que la breve digresión sobre el tirano de Sición se inserta en la obra como apoyo a la narración de las reformas de Clístenes de Atenas, nieto precisamente de aquel. Sin embargo, si se siguen las palabras de Heródoto, una simple lectura bastará para revelar que las dos reformas no guardan demasiado parecido (Macan 1973a [1895]: 207, How et Wells 2002b [1912]: 34; Hornblower 2013: 199). Así, el vínculo que más parece destacar entre ambas es el parentesco directo de sus impulsores (Hornblower 2013: 199).<sup>138</sup> Algunos han señalado también que, en la comparación, Heródoto sugiere la idea de un compartido desprecio hacia el ἔθνος en el que se inscribían los dos personajes (How et Wells 2002b [1912]: 36; Schrader 1981: 126, n.329; Hornblower 2013: 199). En efecto el historiador parece indicarlo así cuando comenta:

---

<sup>138</sup> Se puede plantear igualmente que es posible que el hecho de, además de compartir sangre, compartir nombre reforzaría la pretendida semejanza en el imaginario popular tal vez entre los contemporáneos de Clístenes de Atenas, y entre el propio Heródoto y sus oyentes o lectores. Además, en el fragmento que viene a continuación la idea parece estar recogida de forma latente. Sin embargo, no he encontrado la hipótesis expresada por ningún investigador.

ὁ δὲ δὴ Ἀθηναῖος Κλεισθένης ἐὼν τοῦ Σικυωνίου τούτου  
θυγατριδέος καὶ τὸ οὖνομα ἐπὶ τούτου ἔχων, δοκέειν ἐμοὶ καὶ οὗτος  
ὑπεριδὼν Ἴωνας, ἵνα μὴ σφίσι αἱ αὐταὶ ἔωσι φυλαὶ καὶ Ἴωσι, τὸν  
ὁμώνυμον Κλεισθέnea ἐμιμήσατο.

Y precisamente Clístenes el ateniense, siendo hijo de la hija del  
sicionio y llevando el nombre por él, despreciando también, creo yo, a los  
jonios, para que no tuviesen ellos estas φυλαί que tienen también los  
jonios, imitó a su homónimo (Hdt. V 69, 1).

Sin embargo, esto parece más una noción propia del pensamiento de época de  
Heródoto aproximadamente 150 años después del gobierno de Clístenes en Sición. Sus  
reformas, como dice el propio texto –y como generalmente se acepta–, van destinadas a  
acabar con la influencia de Argos en su πόλις (Will 1956: 41; Hornblower 2013: 207), y  
quizá también a consolidar su propio poder por medio de un discurso patriótico y la  
búsqueda de un enemigo exterior. Por otra parte, tampoco parece que fuese una de las  
verdaderas motivaciones de su nieto ateniense, sino una interpretación de los hechos  
muy particular del propio Heródoto (Macan 1973a [1895]: 211; How et Wells 2002b  
[1912]: 36; Virgilio 1975: 97; Schrader 1981: 126, n.329).

No obstante, existe un vínculo más entre las acciones de los dos Clístenes. Este  
último vínculo no es otro que la reforma de las φυλαί que ambos llevaron a cabo en sus  
respectivas πόλεις. De hecho, si se revisa el relato herodóteo, realmente de todos los  
elementos que Clístenes cambia en la πολιτεία de Sición el único que puede  
extrapolarse –y ciertamente el único que Heródoto extrapola– al ateniense es una  
reforma en las φυλαί. Es cierto que, como han indicado varios estudiosos, las dos  
reformas, tal y como las presenta Heródoto, guardan más diferencias que similitudes



(Macan 1973a [1895]: 207; How et Wells 2002b [1912]: 34; Hornblower 2013: 199). No obstante, el hecho de que Heródoto recuerde y relacione los cambios en las φυλαί que realizó Clístenes de Sición con los que impulsó su nieto no hace sino sugerir que existía un profundo recuerdo de la misma, lo que en definitiva supone que probablemente haya que considerar que efectivamente el tirano peloponesio emprendió una reforma de las φυλαί de su comunidad.

Otro tema es que posiblemente su reforma no se limitase a un mero cambio en las nomenclaturas (Macan 1973a [1895]: 210; Virgilio 1975: 97; Ducat 1976: 360; Hornblower 2013: 199-200), ya que parece más lógico que un tirano aproveche, además, para incluir alguna medida más que sirviese para aumentar y/o asentar su poder. También hay cierto consenso en que los nuevos nombres dados a las φυλαί realmente no serían humillantes (Macan 1973a [1895]: 210; Will 1956: 42; Lolos 2011: 63; Hornblower 2013: 205), algo que francamente no tendría mucho sentido que hiciese un gobernante que quiere perpetuarse en el cargo. Pero tales cuestiones son muy tangenciales y se apartan del tema que aquí se trata.

Así que, volviendo ya a la propuesta de Roussel, su discurso implica que haya que plantear la hipótesis de considerar el s. VI a.C. como el momento en el que las tres denominaciones de φυλαί se convierten en una característica de las comunidades dorias dentro del imaginario colectivo de los griegos. Sin embargo, su interpretación del excursus de Heródoto sobre Clístenes de Sición tal vez no sea suficiente, ni lo suficientemente sólida, como para sustentar su hipótesis. Habría por tanto que buscar otras bases que pudiesen ayudar a sustentar tal teoría. Y la verdad es que hay al menos una.

Realmente este siglo resulta un periodo donde hay noticias sobre las tres φυλαί

dorias o sobre sus epónimos. Así, además de la información sobre Sición, destacan un par de versos pseudo-hesíodicos que dicen lo siguiente:

Αἰγυμιοῦ δὲ βίη δουρικλειτοῦ βασ]ιλῆος / γείνατ' ἐνὶ μεγάροισι  
Δυμῶνά τε] Πάμφυλόν τε

La fuerza de Egimio, rey de afamada lanza, engendró en sus estancias a Dyman y Pánfilo (fr. 10 Most, vv.6-7).

Most incluye el fragmento en el llamado *Catálogo de las mujeres*, una obra considerada de Hesíodo en la Antigüedad, pero que los investigadores actuales interpretan mayoritariamente como una adición posterior al corpus hesíodico. De hecho, la *Teogonía* finaliza con una lista de diosas que yacieron con mortales y el anuncio de un nuevo catálogo de mujeres mortales, lo que resulta una conclusión abierta e interpretada habitualmente como una modificación posterior a la propia obra para facilitar la introducción inmediatamente después de un nuevo poema, precisamente el *Catálogo de las Mujeres*. Esta es una obra que se compondría probablemente entre el final del s. VII a.C. y la primera mitad del s. VI a.C., aunque los nombres e historias a los que alude podrían ser considerablemente más antiguos (Pérez Jiménez et Martínez Díez 1978: 199; Hall 1997: 44; Rodríguez Adrados 2000a: 82; Most 2006: XLVIII-LV; vid supra).

Por su parte, Hall consideraba los versos una prueba de la introducción de la figura de Egimio en el relato del Retorno de los Heráclidas. No obstante, más allá de que su interpretación pueda ser efectivamente correcta –ya se trató este aspecto en el tema sobre el Retorno de los Heráclidas (vid supra)– destaca aquí la primera mención a Pánfilo y Dyman de la que queda constancia. Asimismo, –y esto sí merece más un

comentario ahora— Hall sostiene que los tres epónimos de las φυλαί existirían probablemente ya en época de Tirteo (Hall 1997: 63; 2002: 81-82). Sin embargo, tal aseveración no deja de ser un tanto atrevida, pues lo que realmente se constata es que en el s. VII a.C., en los versos de Tirteo, aparecen los nombres de las φυλαί y, aunque efectivamente es posible que a la vez se les asignase un epónimo, también existe la posibilidad de que la creación de los epónimos fuese posterior, ya del s. VI a.C., como refleja este pasaje en el que se observa cómo dos de los mismos se integran en la en la reconstrucción mítica del pasado dorio. De esta forma además —desechando la idea de Hall de que la presencia de las φυλαί en Tirteo no era solo una característica local de Esparta sino que podía considerarse ya algo común y general del conjunto de los dorios (Hall 2002: 86)—, se podría interpretar que precisamente en este momento las φυλαί ya han superado la esfera local —lacedemonia con total seguridad y, probablemente también argiva— y son consideradas propias de todos los dorios.

Sin embargo, puede plantearse un problema a esta teoría: si la composición del *Catálogo de las mujeres* se fecha a finales del s. VII a.C. o en la primera mitad del s. VI a.C., coincidiría aproximadamente con la época en que Clístenes gobernó en Sición.<sup>139</sup> Entonces, ¿por qué el tirano considera todavía las φυλαί como algo propio de Argos y no de su ἔθνος? Cabe la posibilidad que durante la tiranía de Clístenes el poema, recién compuesto o en vías de composición, no tuviese aún la suficiente difusión e impronta como para marcar la pauta interpretativa del pasado mítico. Así, en la zona de influencia de Argos al noreste del Peloponeso es posible que los habitantes de las pequeñas πόλεις de la región continuasen viéndolas como propias, y también una influencia, de su poderosa vecina.

---

<sup>139</sup> Leahy sitúa la tiranía de Clístenes entre 600/595 y 570-565 a.C (Leahy 1968: 4) y Mossé entre 600 y 570 a.C (Mossé 1969: 40).

Huelga decir que, en cualquier caso, el cambio afectaría a la mentalidad de los griegos, por lo que las tres φυλαί podrían existir –y de hecho existirían– con anterioridad en algunas comunidades dorias, pero sin la consideración de elemento propio del ἔθνος. Lo que se antoja más difícil –por no decir prácticamente imposible– es saber con seguridad y exactitud qué πόλεις podrían presentar las φυλαί antes del S. VI a.C.: Esparta sin lugar a dudas gracias a los versos de Tirteo (fr.1 Diehl, vv.11-13), Argos y Sición si se confía en Heródoto, y Roussel apuesta también –como se verá enseguida y analizará su verosimilitud– por Corinto (Roussel 1976: 253). Sin embargo, es probable que el número fuese mayor y es fácil que hubiese que incluir en él también otras comunidades bajo la esfera argiva en la zona de la Argólide y el noreste del Peloponeso. No obstante, cabe igualmente preguntarse si realmente la presencia de las tres φυλαί es un fenómeno que realmente se repite necesariamente en todas las comunidades dóricas o si bien hay excepciones. La respuesta es que efectivamente existen las excepciones, las cuales se pasarán a tratar en el siguiente apartado.

### **Excepciones a las tres φυλαί: Rodas, Mesenia, Creta y Corinto**

El primer problema que surge a la hora de buscar las posibles excepciones a la premisa de la presencia de las tres φυλαί en las πόλεις dorias, es que no se conoce cómo era el sistema de φυλαί en todas y cada una de las comunidades del ἔθνος. Es más, ni siquiera se sabe si todas las sociedades dorias se organizarían a sí mismas por medio de las φυλαί. La falta de datos –como por otra parte suele ocurrir en estos casos– se hace especialmente patente en las comunidades más pequeñas, más alejadas de la Grecia continental, o con menor peso en el escenario internacional helénico. Además, no parece probable que alguna vez se pueda llegar a conocer por completo toda la información sobre todas las φυλαί de todas las πόλεις. En primer lugar, esto supondría considerar que

en la Antigüedad se registraron, bien en textos literarios bien en textos epigráficos, todos esos datos –lo cual es ya de por sí lo suficientemente dudoso–; y, en segundo lugar, que no se han perdido y, por tanto, son susceptibles de ser recuperados –lo que es igualmente improbable–. Así, ante la imposibilidad de conocer toda la información acerca del sistema de φυλαί de la totalidad de las πόλεις dorias, nunca se podrá alcanzar a saber plenamente hasta qué punto se repite –o no– en ellas la presencia de pánfilos, hileos y dimanes y si, en consecuencia, la ausencia de las mismas es realmente un fenómeno excepcional o si debería ser considerado una situación más común de lo que suele pensarse.<sup>140</sup>

Una vez aclarado esto, existen al menos cuatro casos bien constatados en los que no se cumple la supuesta máxima de la presencia de las habituales tres φυλαί dóricas: Rodas, Mesenia, Creta y Corinto. Para las dos primeras, en principio, la explicación no reviste demasiada complejidad; Creta presenta ya un panorama más difícil; y, finalmente, en Corinto se da una situación que requiere un análisis minucioso.

La situación en Rodas está marcada decisivamente por el sinecismo que tuvo lugar en la isla en 408/407 a.C. Esto supuso la unión de las antiguas tres comunidades de la isla –Lindos, Yalisos y Cámiros– en una nueva y única πόλις que llevaba por nombre el de la propia isla. A pesar de reconocer que no se sabe nada sobre el sistema de φυλαί de las tres comunidades antes del sinecismo y de que los nombres de las tres φυλαί dorias no aparecen en ninguna inscripción ni anterior ni posterior a este hecho trascendental en la historia de la isla, Roussel señala que tal vez se pueda sospechar la presencia de los hileos en Lindos. Basa su idea en que estos aparecen en una inscripción

---

<sup>140</sup> En el caso concreto de lo que es aquí objeto de estudio hay que decir que los datos brillan por su ausencia para las πόλεις dorias más al este –costa minorasiática– y más al oeste –Sicilia y la Italia meridional–.

de Agrigento (*IG XIV 952*), una colonia de Gela, a su vez colonia de Lindos. Pero incluso él reconoce la fragilidad de su argumento. Más convencido se muestra en cambio de que los nombres de las tres antiguas ciudades pasen a conformar nombres de φυλαί en la nueva comunidad (Roussel 1976: 261), aunque realmente solo tenemos constancia de una φυλή llamada Camíride. Sin embargo, la presencia –como más adelante se verá– de una φυλή Καμυρίς en Hierapytna (Creta) puede suscitar ciertas dudas sobre si realmente el nombre de la φυλή de Rodas se debe a la denominación de una antigua πόλις o si el parecido es meramente casual y, en consecuencia, no hay motivos para sospechar otras dos φυλαί con el nombre de las otras comunidades.

En cualquier caso, nuestro conocimiento sobre los camírides de Rodas se debe a su aparición en una inscripción muy fragmentada –y por tanto difícil de descifrar de una forma plenamente satisfactoria– que con toda seguridad habla de los resultados de ciertos agones literarios. Una parte de la misma dice así:

[Ἀρ]ιστομήδ[ης Θηβ(?)αῖος ἐν Ῥόδ[ωι πρὸς] | [Κλέα]νδρον  
ἀντηγω[νί]ζετο ---- | [ἐν] Ῥόδωι νεμηθεῖς Κα<ι>μειρίδι φ[υλῆι μετὰ] |  
[K]λεάνδρου

El tebano Aristómedes competía en Rodas contra Cleandro...  
concedido en Rodas por la φυλή Camíride a favor de Cleandro (*IG XII.1*  
125, líneas 2-5).

La inscripción incluye más información acerca de otros premios, mientras que no vuelve a decir nada sobre ninguna otra φυλή. Ciertamente es el estado de conservación del texto siempre va a arrojar dudas sobre su sentido exacto. No obstante, la arriba propuesta parece la traducción más plausible. Si, tal como parece, efectivamente es así,

se trataría del caso de una función concreta que no se conoce por ninguna otra fuente para una φυλή en una πόλις dórica.

Por otra parte, solo se cuenta con otra inscripción que tal vez hable de las φυλαί en Rodas y ni siquiera es completamente seguro que efectivamente los haga. Se trata de una pieza hallada en Cámiros y fechada aproximadamente en el siglo III a.C. En ella aparece un listado de fraternidades (πάτραι) englobadas dentro de un más amplio grupo llamado Αλθαϊμενίδες y que podría constituir una φυλή. Sin embargo, de nuevo la inscripción se encuentra en estado fragmentario y no aparecen más nombres que se sitúen socialmente a la altura del referido de los Αλθαϊμενίδες, por lo que no se puede cotejar si realmente se trataría de una φυλή. Existe además otro problema, ya que, de ser correcta la datación del texto, esta sería posterior al sinecismo lo que hace difícil –si no imposible– determinar si se trataría de una antigua φυλή de Cámiros de la que ha quedado un recuerdo en el nuevo ordenamiento de la población o si bien sería una φυλή de la nueva comunidad.

Realmente, y para concluir con el caso rodio, hay que incidir en la idea de Roussel de la ausencia de datos sobre las φυλαί en la isla que impide un conocimiento preciso sobre la cuestión. Además, resulta bastante sorprendente –a la par que paradójico– que, como se ha visto antes, haya algunos investigadores que han defendido la presencia en Rodas de las tres φυλαί dóricas ya en época homérica, cuando, como se acaba de comprobar, no se puede ni siquiera tener la seguridad de su existencia en épocas posteriores para las que, generalmente, hay muchos más datos.

El caso de Mesenia es también producto de un acontecimiento decisivo y relativamente tardío. Esta vez no se trata exactamente de un sinecismo –aunque puede tener algunos puntos en común en cuanto a suponer el nacimiento de una nueva

comunidad–, sino de la construcción –más que reconstrucción– de una nueva identidad colectiva. El fenómeno ha sido trabajado por Nino Luraghi (2008), a cuya obra se aludirá aquí con frecuencia.

El punto de partida han de ser los mesenios que formaron su estado bajo el auspicio de los tebanos tras la batalla de Leuctra. En primer lugar, se debe valorar quiénes eran estos mesenios. Luraghi señala la existencia de dos versiones sobre sus orígenes: una primera, a la que denomina “tebano-mesenia”, y que cuenta que eran mesenios exiliados en Naupacto que regresaron a su ancestral patria; y la segunda, calificada como “espartana”, que los considera los antiguos hilotas de la región sometidos por los lacedemonios, y que, al parecer, goza de más seguidores en el ámbito académico (Luraghi 2008: 219-224). De hecho, incluso el propio Luraghi cuando ha de ofrecer su opinión al respecto, parece también más afín a la segunda opción al comentar que, a pesar de la dificultad de hallar la verdad oculta en ambas versiones, los hilotas y periecos que estaban en Mesenia en 369 a.C se convertirían en mesenios libres, e igualmente la mayoría de hilotas y periecos de Laconia que se unieron a Epaminondas también alcanzarían la ciudadanía en el nuevo estado mesenio. Además es posible la llegada de población de otras partes del Peloponeso e incluso de más allá, entre la que es posible que hubiese algunos mesenios de Naupacto -o descendientes de ellos-. Sin embargo, en cualquier caso, esta presencia sería muy pequeña (Luraghi 2008: 230).

La cuestión es que, una vez se crea una nueva comunidad, hay que dotarla de una identidad distintiva y propia. Según Luraghi, la autodefinición de los hilotas de Mesenia como herederos de los antiguos mesenios que fueron derrotados por los lacedemonios, ya fue usada en la revuelta de 462/461 a.C. como una forma de buscar una legitimidad en la propiedad de la tierra que habitaban, en un momento en que la



leyenda del *Retorno de los Heráclidas* ya estaba lo suficientemente asentada entre los griegos (Luraghi 2008: 199-200). Así, cuando casi un siglo después consiguen finalmente liberarse de la dominación de Esparta, continúan o retoman el mismo discurso.

Una opinión distinta es la sostenida por Hall. Según él, los hilotas mesenios se considerarían a sí mismos –y serían considerados por los demás– como aqueos derrotados por los dorios, mientras que serían los exiliados fuera del Peloponeso, especialmente los de Naupacto, quienes reclamarían una identidad doria. Finalmente, tras la liberación de Mesenia y el retorno de algunos exiliados, la identidad doria se impondría a la identidad aquea en la nueva comunidad mesenia (Hall 2003: 146-168; vid supra).

De esta manera, en cualquier caso, aunque las opiniones de Luraghi y Hall sean muy distintas entre sí, llegan a una misma conclusión: la Mesenia posterior a Leuctra se presenta a sí misma como una comunidad dórica.

En esta línea, el sistema de φυλαί creado por los mesenios es un fiel reflejo de sus pretensiones a la hora de presentar su propia identidad. En lugar de implantar las tres φυλαί típicas de los dorios, se instituyen cinco que llevan exclusivamente nombres de personajes del linaje heráclida. De esta forma, aparecen los hílides, por Hilo, hijo de Heracles; los cleolaias, por Cleolaio, hijo de Hilo; los aristomáquides, por Aristómaco, hijo de Cleolaio; los cresfóntides por Cresfontes, hijo de Aristómaco y el primer rey heráclida de Mesenia –a quien le tocó en suerte esta región como se vio en el capítulo anterior (vid supra)–; y finalmente los daifóntides, por Daifontes, un heráclida de una rama menor que se casó con Hirneto, hija de Temeno, rey de Argos y hermano de Cresfontes, (Luraghi 2008: 230-231), y del que también se habló –aunque por

cuestiones dialectales Pausanias le llamaba Deifontes— en el capítulo dedicado al del *Retorno de los Heráclidas* (vid supra). La inclusión de este último puede resultar sorprendente, ya que es exógeno al linaje principal. Sin embargo, se trata de un personaje con cierto peso en la leyenda, al que se recurriría porque, dice Luraghi, probablemente el número de φυλαί —cinco— no sea casual sino una manera de equiparse a la división en cinco del territorio que la tradición atribuía a Cresfontes (Luraghi 2008: 230, n. 69), y, en tal caso, con los personajes de la rama principal heráclida no bastaría y habría que añadir uno más.

La actitud de los mesenios muestra un aprovechamiento del dualismo entre Heráclidas y dorios existente en el mito del *Retorno de los Heráclidas*, y se ligan únicamente al elemento heráclida. Así, se conectan con los legítimos poseedores de la tierra que habitan y a su vez marcan una distancia con sus vecinos lacedemonios, a la par que refuerzan el vínculo con sus nuevos amigos y aliados tebanos por medio de la figura de Heracles y sus descendientes (Luraghi 2008: 231-232).

Por otro lado, antes de comprobar cómo efectivamente el registro epigráfico sostiene el discurso de Luraghi, hay que hacer constar un pequeño detalle que de otra manera quizás pueda pasar desapercibido: Los mesenios comparten un personaje epónimo —Hilo— con las tres φυλαί consideradas dorias. Sin embargo, en lo que probablemente constituya un intento más de distanciamiento de los lacedemonios, no se utiliza el mismo nombre que el resto de comunidades dóricas para la φυλή a él asociada —hileos (ύλλεις)— sino hílides (\*ύλλίδες).

En cuanto a su presencia en el registro epigráfico, en la inscripción más interesante (IG V.1 1433), fechada en 39 a.C y hallada en la propia Mesene, se censa la riqueza correspondiente a cada φυλή y, en consecuencia, el tributo que cada una de ellas

ha de pagar a Roma. Aparecen aquí los nombres de las cinco φυλαί mesenias y se contempla un interesante caso de adaptación funcional a la nueva realidad que supone el dominio romano. El resto de inscripciones con presencia de las φυλαί mesenias ya no son tan llamativas ni mencionan a las cinco en un mismo texto.

En primer lugar, hay un texto fragmentario encontrado en el demo de Thouria (*IG V.1 1386*) (s. II a.C) en la que aparece un listado de ciudadanos perteneciente a las φυλαί de los daifóntides y de los aristomáquides. El carácter fragmentario impide que aparezcan más φυλαί, pero todo parece indicar que se puede presuponer la existencia de ellas en toda Mesenia, es decir más allá del nuevo centro de poder de Mesene (Luraghi 2008: 230). Por otra parte, se han encontrado dos inscripciones más de nuevo en la propia Mesene. En una de ellas (*IG V.1 1425*) (finales s. IV a.C – principios s. III a.C) aparece mencionada la φυλή daifóntide, mientras que la otra (*IG V.1 1459*) parece ser una inscripción honorífica dedicada por los hílides a un miembro de la φυλή. Pero, dejando ya de lado el evidente uso de las φυλαί que hacen los mesenios para construir o reforzar su propia identidad según sus intereses, Creta resulta ser otro territorio que presenta peculiaridades.

En el tema sobre el *Retorno de los Heráclidas* ya se observó la existencia de una tradición mítica –no exclusiva– que ligaba la presencia doria en la isla a una colonización proveniente del Peloponeso, más concretamente de la Argólide y Laconia (Hall 2002: 84; vid supra). Sin embargo, tal recuerdo no sería el único lazo entre las dos zonas. De hecho, varios investigadores han subrayado otros vínculos. En esta línea, en su monografía sobre Argos y su región, Tomlinson incide en los contactos en época histórica de esa πόλις con Creta (Tomlinson 1972: 78, 212-214) e incluso, a propósito de una intervención diplomática argiva en la isla, da como posible motivo de la misma

la creencia de que los asentamientos dorios de Creta fueron fundaciones de Argos (Tomlinson 1972: 135). Igualmente se puede citar una inscripción (*IC I 8, 4*), fechada en el s. V a.C., en la que se ven de forma bastante clara los lazos entre Argos y Cnosos, y donde incluso aparece un personaje llamado Licotadas al que se define como hileo (línea 24), pero que, al parecer, es argivo.

Desde una perspectiva distinta –el interés en la posible expansión colonial de la Esparta arcaica–, Malkin insiste especialmente en la posibilidad de que Lictos fuese una colonia de los lacedemonios. Según él, aunque los autores antiguos parecen considerarlo así,<sup>141</sup> podría ser una invención tardía. No obstante, en 343 a.C. Lictos pide ayuda a Esparta en virtud de su vínculo metrópolis-colonia, mientras que otras ciudades que tienen la ocasión de hacer lo mismo, o que pueden tener relatos fundacionales que los acercarán a los lacedemonios, nunca lo hicieron (Malkin 1994: 78-80). Finalmente, centrado también en la relación entre Esparta y Creta, pero con un recurso mayor a la epigrafía, Hall repara tanto en la existencia de una comunidad llamada Amiclas cerca de Gortina y de un culto a Apolo Amicleo que además da nombre a un mes en la propia Gortina, como en la celebración de las Jacintias en Cnosos, Tyliisos y probablemente también en Lato y Malla (Hall 2002: 84-85).

Respecto al culto de Jacinto y las Jacintias se puede añadir algo más que complementa igualmente la aportación de Malkin y de Hall y que, además, está íntimamente relacionado con la cuestión de las φυλαί. En Lictos –la πόλις cretense que Malkin ligaba a Esparta– se constata una φυλή llamada de los ὑακόνθιοι (Willets 1955: 254-255, n.1), lo que la acercaría aún más a los lacedemonios de forma similar a cómo Hall indicaba en otras comunidades. Incluso se puede ir un poco más allá, ya que se

---

<sup>141</sup> Recuérdese al respecto los textos de Aristóteles (*Pol.* II 10, 1-2, 1271b) y de Plutarco (*Moralia* 247a-e), vistos en el tema del *Retorno de los Heráclidas*.

puede especular con que la presencia del elemento religioso y cultural de Jacinto y las Jacintias se emplease en las colonias lacedemonias como distintivo de identidad, tal y como se observaba en alguna moneda de Tarento (Jenkins n° 130; vid supra).

En cuanto a las φυλαί de otras πόλεις de Creta, el principal problema –una vez más– es la dependencia del azar de los hallazgos epigráficos. Roussel, en principio, se muestra más interesado en desmontar cualquier idea que ligue la existencia de las φυλαί en la isla a la pervivencia de un orden tribal que a un análisis de las φυλαί por comunidades (Roussel 1976: 257-259). Una vez pasa a hablar de la presencia de las tres φυλαί dorias, únicamente constata la aparición de dos de ellas en Hierapytna (pánfilos y dimanes), mientras que la existencia de una sola la contempla en Cidonia y Lato por los hileos, en Lictos y Gortina por los dimanes, y en Cnossos por los pánfilos (Roussel 1976: 260). Sin embargo, van Effenterre añade hileos en Cnossos y dimanes en Olunte – por lo que habría, al igual que en Hierapytna, presencia de dos φυλαί dorias en esas πόλεις–, lo que lleva a pensar que quizá las tres φυλαί estuviesen más extendidas por Creta de lo que se creía (van Effenterre 1991 [1985]: 299).

Por otra parte, hay algunos nombres de φυλαί que se repiten con frecuencia en algunas comunidades de la isla (Roussel 1976: 260). Se puede hacer un compendio de φυλαί conocidas en Creta gracias a los listados de otras obras (Busolt 1963: 132, n.1; Willets 1980: 254-255, n.1). El resultado es el siguiente:

- Axos: κυδάντειοι.
- Cnossos: pánfilos, hileos<sup>142</sup>, έχανορείς, ἀρχήια y αιθαλεῖς.
- Deros: αιθαλεῖς.

---

<sup>142</sup> Citado por van Effenterre (1991 [1985]: 299), no por las dos obras mencionadas.

- Gortina: dimanes, αἰθαλεῖς, αἰνάωνες, ἀντολῆται y algún nombre más que no ha podido reconstruirse satisfactoriamente en las inscripciones.
- Hierapytna: dimanes, πάνφιλος y Καμρίς.
- Lato: hileos, αἰθαλεῖς, αἰσχεῖς y ἔχανορεῖς.
- Lictos: ἀρχία, δίφυλοι y ὑακύνθοι.
- Malla: αἰθαλεῖς.
- Olunte: πάνφιλος y dimanes.<sup>143</sup>
- Praso: φαρκαρίς.

A simple vista se puede observar que hay un predominio de una φυλή αἰθαλεῖς que se repite hasta en seis ocasiones (Cnossos, Dreros, Lato, Malla, Olunte y Gortina). La cuestión es que en segundo lugar aparecen igualados con tres apariciones los πάνφιλος (Cnossos, Hierapytna y Olunte) y los dimanes (Gortina, Hierapytna y Olunte), mientras que justo por detrás están los hileos con dos (Cnossos, Lato), las mismas esta vez que ciertas φυλαί cretenses, como los ἔχανορεῖς (Cnossos y Lato) y los ἀρχία/ἀρχία (Cnossos y Licto).

Lo que, en definitiva, se puede extraer de esta información es que, con la excepción hecha de los αἰθαλεῖς, las φυλαί dorias son las que más se repiten en Creta en los datos –incompletos por otra parte– de los que se disponen. Es cierto que, hasta el momento, no se han hallado las tres en una misma πόλις, pero eso no quiere decir que no pudiera suceder en alguna. Además, la ausencia de una de ellas también se da en un par de ciudades dorias del Peloponeso como en Epidauro, donde casi con total seguridad no existen los πάνφιλος (*IG* IV 894; Roussel 1976: 250, *vid infra*), o en Trecén, donde no aparecen ni πάνφιλος ni dimanes, aunque en este segundo caso es más plausible

---

<sup>143</sup> Citado por van Effenterre (1990: 299), no por las dos obras mencionadas.

su presencia y que no hubiese constancia de ella (vid infra). Sin embargo, a pesar de esto no se ha cuestionado ni el carácter dorio talas πόλεις peloponesias ni el uso o expansión de las tres φυλαί como elemento distintivo de los dorios.

En cualquier caso hay, por lo tanto, una notable presencia de las φυλαί dorias en Creta, aunque –eso es cierto– con alguna peculiaridad. Un hecho que quizá pueda explicarse por la suma de una cierta distancia geográfica con las comunidades peloponesias con una plausible llegada bastante antigua de los elementos dorios –en un momento en el que aún no estarían configurados plenamente–. Esto podría dar como resultado una implantación parcial de las tres φυλαί dorias y una convivencia de las mismas con otras de índole puramente regional.

En último lugar en cuanto a las comunidades dorias con ciertas particularidades en su sistema de φυλαί, se encuentra Corinto. La πόλις del Istmo presenta una organización de su cuerpo de ciudadanos en ocho φυλαί, de las cuales solo se conoce con seguridad el nombre de una, los κυνόφαλοι. Realmente no abundan las noticias sobre el sistema de φυλαί corintio en los textos clásicos. De hecho, la única referencia clara al mismo se encuentra en la *Suda* a propósito de la entrada πάντα ὀκτώ (Salmon 1984: 413). La explicación de la enciclopedia bizantina es la siguiente:

πάντα ὀκτώ· οἱ δ' ὅτι Ἀλήτες κατὰ χρησμόν τοὺς Κορινθίους  
συνοικίζων ὀκτώ φυλάς ἐποίησε τοὺς πολίτας καὶ ὀκτώ μέρη τὴν πόλιν.

Ocho en total: Aletes conforme a un oráculo, al unificar Corinto, creó ocho φυλαί para los ciudadanos y ocho distritos para la ciudad.

Es sin duda una breve noticia, pero está en sintonía con la idea ya explorada en el tema del *Retorno de los Heráclidas* que defendía la integración del antiguo héroe

fundacional corintio, Aletes, en la leyenda. De esta forma, probablemente aquí se observe una pervivencia del viejo relato corintio que sería utilizado por el autor de la entrada de la *Suda*. Se atribuye así la creación de las φυλαί al propio héroe fundador de la πόλις y en el momento fundacional mismo en el que Corinto se configuró por medio de un sinecismo.<sup>144</sup> Además, se puede considerar incluso que el texto concuerda también con la tesis general de Roussel que defendía el surgimiento de las φυλαί en el marco de la πόλις como una forma de facilitar la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos.

Salmon añade, igualmente, otra posible muestra de una división en ocho de las instituciones corintias en un fragmento de Nicolás de Damasco (Salmon 1984: 413).

ὅτι ἐκδέκτορα τῆς βασιλείας κατέλιπε Περίανδρος Κύψελον τὸν Γόργου παῖδα, τοῦ σφετέρου ἀδελφοῦ, ὃς ἐκ Κερκύρας ἀφιοκόμενος ἐτυράννευσε Κορίνθου ἄχρι αὐτὸν συστάντες τινὲς τῶν Κορινθίων ἔκτειναν βραχὺν χρόνον κατασχόντα τὴν τυραννίδα καὶ τὴν πόλιν ἠλευθέρωσαν. ὁ δὲ δῆμος τὰς τε οἰκίας τῶν τυράννων κατέσκαψεν καὶ τὰς οὐσίας ἐδήμευσεν ἄταφόν τε ἐξώρισε τὸν Κύψελον καὶ τῶν προγόνων τοὺς τάφους ἀνορύξας τὰ ὅστ᾽ ἐξέρριπεν. αὐτὸς δὲ παραχρῆμα ἐστρατεύσατο πολιτείαν τοιάνδε· μίαν μὲν ὀκτάδα προβούλων ἐποίησεν, ἐκ δὲ τῶν λοιπῶν βουλὴν κατέλεξεν ἀνδρῶν θ. ζήτει ἐν τῷ Περι πολιτικῶν.

Ya que Periandro abandonó a su sucesor en la realeza, Cipselo, hijo de su hermano Gorgo, quien, procedente de Corcira gobernaba Corinto como tirano completamente solo, asociándose algunos de los

---

<sup>144</sup> Obsérvese en el texto la presencia del verbo συνουκίζω en su forma de participio de presente.



corintios mataron a este que retuvo poco tiempo la tiranía y liberaron la ciudad. Además el pueblo destruyó la casa de los tiranos, expropió sus bienes, arrojó fuera a Cipselo insepulto y, abriendo las tumbas de sus antepasados, extrajeron sus huesos. Inmediatamente, él mismo partió a la guerra contra esa πολιτεία: por una parte creó un grupo de ocho miembros del consejo y por otra formó un consejo con los restantes hombres (*FGrH* 90 F60.2).

Las palabras de Nicolás de Damasco, autor de una *Historia Universal* en el s. I a.C. de la que procedería el texto (Laqueur 1962 [1936] XVII.1, Sp.362-424), muestran un breve paréntesis en el dominio cipsélida de la πόλις durante el cual Periandro crea un grupo de ocho miembros de la asamblea (προβούλοι). El problema es hasta qué punto hay que dar credibilidad a la noticia y asociar además al nuevo grupo con las φυλαί de la πόλις. Es cierto que parece haber una tradición que habla de un intento infructuoso por parte de Periandro de abandonar el gobierno, y que también acaba con la prematura muerte del sucesor y la continuidad de Periandro en el poder, tal y como narra Heródoto (III 53, 1-7) acerca de la llamada a la sucesión de Licofrón. Sin embargo, al tratarse del único testimonio sobre estos presuntos hechos, se pueden plantear dudas sobre la historicidad de los mismos. Asimismo, se puede cuestionar también si los ocho προβούλοι son consecuencia de la existencia de las ocho φυλαί o si es justamente al revés, y, al configurarse el relato, se habló de ocho προβούλοι dado que era notorio que los corintios se dividían en ocho φυλαί. No obstante, de ser así efectivamente podría servir –tal como decía Salmon– como prueba de la existencia histórica de las ocho φυλαί corintias, conocidas al menos en tiempos de Nicolás de Damasco.

Pero volviendo ya a lo que son en sí las φυλαί de los corintios, y más allá de la

mencionada φυλή de los κυνόφαλοι, Salmon explora en un apéndice (1984: 413-419) los presumibles rastros de los nombres de las φυλαί corintias en abreviaturas insertas en textos epigráficos y, a su vez, de lo que considera divisiones internas (tritías) dentro de cada propia φυλή. En esas páginas plantea incluso la presencia residual de las φυλαίδorias como precisamente aquellas subdivisiones de las ocho φυλαί, pero, según dice, no parece ser una idea muy sólida. Al contrario, se decanta más bien por una división territorial en tres del territorio de Corinto en la que cada parte constituiría una tritía dentro de su correspondiente φυλή.

