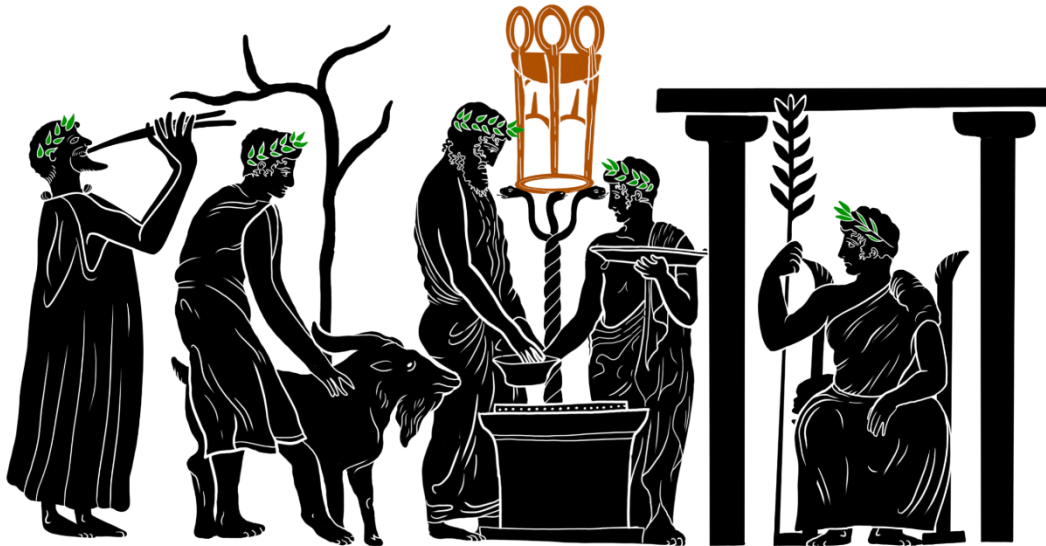


# ORÁCULOS AL SERVICIO DEL PODER

INTERACCIONES GEOPOLÍTICAS ENTRE DELFOS Y ESPARTA

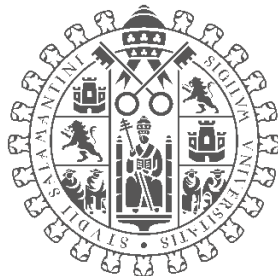
(SIGLOS VIII – IV A. C.)



TESIS DOCTORAL

JAVIER JARA HERRERO

DIRECTOR: DR. CÉSAR FORNIS



UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

DPTO. DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA Y ARQUEOLOGÍA

SALAMANCA, 2023

### **Imagen de la portada**

Sacrificio en Delfos. Diseño de Laura Moreno Vasallo a partir de la pieza cerámica AG 4688, atribuida al denominado “Pintor de Cleofonte” y expuesta en el Museo Arqueológico Pietro Griffo de Agrigento.

*A mis padres*



## **Agradecimientos**

Los inicios de una carrera investigadora no son fáciles. La calidad y la excelencia de la orientación se vuelven determinantes en el desarrollo académico de un alumno de Doctorado. Por ello, quiero dirigir un sincero e inmenso agradecimiento a mi director de Tesis, el Dr. César Fornis, no sólo por cumplir plenamente con las funciones propias del director de Tesis ideal (completa disponibilidad, asesoramiento, dedicación al alumno, etc.), sino también por sus consejos, su confianza en mi capacidad, por transmitirme el preciado don de la perseverancia en el trabajo y, sobre todo, por la paciencia demostrada en esta etapa formativa que culmina con el presente trabajo.

Quisiera dedicar asimismo unas palabras de gratitud a mi tutora de la Universidad de Salamanca, la Dra. Rosario Valverde, a quien debo mi dedicación a la historia de la antigua Grecia. Vaya mi agradecimiento por toda la implicación, tanto dentro del ámbito universitario como en mis aventuras fuera de la esfera estrictamente académica. Su asistencia ha sido impecable en una situación singular, como es la divergencia entre la Universidad en la que he realizado mi Doctorado y aquella a la que pertenece mi director de Tesis.

A la Dra. Laura Sancho debo agradecerle la confianza depositada en mí para formar parte del proyecto de investigación «La democracia antigua en la construcción y la discusión de la república moderna» (PID2020-112558GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

En efecto, los comienzos del Doctorado pueden representar un brusco cambio con respecto al periodo académico inmediatamente anterior. En este sentido, aprovecho para agradecer su apoyo a los colegas, conocidos en esta etapa predoctoral, que me han ofrecido su compañía a lo largo de estos años. Mención especial merecen el Dr. Unai Iriarte, sin cuyo asesoramiento continuaría estancado en los primeros compases de la carrera investigadora, y la Dra. Elena Duce, cuya amabilidad y generosidad en aquellas ocasiones en las que hemos coincidido no serán olvidadas. También el Dr. Diego Chapinal y la Dra. Chiara Maria Mauro, quienes me acogieron y me guiaron en mi primer evento científico presencial. De todos ellos sólo puedo decir que espero que nuestros caminos continúen cruzándose.

Por último, me gustaría transmitir mi agradecimiento al Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Salamanca, por su

respaldo y por la disposición a facilitarme la solución a cualquier problema en todo momento.

A todos vosotros, y a los que me dejó en el tintero, gracias de corazón.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
Delfos en las aventuras coloniales espartanas del Arcaísmo, I. Falanto y las tradiciones sobre la <i>ktisis</i> de Tarento .....	7
Delphi in the Colonial Ventures of the Spartans in the Archaic Period, II. The Oracle's Influence on the Voyages of Dorieus .....	31
Herencia ancestral y legitimación geopolítica: Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso .....	51
Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I .....	67
El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas .....	80
El papel del santuario de Delfos durante la Guerra del Peloponeso.....	101
Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la Guerra del Peloponeso (404-371 a. C.) .....	123
O oráculo de Delfos e Esparta: uma relação simbiótica .....	142
<b>Conclusiones</b> .....	164
<b>Bibliografía</b> .....	169





## Introducción

Es difícil escuchar hablar de oráculos y no pensar inmediatamente en Delfos y en el templo de Apolo que allí se levantaba. El santuario, localizado en la zona central de Grecia, llegó a recibir la denominación de *omphalos*, el «ombligo» del mundo antiguo. No es para menos si tenemos en cuenta que, según el mito, en Delfos se encontraron las dos águilas que Zeus hizo volar desde dos extremos opuestos del universo con la intención de determinar el centro del mundo (cf. Str. 9.3.6). Con el tiempo, el lugar adquirió una incomparable importancia. Los consultantes acudían desde todos los rincones de la ecúmene para pedir consejo a la pitia, de cuya boca emanaban los vaticinios que el dios ofrecía. Delfos fue, durante siglos, uno de los centros de culto más importantes de la Antigüedad, donde convivió la leyenda y la mitología con las intrigas políticas que salpicaban a los estados griegos.

Por otra parte, Esparta ha pasado a la posteridad como una de las *poleis* más paradigmáticas de la Hélade. Su ordenamiento político ha sido percibido en no pocas ocasiones como ejemplo de austeridad, disciplina y devoción al Estado; unas cualidades que la convirtieron en una potencia militar, primero en el panorama peloponesio y, más tarde, en la totalidad de Grecia. Quizá por esta razón haya suscitado tanto interés en la historiografía moderna, a fin de cuentas, la idiosincrasia lacedemonia ha despertado admiración y repulsa en el seno de una literatura histórica particularmente interesada por esta ciudad.

Una de las características que definen la percepción de Esparta en el imaginario colectivo occidental de la actualidad es la meticulosa observancia de los preceptos religiosos practicada por su sociedad. Buena parte de esta concepción tiene su origen en la fluida relación que los espartanos establecieron, desde la configuración de su polis, con el santuario oracular de Apolo en Delfos. Prácticamente todo el entramado institucional, legal y político de Esparta contaba ya en el Arcaísmo con la aprobación apolínea; así, la diarquía, el peculiar sistema de doble *basileia* por el que Agíadas y Euripóntidas ejercían el poder con atribuciones similares, habría quedado sancionado por Delfos al determinar la pitia que los hijos gemelos del heraclida Aristodemo debían compartir el trono a la muerte de su padre (Hdt. 6. 52; cf. Pl. *Lg.* 691d-e). Las fuentes señalan también el beneplácito délfico en torno a la instauración del Consejo de Ancianos y la Asamblea (Tyr. fr. 3 Diehl). En definitiva, el conjunto de *nomoi* proporcionado por Licurgo gozaba del respaldo divino ofrecido por Delfos, si damos credibilidad a la literatura antigua (Hdt.

1.65.3; Plu. *Lyk.* 6.1-2) que sostiene que el legendario legislador acudió al templo en busca de soporte ideológico. De este modo, el oráculo se convirtió en garante de un sistema de gobierno que permitió a Esparta anclarse en el conservadurismo institucional; no resulta extraño, por lo tanto, que los soberanos espartanos cultivaran la relación con Delfos en la medida de lo posible, hasta el punto de que se hizo necesaria la designación de unos pitios (*pythioi*), individuos especializados en las relaciones entre la ciudad y el santuario, elegidos personalmente por los diarcas –dos por cada uno– y custodios, junto a estos, de los oráculos que la pitia les proporcionaba (cf. Hdt. 6.57.2-4; Xen. *Lac.* 15.5). Esparta fue la única polis que contaba con unos personajes de estas características, lo que da fe de la importancia que los lacedemonios concedían a los vaticinios emanados del santuario délfico.

Al mismo tiempo que Delfos se erigía en una de las piedras angulares de la constitución espartana, sus oráculos fueron objeto de tergiversación y uso fraudulento por parte de aquellos actores políticos cuyas maniobras requerían legitimación. Quizá encontremos uno de los ejemplos más vetustos en el testimonio de Plutarco (*Lyk.* 6.2), que acusa a los diarcas Teopompo y Polidoro de instaurar, por iniciativa de una orden pítica, la capacidad de veto sobre las decisiones asamblearias. Al margen de la escasa veracidad que puedan ofrecer los relatos relacionados con personajes que la crítica considera míticos, las palabras del erudito de Queronea revelan la antigüedad de una problemática que caracterizará el desarrollo sociopolítico espartano: las continuas tensiones latentes entre los diferentes grupos que comparecían en el espectro político de la polis, a menudo antagonistas y en las que Delfos solía jugar un papel fundamental.