Y es que, precisamente, la cuestión de si en algún momento estuvieron presentes en Corinto las tres φυλαί dóricas ha constituido tradicionalmente un tema de estudio por parte de los investigadores. Según Roussel, aunque su existencia no está atestiguada, se puede suponer por los datos relativos a Corcira Negra y Siracusa de los que se disponen. Además, añade que el abandono de los corintios, tanto en número como en nombres, del considerado sistema dorio triple, en favor de la reorganización en ocho φυλαί de los ciudadanos, se daría en época arcaica como una forma de distanciarse de toda manifestación que pudiera asociarlos con Argos (Roussel 1976: 253). Parece entonces que Roussel plantea una situación completamente análoga a la de Sición, pero de la que, a diferencia de aquella, no hay constancia histórica alguna ni testimonios que puedan avalarla. Salmon, por su parte, se muestra mucho más cauto al tratar el tema. Así, aunque habla de señales indirectas que podrían hacer suponer una primitiva existencia de las tres φυλαί en Corinto, a su vez reconoce que la argumentación que la sustenta es débil y basada exclusivamente en la información existente sobre Corcira Negra y no directamente en lo que sabemos de Siracusa (Salmon 1984: 57, n.11).

Corcira Negra –*Corcyra Nigra* en latín o μέλαινα Κόρκυρα en griego– es una

isla del Adriático conocida actualmente como Korčula (Patsch 1970 [1900] IV.1, Sp. 1219-1220) y que territorialmente pertenece a Croacia. En principio, y a pesar de su denominación, no parece guardar demasiada relación con Corcira. Plinio el Viejo señala que existía en la isla una ciudadela (*oppidum*) de los cnidios (Plin. *Nat* III 152) que quizá pueda corresponder a un asentamiento primitivo. En cualquier caso, no constituye un dato demasiado relevante, más allá de que incide en el componente dórico del lugar. Lo que, en cambio, alberga interés es un texto epigráfico que habla de una fundación colonial por parte de un elemento poblacional procedente de la cercana Isa. La inscripción (*Sylloge*<sup>3</sup> 141) habla sobre la citada fundación colonial, pero lo realmente interesante aquí es su conclusión (líneas 17-18) que dice así:

[οἷδε] κατέλαβον τὰν χώρ[αν καὶ ἐτείχιξ]αν τὰν πόλιν.

[Δυμᾶ]νες [Ἰλλεῖς] Πάμφυλοι

aquellos se apoderaron del lugar y fortificaron la ciudad

dimanes hileos pánfilos

Al parecer al texto le sigue una lista de ciudadanos por φυλαί (*Sylloge*<sup>3</sup> 141, n.22). Estas gentes procederían entonces de Isa, otra isla croata del Adriático cuya denominación moderna en este caso es Vis. Isa era colonia de Siracusa y permanecía bajo el control de aquella en tiempos de Dionisio el Viejo como se ve en Diodoro Sículo (XV 14, 2). Puesto que la inscripción se fecha aproximadamente en 385 a.C., es fácil suponer la existencia de influencia siracusana.

El problema es que para pretender demostrar la existencia de las φυλαί dorias en Corinto se recurre a una inscripción que habla sobre una fundación de Isa, que es

colonia de Siracusa, que a su vez es colonia de Corinto. Además, en la inscripción realmente solo aparece constatada la φυλή de los páμφιλος. Francamente, como decía Salmon (vid supra), la argumentación no es sólida.

Sin embargo, resulta muy llamativo que tanto Roussel como Salmon omitan una inscripción que podría facilitar considerablemente la argumentación de la presencia de las tres φυλαί dóricas en Corinto. Se trata de un texto en el que se deja constancia de las donaciones que dos personas hacen a la πόλις de Corcira y se fecha en el s. III a.C. El texto resulta bastante largo, pero, en lo que respecta al tema que interesa aquí –las φυλαί– probablemente baste con leer las primeras líneas del mismo, donde se presenta a los dos protagonistas del episodio:

ἐπὶ σωτηρία· πρυτανεύοντος Ἀριστομένεος, μηνὸς Μα|χανέος τετάρτη  
ἐπὶ εἰκάδι, Ἀριστομένης Ἀριστολαΐδα | <Υλ>λεὺς δίδωσι τῇ πόλει τῶν  
Κορκυραίων εἰς τὰν τῶν | τεχνιτῶν μίσθωσιν τῷ Διονύσῳ ἀργυρίου Κορινθίου |  
μνᾶς ἑξήκοντα. δίδωσι δὲ καὶ Ψύλλα{ς} Ἀλκίμου Ὑλλίς | τῇ πόλει τῶν  
Κορκυραίων εἰς τὰν τῶν τεχνιτῶν μίσθω|σιν τῷ Διονύσῳ ἀργυρίου Κορινθίου  
μνᾶς ἑξήκοντα.

Sobre la salvación: siendo prítano Aristómenes, el día 24 del mes macaneo, Aristómenes Aristolaida, hileo, dio a la πόλις de los corcireos para el sueldo de los artistas de Dioniso, sesenta minas de plata corintia. También dio Psilas, hijo de Alcimo, hílido, a la πόλις de los corcireos para el sueldo de los artistas de Dioniso sesenta minas de plata corintia. (IG IX.1 798, líneas 1-7).

Así pues, en la inscripción parece que se cataloga a Aristómenes como hileo. Sin

embargo, la cuestión no es tan sencilla y surgen unas cuantas preguntas de la lectura de esta parte del texto. En primer lugar, el término “hileo” realmente está reconstruido, por lo que siempre puede haber un asomo de duda en cuanto a si realmente esa sería la reconstrucción correcta. Por otra parte, el segundo de los personajes, Psilas es definido como “hílide”. Eso plantea, a su vez, otro problema, ya que se puede pensar que sea una variante de hileo o que sea otra φυλή distinta. Además, hay que tener presente que esta denominación es similar a la de la φυλή de Hilo, de un nombre alternativo a hileos, que se daba en Mesenia. Por lo tanto, parece que se puede intuir la presencia de hileos en Corcira. Menos claro está si Aristómenes y Psilas compartirían φυλή y esta aparece expresada de distinta manera o si se trataría de dos φυλαί distintas.

Puede plantearse igualmente que estos dos personajes no fuesen corcireos. Sin embargo, en la primera línea se habla de un prístano Aristómenes y, aunque puede alegarse que tal vez se tratase de otra persona de mismo nombre, parece más plausible considerar que se trata del mismo que hace la donación, posiblemente buscando dotarse de un prestigio y promocionar su carrera política en el momento en que ostenta una función pública.

Por tanto, parece existir una φυλή de hileos en Corcira en el s. III a.C. Los índices del tomo de *IG* plantean la presencia de otras φυλαί en la isla.<sup>145</sup> Sin embargo en estos casos los textos epigráficos, en estado muy fragmentario en su mayoría, no resultan lo suficientemente claros para afirmar que recogen otros nombres de φυλαί – salvo, quizás en el caso de la supuesta φυλή que definiría a quien a ella estuviera adscrito como Ἀμφινεύς (*IG* IX. 1 866)– y ni mucho menos para pensar que pudiese tratarse de algunos de los nombres de las ocho φυλαί corintias. Además, es llamativo

---

<sup>145</sup> Las denominaciones recogidas son: Ἀφορεῖς (*IG* IX.1 866, 867, 869, 872), Ἀμφινεύς (*IG* IX.1 866, 871), Μαχχίδαι (*IG* IX.1 799), Ὑνθαῖνες (*IG* IX.1 865) y Φίλο- (*IG* IX.1 868).

que, incluyendo los hileos/híliques, *IG* plantea los nombres de seis φυλαί distintas para Corcira entre las que no se encuentran los κυνόφαλοι, la única conocida en Corinto. Esto podría deberse a la casualidad, pero igualmente puede ser indicativo de que las φυλαί de Corcira no se correspondían en ese momento con las de Corinto o que lo que se propone como φυλαί de Corcira realmente no lo son. Igualmente hay que señalar que si, en un intento con muy poca base, a las seis supuestas φυλαί de Corcira se le añaden los κυνόφαλοι, solo quedaría espacio para una de las dos φυλαί típicamente dorias que faltan (pánfilos y dimanes). Por consiguiente, se puede deducir que todo el asunto de las φυλαί en Corcira es muy oscuro.

De hecho, realmente ni siquiera la presencia de hileos en Corcira garantizaba realmente que estos existiesen o hubiesen existido alguna vez en Corinto. Así, el argumento de que Corinto cambiaría su sistema de φυλαί en época arcaica para marcar una distancia con Argos (Roussel 1976: 253) puede proponerse también para Corcira, quizá aún con más motivo, pues, mientras que el distanciamiento entre Corinto y Argos de época arcaica propuesto por Roussel es una especulación, el que se produjo entre Corinto y Corcira es bien conocido.

No obstante, Roussel parece no conocer la inscripción –pues es de suponer que, de haberlo hecho, la hubiese utilizado– y para argumentar el cambio en la nomenclatura y el número de φυλαί en Corinto recurría a la inscripción de Corcira Negra, una isla mucho menos vinculada a Corinto que Corcira. Pero, es igualmente posible que el cambio se produjese en cualquier otro momento y lugar de esta cadena de transmisión que se inicia en Corinto y concluye en Corcira Negra. Ya se ha visto cómo Píndaro enfatizaba con especial vehemencia los elementos dóricos en sus composiciones sobre personajes siracusanos como Hierón, por lo que se podría plantear que este tirano

reformase las φυλαί de su πόλις en aras de dotarla de un aspecto más dórico. O que se respetase el número y nombre de las φυλαί en Siracusa, pero en sus fundaciones se tomase el modelo considerado dorio. En definitiva, se pueden encontrar explicaciones alternativas a esta circunstancia. Estas no tendrán una buena base, pero la propuesta de Roussel tampoco.

No se pretende afirmar aquí que los corintios nunca se organizaron en las tres φυλαί dóricas y refutar así el planteamiento de Roussel, que, por otra parte, se podría argumentar mejor con el recurso a los hileos de Corcira. El objetivo es simplemente dejar constancia de que en este caso concreto su discurso –al igual que ocurría con el origen argivo de las φυλαί– se aproxima más a la especulación que a una realidad histórica contrastada. ¿Implica esto que haya que descartar automáticamente la explicación propuesta por Roussel? En absoluto. La idea que defiende Roussel es verosímil, pero se encuentra muy lejos de poder demostrarse.

De igual manera, se podría plantear que en el proceso formativo de la πόλις de Corinto surgiese un sistema de φυλαί propio y exclusivo. Más adelante, cuando los corintios buscan afirmarse como una comunidad doria por algún motivo no asumirían las φυλαί consideradas dóricas, aunque sí el entroncamiento mítico con el linaje de Heracles. Esto podría explicarse tal vez por una consideración cronológicamente anterior del *Retorno de los Heráclidas* como la historia antigua y común de todos los dorios a la asunción de las tres φυλαί como un elemento dórico, que en este caso se produciría en un momento en que a los corintios no les interesa incidir en su identidad doria o en el que los corintios ya se han identificado como dorios y por lo tanto no necesitan actuar con medidas que les lleven a ese fin.

También se podría argumentar que por respeto a la tradición o a la figura de su héroe fundacional Aletes se dejen intactas las φυλαί atribuidas a él, pero que a su vez no haya demasiado problema en hacer que el propio Aletes pase a ser considerado Heráclida y se integre así en la más amplia leyenda original doria. Además, esto se podría conectar muy fácilmente con la tradición que recogía la *Suda* sobre el origen de las φυλαί corintias.<sup>146</sup> En resumen, se puede plantear que, en lugar de una situación paralela a la de Sición por la que se decantaba Roussel, Corinto fuese en un primer momento una comunidad no plenamente doria –o directamente no doria–, que, sin embargo, buscase acercarse a este ἔθνος, pero que lo hiciese solo a través de una conexión de su particular nobleza Báquida y su fundador legendario Aletes con los Heráclidas y no por medio también de la importación de las tres φυλαί, en un momento además en que, probablemente, aún no eran consideradas como propias y características de las comunidades dorias.

Así pues, como conclusión al asunto de las φυλαί corintias, lo único que se puede afirmar fuera de toda duda es que en época histórica Corinto presenta un peculiar sistema organizativo de ocho φυλαί. Los orígenes o causas del mismo quedan más bien en el terreno de la especulación. Podría tratarse de un abandono de las φυλαί en un momento en que se interpretan como argivas y no aún como dorias, o podría ser un mantenimiento de una forma particular corintia que no se ve afectada por la “culturización doria” que sufriría la πόλις en el periodo arcaico de su historia.

Igualmente, dado la oscuridad que rodea todo el tema de las ocho φυλαί corintias, se puede plantear incluso como hipótesis que se ha asumido un tanto a la

---

<sup>146</sup> Por otra parte también se podría argumentar que el relato de la creación por parte de Aletes de las φυλαί surja en el momento en que Corinto abandona las φυλαί dorias y crea su propio sistema como una típica forma de justificar la reforma como un retorno a la tradición.



ligera la ausencia de las tres φυλαί típicamente dóricas. En realidad, de las ocho, solo se conoce el nombre de una, por lo que se puede llegar a pensar que no hay un motivo realmente sólido para suponer necesariamente que no existiesen allí pánfilos, hileos y dimanes –la inscripción de Corcira (*IG IX.1 798*), aunque no sea algo definitivo, podría suponer un punto a favor–. Así, nunca habría que hablar ni de un abandono de las tres φυλαί, ni de una organización de la comunidad en la que nunca estuvieron presentes. Probablemente no sea lo más plausible, pero es una hipótesis que conviene mencionar o tener presente.

### **Otros ejemplos de presencia y funcionalidad de las φυλαί**

Para cerrar el tema no está de más introducir algunas reflexiones sobre la posible funcionalidad de las φυλαί y mostrar algunos ejemplos representativos que constatan asimismo la presencia y/o el papel de las mismas en diferentes comunidades dóricas.

En principio, parece que las funciones de las φυλαί como elemento organizativo de la sociedad pueden dividirse en tres vertientes: político-civil, militar y religiosa. De esta forma, se puede decir que *de facto* las φυλαί son susceptibles de regular prácticamente todos los aspectos de la vida pública del ciudadano. Una vez más, hay que insistir en que el azar de la conservación y hallazgo de los textos epigráficos ocasionará una visión que nunca dejará de ser sesgada.

Sin embargo, antes de comenzar con los distintos ejemplos del uso de las φυλαί en diferentes comunidades dóricas, no está de más contemplar un pasaje de Heródoto acerca de la introducción –o tal vez reforma– del sistema de las mismas en Cirene. El texto habla de la llegada a la ciudad de un reformador procedente de Mantinea y dice lo siguiente:

οὗτος ὢν ὠνήρ ἀπικόμενος ἐς τὴν Κυρήνην καὶ μαθὼν ἕκαστα τοῦτο μὲν τριφύλους ἐποίησε σφεας, τῆδε διαθείς: Θηραίων μὲν καὶ τῶν περιοίκων μίαν μοῖραν ἐποίησε, ἄλλην δὲ Πελοποννησίων καὶ Κρητῶν, τρίτην δὲ νησιωτέων πάντων.

Ciertamente este hombre tras llegar a Cirene y aprender allí cada pormenor, por una parte les hizo dividirse en tres φυλαί, distribuyéndolos por otra parte así: por un lado hizo una parte de tereos y periecos, por otro de peloponesios y cretenses, y la tercera de todos los isleños. (Hdt. IV 161, 3).

El texto es lo suficientemente ambiguo como para no aclarar si el sistema de φυλαί de Cirene responde plenamente o no al patrón dórico. La mayoría de investigadores coincide en señalar que el número –tres– podría responder al modelo dorio (Macan 1973a [1895]: 115; Schrader 1979: 435, n.553; Ashari et Lloyd et Cocella 2007: 690), pero la ausencia de los nombres en el relato herodóteo y la composición de cada una de ellas con un elemento poblacional concreto y diferenciado pone en duda que portasen las tradicionales denominaciones dorias de pánfilos, hileos y dimanes. No obstante, y a diferencia de lo que ocurría con Rodas, Mesenia, Creta y Corinto, el desconocimiento de sus nombres impide que se pueda hablar abiertamente de una excepción a la presencia de las tres φυλαί.

Pero, dejando a un lado el problema interpretativo en el texto de Heródoto sobre Cirene, hay que pasar a contemplar los registros que pueden ser interpretados como muestras de funcionalidad. De esta forma, en primer lugar, se hablará del uso militar de las φυλαί.

Anteriormente se ha visto cómo en los versos de Tirteo parecía subyacer una división de la formación hoplítica espartíata por φυλαί (fr.1 Diehl, vv.11-13; vid supra). Así, la división en φυλαί de la gran Rhetra serviría para la organización del ejército espartano en época arcaica, antes de su organización en μόραι y λόχοι propia de época clásica (Fornis 2016: 75).

Además, hay una inscripción (*IG IV 894*) muy interesante procedente de Epidauro en la que se recoge una lista con “los que murieron en la batalla en el Istmo” (Οἶδε ἀπέθανον ἐν τῶν παρατάξει ἐπὶ τοῦ Ἴσθμοῦ). Al parecer, se trata de la batalla de Corinto (146 a.C.) en la que las tropas romanas bajo el mando del cónsul Lucio Mumio derrotaron a la Liga Aquea y pusieron fin a la misma. La cuestión es que los nombres aparecen clasificados en cinco categorías. Las cuatro primeras se corresponden con las cuatro φυλαί de Epidauro (Roussel 1976: 250); es decir, dimanes (Δυμᾶνες), hysminatas (Ἵσμιναται), lecatios (Λεκάτιοι) e hileos (Ἰλλεῖς). Mientras, la quinta, “aqueos y cercanos” (Ἀχαιοὶ καὶ σύνοικοι), se intuye como bajas de combatientes de la Liga Aquea procedentes de lugares distintos a Epidauro.

Es preciso comentar un par de asuntos sobre este texto epigráfico. En primer lugar, confirma las cuatro φυλαί de Epidauro, en la que destaca la ausencia de los pánfilos.<sup>147</sup> En segundo lugar, el contexto bélico con el que se relaciona la inscripción implica que se pueda sospechar de un uso militar de las φυλαί en Epidauro en el s. II a.C. Es cierto que podría tratarse de una especie de identificación civil de las bajas más como ciudadanos que como soldados, pero, visto el texto, es difícil no pensar en una aplicación militar de la división del cuerpo cívico en φυλαί, bien a la hora de reclutar, bien en las formaciones de combate, o en ambas.

---

<sup>147</sup> Al igual que ocurría con Corinto, Roussel (1976: 250, n.21) sugiere también una presencia de las tres φυλαί en un momento inicial en Epidauro.

En lo que respecta a las manifestaciones religiosas de las φυλαί los ejemplos se multiplican. Antes se ha constatado en Rodas cómo una φυλή fallaba el premio de un agón literario (*IG XII.1 125*; vid supra), lo que, más allá de su peculiaridad, en última instancia debe ser considerado como una función religiosa, ya que este tipo de concursos se realizaba en el contexto de alguna festividad religiosa.

Un caso bastante frecuente es el de inscripciones honoríficas dedicadas por alguna de las φυλαί. Ya se ha hablado de una inscripción (*IG V.1 1459*) de Mesenia dedicada al parecer por los hílides a un miembro de su φυλή (vid supra). Incluso se puede ir más lejos y encontrar en Mégara un texto (*IG VII 70*) dedicado al emperador Adriano por parte de los dimanes de la πόλις. Pero, si hay un lugar en el que el registro epigráfico ha sido especialmente fecundo con inscripciones de este estilo, este es sin duda alguna Argos. Allí aparecen inscripciones honoríficas dedicadas por los hileos (*IG IV 596*), los pánfilos (*IG IV 597, 598, 599*), los hyrnathioi (*IG IV 600, 601, 602*); es decir que, salvo de los dimanes, se han hallado inscripciones honoríficas de todas la φυλαί –y en el caso de pánfilos e hyrnathioi no una, sino tres–.

Además, hay otras inscripciones en Argos que muestran el uso en el plano religioso o, mejor dicho, cultural de las φυλαί. Se puede sospechar el mismo en *IG IV 488*, dado que es una inscripción hallada junto a un recinto sagrado, pero su carácter excesivamente fragmentario impide confirmarlo con total seguridad. Mucho más clara, en cambio, resulta *IG IV 517* en la que se nombran cuatro *hironmnemones* para el Hereo, uno por cada φυλή argiva.

El recurso a las inscripciones argivas sirve también para ilustrar sobre las cuatro φυλαί de Argos –que son las tres dorias más la de los hyrnathioi (Roussel 1976: 247)–. La gran peculiaridad de esta cuarta φυλή es que presenta un epónimo femenino, un caso

absolutamente excepcional. Se trata de Hirneto, hija de Temeno y esposa de Deifontes, cuya importancia en la reconstrucción mítica del pasado dorio en los primeros años en los que estos dominan Argos y se extienden por la Argólide ya se ha subrayado en el tema del *Retorno de los Heráclidas* (vid supra).

Por otra parte, en Tera da la impresión de haber existido un culto a las ninfas por φυλαί. Así, al menos, se constata en dos inscripciones de tamaño muy reducido que hablan del mismo. La primera de ellas en estado demasiado fragmentario puede resultar un tanto oscura, la segunda, en cambio, se muestra mucho más reveladora:

[Δυμ]άν[ω]ν | [Νύμ]φαι | [{}sacrificium}²] β'. (IG XII.3 377).

Ἐλλέων | Νύμφαι | δοιαί· οὐκ ἀποφορά. (IG XII.3 378).

Se trata de dos de las muchas pequeñas inscripciones halladas en las proximidades del templo de Apolo Carneio de la isla (IG XII.3 364-383). Realmente lo único claro en lo que respecta a las φυλαί de Tera es la presencia de hileos. La mención de los dimanes, aunque plenamente plausible, es al fin y al cabo una reconstrucción del texto. En cuanto a la tercera φυλή dórica, los páμφιλος, se puede sospechar su existencia, pero nunca dejará de ser una suposición.

Pero donde quizá mejor se aprecie el uso cultual de las φυλαί sea en las inscripciones de Cos. El material epigráfico de la isla fue recopilado por Paton y Hicks (1891) en lo que constituye la obra de referencia sobre las inscripciones del lugar. Hay tres textos que muestran la división del culto por φυλαί que merecen ser destacados.

En primer lugar, hay una inscripción (*Paton-Hicks* 37; *Sylloge*<sup>3</sup> 1025) (300 a.C.) en la que se contemplan las regulaciones en el culto a Zeus Polieo. En ella se observa

que cada φυλή de Cos –pánfilos, hileos y dimanes, en este orden– sacrifica tres bueyes al dios y que, además, hay una cierta preeminencia de los pánfilos en la celebración. En segundo lugar, otra disposición (*Paton-Hicks* 39; *Sylloge*<sup>3</sup> 1027) refleja cómo las φυλαί realizan sacrificios a sus –supuestamente– dioses patronos. Así, los hileos los hacen en honor a Heracles,<sup>148</sup> los dimanes en honor de Anaxilao –un epíteto de Poseidón (cf. LSJ)– y los pánfilos en honor a Deméter. Finalmente, hay una tercera inscripción (*Paton-Hicks* 65) que merece un comentario. Parece reflejar el culto imperial, ya que en primer lugar, arriba del todo, se encuentra el término φιλοκαίσαρες y, justo debajo, aparecen tres escudos en relieve en los que se recogen tres dedicatorias a los dioses realizadas por cada una de las tres φυλαί representadas por un estratego cada una.

La lectura de la última de las inscripciones concluye que, en este caso, se combinan tanto la función religioso-cultural como la política, ya que además del culto al emperador por φυλαί se observa que hay un magistrado de cada una de ellas. Anteriormente ya se ha señalado el llamativo caso de Mesenia en donde los tributos recaudados por Roma se pagaban por φυλαί tras un recuento de los bienes de cada una (*IG* V.1 1433), lo que supone un uso administrativo de las mismas.

Otro ejemplo de función administrativa aparece en una inscripción de Trecén y aporta además el nombre de una nueva φυλή, los scheliadai (Σχελιάδαι\*). El texto (*IG* IV 748, *Sylloge*<sup>3</sup> 162) (369 a.C.) informa de la inclusión en el cuerpo cívico de Trecén de un individuo procedente de Platea. Al obtener la ciudadanía, debe ser inscrito en una de las φυλαί, y esta resulta ser la de los scheliadai. Asimismo, otra inscripción de la mencionada πόλις constata la presencia de hileos en la misma (*IG* IV 750) (287 a.C). Sin embargo, Roussel no duda en afirmar la presencia de las otras dos φυλαί

---

<sup>148</sup> Obsérvese cómo los hileos rinden culto a Heracles, el padre de su epónimo.

típicamente dorias –dimanes y pánfilos– en la ciudad. El problema es que lo hace en base a las palabras que Esteban de Bizancio dedica a los hileos en sus *Ethnika*, y en las que, por ejemplo, se califica a los propios hileos como un ἔθνος ilírico (ἔθνος Ἰλλυρικόν). El fragmento concreto en el que parece basarse Roussel dice lo siguiente:

ἔστιν Ἰλλίς καὶ φυλὴ Ἄργου καὶ Δωριέων καὶ Τροϊζηνίων. ὁ φυλέτης Ἰλλεύς. Χάραξ θ' "καὶ Παμφύλιοι καὶ Ἰλλεῖς".

Hay φυλή Ἰλλίς de Argos, de los dorios y de los trecenios. Miembro de la φυλή era Hileo. Charax “Pánfilios e hileos”. (St. Byz. *Ethnika*: Ἰλλεῖς).

Ciertamente se aprecia la mención de los hileos de Trecén –de quienes por otra parte ya había constancia gracias al registro epigráfico como acaba de indicarse–, pero no de las otras dos φυλαί. El texto por otra parte es extraño. Habla igual de los hileos de Argos –una πόλις–, de los dorios –un ἔθνος– y de los trecenios –unos ciudadanos–, lo que parecen tres conceptos diferentes entre sí. Además, Esteban de Bizancio parece haber obtenido la información del comentario de un tal Chárax sobre “pánfilios<sup>149</sup> e hileos”. Probablemente se trate de Chárax de Pérgamo, un autor del s. II-III d.C considerado por los bizantinos como uno de los principales representantes de la interpretación histórica de los mitos y del que consta que fue utilizado por Esteban (Schwartz 1899 III.2, Sp.2122-2123). No obstante, a pesar del título del comentario en el que se basa, en ningún momento Esteban menciona la presencia de pánfilios/pánfilos en Trecén y los dimanes son obviados completamente, tanto por él como por el título del comentario de Chárax en el que dice basarse.

---

<sup>149</sup> Obsérvese que no es la forma habitual pánfilos (Πάμφυλοι), sino pánfilios (Παμφύλιοι).

Así pues, no se está en condiciones de asegurar la existencia de pánfilos y dimanes en Trecén. Es posible la misma, ya que, como se ha visto, su presencia está muy generalizada por la zona. Sin embargo, como también se ha señalado antes, en la cercana Epidauro no se constataba que hubiera pánfilos (*IG IV 894*), y Roussel así lo hacía saber (Roussel 1976: 250; vid supra), por lo que tampoco sería de extrañar un caso similar en Trecén, con la ausencia esta vez tanto de pánfilos como de dimanes.

Para finalizar este apartado, corresponde citar una inscripción (*IG IV 926; Sylloge<sup>3</sup> 471*) que, aunque procedente del Asclepeión de Epidauro, proporciona información sobre Mégara. En ella informa del arbitraje que tuvieron que realizar los megarenses –se fecha entre 242 y 234 a.C– entre los corintios y los epidauros por una disputa por la posesión de unas tierras. Para ello se seleccionan 151 jueces de las tres φυλαί de Mégara, que son las tres φυλαί dorias. De esta manera, aparecen 50 nombres correspondientes a los hileos, seguidos de 51 de los pánfilos y finalmente otros 50 de los dimanes (*Sylloge<sup>3</sup> 471, n.14*), en lo que parece un reparto equitativo de jueces por φυλή, pero buscando a su vez un número total impar para evitar un posible empate en el resultado de la votación –una cuestión que, por otra parte, podía haberse conseguido disponiendo un número impar de jueces por cada φυλή–.

El texto sirve además para transmitir la presencia de las tres φυλαί dorias en Mégara, y, lo que quizás sea aún más reseñable, que no haya ninguna otra más. Esto último convierte a Mégara, junto con Esparta y Cos, en las únicas πόλεις dóricas –al menos de las que se tiene constancia– que presentan las tres φυλαί dorias sin ninguna otra más que complete el sistema de φυλαί de la comunidad.

Para concluir, se presenta a continuación un listado que resume las φυλαί que presentan las πόλεις dorias de las que se dispone de datos concernientes a su sistema de



las mismas, excluyendo las cretenses ya expuestas antes. Por desgracia, hay muchas ciudades sobre las que no hay datos, como las de Asia Menor, Sicilia e Italia. Y también hay que tomar en consideración que, de las πόλεις que se van a citar, es posible que no se hayan conservado los nombres de todas sus φυλαί.

- Argos: hileos, dimanes, pánfilos e hynathioi.
- Cirene: tres φυλαί de nombre desconocido.
- Corcira: hileos/hilides y quizá amphineos.
- Corinto: κυνόφαλοι y siete φυλαί más de nombre desconocido.
- Cos: hileos, dimanes y pánfilos.
- Epidauro: hileos, dimanes, hysminatas y lecatios.
- Esparta: hileos, dimanes y pánfilos.
- Mégara: hileos, dimanes y pánfilos.
- Mesenia: hílides, cleolaias, aristomáquides, cresfóntides y daifóntides.
- Rodas: camírides.
- Sición:<sup>150</sup> hileos, dimanes, pánfilos y egialeos.
- Tera: hileos y dimanes.
- Trecén: hileos y scheliadai.

---

<sup>150</sup> Tras la restauración 60 años después de la muerte del tirano Clístenes.

## Conclusión

Una vez vista y comentada la información existente sobre las φυλαί en las comunidades dorias, llega la hora de sintetizar brevemente una serie de conclusiones que pueden extraerse del análisis del tema.

En primer lugar, se debe destacar que hay tres nombres de φυλαί –hileos, dimanes y pánfilos– que tienden a repetirse en las πόλεις dorias y, lo que es más importante, solo aparecen en πόλεις dorias, nunca en las de otro ἔθνος. En consecuencia, se puede considerar como un elemento objetivamente propio de los dorios –con excepciones y nunca de manera completamente homogénea– desde una perspectiva *etic*.

Asimismo, se puede descartar que las φυλαί sean una herencia de un antiguo pasado tribal e incluso que puedan aparecer ya en la epopeya homérica. Al contrario, hay que plantarlas como un fenómeno de la πόλις, un medio por el cual los ciudadanos se organizan para poder participar en los asuntos públicos, sean estos del tipo que sean. Por lo tanto, las φυλαί deben considerarse como un elemento que surge en el proceso formativo de la propia πόλις y que se expande y evoluciona con esta.

En el caso de las φυλαί dorias, parece un modelo que se expande desde el Peloponeso al resto de comunidades dóricas. Además, gracias a la información sobre Sición que aporta Heródoto y al fragmento pseudo-hesíodico sobre los hijos de Egimio, el s. VI a.C. parece el periodo en el que se da el proceso que concluye con la consolidación de la presencia de las tres φυλαί como un elemento distintivo de los dorios en el imaginario de los griegos.

## DORIOS Y RELIGIÓN

ὦ ξεῖνε Λακεδαιμόνιε, πάλιν χώρεε μηδὲ ἔσιθι ἐς  
τὸ ἱρόν: οὐ γὰρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι  
ἐνθαῦτα.’

“¡Extranjero lacedemonio! Regresa atrás y no  
entres al santuario, pues no es lícito a los dorios  
estar presentes en este lugar.” (Hdt. V 72, 3).

### **Introducción, objetivos y métodos**

Como capítulo final, es preciso abordar el asunto de la religión y su valor como elemento distintivo, en este caso del ἔθνος de los dorios. Probablemente, si se habla de dorios y religión una conexión se produce un en el pensamiento prácticamente de manera inmediata y automática: Apolo Carneio. Ciertamente, varias cuestiones relacionadas con el mes carneo y su festival –las Carneias (τὰ Κάρνεια) o las Carneas (τὰ Κάρνεα)– serán exploradas aquí; sin embargo, se dará cabida también a otros asuntos conectados.

Así, en primer lugar, se tratará la exclusión por razón de pertenencia al ἔθνος en algunos recintos sagrados, de la que justamente hay un par de ejemplos vinculados a los dorios. Un hecho que, sin duda, refuerza la idea de la existencia de una diferenciación consciente entre los ἔθνη de la antigua Grecia.

Seguidamente, el objeto de estudio será el calendario en las πόλεις dóricas. En este punto hay que tener siempre muy presente la estrecha vinculación entre calendario y religión existente en la Antigüedad, y la circunstancia de que no había un calendario

griego común, sino que cada πόλις disponía del suyo propio. De esta manera, la primera tarea será contemplar los calendarios –o en muchos casos, los nombres de meses conocidos– de las distintas comunidades dóricas para comprobar si existen coincidencias que puedan llevar a hablar de un modelo dorio de calendario, de una manera bastante similar a como se hizo en el capítulo anterior con respecto a la organización de la ciudadanía en φυλαί. En el transcurso de tal análisis se incidirá especialmente en comprobar si realmente se produce una repetición sistemática en las πόλεις del ἔθνος de un mes denominado carneo y, en menor medida, también de otro mes llamado Ὑακίνθιος. Puede decirse que este apartado constituye un examen de la conocida como perspectiva *etic* desde el punto de vista antropológico.

Tras este estudio, entrado especialmente en valores objetivos, se procederá a comprobar cómo ya en los propios textos literarios de la Antigüedad –como ya en la misma Hélade– se consideraba al carneo como el mes dorio por antonomasia y que igualmente se puede decir lo mismo de la festividad de las carneas a él asociada. De esta forma, la visión antropológica se completará con la perspectiva *emic*.

Finalmente, se buscarán distintos ejemplos de usos y celebraciones de las Carneas en el mundo dórico que puedan ilustrar cómo era esa festividad en distintos momento y lugares. Asimismo, se incidirá de nuevo en averiguar si aparecen suficientes elementos comunes que permitan plantear la existencia de una suerte de patrón dórico en la celebración de tales festividades.

En cuanto a los recursos a utilizar, no hay una gran diferencia con respecto al tema de las φυλαί. De nuevo se procurará combinar la información y opinión aportada por los investigadores modernos con aquella procedente de los autores antiguos, a lo que hay que sumar, además, los datos que se encuentran en el registro epigráfico.

De esta forma, para la primera cuestión a tratar –la religión y la diferencia entre ἔθνη– cobran mucha importancia –de hecho puede decirse que se basa– tanto el testimonio de Heródoto (V 72, 3) como un texto epigráfico concreto (IG XII.5 225), mientras que la aportación de los autores modernos queda relegada a un segundo plano y prácticamente se limita a un breve comentario de Alty (1982). Todo lo contrario ocurre, sin embargo, con el tema de los calendarios de las πόλεις dorias, un asunto que ya ha sido ampliamente analizado en las obras de Samuel (1972) y Trümper (1997), en las que se sustentará aquí el discurso. En cuanto a la consideración por parte de los antiguos del carneo como un elemento común y propio de los dorios, parece lógico volver a los textos de la Antigüedad –que justamente reflejan la idea que las gentes de la época tenían sobre la relación entre carneo, carneas y dorios– como principal foco de información. Para finalizar, la búsqueda de ejemplos que muestren la presencia o las diferentes formas de culto o celebración será una parte en la que cobren protagonismo los tres grupos de fuentes: la epigrafía, porque hay varias inscripciones que constatan e incluso describen aspectos de la celebración de las carneas en distintos lugares; los textos de autores antiguos, en los que, generalmente de manera muy tangencial, también puede hallarse información sobre algunos rituales de las carneas; y, por último, las obras de autores modernos, como Pettersson (1992) o Robertson (2002) que han tenido precisamente las Carneas como objeto de estudio.

### **Exclusión religiosa por motivo de ἔθνος**

El texto recogido en la cabecera del capítulo corresponde al reproche, según recoge Heródoto, que una sacerdotisa de la acrópolis de Atenas lanza al diarca espartano Cleómenes por pretender entrar al sagrario (ἄδυτον) de uno de los templos. Más allá de que se trate de una pintoresca y conocida anécdota recogida por el historiador de

Halicarnaso, surgen de ella una serie de cuestiones que merece la pena analizar con detenimiento a fin de comprobar si realmente, tal y como se deduce de una primera lectura, pudo existir realmente una exclusión religiosa por motivo de pertenencia a un ἔθνος extraño o si se trata de un relato espurio sin relación alguna con la situación real. Sin embargo, antes de pasar al comentario en más profundidad conviene recordar y ampliar un poco más el pasaje de Heródoto:

ὥς γὰρ ἀνέβη ἐς τὴν ἀκρόπολιν μέλλων δὴ αὐτὴν κατασχῆσαι,  
ἦε ἐς τὸ ἄδυτον τῆς θεοῦ ὡς προσερέων: ἡ δὲ ἱερεὶς ἐξαναστᾶσα ἐκ τοῦ  
θρόνου, πρὶν ἢ τὰς θύρας αὐτὸν ἀμειψαί, εἶπε ‘ὦ ξεῖνε Λακεδαιμόνιε,  
πάλιν χώρει μηδὲ ἔσιθι ἐς τὸ ἱρόν: οὐ γὰρ θεμιτὸν Δωριεῦσι παριέναι  
ἐνθαῦτα.’ ὁ δὲ εἶπε ‘ὦ γύναι, ἀλλ’ οὐ Δωριεύς εἰμι ἀλλ’ Ἀχαιός.’ ὁ μὲν  
δὴ τῇ κληδόνι οὐδὲν χρεώμενος ἐπεχείρησέ τε καὶ τότε πάλιν ἐξέπιπτε  
μετὰ τῶν Λακεδαιμονίων.

Pues una vez que subió a la acrópolis, pensando sin duda en ocuparla, fue al lugar más sagrado del recinto de la diosa para dirigirse a la divinidad. Pero antes de que este cruzara las puertas, la sacerdotisa, levantándose del asiento, dijo: “¡Extranjero lacedemonio! Regresa atrás y no entres al santuario, pues no es lícito a los dorios estar presentes en este lugar.” Y él dijo: “¡Mujer! Pero yo no soy dorio, sino aqueo.” Y ciertamente él, considerando en nada el presagio, por un lado, se puso a ello, pero, por otro, fue echado atrás junto con los lacedemonios (Hdt. V 72, 3-4).

Realmente lo único que se puede dar por seguro aquí es que la historia del enfrentamiento entre Cleómenes y la sacerdotisa estaba más o menos extendida en la

época en la que Heródoto escribe, es decir, aproximadamente entre 444 a.C. y los primeros años de la guerra del Peloponeso (Asheri, Lloyd et Corcella 2007: 2-5; vid supra). No obstante, cabe preguntarse sobre la autenticidad de lo narrado. De esta forma, probablemente quien más haya ahondado en tal cuestión sea John Alty (1982: 13). Este investigador plantea que las pretensiones aqueas de Esparta no son algo propio del s. V a.C., sino del s. VI a.C.,<sup>151</sup> y que, por lo tanto, Cleómenes habla realmente como se esperaría de un diarca espartano de su propio tiempo –s. VI a.C.– y no como un lacedemonio del s. V a.C. –momento de la redacción de la obra de Heródoto–. Así pues, Alty en definitiva considera probable la veracidad de la anécdota –al igual que hace Virgilio (1975: 100), aunque este sin explicar sus motivos– por su propio contenido interno, además de verse reforzada por una inscripción (Sokolowski 1969: n°110; *IG* XII.5 225) de la que se hablará más adelante.

De esta forma, volviendo ya al texto de Heródoto, no parece que haya que interpretar la negación de la condición de dorio que hace Cleómenes como un alejamiento espartano de lo dórico, ya que las explicaciones míticas no chocan entre sí, sino como un intento de aprovechar la mejor imagen que se tenía de los aqueos en Atenas (Hornblower 2013: 216). Realmente, como ya se dijo en el capítulo dedicado al *Retorno de los Heráclidas* (vid supra), la contestación de diarca sería también indicativa de la aceptación y extensión de esta leyenda (Virgilio 1975: 100; Schrader 1981: 131 n.346) que, entre muchas otras cosas, hace de los diarcas lacedemonios descendientes de los Heráclidas de origen argivo, procedentes de un Argos anterior a la llegada de los dorios y, por lo tanto, aqueos. Así pues, las dos líneas, aquea y doria, se superponen y la dórica Esparta del s. VI a.C. parece emprender una campaña propagandística que la

---

<sup>151</sup> Ya se habló de esta cuestión en el tema del origen de la noción de dorios y los dorios en la época arcaica (vid supra).

ligue a los poderosos y antiguos aqueos para justificar su propio dominio sobre el Peloponeso (Fornis 2016: 46).

Otro aspecto muy señalado entre quienes se han detenido en el pasaje, aunque de un corte más intrascendente, detallista y cómico, es el de la posible confusión con el nombre del hermanastro del propio Cleómenes (Macan 1973a [1895]: 217; How et Wells 2002b [1912]: 40; Hornblower 2013: 216). Ciertamente, aunque conocido habitualmente como Dorieo, el medio hermano de Cleómenes tiene por nombre el mismo término que usado en singular designa a un dorio (Δωριεύς) (cf. LSJ), por lo que se ha planteado que la respuesta de Cleómenes esconda con sorna una presunta e inexistente confusión por parte de la sacerdotisa con su hermanastro. Pero, aunque es posible que en la contestación del diarca pueda subyacer algo de tal chanza, realmente para que esta fuera la interpretación principal Cleómenes debería haber respondido “pero no soy dorio/Dorieo sino Cleómenes”.

Pero, más allá de minuciosos análisis que abarquen cada detalle o posible interpretación del texto, las palabras de la sacerdotisa dejan claro explícitamente la prohibición a los dorios de acceder al recinto sagrado. Sin embargo, Hornblower sugiere comparar el pasaje con otro dentro de la propia obra de Heródoto y de nuevo con el diarca lacedemonio Cleómenes como protagonista (Hornblower 2013: 215). Se trata de otra prohibición religiosa y otro incidente con un sacerdote que esta vez tiene lugar en la Argólide. Esto es lo que ocurre ahora:

μετὰ δὲ ταῦτα ὁ Κλεομένης τὴν μὲν πλέω στρατιὴν ἀπῆκε ἀπιέναι  
ἔς Σπάρτην, χιλίους δὲ αὐτὸς λαβὼν τοὺς ἀριστέας ἦε ἔς τὸ Ἱεραιὸν  
θύσων: βουλόμενον δὲ αὐτὸν θύειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ὁ ἱεὺς ἀπηγόρευε,  
φὰς οὐκ ὅσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν. ὁ δὲ Κλεομένης τὸν ἱεῖρα



ἔκέλευε τοὺς εἴλωτας ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ἀπάγοντας μαστιγῶσαι, καὶ αὐτὸς ἔθυσσε.

Después de esto, Cleómenes, por un lado, permitió que la mayoría del ejército regresara a Esparta, por otro, él mismo tomando los mejores mil iba hacia el Hereo para realizar un sacrificio. Queriendo sacrificar él mismo sobre el altar, el sacerdote lo prohibió diciendo que no era lícito a un extranjero sacrificar allí. Cleómenes ordenó que los hilotas, conduciendo al sacerdote lejos del altar, lo azotaran, y él mismo sacrificó (Hdt. VI 81, 1).

Una simple lectura basta para trazar el paralelismo con el anterior episodio: Cleómenes intenta realizar un acto religioso, un sacerdote trata de impedirselo alegando su condición de extranjero y, haciendo gala de una actitud del todo impía, el diarca hace caso omiso a la prohibición. La cuestión aquí es que el sacerdote del Hereo no puede pretender impedir el sacrificio de Cleómenes por ser dorio, ya que la población de Argos y la Argólide sería considerada, al menos en su mayoría, doria y él mismo posiblemente también fuese dorio. Así, alude al hecho de ser extranjero probablemente refiriéndose a que no es ciudadano de ninguna πόλις de la Argólide, ya que, según Tomlinson, se considera a Hera como la diosa tutelar de toda la región y el Hereo como su santuario principal al que acudirían gentes de toda la zona (Tomlinson 1972: 203-204), una influencia que, por su parte, Hall circunscribe únicamente a la planicie argiva (Hall 1997: 104).

Volviendo entonces al caso de la sacerdotisa de la acrópolis de Atenas y Cleómenes, la pregunta a plantear sería si habría que pensar que la prohibición de realizar ciertos cultos o participar en actividades religiosas afectaría a todos los

extranjeros. Así, algunos como Macan y How y Wells han sugerido que tal vez la prohibición se hiciese extensible a todos aquellos que no fuesen jonios, e incluso los dos últimos se plantean que pudiese aludir a todo aquel que no fuese sacerdote (Macan 1973a [1895]: 217; How et Wells 2002b [1912]: 39).

Si tal fuese el caso, la diferencia estaría en que la sacerdotisa ateniense puede utilizar como circunstancia diferencial, frente a ella y a su propio grupo, la condición de dorio que atribuye a Cleómenes, mientras que el sacerdote del Hereo no. Por tanto, ¿existiría una prohibición específica para los dorios o sencillamente la sacerdotisa aprovecha tal circunstancia? Podría pensarse efectivamente que se trata de la segunda posibilidad; sin embargo, el texto de una inscripción (Sokolowski 1969: nº110; *IG XII.5* 225) procedente de la isla jonia de Paros refuerza la idea de que se trate realmente de una prohibición, al menos formular, a los dorios.

La inscripción, en estado fragmentario, ha sido objeto de distintas lecturas por parte de los investigadores. Uno de los primeros en trabajarla específicamente fue Sokolowski (1969) quien la data en la segunda mitad del s. V a.C y transcribe de la siguiente manera:

Χσένοι Δοριῆι ὠὲ θέμις ὠὔτε [----] | ὠὔτε Δ..οια Κόρηι Ἄστοι ἐ[-----]

Al extranjero dorio no es lícito ni...ni Δ..οια a Core Astos

El propio Sokolowski es consciente de la existencia de un buen número de variantes interpretativas que, además, recoge.<sup>152</sup> En su comentario añade también otros aspectos interesantes, como que la inscripción parece una parte de un texto más largo o su propuesta de vincularlo a la información aportada por Heródoto de que los dorios no

---

<sup>152</sup> En *IG XII.5* 225 también se constatan diferentes reconstrucciones del texto.

celebran las Tesmoforias (Hdt. II 171, 2-3). Por último, Sokolowski asume que *Astos* – en masculino– sería un epíteto de la diosa, un valor que recoge el diccionario Liddell-Scott pero haciendo alusión justamente a esta inscripción, por lo que se cae en un problema de una justificación que realmente constituye un bucle (Sokolowski 1969: 204-205).

Realmente, el mayor número y los más significativos cambios con respecto a esta reconstrucción textual se encuentran en la segunda línea del mismo y, en ningún caso, afectan a la prohibición a los dorios. Se ha añadido que a las mujeres tampoco les estaría permitido participar e, igualmente, el segundo término de la segunda línea habitualmente se ha entendido como una referencia a los esclavos, que tampoco podrían asistir. También ha habido quien ha interpretado *Astos* no como epíteto, sino como el nombre común para referirse al habitante. Pero, en cualquier caso, no ha habido nadie que haya leído de forma distinta el veto “al extranjero dorio”.

Una vez analizada la situación, y teniendo muy presente que la fecha en la que se data la inscripción coincide con el tiempo de redacción de la obra de Heródoto, parece que se puede plantear, al menos, la posible existencia de un rechazo formular al dorio en ciertos aspectos religiosos en las comunidades jónicas en el s.V a.C. A partir de tal posibilidad hay que preguntarse algo más. En primer lugar, si la prohibición que recoge Heródoto es algo propio de su tiempo o si realmente existiría ya 70-80 años antes, en el momento en que sitúa la anécdota. En segundo lugar, si dorio se utiliza casi como sinónimo de extranjero o, en este caso más bien, como alguien que no pertenece al ἔθνος jonio.

No parece posible obtener una respuesta inequívoca para las dos cuestiones. Sin embargo, se pueden hacer algunas reflexiones sobre ellas. En cuanto a la primera, se

puede argumentar que, si realmente existió una prohibición explícita, esta probablemente procedería de tiempos antiguos. Aunque también es posible que no sea así y se trate de algo propio de la época de Heródoto, cuando el contexto de las relaciones entre las πόλεις, con un creciente distanciamiento y enfrentamiento cada vez más evidente entre Atenas y Esparta, propicia que se incida en lo que separa a estas dos –entre otras cosas el ἔθνος– como ya se vio en temas anteriores (vid supra).

Acerca del segundo punto, podría tratarse efectivamente de una prohibición a todos aquellos que no fuesen jonios. La idea podría defenderse especialmente en el caso de la inscripción de Paros. En ese caso hay que tener en cuenta la situación geográfica de la isla, en el extremo sur de la zona jonia del Egeo y justo al norte de la doria. Semejante ubicación supone que los extranjeros –entendidos entonces aquí más bien como no jonios– más conocidos y cercanos fuesen probablemente los dorios de las islas cercanas situadas al sur. Podría entenderse así el concepto del dorio como el extranjero por antonomasia. Sin embargo, si se piensa en el caso ateniense el argumento no se ajusta tan bien. Allí se está en contacto directo con los eolios de Beocia. De hecho, Hornblower sugiere que quizá Cleómenes pensara que presentarse como aqueo le resultase más beneficioso que hacerlo como dorio (Hornblower 2013: 216), mientras que Hall señala que aqueos y jonios por un lado parecen más próximos entre sí y, por otro, lo mismo puede decirse de dorios y eolios (Hall 1997: 43). Así pues, desde esta segunda perspectiva, la hipótesis es mucho más difícil de sostener.

Finalmente, para cerrar este apartado, hay que reparar en un asunto que ya ha aparecido de manera sucinta: los dorios, según Heródoto, no celebraban las Tesmoforias. Estas son sus palabras:

καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς περὶ, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφόρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι περὶ εὖστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὅσιη ἔστι λέγειν: αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγίτιδας γυναῖκας: μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξαπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μῦθοι.

Y sobre el culto a Deméter, que los griegos llaman Tesmoforias, también sobre este mantengo un piadoso silencio, excepto cuánto de esto está permitido decir: las hijas de Dánao fueron quienes trajeron este culto desde Egipto y lo enseñaron a las mujeres pelasgas. Después, devastado todo el Peloponeso por los dorios, el culto desapareció, lo conservaron los únicos que quedaron de los peloponesios y no fueron expulsados, los arcadios (Hdt. II 171, 2-3).

Sin embargo, parece que los dorios son igual de devotos de las Tesmoforias que el resto de griegos (Robertson 2002: 16). Un simple análisis superficial revelará además tal circunstancia, ya que parecen sucederse las manifestaciones del culto en varias πόλεις dorias. Así, Burkert repara en santuarios de celebración de las Tesmoforias en Trecén, Gela, Mégara y Siracusa (Burkert 2007 [1977]: 323, n.3). En principio, resulta muy fácil comprobar los dos últimos casos. En Mégara, Pausanias resulta claro y rotundo cuando dice que “hay también un templo de Deméter Tesmofora” (ἔστι δὲ καὶ Δήμητρος ἱερὸν Θεσμοφόρου) (Paus. I 42, 6); mientras que en Siracusa, Diodoro se extiende a la hora de hablar del origen y culto en su isla natal de un festival a Deméter y

Core que duraba diez días (D.S. V 4, 1-7) y que los modernos investigadores han asumido que se daría en Siracusa (Burkert 2007 [1997]: 324; Dillon 2002: 111).

Otro de los elementos que sustentan la celebración de las Tesmoforias en Siracusa es la presencia del cerdo. El cerdo –lechón– es el animal más representativo del festival. De esta forma, es frecuente la aparición de restos de huesos de cerdo – resultado de sacrificio–, figuras votivas de cerdos o bien figuras femeninas –o diosas– portando un pequeño lechón en este tipo de santuarios (Burkert 2007 [1977]: 323; Dillon 2002: 114). Además, en cuanto a testimonios escritos, la principal fuente de información<sup>153</sup> –un escolio a Luciano (Schol. Luc. *Dial. Het.* 2.1)– corrobora el sacrificio de lechones (Burkert 2007 [1977]: 324-325; Dillon 2002: 114).

Así pues, en Siracusa se han encontrado estatuillas de mujeres llevando un lechón (Dillon 2002: 114). Igualmente, en el santuario de Deméter de Cnido aparecieron, dentro de un pozo circular, tanto huesos de cerdo como cerdos votivos de mármol, mientras que en el templo de la diosa en Agrigento hay un altar circular con forma de pozo que lleva a una grieta natural en la roca (Burkert 2007 [1977]: 325), lo que lleva a sospechar una función análoga. También, en la población mesenia de Andania, como más adelante se verá, está constatado epigráficamente el sacrificio de cerdos recién nacidos a Deméter (*Syll*<sup>3</sup> 736; IG V.1 1390).

Por otra parte, existen un par de relatos míticos, probablemente de carácter local, que resultan ser una suerte de trasunto de la más célebre muerte de Penteo –mucho más conocida y reflejada en *Bacantes* de Eurípides–, pero esta vez con las Tesmoforias de fondo. La primera de ellas es la castración del rey y fundador de Cirene, Bato,

---

<sup>153</sup> Hay que tener presente el carácter misterioso de estos ritos y de ahí la escasez de testimonios sobre los mismos a pesar de su contrastada importancia.

emasculado por las propias celebrantes cuando le descubrieron escondido espiando sus ritos –según un fragmento de Eliano, un autor de la segunda mitad del s. II d.C que, aunque romano, escribió toda su obra en lengua griega con gran maestría (Wellman 1893 I.1, Sp. 486-488)–. La segunda es la captura del mesenio Aristómenes por parte de las mujeres que celebraban el ritual, quienes no dudan en herirlo y golpearlo junto a los hombres que le acompañaban con los instrumentos (cuchillos, espetones y antorchas) que tenían dispuestos para realizar el rito (Burkert 2007 [1977]: 327; Dillon 2002: 110), en base a las palabras de Pausanias (IV 17, 1).

Además, hay que señalar que Burkert no duda en afirmar la celebración de las Tesmoforias en Esparta (Burkert 2007 [1977]: 324). Asimismo, en Rodas y en la πόλις cretense de Lato se constata la existencia sendos meses denominados *Tesmoforio* (Θεσμοφόριος) (Samuel 1972: 108, 135; Trümpy 1997: 167, 193-194).

Por tanto, una vez vistos superficialmente varios casos de culto a Deméter asociados a las Tesmoforias en distintas πόλεις dóricas, cabe entonces preguntarse por qué Heródoto niega esta circunstancia. Realmente no parece que esto haya sido un asunto demasiado trabajado por los investigadores –ciertamente hay que decir que es una cuestión quizá excesivamente concreta–, y únicamente Robertson sugiere que Heródoto trace una diferencia entre el modelo de festival dorio y el del resto, siendo este último el que propiamente se conocería como Tesmoforias (Robertson 2002: 16). Esta, sin duda, parece la explicación más sencilla y, a falta de una investigación profunda sobre el asunto, se puede aceptar, al menos de momento.

En cualquier caso, parece que los dorios, de alguna manera, celebran las Tesmoforias, o al menos una variante de las mismas, propia de su ἔθνος. Así pues, la marcada diferencia entre ἔθνη –o mejor dicho, entre dorios y el resto de ἔθνη griegos–,

que una primera lectura de las palabras de Heródoto sugería, debe verse matizada y su trascendencia disminuida. De haber alguna diferencia, esta se limitaría probablemente a algún aspecto del culto, e incluso puede llegar a plantearse –vistas las numerosas muestras del culto a Deméter entre los dorios– la posibilidad de que se trate de un error por parte del historiador de Halicarnaso. Aun así, si se acepta la existencia de una diferencia menor, se podría hablar una vez más de un matiz de distinción entre ἔθνη. Sin embargo, lo que resulta más difícil de aceptar es que la prohibición de participar en el rito de Core en Paros a los dorios se deba a que estos no celebraban las Tesmoforias como había propuesto Sokolowski (1969: 204; vid supra).

### **Calendarios de las πόλεις dorias: los datos**

El calendario resulta una forma bastante efectiva de comprobar la expansión de un ἔθνος. De una manera que guarda ciertas semejanzas con el caso de las φυλαί, las πόλεις de un mismo ἔθνος suelen presentar bastantes coincidencias en cuanto a los nombres de algunos meses se refiere (Trümpy 1997: 1; Robertson 2002: 26). Esto se intensifica cuando se trata de metrópolis y colonias, que son los únicos casos en que dos comunidades pueden presentar un calendario idéntico (Robertson 2002: 26), o cuando existe una proximidad geográfica entre las ciudades (Trümpy 1997: 1). Además, no hay que olvidar que generalmente los meses se denominan por un festival que tiene lugar en el transcurso de los mismos (Trümpy 1997: 1; Robertson 2002: 26), por lo que son sintomáticos del ciclo anual de celebraciones religiosas de una comunidad (Burkert 2007 [1977]: 304-305).

Otro aspecto a tener en cuenta es que los calendarios griegos se basan en doce meses lunares por lo que no se ajustan al año solar. Para subsanar semejante dificultad en ocasiones había que insertar meses intercalares, lo que muchas veces se hacía de



manera bastante arbitraria (Samuel 1972: 11-12; Burkert 2007 [1977]: 304). Por último, los meses siempre tienen la misma estructura: comienzan con la luna nueva, llegan hasta el plenilunio justo a la mitad y concluyen cuando la luna desaparece del cielo (Burkert 2007 [1977]: 304).

A pesar de la buena labor realizada por los investigadores modernos, se presenta una situación semejante a la que se daba para el estudio de las *φυλαί*. De esta forma, los datos de los que se dispone dependen de nuevo mucho del azar, tanto de los textos epigráficos conservados como de aquellos textos literarios que, por el motivo que sea, recogen el nombre de un determinado mes en una *πόλις* concreta.

Pero, como acaba de indicarse, y a diferencia de lo que ocurría con algunas cuestiones tratadas, el tema de los calendarios en la antigua Grecia ha sido bastante trabajado –y bien trabajado– por algunos investigadores. Así, destacan obras como la de Samuel (1972) o, especialmente, la de Trümpy (1997). La primera, *Greek and Roman Chronology. Calendars and years in classical antiquity* de Alan E. Samuel, resulta de un carácter más general para el estudio de los calendarios en la Antigüedad, e incluye capítulos sobre las monarquías helenísticas y Roma, así como algunos aspectos astronómicos más técnicos. Sin embargo, en cuanto a los meses que presentan las diferentes *πόλεις*, muchas veces se limita a recogerlos sin reflexionar demasiado sobre los mismos y no valora el factor de pertenencia a un *ἔθνος* sino que los expone siguiendo un orden más bien geográfico para repasar las distintas *πόλεις* y sus meses conocidos.

Mucho más útil para los fines que aquí se persiguen es la obra de Catherine Trümpy *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen* (1997). Para empezar es 25 años más moderna que el trabajo de Samuel, por lo que, a

pesar de algunas omisiones que más adelante se comentarán, cuenta, en general, con más meses constatados –presumiblemente por los hallazgos e investigaciones posteriores a la obra de Samuel–. De hecho, a continuación se tratará de exponer de manera lo más sintética posible la recopilación de meses conocidos en las πόλεις dorias realizada por Trümpy, tal y como la llevó a cabo, agrupando bien por regiones, bien por una metrópolis y sus colonias directas o indirectas, y con un interés en las circunstancias de los calendarios que podía ligarse al ἔθνος. En algunos casos, generalmente aquellos en los que se cuenta con el calendario completo, el listado de meses se expone por orden cronológico (c), para el resto –la mayoría– se hace por orden alfabético (a). Del mismo modo, en aquellos meses en los que se haga constancia de la fecha del testimonio que acredita su existencia en una determinada πόλις, esta se indicará entre paréntesis tras el nombre del mismo.

#### Lacedemonia y colonias (Trümpy 1997: 135-140)

- Esparta (a): Ἀγριάνιος (s. I d.C), Ἀρτεμίτιος (421 a.C en Th. V 19, 1 y s. I a.C), Γεράστιος (423 a.C en Th. IV 119, 1), Καρνεῖος (419 a.C en Th. V 54, 2), Ὑακίνθιος y Φλοιάσιος (s. I d.C). A estos hay que sumar el Ἐκατομβεύς y el Ἡράσιος atestiguados por Hesiquio.
- Epidauro Limera (a): Λυκεῖος y Καρνεῖος.
- Gitión (a): Λάφριος y un Ὑακίνθιος.
- Heraclea del Siris - una colonia de Tarento, que a su vez es una fundación lacedemonia- (a): Ἀπελλαῖος y Πάναμος.

#### Epidauro y Argos (Trümpy 1997: 140-147)

- Epidauro (c): Ἀζέσιος/Ἀζόσιος/Ἀύζόσιος, Καρνεῖος, Πραράτιος, Ἐρμαῖος, Γάμος, Τέλεος, Ποσιδάιος, Ἀρταμίτιος, Ἀγριάνιος, Πάναμος, Κύκλιος,

Ἀπελλαῖος. El calendario es perfectamente conocido gracias al registro epigráfico por unas inscripciones fechadas en los siglos IV y III a.C.<sup>154</sup> No aparece el Ὑακίνθιος.

- Argos (a): Ἀγυιήιος (s. III a.C), Ἄμυκλαῖος (s. III a.C), Ἀπελλαῖος (170 a.C), Ἄρνεῖος (s. III a.C), Γάμος (sobre 300 a.C), Ἐρμαῖος (s. III a.C), Καρνεῖος (419 a.C en Th. V 54, 2<sup>155</sup> y s. III a.C), Πάναμος (s. III a.C), Τέλεος (s. III a.C).

#### Μέγαρα y colonias (Trümper 1997: 147-155):

- Μέγαρα: Solo hay un mes de Μέγαρα que se nos ha transmitido directamente, el Πάναμος (s. II a.C). En cambio para sus colonias se cuenta con más datos.
- Bizancio (c): Πεταγεῖτιος, Διονύσιος, Εὐκλείος, Ἀρτεμίσιος, Λυκεῖος, Βοσπόριος, Λατοῖος, Ἀγριάνιος, Μαλοφόριος, Ἡραῖος, Καρνεῖος, Μαχάνειος. Contamos con el calendario completo transmitido por el *Liber Glossarum*<sup>156</sup>. Al igual que en Epidauró, tampoco aparece el Ὑακίνθιος, aunque al parecer algunos lo hayan interpretado erróneamente como el Λατοῖος.
- Calcedonia (a): Ἀπελλαῖος (s. III-II a.C), Διονύσιος (s. I a.C - s. I d.C), Μαχάνειος, Πεταγεῖτιος y Ποτάμιος.
- Quersoneso Τάυρικο –fundación de Heraclea Ρόντικα– (a): Διονύσιος, Εὐκλείος, Ἡρακλεῖος (s. II d.C) y Λυκεῖος.
- Calatis -también fundación de Heraclea Ρόντικα– (a): Ἀπελλαῖος, Ἀρτεμίτιος (s. II a.C), Διονύσιος (s. II a.C), Εὐκλείος (s. III a.C), Λυκῆος, Μαλοφόριος, Πεδαγεῖτιος.

---

<sup>154</sup> IG IV.2 103, 108.

<sup>155</sup> Se podría añadir también X. *Hell* IV 7, 2; V 1, 29; y V 3, 27, para los años 388 a.C. aunque no se mencione explícitamente.

<sup>156</sup> Una obra de carácter enciclopédico que data del s. VIII y que procede, al parecer, del occidente europeo (Goetz en *RE* XIII 1, Sp. 63-36, 1926).

- Mesembria –otra colonia indirecta de Mégara–: Ἀρτεμίσιος (sobre s. II a.C).

Con semejantes datos, se percibe que hay algunos meses que se repiten en estas πόλεις. Destaca especialmente el Διονύσιος que aparece hasta en cuatro ciudades, pero hay además otros cuyo nombre se constata en tres (Πεταγείτιος, Λυκεῖος, Εὐκλείος) y otros en dos (Ἀρτεμίσιος,<sup>157</sup> Ἀπελλαῖος, Μαλοφόριος y Μαχάνειος). De esta forma, se puede especular con que algunos de ellos estarían o estuvieron presentes también en el calendario de Mégara. Así, incluso Trümpy propone una reconstrucción del mismo de la siguiente manera (c): Πεταγείτιος, Διονύσιος, Εὐκλείος, Ἀρτεμίσιος, Λυκεῖος, Πάναμος, Ἡρακλεῖος, Ἀγριάνιος, Ἀπελλαῖος, Ἡραῖος, Καρνεῖος y Μαχάνειος.

#### Corinto y colonias (Trümpy 1997: 155-164)

El caso de Corinto se asemeja mucho al de Mégara, ya que solo conocemos el nombre de dos meses de la propia πόλις, pero tenemos bastantes más de sus colonias directas e indirectas.

- Corinto (a): Πάναμος (330 a.C en D. *De corona* 157) y Φοινικαῖος (sobre 600 a.C y primera mitad del s. II a.C).
- Ambracia (a): Ἀρτεμίσιος (167-156 a.C), Φοινικαῖος (164-163 a.C) y Ψυδρεύς.
- Apolonia del Aoo –fundación corinto-corcirena–: Ἀλιοτρόπιος.
- Butrinto (a): Ἀγριάνιος (s. II-I a.C), Γαμίλιος (s. II-I a.C), Εὐκλείος (s. II-I a.C), Κρανεῖος (s. II a.C), Πάναμος (s. II-I a.C), Φοινικαῖος y Ψυδρεύς.
- Βύλις: Ψυδρεύς.
- Caradra (a): Φοινικαῖος y Ψυδρεύς.

---

<sup>157</sup> Probablemente haya que considerar que aparece en tres πόλεις, ya que el mes Ἀρτεμίσιος de Calatis parece ser el mismo con una nomenclatura local.

- Dodona (a): Άλιοτρόπιος, Άπελλαῖος (sobre mitad del s. II a.C), Γαμίλιος (175-170 A.C), Δατυῖος (primera mitad s. IV a.C), Πάναμος (sobre 205 a.C) y Φοινικαῖος (s. II a.C).
- Epidamno –colonia corinto-corcireá–: Άλιοτρόπιος.
- Gítana: Γαμίλιος (mitad del s. IV a.C).
- Camarina –fundación de Siracusa, a su vez colonia de Corinto– (a): Γελῳῖος (s. II a.C), Διονύσιος (s. II-I a.C), Ἡραῖος (sobre 300 a.C).
- Corcira (a): Ἄρτεμίτιος (s. II a.C), Εὐκλεῖος, Μαχανεύς, Πάναμος (242 a.C), Φοινικαῖος (sobre 200 a.C) y Ψυδρεύς (s. IV a.C).
- Corcira Negra –fundación de Isa, colonia de Siracusa (vid supra)–: Μαχανεύς (385 a.C).
- Fliunte:<sup>158</sup> Γαμίλιος.
- Siracusa (a): Ἀπολλώνιος (s. II a.C) y Καρνεῖος (413 a.C en Plu. *Nic* 28, 2).

Al igual que en el caso anterior de Μέγαρα, dada la repetición de ciertos nombres de meses, Trümper reconstruye el que podría haber sido el calendario corintio de la siguiente forma (c): Γαμίλιος ο Ψυδρεύς, Γαμίλιος ο Ψυδρεύς, Εὐκλεῖος, Ἄρτεμίτιος, Πάναμος, Φοινικαῖος, Άλιοτρόπιος, Ἀγριάνιος, Άπελλαῖος, Ἡραῖος, Καρνεῖος y Μαχανεύς.

#### Tauromenio (Trümper 1997: 164-167)

Una serie de inscripciones –de las que no se aporta la fecha– permite conocer completo el calendario de la πόλις siciliana de Tauromenio (c): Εὐκλεῖος, Ἄρτεμίτιος, Διονύσιος, Ἑλλόκιος, Δαμάτριος, Πάναμος, Άπελλαῖος, Ἰτώνιος, Καρνεῖος, Λάνοτρος, Ἀπολλώνιος y Δωδεκατεύς.

<sup>158</sup> Incluye esta πόλις aquí, aunque, en principio, es una ciudad peloponesia y no una colonia corintia.

Rodas y colonias, Nisiros, Cos, Calimnos y Cnido (Trümpy 1997: 167-186)

De Rodas se conoce el nombre de doce meses. El problema es que son diferentes los medios por los que se han obtenido. Además de la epigrafía y los testimonios literarios, en este caso cobran una especial importancia los textos insertos en las ánforas que datan aproximadamente de 240 a.C. A pesar de no conocer el curso de los mismos a lo largo del año, Trümpy una vez más se aventura a una reconstrucción –esta vez relativa al orden cronológico– de la siguiente manera: Καρνεῖος, Διόσθιος, Θευδαΐσιος, Πεδαγείτιος, Βαδρόμιος, Σμίνθιος, Ἀρταμίτιος, Ἀγριάνιος, Ὑακίνθιος, Πάναμος, y Δάλιος y Θεσμοφόριος.

- Sime –isla próxima a Rodas con la que parece compartir el calendario– (a): Ἀγριάνιος (s. II a.C) y Πάναμος (s. II-I a.C).
- Telos –isla próxima a Rodas que es demos de la misma desde el s. II a.C–: Ἀγριάνιος (s. II d.C).
- Gela<sup>159</sup> –fundación de Rodas–: Καρνεῖος.
- Agrigento –fundación de Rodas y Gela–: Καρνεῖος (s. I a.C).
- Nisiros (a): Δάλιος (s.III a.C) y Καρνεῖος (sobre 200 a.C).
- En Cos conocemos el nombre de los doce meses(a): Ἀγριάνιος, Ἄλσειος, Ἀρταμίτιος, Βαδρόμιος, Γεράστιος, Δάλιος, Θευδαΐσιος, Καρνεῖος, Καφίσιος, Πάναμος, Πεδαγείτιος, Ὑακίνθιος.
- En Calimnos tenemos once nombres de meses que son los mismos de Cos con la ausencia del Γεράστιος. Por lo tanto (a): Ἀγριάνιος, Ἄλσειος, Ἀρταμίτιος, Βαδρόμιος, Δάλιος, Θευδαΐσιος, Καρνεῖος, Καφίσιος, Πάναμος, Πεδαγείτιος,

---

<sup>159</sup> Recuérdese de Gela que Tucídides decía de ella que se le instituyó al fundarse νόμιμα Δωρικὰ (Th. VI 4, 3) (vid supra).

Ύακίνθιος. Además, en época imperial se constatan dos nombres de meses más de marcado corte romano: el Καῖσαρ y el Τίβέριος.

- Cnido (a): Ἄρταμίτιος, Βαδρόμιος, Ἐλάφριος (s. II a.C) y Ύακίνθιος. Además, en una inscripción (*IK Knidos I 165*) de la primera mitad del s. II a.C se constata el culto a Apolo Carneo, por lo que puede presumirse la existencia de su mes en esa πόλις.

#### Tera y Cirene (Trümpy 1997: 186-187)

- Tera (a): Ἄρταμίτιος (s. IV a.C), Δελφίνιος (sobre 200 a.C), Διόσθιος, Ἐλευσύνιος, Πάναμος (s. II-I a.C) y Ύακίνθιος (s. IV a.C).
- Cirene (a): Δῖος, Ἡραῖος y Θεουδαίστιος (s. II-I a.C).

Sobre estos dos lugares hay que apuntar que, aunque Trümpy no lo recoja, Πίνδαρο habla de un banquete en honor a Apolo Carneo que se celebraba en Cirene y que, según canta, se trata de una celebración traída desde Tera (*Pi. P V vv.75-81*) (vid infra). Una situación similar ocurre igualmente en el *Himno a Apolo* de Calímaco (*Call. Ap vv.69-96*). Además, como más adelante se verá, la epigrafía muestra sin dudas el culto a Carneo en Tera. Por lo tanto, si se celebran las Carneas, presumiblemente existiría un mes Carneo en ambas πόλεις.

#### Creta (Trümpy 1997: 188-197)

- Ἄρτερα (a): Δικτυνναῖος (201 a.C) y Φθινοπόριος (s. II a.C).
- Viannos: Ἐλευσίνιος (s. II a.C).
- Deros (a): Ἄλιαῖος (s. III-II a.C), Κομονοκάριος e Ὑπερβοῖος (sobre 600 a.C).
- Eleuterna: Δαμάτριος (sobre 100 a.C).
- Gortina (a): Ἄμυκλαῖος (s. III a.C), Φελχάνιος (s. VI a.C y s II a.C), Ἴόνιος (s. II a.C), Καρνήτιος (s. II a.C), Λεσχάνοριος (s. II a.C).

- Hierapytna (a): Θεοδαΐσιος (s. II d.C), Ίμάλιος (s. II d.C), Ποσειδάνιος (s. I d.C).
- Cnossos (a): Άγυήιος (s. II a.C), Έλχάνιος (s. II a.C), Καρνήιος (s. II a.C), Καρώνιος (finales s. II a.C), Κορώνιος (s. II a.C), Νεκύσιος (s. II a.C), Σπέρμιος (finales s. II a.C).
- Lato (a): Βακίνθιος (s. II a.C), Θερμολάιος (s. II a.C), Θεσμοφόριος (finales s. II a.C), Θιοδαΐσιος (finales s. II a.C), Σαρτιωβιάριος (finales s. II a.C).
- Licto: Πάναμος (111/110 a.C).<sup>160</sup>
- Malia: Βακίνθιος (s. II a.C).
- Olunte (a): Άγριάνιος (s. II a.C), Άπελλαΐος (finales del s. II a.C), Έλευσύνιος (finales s. II a.C), Δελφίνιος (finales s. II a.C), Ήραΐος (s. II a.C).
- Praso: Διονύσιος (s. III a.C).
- Prianso: Δρομήιος (s. II a.C).
- Ciudad cretense desconocida: Λεσχανόριος (finales s. IV a.C).

#### Otras ciudades dorias (Trümpy 1997: 197-199)

- Egina: Δελφίνιος.
- Astipalea<sup>161</sup> (a): Άρταμίτιος e Ίοβάκχιος.
- Mesene (a): Άγριάνος (sobre 200 a.C), Μναστήρ y Φυλλικός.
- Morgantina –πόλις de Sicilia que estuvo mucho tiempo bajo el dominio de Siracusa– (a): Άπελλαΐος y Θευδαΐσιος.