Determinar el alcance y las consecuencias de la influencia délfica sobre la política interior y exterior de Esparta es el objetivo fundamental de esta Tesis, un trabajo de investigación que surge como prolongación natural de la trayectoria académica de quien suscribe. Mi acercamiento a la simbiosis establecida entre Esparta y Delfos tiene su origen en el Trabajo de Fin de Grado que culminó mis estudios de Grado en Historia en la Universidad de Salamanca. La motivación infundida por mi directora, la profesora Rosario Valverde Castro, me impulsó a cursar el Máster en Estudios Avanzados e Investigación en Historia en la misma Universidad, en cuyo Trabajo de Fin de Máster, y bajo la misma dirección, profundicé en las relaciones entre ambas entidades desde la configuración del estado lacedemonio hasta la pérdida de su independencia en el siglo II. A inicios de mi doctorado, y a instancias de mi director de Tesis, César Fornis, opté por acotar el marco cronológico del objeto de estudio y enfocar mis esfuerzos en la Época

Clásica; no obstante, dado el evidente interés científico que suscitan los vínculos entre Esparta y Delfos en los siglos anteriores, buena parte de mis trabajos de investigación publicados escapan de estos límites y se centran en diferentes momentos del Arcaísmo.

Son precisamente estos trabajos los que, por motivos obvios, encabezan esta Tesis doctoral. Tuve la oportunidad de colaborar con el Dr. Fornis en el desarrollo de dos investigaciones relacionadas con el impacto délfico sobre las tentativas coloniales espartanas anteriores al siglo V. La primera de ellas, «Delfos en las aventuras coloniales del Arcaísmo, I. Falanto y las tradiciones sobre la *ktisis* de Tarento» (publicado en *Studia Historica. Historia Antigua* 39, 2021, pp. 27-50), analiza la legitimación de la *apoikia* tarentina del siglo VII a través de oráculos *ex eventu* que, por lo demás, contribuyeron a la heroización del *oikistes* Falanto, otrora desterrado de Esparta. Especialmente interesante resulta la revisión sobre los retruécanos y juegos de palabras adoptados por la pitia en lo que respecta a los oráculos fundacionales y la gravedad de la situación interna de Esparta, amenazada ya por una grave *stasis*. Consecuencia del desarrollo de este primer artículo fue la elaboración conjunta de un segundo trabajo conjunto, «Delphi in the Colonial Ventures of the Spartans in the Archaic Period, II. The Oracle's Influence on the Voyages of Dorieus» (en *People on the Move across the Greek World*, coordinado por C. Maria Mauro, D. Chapinal Heras y M. Valdés Guía, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2022, pp. 267-286), centrado en la figura de Dorieo, hermanastro del Agiada Cleómenes I que abandonó Esparta luego de fracasar en la disputa por el trono. El trabajo pone de manifiesto la gravedad de la crisis política que experimentaba la polis tras la revolución de Quilón y demuestra que la implicación del santuario délfico en el fenómeno colonizador del Arcaísmo pudo ser más nominal que real.

A este bloque dedicado a las colonias lacedemonias le siguen estudios que abordan el uso tendencioso de los oráculos délficos como medio de justificación de la agresiva política exterior espartana en el siglo VI. Por un lado, «Herencia ancestral y legitimación geopolítica: Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso» (publicado en *Antesteria* 11, pp. 38-53 y previamente debatido en el *XX Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Antigua*, celebrado en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid entre los días 5 y 7 de mayo de 2021) examina hasta qué punto los vaticinios formulados por la pitia resultaron necesarios para que Esparta consiguiera imponerse a Argos en su pugna por el dominio político del Peloponeso, a través de un meditado programa que convertía a los lacedemonios en herederos del legendario legado de los descendientes de Agamenón. Como es sabido, la preminencia política espartana en

la península constituyó el germen de un sistema de alianzas que se ha dado en conocer como “liga del Peloponeso”, de la que Esparta, como *hegemon*, trató asimismo de hacer uso en los últimos años del siglo VI para asegurar sus objetivos diplomáticos. En «Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I» (publicado en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 53, pp. 7-19), a la sazón mi primer trabajo publicado, se profundiza en la figura del controvertido diarca, tanto en la lucha contra su medio hermano Dorieo como en las campañas militares emprendidas contra Argos y Atenas, en las que diversos oráculos délficos fueron enarbolados para recabar el apoyo de la sociedad espartíata. El Agiada representa además uno de los máximos exponentes de uso oracular, como muestra el conocido soborno de la pitia Perialo para que dictaminase la ilegitimidad del Euripóntida Demarato, en una corruptela cuyo descubrimiento, según las fuentes, acarrearía la demencia contraída por Cleómenes que terminaría causándole la muerte. Este trabajo, además de poner en tela de juicio la locura que las fuentes atribuyen al diarca, trata de esclarecer las verdaderas causas de su muerte, sin descartar la hipótesis que señala a su sucesor, Leónidas I, como artífice de un magnicidio que terminase con las intromisiones espartanas más allá de las fronteras del Peloponeso.

El conflicto grecopersa ha sido concebido por la historiografía moderna como la frontera entre las épocas Arcaica y Clásica. El titubeante posicionamiento diplomático del santuario délfico en este periodo es un objeto de estudio sobre el que se indaga en otro artículo, «El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas» (publicado en *Revista Universitaria de Historia Militar* 9 (18), pp. 154-174), que repasa el uso oracular por parte de la pitia para persuadir a los griegos consultantes de no intervenir en la defensa de la Hélade ante a la invasión persa. Se explora también el célebre relato de la batalla de las Termópilas, por el que el diarca Leónidas sacrificó su vida en aras de la salvación de Grecia siguiendo las órdenes de un oráculo délfico; así como en el impacto de las órdenes délficas en relación con el asesinato del regente Pausanias, vencedor en Platea. La conclusión establece el carácter *ex eventu* del oráculo recibido por los espartanos y la inclusión de Delfos en el relato victorioso a través de las donaciones ofrecidas por las *poleis* vencedoras y de unas fuentes literarias que beben de las tradiciones surgidas de la victoria. La propaganda espartana que presenta a sus guerreros como redentores de la “causa” griega contribuyó a apuntalar el prestigio de un santuario que ya emergía como el más importante de la ecúmene.

Los tímidos visos de panhelenismo planteados tras la expulsión aqueménida se disiparon en las décadas posteriores, durante las cuales se incrementó la brecha ya existente entre las dos potencias que se disputaban la hegemonía política de la Hélade. Una vez que las tensiones cristalizaron en lo que conocemos como “Guerra del Peloponeso” (431-404), Delfos se mantuvo fiel a los intereses lacedemonios e incluso financió parte de su esfuerzo de guerra. Las causas y, especialmente, las consecuencias de este posicionamiento son analizadas en «El papel del santuario de Delfos durante la guerra del Peloponeso» (publicado en *El Futuro del Pasado* 11, pp. 171-192), un artículo en el que se plasma la asociación que Esparta y el templo pítico habían alcanzado a mediados del siglo V y que llegaría a su punto culminante tras la victoria peloponesia en la batalla de Egospótamos, cuando la afluencia de ofrendas monumentales espartanas en el santuario coincidió con la asunción del rol de preponderancia político-militar de Esparta en el territorio. El triunfo, sin embargo, agudizó la agitación política entre espartiatas y multiplicó los enemigos del estado espartano a comienzos del siglo IV. Como puede comprobarse en «Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la guerra del Peloponeso» (publicado en *Revista Historia Autónoma* 17, pp. 11-29), resulta interesante cómo las fuentes antiguas hacen coincidir el declive del poderío geopolítico espartano con la pérdida del favor délfico, materializada ésta en un deterioro de las relaciones entre ambas entidades y en una vuelta al empleo de los oráculos en maniobras deslegitimadoras, particularmente tras el reinado de Agis II. Dos hechos ayudan a comprender el enfriamiento de las relaciones: el primero, que Esparta ya no necesitaba el apoyo de la pitia para legitimar sus pretensiones expansionistas; el segundo, que el prestigio délfico había alcanzado ya tales cotas que difícilmente podría acrecentarse a través de maniobras diplomáticas de terceros estados. Esto no quiere decir, por supuesto, que el santuario dejara de ejercer su influencia sobre Esparta.

Cierra esta Tesis doctoral un último trabajo, «O Oráculo de Delfos e Esparta: uma relação simbiótica» (parte de la obra colectiva *Encontros Transatlânticos. Diálogos Interinstitucionais em História, Patrimônio Cultural e Educação*, coordinada por Luis Filipe Bantim de Assumpção, César Fornis, Carlos Eduardo Costa Campos y Angelo Ferreira Monteiro, Ediciones Universidade de Vassouras, 2023, pp. 51-72), que trata de reflejar la importancia de las sentencias píticas en Esparta a través de cuatro situaciones paradigmáticas: la agresiva geopolítica exterior de Cleómenes I, el episodio de Leónidas I en las Termópilas y la discusión sobre el oráculo a los espartanos, el asesinato de Pausanias el Regente en el periodo inmediatamente posterior a las guerras médicas, y, por

último, las luchas políticas en el interior de la sociedad espartiatá alentadas por Lisandro, el vencedor de Egospótamos, tras la guerra del Peloponeso.

La elección de presentar una Tesis doctoral mediante el formato de compendio de artículos, aunque poco extendida en los estudios humanísticos españoles, presenta sin duda varias ventajas. Por un lado, permite ofrecer una serie de trabajos ya publicados en distintos medios académicos especializados, con la consiguiente revisión y aprobación por parte de los pertinentes comités científicos y el visto bueno de evaluadores siguiendo el método de “pares ciegos”. Este es un aspecto destacable a la hora de evaluar una cierta calidad de los artículos que la componen y que circunscriben la investigación resultante a unos objetos de estudio muy concretos. En este sentido, sin ánimo de ser exhaustivo, cabría señalar que varias de las revistas académicas en las que se han publicado los artículos reunidos en esta Tesis (*Studia Historica: Historia Antigua*, *Revista Universitaria de Historia Militar*, *El Futuro del Pasado* y *Revista Historia Autónoma*) están recogidas e indexadas en la *Web of Science*. Además, el compendio de artículos adecua la Tesis a la corriente, cada vez más imperante (particularmente en el ámbito europeo), que contempla los estudios de Doctorado como medio con el que desarrollar (y, finalmente, demostrar) el incipiente potencial investigador del doctorando.

Este formato de presentación, con todo, plantea un inconveniente en torno a la estandarización de las citas. En efecto, cada trabajo recoge un sistema de citación y unas normas de estilo diferentes, pero la inclusión de una bibliografía general al término del catálogo de trabajos debería ser suficiente para que la facilidad en la lectura no experimente ningún perjuicio; en este sentido, se seguirán las normas de abreviación recogidas en *L'Année Philologique*. Respecto a las fuentes primarias, si bien la variedad de reglamentos imposibilita una uniformidad absoluta, se ha tratado en todo momento de adoptar la nomenclatura sugerida por el *Oxford Classical Dictionary*.

Por último, al igual que en las Tesis “tradicionales”, la elaboración y redacción de los trabajos de investigación aquí presentados se han cimentado en un riguroso proceso de recopilación, análisis e interpretación de las fuentes, herramientas fundamentales, al fin y al cabo, del historiador de la Antigüedad. En otras palabras, creemos honestamente, y no deja de ser una opinión interesada, que la presente Tesis refleja de manera detallada y coherente las relaciones de poder entre Esparta y Delfos existentes en los momentos históricos que se analizan.

ISSN: 0213-2052 - eISSN: 2530-4100  
DOI: <https://doi.org/10.14201/shha2021392750>

## DELFO EN LAS AVENTURAS COLONIALES ESPARTANAS DEL ARCAÍSMO, I. FALANTO Y LAS TRADICIONES SOBRE LA *KTISIS* DE TARENTO

### *Delphi in the Spartan Colonial Adventures of the Archaic Period, I. Phalantos and the Traditions on the Taranto's Ktisis*

César FORNIS  
*Universidad de Sevilla*  
cfornis@us.es  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9389-6592>

Javier JARA  
*Universidad de Salamanca*  
javijara@usal.es  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9486-0930>

Fecha de recepción: 29-9-2020      Fecha de aceptación: 30-11-2020

RESUMEN: En la época arcaica los espartanos apenas toman parte activa en el fenómeno colonizador griego. Según la tradición dominante, su única fundación, *Taras* (Tarento), daba solución a los problemas internos causados en la metrópoli por los llamados partenias, hijos ilegítimos nacidos durante la primera guerra mesenia a los que se había privado de la ciudadanía plena y del acceso a la tierra que conlleva. En el presente trabajo analizamos cómo, en el marco de la privilegiada relación simbiótica que mantuvieron Delfos y Esparta, el santuario contribuyó decisivamente

con oráculos *ex eventu* tanto a la legitimación de una *ktisis* debida a un grupo marginal como al proceso de heroización de su *oikistes*, Falanto.

*Palabras clave:* Delfos; oráculos; Esparta; Falanto; Taras; Tarento; colonización griega; tradiciones orales; partenias.

**ABSTRACT:** In the Archaic Period the Spartans hardly took an active part in the Greek colonizing phenomenon. According to the dominant tradition, its only foundation, Taras (Taranto), provided a solution to the internal problems caused in the metropolis by the so-called *partheniai*, illegitimate children born during the first Messenian war who had been deprived of full citizenship and access to the land that it implies. In this paper we analyze how, within the framework of the privileged symbiotic relationship maintained by Delphi and Sparta, the sanctuary contributed decisively with oracles *ex eventu* both to the legitimation of a *ktisis* due to a marginal group and to the process of heroization of the *oikistes*, Phalantos.

*Keywords:* Delphi; oracles; Sparta; Phalantos; Taras; Taranto; Greek colonization; oral traditions; *partheniai*.

En lo que se ha dado en llamar «la tradición constitucional» lacedemonia, los ciudadanos tenían prohibido viajar más allá de las fronteras del Estado sin permiso de las autoridades (Xen. *Lac.* 14.4; Arist. fr. 543 Rose; Pl. *Prt.* 342D, que la hace extensiva a los cretenses; Isoc. 11.18; Nic. Dam. *FGrH* 90F103z 5; Plut. *Lyc.* 27.6, *Agis* 11.2 y *Mor.* 238D). La medida, atribuida como tantas otras instituciones y costumbres a Licurgo, cuasidivino demiurgo creador del *kosmos* espartano, no tenía otro fundamento que el temor a la corrupción que puede producirse al entrar en contacto con extraños al mismo (Xen. *Lac.* 14.4; Plut. *Lyc.* 9.5 y 27.7-9, *Mor.* 238D-E; Suda s.v. *Λυκοῦργος*; Hdt. 1.65.2 implica que el aislacionismo espartano habría sido anterior al mítico *nomothetes*). Antes de su victoria sobre la *arche* ateniense a finales del siglo V, los espartanos eran muy reacios a salir del Peloponeso, su «casa», el corazón de su imperio (en Thuc. 1.70.4 los embajadores corintios definen a los lacedemonios como *ἐνδημότατοι*, «los que más se quedan en casa», frente a unos atenienses que son *ἀποδημηταί*, «aficionados a los viajes»). Hubo no obstante dos momentos en los que, debido a especiales circunstancias, los espartanos abandonaron su caparazón y emprendieron aventuras marítimas que se enmarcan en la expansión colonial que caracterizó la época arcaica griega; de la participación del oráculo de Delfos en la primera de ellas, concretada en la fundación de Tarento, nos vamos a ocupar aquí, mientras dejamos para otra ocasión



la influencia délfica en la segunda, aquella que dos siglos después y encabezada por Dorieo se vio abocada al fracaso.

Como es sabido, normas no escritas prescribían que, antes siquiera de que los colonos embarcasen, los *oikistai* consultaran la idoneidad de sus iniciativas con un oráculo de Delfos que a lo largo del Arcaísmo se fue forjando como el principal santuario panhelénico merced a su implicación en los vaivenes sociopolíticos de los diferentes Estados griegos<sup>1</sup>. No obstante, cabe matizar que el proceso fue paulatino y que un procedimiento regulado y sistemático de consulta a la pitia es poco verosímil en una época temprana; aún hoy siguen siendo válidas las palabras de George Forrest hace más de seis décadas: «En los comienzos, la colonización fue de lejos más responsable del triunfo de Delfos que Delfos del triunfo de la colonización»<sup>2</sup>.

Por otro lado, Esparta fue el Estado griego más estrechamente vinculado con Delfos, ya desde su mismo nacimiento y configuración como polis; al fin y al cabo, Apolo era el dios más presente, bajo distintas advocaciones —entre las que destaca poderosamente la de Piteo (Paus. 3.10.8 y 11.9)—, a lo largo y ancho de la *Lakonike*<sup>3</sup>. Las fuentes antiguas nos transmiten, en este sentido, cómo el ordenamiento constitucional lacedemonio atribuido al mítico Licurgo fue refrendado y sacralizado por el oráculo para convertirlo en ley inmutable (Tyrt. fr. 3D *apud* Diod. Sic. 7.12.6; Hdt. 1.65.2; Plut. *Lyc.* 6.1-2 y 10)<sup>4</sup>. Incluso el peculiar sistema diárquico de los espartanos, en el que dos reyes ejercían el poder en teórica igualdad de condiciones, habría quedado sancionado por la pitia délfica (Hdt. 6.52; Pl. *Leg.* 691D-E)<sup>5</sup>. Además, Esparta fue la única polis documentada que contó con personal especializado en las relaciones con Delfos, los pitios (πύθιοι), nombrados por los diarcas y, junto a estos, custodios de los libros con los oráculos y alimentados a expensas del erario público (Hdt. 6.57.2 y 4; Xen. *Lac.* 15.5); si bien los pitios no tenían la exclusividad en las consultas al santuario, dan fe ciertamente de una relación privilegiada

1. Con carácter general: Forrest, «Colonization»; Malkin, *Religion*, esp. 17-91; Londey, «Greek Colonists»; Morgan, *Athletes*, 172-178; Moscati Castelnovo, «Ecisti».

2. Forrest, «Colonization», 174. Como posición extrema, Defradas, *Thèmes*, 233-257, afirma que «el mito de Apolo délfico arquegeta es posterior al gran período de la colonización» (p. 237), una invención tardía (a partir del siglo VI) del clero délfico, y en la misma línea se sitúa Fontenrose, *Delphic Oracle*, *passim*.

3. Véase Fornis, *Esparta*, 410-420, que recoge la literatura científica anterior.

4. Sobre la figura omnipresente de Licurgo como demiurgo creador del kosmos espartano, véase en último lugar Nafissi, «Lykourgos». El mito licurgueo impregna toda la tradición occidental: Fornis, *Mito*, *passim*.

5. Para la diarquía espartana, el mejor estudio sigue siendo Carlier, *Royauté*, 240-324. Las principales hipótesis sobre su origen en Fornis, *Esparta*, 64.

y fluida entre Delfos y los dinastas agiadas y euripóntidas<sup>6</sup>. De hecho, esta posesión, control e interpretación de los oráculos, como sucede con todo lo que se refiere al orden divino, coadyuvó de manera eficaz al sostenimiento y perpetuación de una *politeia* espartana de marcado perfil autoritario<sup>7</sup>. Los lacedemonios, de los que Heródoto dice que «consideraban las cosas de los dioses más elevadas que las de los hombres» (5.63.2), se sentían por tanto especialmente ligados a los designios del santuario délfico y acataban con particular diligencia y solemnidad las respuestas de la pitia, muchas de las cuales, debidamente instrumentalizadas, habrían de tener una decisiva influencia en el devenir histórico de su polis.