<sup>160</sup> Se puede sospechar la presencia del Carneio ya que según recoge Hesiquio, y como se verá más adelante, la ciudad era conocida como Carnessopolis (Hsch cf. Καρνησσόπολις).

<sup>161</sup> Es extraño que Trümpy no incluya esta pequeña isla del Dodecaneso en las colonias de Μέγαρα, pues tal era su condición (Kiepert en *RE* II, 2; Sp.1873-187; 1896). Además presenta un mes Άρταμίτιος que parece una variante del Άρτεμίτιος de Calatis y del Άρτεμίσιος de Bizancio y Mesembria, forma esta última con la que incluso la propia Trümpy lo reconstruía dentro del calendario de Μέγαρα.



- Calauria (a): Ἀρτεμίτιος (s. III a.C) y Γεραίστιος (s. III a.C).
- Trecén: Γεραίστιος (Ath. XIV 44, 639c).

#### Halicarnaso (Trümpy 1997: 113-114)

Se ha dejado para el final la ciudad de Halicarnaso por presentar ciertas peculiaridades. Se conocen de la misma siete meses (a): Ἀνθεστηριών (s. III a.C), Ἀπολλωνιών, Ἀρτεμισιών, Ἐλευθεριών/-ιος (S. III a.C), Ἑρμαιών (454/453 a.C), Ἡρακλεῖος y Ποσιδεών (s. II-I a.C).

El caso de Halicarnaso es peculiar en sí mismo. A pesar de ser considerada colonia de Trecén (Hdt. VII 99, 3; Paus. II 30, 9) y de haber pertenecido a la hexápolis doria hasta su expulsión (Hdt. I 144, 1-3), su condición, probablemente por situarse justo al sur de la zona jonia de Asia Menor, suele considerarse mixta, o al menos no plenamente doria. Igualmente, ya se señaló que acabo adoptando tanto el dialecto como el calendario jonio (Asheri et Lloyd et Corcella 2007: 175; vid supra). Así, presenta tres meses típicamente jonios –Ἀνθεστηριών, Ἀρτεμισιών<sup>162</sup> y Ποσιδεών–, y, si bien se constataba el Ἀπολλωνιών –bajo la forma Ἀπολλώνιος– en Siracusa y Tauromenio (vid supra), este parece un mes presente en comunidades de cualquier ἔθνος griego (Trümpy 1997: 113-114).

Una cuestión que queda inevitablemente abierta es si mantenía el mes Carneio o no. Se puede pensar que no sería extraño que una πόλις que no es plenamente doria –de hecho Trümpy ubica su calendario entre los jonios– no presentase ni el mes ni el festival. Pero, igualmente se podría argumentar que se desconoce el nombre de cinco

---

<sup>162</sup> Aunque ya se ha visto también meses dedicado a Ἄρτεμις en varias πόλεις dóricas con otra nomenclatura como Ἀρτεμίτιος o Ἀρτεμίσιος (vid supra.)

meses y que algo tan intrínseco a los dorios como las Carneas –y en consecuencia sus meses– pudo haberse mantenido a pesar de todo.

#### Meses que no aparecen en la obra de Trümpy

Con esto, concluye el catálogo de meses en comunidades dorias dentro de la obra de Trümpy. Sin embargo, allí se omiten algunos –pocos– datos referentes al calendario de ciertas ciudades dorias. Una circunstancia que, especialmente en ciertos casos –como el de Sición–, resulta incluso llamativa. Para estos casos hay que recurrir al trabajo de Samuel (1972).

De esta forma, Samuel añade Potidea con un mes Δημητριών (Samuel 1972: 87), que, sin embargo, presenta una forma jonia, frente a la doria que aparecía en Tauromenio y Eleuterna (vid supra).

En Mégara considera la presencia de un segundo mes llamado Τρίτος, además del citado Πάναμος (Samuel 1972: 89). No obstante, Trümpy considera que la mención sería muestra de una numeración de los meses del año (Trümpy 1997: 147, n.626), lo cual parece más plausible dado que su significado es “tercero” (“third”) (cf. LSJ) y que no aparece este presunto nombre de mes en ninguna otra πόλις, doria o no.

En cuanto a Sición, ciertamente Samuel solo señala el nombre de un mes, el Δαίσιος, pero la prueba del mismo resulta bastante concluyente, al ser mencionado en la biografía que Plutarco dedica a Arato (Plu. *Arat.* 53, 4). Según el texto, el día quinto de tal mes Sición acabó con la tiranía en su πόλις, lo cual ocurrió en 251 a.C. También Pausanias habla del culto allí a Apolo Carneio (Paus. II 10, 2) e incluso de la existencia de un templo suyo (Paus. II 11, 2). Además, como más adelante se expondrá, la poetisa Praxila, natural de Sición, habla en sus versos del origen del personaje epónimo Carno,

lo cual seguramente resultaría indicativo de la celebración de las Carneas en su πόλις. Por otro lado, Δαίσιος como nombre de mes no es desconocido, pues está presente en Macedonia (Samuel 1972: 141; Trümpy 1997: 262) y Samuel lo constata en Perinto (Samuel 1972: 88) y en varios lugares del oriente romano (Samuel 1972: 174-187).

Otro punto que puede guardar cierto interés es la posible presencia del Ὑακίνθιος en Cnossos, bajo una forma Φακίνθιος (Samuel 1972: 135), una cuestión sobre la que Trümpy guarda silencio.

También constata dos meses en Micenas, Ἀρνῆος y Πάναμος (Samuel 1972: 92), que ya estaban constatados en el calendario argivo en la obra de Trümpy, aunque el primero en la forma de Ἀρνεῖος (vid supra).

Finalmente, en Hermione, Samuel señala un mes llamado Ξάνδικος, pero incluso él es receloso de que pudiese ser efectivamente un mes que perteneciese al calendario de la πόλις, ya que se trata de un nombre macedonio (Samuel 1972: 141; Trümpy 1997: 262) por lo que podría proceder precisamente del periodo de dominación macedonia.

### **Calendarios de las πόλεις dóricas: la interpretación**

Una vez han sido expuestos los datos, en forma de meses conocidos, llega el momento de realizar una interpretación o interpretaciones sobre los mismos.

En primer lugar, se debe destacar que, a diferencia de lo que ocurre con el calendario jonio –que parece un grupo independiente–, Trümpy considera el calendario dorio dentro de un grupo superior, el calendario griego occidental (“westgriechische Kalenderwesen”) Asimismo, este grupo presenta dos subgrupos, el propio calendario dorio y, al mismo nivel que él, el calendario griego noroccidental

(“nordwestgriechischen Kalender”). Conviene apuntar que se trata de una situación muy similar a la lingüística, en la que los antiguos, aunque no así los filólogos modernos, no hacían distinción dialectal entre el dorio y el griego noroccidental, cuyas diferencias entre sí son escasas y tardías (vid supra).

Dicho esto, a la hora de valorar la repetición de ciertos nombres de meses en diferentes πόλεις dorias, se constata que, en efecto, hay una serie de nombres que se dan con cierta frecuencia en distintas ciudades. Sin embargo, los datos hay que analizarlos valorando no tanto la inclusión como la exclusividad.

De esta forma, meses como el Πάναμος y el Ἀρτεμίσιος que aparecían en varias comunidades dóricas<sup>163</sup> son meses extendidos por todo el mundo helénico (Trümpy 1997: 24-25; 125), aunque puedan presentar alguna pequeña variación en su nomenclatura por causas dialectales –al igual que, de hecho, ocurre con el propio Ἀρτεμίσιος/ Ἀρταμίτιος /Ἀρτεμίτιος en las ciudades dorias–.

Por su parte, el Ἀπελλαῖος, presente también en varias πόλεις del ἔθνος dorio,<sup>164</sup> es un mes que aparece también bastante en el calendario griego noroccidental<sup>165</sup> e incluso en el Macedonio (Trümpy 1997: 125). Además, a estos lugares se podría añadir

---

<sup>163</sup>El Πάναμος en Heraclea del Siris, Epidauro, Argos, Mégara, Corinto, Dodona, Corcira, Tauromenio, Rodas, Cos, Tera, Licto y, según Samuel, también en Micenas. Además, Trümpy lo incluía en su reconstrucción de los calendarios de Mégara y Corinto.

El Ἀρτεμίσιος en Bizancio y Ambracia; como Ἀρτεμίτιος en Esparta, Calatis y Tauromenio; y como Ἀρταμίτιος –la forma más repetida con la característica α larga del dialecto dórico– en Epidauro, Rodas, Cos, Cnido, Tera y Astypa lea. A estos se podría añadir Halicarnaso que presentaba la forma jónica Ἀρτεμισίων, pero parece que el calendario de esta πόλις hay que catalogarlo más como jónico que como dórico. También Trümpy lo incluía en sus reconstrucciones de los calendarios de Mégara y Corinto –en esta última como Ἀρτεμίτιος–.

<sup>164</sup> Presente en Epidauro, Argos, Calcedonia, Calatis, Dodona, Tauromenio, Oliunte y Morgantina. Igualmente incluido en las reconstrucciones del calendario de Mégara y Corinto realizada por Trümpy.

<sup>165</sup> En Chaleion, Oianthea, Tolofón, Locri Epizéfiros, Delfos y Oitaioi (Trümpy 1997: 205-215).

la eolia Echinus en la Ftiótide (Trümpy 1997: 234) e incluso la isla jonia de Tenos –en una forma jónica *Ἀπελλαιών*–, si bien en este último caso Trümpy destaca lo excepcional de su presencia al ser un mes propio del grupo griego occidental (Trümpy 1997: 60-61).

Pero el del *Ἀπελλαῖος* no es el único caso. Así, el mes *Διονύσιος* aparece tanto en comunidades dorias<sup>166</sup> como en noroccidentales,<sup>167</sup> además de en algunas de otros lugares de la Hélade como en las eolias Tebas de la Ftiótide (Trümpy 1997: 236) y Metimna en Lesbos (Trümpy 1997: 246-247), o incluso en Bitinia (Trümpy 1997: 276-277).

Algo similar ocurre con el *Ἡραῖος* cuyo nombre presenta diversas variantes e igualmente aparecía en zonas dorias<sup>168</sup> y noroccidentales,<sup>169</sup> pero también en un buen número de πόλεις jónicas.<sup>170</sup> Y, de nuevo, se observa también en Bitinia (Trümpy 1997: 276-277) y en un par de ciudades eolias como Pérgamo y Temnos (Trümpy 1997: 249).

También el *Βαδρόμιος*, que se constataba en Rodas, Cnido, Cos –y además en Calimnos que compartía calendario con la última–, aparece igualmente en la noroccidental Abas, en la Fócide, como *Βοαδρόμιος* (Trümpy 1997: 214), y en, al menos, algún lugar de la Arcadia (Trümpy 1997: 253). Sin embargo, lo más llamativo

---

<sup>166</sup> En Bizancio, Quersoneso Táurico, Calcedonia, Calatis, Camarina, Tauromenio y Praso. Al ser las cuatro primera colonias de Mégara, Trümpy lo incluye en su reconstrucción del calendario de esa πόλις.

<sup>167</sup> En Etolia, Phylakos, Locri Epizéfiros, Antycira (Trümpy 1997: 201-214).

<sup>168</sup> En Esparta –como *Ἡράσιος*–, en Bizancio, en Camarina, en Cirene y en Olunte.

<sup>169</sup> En Delfos y Ambryssa (Trümpy 1997: 212-214).

<sup>170</sup> En Calcis y la Calcídica (Trümpy 1997: 41-42), en Tenos (Trümpy 1997: 60-61), en Focea y su colonia Lámpsaco (Trümpy 1997: 107-109), en Magnesia del Meandro (Trümpy 1997: 110-111), en Heraclea del Latmos (Trümpy 1997: 111-113) y en Amizón de Caria que, según Trümpy, presenta una tipología de meses jónica (Trümpy 1997: 277-278).

de este mes es la gran cantidad de πόλεις jónicas en las que está presente<sup>171</sup> – normalmente con la forma en jónico Βοηδρομιών–.

Un caso especial lo constituye el mes Λάφριος/Ελαφριος que solo aparece en el calendario griego occidental por lo que Trümpy lo considera un elemento típico del mismo (Trümpy 1997: 139, 201). Realmente entre πόλεις dorias solo se constata dos veces, en Laconia (Gitión) y Cnido, mientras que en el grupo noroccidental aparece en la Élide (Trümpy 1997: 199-201), Etolia (Trümpy 1997: 201-203) y en la ciudad de Erineo en la Dóride (Trümpy 1997: 214).

En cambio, lo que sucede con los meses Ἀγριάνιος y Θευδαίσιος puede resultar peculiar, por ser lo contrario a lo anterior. Dentro de lo que Trümpy consideraba calendarios griegos occidentales tales meses no se constatan en ninguna comunidad de los griegos noroccidentales, pero sí en varias dorias.<sup>172</sup> Sin embargo, no puede hablarse de un mes exclusivo de los dorios ya que aparecen en otros lugares. El Ἀγριάνιος lo hace también en Beocia y la Ftiótide (Trümpy 1972: 126). Concretamente, se encuentra entre los meses que se conservan del calendario beocio –bajo la forma Ἀγριώνιος– (Trümpy 1997: 244-245), en Melitaia en la Ftiótide –también como Ἀγριώνιος– (Trümpy 1997: 235) y en la ciudad lesbia de Ereso –esta vez bajo la forma Ἀγερράνιος– (Trümpy 1997: 246-247); es decir en zonas que, por ἔθνος, son eolias. Por su parte, el Θευδαίσιος, lo hace en Mítilene, igualmente una πόλις eolia, bajo la forma Θεδαίσιος

---

<sup>171</sup> En Atenas (Trümpy 1997: 6-7), Ceos (Trümpy 1997: 55-60), Paros (Trümpy 1997: 65-66), Amorgos (Trümpy 1997: 73-74), Perinto (Trümpy 1997: 81-83), Mileto y sus colonias Cícico y Odessos (Trümpy 1997: 89-93), Priene (Trümpy 1997: 94-96), Éfeso (Trümpy 1997: 96-99), Quíos (Trümpy 1997: 102-103), Lámpsaco (Trümpy 1997: 107-109) y Sifnos (Trümpy 1997: 118-119).

<sup>172</sup> El Ἀγριάνιος en Esparta, Epidauro, Bizancio, Butrinto, Rodas, Cos, Oliunte y Mesenia.

El Θευδαίσιος en Rodas, Cos, Cirene, Hierapytna –como Θεοδαίσιος–, Lato –como Θιοδαίσιος– y Morgantina.

(Trümpy 1997: 248). Por lo tanto, se puede deducir que son dos meses que, si bien no se comparten con los calendarios griegos noroccidentales, en cambio, lo hacen con los eolios.

Finamente, algo similar a lo comentado en el párrafo anterior ocurre con el mes Πεταγείτιος. Al igual que sucedía antes, este mes aparece en varias πόλεις dorias,<sup>173</sup> pero en ninguna noroccidental. Sin embargo, Trümpy lo identifica con el Μεταγειτιών,<sup>174</sup> un mes presente en bastantes comunidades jonias incluida Atenas u otros lugares destacados como Mileto o Delos (Trümpy 1997: 16), además de en Samos y su colonia Perinto (Trümpy 1997: 78-82), algunas colonias milesias (Trümpy 1997: 89-93), Priene (Trümpy 1997: 94-96) y Éfeso (Trümpy 1997: 96-99). En consecuencia, si los meses del Ἀγριάνιος y de Θευδαίσιος eran compartidos por dorios y eolios, ahora hay que pensar que el Πεταγείτιος –o Μεταγειτιών en jónico– aparece tanto en algunas comunidades dóricas como en algunas comunidades jónicas.

Por otra parte, antes de valorar cuáles son los meses que se observan únicamente en diferentes πόλεις dorias, hay que considerar el fenómeno de la repetición como consecuencia del vínculo entre metrópolis y colonia. De esta forma, se aprecian meses como el Φοινικαῖος presente en Corinto y en varias colonias suyas como Ambracia, Butrinto, Caradra, Dodona y Corcira, pero en ninguna otra πόλις, doria o no. El mismo caso ocurre con el Ψυδρεύς, que si bien no se ha hallado en Corinto, queda constatado únicamente en sus fundaciones de Ambracia, Butrinto, Búlice, Caradra y Corcira; y con

---

<sup>173</sup> Aparecía en las colonias megarenses de Bizancio, Calcedonia y Calatis –en esta última como Πεδαγείτιος-, por lo que Trümpy lo incluía también en su reconstrucción del calendario de esa πόλις, y además en Rodas –también como Πεδαγείτιος- y Cos –aquí como Πεδαγείτιος-.

<sup>174</sup> πεδά es una forma eólica y también dórica para μετά (cf. LSJ). El mismo diccionario recoge la equivalencia entre el Πεταγείτιος y sus dos variantes dóricas (Πεταγείτιος y Πεδαγείτιος) con el mes ateniense del Μεταγειτιών (cf. LSJ).

en el Ἀλιοτρόπιος, del que hay noticia en Apolonia del Aoo, Dodona y Epidamno. Ambos aparecen en la reconstrucción que Trümpy hace del calendario corintio. Por consiguiente, por más que se repitan en varias ciudades los meses del Φοινικαῖος, el Ψυδρεύς y el Ἀλιοτρόπιος difícilmente pueden ser considerados propios de los dorios, sino que habría que interpretarlos como meses de Corinto y sus colonias.

Un caso parecido es el del mes Μαχανεύς/Μαχάνειος que se encuentra en dos colonias de Μέγαρα –Bizancio y Calcedonia– y en otras dos de Corinto –Corcira y, como colonia indirecta, Corcira Negra–. El mes aparece en las reconstrucciones del calendario tanto de una como de la otra. Probablemente, se deba considerar, por lo tanto, un mes de Μέγαρα, Corinto y sus respectivas colonias, pero esto no parece suficiente como para ampliar su consideración a todo el ámbito dorio.

Así pues, de los meses más repetidos en las πόλεις dorias no hay tantos que puedan considerarse exclusivos del ἔθνος. Que se repitan al menos tres veces, en orden de menos a más apariciones, serían: Δάλιος, Δελφίνιος, Ἐλευσύνιος, Γεραίστιος, Εὐκλεῖος, Ὑακίνθιος y, finalmente, el carneo.

El Δάλιος aparecía en Rodas, Nisiros y Cos, por lo que parece un mes circunscrito a la zona de sureste del mar Egeo. El Δελφίνιος se encontraba en Tera, Olunte (Creta) y Egina y debería su nombre a una fiesta en la que Apolo se identifica con un dios llamado Delfinio (Trümpy 1997: 187). El Ἐλευσύνιος lo hacía en Tera, Olunte y Viannos (Creta), así que este da la impresión de ser propio del sur del Egeo y podría estar en relación con el culto a Deméter Eleusina extendido en varias zonas del Peloponeso incluida Laconia (Trümpy 1997: 187). Finalmente, el Γεραίστιος es el último en aparecer tres veces –ya que, según Trümpy, Trecén y la cercana Calauria



cuentan como la misma–. Además de en estas dos se encuentra en Esparta y en Cos y se vincula a un festival dedicado a Posidón (Trümpy 1997: 137).

El Εὐκλειῶς aparece ya en seis πόλεις distintas. No obstante, vuelve a surgir el problema de la relación entre los calendarios de metrópolis y colonias, pues, de las seis ciudades, tres son colonias de Mégara (Bizancio, Quersoneso Táurico y Calatis) y dos de Corinto (Butrinto y Corcira), estando además el mes presente en la reconstrucción del calendario de sendas metrópolis. La última πόλις en cuestión es Tauromenio, una ciudad que no fue ajena a la injerencia de Siracusa (Trümpy 1997: 164-165), otra colonia de Corinto. Con estos datos su extensión vuelve a ser un tanto ficticia, ya que, al igual que ocurría con otros meses, está muy ligado a las colonias de Mégara y Corinto.

El Ὑακίνθιος, en cambio, muestra una extensión mayor por las πόλεις dorias. De esta forma, estaba presente en Esparta, Rodas, Calimnos, Cos, Cnido, Tera y en las ciudades cretenses de Lato y Malia bajo la forma Βακίνθιος. A estas dos últimas habría que añadir la posibilidad de que se encontrase también en Cnossos ya que Samuel – aunque no Trümpy– señala la existencia de un mes Φακίνθιος allí (Samuel 1972: 135) que bien podría tratarse de una denominación local, no muy distinta, por otra parte, al de las dos ciudades de la isla donde aparecía. Además, aunque sea una especulación, no sería de extrañar que fuese parte del calendario de Tarento, no solo por ser colonia lacedemonia, sino porque la imagen del propio Jacinto se utilizó en sus monedas (Jenkins 1972: nº 130) en época bastante temprana (sobre 500 a.C.).

El problema con el Ὑακίνθιος es que hay ciudades dorias de las que se conocen todos los meses –Bizancio, Epidauro y Tauromenio– donde no aparece. Tampoco se aprecia en ninguna colonia ni de Mégara ni de Corinto y, consecuentemente, Trümpy no lo incluía en la reconstrucción de sus calendarios. Por tanto, puede decirse que el mes

Ἰακίνθιος es exclusivo de las comunidades dóricas –e incluso que está considerablemente extendido–, pero que no es propio de todos los dorios, según los datos con los que contamos, es decir, lo que en antropología sería la perspectiva *etic*. Además, a diferencia de lo que ocurría con el carneo –como se verá más adelante–, ningún autor antiguo destaca el Ἰακίνθιος como un mes dorio o de especial importancia para el ἔθνος dórico, por lo que puede decirse que tampoco desde la perspectiva *emic* el Ἰακίνθιος fue considerado un mes propio de los dorios o al menos no de todos los dorios.

Y así, se llega al mes carneo, que es el más repetido en las πόλεις dóricas, ya que se constata en Esparta, Epidauro, Argos, Bizancio, Butrinto –como Κρανεῖος–, Siracusa, Gela, Agrigento, Calimnos, Tauromenio, Rodas, Nisiros, Cos, Cnido –si se atiende a las pruebas epigráficas (*IK Knidos I 165*)– Gortina y Cnossos –en estas dos últimas como Καρνήιος, lo que podría ser la forma cretense de denominación–. A estos lugares, que son en los que Trümper atestigua explícitamente el mes, se podrían sumar Tera y Cirene donde, como antes se señaló, Píndaro y Calímaco parecen conocer el festival (vid supra), que además está constatado en el registro epigráfico. Igualmente, casi con total seguridad, habría que añadir Sición, πόλις que, según Pausanias, contaba con un templo a Apolo Carneio y de donde era oriunda la poetisa Praxila que habla de Carno en sus versos, y Tarento donde una cratera atestigua en la imagen dibujada en ella lo que parece una celebración de las Carneas (Robertson 2002: 57-58; vid infra). También hay que tener presente que Trümper lo incluía en su reconstrucción del calendario tanto de Mégara como de Corinto. Además, a diferencia de lo que ocurría con el Ἰακίνθιος, todas las πόλεις dorias de las que se conoce el calendario completo – Bizancio, Epidauro, Tauromenio, Rodas y Cos– presentan un mes carneio. En consecuencia, y a diferencia de lo que sucedía con cualquier otro de los meses presente

en una comunidad dórica, el carneo parece tanto exclusivo de los dorios como presente en todos los lugares donde hay dorios –o al menos en la gran mayoría–. Además, como se verá a continuación este mes fue considerado el mes sagrado de los dorios por los propios autores antiguos, por lo que se puede afirmar que es un mes dorio desde las dos perspectivas antropológicas (*emic* y *etic*).

### **La importancia del Carneo entre los dorios en los textos antiguos y la tregua bélica asociada a este**

Καρνεῖος δ' ἦν μήν, ἱερομηνία Δωριεῦσι

El mes era el Carneo, mes sagrado para los dorios (Th. V 54, 2).

Cuando en los textos se encuentra una afirmación tan evidente, tanto del carácter sacro de un mes, así como de su condición de dorio, y que además procede de un autor de la relevancia de Tucídides no parece que puedan quedar demasiadas dudas acerca de que los griegos consideraban el mes carneo sagrado para los dorios.

Las palabras de Tucídides han de servir para constatar que, al menos a final del s. V a.C., ya no había dudas entre los griegos de la sacralidad del mes para los dorios y, probablemente también, de su condición de exclusivo y propio de ellos. El problema aquí es que, a diferencia de lo que ocurría con el *Retorno de los Heráclidas* y con las tres φυλαί apenas se puede rastrear en los textos el proceso por el cual el carneo y las Carneas o bien se fueron configurando o bien fueron considerándose característicos de los dorios. Realmente las menciones anteriores a la obra de Tucídides se limitan a las exiguas aportaciones de Píndaro y Heródoto, ambos ya igualmente del s. V a.C.

Sin embargo, se está en condiciones de afirmar que la sacralidad del festival se mantuvo como una constante entre los dorios a lo largo de los siglos, pues Pausanias en el s. II d.C. afirma que:

Κάρνειον δὲ Ἀπόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι  
καθέστηκεν

Se estableció rendir culto a Apolo Carneio, por un lado, para todos los dorios (Paus. III 13, 4).

Si bien la noticia hay que situarla en el marco narrativo de la llegada de dorios y Heráclidas al Peloponeso, resulta indicativa de que en época de Pausanias se mantenía al respecto la misma idea que en el s. V a.C. sin apenas cambios sustanciales. Por lo tanto, a pesar de que no hay un excesivo número de referencias, no parece que se pueda cuestionar no solo que en el imaginario griego el carneio fuese un mes sagrado para los dorios, sino también que tal concepto permaneció inalterado durante un largo período de tiempo. Además, un poco más adelante Pausanias, al hablar de la pequeña población de Cardamile en Laconia, vuelve a insistir en la idea al decir que:

ἐν δὲ τῷ πολίσματι Ἀθηνᾶς τε ἱερὸν καὶ Ἀπόλλων ἐστὶ Κάρνειος,  
καθὰ Δωριεῦσιν ἐπιχώριον

En la pequeña ciudad existe un templo de Atena y un Apolo Carneio, como es tradicional para los dorios (Paus. III 26, 7).

Por otro lado, uno de los aspectos más reconocibles de la sacralidad del mes entre los dorios es la prohibición de iniciar campañas militares durante el mismo, o al menos hasta el plenilunio. La primera referencia clara a la cuestión se encuentra en la

obra de Heródoto en el contexto de la batalla de las Termópilas. Sin embargo, antes de llegar ahí, hay un asunto que en ocasiones ha sido interpretado como una muestra del mismo fenómeno: la tardía llegada de los lacedemonios a Maratón.

En principio, las palabras del historiador en cuanto a la respuesta de los espartanos a la solicitud de ayuda por parte de Atenas ante el inminente desembarco de los persas en el Ática son las siguientes:

τοῖσι δὲ ἕαδε μὲν βοηθῆειν Ἀθηναίοισι, ἀδύνατα δὲ σφι ἦν τὸ παραυτίκα ποιέειν ταῦτα, οὐ βουλομένοισι λύειν τὸν νόμον: ἦν γὰρ ἰσταμένου τοῦ μηνὸς εἰνάτη, εἰνάτη δὲ οὐκ ἐξελεύσεσθαι ἔφασαν μὴ οὐ πλήρους ἐόντος τοῦ κύκλου. | οὗτοι μὲν νυν τὴν πανσέληνον ἔμενον

Por un lado les pareció bien socorrer a los atenienses, por otro hacerlo era imposible para ellos, que no querían transgredir el νόμος: pues era el noveno día del mes iniciado y decían que no partirían el noveno día no estando completo el círculo. Estos por su parte esperaban entonces el plenilunio (Hdt. VI 106, 3 – 107, 1).

No parecer caber duda de que el círculo que debe completarse es la silueta de la luna en el firmamento. Por otra parte, nada se dice del mes carneo o las Carneas en el texto, sino que se habla del plenilunio o luna llena. Se trata, además, de un concepto en el que vuelve a insistir Heródoto poco después cuando los lacedemonios llegan –tarde– a Maratón:

Λακεδαιμονίων δὲ ἦκον ἐς τὰς Ἀθήνας δισχίλιοι μετὰ τὴν πανσέληνον

Dos mil de los lacedemonios llegaron a Atenas después del plenilunio (Hdt. VI 120, 1).

Al respecto de este par de pasajes de Heródoto hay que hacer algunas precisiones. En primer lugar, los comentaristas se preguntan si, puesto que nada se dice explícitamente del carneo, pudiera ser que la norma, al menos en época arcaica, de no salir en campaña hasta pasada la luna llena se aplicase a todos los meses (Macan 1973 [1895]: 362; How et Wells 2002b [1912]: 108-109). Igualmente, se destaca que en otras ocasiones Heródoto resulta muy claro a la hora de poner de relieve que los lacedemonios están ocupados en sus festivales, en VII 206, 1 precisamente por las Carneas (vid infra) y en IX 7, 1 por las Jacintias, o que las Carneas no suponen un problema (VIII 72, 1; vid infra) para acudir a la guerra, mientras que en este caso el silencio al respecto puede resultar llamativo o sospechoso (How et Wells 2002b [1912]: 109).

Asimismo, existe entre los propios autores antiguos tanto la tendencia a seguir la interpretación de Heródoto sobre el retraso de los lacedemonios en Maratón como proponer explicaciones que indican otras causas. En el primer caso, hay que señalar que siempre, al igual que ocurría en el texto del historiador de Halicarnaso, se habla del plenilunio y nunca de las Carneas, el carneo o cualquier otra festividad religiosa. De hecho, existen varios ejemplos que lo constatan, como un escolio a *Acarnienses* de Aristófanes:

τῆ πανσελήνω; οἱ γὰρ Ἕλληνες πάντα ἔπραττον πρὸς τὴν σελήνην ἀποβλέποντες, καὶ μάλιστα οἱ Λακεδαιμόνιοι. Δάτιδος γοῦν καὶ Ἄρταφέρνους τῶν στρατηγῶν τοῦ Περσῶν βασιλέως εἰς Μαραθῶνα ἐμβεβληκότων, περιέμενον τὴν πανσελήνην ἐπὶ τῷ τότε ἐξελθεῖν ἐπὶ τὸν

πόλεμον. πρὶν δὲ ἐκείνους παραγενέσθαι, κατώρθωσαν οἱ Ἀθηναῖοι τὸν πόλεμον. παίζει οὖν πρὸς τοιοῦτον ἔθος

El plenilunio: pues los griegos hacen todo considerando la luna, y especialmente los lacedemonios. Según esto, habiéndose lanzado los generales de los persas Datis y Atafernes hacia Maratón, esperaban el plenilunio para, después de esto, entonces partir hacia la guerra. Los atenienses ganaron la batalla antes de que ellos les auxiliaran. Así pues, bromea con tal costumbre (Wilson, *Scholia in Acharnenses* 84a).

Lo mismo puede observarse en Pausanias cuando comenta el regreso de Esparta del emisario ateniense:

ἐπανήκων δὲ Λακεδαιμονίους ὑπερβαλέσθαι φαίη τὴν ἔξοδον, εἶναι γὰρ δὴ νόμον αὐτοῖς μὴ πρότερον μαχουμένους ἐξιέναι πρὶν ἢ πλήρη τὸν κύκλον τῆς σελήνης γενέσθαι

Al regresar dijo que los lacedemonios retrasarían la partida, pues tenían el νόμος de no enviar combatientes antes o hasta que llegase el círculo completo de la luna (Paus. I 28, 4).

E incluso en la *Suda* se recoge la misma versión de la historia, aunque esta vez parece que en ningún momento los lacedemonios tienen la intención de acudir en ayuda de los atenienses:

καὶ ὅτι ὁ νόμος οὐκ εἶα στρατεύειν αὐτοὺς πρὸ πανσελήνου, καὶ παρητήσαντο.

Y el νόμος no permitía que ellos guerreasen antes del plenilunio, y rehusaron (*Suda*, Ἰππίας).

En cualquier caso, estos ejemplos sirven para constatar la ausencia en los textos antiguos de cualquier mención a las Carneas que justifique la ausencia de los lacedemonios en Maratón. Sin embargo, hay otros autores que omiten las referencias al ciclo lunar para explicar este suceso y proponen otras causas. Así, Platón en *Leyes* expone que:

πανταχόσε βοηθεῖν οὐδεὶς ἤθελεν πλὴν γε Λακεδαιμονίων: οὗτοι δὲ ὑπὸ τε τοῦ πρὸς Μεσσήνην ὄντος τότε πολέμου καὶ εἰ δὴ τι διεκώλυεν ἄλλο αὐτούς—οὐ γὰρ ἴσμεν λεγόμενον— ὕστεροι δ' οὖν ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης μιᾷ ἡμέρᾳ

Nadie en ningún lugar estaba dispuesto a socorrer, excepto al menos los lacedemonios: estos, bien a causa de la guerra existente entonces contra Mesenia, bien si otra cosa ciertamente les estorbaba – pues no conocemos qué se dijo–, ciertamente, acontecida la batalla en Maratón, llegaron un día retrasados (Pl. *Lg* III 698e).

Esta no es la única ocasión en la que el filósofo habla de la llegada tardía del contingente espartano a Maratón, ya que la menciona antes en *Menéxeno* (240c) aunque en esta ocasión sin aportar cualquier tipo de explicación. Pero, volviendo ya al fragmento de *Leyes*, es necesario señalar que ya ha habido investigaciones modernas que han reparado en la posibilidad de una revuelta hilita en esas fechas que mantuviese a Esparta ocupada en sus propios asuntos internos. Incluso se ha sugerido la posibilidad



de que el diarca Cleómenes, aún vivo entonces, pudiese estar detrás de una supuesta inestabilidad en la πόλις de los lacedemonios (Fornis 2003: 83).

Por otra parte, el conflicto con los hilotas –que Platón ya había señalado un poco antes para estas fechas (Pl. *Lg* III 692d)– puede ser un *tópos* de Esparta, propuesto aquí precisamente dado su carácter tópico y, de manera un tanto a la ligera, por Platón como causa de su demora, ya que el filósofo no parece conocer con seguridad los motivos de la misma. No obstante, en cualquier caso, sus palabras sirven para sospechar que tal vez en la Atenas del s. IV a.C. existiesen dudas acerca de la causalidad del retraso de los lacedemonios en Maratón y que no siempre se explicase simplemente por una cuestión religiosa relacionada con el ciclo lunar.

Otro autor que nada dice sobre el plenilunio es Isócrates. En *Panegírico* habla sobre la actitud de atenienses y lacedemonios con respecto a la expedición de los persas de Dario contra Grecia:

ἀποβάντων γὰρ αὐτῶν εἰς τὴν Ἀττικὴν οἱ μὲν οὐ περιέμειναν τοὺς  
συμμάχους, ἀλλὰ τὸν κοινὸν πόλεμον ἴδιον ποιησάμενοι πρὸς τοὺς  
ἀπάσης τῆς Ἑλλάδος καταφρονήσαντας ἀπήντων τὴν οἰκείαν δύναμιν  
ἔχοντες, ὀλίγοι πρὸς πολλὰς μυριάδας, ὥσπερ ἐν ἀλλοτρίαις ψυχαῖς  
μέλλοντες κινδυνεύειν, οἱ δ' οὐκ ἔφθησαν πυθόμενοι τὸν περὶ τὴν  
Ἀττικὴν πόλεμον, καὶ πάντων τῶν ἄλλων ἀμελήσαντες ἦκον ἡμῖν  
ἀμυνοῦντες, τοσαύτην ποιησάμενοι σπουδὴν ὅσην περ ἂν τῆς αὐτῶν  
χώρας πορθουμένης

Pues al desembarcar estos en el Ática, los unos, por su parte, no esperaron a los aliados, sino haciendo propia la guerra común contra

quienes despreciaban a toda Grecia, salían a su encuentro llevando la fuerza local, pocos contra un gran número, como pensando que arriesgaban vidas ajenas. Los otros, por la suya, apenas conociendo la guerra en el Ática, se apresuraron y abandonando los restantes asuntos vinieron a ayudarnos llevando tanta prisa como si realmente se devastase su propia tierra (Isoc. IV 86).

Pero sin duda quien más escéptico se muestra ante el relato de Heródoto y más reacio a aceptarlo es Plutarco. En principio, hay que decir que tampoco parece demasiado sorprendente que un breve tratado conocido como *Sobre la malevolencia de Heródoto* contenga una crítica a este autor. Sus palabras con respecto a la actitud de los lacedemonios en el contexto de la batalla de Maratón y a la visión de Heródoto sobre el mismo son las siguientes:

καὶ μὴν τὴν πανσέληνον ἤδη σαφῶς ἐξελήλεγκται  
Λακεδαιμονίων καταψευδόμενος, ἦν φησι περιμένοντας αὐτοὺς εἰς  
Μαραθῶνα μὴ βοηθῆσαι τοῖς Ἀθηναίοις: οὐ γὰρ μόνον ἄλλας μυρίας  
ἐξόδους καὶ μάχας πεποίηται μηνὸς ἴσταμένου, μὴ περιμείναντες τὴν  
πανσέληνον, ἀλλὰ καὶ ταύτης τῆς μάχης, ἕκτη Βοηδρομιῶνος ἴσταμένου  
γενομένης, ὀλίγον ἀπελείφθησαν, ὥστε καὶ θεάσασθαι τοὺς νεκροὺς  
ἐπελθόντες ἐπὶ τὸν τόπον

Y además ya se ha demostrado claramente que miente sobre el plenilunio de los lacedemonios, del que dice que, esperándolo ellos, no socorrieron a los atenienses en Maratón: pues no solo realizaron distintos innumerables movimientos y batallas iniciado el mes, no habiendo esperado el plenilunio, sino también estuvieron ausentes de la batalla,

acontecida el sexto día del iniciado boedromión, por poco, de modo que también al llegar al lugar contemplaron los cadáveres (Plu. *Moralia* 861e-f).