Sin embargo, la implicación de Esparta en el movimiento de expansión colonial griega del Arcaísmo parece más bien escasa, dado que la conquista de una parte significativa del fértil territorio de los mesenios tras la primera guerra contra ellos había paliado parcialmente la temible *stenochoria* o escasez de tierras productivas en Laconia, sin duda la primera causa de migración entre los griegos, aunque como veremos no había puesto fin a los conflictos internos por el acceso a la ciudadanía y a la tierra<sup>8</sup>. De hecho, la única *apoikia* espartana confirmada por la arqueología es *Taras*, actual Tarento, en el golfo al que da nombre —el conocido como *Mar Piccolo*— en el extremo meridional de la península itálica<sup>9</sup>.

La principal fuente literaria sobre la leyenda fundacional tarentina es Estrabón (6.3.2-3), que aúna en su relato la tradición de Antíoco de Siracusa (*FGrH* 555 F13), de la segunda mitad del siglo V, y la de Éforo de Cime (*FGrH* 70 F216), de mediados del IV<sup>10</sup>. Ambas coinciden en enmarcar la *ktisis* en el contexto de la primera guerra mesenia, el conflicto que consolidó el dominio lacedemonio en la península peloponésica en la segunda mitad del siglo VIII (Tyrt. fr. 4D; Paus. 4.5.10); la conexión es reafirmada por Eusebio de Cesarea, quien aportaba el año 706 como fecha fundacional (*Chron*, p. 91 ll. 25-26 Helm), que el registro arqueológico ha

6. Parke y Wormell, *Delphic Oracle*, I, 84, 417; Fontenrose, *Delphic Oracle*, 164; Carlier, Royauté, 267-269, que piensa que desde el siglo V los pitios irían perdiendo progresivamente importancia; Richer, *Religion*, 264 n. 113, 284-285.

7. Morgan, *Athletes*, 171.

8. Morgan, *Athletes*, 170; Nafissi, *Nascita*, 38-39. Bérard, *Colonisation*, 169, y Cartledge, *Sparta*, 124, matizan que, con todo, no se puede aislar a Esparta de la oleada colonizadora agraria de los griegos.

9. Mucho más tarde, en plena guerra del Peloponeso y por motivos bien distintos, los espartanos fundaron Heraclea de Tráquide, que pese a gozar del apoyo délfico fue hostigada sin cesar por los pueblos vecinos (Thuc. 3.92-93; Diod. Sic. 12.59.3-5; cf. Moscati Castelnovo, «Ecasti», 18-20 sobre la consulta oracular).

10. Los textos originales y la traducción italiana de todas las fuentes literarias y epigráficas sobre los orígenes de *Taras* en Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 263-289.

venido a confirmar<sup>11</sup>. Tampoco presenta dudas la impronta laconia en la cultura y las instituciones tarentinas<sup>12</sup>, por más que luego siguieran senderos diferentes. Pero más allá de estos datos, el historiador moderno corre el riesgo de perderse entre relatos de fundación que son el resultado de distintos intentos realizados a lo largo del tiempo por ordenar la realidad, a través de los cuales «la ciudad se pone, o es puesta, bajo precisas coordenadas de orden político, social y moral»<sup>13</sup>.

Una de las versiones ofrecidas por el geógrafo de Amasia (6.3.2), la correspondiente al *Peri Italias* del siracusano, incluye al oráculo de Delfos como uno de los actores principales. Comenzada la guerra contra los mesenios, aquellos espartiatas que rehusaron participar en la contienda fueron reducidos al hilotismo<sup>14</sup> y los hijos nacidos de sus uniones con las doncellas (*parthenoi*) mientras los *homoioi* combatían en Mesenia, llamados por esta razón partenias (παρθενίαι)<sup>15</sup>, fueron declarados ἄτιμοι

11. Lo Porto, «Satyrion»; Stibbe, «Sparta»; Boschung, «Archaischen»; Neeft, «Tarantine». No obstante, esta datación bien afianzada en la historiografía moderna ha sido puesta en duda por Meier, *Aristokraten*, 138-140, para quien, en primer lugar, la aparición de cerámica de origen corintio y argivo junto a la de estilo laconio mostraría que su presencia sería fruto del comercio de importación y no el resultado de un asentamiento griego; por otra parte, también han sido descubiertos restos de cerámica laconia en las localidades actuales de Scoglio del Tonno y Porto Cesáreo, que no fueron tomadas por los partenias, lo cual representa para Meier un elemento más para mantener el escepticismo; además, para el historiador alemán, en el siglo VIII Esparta constituía una sociedad pequeña que no podría permitirse el lujo de deshacerse de un considerable número de individuos, independientemente de su origen social. La fecha propuesta por Meier para el asentamiento de Taras es en torno a 630. Parker, «Dates», 29-31 *et passim* disocia la fundación de Taras, cuya datación a finales del siglo VIII acepta, de la primera guerra mesenia, que con distintos argumentos retrasa a la primera mitad del VII.

12. Véase sobre todo Nafissi, «Sparta».

13. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 156.

14. Reducir al hilotismo a tan numeroso grupo constituiría algo inaceptable para la Esparta del siglo VIII (cf. Meier, *Aristokraten*, 126-131). En una Esparta que en el orden interno conoció un abigarrado conjunto de categorías y subcategorías sociales, la deshonra arrostrada por los espartiatas que se negaron a combatir se asemeja a la de los τρέσαντες o «cobardes» (Nafissi, *Nascita*, 40; Moscati Castelnuevo, «Iloti», 72-75, para la cual partenias evocaría el comportamiento propio de una doncella y no de un varón), convertidos en *atimoi* desclasados y rechazados por la comunidad, pero no en esclavos.

15. Una comparativa jerarquizada de las fuentes antiguas sobre los partenias, subrayando sus discrepancias e incoherencias, es realizada por Sakellariou, *Memory*, 67-76, 86-90. Pugliese Carratelli, «Storia», 138-139 construyó la alambicada teoría de que los partenias eran población predoria privada de derechos políticos por vía paterna, pero que, al ser sus madres de condición libre, podían participar en las *hiera* de la ciudad, y específicamente en el culto a Jacinto, como descendientes, según él, de los originales cultores micénicos. No faltan estudiosos (Wuilleumier, *Tarente*, 39-41; Pembroke, «Femmes», 1265; Philippides, «Partheniai», *passim*; Malkin, *Religion*, 216 y Myth, 139; Parker, «Dates», 29) que sospechan

y privados de la ciudadanía<sup>16</sup>. En la *Historia universal* de Éforo (Strabo 6.3.3; cf. Arist. *Pol.* 1306b27-31; Polyb. 12.6b.5; Dion. Hal. 19.1.2-4; Just. *Epit.* 3.4.3-7; Isid. *Etym.* 9.2.81), que trata de dignificar el relato de la fundación de Tarento eliminando el elemento hilótico<sup>17</sup>, son en cambio espartiatas demasiado jóvenes como para haber prestado el juramento de no regresar a Esparta hasta haber vencido quienes, a partir del décimo año de la guerra y a fin de evitar la falta de nacimientos de futuros ciudadanos soldados, fueron enviados de regreso a Esparta para unirse indiscriminadamente con las doncellas<sup>18</sup>; es sintomático que Éforo no mencione a Falanto ni a ningún otro líder de los partenias. Heráclides Lembo (*Exc. Pol.* 57 Dilts), sin especificar la guerra mesenia, refiere que en ausencia de sus maridos las mujeres dieron a luz niños que los padres sospechaban que no eran suyos, razón por la cual los llamaron partenias, pero estos no lo soportaban. Una última tradición hace a los partenias hijos de dioses (Hesych. *s.v.* Παρθένιοι). Siguiendo con Antíoco, los partenias, que alcanzaron cierta importancia numérica (toda una generación)<sup>19</sup>, se organizaron para tomar parte en un golpe de Estado bajo el liderazgo de Falanto, aprovechando la celebración de las fiestas Jacintias en Amiclas<sup>20</sup>.

---

una falsa etimología, un intento tardío de explicar una designación de los colonos cuyo significado real se nos escapa; algunos se arriesgan a aventurar una respuesta: Philippides (ibid.) propone, por ejemplo, que podría aludir a «bajo la protección de la *parthenos* (Ártemis)», recordando la hipótesis de Wuilleumier (ibid.) de que podría tratarse de Polibea, la hermana de Jacinto, asimilada a Ártemis (y también a Perséfone), pero ni los argumentos de uno ni los del otro son convincentes. En cualquier caso, es seguro que se trataba de un grupo segregado del cuerpo cívico lacedemonio.

16. Según ha hecho notar Moscati Castelnuovo, «Iloti», 69, no deja de ser una incongruencia que descendientes de hilotas puedan ser considerados *atimoi* y ser llamados partenias.

17. Moscati Castelnuovo, «Iloti», 75-77; Bogino, «Margine», 12-13.

18. Como recuerda Nafissi, *Nascita*, 40, este relato abunda en el estereotipo de la licenciosidad de la mujer espartana, bien asentado ya en época de Éforo. De nuevo hay una contradicción en que las uniones mixtas fueran contempladas como una solución al problema de escasez de ciudadanos, pero finalmente no generen ciudadanos (cf. Corsano, «Sparte», 121-122; Parker, «Dates», 29-30, quien enfatiza asimismo lo inverosímil de que los espartiatas no hubieran regresado a casa cada invierno durante esa década, período por lo demás evocador de la guerra de Troya; pero, en su interés por eliminar toda conexión con la primera guerra mesenia, Parker hace a los partenias hijos bastardos de *homoioi* con mujeres hilotas y periecas).

19. Esto no significa, como quiere Qviller, «Reconstructing», que debamos leer la historia de la fundación de Taras única y exclusivamente a la luz de la *agoge*, como un rito de iniciación a la edad adulta de los jóvenes colonos.

20. Puesto que el culto a Apolo Jacintio fue exportado desde Esparta a Tarento, se ha considerado que los colonos pudieron proceder de la oba de Amiclas (Wuilleumier, *Tarente*, 42-45; Pugliese Carratelli, «Storia», 134-139; Cartledge, *Sparta*, 124; Moscati Castelnuovo,

Aristóteles, que cita la conspiración como ejemplo de aquellas urdidas por un número considerable de individuos que no se consideran inferiores en virtud, afirma que los partenias eran ἐκ τῶν ὁμοίων, esto es, hijos de los *homoioi* (*Pol.* 1306b28-29). Una fuente tardía como Justino (3.4.8) nos dice que los partenias, sin padre reconocido, carecían de herencia y de medios para la subsistencia al llegar a los treinta años<sup>21</sup>.

El ataque debía comenzar en el momento en que el *prostates* se ciñera su κυνῆ (en *Aen.Tact.* 11.12 y *Polyaen. Strat.* 2.14.2 la señal consistía en levantarlo), el gorro de piel de perro que caracterizaba a los hilotas (cf. *Mirón de Priene FGrH* 106 F2 *apud* *Ath.* 657d), pese a que recordemos que los partenias no eran esclavos (en la versión eforea se trata de un πῖλος Λακωνικός, un gorro de fieltro como el que portaban los Dióscuros y los guerreros espartiatas)<sup>22</sup>, pero el complot es denunciado y abortado. Se decide entonces enviar a los partenias a fundar una colonia, ya que debe expiarse el acto execrable de fomentar la *stasis* y promover una insurrección, de haber llevado el temido *miasma* a la comunidad al igual que sucede con un asesinato (cf. *Pl. Leg.* 856b)<sup>23</sup>. Antes de partir, Falanto fue

---

«Iloti», 64-68); esta conexión con Amiclas también ha sido planteada por Valdés Guía, «El culto de Afrodita», pero más sobre la base de rituales a Afrodita armada (compatibles con el papel de Apolo y Jacinto). Las Jacintias son una fiesta que integra de forma organizada, por grupos y no individualmente, a toda la sociedad lacedemonia, pero que sin duda adquiere su sentido más prístino en el marco de la transición a la edad adulta de los efebos y doncellas espartiatas, revestida de elementos agonísticos y que tiene a la pareja Apolo y Jacinto, dios y héroe, como veladora y garante de tan transcendental paso en la vida del ser humano (véase ahora Fornis, «Celebrando»).

21. Trogo, a través de Justino, es la única fuente que precisa el hecho de que los partenias se encontraban en el momento en que la polis define que el joven deja de serlo para pasar a la edad adulta, cuando, de no carecer de legitimidad, accedería a la ciudadanía plena; se pone así de manifiesto que «las fundaciones griegas obtienen a sus futuros ciudadanos de los descontentos de la metrópolis, de los marginados en el proceso de conformación del sistema de la polis» (Domínguez Monedero, «Phocaeensium», 67, enmarcando el caso de los partenias en el contexto de diversas tradiciones coloniales).

22. Diod. Sic. 8.21.1 presenta a un Falanto armado que da la señal quitándose el casco (como el Siciliota suele basarse en Éforo, se suele enmendar la frase). Esto indicaría, según Maddoli, «Falanto», 560, disposición al combate y que Falanto era un espartiatas de pleno derecho (pero la tesis del estudioso italiano de que era protector o patrono de los partenias sin liderar al mismo tiempo la conspiración es poco convincente; cf. la refutación del análisis filológico y factual a cargo de Musti, «Ruolo», 862-865). Para la contraposición *pilos-kyne* como reflejo de la dualidad de tradiciones sobre los orígenes y condición de los partenias, véase asimismo Valdés, «El culto a Zeus», 309-311, dentro de su argumentación (305-314) de que los colonos tendrían un estatuto hilótico e instaurarían un culto a Zeus *Eleutherios* en el ágora tarentina desde la fundación misma de la ciudad.

23. Cf. Dougherty, «Murder», 182: «A efectos de representaciones de colonización, el modelo de un exilio político es estructuralmente similar al de un asesino que debe huir de su ciudad».

a consultar al santuario de Delfos. La pitia, conforme a las palabras de Antíoco, vía Estrabón, declaró:

Yo te concedo Satirio,  
habitar los parajes de la feraz Tarento  
y convertirte en el azote de los yápiges<sup>24</sup>.

Finalmente, Falanto y sus partenias partieron hacia la península itálica, pero en lugar de tomar la «tierra prometida» por la fuerza y esclavizar a los bárbaros que la ocupaban, como hubieran hecho los espartiatas, se asentaron y convivieron pacíficamente con ellos, algo más propio de los descendientes de hilotas que eran (en Éforo, en cambio, donde no aparece el oráculo, los partenias «honran» su sangre espartiatata luchando y venciendo a los indígenas)<sup>25</sup>. Aunque en el área de Satirio, la acrópolis tarentina situada en la costa, los restos materiales griegos se superponen a los de los yápiges autóctonos<sup>26</sup>, recientes y sistemáticos trabajos arqueológicos de la Universidad de Ámsterdam en el istmo salentino (entre Tarento y Bríndisi) parecen desmentir un ambiente, por lo menos continuado, de hostilidad y enfrentamiento entre colonos e indígenas, y nos hablan por el contrario de cohabitación. Por ejemplo, el bien estudiado hábitat de L'Amastuola, en el hinterland tarentino (a unos 15 km al noreste de la colonia griega), muestra a finales del siglo VIII y en el VII una identidad cultural híbrida y una cultura material mixta; la situación cambiaría en la primera mitad del siglo V, cuando L'Amastuola y otros enclaves salentinos experimentaron importantes alteraciones en la organización de los asentamientos y las necrópolis, así como en el uso de la tierra, consecuencia de la expansión de Tarento y de la integración en su *chora*<sup>27</sup>.

En el relato que nos ofrece Diodoro de Sicilia (8.21.1) los partenias parecen compartir conspiración con los *epeunactoi*, literalmente

24. Trad. J. Vela Tejada. Parke y Wormell, *Delphic Oracle*, II, n.º 47. Satirio se encuentra a 12 km al sureste de Tarento (sobre todo lo que concierne al topónimo, véase Arena, «Σατύριον») y ha proporcionado los restos más antiguos de cerámica laconia, del Geométrico Tardío (sobre las excavaciones: Lo Porto, «Satyrion»), por lo que pudo ser un lugar temporal de los colonos antes de ocupar de manera definitiva la más privilegiada Tarento (Lo Porto, «Topografía», 357). Nenci, «Βάρβαρος», 731, y Russo, «Donari», 79, creen que el oráculo representa a Tarento como baluarte de la helenicidad en un contexto de *barbaros polemos* en la zona del Salento, pero véase Lombardo, «Tombe», para un análisis más detallado de las dinámicas de interacción entre colonos y yápiges-mesapios en el marco de distintos procesos de construcción, representación y transformación de la identidad tarentina.

25. Nafissi, «Sparta», 254.

26. Cf. De Juliis, Taranto, 15-19.

27. Burgers, «Identità»; Burgers y Crielaard, «Greek Colonists», «Mobilità», «Migrant's»; Crielaard y Burgers, «Communicating», «Greek Colonists».

«compañeros de lecho» (Hesych. *s.v.* ἐπεινακτοί· οἱ συγκοιμηταί), antiguos hilotas que, según Teopompo (*FGrH* 115 F171 *apud* Ath. 271C-D), habrían ganado la libertad y la ciudadanía debido a las necesidades generadas por las bajas en combate entre los *homoioi*<sup>28</sup>; que la integración en la comunidad cívica no fue completa lo testimonia su designación infamante y el recuerdo de su implicación en esta revuelta social, aunque es muy posible que el historiador siciliota esté confundiendo aquí a epeunactos y partenias (de hecho, en 15.66.3 solo menciona a los partenias en la *ktisis* de Tarento, mientras que otra entrada del léxico de Hesiquio equipara a partenias y eneunactos, una variante de epeunactos: Hesych. *s.v.* ἐνευνακτοί· οἱ παρθενία). Tenemos, por tanto, que en Diodoro se ha producido una inversión con respecto al relato de Antíoco, el más antiguo: en vez de espartiatas degradados, nos encontramos hilotas promocionados, liberados tras su servicio militar, aunque tampoco integrados en el cuerpo cívico<sup>29</sup>. Persiste, como sustrato común a estas tradiciones, la inferioridad de los futuros colonos respecto de los espartiatas originales<sup>30</sup>. Una vez que Falanto y sus seguidores desistieron de materializar su golpe, habrían sido los propios epeunactos —en realidad los partenias— quienes enviaron embajadores a Delfos para obtener su beneplácito a la idea de asentarse en el territorio de Sición, dando lugar a un oráculo cronológicamente anterior al ya citado, el cual fue necesario, según Diodoro, porque este no fue entendido:

La tierra entre Corinto y Sición es en verdad hermosa;  
 pero no la habitarás, aunque todo de bronce vistas.  
 Tú mira a Satirio y a la brillante agua de Tarento,

28. De una etimología oscura, se ha propuesto que los epeunactos fueran hilotas admitidos por las mujeres espartanas para reemplazar en el tálamo a sus esposos caídos en el conflicto (Paradiso, «Epeunatti», que postula que se trata de un rito iniciático y que los manumisos desposarían también a las viudas de los espartiatas), o bien hilotas que han sustituido valerosamente a los espartiatas en los lechos de campaña (así Pembroke, «Femmes», 1246-1249, y Malkin, *Myth*, 141 n. 147, para quienes pudieron ser los padres de los partenias; Musti, «Ruolo», 870-871). Según Nafissi, *Nascita*, 41-51, son evidencia en cualquier caso de formas de integración social favorecidas por las necesidades bélicas y basadas en procedimientos jurídicos desconocidos.

29. Wuilleumier, *Tarente*, 39; Moscati *Castelnuovo*, «Iloti», 77-79; Nafissi, *Nascita*, 50 (dependientes, más que hilotas, en una sociedad que aún trazaba de manera difusa los límites entre libertad y esclavitud).