En primer lugar, destaca la crítica consciente con la que, a diferencia de Platón o Isócrates –quienes exponían su interpretación de los hechos sin aludir a la de otros autores–, Plutarco cuestiona con severidad la exposición de los acontecimientos realizada por Heródoto antes de aportar su propia explicación. En la misma, destaca que los lacedemonios reaccionan inmediatamente y no demoran su participación por ningún motivo. Sin embargo, no se detiene ahí y, tras citar literalmente el primero de los fragmentos de Heródoto expuestos arriba, ataca directamente al historiador al decir que:

σὸ δὲ μεταφέρεις τὴν πανσέληνον εἰς ἀρχὴν μηνὸς οὔσαν  
διχομηνίας, καὶ τὸν οὐρανὸν ὁμοῦ καὶ τὰς ἡμέρας καὶ πάντα πράγματα  
συνταράσσεις

Tú trasladas el plenilunio al principio del mes aunque fue a mitad de mes y trastocas a la vez el firmamento, los días y todos los hechos (Plu. *Moralia* 861f).

La clave de la dura crítica de Plutarco a Heródoto es la fecha de la batalla de Maratón. En este pasaje se lee que el autor sitúa la misma el sexto día del mes de Boedromión, según el calendario ateniense, y en dos ocasiones más a lo largo de su obra insistirá de nuevo en que ese fue el día del enfrentamiento (*Cam.* 19, 5; *Moralia* 349e). El resto de autores no parecen especialmente interesados en el día concreto en el que sucedió la batalla. Tan solo Claudio Eliano (*VH* II 25) propone una datación al situarla el sexto día del mes de Targelión. No obstante, es posible que se trate de una

equivocación de este autor, ya que el mes Targelión se encuentra algo alejado en el calendario ateniense del Metagitnión y el Boedromión –que son consecutivos (Trümper 1997: 6)–, en los que se suele ubicar cronológicamente el enfrentamiento en Maratón, por lo que se puede especular que confunda la celebración de las Targelias con la conmemoración de la batalla de Maratón. Aun con todo, propone igualmente un sexto día del mes, por lo que, en cualquier caso, la situación con las fechas sería la misma que en el caso de Plutarco como a continuación se verá.

En cuanto a la interpretación en sí de Plutarco, hay un problema básico. El sexto día del mes de boedromión se celebraba en Atenas la conmemoración de la batalla de Maratón. Plutarco parece no tener dudas al respecto de que ese mismo día fue en el que se produjo el enfrentamiento (*Moralia* 862A). Otros autores como Jenofonte (*An* III 2, 12) o Aristóteles (*Ath* 58, 1) también conocen la festividad conmemorativa, aunque no especifican qué día tenía lugar. La cuestión es que se puede suponer que en época de Plutarco –es decir unos seis siglos después de la propia batalla– la conmemoración de la misma se celebraba ese día. El problema es si esto es suficiente para afirmar que efectivamente esa fue la fecha real del choque.

En caso de considerar válida la aportación de Plutarco, habría –como él mismo decía– que descartar o incluso refutar el texto de Heródoto, pues efectivamente si la batalla se produjo un sexto día del mes habrían transcurrido 18 o 19 días desde la última luna llena. Por lo tanto, no tendría sentido que el historiador de Halicarnaso diga que se presentaron en el Ática después del plenilunio tras apenas dos días de marcha (Hdt. VI 120, 1).

Realmente no parece haber interpretaciones alternativas entre los autores de la Antigüedad en lo que respecta a la fecha concreta de la batalla de Maratón. De los

modernos, How y Wells (2002b [1912]: 109) proponen como fecha más probable el 17 de metagitnión, pero, al parecer, lo hacen siguiendo la lógica interna del texto de Heródoto –este día sería dos días después de una luna llena– y la existencia de una tradicional tendencia a la equiparación cronológica de este mes con el carneo en Lacedemonia (Trümper 1997: 136, n.587). Más adelante, los problemas para determinar el día concreto de la batalla fueron sintetizados por Burn, quien, finalmente, afirma que este no se puede conocer con total certeza (Burn 1984 [1962]: 240-241, n. 10).

Por lo tanto, como conclusión al asunto de las Carneas y la batalla de Maratón lo primero a destacar es que ningún autor antiguo señala específicamente el festival como causa de la demora de los lacedemonios. En todo caso, puede verse una línea inaugurada por Heródoto, y continuada después por otros –el escoliasta de Aristófanes, Pausanias o la *Suda*–, que habla de un plenilunio sin aportar más datos sobre el mismo o concretar algo más. Sin embargo, también se ha visto cómo hay otros autores que no parecen compartir esta interpretación de los hechos, bien sin atacar directamente la corriente anterior –Isócrates y Platón–, bien oponiéndose duramente a ella –Plutarco–. Así pues, la realidad de los hechos permanece más en la sombra que visible. No obstante, al parecer, en ciertas ocasiones en la actualidad se ha interpretado –quizá un poco a la ligera– que el contingente espartano llegó tarde a Maratón por no haber podido partir hasta haber terminado la celebración de las Carneas, tal vez fruto de una asimilación con la narración de Heródoto referente a la batalla de las Termópilas, donde, como se verá ahora, el historiador presenta esta vez tal situación de manera totalmente clara. Su explicación, es este segundo caso, es la siguiente:

τούτους μὲν τοὺς ἀμφὶ Λεωνίδην πρῶτους ἀπέπεμψαν  
Σπαρτιῆται, ἵνα τούτους ὀρῶντες οἱ ἄλλοι σύμμαχοι στρατεύωνται μηδὲ

καὶ οὗτοι μηδίσωσι, ἦν αὐτοὺς πυνθάνωνται ὑπερβαλλομένους: μετὰ δέ,  
Κάρνεια γάρ σφι ἦν ἐμποδῶν, ἔμελλον ὀρτάσαντες καὶ φυλακὰς λιπόντες  
ἐν τῇ Σπάρτῃ κατὰ τάχος βοηθέειν πανδημεῖ

Por una parte, los espartiatas los enviaron los primeros junto a Leónidas para que, al verlos, los otros aliados saliesen en campaña y no medizasen ellos también, si los notaban retrasándose. Por otra parte, planeaban después, ya que estaba la Carneia obstaculizándoles, habiendo celebrado el festival y dejado una guardia en Esparta socorrer con rapidez con toda su gente (Hdt. VII 206, 1).

Aquí no queda lugar para la duda. El texto habla de los célebres trescientos *hómoioi* que acompañaron a Leónidas en el paso de las Termópilas. Es cierto que da la sensación de que, en esta ocasión, existía cierta prisa entre los lacedemonios por salir en campaña. Hay que tener en cuenta que apenas habían pasado diez años de los sucesos de Maratón y que es posible los espartanos tuviesen en ese momento cierta reputación de tener una tendencia a llegar tarde cuando sus aliados requerían su ayuda. Este pudo ser el principal motivo de que se apresurasen a enviar una pequeña fuerza que pudiese tranquilizar y disipar las dudas de sus aliados y que, como señalaban How y Wells, presumiblemente partiría antes de las Carneas (How et Well 2002b [1912]: 223). Igualmente, resulta bastante plausible que, dado que aquí el relato de Heródoto da como única causa de la demora del grueso del ejército lacedemonio la celebración del festival,<sup>175</sup> sumado a la comentada aparente preocupación por no volver a llegar tarde

---

<sup>175</sup> Sin embargo, se han propuesto otras causas en la actualidad. Así, Burn sugiere que la estrategia bélica de Temístocles no gustaría a muchos espartiatas, quienes, a pesar del acuerdo alcanzado con los atenienses, seguirían prefiriendo montar la defensa contra los persas en el Peloponeso y no en el norte de Grecia. Por tanto, aunque los motivos religiosos pudieran ser auténticos, también podrían esconder otras cuestiones (Burn 1984 [1962]: 406).

para ayudar a sus aliados, sea el motivo por el cual algunas veces se ha asumido una situación análoga para la batalla de Maratón. En cualquier caso, puede concluirse que, en lo concerniente a las Termópilas, se constata la primera referencia clara a la prohibición de partir a la guerra hasta pasadas las Carneas.

Más adelante, dicho νόμος se equipara a la más conocida tregua olímpica, cuando Heródoto, tras citar las πόλεις que acudieron con tropas a defender el istmo de Corinto, dice que:

τοῖσι δὲ ἄλλοισι Πελοποννησίοισι ἔμελε οὐδέν. Ὀλύμπια δὲ καὶ  
Κάρνεια παροιχώκεε ἤδη.

Nada preocupó a otros peloponesios, a pesar de que las Olimpicas y las Carneias ya habían pasado (Hdt. VIII 72, 1).

Tales palabras parecen referirse principalmente a los argivos (Schrader 1989: 120, n.367), cuya ausencia en la campaña de Platea podría dar pie aquí a una crítica velada por parte de Heródoto. En cualquier caso, la referencia a los Juegos Olímpicos no es gratuita, pues en el año en curso en aquel momento (480 a.C.) correspondía celebrarlos (Burn 1984 [1962]: 406).

Si, como acaba de verse, en la obra de Heródoto ya aparecen las primeras muestras de la prohibición para los dorios de iniciar una campaña durante las Carneas y los problemas bélicos que esto pudo suponer, en el V libro de Tucídides la situación se torna aún más llamativa. En este momento, tras la paz de Nicias en 421 a.C., el escenario bélico se traslada al Peloponeso donde, al existir muchas comunidades dorias, las perturbaciones causadas por el festival durante el transcurso de la guerra quedan especialmente patentes. En un momento dado se dice de los lacedemonios que:

ἀπῆλθον ἐπ' οἴκου καὶ τοῖς ζυμμάχοις περιήγγειλαν μετὰ τὸν μέλλοντα (Καρνεῖος δ' ἦν μῆν, ἱερομηνία Δωριεῦσι) παρασκευάζεσθαι ὡς στρατευσομένους. Ἀργεῖοι δ' ἀναχωρησάντων αὐτῶν τοῦ πρὸ τοῦ Καρνείου μηνὸς ἐξελθόντες τετράδι φθίνοντος, καὶ ἄγοντες τὴν ἡμέραν ταύτην πάντα τὸν χρόνον, ἐσέβαλον ἐς τὴν Ἐπιδαυρίαν καὶ ἐδήουν. Ἐπιδαύριοι δὲ τοὺς ζυμμάχους ἐπεκαλοῦντο: ὧν τινὲς οἱ μὲν τὸν μῆνα προυφασίσαντο, οἱ δὲ καὶ ἐς μεθορίαν τῆς Ἐπιδαυρίας ἐλθόντες ἠσύχαζον.

Ellos se fueron a casa y a los aliados pidieron después del mes siguiente (el mes era el carneo, mes sagrado para los dorios) prepararse como para ir a la guerra. Retirándose estos, los argivos, marchando el cuarto día antes de que acabase el mes de antes del carneo y celebrando este día todo el tiempo, se lanzaron hacia la Epidauria y la asolaron. Los epidaurios llamaron en auxilio a sus aliados, de quienes algunos por una parte alegaron como pretexto el mes y otros por su parte marchando hacia el límite de la Epidauria permanecían en calma (Th. V 54, 2-4).

En este pasaje se observa una argucia de los argivos para combatir sin romper la observancia de las Carneas. La treta que, por otra parte, no es exclusiva ni de ellos ni de ese momento, aprovecha el desajuste existente entre el calendario lunar y el año solar y la libertad con la que contaba cada πόλις para subsanarlo, un problema que ya se comentó antes (Samuel 1972: 11-12; Burkert 2007 [1977]: 304; vid supra). Según Plutarco, Alejandro se vio en una tesitura similar y también manipuló el calendario a su conveniencia (Plu. *Alex* 16, 2) (Hornblower 2008: 145). No obstante, no será la única vez que los argivos recurran a tal ardid, ya que lo mismo se ve en las *Helénicas* de



Jenofonte (Gomme et Andrewes et Dover (1983) [1970]: 75; Hornblower 2008: 145), aunque esta vez sin mencionar explícitamente el carneo:

ὁ δὲ Ἀγησίπολις ἐπεὶ ἔγνω ὅτι εἴη αὐτῷ ἡγήτεον τῆς φρουρᾶς καὶ τὰ διαβατήρια θυομένῳ ἐγένετο, ἐλθὼν εἰς Ὀλυμπίαν καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὁσίως ἂν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων, ὅτι οὐχ ὅποτε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ' ὅποτε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπέφερον τοὺς μῆνας. ὁ δὲ θεὸς ἐπεσήμαιεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι μὴ δεχομένῳ σπονδὰς ἀδίκως ὑποφερομένας

Agesípolis, cuando supo que sería para él la dirección de la expedición y le resultó favorable el sacrificio de partida, yendo hacia Olimpia y consultando el oráculo preguntaba si llegado el caso se mantendría piadosamente no aceptando las treguas de los argivos, que cuando no fijaba el tiempo, sino cuando los lacedemonios estaban a punto de irrumpir, entonces alegaban los meses. El dios le indicó que sería lícito que no aceptase las treguas alegadas injustamente (X. *Hell* IV 7, 2).

En realidad, en este caso la situación es justamente a la inversa, defensiva en lugar de ofensiva. Los argivos ahora, en lugar de retrasar la llegada del carneo con la idea de ser los únicos dorios peloponesios en poder combatir, tratan de evitar una confrontación que creen que les sería desfavorable. En semejante tesitura, los lacedemonios, a diferencia de lo que al parecer habían hecho antes, no se muestran dispuestos a tolerar u obviar la argucia argiva. Estos sucesos tienen lugar en el año 388 a.C, por lo que apenas habían pasado 30 años de la batalla de Mantinea y del oportuno –

al menos para los argivos– retraso forzado de la entrada del carneo en Argos narrado por Tucídides. Es presumible, por tanto, que aún se recordase esto en Esparta, bien por haberlo vivido en el caso de las personas de más edad, bien por haberlo oído de los mayores en el caso de los más jóvenes. Pudiera ser entonces que el uso reiterado de la modificación del calendario por parte de los argivos molestase a los lacedemonios por no ser ya una ocasión circunstancial. También puede ser que las circunstancias del momento fuesen distintas y no permitiesen a los espartanos permanecer inactivos. Realmente, las dos posibles causas no son excluyentes entre sí, e incluso pueden coexistir con alguna otra. En cualquier caso, los lacedemonios, legitimados por una respuesta oracular –con total seguridad interesada– cambian su actitud.

Por otra parte, Jenofonte en ningún momento dice que el carneo sea el pretexto de las treguas solicitadas por los argivos. Puede quedar por tanto un asomo de duda al respecto, aunque generalmente se acepta que se refiere en efecto al mes carneo y su festival, probablemente por el parecido de la situación con la descrita por Tucídides. Fuese como fuese, el cambio de actitud de los lacedemonios parece surtir efecto, ya que un poco más adelante cuando Jenofonte enumera las πόλεις que deseaban alcanzar un acuerdo de paz –que luego sería conocido como *Paz de Antálcidas*– y los motivos por los que les era conveniente dice:

Ἀργεῖοι, εἰδότες φρουράν τε πεφασμένην ἐφ’ ἑαυτοῦς καὶ  
γιγνώσκοντες ὅτι ἢ τῶν μηνῶν ὑποφορὰ οὐδὲν ἔτι σφᾶς ὠφελήσει, καὶ  
οὔτοι εἰς τὴν εἰρήνην πρόθυμοι ἦσαν

Los argivos, conociendo la expedición anunciada contra ellos y conscientes de que el pretexto de los meses ya en nada les era de ayuda, también ellos eran proclives a la paz (X. *Hell* V 1, 29).

Pero, volviendo de nuevo a la obra de Tucídides, la estrategia argiva no es la única muestra de la influencia del carneo en los acontecimientos bélicos detallados en el libro V. Justo después de la batalla de Mantinea se lee que los lacedemonios:

καὶ αὐτοὶ ἀναχωρήσαντες καὶ τοὺς ξυμμάχους ἀφέντες (Κάρνεια γὰρ αὐτοῖς ἐτύγχανον ὄντα) τὴν ἑορτὴν ἤγον.

...y ellos mismos regresando y licenciando a los aliados (pues casualmente les ocurría que eran las Carneias) celebraban el festival (Th. V 75, 2).

La situación fue inmediatamente aprovechada por sus enemigos que actuaron de la siguiente manera:

καὶ Ἑλείων τρισχιλίων ὀπλιτῶν βοηθησάντων Μαντινεῦσιν ὕστερον τῆς μάχης καὶ Ἀθηναίων χιλίων πρὸς τοῖς προτέροις ἐστράτευσαν ἅπαντες οἱ ξύμμαχοι οὗτοι εὐθὺς ἐπὶ Ἐπίδαυρον, ἕως οἱ Λακεδαιμόνιοι Κάρνεια ἤγον, καὶ διελόμενοι τὴν πόλιν περιετείχιζον.

Y, socorriendo a los mantineos después de la batalla tres mil hoplitas eleos y mil atenienses junto con los anteriores, todos estos aliados seguidamente hicieron la guerra contra Epidauro, mientras que los lacedemonios celebraban las Carneias, y dividiéndose la ciudad la cercaban (Th. V 75, 5).

Esta vez la circunstancia existente es otra. Ahora, parece ser que el bando lacedemonio se retira de la guerra en observancia de las Carneias, ya que, a pesar de que no todos sus miembros eran dorios, su πόλις hegemónica –esto es, Esparta– decide

suspender las acciones bélicas de la alianza hasta pasado el festival. Tal situación es aprovechada por sus enemigos, en este caso eleos y atenienses, que, por no ser dorios, no tienen el problema del veto a luchar durante las Carneas.

En conclusión, vistos los pasajes de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, puede deducirse que, en el s. V a.C. y comienzos del s. IV a.C, la cuestión de la prohibición entre los dorios de hacer la guerra hasta pasadas las Carneas era un asunto considerablemente importante entre los dorios –o, al menos, los espartanos–, y que, además, era bien conocido por los griegos en general.

Por otra parte, los textos no son lo suficientemente claros ni describen con demasiado detalle las condiciones de la misma, por lo que quedan muchas preguntas abiertas al respecto. Así, por ejemplo, Leónidas y sus trescientos *hómoioi* parecen haber salido de Esparta antes de que llegase el mes Carneio para no iniciar la campaña en el periodo consagrado a la espera de, tras las celebraciones, recibir refuerzos. Sin embargo, en Tucídides (V 75, 2) se lee que, llegado el Carneio, los lacedemonios suspenden las actividades bélicas en curso, mandan de vuelta a los aliados y ellos mismos regresan a su tierra para celebrar el festival.

Tampoco está demasiado clara la postura de los argivos. El problema no está tanto en Tucídides –donde su plan aparece descrito de manera bastante nítida– como en Jenofonte. La primera cuestión aquí es si realmente la tregua de los meses a la que se alude se refiere al carneio. Habitualmente ha venido considerándose así –como ya se ha indicado–, seguramente por comparación con el relato de Tucídides y por la relevancia de la observancia de las Carneas. Pero hay algo más, y es que cabe preguntarse por qué los lacedemonios han de respetar las supuestas Carneas de otra πόλις si no se corresponden con las suyas propias. Si los argivos no querían enfrentarse a ellos, les

bastaba simplemente con resguardarse dentro de los muros de su ciudad, que ya habían impedido que los espartanos pudieran tomar Argos a comienzos del s. V a.C. tras la batalla de Sepea (Fornis 2003: 81-82). Parece poco probable pensar en una cierta primacía de los argivos para determinar para todos los dorios el periodo en el que llegaría el Carneio y su festival, algo que no menciona ningún texto y que tampoco parece ajustarse demasiado bien al concepto de *autonomía* de cada πόλις. Por lo tanto, dos parecen las principales posibilidades: la primera sería que los argivos no quieren de ninguna manera –pues no creen ser capaces de vencerles– enfrentarse en una batalla campal a los lacedemonios. Así, la excusa de la tregua sagrada solo sería entonces una forma de evitar el combate contra los espartanos y, a la vez, salvaguardar su ἀρετή. La segunda opción sería que la información no sea plenamente correcta y que Jenofonte – que en otras ocasiones ha presentado los acontecimientos desde una clara postura filolaconia– pudiera estar omitiendo algún dato más que pudiera no ser tan favorable a los lacedemonios.

Otro asunto es el grado de piedad o devoción de las Carneas entre los dorios. Acaba de comentarse cómo en la propia historia de Esparta parece no haberse actuado siempre de la misma manera, permitiendo a Leónidas continuar su campaña (Hdt VII 206, 1), pero ordenando el cese de las actividades bélicas durante la guerra del Peloponeso (Th V 75, 2). Además, está el tema del uso de las Carneas como pretexto para no guerrear. En el caso de los argivos se ha visto de manera clara, pero hay que plantearse si sucedía lo mismo en otras πόλεις. Antes se ha visto cómo Tucídides dice que, cuando los epidaurios solicitaron ayuda a sus aliados, algunos de ellos se excusaron por el mes (Th. V 54, 4). El historiador utiliza aquí el verbo προφασίζομαι (*allege by way of excuse* cf. LSJ), es decir, “alegar por medio de una excusa”, pero aún así la situación dista de ser tan sencilla. En primer lugar, hay que valorar la dualidad presente

en el pensamiento de Tucídides y en toda su obra entre causa real/pretexto. En segundo, se debe tener presente que Tucídides no es dorio y, por tanto, es ajeno a la importancia que puede tener el festival en las comunidades dorias. En tercer lugar, conviene tener presente que, en palabras de Tucídides, son varios los aliados que alegaron las Carneas sin ahondar más en cuáles fueron concretamente o la situación particular y motivaciones de las mismas. Por tanto, se desconocen las causas que llevarían a las distintas πόλεις aliadas a no ayudar a los epidaurios y si a algunas efectivamente el carneo les vino muy bien como excusa o si, por el contrario, otras realmente lo hicieron realmente por fervor religioso.

En definitiva, la cuestión de la prohibición para los dorios de hacer la guerra hasta pasadas las Carneas parece responder a los problemas intrínsecos al propio concepto de νόμος. Antes, al hablar sobre el contenido de los versos de Píndaro, ya se dieron unas pinceladas sobre el significado primero del término, que era, según Ostwald, una suerte de actitud popular, tradicional o que por convención se lleva a cabo conforme a una norma por aquellos a los que precisamente atañe esta (Ostwald 2009: 108-117; vid supra). Probablemente eso sea la clave de todo el asunto y, ante una norma consuetudinaria, no escrita, la interpretación, y por lo tanto la actitud al respecto de la misma, esté fuertemente influenciada por las circunstancias del momento. Así, la idea clave aquí tal vez sea la de conveniencia. Quizá los espartanos en la guerra del Peloponeso –en torno al año 418 a.C– podían permitirse aplazar la guerra, celebrar las Carneas y retomarla después. Otros, –como los argivos–, tal vez no estuviesen en la misma posición y se viesan forzados a buscar un subterfugio con el aplazamiento de la llegada del carneo y por ende del festival inherente a él. Pero también se puede traer a colación que ni siquiera los propios lacedemonios fueron igual de rigurosos cuando la situación lo requirió en el caso de las Termópilas. Por lo tanto, se puede concluir que

existe un νόμος entre los dorios de no guerrear hasta pasadas las Carneas, pero que, como νόμος, está sujeto a ser interpretado de diferente manera por distintas comunidades o incluso por una misma comunidad en distintos momentos según la conveniencia.

### **Orígenes del culto a Apolo Carneio**

En el capítulo anterior se vieron los problemas para determinar con precisión el origen y difusión de las tres φυλαί por las comunidades dóricas. Sin embargo, allí, al menos, Roussel demostraba que su origen estaba indisolublemente unido al origen mismo de la πόλις y al modo en que en inicio se organiza la sociedad en su seno. Igualmente, parecía intuirse o sospecharse el surgimiento de estas en el Peloponeso, siendo Argos y Esparta los lugares con más posibilidades de haber sido el emplazamiento donde aparecieron primero. En cambio, en lo relativo al origen del culto a Apolo Carneio, la cuestión resulta incluso más oscura todavía.

En cuanto a los textos antiguos, puede encontrarse una situación similar a la que se daba con respecto al *Retorno de los Heráclidas*. Es decir, existen diferentes relatos sobre el mismo. Estos, además, suelen explicar el origen de la fiesta a través de un personaje epónimo –Carno– sobre cuya identidad o biografía hay distintas versiones según el autor que se lea.

Sin embargo, a diferencia lo que ocurría con el *Retorno de los Heráclidas*, las narraciones sobre Carno no parecen haber gozado de la misma importancia que el relato de la llegada de los descendientes de Heracles –acompañados por los dorios– al Peloponeso. Por lo tanto, los testimonios de las mismas son mucho menores en número que los de aquella. Además, aunque un estudio de los mismos sugiere que, al igual que

con el *Retorno de los Heráclidas*, existieron una serie de variantes locales del mito, se encuentra ningún intento de armonizarlas en un gran relato que las englobe a todas como sucede, precisamente, en el caso del *Retorno de los Heráclidas* en la obra de Pausanias.

No obstante, justamente, Pausanias recoge las distintas versiones del mito que conocemos. Sus palabras son las siguientes:

Κάρνειον δὲ Απόλλωνα Δωριεῦσι μὲν τοῖς πᾶσι σέβεσθαι καθέστηκεν ἀπὸ Κάρνου γένος ἐξ Ἀκαρνανίας, μαντευομένου δὲ ἐξ Απόλλωνος: τοῦτον γὰρ τὸν Κάρνον ἀποκτείναντος Ἰππότου τοῦ Φύλαντος ἐνέπεσεν ἐς τὸ στρατόπεδον τοῖς Δωριεῦσι μήνιμα Απόλλωνος, καὶ Ἰπότης τε ἔφυγεν ἐπὶ τῷ φόνῳ καὶ Δωριεῦσιν ἀπὸ τούτου τὸν Ἀκαρνᾶνα μάντιν καθέστηκεν ἰλάσκεσθαι. ἀλλὰ γὰρ Λακεδαιμονίοις οὐχ οὗτος ὁ Οἰκέτας ἐστὶ Καρνειός, ὁ δὲ ἐν τοῦ μάντεως Κριοῦ τιμώμενος Ἀχαιῶν ἔτι ἐχόντων τὴν Σπάρτην. Πραξιίλλη μὲν δὴ πεποιημένα ἐστὶν ὡς Εὐρώπης εἶη καὶ Διὸς ὁ Κάρνειος καὶ αὐτὸν ἀνεθρέψατο Απόλλων καὶ Λητώ: λέγεται δὲ καὶ ἄλλος ἐπ' αὐτῷ λόγος, ἐν τῇ Ἰδίῃ τῇ Τρωικῇ κρανεΐας ἐν Απόλλωνος ἄλσει πεφυκυΐας τοῦς Ἑλληνας ἐκτεμεῖν ἐς τοῦ ἵππου τοῦ δουρείου τὴν ποίησιν: μαθόντες δὲ ὀργὴν σφισιν ἔχειν τὸν θεὸν θυσίαις ἰλάσκονται καὶ Απόλλωνα ὀνομάζουσι Κάρνειον ἀπὸ τῶν κρανειῶν, ὑπερθέντες τὸ ῥῶ κατὰ δὴ τι ἀρχαῖον.

Se estableció rendir culto a Apolo Carneio, por un lado, para todos los dorios por Carno, de linaje de Acarnania, adivino de Apolo por otro lado. Pues matando Hipotes, hijo de Filante a este Carno, cayó sobre el



campamento de los dorios la cólera de Apolo, e Hipotes fue expulsado por el asesinato y desde entonces se estableció para los dorios redimir al adivino acarnanio. Pero para los lacedemonios Carneio no es aquel hijo de Ecetas, sino el que recibe culto en casa del adivino Crío, teniendo aún los aqueos Esparta. Por una parte, justamente en la obra de Praxila, Carneio está como si fuera hijo de Europa y Zeus y lo criasen Apolo y Leto. Por otra parte, se cuenta también otra historia sobre él, que en el Ida troyano, en el bosque de Apolo, los helenos cortaron unos cornejos que habían crecido para la construcción del caballo de madera. Comprendiendo que el dios tenía un enfado con ellos, se conciliaron por medio de sacrificios y llamaron Carneio a Apolo por los cornejos, retrasando la ro conforme precisamente a algo antiguo (Paus. III 13, 4-5).

Resulta lógico pensar que, mientras que en el *Retorno de los Heráclidas*, auna las distintas variantes locales en una única no era posible hacer lo propio con las diferentes versiones sobre la identidad y origen de Carno. En el caso del *Retorno de los Heráclidas* se podía conseguir convirtiendo a un fundador local en un descendiente de Heracles, como era el caso de Aletes de Corinto, o hablando de la llegada desde Argos de caudillos Heráclidas de una generación posterior, tal como ocurría con otras πόλεις dorias del Peloponeso (vid supra). Aquí es más difícil que se dé semejante situación. Al ser un relato etiológico sobre un personaje concreto, resulta mucho más complicado presentar dos orígenes distintos sobre el mismos. En ningún momento se habla de un cambio de ubicación o de tutela del personaje en su infancia que podría ser un modo de intentar armonizar dos genealogías o lugares de nacimiento distintos. En todo caso, se observa cuando se habla de las creencias de los lacedemonios el planteamiento de la

existencia de más de un personaje llamado Carno, que pueda ayudar a explicar la causa de las diferentes versiones.

Por lo pronto, se distinguen en Pausanias varios relatos sobre Carno. Sin embargo, no es el único texto que lo hace, pues de manera similar en los escolios antiguos a Teócrito se puede encontrar una recopilación de distintas variantes sobre la historia del personaje y el origen del festival:

83 a. τὰ δὲ Κάρνεα: Πράξιλλα μὲν ἀπὸ Κάρνου φησὶν ὠνομάσθαι τοῦ Διὸς καὶ Εὐρώπης υἱοῦ, ὃς ἦν ἐρώμενος τοῦ Ἀπόλλωνος· Ἀλκμάν δὲ ἀπὸ Καρνέου τινὸς Τρωϊκοῦ· Δεμήτριος δὲ ἀπὸ τοῦ κρᾶναι, ὃ ἐστὶν ἐπιτελέσαι. φησὶ γάρ, ὡς Μενέλαος στρατεύσας εἰς Ἴλιον ἠϋξάτο τιμῆσαι αὐτόν, ἐὰν κρηγήνη.

b. Κάρνεα: Κάρνεα ἑορτὴ τελουμένη τῷ Καρνείῳ Ἀπόλλωνι κατὰ τὴν Πελοπόννησον, ἀπὸ Κάρνου μάντεως, ὃς ἔφησε τοῖς Ἡρακλείδαις· ἀπὸ δ' αὐτοῦ Κάρνειον Ἀπόλλωνα προσαγορεύουσιν. ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Θεοπόμπῳ· ὅτι τὸν αὐτὸν καὶ Δία καὶ Ἠγήτορα καλοῦσιν Ἀργεῖοι διὰ τὸ κάκεῖνον ἠγήσασθαι τοῦ στρατοῦ. τὸν οὖν Κάρνον οἱ Ἡρακλείδαι ἀπέκτειναν κατερχόμενοι εἰς Πελοπόννησον ὑπολαβόντες κατάσκοπον εἶναι τοῦ στρατεύματος· ὃν ὕστερον ἐτίμησαν ὑπὸ λοιμοῦ φθειρόμενοι.

c. οὗτος ὁ Κάρνος μάντις ὢν εἶπετο τοῖς Ἡρακλείδαις ἄσημα τούτοις μαντευόμενος· ὄντινα ἐκτραπείς εἰς τῶν Ἡρακλειδῶν, Ἴππότης ὄνομα, λόγῃ βαλὼν ἀπέκτεινε. δι' ὃν λοιμὸς ἐπεκράτησε τὴν Πελοπόννησον. ἀπελθόντες δὲ ἔλαβον χρησμὸν ἐξ Ἀπόλλωνος τιμῆσαι

Κάρνειον Ἀπόλλωνα· καὶ τοῦτο ποιήσαντες ἐπαύσαντο τοῦ λοιμοῦ.  
ταύτην οὖν τὴν ἑορτὴν μέχρι τοῦ παρόντος καὶ οὔτοι καὶ οἱ  
μετοικήσαντες ἐκ Πελοποννήσου εἰς ἑτέρας πόλεις διὰ τὸν λοιμὸν  
ἐπιτελοῦσιν.

d. τὰ δὲ Κάρνεα: ἔστιν ἑορτὴ Διὸς Κάρνεια ὀνομαζομένη. παρ'  
Ἑλλησι δὲ τελεῖται διὰ τὸ τὸν δούρειον ἵππον ἐκ κραναίου εἶναι ξύλου.

83a Las Carneas: Praxila, por un lado, dice de Carno que se  
llamaba el hijo de Zeus y Europa, que fue amante de Apolo. Alcmán, por  
otro, de Carneio que era algún troyano. Demetrio que por este se realizó y  
es celebrado. Pues dice que Menelao al ir a la guerra contra Troya  
prometiό venerarlo si triunfaba.

b. Carneia: El festival Carneia que se realiza para Apolo Carneio a  
lo largo del Peloponeso, por el adivino Carno, quien habló a los  
Heráclidas. Por este llamaron Carneio a Apolo. La historia según  
Teopompo: que gracias a esto los argivos llaman a este, a Zeus y a  
Hegator para guiar al ejército. Por tanto, los Heráclidas mataron a Carno  
al retornar al Peloponeso sospechando que era un espía del campamento,  
al que más tarde veneraron siendo devastados a causa de una peste.

c. Este Carno siendo adivino acompañaba a los Heráclidas  
prediciendo lo desconocido. A este, apartándose de los Heráclidas, el  
llamado Hipotes mató alcanzándolo con una lanza. A causa del cual una  
peste se adueñó del Peloponeso. Al volver tomaron la respuesta oracular  
de Apolo, adorar a Apolo Carneio. Además, haciendo esto cesó la peste.

Por tanto, hasta el presente, a causa de la peste, celebran este festival ellos y los que emigraron desde el Peloponeso hacia diferentes ciudades.

d. Carnea: existe un festival de Zeus llamado Carnea. Llegó a existir entre los griegos, por ser el caballo de madera de madera de cornejo. (*Scholia vetera in Theocritum* V 83a-d).

Un análisis comparativo y en conjunto de los dos textos permite distinguir al menos tres versiones: Una primera más global situada en el marco general de la leyenda del *Retorno de los Heráclidas*, una segunda, propia de los lacedemonios, que parece estar ligada al ciclo troyano, y, finalmente, una tercera de Sición cantada en los versos de la poetisa Práxila originaria de allí.

Tal vez la primera sea la más conocida. Sin embargo, parece la más moderna de las tres, ya que la más antigua referencia conocida a la misma se encontraría en la obra de Teopompo (*FGrH* 115 F357), recogida precisamente en los escolios a Teócrito que acaban de ser expuestos. Por lo tanto, habría que situarla en el s. IV a.C. Dada la similitud de los relatos, se puede sospechar que Pausanias basó el suyo en el de Teopompo, o en el que se hubiera basado Teopompo. Además, una narración muy parecida aparece también en Pseudo-Apolodoro:

συνέβη δὲ καὶ τὸν στρατὸν ἐν Ναυπάκτῳ συμφορᾷ περιπεσεῖν.  
ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς μάντις χρησμοὺς λέγων καὶ ἐνθεάζων, ὃν ἐνόμισαν  
μάγον εἶναι ἐπὶ λύμῃ τοῦ στρατοῦ πρὸς Πελοποννησίων ἀπεσταλμένον.  
τοῦτον βαλὼν ἀκοντίῳ Ἰππότης ὁ Φύλαντος τοῦ Ἀντιόχου τοῦ  
Ἡρακλέους τυχὼν ἀπέκτεινεν. οὕτως δὲ γενομένου τούτου τὸ μὲν  
ναυτικὸν διαφθαρεῖσθαι τῶν νεῶν ἀπώλετο, τὸ δὲ πεζὸν ἠτύχησε λιμῶ,

καὶ διελύθη τὸ στράτευμα. χρωμένου δὲ περὶ τῆς συμφορᾶς Τημένου, καὶ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ μάντεως γενέσθαι ταῦτα λέγοντος, καὶ κελεύοντος φυγαδεῦσαι δέκα ἔτη τὸν ἀνελόντα καὶ χρήσασθαι ἡγεμόνι τῷ τριοφθάμῳ, τὸν μὲν Ἴπότην ἐφυγάδευσαν, τὸν δὲ τριοφθαλμον ἐζήτουν.

Sucedió también que en Naupacto el ejército cayó en una desdicha. Pues un adivino les reveló oráculos hablando y siendo inspirado por los dioses, al cual consideraron ser un mago enviado de parte de los peloponesios para contaminación del ejército. A este alcanzándolo con éxito con una jabalina Hipotes, hijo de Filante, hijo de Antíoco, hijo de Heracles, mató. Así, ocurrido esto, por un lado se perdió la flota destruidas por completo las naves, por otro el ejército terrestre fracasó por el hambre y se dispersó la expedición. Consultando Temeno sobre esta desdicha y diciendo el dios que esto sucedió a causa del adivino y exigiendo desterrar diez años al asesino y tener como caudillo al de tres ojos. Por una parte desterraron a Hipotes, por otra buscaban al de tres ojos (Apollod. *Bibliotheca* II 8, 3).

Lo más llamativo del texto de Pseudo-Apolodoro es que en ningún momento se cita el nombre del adivino asesinado, por lo que, a pesar que la historia es similar a la de Teopompo o Pausanias, en realidad no se puede decir que este autor narre ni el origen de las Carneas ni la leyenda de su epónimo. No obstante, estaría en la misma línea que los otros dos.

Un aspecto que puede resultar llamativo es que la primera muestra del relato se encuentre en Teopompo, un historiador centrado en analizar y escribir los fenómenos de

su tiempo, y que, por el contrario, no haya constatación de la misma en Éforo, quien se interesó mucho más por los acontecimientos antiguos en su obra, un trabajo además cuyo inicio sitúa precisamente en el *Retorno de los Heráclidas*. Tal vez, puede pensarse que efectivamente Éforo incluiría en su narración una historia sobre el origen de las Carneas, quizá justamente esta, ya que es coetáneo de Teopompo y que este podría ser el relato etiológico sobre las Carneas habitual en su tiempo. Pero, una vez más, esto no es sino una mera especulación.

Efectivamente, entonces, a pesar de ser probablemente la versión más conocida y general del mito, es también la más moderna, o, al menos, la que más tarde se refleja en los textos. Es posible precisamente que tales factores estén ligados y se trate de un intento tardío de dar una explicación general que sustituya las diferentes variantes locales y las aúne en un único relato válido para todos los dorios.

Dejando ya esta variante, si se ha hablado de ella en términos de global, general, o incluso tardía, es porque hay al menos constancia de otras dos versiones que parecen ser de carácter meramente local y más antiguas. En primer lugar se analizarán las aportaciones sobre la visión lacedemonia y, seguidamente, se reflexionará sobre la noticia de una versión propia de Sición.

Pausanias ya deja claro desde el principio que los lacedemonios tienen su propia interpretación acerca de quién era Carno. Lo más interesante es que apunta que ellos remontan su historia a la época anterior a la llegada de los dorios, es decir, a la Esparta aquea. Tal característica se implementa notablemente en el esolio a Teócrito. En él puede encontrarse, en primer lugar, cómo Alcman ya en época arcaica –s. VII a.C en este caso– señala a Carno como un troyano. Al parecer tal tradición se mantendría a través de los siglos, ya que el esolio añade que Demetrio de Escepsis –un autor del s. II

a.C (Schwartz 1901 IV.2 Sp. 2807-2813) al que de nuevo se aludirá más tarde, dado que proporciona información sobre la celebración de las Carneas en Esparta—afirmaba que Menelao prometió venerar a este troyano si salía victorioso de la guerra.

De esta forma, no debe sorprender encontrar una tradición espartana constatada en el s. VI a.C que asuma un origen en la época en que la πόλις era todavía aquea para un elemento intrínseco a ella misma. Esto se situaría dentro del conocido fenómeno del arcaísmo espartano de enaltecer el pasado aqueo de la ciudad y los símbolos que pudieran asociarse a este, un asunto del que ya se habló en el capítulo sobre el origen de la noción de dorios y también un poco antes —a propósito de la contestación de Cleómenes a la sacerdotisa de la acrópolis de Atenas—, y que han constatado diferentes autores (Alty 1982: 13; Fornis 2016: 43-46; vid supra).

Por otro lado, tanto en Pausanias como en el escolio, se refleja un relato que liga el origen de las Carneas a la construcción del famoso caballo de Troya jugando con la semejanza fonética de su nombre con el del arbusto del cornejo —κράνεια (cf. LSJ)— del que simplemente —como apunta Pausanias— con retrasar la *ro* una posición queda el nombre del festival. Sin embargo, aunque no es descartable, ninguno de los dos otorga a esta explicación un origen lacedemonio. Además, como curiosidad, cabe destacar que mientras que Pausanias, siguiendo la línea habitual vincula en este relato la festividad a Apolo, el escolio, quizá por error o quizá tomando otras bases, lo hace a Zeus, lo que lo convierte en el único texto conocido en asociar las Carneas a una divinidad que no sea Apolo.

Finalmente, la tercera y última variante conocida en cuanto al personaje epónimo del festival parte únicamente de una escueta noticia transmitida tanto por el escolio a Teócrito como por el texto de Pausanias, y, además, por Hesiquio, como se verá más

adelante (cf. Καρνειός). Aquí, se presenta a Carno como hijo de Zeus y Europa, el cual más tarde se acercaría a Apolo, bien como su pupilo según Pausanias, bien como su amante según el escolio, aunque realmente esto no tiene por qué resultar contradictorio, pues el personaje pudo haber sido ambas cosas, ya que los dos textos dicen basarse en los versos de la misma poetisa. Precisamente, el mayor interés de esta escasa información radica en el origen que en los dos casos se señala para la misma: Praxila.

La situación tanto geográfica como cronológica de la poetisa, es decir Sición y el s. V a.C. (Aly 1954 XXII.2 Sp. 1762-1768) resulta muy relevante. Al ser una versión anterior a la de Teopompo y, tal vez, circunscrita a una πόλις concreta –Sición en este caso– o a su región, esta se asemeja mucho a la leyenda lacedemonia sobre Carno. El parecido no está en el contenido del mito, sino en su contexto. En los dos casos se observa una versión propia de un lugar específico y relativamente antigua, o al menos anterior a la versión general que se extendió entre los autores de época imperial. Cabe la duda de si la versión de Praxila se extendería más allá de Sición en otras πόλεις dorias del Peloponeso. Especialmente tentador es especular con la posibilidad de que este fuera un relato característico de Argos, ya que, por un lado, no se tiene conocimiento de un mito argivo sobre Carno y, por otro, la influencia política y cultural de Argos en la zona nororiental del Peloponeso es evidente, como ya se vio precisamente al hablar de Clístenes de Sición y su reforma de las φυλαί (vid supra).

En cualquier caso, el análisis de los diferentes mitos que hablan del personaje epónimo del festival de las Carneas conduce a la conclusión de que en época arcaica probablemente no hubiese un relato unificado común para todos los dorios, sino que existirían diversas versiones locales o regionales de la leyenda. Solo cuando la identidad



del ἔθνος ha avanzado lo suficiente se extiende un mito general, fuese este una creación de aquel momento –s.IV a.C– o tuviese su base en un relato preexistente.

Igualmente, hay que señalar que, de nuevo, aparece un elemento propio y definitorio del ἔθνος dorio que no parece guardar relación alguna con la región de la Dóride en la Grecia central. Una vez más, la ausencia de datos para la zona constituye un problema, al suponer un *argumentum ex silentio*. Sin embargo, si se atiende a los relatos etiológicos de la propia Antigüedad parece que, tácitamente, se asume la ausencia del binomio mes y festival en esa región. La información acerca de la versión de Praxila es demasiado sucinta como para obtener nada en claro. No obstante, si se tiene en cuenta tanto la versión lacedemonia del origen del culto a Carneio como el relato global que se generalizó más tarde, por un lado, aparece la idea de una herencia de la guerra de Troya y del pasado aqueo del Peloponeso y, por otro, un nacimiento en el marco del *Retorno de los Heráclidas*, es decir, una vez que los dorios habrían abandonado su patria ancestral. En cualquier caso, entonces, los orígenes se sitúan de tal manera que la Dóride queda totalmente ajena al culto a Apolo Carneio. Esto, además, podría estar indicando que en la Antigüedad no se celebraban allí las Carneas, pues quizá de haberse celebrado, los textos expondrían de otra manera su origen, de tal forma que contemplasen su culto allí –aunque tal idea es más bien una especulación que un argumento sólido–.

Dejando ya las interpretaciones surgidas en la propia Antigüedad, entre los investigadores modernos el tema del origen de las Carneas no parece haber suscitado un especial interés. Probablemente sea debido a la escasez de datos veraces con los que se cuenta sobre el mismo por lo que, en consecuencia, los planteamientos contemporáneos sobre la cuestión tienen un fuerte componente especulativo.

Uno de los estudios más interesantes sobre el tema es el de Noel Robertson *The Religious Criterion in Greek Ethnicity. The Dorians and the Festival Carneia* (2002). En líneas generales, puede decirse que Robertson domina y conoce perfectamente los canales de obtención de información, sin embargo, su interpretación de la misma y, por lo tanto, sus conclusiones y discurso resultan mucho más cuestionables. De esta forma, su análisis se basa en los viejos –y actualmente desfasados– conceptos más bien propios del paradigma germánico. Sirva como ejemplo que en un momento dado dice literalmente “The Ionians were soft, and the Dorians were hardy, brave and resolute” para añadir poco después que “The festival was somehow true to the Dorian nature” (Robertson 2002: 41). Por lo tanto, aquí se observa tanto el concepto de los dorios como unas gentes eminentemente guerreras como la idea de *Volksgeist* o naturaleza de los pueblos. Incluso la terminología escogida retrotrae a estudios un siglo anteriores al del propio Robertson.

En cuanto al origen etimológico del nombre del festival, Robertson comenta que muchos investigadores modernos lo asocian al término κάρνος cuyo significado el diccionario Liddell-Scott remite a κέρας (“the horn of an animal”, “el cuerno de un animal”) (Cf. LSJ), interpretando que tiene que ver con el carnero. Sin embargo, para él, el nombre original del festival no sería Κάρνεια sino Κράνεια, una forma que también está atestiguada y que Robertson considera que procede del vocablo griego que designaba al cornejo –κράνεια (cf. LSJ)–, como se señaló poco antes (Robertson 2002: 67-70).<sup>176</sup>

El problema es que en lugar de ligarlo, tal como hacían los propios textos antiguos, a la madera con la que se construiría el caballo de Troya, lo vincula al material

---

<sup>176</sup> Recuérdese que con ese lexema aparecía el nombre del mes en Butrinto (vid supra).

con el que se construían las lanzas y añade la misma explicación del origen del nombre de los dorios que ya propuso Pokorny (vid supra). Es decir, que provendría de la palabra griega δόρυ, entendida como lanza, y justificado por el carácter belicoso de los dorios. Por tanto, según él, las Carneas resultarían ser un festival de la lanza celebrado por “el pueblo de la lanza” (“Spear-folk”) (Robertson 2002: 71-74).

Sin embargo, esto no constituye toda la aportación de Robertson. Solo se trata del origen etimológico del nombre del festival, con un leve matiz también sobre el ritual que, más tarde, se explorará en mayor profundidad. Sin embargo, aún falta hablar de su propuesta sobre el origen histórico.

Para abordarla, es necesario tener presente que Robertson considera que los diferentes calendarios helénicos se gestan en el momento en que los griegos se desplazan por el Egeo hacia las islas y las costas de Asia Menor. Este fenómeno exigiría una coordinación temporal que, en definitiva, daría como resultado los calendarios (Robertson 2002: 28). Partiendo de tal premisa, según él, el festival, fiel siempre a la naturaleza belicosa de los dorios, se celebra, sin embargo, en la época del año en la que tienen lugar las guerras. No obstante, es a su vez el tiempo propicio para navegar. Por lo tanto, el origen de las Carneas habría que asociarlo al desplazamiento por mar de los dorios hacia el este a través del Egeo (Robertson 2002: 40-42).

Así pues, la génesis del festival propuesta por Robertson presenta un problema: exige un desplazamiento humano que acompañe al desplazamiento cultural, en este caso de un fenómeno como el calendario. No obstante, es quizá incluso más plausible que lo que extendiese fuese un concepto o forma cultural y no la población que en origen lo desarrolló, al igual que ocurría con las φυλαί (Roussel 1976: 210, 228-229; vid supra).

Por otra parte, el propio Robertson reconoce la falta de unanimidad en lo relativo a las interpretaciones modernas sobre el origen y simbolismo del festival, así como la diversidad en las interpretaciones sobre el mismo. Entre ellas, destaca como más conocida aquella que sugiere que se trata de un festival de la cosecha que incluye la purificación de la comunidad, entendiendo a Carno como un antiguo dios-carnero asimilado a Apolo (Robertson 2002: 49-50, 68).

No obstante, Robertson no es el único en reflejar diferentes opiniones de los investigadores. Lo mismo puede contemplarse en el trabajo de Pettersson (1992) –al que también se aludirá con frecuencia a partir de ahora– donde igualmente se señala como interpretación más común aquella que hacía de las Carneas un festival de la cosecha, aunque pone también el acento en el componente expiatorio de algunos rituales del mismo. Además, expone igualmente cómo ha habido autores que han situado su origen en el Peloponeso antes de la supuesta llegada de los dorios, mientras que otros se han decantado por la idea de que fuese una manifestación de religiosidad de una sociedad doria pastoril que aún no se habría asentado en un lugar definitivamente (Pettersson 1992: 59-60). Por otro lado, también Fornis (2016) realiza una exposición de algunas de las explicaciones que se han dado sobre el posible origen del Carneio para, en definitiva, indicar algo muy parecido a Patterson, al señalar que suele aceptarse que la celebración tiene como objeto asegurar la fertilidad de los campos y que se ha propuesto, además, un valor de expiación (Fornis 2016: 417).

Sin embargo, el problema tanto de Pettersson como de Fornis –y lo que los diferencia de Robertson– es que, en última instancia, estudian las Carneas únicamente en Esparta, por lo que, realmente, no están interesados en una imagen global del festival que abarque a todos los dorios. Está será además una circunstancia muy común en

muchas otras investigaciones contemporáneas. Así, por ejemplo, como más adelante se verá, se ha señalado con frecuencia el carácter militar del festival, pero solamente se hace en base a un testimonio concreto relativo únicamente a la celebración en Esparta en una época muy precisa.

En líneas generales y por las fechas de celebración –en la segunda mitad del verano–, las Carneas parecen ajustarse bien a una típica fiesta de la cosecha. Pero, realmente, todo lo que se diga sobre su origen siempre tendrá mucho más de elucubración que de dato contrastado. Probablemente falte un trabajo monográfico, más allá del de Robertson, que aborde de nuevo el tema en una mayor profundidad, aun partiendo de la base de la falta de información fiable en cuanto a sus verdaderos orígenes.

### **Testimonios del culto a Apolo Carneio**

Así pues, una vez repasadas la leyendas que explican los diferentes orígenes míticos del festival de las Carneas, llega el momento de analizar los testimonios referentes a la propia celebración o culto procedentes de la Antigüedad. Ciertamente, al igual que ocurría con el apartado anterior, escasean los documentos y apenas muestran una conexión entre sí. Además, que un determinado texto refleje una costumbre no implica necesariamente que esta sea un uso constante en la historia de la πόλις a la que se ligue, ni mucho menos entre todas las sociedades dorias de toda época y lugar.

Aun con todo, se pueden recoger una serie de informaciones sobre algunos elementos del rito o culto que caracterizaron al festival, al menos en algunas πόλεις en algún momento. En líneas generales, se puede decir que hay una buena cantidad de datos para la celebración en Esparta, en el eje Tera-Cirene –que en última instancia

pretende tener su origen en Lacedemonia– y, gracias al material epigráfico, en la población mesenia de Andania en el s. I d.C. No obstante, existen además otras pequeñas aportaciones que pueden ayudar a completar el panorama. Una vez señaladas tales premisas básicas, se comenzará entonces a tratar el tema con el análisis de lo que se conoce sobre las Carneas en Esparta.

Esparta es sin duda –y como se ha venido diciendo– la πόλις dórica sobre la que más se ha trabajado. El carneo no es ajeno a esta circunstancia. Por lo tanto, puede afirmarse que el lugar sobre el que más se ha escrito sobre el festival es Esparta. En alguna ocasión incluso quizá asumiendo un tanto a la ligera –o al menos pudiendo dar esa sensación– que la información sobre elementos concretos del festival entre los lacedemonios pueden hacerse extensible a todos los dorios.

El dato más antiguo relativo a la celebración de las Carneas en Esparta aparece en Helánico de Lesbos –s. V a.C.– y está transmitido por Ateneo. Realmente, no se especifica que la información sea relativa a Esparta, aunque lo más probable es que sea así, y, de hecho, prácticamente los investigadores modernos han interpretado de esta forma (Petterson 1992: 58; Robertson 2002: 52). El texto dice lo siguiente:

ὅτι δὲ καὶ Τέρπανδρος ἀρχαιότερος Ἀνακρέοντος δῆλον ἐκ τούτων τὰ Κάρνεια πρῶτος πάντων Τέρπανδρος νικᾷ, ὡς Ἑλλάνικος ἱστορεῖ ἐν τε τοῖς ἐμμέτροις Καρνεονίκαις κἂν τοῖς καταλογάδην.

Es sabido también que el más antiguo Terpandro, hijo de Anacreonte, el primero de todos vence en la Carneia Terpandro, como Helánico averiguó sobre los vencedores de las Carneias en verso y los en prosa. (Ateneo XIV 635e; Helanico *FGrH* 4 F85a).

Más allá de que la noticia de Helánico pueda o no ser cierta, se puede llegar a la conclusión de que en su tiempo se celebraban *agones* de canto en Esparta durante las Carneas, o al menos quedaba el recuerdo de ellos. Ateneo añade además que:

ἐγένετο δὲ ἡ θέσις τῶν Καρνείων κατὰ τὴν ἕκτην καὶ εἰκοστὴν  
ὀλυμπιάδα, ὡς Σωσίβιός φησιν ἐν τῷ περὶ Χρόνων.

Surgió la ordenación de las Carneias en la vigesimosexta Olimpiada, como Sosibio dice en *Sobre los tiempos*. (Ateneo XIV 635 e-f).

No obstante, es posible que esta puntualización sea una construcción posterior para ajustar –no sin cierta lógica– el origen de dichas prácticas a la época en la que vivió el poeta Terpandro –s. VII a.C.–, ya que la 26ª Olimpiada es la comprendida entre el 676 a.C y el 672 a.C.

Además, para refrendar la idea de las competiciones poéticas, en *Alcestris* de Eurípides el poeta en una de las partes corales incluye los siguientes versos:

πολλά σε μουσοπόλοι | μέλψουσι καθ' ἐπτάτονόν τ' ὀρείαν |  
χέλυν ἐν τ' ἀλύροις κλέοντες ὕμνοις, | Σπάρτα κυκλάς ἀνίκα Καρνεί- | ου  
περινίσεται ὄρα | μηνός, ἀειρομένας | παννύχου σελάνας, | λιπαραισί τ'  
ἐν ὀλβίαις Ἀθάναις.

Mucho te celebrarán con canto y baile los siervos de las musas a lo largo de la montañosa lira de siete cuerdas, celebrando con himnos sin lira en Esparta cada vez que el círculo sea para la Carnea, no vendrá el

tiempo del mes, alzándose la luna de medianoche, en la brillante y feliz  
Atenas. (E. Alc. v.445-452).

El trágico parece así corroborar, si bien no directamente los *agones*, sí al menos los cánticos durante las Carneas en Esparta. Los versos no están exentos de ingenio, ya que los términos ἀνίκα y Ἀθάνας son dorismos, que se pueden justificar tanto por estar hablando en ese momento de los lacedemonios como por el tradicional vínculo entre el dialecto dorio y la lírica coral del que ya se habló en el tema del dialecto (vid supra). Además, explícitamente Eurípides señala que en Atenas no se celebra tal festival, marcando así una diferencia con los lacedemonios.

Por lo tanto, parece evidente que, en época arcaica e incluso a comienzos de la época clásica, se concedía en Esparta mucha importancia a los cánticos en las Carneas. Se trata de una circunstancia que, por otra parte, ya han señalado los investigadores modernos (Pettersen 1992: 58; Robertson 2002: 52). Se puede incluso llegar a apuntar para el caso de Terpanandro un posible reflejo de la Esparta abierta y culta de época arcaica, ya que este poeta era originario de Lesbos.

A partir de aquí hay un importante salto temporal en cuanto a las noticias sobre costumbres lacedemonias ligadas al festival. Hasta el s. II a.C no hay más información y, de nuevo, transmitida gracias a Ateneo. Este cita a un autor que igualmente ha sido mencionado un poco antes, Demetrio de Escepsis, y que viviría en esa época (Schwartz 1901 IV, 2 2807-2813; vid supra):

Δημήτριος δ' ὁ Σκήψιος ἐν τῷ α τοῦ Τρωικοῦ διακόσμου τὴν τῶν  
Καρνείων φησὶν ἑορτὴν παρὰ Λακεδαιμονίοις μίμημα εἶναι  
στρατιωτικῆς ἀγωγῆς. τόπους μὲν γὰρ εἶναι θ τῷ ἀριθμῷ, σκιάδες δὲ



οὔτοι καλοῦνται σκηναῖς ἔχοντες παραπλήσιόν τι: καὶ ἑννέα καθ' ἕκαστον ἄνδρες δειπνοῦσι, πάντα τε ἀπὸ προστάγματος κηρύσσεται, ἔχει τε ἑκάστη σκιάς φρατρίας τρεῖς καὶ γίνεται ἡ τῶν Καρνείων ἑορτὴ ἐπὶ ἡμέρας θ'.

Demetrio de Escepsis en el primero del *Orden de batalla troyano* dice que el festival de las Carneas entre los lacedemonios es una representación de una campaña militar: “Pues por una parte hay unos lugares, en número nueve, por otra parte estos se denominan sombrillas teniendo algo muy similar a las tiendas de campaña. Además, en cada una comen nueve hombres, todo se proclama por medio de un mandato, cada sombrilla tiene tres fratrías y el festival de las Carneas sucede durante nueve días”. (Ath. IV 141e-f).

Esta aportación ha servido tanto a Pettersson (1992: 62-63) como a Robertson (2002: 50-51) para señalar el marcado carácter militar del festival entre los lacedemonios y, en el caso del segundo, incluso entre los dorios. Ciertamente, la disposición puede asemejarse a la de un ejército en campaña, pero también a la de una comida en común o un banquete tras un sacrificio. Además, dada la fecha del texto, y que no hay ninguna aportación anterior que hable de tal costumbre, no habría que descartar que esta fuese uno de los resultados de las reformas de la πολιτεία lacedemonia emprendidas por los llamados reyes reformadores, Agis y Cleómenes, a finales del s. III a.C. que pretendían, entre otras cosas, recuperar el espíritu marcial de su sociedad.

Ya en época imperial (130 d.C) existe una inscripción honorífica dedicada a un personaje llamado Tiberio Claudio Pratolao, hijo de Brásidas (IG V.1 497) que fue

sacerdote de Carneio *Boiketas* y de Carneio *Dromaios*. Pettersson asegura que la familia de este individuo retuvo ambos sacerdocios (Pettersson 1992: 61 n.347). Es muy interesante además explorar el posible significado de los dichos sacerdocios. En el segundo caso, el *Dromaios*, la situación parece bastante clara, ya que estaría relacionado con δρομάω (“run” “correr”) (cf. LSJ) y con la carrera expiatoria de la que se hablará más adelante. En cambio, para *Boiketas* la situación es más complicada. Pettersson se inclina por interpretarlo como *Oiketas* (Pettersson 1992: 61 n.347), ligándolo así a οἶκος. Sin embargo, aunque es cierto que el dialecto dórico puede conservar la Ϝ inicial, en el texto aparece transcrito claramente con β por lo que esta opción pierde fuerza. Más plausible, por lo tanto, sería asociarlo a βοϊκός (“ox”, “buey”) (cf. LSJ), no ya pensando en un original culto pastoril, sino más probablemente en las víctimas de un sacrificio, un valor además que está constatado (cf. LSJ).

Además de esta inscripción, Pettersson comenta una segunda (*IG* V.1 222), que él data igualmente en época imperial. Es una dedicatoria realizada por alguien llamado Eglatas, según Robertson de sus victorias en carrera a pie (Robertson 2002: 58), a Apolo Carneio. Lo interesante de la misma es que está adornada de forma que recuerda a una cornamenta. Esto, sumado a una arcaica (s. VII a.C) piedra de forma piramidal adornada en su parte superior con una cabeza de Carnero esculpida, lleva a Pettersson a pensar en que en inicio Carneio sería una suerte de dios-carnero no ya en Esparta, sino entre todos los dorios (Pettersson 1992: 61).

Por otra parte, uno de los aspectos más señalados de las Carneas en Esparta ha sido la llamada carrera de los σταφυλοδρόμοι. El principal texto que habla de la misma se encuentra en los *Anecdota* de Bekker lo que hace difícil el contextualizarlo dentro de la Antigüedad:

Σταφυλοδρόμοι· κατὰ τὴν τῶν Καρνείων ἑορτὴν στέμματά τις περιθέμενος τρέχει, ἐπευχόμενός τι τῇ πόλει χρηστόν, ἐπιδιώκουσι δὲ αὐτὸν νέοι, σταφυλοδρόμοι καλούμενοι. καὶ ἐὰν μὲν καταλάβωσιν αὐτόν, ἀγαθόν τι προσδοκῶκσι κατὰ τὰ ἐπιχώρια τῇ πόλει· εἰ δὲ μή, τούναντίον.

Staphylodromoi: Durante el festival de las Carneas uno corriendo una guirnalda corre pidiendo algo dichoso para la ciudad, le persiguen unos jóvenes llamados staphylodromoi. Y si le capturan, algo bueno aguarda a la ciudad a lo largo de su territorio, pero si no, lo contrario (Bekker *Anecdota*, cf. σταφυλοδρόμοι).

Generalmente se ha considerado al perseguido como una traslación de una víctima expiatoria, en última instancia el adivino Carno, que garantiza el buen porvenir de la comunidad (Guarducci 1984: 96; Pettersson 1992: 69-70; Ducat 2006: 276). Sin embargo, puede haber ciertos problemas en esta interpretación.

En primer lugar, se ha asumido sin apenas cuestionamiento que la noticia transmitida por Bekker hace referencia a Esparta. Es cierto que la de los lacedemonios es la πόλις doria sobre la que más se ha escrito, tanto en la Antigüedad como en nuestros días, pero realmente el texto aparece descontextualizado. Robertson señala que Bekker estaría recogiendo el trabajo de Sosibio *Sobre los festivales en Esparta* (Robertson 2002: 43, n.105), sin embargo, para justificarlo alude a dos pasajes (*FGrH* 595 F4-5), ambos transmitidos por Ateneo (674AB y 678BC) que realmente hacen referencia a otros festivales lacedemonios, en concreto las pormacheas y las gimnopedias respectivamente, y que no se corresponden con el texto arriba señalado.

Por lo tanto, realmente el mejor argumento es el predominio en los textos antiguos de las cuestiones lacedemonias sobre las de otras πόλεις y la existencia de un sacerdocio a Carneio Dromaios atestiguado por la epigrafía en Esparta, como se ha señalado antes. Así pues, efectivamente parece lo más lógico pensar que las referencias a la carrera de los σταφυλοδρόμοι son relativas a Esparta, pero en realidad podrían aludir a otra comunidad dórica.

Por otra parte, se vuelve a encontrar una explicación del término en Hesiquio

σταφυλοδρόμοι· τινές τῶν Καρνεατῶν, παρορμῶντες τοὺς ἐπὶ  
τρύγῃ

staphylodromoi: aquellos de los carneatas, que los estimulan al grano de cereal (Hsch cf. σταφυλοδρόμοι).

Hesiquio es un autor alejandrino del s. V d.C. que recopila un léxico griego de palabras extrañas (Schultz 1913 VIII 2, Sp. 1317-1322). Al igual que ocurría con el texto anterior, este se ha asociado a Esparta a pesar de que no haya explícitamente nada en él que lo haga. Así, ha servido para que algunos investigadores hayan propuesto que la carrera de los σταφυλοδρόμοι pretendía especialmente garantizar no ya una buena cosecha en general, sino, dado su propio nombre, una buena cosecha de uva en particular (Pettersson 1992: 68).

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con los *Anecdota* de Bekker, Hesiquio presenta mucha más información relacionada con las Carneas:

ἀγητής· ὁ ἱερωμένος· ἄτιμος· ἐν δὲ τοῖς Καρν(είοις) ὁ ἱερωμένος  
τοῦ θεοῦ

El sacerdote. Sin honor. En las Carneas el sacerdote del dios  
(Hsch cf. ἀγητής).

καρνεῖται· οἱ ἄγαμοι· κεκληρωμένοι δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ Καρνείου  
λειτουργίαν. πέντε δὲ ἀφ' ἐκάστας ..... ἐπὶ τετραετίαν ἐλειτούργουν

Carneatas: no casados: sorteados durante el ritual del Carneio.  
Cinco de cada ..... durante cuatro años desempeñaban la liturgia (Hsch  
cf. καρνεῖται).

Καρνεῖος· ἐπίθετον Ἀπόλωνος· ἴσως ἀπὸ Κάρνου τοῦ Διὸς καὶ  
Εὐρώπης

Carneo: epíteto de Apolo. Posiblemente por Carno, hijo de Zeus y  
Europa (Hsch cf. Καρνεῖος).

Καρνησσόπολις· Λύκτος ἢ Κρητικὴ οὕτως ἐκαλεῖτο

Carnessopolis: Así era llamada la cretense Lycto (Hsch cf.  
Καρνησσόπολις).

Al igual que ocurría antes los investigadores han tendido a considerar que, junto  
con la referencia a los σταφυλοδρόμοι, la del ἀγητής y la de los καρνεῖται hablarían  
sobre el culto en Esparta. De hecho, Robertson vuelve a insistir en que la fuente original  
sería Sosibio y su *Sobre los festivales en Esparta* (Robertson 2002: 43).

Llegados a este punto, hay que plantearse qué se sabe acerca de Sosibio y hasta  
qué punto puede ser fiable o si se trata realmente o no del texto en el que se basan tanto  
Bekker como Hesiquio. Así, la información que se tiene sobre él es un tanto oscura o

dudosa. No se sabe a ciencia cierta si su origen era lacedemonio –aunque la Suda lo presenta como tal (*FGrH* 595 T1)– ni su cronología exacta. En cambio, se conoce que escribió una obra titulada *περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι θυσιῶν*<sup>177</sup> y que, al parecer, influyó bastante en la construcción de la tradición espartana según reflejan otros autores como Pausanias o Hesiquio (Laqueur 1927 III 1 Sp. 1146-1149).

Por lo tanto, ciertamente se ha barajado que la obra de Sosibio influyera en la de Hesiquio, pero eso no supone que, aunque es una posibilidad muy real, las entradas de *σταφυλοδρόμοι*, *ἀγητής* y *καρνεῖται* con total seguridad se refieran al culto de las Carneas en Esparta. Además, aparecen otros dos términos relacionados con el festival que en principio no guardan relación alguna con los lacedemonios, *Καρνεῖος* y *Καρνησόπολις*, uno por referirse al epónimo –en la misma línea de Praxila de Sición y no de la lacedemonia– y ser, por tanto, aplicable a todos los dorios, y otro por ser el sobrenombre de una *πόλις* de Creta. Esto supone que, a pesar de que Hesiquio pueda seguir a Sosibio en algunos términos de las Carneas presumiblemente o presuntamente relacionados con Esparta, para otros no lo haría, lo cual no hace sino añadir más incertidumbre a la cuestión.

En cualquier caso, si se quiere defender que la carrera de los *σταφυλοδρόμοι* tenía lugar en Esparta –como suelen hacer los investigadores contemporáneos– la idea de que tanto Bekker como Hesiquio recurrirían en última instancia a las palabras de Sosibio, aunque tiene cierto sentido, no es totalmente sólida. En cambio, resulta más lógico ligarlo al sacerdocio de Carneio Dromaios, constatado –como se vio antes– por la epigrafía (*IG* V.1 497) y, a partir de ahí, plantear que quizá Sosibio fuese la fuente de la que bebiesen tanto Bekker como Hesiquio.

---

<sup>177</sup> Robertson, como se ha señalado, la traducía como *Sobre los festivales en Esparta* (“*On festivals at Sparta*”), aunque parece más apropiado hacerlo como *Sobre los sacrificios en Lacedemonia*.

Por otra parte, fuera ya de Lacedemonia, Robertson (2002: 60-61) señala un par de inscripciones que podrían reflejar la existencia de la carrera ritual. En primer lugar habla de una de Tera (*IG XII.3 1324*) que data en la primera mitad del s. V a.C. y que dice que un tal Agloteles recorrió el ágora en honor al dios en la Carneia. El problema es que no está claro si es otro tipo de ritual con un solo corredor o si se trató de una acción singular.

Mucho más clara, sin embargo, resulta la segunda inscripción, procedente de Cnido (*IK Knidos I 165*). Se trata de un texto honorífico fechado entre 180 y 170 a.C. y dedicado a un personaje llamado Clearco y del que, entre otras cosas, se dice *καρνεαδρομήσαντα Απόλλωνι Καρνείωι* (líneas 6-7), lo cual, de una manera un tanto redundante, muestra que “fue corredor de las Carneas en honor a Apolo Carneio”. Así, a diferencia de lo que ocurría en Tera, aquí efectivamente parece que la carrera está, podría decirse que “institucionalizada”, dentro del culto de las Carneas. No obstante, el hecho de que en Cnido aparezca de una forma tan evidente una prueba de la celebración de la carrera suscita una serie de preguntas de las que difícilmente se puede obtener una respuesta satisfactoria.

Por un lado, cabe preguntarse por la extensión de la carrera ritual de las Carneas entre los dorios, pues en Cnido estaría confirmada y en Esparta prácticamente también. Sin embargo, no se ha constatado en ningún lugar más, por lo que parece muy arriesgado considerarla un elemento de las Carneas común para todos los dorios, pero tampoco debe entenderse como algo meramente local. De esta forma, quizá lo más oportuno sea buscar un término medio y proponer que la carrera pudiese ser un componente del ritual de las Carneas más o menos extendido entre las comunidades doria, pero no presente en todas.

Por otro lado, se puede incluso llegar a plantear si Hesiquio y Bekker pudieran estar refiriéndose a la carrera en Cnido. O, complicando aun más si cabe el asunto, pensar que Clearco –el que aparece en la inscripción de Cnido– hubiese podido correr en Esparta, lo que haría de la carrera algo exclusivamente lacedemonio. Pero esto ya son divagaciones sin una base sólida.

En conclusión, y a modo de resumen de los datos de las Carneas en Esparta, antes de pasar a analizar los de Tera y Cirene, pueden afirmarse una serie de cuestiones. En primer lugar, parece que en época arcaica, y hasta al menos el s. V a.C, los cantos eran una parte muy importante del festival, ya fuese por medio de *agones*, ya como parte del ritual. También puede asegurarse que en el s. II a.C se celebraba una comida comunitaria perfectamente regulada bajo unos toldos o tiendas que tiene ciertos visos de reflejar la organización de un ejército en campaña. Finalmente, hay constancia en época imperial de un sacerdocio de Carneio *Boiketas* y otro de Carneio *Dromaios*, ligados quizá a dos aspectos del ritual: el primero al sacrificio o sacrificios y el segundo a la carrera en la que los *σταφυλοδρόμοι* perseguían a un individuo quien resultaba ser una suerte de víctima expiatoria simbólica.

Una vez visto lo concerniente a Esparta, es el momento de pasar al eje Tera-Cirene. Hay que decir en primer lugar que, más allá de los textos epigráficos, los textos literarios –poesía en este caso– se centran siempre en las costumbres de Cirene. No obstante, igualmente siempre dicen haber traído el culto a Carneio desde Tera, e incluso lo remontan más allá, pues dicen que a Tera llegó desde Esparta. De esta forma, se configura en los versos de los poetas una línea de transmisión Esparta-Tera-Cirene con la que hay que ser cautos, ya que, a fin de cuentas, los datos realmente hacen referencia a Cirene. Tal vez se pueda pensar que algún elemento estaría presente también en Tera,



pero, en cuanto al origen último lacedemonio, parece más una cuestión de búsqueda de prestigio que el lugar de inicio de cualquier uso que refleje el texto.

Básicamente son dos poetas –Píndaro y Calímaco– quienes transmiten la información de la que se dispone. En primer lugar, por tanto, y siguiendo un orden cronológico, se expondrá a continuación la información que aporta el poeta beocio:

τὸ δ' ἐμὸν γαρύειν / ἀπὸ Σπάρτας ἐπήρατον κλέος: / ὄθεν  
γεγενναμένοι / ἴκοντο Θήρανδε φῶτες Αἰγεΐδαι, / ἐμοὶ πατέρες, οὐ θεῶν  
ἄτερ, ἀλλὰ μοῖρά τις ἄγεν: / πολύθυτον ἔρανον / ἔνθεν ἀναδεξάμενοι, /  
Ἄπολλον, τεῶ, / Καρνήϊ', ἐν δαιτὶ σεβίζομεν / Κυράνας ἀγακτιμέναν  
πόλιν

Mi cantar es la amada gloria de Esparta, de donde, habiendo sido engendrados, vinieron a Tera los Égidas guerreros, mis padres, no sin la voluntad de los dioses, sino que alguna moira los guió. Y, habiendo tomado de allí la comida en común con muchas víctimas, en tu banquete, Apolo Carneio, veneramos a la bien construida ciudad de Cirene (Pi. P. V vv.72-81).

La composición va dedicada a un personaje de Cirene, Arcesilao, por lo que Píndaro adorna y glorifica los orígenes de esta ciudad hasta llevarlos en último término a Esparta. En lo que respecta a las Carneas, el único dato que aporta es que se celebraban sacrificios y una comida en común, lo que, según dice, se tomó de Tera. Así, se puede deducir que en época de Píndaro –s. V a.C.– tanto en Tera como en Cirene habría sacrificios y comida en común durante las Carneas.