30. Como ya expresaran Bérard, *Colonisation*, 168-169; Cartledge, *Sparta*, 123, o Sakellariou, *Memory*, 80-81, 90-91, la impureza en el nacimiento, común a todas las fuentes, merece consideración. Una posición hipercrítica es la de Kennell, *Spartans*, 35-36, que despoja de toda credibilidad a las fuentes y concluye de sus relatos: «Can any sense be made of this?». Pero ya Dunbabin, *Western*, 90, tildaba de fabulosas las noticias sobre los partenias.

un puerto a la izquierda, y el lugar donde el macho cabrío su afecto muestra a la salada ola del mar, mojando el extremo de su barba gris. Haz allí una Tarento firme en tierra de Satirio<sup>31</sup>.

En lugar del territorio entre la Corintia y la Siciónide, en un primer verso que llegó a ser proverbial sinónimo de prosperidad y riqueza<sup>32</sup>, el dios les ofrece Tarento, ciudad que debía ser levantada en un lugar descrito en relación a un puerto y a un macho cabrío que gusta de beber agua salada. El *adynaton* o imposibilidad de que esto último suceda se disipa si se acepta la explicación de Dionisio de Halicarnaso (19.1.4) de que, en uno de los habituales juegos de palabras délficos, τράγος no tiene aquí el significado más habitual y difundido de macho cabrío, sino el que adopta entre los mesenios —y aquí hay descendientes de hilotas implicados—, el de higuera salvaje. Tanto el macho cabrío, por su proverbial apetito sexual (basta pensar en la figura del sátiro), como el higo salvaje masculino (ἐπιπέος, opuesto a σικῆ, el higo doméstico femenino) son metáforas de la fecundidad masculina, de tal forma que las ramas plateadas de la higuera harían las veces de la barba del chivo, que al introducirse en el mar lo fertilizan, siendo el puerto metáfora de la sexualidad femenina; por lo demás, la alta e indiscriminada polinización de la higuera salvaje podría entenderse como una alusión a los desconocidos progenitores paternos de los partenias<sup>33</sup>. Estos paisajes imposibles pero a la vez genuinos son comunes entre los oráculos coloniales. Como ha concluido Carol Dougherty, «las estrategias de representación inherentes a los acertijos, el componente de ambigüedad que comparten las leyendas de colonización y el lenguaje de los oráculos délficos y el énfasis sobre la interpretación, pueden haber influenciado la (retrospectiva) incorporación de los oráculos délficos dentro de las tradiciones coloniales tanto como la costumbre de consultar el oráculo antes de la colonización»<sup>34</sup>.

El hecho de que el oráculo otorgara a los colonos indicaciones topográficas tan precisas, dirigiendo al fundador al lugar exacto en el que

31. Trad. J. J. Torres Esbarranch ligeramente modificada. Parke y Wormell, *Delphic Oracle*, II, n.º 46.

32. Maurizio, *Delphic Narratives*, 133; Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 300.

33. Dougherty, «Rain», 35 con n. 24 y *Poetics* 49-50, 73-74; Maurizio, *Delphic Narratives*, 133-136. Para Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 300-301, el oráculo, más que entroncar con la tradición mesénica, describe el *Mar Piccolo* en relación con el puerto y la acrópolis de Tarento (aduciendo que quizá Dionisio ignorara la equivalencia entre Satirio y Tarento); también rechaza la interpretación «botánica» Arena, «Σατύριόν», 269, que ve en *tragos* una alusión a Satirio «por la vía del aspecto caprino del sátiro» y cree que la forma de la acrópolis podría recordar la barba de un chivo.

34. Dougherty, «Rain», 41.



debía levantar la nueva ciudad, ha provocado cierto debate historiográfico en torno a su autenticidad y su antigüedad<sup>35</sup>. Parke y Wormell primero y Malkin casi cuatro décadas más tarde concedieron crédito a la veracidad de la profecía en fecha temprana (c. 710), basándose en el retruécano, la descripción geográfica y la toponimia<sup>36</sup>. Fontenrose negó su autenticidad argumentando, por un lado, que en aquel entonces Delfos aún no había adquirido reputación como centro oracular a nivel panhelénico y, por otro, que Falanto es la hipóstasis del héroe Palemón<sup>37</sup>. Más recientemente, el análisis de la lengua poshomérica utilizada en los dos oráculos en hexámetros ha llevado a Suárez de la Torre a la conclusión de que se remontan, como mucho, al siglo VI, con un colorido épico que trasluciría un intento del autor de contribuir a la heroización de Falanto, devenido un nuevo Aquiles<sup>38</sup>. Lo cierto es que este argumento de la composición métrica, sumado a los anacronismos (la inclusión del puerto en la topografía tarentina y el contexto de contraposición y conflicto entre helenos y bárbaros que caracterizará el final del siglo VI y primer tercio del V) y a que, como hemos dicho más arriba, se hace difícil aceptar un procedimiento regulado de consulta oracular en Delfos por los colonos ya a finales del siglo VIII, nos llevan a considerar *ex eventu* los oráculos sobre la fundación de Tarento<sup>39</sup>.

En cualquier caso, Falanto pasaría a la posteridad como héroe fundador del nuevo asentamiento y el relato de sus peripecias ha perdurado con inusitado vigor en la historia local tarentina hasta nuestros días, tanto

35. Sobre esta problemática en general, véase Malkin, *Religion*, 50; Domínguez Monedero, «Oráculos», 75. En todo caso, Maurizio, «Delphic Oracles», 312, advierte que «del mismo modo que no se pueden recuperar los versos homéricos originales, no existe oráculo de la tradición delfica que pueda ser demostrado como tal».

36. Parke y Wormell, *Delphic Oracle*, I, 72-73, matizando que «si el oráculo es falso, al menos no debe de ser de fecha tardía»; Malkin, *Myth*, 121-122.

37. Fontenrose, *Delphic Oracle*, 140-141. Para otros autores Falanto sería la hipóstasis de Posidón (Giannelli, *Culti*, 12-13), de Apolo Delfinio/Apolo Jacinto (Wide, *Lakonische*, 87-88; Wuilleumier, *Tarente*, 47), de algún héroe mesapio (Studniczka, *Kyrene*, 191 y ss.) o del dios delfín de los cretenses (Defradas, *Thèmes*, 237 n. 1), planteamientos hoy superados (cf. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 293).

38. Suárez de la Torre, «Oracoli», 28-33.

39. Además de los ya citados Fontenrose y Suárez de la Torre (supra nn. 37 y 38), los consideran también retrospectivos Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 299-302; Arena, «Σατύριόν», 261-264, 275-276; Lombardo, «ΠΗΜΑ», 267, 270-271; Richer, *Religion*, 286. Cf. Sakellariou, *Memory*, 75: «All the relevant oracular texts quoted by these authors are imaginary»; Esposito, «Identités», 228-229: «Nous devrions peut-être utiliser davantage les oracles en fonction du temps historique dans lequel ils sont transmis».

como para servir incluso de inspiración a poemas<sup>40</sup>. Una de las características del fenómeno colonizador griego del Arcaísmo radica en que, al resolver los acertijos y juegos de palabras que el oráculo délfico plantea sobre la potencial fundación, los *oikistai* eran caracterizados como líderes competentes y conocedores del entorno en el que se va a levantar su ciudad y, por tanto, merecedores de llevar a cabo la empresa<sup>41</sup>. Este aspecto, que ya se encontraría presente en el vaticinio del que nos informa Diodoro, aparece asimismo en otra tradición, sin duda posterior<sup>42</sup>, que nos ofrece Pausanias (10.10.6-8). El Periegeta revela que el *oikistes* (cuyo nombre, Φάλανθος, significa literalmente «calvo» y, por tanto, desprovisto de la melena que caracterizaba a los *homoioi* o ciudadanos de pleno derecho)<sup>43</sup> recibió un oráculo délfico según el cual «cuando percibiera una lluvia bajo el cielo sereno, entonces adquiriría una región y una ciudad» (ὕετοῦ αὐτὸν αἰσθόμενον ὑπὸ αἴθρα, τηνικαῦτα καὶ χώραν κτήσεσθαι καὶ πόλιν), una circunstancia francamente improbable que terminó provocando su desesperación. Fue entonces cuando su mujer, Etra (otro nombre parlante que, precisamente, significa «cielo azul», «cielo sereno»)<sup>44</sup>, compadeciéndose de Falanto, derramó lágrimas sobre él mientras lo despiojaba, aclarando el verdadero sentido de tan ambiguo oráculo<sup>45</sup>. La noche siguiente, concluye el Periegeta, los yápiges fueron sometidos y los partenias se apoderaron de *Taras*. Plutarco (*Mor.* 407f-408a) refrenda que Falanto supo interpretar bien los signos. Pero ¿cómo es posible que un personaje que adolece de

40. Nos referimos a la Canzone di Falanto, poema en endecasílabos compuesto por el profesor Fulvio Volpi a partir del pasaje pausaniano (10.10.6-7) y reproducido en Presicci, Falanto, 68-71, librito por lo demás escrito por un médico tarentino que, pese a su enjundioso título, es un ejemplo de uso totalmente acrítico de las fuentes en aras de realzar entusiásticamente la «historia patria».

41. Dougherty, «Rain», 39-40.

42. Nafissi, «Sparta», 256-257 con n. 81.

43. Sobre la estética visual del cabello en la sociedad espartiatá, cargada de simbolismo, véase David, «Sparta's».

44. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 290, descartan la sustancia religiosa de este personaje y (*pace* Giannelli, *Culti*, 12) cualquier identificación con la deidad celeste que, junto a Posidón-Egeo, engendró a Teseo. De hecho, el caso de Etra es una excepción a la norma de que los fundadores viajaban sin acompañamiento familiar, aunque su papel aquí es instrumental para el descubrimiento accidental de la localización de *Taras* (cf. McGlew, *Tyranny*, 169 n. 29). Para Dunbabin, *Western*, 30 n. 5, «esta estúpida historia es un buen ejemplo de oráculo fundacional ahistórico», mientras que para Lacroix, «À propos des offrandes», 172, «tiene el aire de un acertijo para entretener a los niños».