Por lo demás, en el poema se ven trazas del relato etiológico de Tera<sup>178</sup> con la presencia de la familia de los Égidas<sup>179</sup> de origen tebano. Puede ampliarse la información con la versión sobre el mismo que aporta Heródoto (IV 147-149) que aunque, como señala Robertson (2002: 45), difiere algo de la de Píndaro, en ambos casos se combina el elemento tebano y el lacedemonio. De hecho, un escolio a los versos de Píndaro aclara algo la situación:

τούς τε γὰρ Αἰγείδας κατὰ χρησμόν ἀπὸ Θηβῶν λαβόντες ἀπὸ  
ἑορτῆς Καρνείου Ἀπόλλωνος δειπνοῦντας ἐπήγαγον.

Pues, tras acoger a los Égidas desde Tebas, siguiendo un oráculo introdujeron las comidas del festival de Apolo Carneo (*Scholia vetera in Pindari carmina*. Pyth. V 104b)

Mucha más información que en Píndaro hay, no obstante, en el *Himno a Apolo* de Calímaco. Sobre este autor hay que tener presente, en primer lugar, que nació en la propia Cirene, perteneciendo a un de las familias de la élite local, considerándose él mismo descendiente del propio Bato. Por otro lado, no está de más indicar que vivió en la primera mitad del s. III a.C., pasando gran parte de su existencia en Alejandría, donde ejerció la docencia –entre sus alumnos destaca Apolonio de Rodas– y recibió el encargo de organizar la famosa biblioteca de la ciudad (Herter 1973 Supplementband XIII Sp. 185-266). Por lo tanto, se trata de una persona muy culta y que conoce de primera mano las costumbres y sociedad de la Cirene de su época. Los versos en los que concretamente habla del culto a Apolo Carneo en su ciudad son los siguientes:

---

<sup>178</sup> Puede compararse su similitud con aquel que Conón presentaba para Melos y Gortina (*FGrH* 26 F1.36) y con el que Plutarco daba también a Melos y, en este caso, a Lictos (*Plu. Moralia* 247a-e) (vid supra).

<sup>179</sup> Para más información sobre los Égidas y las Carneas: Pettersson 1992: 66-68.

ὄπολλον, πολλοί σε Βοηδρόμιον καλέουσι, / πολλοὶ δὲ Κλάριον,  
 πάντη δέ τοι οὔνομα πογλύ: / αὐτὰρ ἐγὼ Καρνεῖον: ἐμοὶ πατρώιον οὔτω./  
 Σπάρτη τοι, Καρνεῖε, τὸ δὴ πρότιστον ἔδεθλον, / δεύτερον αὖ Θήρη,  
 τρίτατόν γε μὲν ἄστῃ Κυρήνης. / ἐκ μὲν σε Σπάρτης ἕκτον γένος  
 Οἰδιπόδαο / ἦγαγε Θηραῖην εἰς ἀπόκτισιν: ἐκ δέ σε Θήρης / οὔλος  
 Ἀριστοτέλης Ἀσβυστίδι πάρθετο γαίη, / δεῖμε δέ τοι μάλα καλὸν  
 ἀνάκτορον, ἐν δὲ πόλει / θῆκε τελεσφορίην ἐπετήσιον, ἧ ἐνὶ πολλοὶ /  
 ὑστάτιον πίπτουσιν ἐπ' ἰσχίον, ὧ ἄνα, ταῦροι. / ἰὴ ἰὴ Καρνεῖε πολύλλιτε,  
 σεῖο δὲ βωμοὶ / ἄνθεα μὲν φορέουσιν ἐν εἴαρι τόσσα περ ὼραι / ποικίλ'  
 ἀγινεῦσι ζεφύρου πνεῖοντος ἐέρσην, / χεῖματι δὲ κρόκον ἠδύν: αἰεὶ δέ τοι  
 ἀέναον πῦρ, / οὐδέ ποτε χθιζὸν περιβόσκειται ἄνθρακα τέφρη. / ἧ ῥ'  
 ἐχάρη μέγα Φοῖβος, ὅτε ζωστήρες Ἐνυοῦς / ἄνδρες ὠρχήσαντο μετὰ  
 ξανθῆσι Λιβύσσαις, / τέθμια εἴτε σφιν Καρνειάδες ἤλυθον ὦραι. / οἱ δ'  
 οὔπω πηγῆσι Καρνειάδες ἤλυθον ὦραι. / Δωριέες, πυκινήν δὲ νάπαις  
 Ἄζιλιν ἔναιον. / τοὺς μὲν ἄναξ ἴδεν αὐτός, ἐῆ δ' ἐπεδείξατο νύμφη / στὰς  
 ἐπὶ Μυρτούσσης κερατώδεος, ἧχι λέοντα / Ὑψηὶς κατέπεφνε βοῶν σίνιν  
 Εὐρυπόλοιο. / οὐ κείνου χορὸν εἶδε θεώτερον ἄλλον Ἀπόλλων, / οὐδὲ  
 πόλει τόσ' ἔνειμεν ὀφέλσιμα, τόσσα Κυρήνη, / μνωόμενος προτέρης  
 ἀρπακτύος. οὐδὲ μὲν αὐτοὶ / Βαττιάδαι Φοῖβοιο πλεόν θεὸν ἄλλον  
 ἔτεισαν.

Apolo, muchos te llaman Boedromio, muchos Clario, por todas partes hay para ti muchos nombres. Sin embargo, yo Carneio, así es tradicional para mí. Esparta, Carneio, fue ciertamente la primerísima tierra para ti, de nuevo la segunda fue Tera, la tercera en verdad justamente la población de Cirene. Por un lado, desde Esparta a la

fundación de Tera te llevó el sexto descendiente de Edipo. Por otro, desde Tera el velludo Aristóteles te depositó para la tierra abísitide, construyó para ti un muy bello templo, en la ciudad instituyó la iniciación anual en los misterios, en la cual muchos toros, ¡oh señor!, caen sobre su cadera por última vez. ¡Ay, ay Carneio, el de muchos adoradores! Tus altares muestran, por una parte, tantas flores de muchos colores en primavera como gotas de rocío traen la Horas al soplar el céfiro, por otra, dulce azafrán en invierno. Siempre hay para ti un fuego eterno y nunca la ceniza alimenta al carbón de ayer. Ciertamente entonces Febo se alegró mucho, cuando los hombres guerreros de Enio danzaron en medio de las rubias libias, cuando llegaron para ellos los establecidos días Carneides. Llegaron los días Carneides, ellos a los manantiales aún no. Los dorios habitaban la púnica Acilis de muchos árboles. Por una parte, el propio señor los vio. Por otra, a su ninfa se los mostró situándose sobre la cima de Mirtusa, donde Hipseíde mató al león devastador de las reses de Euripilo. No otro coro más divino que aquel vio Apolo, y a ninguna ciudad concedió tantos beneficios, tantos como a Cirene, recordando la anterior captura. Y ciertamente ellos, los Bátidas, no recompensaron más a otro dios que a Febo (Call, *Ap.* vv. 69-96).

El texto es algo largo, pero realmente hay muchas cosas interesantes que decir acerca de él. Así, en primer término, por orden de aparición, tras la invocación a Apolo y la consideración por parte del poeta, de entre sus diferentes advocaciones, como propia de su gente la de Carneio, vuelve a aparecer la línea que, pasando por Tera, remonta los orígenes de los cirenaicos hasta Esparta. Por consiguiente, se confirman con más fuerza las pretensiones de la población de Cirene de presentarse como

descendientes de los lacedemonios, porque, si bien Píndaro ya reflejaba esta situación, ahora es Calímaco, natural de la propia Cirene, quien reivindica tal condición. Por lo tanto, parece quedar confirmada la importancia que en Cirene se le daba a su pretendido origen lacedemonio y, además, se contrasta también el componente tebano de la leyenda al mencionar a un descendiente de Edipo como οἰκιστής de Tera.

En segundo lugar, los versos reflejan la primera de las grandes cuestiones en relación con el tema a tratar: el culto a Apolo Carneio. A su vez, este puede, según lo presenta el texto, dividirse en dos apartados, que serían el culto durante las Carneas y el culto o mantenimiento durante el resto del año. Dentro del primero, dos son también los aspectos que hay que destacar al respecto, el culto misterioso y el sacrificio de toros. Sin embargo, antes de empezar a hablar de ello, conviene resaltar un aspecto, el texto dice claramente que fue el fundador de Cirene, Aristóteles, quien los instituyó. Este Aristóteles sería el más adelante conocido como Bato, pues una tradición afirmaba que su segundo nombre y por el que es más conocido no sería el suyo original. Sobre este particular, Píndaro (*Pyth.* V 87) ya le presenta como Aristóteles, aunque en otras partes de su obra le denomine igualmente Bato (*Pyth.* IV 6, 280; V 28, 55, 124). También Heródoto presenta sus dudas, pues afirma que *bato* en libio significa “rey”, por lo que deduce que este no debía ser su nombre original (H. IV 155, 2).<sup>180</sup>

La cuestión es que si en el imaginario colectivo de los cirenaicos tal culto fue dado por su fundador, llámese Aristóteles o Bato, resulta mucho más difícil trasladar tales prácticas a Tera. Bien es cierto que podría alegarse que el pretendido οἰκιστής podría haber importado los ritos desde su patria de nacimiento. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con el banquete comunitario en los versos de Píndaro, aquí

---

<sup>180</sup> Para más información al respecto: Meyer 1897 en *RE* III 1 Sp. 147-148; o en español la instructiva nota de la versión de Heródoto de Schrader (1979: 428, n. 530).

no se dice tal cosa, por lo que, en este caso, sería más conveniente hablar de unas costumbres que solo existen con seguridad en Cirene.

Por otra parte, observando ya en el contenido del ritual, puede sorprender en un primer momento que aparezca un culto misterioso. Se podría pensar en una licencia del poeta que habla de misterios para cultos que no lo son o que confunde los misterios de alguna otra deidad con el culto a Apolo Carneio. Sin embargo, nada más hablar de ello y mencionar el sacrificio de toros, Calímaco vuelve a invocar al dios, con lo cual parece tener muy claro a qué divinidad van dirigidos tales ritos. Además, no se trataría de un hecho aislado, ya que, como enseguida se verá, en Andania también parece intuirse la existencia de cultos misteriosos asociados a Apolo Carneio. Así pues, en principio, hay que plantear la presencia de misterios de Apolo Carneio en Cirene y, como pronto se tratará, en Andania, aunque este hecho parece haber llamado poco la atención de los investigadores contemporáneos.

Y, en cuanto al sacrificio de toros, no parece tampoco algo demasiado extraño. Hay quien podría pensar que, dado que en Esparta existía un sacerdocio a Carneio *Boiketas* presumiblemente vinculado al sacrificio de bovinos, esta pudiese ser una costumbre de origen lacedemonio que habría pasado antes por Tera. Sin embargo, eso es presuponer demasiado. En primer lugar, el sacerdocio en Esparta está constatado en época imperial, aunque podría tener un origen mucho anterior, mientras que Calímaco escribe en la primera mitad del s. III a.C. Y, en segundo lugar, habría que confiar en que la transmisión Esparta-Tera-Cirene tuviese mucha más fuerza que la que, especialmente en cuanto a los lazos entre las dos primeras, parece poder concederse a un mero relato etiológico. Por tanto, parece que lo más probable es que la coincidencia sea casual: las reses son una víctima habitual en la Antigüedad clásica. Como mucho se podría pensar

–y aun así no hay nada sólido que lo sustente– que, puesto que existe en Cirene la firme creencia de proceder en última instancia de Lacedemonia, se pudiese, en un momento dado, introducir un culto similar al de allí. Pero esta idea tampoco tiene mucha base.

Vistos ya los rituales que presenta el texto durante las Carneas, el poema aporta una información completamente excepcional que no se encuentra en ningún otro texto. Se trata de la mención explícita de elementos de culto a Apolo Carneio fuera del período de las Carneas. En realidad no se dice demasiado, apenas que en primavera se cubren los altares de flores, en invierno de azafrán y que se mantiene encendido un fuego eterno en su templo que requiere y recibe ciertos cuidados –pues se dice que todos los días se retiran los restos de madera consumidos del día anterior–. No obstante, es suficiente para comprobar que la devoción a Apolo Carneio en Cirene era considerablemente fuerte todo el año, más allá de los días del festival. Seguramente en otros lugares también habría una actividad en los respectivos templos a Apolo Carneio fuera de la época de las Carneas, pero el de Cirene es el único caso en el que se dispone de información sobre la misma.

Finalmente, los versos seleccionados concluyen con un relato sobre la fundación de Cirene en la que, de nuevo, se observa la importancia del dios –aquí parece más Apolo en general– para la comunidad de Cirene. De hecho, lo expuesto en las últimas líneas lleva a la conclusión de que tanto en Tera como en Cirene el culto a Apolo Carneio gozaba de bastante trascendencia. Además, como puntualización final, aparte de la inscripción citada antes (*IG XII.3 1324*; vid supra) donde se contempla la celebración de Carneio en Tera, existe otra (*IG XII.3 868*) por la cual el pueblo decide considerar como héroe y rendir culto a un sacerdote de Apolo Carneio llamado Admeto, lo cual, una vez más, pone de relieve su importancia allí.

En último lugar, en este breve repaso por la información conservada acerca de los rituales o costumbres durante las Carneas, hay que detenerse en los datos aportados por la epigrafía relativos a la población mesenia de Andania, y “la ley de los misterios de Andania”, como la llama Luraghi (2008: 295). Primeramente, hay que decir que realmente existen dos textos epigráficos al respecto. Por un lado, está la propia regulación de las actividades religiosas de la comunidad (*Syll*<sup>3</sup> 736; *IG* V.1 1390), una disposición muy detallada y larga, ya de época imperial – fechada en 92 d.C–. Por otro lado, antes de llegar a ella, se comenzará el análisis de una primera inscripción, un breve texto hallado en Argos que explica las condiciones en las que se dio la nueva normativa y que dice lo siguiente:

χρησμός | ὁ γενόμενος τῆι πόλει τῶν Μεσ|σανίων ἀνεγράφη κατὰ  
τὸ ψά|φισμα τῶν ἀρχόντων καὶ συνέ|δρων, μαντευομένου  
Μνασιστρά|του τοῦ ἱεροφάντα περὶ τῆς θυσί|ας καὶ τῶν μυστηρίων.|

ὁ θεὸς ἔχρησε· Μεγάλους θε|οῖς Καρνείους καλλιεροῦντι κα|τὰ τὰ  
πάτρια. λέγω δὲ καὶ Μεσ|[σανί]ο[ι]ς ἐπ[ι]τελεῖν τὰ μυστή|[ρια--] (líneas  
18-28)

La respuesta que llegó del oráculo a la ciudad de los mesenios, según la decisión de los arcontes y los consejeros, anunciando el *hierofante* Mnasistrato acerca de los sacrificios y los misterios.

El dios dispuso: a los grandes dioses Carneios ofrezcan sacrificios conforme a lo ancestral. Ordeno también a los mesenios realizar los misterios (*Syll*<sup>3</sup> 735, líneas 18-28).



Así, en primer lugar, se observa que las disposiciones obedecen a la respuesta de un oráculo de Apolo en Argos (Luraghi 2008: 296). Esta se presenta además bajo la típica forma de un retorno a las costumbres de los antepasados que, no obstante, puede estar escondiendo innovaciones en el culto (Luraghi 2008: 296, n.16). En cuanto al mensaje del dios, hay dos aspectos que llaman la atención.

En primer lugar, se habla de “grandes dioses Carneios”, en vez de, como ha ocurrido hasta ahora en todos los casos, un único dios Apolo Carneio en singular. Por lo tanto, se plantea aquí una forma de religiosidad hacia Carneio inédita hasta este momento y que hace plantearse la diversidad en cuanto a la celebración, e incluso interpretación, de las Carneas entre los dorios. Sin embargo, como enseguida se verá, la segunda inscripción habla también, entre otros, de los “grandes dioses”, en lo que ha venido interpretándose como una referencia a los Dióscuros (*Syll*<sup>3</sup> 736, n.30), lo cual hace plantearse también si sería posible que este culto en realidad fuese el resultado de la mezcla entre la adoración a Apolo Carneio y la adoración a Cástor y Polideuces.

En segundo lugar, al igual que ocurría en Cirene, aparece de nuevo el culto misterioso. Por tanto, se puede llegar a pensar, dado que ya es la segunda ocasión en la que se observa, que no sería una práctica tan extraña o ajena al culto de Apolo Carneio como en un primer momento puede suponerse.

En otro orden de cosas, es necesario hablar también de la figura de Mnasistrato, el único personaje con nombre propio que aparece en la inscripción que regula el culto en Andania (*Syll*<sup>3</sup> 736; *IG* V.1 1390) y el único mesenio que aparece en la que refleja el oráculo obtenido en Argos (*Syll*<sup>3</sup> 735). Según Luraghi, Mnasistrato pertenecería a una familia que habría estado muy ligada con el culto en su comunidad en el pasado, lo que se demuestra por el hecho de que, como dice la inscripción (*Syll*<sup>3</sup> 736; *IG* V.1 1390,

líneas 11-12), donó unos libros en los que se conservaba información sobre el mismo. Esta vinculación con lo sagrado causaría justamente que la inscripción argiva lo denomine *hierofante*. Además, se le otorgaron una serie importante de prerrogativas y honores en los asuntos religiosos (Luraghi 2008: 296). Precisamente, alguno de estos últimos se expondrá en breve.

Por otra parte, hay que destacar la importancia del recinto sagrado de Apolo Carneio, el *Karneiasion* o, castellanizado, Carnasio, en la cuestión, ya referida, de la realización de cultos místéricos. La propia inscripción lo deja bastante patente cuando dice que:

τὰς δὲ ἱερὰς ὀρκιζέτω ὁ ἱερεὺς καὶ οἱ ἱεροὶ ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ  
Καρνείου τῷ πρότερον ἀμέραι τῶν μυστηρίων τὸν αὐτὸν ὄρκον καὶ  
ποτεξορκιζόντω·

El sacerdote haga jurar a las sacerdotisas y los *hieroi*<sup>181</sup> juren el mismo juramento en el templo de Carneio anteriormente al día de los misterios. (*Syll*<sup>3</sup> 736; *IG* V.1 1390, líneas. 7-8).

Igualmente, el templo, ya citado como *Karneiasion*, aparece cuatro veces como el lugar en el que se realizaban los cultos entre las líneas 54 y 64 de la inscripción. Luraghi no tiene duda de que allí era donde se realizaban los misterios de Andania e, igualmente, destaca la importancia que Pausanias concede a los propios misterios y al recinto sagrado cuando se detiene a describir la región (Luraghi 2008: 295-297). Especialmente interesante resulta Paus, IV 33, 4-5, donde detalla el entorno del *Karneiasion* y comenta que allí, aparte de un bosque sagrado, hay estatuas de Hagne –

---

<sup>181</sup> Los *hieroi* serían miembros de un colegio o gremio religioso (“members of a religious college or guild” cf. LSJ).

una denominación de Proserpina o Core-, Apolo Carnero y Hermes, este último portando un carnero. Además, habla de unos cultos místéricos a “las grandes diosas” – en femenino– que considera los segundos en respetabilidad (σεμνότης), solo por detrás de los célebres misterios de Eleusis.

Resulta muy interesante contrastar las palabras de Pausanias con los datos obtenidos de la inscripción de los misterios de Andania, ya que existen varias coincidencias o detalles que fácilmente se pueden extrapolar de un texto a otro. De esta forma, todos los dioses que aparecen en las palabras de Pausanias están presentes en la inscripción. Igualmente, la estatua de Hermes porta un carnero, que es precisamente el animal que a él le corresponde en sacrificio. Asimismo, los dioses de los que no habla Pausanias, pero que son citados en el texto epigráfico, son los grandes dioses – identificados con Cástor y Polideuces, como se indicó antes– y Deméter. Por lo tanto, y aunque sea una vez más proponer algo meramente especulativo, se puede llegar a plantear que, de alguna manera, se tomase algo del culto a los Dióscuros, aunque solo fuese en cuanto al nombre, y se asociase al de la pareja Deméter-Hagne, también estrechamente unida por un vínculo familiar –en este caso materno-filial–, puesto que ambas recibían también culto, como ahora se verá, en el santuario de Andania.

Pero, volviendo ya a la inscripción, en la parte que regula sobre las procesiones (πομπᾶς) se lee lo siguiente:

ἀγέσθω δὲ ἐν τᾷ πομπᾷ καὶ τὰ θύματα, καὶ θυσάντω τᾷ μὲν  
Δάματρι σὺν ἐπίτοκα, Ἑρμᾶ|νι κριόν, Μεγάλους Θεοῖς δάμαλιν σὺν,  
Ἀπόλλωνι Καρνείωι κάπρον, Ἄγναι οἶν.

Lleva en la procesión también las víctimas y sacrifica por su parte a Deméter un cerdo recién nacido, a Hermes un carnero, a los grandes dioses una ternera y un cerdo, a Apolo Carneio un jabalí, a Hagne una oveja. (*Syll*<sup>3</sup> 736; IG V.1 1390 líneas. 33-34).

Ciertamente aquí, de una forma muy directa, se da a conocer los diferentes animales que se ofrecían como víctima a cada dios. Se puede mencionar que, como se dijo antes, el lechón es un animal fuertemente asociado a Deméter, ya sea como víctima ya sea como exvoto (vid supra). Igualmente, la relación entre Hermes y el carnero acaba de verse también en Pausanias. Y, ya en lo relativo a Apolo Carneio, aparece ahora un animal, el jabalí, que hasta este momento no lo había hecho como sacrificio al dios.

Algo más adelante, en un apartado sobre el suministro de víctimas (θυμάτων παροχῶς), se vuelve prácticamente a repetir la fórmula, añadiendo, no obstante, algún dato sobre los misterios y la edad de la ternera que debía sacrificarse a los Dióscuros, un dato que, quizá por descuido, se obvió en las anteriores líneas:

ἔστι δὲ ἃ δεῖ παρέχειν πρὸ τοῦ ἄρχεσθαι τῶν μυστηρίων, ἄρνας δύο λευκοῦς, ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ κρίον εὐχρουν, καί, ὅταν | ἐν τῷ θεάτρῳ καθαίρει, χοιρίσκους τρεῖς, ὑπὲρ τοὺς πρωτομύστας ἄρνας ἑκατόν, ἐν δὲ τῷ πομπῇ Δάματρι σὺν ἐπίτοκα, τοῖς δὲ Μεγάλῳις | Θεοῖς δάμαλιν διειτῆ σὺν, Ἐρμᾶνι κρίον, Ἀπόλλωνι Καρνείῳ κάπρον, Ἄγναι οἶν.

Hay lo que necesita ofrecerse antes de que comiencen los misterios, dos ovejas blancas, a causa de la purificación un carnero de buen color, y también se purifica en el teatro tres cerditos, sobre los recién iniciados cien ovejas, en la procesión a Deméter un cerdo recién

nacido, a los grandes dioses una ternera de dos años y un cerdo, a Hermes un carnero, a Apolo Carneio un jabalí, a Hagne una oveja (*Syll*<sup>3</sup> 736; IG V.1 1390 líneas. 67-69).

Realmente, la cuestión a plantear es si ciertamente todos los cultos expuestos en la inscripción responden al modelo de culto misterioso. Es evidente que se celebraban misterios en el recinto sagrado de Apolo Carneio en Andania, lo que no está tan claro es si alguna parte del culto a Apolo Carneio sería de carácter misterioso. Esta serie de cultos a Deméter, Cástor y Polideuces, Hermes, Apolo Carneio y Perséfone bajo la invocación de Hagne, ¿serían todos ellos misteriosos o los cultos misteriosos de Andania serían otros? Algunos, como el de Deméter y Hagne, enseguida pueden tender a ser interpretados como misteriosos al asociarlos al momento, y casi inconscientemente, a los misterios de Eleusis, y más aún tras leer que Pausanias hablaba del culto misterioso a las grandes diosas. Pero también podrían ser un culto público. Igualmente, puede plantearse que, puesto que el santuario parece haber sido bastante importante, pudiese acoger cinco cultos misteriosos, más o menos importantes, cada uno asociado a la divinidad o divinidades mencionadas a los que acudirían gentes de toda Mesenia. En cualquier caso, hay que destacar el vínculo entre los cultos misteriosos y Apolo Carneio, ya fuese porque estos se celebrasen en su santuario, ya fuese porque además parte de su propio culto respondiese a este modelo de religiosidad.

Finalmente, para acabar con la inscripción, hay otro pasaje de la misma que merece la pena reproducir aquí, para luego comentar algún aspecto del mismo. Son las siguientes líneas:

ἱεροῦ δείπνου. οἱ ἱεροὶ ἀπὸ τῶν θυμάτων τῶν ἀγομένων ἐν ταῖς  
πομπῶν ἀφελόντες ἀφ' ἑκάστου τὰ νόμι[μα] | τοῖς θεοῖς [τὰ λοιπὰ] κρέα

καταχρησάσθωσαν εἰς τὸ ἱερὸν δεῖπνον μετὰ τῶν ἱερῶν καὶ παρθένων,  
καὶ παραλαμβάντω τὸν τε ἱερῆ | [καὶ τὰ]ν ἰέρεαν κ[αὶ τὰ]ν ἰέρεαν τοῦ  
Καρνείου καὶ Μνασίστρατον καὶ τὰν γυναῖκα τε καὶ τὰς γενεὰς αὐτοῦ  
καὶ τῶν τεχνιτῶν τοὺς λει|[το]υ[ργή]σαντας [ἐν τα]ῖς χορείαις καὶ τῶν  
ὑπηρεσιῶν τοὺς λειτουργοῦντας αὐτοῖς·

Banquete sagrado. Los *hieroi*, de las víctimas llevadas en procesión, cortándoles de cada uno según la costumbre para los dioses, los restantes trozos de carne los aprovechen para el banquete sagrado entre las sacerdotisas y las doncellas, y reciban el sacerdote, la sacerdotisa, la sacerdotisa de Carneio, Mnasistrato, su mujer, sus descendientes, de los virtuosos en las danzas los que hayan participado en la liturgia y de los marineros los que participan en la liturgia (*Syll*<sup>3</sup> 736; IG V.1 1390 líneas. 95-98).

Ahora lo que se ve es una curiosa regulación sobre el banquete sagrado que comparten dioses y mortales. Llamamos la atención las prerrogativas concedidas explícita y específicamente a Mnasistrato, lo que pone de relieve la importancia de este personaje como un auténtico reformador de la religiosidad mesenia en el s. I d.C. Por otra parte, aparece también una sacerdotisa de Apolo Carneio, lo cual tampoco se había constatado hasta ahora, poniéndola además en una posición de honor dentro del ritual del banquete sagrado y, por lo tanto, presumiblemente, dentro también de la sociedad.

Con esto se puede dar por finalizado el bloque de Andania y, por consiguiente, también la mayor parte del análisis de las muestras del culto a Apolo carneio con las que se cuentan. No obstante, siguen quedando referencias un tanto escuetas o inconexas que aportan una laxa información sobre la celebración de las Carneas en algunas πόλεις.

Así, por ejemplo, Robertson habla de una cratera hallada en Tarento que se dataría en torno a 400 a.C. y que muestra a dos jóvenes de distinto sexo bailando. Él está desnudo y ella muestra sus muslos. La imagen, además, contiene un grupo de muchachos también desnudos, un pilar en el que está escrito “Carneios” y una escudilla de vino de tamaño considerable (Robertson 2002: 57-58). Con semejantes datos podría plantearse que refleja algún tipo de danza ritual.

También se puede mencionar, a su vez, una inscripción de época imperial (S. I-II d.C) hallada en Argos (*IG IV 620*) y que habla de “víctimas carneias” (línea 1), aunque el texto está parcialmente reconstruido. De esta manera, la información aportada estaría en sintonía con los sacrificios en honor del dios vistos en otros lugares.

Igualmente, en Rodas la epigrafía ha dejado el nombre de algunos sacerdotes de Apolo Carneio (*IG XII.1 697 1.1; 705 1. 20-21; 845 1.13-14*). Pero más interesante resulta el caso de Cos. Allí, señala Robertson, habría unos ritos especiales cada dos años (Robertson 2002: 52). Su afirmación se basa en una inscripción (*Paton-Hicks 38; Syll<sup>3</sup> 1026*) que repite tres veces una fórmula ἔτος ἐφ' οὗ κλέωντι Καρνεῖαι (líneas 11, 15, 22) que Paton y Hicks, no sin ciertas dudas, proponen traducir como “el año en el que el festival de las Carneas impone observancia” (“the year in which Carnean festival enjoins observance”) (Paton et Hicks 1891: 90). En cambio, en el *Sylloge*, la nota al pie pone de relieve que lo referido por el texto no quiere decir que tuviese lugar durante las Carneas sino que habría una alternancia de un año en que las Carneas tendrían una celebración menor y otro año en el que sería mayor, en el que justamente habría que hacer los ritos oportunos indicados en la inscripción (*Syll<sup>3</sup> 1026, n.7*). Por otro lado, tales ritos no parecen tener que ver con Apolo Carneio, ya que son en los dos primeros casos sacrificios en honor a Zeus y, en el último, en honor a Atenea. Esta última sería,

por tanto, la misma línea interpretativa que sigue Robertson. A pesar de las dudas que el texto pueda dejar, resulta reseñable, y también novedoso, que en Cos hubiese años especiales en base a las Carneas.

Finalmente, para concluir este apartado, conviene citar unos versos del *Idilio V* de Teócrito que, sin embargo, difícilmente pueden ser ligados a una πόλις concreta:

καὶ γὰρ ἔμ' ὀπόλλων φιλέει μέγα, καὶ καλὸν αὐτῷ / κριὸν ἐγὼ  
βόσκω. τὰ δὲ Κάρνεα καὶ δὴ ἐφέρει.

Pues también a mí Apolo estima mucho, y yo para él un bello carnero crío, pues las Carneas llegan enseguida. (Theoc. V 82-83).

En el tema del dialecto ya se habló sobre Teócrito, un poeta del s. III a.C de origen siracusano que acabó trasladándose a la Alejandría de los Lágidas (vid supra). Teócrito presenta aquí una conversación entre dos pastores en la cual, en un momento dado, uno de los dos dice eso. Se podrían sugerir ciertas hipótesis acerca del lugar al que harían referencia los versos. Así, puesto que el poeta era de Siracusa, se podría plantear que estaría reflejando la costumbre de su patria. O, mejor aún, dado que el personaje que realiza esa intervención responde al nombre de Lacón, hay quien podría pensar que el uso reflejado sería el lacedemonio. Sin embargo, parece más probable que, con este nombre, Teócrito simplemente quiera destacar o convertir a su personaje en dorio por medio del recurso de llamarlo de tal manera que recuerde a Esparta, probablemente la πόλις doria por antonomasia.

No obstante, el poema presenta al personaje como natural de Síbaris (verso 1), cerca de donde parece desarrollarse la acción. Paradojicamente, se consideraba que esta πόλις situada en Italia, aunque recibiese en el momento de su fundación población de



Trecén, era eminentemente aquea (Arist. *Pol* V 1303a), tanto que Estrabón incluso llega a omitir su componente trecenio (Str. VI 1, 13). Por lo tanto, parece un lugar más proclive a tener costumbres o usos aqueos que dorios.

Así pues, realmente lo más plausible es pensar en la coherencia interna del texto. Teócrito no pretende realizar una exposición realista de una costumbre sino componer un poema bello. Como se ha indicado arriba, que llame a un personaje Lacón sería indicativo de que lo caracteriza como dorio. Si es dorio es natural que celebre las Carneas. Si, además de dorio, se nos presenta como un pastor de ovejas (versos 98-99, 130-131) es incluso hasta esperable que la ofrenda que presenta a Apolo Carneio sea precisamente un carnero, que es lo que tendría a su disposición. En definitiva, si los dorios sacrifican animales a Apolo Carneio y nos encontramos ante un pastor de ovejas dorio, por simple idiosincrasia del personaje, resultaría esperable que ofreciese un carnero al dios.

Con esto se pueden dar por finalizadas las muestras del culto a Carneio en la Antigüedad. Es cierto que Robertson señala algún ejemplo más como un festival a Apolo en la hexápolis –o pentépolis– doria llamado Δόρεια que él identifica, un tanto a la ligera, con las Carneas (Robertson 2002: 66). Y lo mismo ocurre con un sacrificio a Apolo en Siracusa, del que realmente no se dice que se trate de las Carneas, y para el que recurre a las palabras de Plutarco (*Dion* 23, 3–24, 3).

En líneas generales, puede decirse que se aprecia bastante devoción entre los dorios hacia Apolo Carneio. Sin embargo, se podría apuntar que, muy en la línea de la Grecia de las πόλεις, cada una de ellas celebra el festival a su propia manera. Podrían existir ciertas semejanzas, y de hecho probablemente las habría entre metrópolis y colonia –como parecía observarse en los casos de Tera y Cirene–, o en zonas

geográficamente próximas, de manera similar a lo que ocurría con las φυλαί o –más indicativo de este asunto– el calendario.

Es cierto que los sacrificios y banquetes sagrados en comunidad –con el dios y los conciudadanos– parecen un lugar común. Pero, en general, responde a un patrón típico de la religiosidad pública o colectiva de la πόλις griega. Además, el animal sacrificado a Apolo Carneio varía según el lugar. Se puede sospechar los bóvidos en Esparta –por la existencia de un sacerdocio a Carneio *Boiketas*–, se habla de toros en Cirene, jabalíes en Andania, y Teócrito en su poema presenta un carnero.

Por lo tanto, se puede decir que las muestras de religiosidad o culto ligadas a Apolo Carneio son muy diversas entre sí. De esta forma, se observa desde la más estudiada carrera expiatoria, que tiene como objetivo último garantizar una buena cosecha, de –probablemente– Esparta y Cnido; hasta los misterios de Cirene y –seguramente– Andania; pasando por la particularidad de Cos, con sus años de Carneas especiales; o la importante devoción durante todo el año en Cirene, aunque es presumible que este fuese un fenómeno más extendido entre los dorios.

Además, no solo parece erróneo proponer un modelo común de culto a Carneio para todos los lugares habitados por dorios, sino que también lo es considerar que en una misma comunidad el festival permanecería inalterado a lo largo de los siglos. Como muestra está la reforma o restauración –no está del todo claro donde empieza una y acaba otra– del culto en Mesenia impulsada por Mnasistrato. Pero también en Esparta la celebración de las Carneas parece haber sufrido cambios con el tiempo y, mientras en época arcaica, e incluso el S. V a.C, los cantos tenían un papel importante, siglos después da la sensación de que destaca más la comida organizada de un modo que recuerda al militar.

## Conclusión

Llegados a este punto, la principal conclusión del tema debe ser que efectivamente el culto a Apolo Carneio y la presencia en el calendario del mes y el festival que lleva su nombre es la principal característica religiosa del ἔθνος dorio. Además, no solo es una característica que objetivamente se puede comprobar, sino que también sea probablemente la característica doria más reconocible como señal de identidad para los propios griegos. Por, lo tanto es una cualidad interpretada como dórica tanto desde el punto de vista *emic* como desde el punto de vista *etic*.

Sin embargo, este no debe ser el único punto que debe extraerse. Se ha visto también cómo en la Antigua Grecia en algún caso la pertenencia a un determinado ἔθνος pudo servir como criterio de exclusión en determinados cultos. Igualmente, se ha comprobado que no procede hablar de un modelo de calendario dórico, ya que, aunque ciertamente existan meses que serían exclusivos de los dorios, realmente el único mes que parece estar presente en todas<sup>182</sup> las πόλεις dorias sería el propio carneio.

Y, justamente volviendo al tema del Carneio –sin duda alguna el aspecto más destacado de este capítulo–, tampoco existe una homogeneidad en el culto entre todas las comunidades dorias, e incluso hay indicios que plantean que dentro de una misma comunidad este podría cambiar o evolucionar con el transcurrir de los siglos. Lo mismo podría decirse sobre los relatos que hablan de la identidad y origen del epónimo Carno, que parecen haber presentado en principio una serie de variantes locales para, con el paso de los siglos, verse superados por una versión general aplicable a todos los dorios. Tal cuestión, además, puede extrapolarse al veto a desarrollar acciones bélicas hasta la finalización de su festival, un asunto que, como se ha visto, respondería a las

---

<sup>182</sup> Si se excluye Halicarnaso, cuyo caso se trató antes (vid supra) y lo cual parece procedente.

características de un νόμος no muy bien definido y que puede, por lo tanto, ser susceptible de ser interpretado de diferentes maneras según lo requieran las circunstancias del momento.

Finalmente, tampoco existe una información clara en cuanto a su origen. Sin embargo, por las fechas en las que se sitúa se puede plantear que, en inicio, fuese una celebración del final de la cosecha.

## CONCLUSIÓN

En el presente trabajo se ha pretendido presentar la evolución, que más bien es construcción, del ἔθνος dorio. Presumiblemente cada uno de los ἔθνη griegos seguiría una trayectoria histórica distinta. Así, la imagen o identidad de algunos de ellos, especialmente dorios y jonios, alcanzarían un mayor grado de desarrollo. Otros, como eolios, aqueos, arcadios o etolios, parece que se desarrollaron menos, o que la imagen que de ellos se tuviese es más difícil de rastrear en los textos. Finalmente, otros, como los dríopes, se perderían absorbidos por otros ἔθνη.

Por otra parte, hay que plantear que el propio desarrollo de los ἔθνη está vinculado y discurre en paralelo al desarrollo de la πόλις. Igualmente, habría que considerar, por tanto, que el fenómeno de los ἔθνη es propio y no se explica sin el contexto histórico de la Grecia de las πόλεις.

En lo que respecta ya al desarrollo de la identidad de los dorios, se aprecia en época arcaica cómo aparecen las primeras menciones que demuestran que se tiene una noción de los mismos ya en este periodo. Sin embargo, no se entiende aún, ni mucho menos, que haya unas cualidades asociadas a ellos. En este tiempo probablemente se consideraría a los dorios en base a unos usos consuetudinarios, como podrían ser el dialecto, la celebración de las Carneas y, tal vez, algún aspecto más. Por otro lado, los otros elementos que más tarde se entenderán propios de los dorios –el *Retorno de los Heráclidas* y las φυλαί– estarían en proceso de formación o de integración en lo que se considera inherente a los dorios.

Ya en el s. V a.C., en el contexto del enfrentamiento entre Atenas y Esparta, se utiliza la pertenencia a distintos ἔθνη para enfatizar lo que diferencia a las dos πόλεις, e,

incluso, a las dos alianzas que participan en la contienda. De esta forma, por medio de los discursos de ciertos oradores, se va acrecentando la idea de la diferencia entre jonios y dorios y, en consecuencia, la creencia de que existen rasgos diferenciales entre ellos. Además, el empleo retórico de los ἔθνη constituye un bucle que se alimenta a sí mismo, haciendo que la población tenga más presente la distinción entre ellos y, por tanto, que los oradores sigan utilizando o utilicen más tal recurso. Asimismo, se observa, dentro de la alianza lacedemonia, cómo durante la guerra va creciendo la idea de que los dorios son superiores en el enfrentamiento bélico se podría decir que por naturaleza.

Una vez se ha asentado la idea de la existencia de unas ciertas características dóricas que los distinguen de otros ἔθνη, se produce en el s. IV a.C. un fenómeno que identifica las supuestas cualidades de los dorios con las de Esparta. Además, la imagen que se presenta de esa Esparta se hace de manera embellecida e ideal, convirtiendo a la πόλις de los lacedemonios en una sociedad tradicional, militarista, austera, inmovilista y cerrada.

En cuanto a los elementos que definen a una sociedad como dórica, se pueden sintetizar algunos aspectos de cada uno de ellos.

Así, el dialecto es, sin duda, un factor distintivo de los dorios. Sin embargo, los griegos no distinguen entre lo que ahora se llama dórico y griego del noroeste y, a diferencia de lo que es habitual en época contemporánea la lengua o dialecto no constituía un elemento de reivindicación de la identidad para los helenos. Por lo tanto, aunque característico de ellos, el dialecto dórico no sería un aspecto con demasiado peso a la hora de construir la imagen de los dorios.

El *Retorno de los Heráclidas* desempeña el trascendental papel de mito de origen de la comunidad. No obstante, es un relato que no permanece estático a través del tiempo, sino que es susceptible a sufrir reelaboraciones. Aún así, un griego de cualquier época y lugar que se considerase dorio, entendería que, en último término, la leyenda es la historia más antigua del ἔθνος en el que se inscribe. Igualmente, se observa un esfuerzo propagandístico de varias πόλεις dorias peloponesias por integrar su pasado más remoto en el contexto del relato presumiblemente para remarcar su condición dórica. Sin embargo, hay que señalar que, aunque la idea de vincularse a la historia concreta del *Retorno de los Heráclidas* es exclusiva de los dorios, hay más comunidades en la Antigüedad que, de algún modo, se consideran herederos de Heracles.

Finalmente, los dos últimos aspectos –las tres φυλαί y la celebración de las Carneas– son quizá los más genuinos de los dorios. Ambos son exclusivos de los dorios ya que no se aprecian en sociedades ajenas a este ἔθνος. Además, desde una perspectiva antropológica, deberían considerarse tanto elementos *etic* como *emic*, ya que se puede observar su presencia objetivamente –si no en todas, prácticamente– en las comunidades dorias en las que se tienen datos sobre ellos y, a la vez, eran entendidos por los mismos griegos como propios de ellos y así se refleja en los textos de la Antigüedad.

De esta forma, en lo respectivo a las φυλαί, se puede observar cómo, probablemente, en época arcaica pasan ser interpretadas como algo característico de los dorios. Asimismo, a falta de contar con una información plena para todas las πόλεις dorias –algo que, por otra parte parece una quimera–, se aprecia que las excepciones a la presencia de, al menos, una de las tres son pocas y, en su mayoría, se puede encontrar una causa que aclare los motivos de tal circunstancia.

Finalmente, el festival de las Carneas es probablemente el rasgo más distintivo del ἔθνος de los dorios. A diferencia de las φυλαί, para las cuales, aunque pocas y con una explicación razonable, podían aparecer excepciones a su presencia –o, más comúnmente, πόλεις que no presentaban alguna de las tres–, en todas las sociedades dóricas de las que se cuenta con datos aparecen las Carneas y, en ningún caso, existe información de una comunidad considerada doria donde se produzca la ausencia de esta celebración religiosa. Por otro lado, resulta muy difícil pretender aclarar cuál sería su origen o cómo se difundiría, ya que apenas hay testimonios sobre el festival en época arcaica; no obstante, por el momento del año en que tenía lugar se puede sospechar que, en origen, fuese una celebración del fin de la cosecha. Asimismo, no hay un rito unificado sino, acorde con la realidad de la Grecia de las πόλεις, cada comunidad puede presentar una celebración propia que, además, también puede cambiar o evolucionar a lo largo de los siglos. Ciertamente, predominan los sacrificios y el banquete sagrado en común, pero, por otra parte, estos son elementos habituales en la religiosidad pública helena.



## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes directas

- Aeschylus, *Persae*. Edited by A.F. Garvie, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Aeschylus, *Persians, Seven against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*. Edited and translated by Alan H. Sommerstein, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2008.
- Aeschylus, *The Persae*. Edited with introduction, critical notes and commentary by H.D. Broadhead, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 [1960].
- Alceé, *Fragments II. Texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman*, Les Belles Lettres, París, 2002 [1999].
- Alcée, Sapho. Texte établi et traduit par Théodore Reinach avec la collaboration de Aimé Puech, Les Belles Lettres, Paris, 1966.
- *Anthologia lyrica I. Poetae elegiaci*. Edidit E. Diehl, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1922.
- Apollodoro, *I miti greci (Biblioteca)*. A cura di Paolo Scarpi. Traduzione de Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, 2004 (1996).
- Apollodorus, *The Library*. With an English translations by sir James George Frazer, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1967.
- Apollonii Sophistae, *Lexicon Homericum*. Recensuit Immanuel Bekker, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, Berlín, 1967 [1833].
- Aristófanes, *Comedias I. Los acarnienses. Los caballeros. Introducciones, traducción y notas de Luis Gil Fernández*, Ed. Gredos, Madrid, 1995.
- Aristófanes, *Comedias III. Lisístrata, Las tesmoforiantes, Las ranas, Las asambleístas, Pluto* Introducciones, traducción y notas de Luis Gil Fernández, Ed. Gredos, Madrid, 2013.

- Aristophanes, *Ecclesiazusae*. Edited with introduction and commentary by R.G. Ussher, Bristol Classical Press, Bristol, (1999) [1973]
- Aristophanes, *Lysistrata*. Edited with introduction and commentary by Jeffrey Henderson, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Aristophanes, *The Acharnians*. With introduction English prose translation, critical notes and commentary by W. J. M. Starkie, MacMillan and co., Londres 1979 [1909].
- Aristophanis, *Fabulae*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit N. G. Wilson. Tomus I*, Oxonii, 2007.
- Aristote, *Politique. Livres I et II. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet*, Les Belles Lettres, Paris, 1968.
- Athenaeus, *The Deiposophists VI*. With an English translation by Charles Burton Gulick, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1970 [1937].
- *Bucolici Graeci*. Recensuit A. S. F. Gow, Oxonii, 1978 [1952].
- Diodorus of Sicily, *History*. With an English translation by C.H. Oldfather. *Volumen III. Books IV, 59-VIII*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1970.
- Estrabón, *Geografía. Libros VIII-X. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch*, Gredos, Madrid, 2001.
- Euripides, *Fabulae I. Cyclops, Alcestis, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba/ Euripidis*. Edited by J. Diggle, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Euripides, *Heraclidae*. Edited with introduction and commentary by John Wilkins, Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Eurípides, *Ion*. Edited with introduction and commentary by A. S. Owen, Oxford University Press, Oxford, 2003 [1939].
- Eurípides, *Ion*. With an introduction, translation and commentary by K. H. Lee, Oxford University Press, Oxford, 2007 [1997].

- Eurípides, *Tragedias I. El cíclope, Alcestris, Medea, Los Heráclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécula*. *Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez*, Gredos, Madrid, 1983 [1977].
- Eurípides, *Tragedias II. Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los Tauros*, *Introducción, traducción y notas de Jose Luis Calvo Martínez*, Gredos, Madrid, 1978.
- *Fragmenta Hesioidea*, Edited by R. Merkelbach et M.L. West, Oxonii, Oxford, 1968.
- Herodoti, *Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude. Tomus prior*, Oxonii, 1972 [1908].
- Herodoti, *Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude. Tomus posterior*, Oxonii, 1972 [1908].
- Herodotus, *Histories. Book V. Edited by Simon Hornblower*, Cambridge University Press, 2013.
- Heródoto, *Historia. Libros I-II. Traducción y notas de Carlos Schrader*, Gredos, Madrid, 1977.
- Heródoto, *Historia. Libros III-IV. Traducción y notas de Carlos Schrader*, Gredos, Madrid, 1979.
- Heródoto, *Historia. Libros V-VI. Traducción y notas de Carlos Schrader*, Gredos, Madrid, 1981.
- Hesiod, *Theogony, Works and days, Testimonia*, Edited and translated by Glenn W. Most, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2006.
- Hesiod, *The shield, Catalogue of women, Other fragments*, Edited and translated by Glenn W. Most, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2007.
- Hesíodo, (1978): *Obras y fragmentos. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez*, Ed.Gredos, Madrid.
- Hesychii Alexandrini (1864): *Lexicon*, ed. Friderico Ritschelio, Ienae, Typis Maukij.

- Homer, *Iliad XIII-XXIV. Edited with introduction and commentary by M.M. Willock*, Bristol Classical Press, Londres, 2002 [1984].
- Homer, *The Iliad. Volume 2: Books 13-24. Edited by Walter Leaf*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010 (1888).
- Homer, *Odyssey XIII-XXIV. Edited with introduction and commentary by W.B. Stanford*, Bristol classical press, Londres, 2004 [1948].
- Homeri, *Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit David D. Monro et Thomas W. Allen. Tomus I. Iliadis libros I-XII continens*, Oxoni, 1978 [1902].
- Homeri, *Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Tomus IV. Odysseae libros XIII-XXIV continens*, Oxoni, 1978 [1902].
- *Inni Omerici. A cura di Filippo Càssola*, Fondazione Lorenzo Valla, 2006 [1975].
- Isocrate, *Tome IV. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et par Émile Brémond*, Les Belles Lettres, París, 1972.
- Isócrates, *Discursos I. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida*, Gredos, Madrid, 2002 [1979].
- Isócrates, *Discursos II. Traducción, introducciones y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida*, Gredos, Madrid, 2008.
- Jenofonte, *Helénicas. Traducción, introducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón*, Gredos, Madrid, 1977.
- *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos I (siglos VII-V a.C.). Texto y traducción por Francisco R. Adrados*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1981.
- *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos II (siglos VII-V a.C.). Texto traducido por Francisco R. Adrados*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 2007.
- Lysiae, *Orationes cum fragmentis. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*

*Cristopher Carey*, Oxonii, Oxford, 2007.

- *Lisias* (1986): *Discursos. Volumen I. Texto revisado y traducido por Manuel Fernández-Galiano*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- *Pausaniae, Graeciae descriptio. Vol. I. Libri I-IV. Edidit Maria Helena Rocha-Pereira*, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1989.
- *Pausaniae, Graeciae descriptio. Vol. II. Libri V-VIII. Edidit Maria Helena Rocha-Pereira*, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1990.
- *Pindarus, Pars I Epinicia. Post B. Snell. Edidit H. Maehler*, BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1980.
- *Platón, Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI). Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi*, Gredos, Madrid, 1999.
- *Platón, Las Leyes. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1999 [1960].
- *Platonis, Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V, Oxonii 1907, [1991]*.
- *Plutarch, Lives. With an English translation by Bernadotte Perrin. Volumen IV. Alicibiades an Coriolanus. Lysander and Sulla*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1968.
- *Plutarchus, Moralia Vol. III. Recensuerunt et emendaverunt W.R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking*, Teubener, Leipzig, 2001.
- *Poetarum melicorum graecorum fragmenta. Volumen I. Alcman, Stesichorus, Ibycus. Post D.L. Page. Edidit Malcolm Davies*, Oxonii, 1991.
- *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes. Edidit Nigel G. Wilson*, Bouma's Boekhuis B.V., Groningen, 1975.
- *Scholia graeca in Homeri Iliadem (Scholia vetera). Recensuit Hartmut Erbse. Volumen*

*primum praefationem et scholia ad libros A-Δ continens*, Apud Walter de Gruyter et socios, Berlín, 1969.

- *Scholia graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendate. Edidit Gulielmus Dindorfus. Tomus II*, Oxonii, 1855.
- *Scholia in Aeschylum. Pars I. Edidit O.L. Smith*, Teubner, Leipzig, 1993 [1976].
- Sofocle, *Edipo a Colono. A cura di Guido Avezzù e Giulio Guidorizzi. Traduzione di Giovanni Cerri*, Fondazione Lorenzo Valla, 2011 [2008].
- Sophoclis, *Fabulae Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N.G. Wilson*, Oxonii, 1990 [1900].
- Stephani Byzantii, *Ethnicorum quae supersunt. Ex recensione Augusti Meinekii. Tomus prior*, Impensis G. Reimeri, Berolini, 1849.
- Strabo, *Geography. With an English translation by Horace Leonard Jones. Volumen III*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1967.
- Strabo, *Geography. With an English translation by Horace Leonard Jones. Volumen IV*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1968.
- Strabon, *Géographie. Livre VIII. Texte établi et traduit par Raoul Baladié, Les Belles Lettres*, Paris, 2003 [1978].
- Thucydidis, *Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Henricus Stuart Jones. Apparatum criticum correxit et auxit Johannes Enoch Powell. Tomus prior*, Oxonii, 1942.
- Thucydidis, *Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Henricus Stuart Jones. Apparatum criticum correxit et auxit Johannes Enoch Powell. Tomus posterior*, Oxonii, 1942.
- Xenophontis, *Historiae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit E.C Marchant. Tomus I Historia Graeca*, Oxonii, 1990 [1900].
- Xenophontis, *Opuscula. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit E.C*

*Marchant. Tomus V Opuscula, Oxonii, 1985 [1920].*

### **Fuentes indirectas**

- ABELLÁN, J. (1997), *Nación y nacionalismo en Alemania. La “cuestión alemana” (1815-1990)*, Madrid, Tecnos.
- ALSINA, J. (2000): «Esquilo», en López Férez (ed): *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, pp. 290-311.
- ALTY, J. (1982): «Dorians and Ionians», en *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 1-14.
- ALY (1954): «Praxilla» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Band XXII 2. Sp. 1762-1768, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- ANDERSON, B. (1991) [1983]: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Nueva York.
- ANTONACCIO, C. M. (2001): «Ethnicity and Colonization», en Malkin (ed): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Washington, pp. 113-157.
- ARENA, R. (1989): *Iscrizioni Greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia I: Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Istituto editoriale Cisalpino – La Goliardica, Milán.
- ARENA, R. (1992): *Iscrizioni Greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni di Sicilia II: Iscrizioni di Gela e Agrigento*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milán.
- ARENA, R. (1994): *Iscrizioni Greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia III: Iscrizioni delle colonie euboiche*, Nistri Lischi, Pisa.

- ARENA, R. (1996): *Iscrizioni Greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia IV: Iscrizioni delle colonie achee*, Edizione dell'Orso, Alessandria.
- ARENA, R. (1998): *Iscrizioni Greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia V: Iscrizioni di Tarento, Locri Epizefiri, Velia e Siracusa Iblea e Selinunte*, Edizione dell'Orso, Alessandria.
- ASHERI, D. et LLOYD, A. et CORCELLA, A. (2007): *A commentary on Herodotus. Books I-IV*, Oxford University Press, New York.
- BERNABÉ, A. (2000): «La épica posterior», en López Férez (ed): *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, pp. 87-105.
- BERNAL, M. (1993) [1987]: *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona (traducción de Teófilo de Lozoya).
- BUCK, C.D. (1998) [1955]: *The Greek dialects*, University of Chicago Press, Chicago.
- BURKERT, W. (2007) [1977]: *Religión griega arcaica y clásica*, Abada Editores, Madrid (traducción Helena Bernabé, revisión Alberto Bernabé).
- BURN, A.R. (1984) [1962]: *Persia and the Greeks. The defense of the West, c. 546-478 B.C.*, Duckworth, Londres.
- BUSOLT, G. (1963) [1920]: *Griechische Staatskunde*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhanlung, München.
- CALVO, J.L. (2000): «Platón», en López Férez (ed), *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, pp. 650-681.



- CARDETE DEL OLMO, M.C. (2004a): «Ethnos y etnicidad en la Grecia clásica», en G. Cruz Andreotti y B. Mora Serrano (eds): *Identidades étnicas – Identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Universidad de Málaga, Málaga, pp. 17-29.
- CARDETE DEL OLMO, M.C. (2004b): *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- CARDETE DEL OLMO, M.C. (2010): *Paisaje, identidad y religion. Imágenes de la Sicilia antigua*, Bellaterra Arqueología, Barcelona.
- CARLIER, P. (1991) [1985]: «Regalità micenee e regalità doriche» en Musti (ed): *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 329-333.
- CARTLEDGE, P (1979): *Sparta and Lakonia: a regional history, 1300-362 BC*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- CASILLAS, J. M. (1993): «Geras thanontôn: muerte y funerales en la monarquía Lacedemonia», en Polis 5, pp. 23-57.
- CHADWICK, J. (1991) [1985]: «I dori e la creazione dei dialetti greci», en Musti (ed):, *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp 3-12.
- CHANTRAINE, P. (1999) [1968]: *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, París.
- CHAPOUTOT, J. (2013) [2008]: *El nacionalsocialismo y la Antigüedad*, Abada editores, Madrid, (Traducción de Belén Gala Valencia).
- COHN (1895): «Apollonios de Sophist» en *Realencyclopädie der classischen*

*Altertumswissenschaft (RE)*. Band II.1 Sp. 135-136, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.

- COHN (1965) [1895]: «Aristonikos aus Alexandria», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band II.1 Sp. 964-966, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- CRAIK, E.M. (1980): *The Dorian Aegean*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- CRIELAARD, J. P. (2009): «The Ionians in the Archaic period. Shifting identities in a changing world», en Derks, T. et Roymans, N. (eds) *Ethnic Constructs in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam Archeological Studies 13, Amsterdam University Press.
- CRUZ ANDREOTTI, G. y MORA SERRANO, B. (eds) (2004): *Identidades étnicas – Identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Universidad de Málaga, Málaga.
- DAEBRITZ (1966) [1912]: «Herakleides ó Ποντικός», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band VIII.1 Sp. 472-484, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- DAUX G. (1957): «Remarques sur la composition du Conseil amphictionique», en *Bulletin de Correspondance Hellénique* 81, pp. 95-120.
- DERKS, T. et ROYMANS, N. (2009): *Ethnic Constructs in Antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- DILLON, M (2002): *Girls and women in classical Greek religion*, Routledge, Londres.
- DUCAT, J (1976): *Clisthène, le porc et l'âne* en *Dialogues d'histoire ancienne vol.2*,

pp. 359-368.

- DUCAT, J (2006): *Spartan education. Youth and society in the Classical Period*, The Classical Press of Wales, Swansea (translation by Emma Stafford, P.J. Shaw and Anton Powell).
- DURÁN MAÑAS, M. (2014): *Las mujeres en los Idilios de Teócrito*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- FARNELL, L.R. (1932): *Critical Commentary to the works of Pindar*, Mesers McMillan, London.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.P. (1981): *El argólico occidental y oriental en las inscripciones de los siglos VII, VI y V a.C.*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1961): *La transcripción castellana de los nombres propios griegos*, Sociedad española de estudios clásicos, Madrid.
- FICHTE, J. G. (1988) [1807-1808]: *Discursos a la nación alemana*, Editorial tecnos, Madrid (estudio preliminar y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Varela y Luis A. Acosta).
- FORNIS, C. (1993): «La stasis argiva del 417 a.C», en *Polis* nº5, pp. 73-89.
- FORNIS, C. (2003): *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Crítica, Barcelona.
- FORNIS, C. (2012): «Laconismo frente a retórica. Aforismo y brevilocuencia» en L. Sancho, A. Iriarte y J. Gallego (comps.), *Lógos y arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, Miño y Dávila, Alcalá de Henares (Madrid).
- FORNIS, C. (2016): *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos*

*espartanos*, Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla.

- FULBROOK, M. (1995) [1990]: *Historia de Alemania*, Cambridge University Press, Cambridge, (traducción Beatriz García Ríos).
- G. DAUX, (1957): «Remarques sur la composition du Conseil amphictionique», en *BCH* 81, París, pp. 95-120.
- GELLNER, E. (1988) [1983]: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid. Versión española de Javier Setó.
- GEHRKE, H.J. (2000): «Ethnos, phyle, polis. Gemäßigt unorthodoxe Vermutungen», en *Polis and politics. Studies in Ancient Greek History*, Museum Tusulanum Press – University of Copenhagen, Copenhagen.
- GILDERSLEEVE, B. (1890): *The Olympian and Pythian Odes*, New York.
- GOETZE (1926): «Liber Glossarum» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band XIII 1. Sp. 63-36, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- GOMME, A.W. et ANDREWES, A. et DOVER, K.J. (1983) [1970]: *A historical commentary on Thucydides. Volume IV. Books V(25)-VII*, Clarendon Press, New York.
- GOMME, A.W. et ANDREWES, A. et DOVER, K.J. (1981): *A historical commentary on Thucydides. Volume V. Book VIII*, Clarendon Press, New York.
- GOMME, A.W. (1981) [1956]: *A historical commentary on Thucydides. The Ten Years War. Volume III. Books IV-V.24*, Clarendon Press, New York.
- GOMME, A.W. (1971) [1945]: *A historical commentary on Thucydides. Volume I*.

*Introduction and commentar on Book I*, Clarendon Press, New York.

- GOMME, A.W. (1979) [1962]: *A historical commentary on Thucydides. Volume II. The Ten Years War. Books II-III*, Clarendon Press, New York.
- GUARDUCCI, M. (1935): *Inscriptiones Creticae I. Tituli Cretae mediae praeter Gortynos*, La librería dello Stato, Roma.
- GUARDUCCI, M. (1939): *Inscriptiones Creticae II. Tituli Cretae occidentalis*, La librería dello Stato, Roma.
- GUARDUCCI, M. (1942): *Inscriptiones Creticae III. Tituli Cretae orientalis*, La librería dello Stato, Roma.
- GUARDUCCI, M. (1950): *Inscriptiones Creticae IV. Tituli Gortynii*, La librería dello Stato, Roma.
- GUARDUCCI, M. (1984): «I culti della Laconia», en E. Lanzillota (ed) *Problemi di storia e cultura spartana* pp. 87-106, Giorgio Bretschneider Editore, Macerata.
- HALL, J.M. (1997): *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HALL, J.M. (2002): *Hellenicity. Between ethnicity and culture*, Chicago University Press, Chicago.
- HALL, J.M. (2003): «The Dorianization of the Messenians» en Luraghi, N. et Alcock, S.E.: *Helots and Their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*, Hellenic Studies Series 4, Center for Hellenic Studies, Washington D.C., pp. 146-168.

- HARRIS, M (1987) [1979]: *El materialismo cultural*, Alianza Universidad, Madrid.
- HEGEL, G.W.F. (2004) [1837]: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, Alianza editorial, Madrid (traducción José Gaos).
- HERTER, H (1973): «Kallimachos aus Kyrene», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Supplementband XIII 2. Sp. 185-266, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- HIRSCHFELD (1958) [1954]: «Amphanai», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band I 2. Sp. 1884, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- HORNBLOWER, S (1992): *A Commentary on Thucydides. Volume I. Books I-III*, Clarendon Press, Oxford.
- HORNBLOWER, S. (1996): *A Commentary on Thucydides. Volume II. Books IV-V.24*, Clarendon Press, Oxford.
- HORNBLOWER, S. (2008): *A Commentary on Thucydides. Volume III. Books 5.25-8.109*, Clarendon Press, Oxford.
- HOW, W.W. et WELLS, J. (2002)a [1912]: *A commentary on Herodotus. Books I-IV*, Oxford Univesity Press, New York.
- HOW, W.W. et WELLS, J. (2002)b [1912]: *A commentary on Herodotus. Books V-IX*, Oxford Univesity Press, New York.
- HÜTTL, W. (1929): *Verfassungsgeschichte von Syrakus*, Sudetendeutscher Verlag Franz Kraus in Reichenberg, Praga.

- JANKO, R. (1992): *The Iliad: a commentary. Volume IV: books 13-16*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JARDÉ, A. (1960) [1923]: *La formación del pueblo griego*, Unión topográfica editorial hispano-americana, México D.F. (traducción Serafín Agud y J.M<sup>a</sup> Díaz-Regañón).
- JENKINS, G. K. (1972): *Monnaies grecques*, Office du livre, Fribourg.
- JONES, C. P. (2010): *New heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- JONES, N.F. (1999): *The Associations of Classical Athens*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- JONES, S. (2003) [1997]: *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*, Routledge, Londres.
- KIEPERT (1896): «Astypalaia» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band II.2. Sp.1873-187, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- KIRK, G.S. (1985): *The Iliad: A Commentary. Volume I: Books 1-4*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LAQUEUR, R. (1962) [1936]: «Nikolaos von Damaskos» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band XVII.1 Sp. 362-424, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- LAQUEUR, R. (1927): «Sosibios» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band III.1 Sp. 1146-1149, Alfred Druckenmüller Verlag,

Stuttgart.

- LATACZ, J. (2003): *Homers Ilias Gesamtkommentar. Band II Zweiter Gesang (B). Faszikel 2: Kommentar*, K.G. Saur, München-Leipzig.
- LEAHY, D.M. (1968): «The dating of the Orthagorid dynasty» en *Historia*, band XVII, pp. 1-23.
- LEFEVRE, F. (1998): *L'amphictionie Pyléo-Delphique: Histoire et institutions*, École Française d'Athènes, Paris.
- LESKY, A. (1976) [1953]: *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid.
- LEVEQUE, P. (1991) [1985]: «I Dori e la religione delle età buie», en Musti (ed):, *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 259-276.
- LIPKA, M. (2002): *Xenophon's Spartan Constitution. Introduction. Text. Commentary*, Walter de Gruyter, Berlín.
- LOLOS Y.A. (2011): *Land of Sikion: archaeology and history of a Greek city-state*, Hesperia Suppl. 39.
- LÓPEZ EIRE, A. (2008): «Sobre los jonismos en la tragedia ática», en *Cuadernos de Filología Clásica* nº18, Madrid, pp.7-53.
- LÓPEZ EIRE, A. (1978): *El retorno de los Heráclidas* en *Zephyrus* 28-29, Universidad de Salamanca, Salamanca: 287-297.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (2000): «Eurípides», en López Férez (ed), *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid.
- LUCE, J. M. (ed) (2007): *Identités ethniques dans le monde Grec Antique*, Pallas revue



d'études antiques 73, Presses universitaires du mirail, Toulouse.

- LURAGHI, N. (2008): *The ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge University Press, New York.
- MACAN, R.W. (1973)a [1895]: *Herodotus. The fourth, fifth and sixth books*, Arno Press, New York.
- MACAN, R.W. (1973)b [1895]: *Herodotus. The seventh, eighth and ninth books*, Arno Press, New York.
- MALKIN, I. (ed) (2001): *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies, Washington.
- MALKIN, I. (1994): *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARKANTONATOS, A. (2007): *Oedipus at Colonus. Sophocles, Athens, and the world*, Walter de Gruyter, Berlín.
- MARTINI (1922): «Konon Mytograph» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band XI.2, Sp. 1335-1338, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- MAS, S. (2014): *Alemania y el mundo clásico (1896-1945)*, Plaza y Valdés editores, Madrid.
- MAZZARINO, S. (1989) [1947]: *Fra Oriente e Occidente*, Ed. Rizzoli, Milán,
- MCINERNEY, J. (2001): «Ethnos and ethnicity in early Greece», en Malkin (ed),

*Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, Washington, pp. 51-73.

- MENZE, C. (1996): «Intención, realidad y destino de la reforma educativa de Wilhelm von Humboldt», en *Revista internacional de los estudios vascos* 41, 2, p. 335-350 (traducción Xabier Insausti).
- MEYER, E. (1897): «Battos» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band III.1 Sp. 147-148, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- MORROW, G. R. (1960): *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey).
- MOSSE, C. (1969): *La tyrannie dans la Grèce Antique*, Presses universitaires de France, París.
- MOSSE, C. (1991) [1985]: «Dori o Spartiati? L'immagine dei Dori negli scrittori Greci dell'epoca Classica», en Musti (ed): *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 313-320.
- MÜLLER, K.O. (1989) [1824]: *Die Dorier*, Georg Olms Verlag, Hirschber, Breslau
- MUSTI, D. (ed) (1991) [1985]: *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari.
- MUSTI, D. (1991): [1985]: «Continuità e discontinuità tra Achei e Dori nelle tradizioni storiche», en Musti (ed): *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 37-71.

- NICOLET-PIERRE, H. (2002): *Numismatique grecque*, Armand Colin, Paris.
- NIETZSCHE, F. (1981) [1872]: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza Editorial, Madrid. Introducción traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.
- OLLIER, F. (1973)a [1933]: *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité greque de l'origine jusqu'aux cyniques*, Arno Press, Nueva York.
- OLLIER, F. (1973)b [1943]: *Le mirage spartiate. Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité greque du debut de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*, Arno Press, Nueva York.
- OSTWALD, M. (2009): *Languague an history in ancient Greek culture*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- PALMER, L.R. (1980): *The Greek Language*, Bristol Classical Press.
- PATON, W.R. et HICKS, E.L. (1891): *The inscriptions of Cos*, The Clarendon Press, Oxford.
- PATSCH (1970) [1900]: «Corcyra Nigra» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* IV.1, Sp. 1219-1220, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- PECORA, V. (2001): *Nations and identities: classic readings*, Blackwell publishers, Oxford.
- PERONO CACCIAFOCO, F. (2009): *Sulle piste dei Dori. Ipotesi a confronto tra linguistica archeologia e storia*, Edizione Plus – Pisa University Press, Pisa.
- PETTERSSON M. (1992): *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the*

*Gymnopaídiái and the Karneia*, Svenska Institutet I Athen, Stockholm.

- PFEIFFER, R. (1981) [1976]: *Historia de la Filología Clásica II. De 1300 a 1850*, Ed. Gredos, Madrid. Versión española de Justo Vicuña y M<sup>a</sup> Rosa Lafuente.
- PIÉRART, M. (1991) [1985]: *La tradizioni epiche e il loro rapporto con la questione dórica: Argo e l'Argolide* en Musti (ed):, *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 277-292.
- POKORNY, J. (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke Verlag, Berna.
- RAWSON, E. (1991) [1969]: *The Spartan tradition in European thought*, Clarendon Press, Oxford.
- REITZENSTEIN (1958) [1907]: «Etymologika» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE.)*. Band VI.1, Sp.807-817, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- RISCH, E. (1991) [1985]: «La posizione del dialetto dorico», en Musti (ed):, *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, , pp. 13-35.
- ROBERTSON, N. (2002): *The Religious Criterion in Greek Ethnicity. The Dorians and the Festival Carneia*, American Journal of Ancient History. Volume 1, Number 2.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1999): *Historia de la lengua griega. De los orígenes a nuestros días*, Gredos, Madrid.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2000a): «Hesíodo», en López Férez (ed), *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, pp. 106-167.

- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2000b): «Lírica arcaica coral», en López Férez (ed), Historia de la Literatura griega, Cátedra, Madrid, pp. 168-184.
- ROTH, P. (2003): *Der Panathenaikos des Isokrates. Übersetzung und Kommentar*, K. G. Saur, München-Leipzig.
- ROUSSEL, D. (1976): *Tribu et cité*, Les belles lettres, París.
- RUSSO, J. et FERNANDEZ-GALIANO, M. et HEUBECK, A. (2002) [1992]: *A commentary on Homer's Odyssey*. Volume III. Books XVII-XXIV, Clarendon Press, Oxford.
- SAFRANSKI, R. (2009) [2007]: *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets editores, Barcelona, (traducción Raúl Gabás).
- SAKELLARIOU, M. B. (1990): *Between memory and oblivion. The transmission of early Greek historical traditions*, Κέντρον Ἑλληνικῆς καὶ Ρωμαϊκῆς Ἀχαιοτήτος τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἐρευνῶν, Atenas.
- SAKELLARIOU, M. B. (2009): *Ethnè Grecs à l'âge du bronze. Tome I: Introduction. Abantes-Épeens. Tome II: Étoliens- Thessaliens. Conclusions*, Κέντρον Ἑλληνικῆς καὶ Ρωμαϊκῆς Ἀχαιοτήτος τοῦ Ἐθνικοῦ Ἰδρύματος Ἐρευνῶν, Atenas.
- SALMON, J.B. (1984): *Wealthy Corinth. A history of the city to 338 BC*, Clarendon Press, Oxford.
- SAMUEL, A. E. (1972): *Greek and Roman Chronology. Calendars and years in classical antiquity*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.
- SANCHEZ, P. (2001): *L'amphictionie des Pyles et de Delphes*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

- SCHLEGEL, F. (1841): *Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812*, verlegt von M. Simion, Berlin.
- SCHLEGEL, F. (1983): *Obras selectas. Volumen II: Obras de Madurez (1813-1828)*., Fundación Universitaria española, Madrid, (traducción Miguel Ángel Vega Cernuda):
- SCHLEGEL, F. (1995) [1797]: *Sobre el estudio de la poesía griega*, Akal, Madrid, (traducción Berta Raposo).
- SCHNAPP-GOURBEILLON, A. (2002): *Aux origines de la Grèce (XIII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles avant notre ère). La genèse du politique*, Les Belles Lettres, París, 2002.
- SCHÖPSDAU, K. (1994): *Platon. Nomoi (Gesetze). Buch I-III. Übersetzung und Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- SCHULTZ, H. (1913): «Hesychios» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band VIII.2 Sp. 1317-1322, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- SCHWARTZ (1894): «Andron von Halikarnass» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band I.2 Sp. 2159-2160, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- SCHWARTZ (1899): «Charax von Pergamon» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band III.2 Sp. 2122-2123, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- SCHWARTZ (1901): «Demetrios von Skepsis» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band IV.2, Sp. 2807-2813, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.

- SCHWARTZ (1958) [1907]: «Ἐφορος» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)* Band VI.1 Sp. 1-16, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- SMITH, A. D. (1999) [1986]: *The ethnic origins of nations*, Blackwell publishers, Oxford.
- SNODGRASS, A. M. (1971): *The Dark Age of Greece: an archaeological survey of the eleventh to the eighth centuries B.C.*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- SOKOLOWSKI, F. (1969): *Lois sacrées des cités grecques*, École Française d'Athènes, Paris.
- STALLEY, R.F. (1983): *An introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell, Londres.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E (2000): «Lírica coral», en López Férez (ed), *Historia de la Literatura griega*, Cátedra, Madrid, pp.206-242.
- TOMLINSON, R.A. (1972): *Argos and the Argolid. From the end of the Bronze Age to the Roman occupation*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- TRÜMPY, C. (1997): *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Universitätsverlag C. Winter, Mörlenbach.
- VALLS PLANA, R. (1971): *Del yo al nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*, editorial Laia, Barcelona.
- VAN EFFENTERRE, H. (1991) [1985]: «Il problema delle istituzioni doriche», en Musti (ed): *Le origini dei greci. Dori e mondo egeo*, Editori Laterza, Bari, pp. 293-312.
- VIRGILIO, B (1975): *Commento Storico al quinto libro delle "Storie" di Erodoto*,

Giardini Editori, Pisa.

- WEBER, M. (2002) [1922]: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva I y II*, Fondo de cultura económica, México D.F. (Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora).
- WELLMAN (1893): «Claudius Aelianus» en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band I 1. Sp. 486-488, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- WILL, E. (1956): *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et civilisation grecques*, Les Belles Lettres, Paris.
- WILL, E. (1997) [1972]: *El mundo griego y el oriente. Tomo I. El siglo V (510-403)*, Ed. Akal, Madrid. Traducción de Francisco Javier Fernández Nieto.
- WILLETS, R.F. (1980) [1955]: *Aristocratic society in ancient Crete*, Routledge and Kegan Pul Ltd., London.