45. Para una comparación con otra fábula similar, la de Miscelo y el oráculo que guio la fundación de Crotona, cf. Goegebeur, «Myskellos».

calvicie pueda ser despiojado?<sup>46</sup>. Porque, en la versión de la que se sirve Pausanias, Falanto había dejado de ser un marginado y compartía simbólicamente las virtudes de los espartiatas de pleno derecho. El proceso hacia la heroización del *oikistes* se había completado<sup>47</sup> y Falanto y Etra habían quedado indisolublemente unidos a las historias que circulaban por el santuario de Delfos y que eran contadas a sus visitantes<sup>48</sup>.

Por otra parte, Falanto comparte la condición y los honores de fundador con Taras, epónimo —un epónimo pasivo— de la ciudad y de su río (Paus. 10.10.8; cf. Dion. Hal. 19.1.3), hijo de Posidón y de una ninfa local llamada Satiria<sup>49</sup> (en otra versión Satiria es hija del mítico rey cretense Minos)<sup>50</sup>. Tenemos una extraña —y por momentos difusa— dualidad o dicotomía entre héroe autóctono y héroe alóctono a la hora de reclamar la autoría del acto fundacional, ambos casos siendo de culto público, pero respaldados por realidades sociales diferentes (*vid. infra*)<sup>51</sup>. Fuentes tardías como Servio (*ad Georg.* 4.125; *ad Aen.* 3.551 y 6.773), Probo (*ad Georg.* 2.197) e Isidoro (*Etym.* 15.1.62) intentan solventar la discrepancia afirmando que Taras fue el fundador de la ciudad y que Falanto la engrandeció (*Taras condiderat, auxerat Phalantus* dice, por ejemplo, el poeta Servio en *ad Aen.* 3.551)<sup>52</sup>.

Pausanias (10.13.10) cuenta que, después de haber recibido la orden délfica de zarpar hacia *Taras*, Falanto habría naufragado en la zona del golfo de Crisa y habría sido rescatado por un delfín, a cuyo lomo pudo llegar hasta su destino. De hecho, el Periegeta vio en Delfos, colocado

46. El tema del sollozo y del despiojamiento tiene amplios ecos en el folclore popular (cf. Goegebeur, «Aithra», 66; Nafissi, «Sparta», 257).

47. Al igual que Dunbabin, *Western*, 30; Bérard, *Colonisation*, 171; Lacroix, *Monnaies*, 90 (reafirmado en «À propos des offrandes», 173-174); Corsano, «Sparte», 130-133; Malkin, *Religion*, 216-221, y Sakellariou, *Memory*, 81-82, pensamos que Falanto es en origen un personaje histórico, el fundador real de la colonia; *contra* Pembroke, «Femmes», 1259-1265, que rechaza su historicidad; para Giannelli, *Culti*, 8, o Lippolis, «Testimonianze», 95, se trata de una figura pseudohistórica.

48. Lacroix, «À propos des offrandes», 172.

49. Y epónima de Satyrion, que una tradición clásica y helenística hará el territorio antiguo —y más concretamente la acrópolis— de Tarento, luego integrado como *χώρα* en la polis tarentina (cf. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 291-292).

50. En otra tradición, originada probablemente en el siglo IV a. C., Satiria es la mujer de Taras y de esta unión nace Ítalo (Nafissi, «Rapporti», 314-315, subraya su importancia para el concepto geográfico de Italia).

51. Lippolis, «Testimonianze», 93, habla de una auténtica reduplicación de la *ktisis* de la ciudad; para Esposito, «Identités», 229, «el recurso a un doble ecista es la consecuencia de una doble memoria (la griega y la local)».

52. Lacroix, «À propos des offrandes», 174, acepta tal posibilidad, recurriendo al ejemplo de Metaponto.

en un lugar prominente del Altis —frente al templo de Apolo y junto a la columna que conmemoraba la victoria en Platea—, un grupo escultórico ofrendado por los tarentinos en el tercer cuarto del siglo V a. C. con el botín capturado a sus enemigos indígenas, obra del egineta Onatas y de otro escultor —para el que se han propuesto varias restituciones—<sup>53</sup>, en el que se representaba a los dos héroes, cuya epifanía en la batalla había otorgado la victoria, junto a un delfín:

[...] Son estatuas de infantes y de jinetes, y Opis, rey de los yápiges, que había venido como aliado de los peucetios. Éste está representado como muerto en la batalla, y junto a su cadáver están el héroe Taras y Falanto de Lacedemonia; y no lejos de Falanto hay un delfín [...].<sup>54</sup>

En el campo numismático, donde la evidencia es escasa y controvertida, se han hecho grandes esfuerzos por identificar a Falanto con el personaje desnudo que cabalga sobre el delfín en el anverso de las estáteras tarentinas en plata que se acuñan sin interrupción desde finales del siglo VI hasta la captura de la ciudad por Roma en 209<sup>55</sup>. Sin embargo, en un fragmento de su *Tarantinon Politeia* Aristóteles (fr. 590 Rose = Poll. *Onom.* 9.80) afirma que el representado en las monedas es Taras, no Falanto. No es convincente la hipótesis<sup>56</sup> de que la leyenda TAPΑΣ, referida a la ciudad y no al *delfiniere*, indujo al error al Estagirita, que sin duda transcribía una fuente tarentina. Lo cierto es que ambos héroes parecen confundirse en su convivencia en el imaginario mítico tarentino<sup>57</sup>, tanto como para

53. Resumidas por Esposito, «Identités», 220.

54. Trad. de M.<sup>a</sup> C. Herrero Ingelmo. Sobre el grupo escultórico, uno de los dos ἀναθήματα tarentinos contra los bárbaros descritos por Pausanias, así como para su contexto histórico, véase Amadry, «Notes»; Nenci, «Βάρβαρος»; Beschi, «Donari»; Lippolis, «Testimonianze», 96-97; Lacroix, «À propos des offrandes», 171-174; De Juliis, Taranto, 21-24; Russo, «Donari»; Esposito, «Identités».

55. Sobre esta iconografía monetaria y otras emisiones tarentinas que tendrían como tipo a la divinidad fluvial epónima, cf. Lacroix, «Sur quelques offrandes», 14-23, y Monnaies, 89-100; Carroccio, «Iconografie», 124-125, habla de una deidad heroico-ctónica común para toda el área mesapia que asumiría diferentes nombres según las ciudades (en Tarento identificándose con Taras); para Corrado, «Nuova», el *delfiniere* no es otro que Apolo Pitio en su papel de ecista, levantando el brazo para guiar a los colonos.

56. Malkin, Religion, 219, y Myth, 137-138, aunque ya lo planteó Bérard, Colonisation, 170 con n. 7.

57. Retomando la sugerencia de Studniczka, Kyrene, 175-194, que ha gozado de gran fortuna entre los estudiosos (*inter alia* Giannelli, Culti, 10-11; Wuilleumier, Tarente, 37-38, y Malkin, Religion, 219-220, y Myth, 137-138), Lippolis, Garraffo y Nafissi, Culti, 295, sospechan un «cambio mítico, e consequentemente iconografico» acaecido entre la época de Onatas y la de Aristóteles. Giannelli, Culti, 9 prefería hablar de «préstamo del patrimonio mítico de uno a otro». Lacroix, Monnaies, 90, 93-96 descartaba a Falanto porque para él

que en tradiciones tardías y nada atendibles Falanto sea considerado hijo de Neptuno y Taras descendiente de Hércules<sup>58</sup>. Prueba significativa de la maraña de tradiciones que se fue entretejiendo con el paso del tiempo, como parte de una dialéctica continua entre pasado y presente que inviste la memoria de los orígenes<sup>59</sup>, es el relato en el que Probo (*ad Georg.* 2.198) cuenta que «el lacedemonio Taras [*sic*], hijo de Neptuno, tuvo un hijo de Satiria, hija del rey cretense Minos; éste<sup>60</sup>, expulsado de la ciudad y habiendo sufrido naufragio, fue salvado por un delfín que le llevó a Italia». Personajes asociados a delfines o que cabalgan sobre ellos son frecuentes en el folclore heleno —Arión de Lesbos es el más conocido—, particularmente en el relacionado con Apolo<sup>61</sup>, pero el de Posidón no es ni mucho menos ajeno. Falanto tenía ese vínculo con Apolo, mientras Taras lo tenía con Posidón, la divinidad políada de los tarentinos, así que no resulta extraño que el delfín pueda ser conectado a uno u otro héroe, máxime cuando la iconografía de Taras le representa bajo forma humana y no con los rasgos o atributos propios de una divinidad fluvial<sup>62</sup>. No obstante, la historiografía moderna ha tratado de acomodar la fortuna de ambos a la evolución política de Tarento, de tal modo que se tiende a reconocer un período inicial de auge de Falanto, al socaire del ordenamiento aristocrático de corte espartano implantado por los colonos<sup>63</sup>, con una fuerte oposición al elemento indígena que se plasma en el oráculo que les vaticina convertirse en πῆμα Ἰαπύγεσσι —de reminiscencias homéricas (*Il.* 12.416-423) y con eco en el verso «habiendo respondido a la lanza de los yápi- ges» de Calímaco (fr. 613 Pfeiffer)—; sigue un cierto eclipse ideológico y

---

«pertenece al dominio de la historia y no al de la leyenda» y, consecuentemente, hubiera sido una anomalía representarlo; el numismata belga ya había planteado antes («Sur quelques offrandes», 20-23), y volvería a hacerlo casi cuatro décadas después («À propos des offrandes», 173-174), que el delfín, desvinculado de su jinete, era el auténtico emblema de la ciudad y solo después emergería la «fábula» de la salvación milagrosa de Taras en el naufragio. Recientemente Corrado, «Nuova», seguida por Esposito, «Identités», 226-227, se ha opuesto a esta hipótesis de «numismatici della vecchia scuola» y ha avanzado la de que se trataría de Apolo Pitio, heredero de las competencias del más antiguo Apolo Delfinio.

58. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 298-299.

59. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 156.

60. Puesto que parece evidente que el hijo de Taras y Satiria no es el protagonista del naufragio en Italia, Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 296, seguidos por Arena, «Σατύριον», 256 n. 9, han supuesto que falta texto que no sería del interés del comentarista.

61. Lacroix, «Sur quelques offrandes», 20, pensaba de hecho que la leyenda del naufragio se había originado en Delfos.

62. Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 295.

63. No obstante, Alessandri, «Phalantiadi», ha demostrado que no es atendible la noticia de Habrón en las *Ethnika* de Esteban de Bizancio (s. v. Ἀθήναι) sobre la existencia en Tarento del *genos* de los Falantiadas, descendientes del fundador.

religioso de Falanto en contrapartida a un ascenso de Taras, coincidente con el período democrático que se abre en el segundo cuarto del siglo V, de crecimiento demográfico de la ciudad y de reivindicación de las raíces indígenas —Taras encarna al conjunto de los tarentinos, no solo a un estrato social determinado—; se asistiría por último a una revigorización de la figura de Falanto en los años en que Tarento solicita y consigue la ayuda militar de varios *condottieri* provenientes de la metrópoli<sup>64</sup>.

La leyenda en torno a Falanto y su vinculación con el santuario de Delfos se extiende hasta el momento mismo de su muerte. De acuerdo con el testimonio de Justino (3.4.12-18), el *oikistes* fue desterrado por sedición de la colonia que había fundado y se retiró a *Brentesion* (Brindisi), donde, consciente de la proximidad de su fin, convenció a los yápiges para que incinerasen su cuerpo y esparcieran en secreto sus cenizas en el ágora de *Taras* desvelando un oráculo délfico que vaticinaría que de este modo los indígenas recuperarían la posesión de su territorio patrio. Sin embargo, el verdadero significado del oráculo, según el epitomista, radicaría en que mediante la dispersión de las cenizas de Falanto sobre su propia ciudad se garantizaría para siempre la posesión tarentina del territorio conquistado. Los habitantes de la colonia, agradecidos, otorgarían desde entonces honores divinos a Falanto.

No conocemos con exactitud en qué momento surgió esta tradición, pero parece claramente una invención tardía, la culminación de la transformación heroica de un personaje cuyo viaje iniciático había comenzado en el ámbito de la marginación<sup>65</sup>; de paso, podría explicar la ausencia de tumba o cenotafio del *ktistes* en el ágora tarentina<sup>66</sup>. El relato sobre la muerte de Falanto se moldea sobre el de la muerte de Licurgo, fundador a su vez del cosmos espartano, quien, fiel a la proverbial astucia lacedemonia, se habría dejado morir de hambre —en Delfos nada menos— tras haber hecho jurar a sus conciudadanos antes de partir al exilio que no cambiarían sus leyes hasta su regreso (Just. *Epit.* 3.3.11; Plut. *Lyc.* 29.1-9) y cuyas cenizas también fueron esparcidas, en este caso por el mar (Just.

64. Wuilleumier, Tarente, 38; Malkin, *Myth*, 138-139; Lippolis, «Testimonianze», 93-97; Lippolis, Garraffo y Nafissi, *Culti*, 295-296; Nafissi, «Rapporti», 316-319; Esposito, «Identités», 227-228. Hay quien hace el viaje a la inversa, como Gasperini, «Cultos», 156, que ve en la toponomástica la confirmación de que Taras fue un héroe más antiguo que Falanto en la mitología tarentina.

65. Véase Corsano, «Sparte», esp. 132, seguida por Lombardo, «Tombe», 40, quien añade que tal tradición se nutre de la idea, presente en distintas fuentes, que hace de Falanto no tanto un fundador como un conquistador de Tarento. Cf. también Sakellariou, *Memory*, 83-84, que no parece conocer (o no cita) a los anteriores.

66. Así Malkin, *Religion*, 217-218, y *Myth*, 132-133; cf. Lombardo, «Tombe», 40.

*Epit.* 3.3.12; Plut. *Lyc.* 31.10)<sup>67</sup>. Ambos fueron reconocidos como personajes que trascienden su condición mortal para asumir la heroica y crear, a su manera, un nuevo orden sociopolítico en sus respectivas comunidades. Más importante aún, el oráculo de Delfos aprobó y sancionó sendas iniciativas<sup>68</sup>.

Al margen de su más que cuestionable veracidad, el relato de la fundación de Taras se ajusta al patrón narrativo del movimiento colonizador griego del Arcaísmo. En primer lugar, debe producirse una crisis cívica en la ciudad de origen. En nuestro caso, Esparta se ve sumida en una larga guerra que acarrea problemas sociopolíticos directamente relacionados con la configuración del mismo Estado como polis. La inestabilidad provocaría posteriormente la consulta, por parte de una de las facciones, al oráculo de Delfos para seguir un destino separado al de su patria y Apolo, en consecuencia, otorgaría una profecía autorizando la fundación de una nueva ciudad en ultramar. El éxito en la empresa colonial proporcionaría finalmente la resolución de la crisis originaria, convirtiéndose el fundador de la ciudad y otrora peligro social en objeto de veneración o culto<sup>69</sup>.

A la hora de establecer conclusiones, no estará de más recordar la sabia advertencia de Massimo Nafissi en cuanto a que «las historias de fundación no son reflexiones «históricas» de los hechos reales en torno al asentamiento, sino una ficción basada en acciones, personajes y tiempos de la *histoire événementielle*»<sup>70</sup>. Es inútil, por tanto, intentar una reconstrucción histórica de lo acontecido<sup>71</sup>. Pero sí podemos, como recomendaba Marinella Corsano, escudriñar ese entramado mítico a la luz de la sociedad que lo ha producido<sup>72</sup>. En nuestro caso, más allá de lo que las brumas de la leyenda, los retazos de tradiciones orales y las artificiosas e interesadas construcciones historiográficas nos permiten atisbar, el

67. Aunque la práctica de dispersar cenizas y restos óseos en el ágora es ajena al horizonte cultural heleno, Lombardo, «Tombe», 38-39, subraya que se inscribe bien en prácticas culturales e ideológicas arcaicas del área mesápica. También una tradición que se remonta al menos al siglo V aseguraba que las cenizas de Solón, otro famoso legislador que sufrió el exilio, fueron esparcidas por su querida isla de Salamina (Plut. *Sol.* 32.2; Val. Max. 5.3 ext. 3; Aristid. *Or.* 46.172).

68. Malkin, *Myth*, 129-131.

69. Sobre esta distinción en fases del modelo narrativo de la colonización arcaica, cf. Dougherty, *Poetics*, 15-30.

70. Nafissi, «Sparte», 252.

71. Es encomiable el intento de Sakellariou, *Memory*, 66-93, esp. 90-91, que trata de deducir de una forma razonada qué hay de histórico y qué de imaginario en cada una de las fuentes con la finalidad de construir un relato coherente e inteligible (pero que no deja de ser altamente especulativo).

72. Corsano, «Sparte», 113-114.

episodio de los partenias revela las graves tensiones generadas por las reivindicaciones de acceso a la *politike chora* —y al disfrute de los derechos políticos y socioeconómicos que conlleva— por parte de determinados grupos en un momento en que aún se estaba configurando el *politeuma* lacedemonio, quiénes lo integraban y qué derechos poseían<sup>73</sup>. Es altamente probable que, como coinciden las fuentes principales, la legitimidad en el nacimiento fuera un argumento determinante habida cuenta de las duras consecuencias creadas por el conflicto continuado contra los mesenios<sup>74</sup>; no es casualidad que, según recuerda Justino (3.4.8-9), fuera al alcanzar la edad de treinta años, justamente la que marca el paso a la edad adulta y el acceso a la ciudadanía plena, cuando los partenias, ante el temor de la indigencia, se encomiendan a Falanto<sup>75</sup>. La *stasis* generada en el seno de la comunidad solo podía resolverse con la salida forzada del grupo perdedor (Pl. *Leg.* 708b y 740e lo recomienda como medida no cruenta), que no solo restaura el orden natural y cívico, sino que también purifica la contaminación religiosa en la que se ha incurrido<sup>76</sup>. En el siglo III a. C. el poeta Calímaco cantaba que Tarento fue fundada por aquellos que, más que ninguno, descendían de Heracles (fr. 617 Pfeiffer). En este sentido, Delfos actuó, con sus oráculos, como un efectivo elemento legitimador de este proceso.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alessandrì, Salvatore. «I Phalantiadi di Taranto». En *Studi in onore di Dinu Adamasteanu*, 165-174. Galatina: Congedo, 1983.
- Amandry, Pierre. «Notes de topographie et d'architecture delphiques II. Le monument commémoratif de la victoire des Tarentins sur les Peucétiens». *Bulletin de correspondance hellénique* 73 (1949): 447-463.

73. Cartledge, Sparte, 123-124; Morgan, Athletes, 169-171, y más extensamente Nafissi, Nascita, 35-81, que establece una conexión con la Gran Retra atribuida a Licurgo; Malkin, Myth, 142, hace una interesante analogía con los *neodamodeis* (hilotas liberados por su prestación militar) que Esparta asentó en Lépreo, en territorio disputado a los eleos; cf. Meier, Aristokraten, 126-131, solo que él sitúa el contexto en la segunda mitad del siglo VII.

74. Supra n. 30.

75. Domínguez Monedero, «Phocaeensium», 66-67.

76. Dougherty, «Murder», 182, 184. De la otra parte, de la de la colonia, según McGlew, Tyranny, 168-169, la «expiación» del fundador «articulated the colony's own distinct history of autonomy».



- Arena, Emiliano. «Σατύριον τοι δῶκα: il problema storico-topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi alla fondazione di Taranto». *Studi di Antichità* 10 (1997): 255-290.
- Bérard, Jean. *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*. 2.<sup>a</sup> ed. Paris: PUF, 1957.
- Beschi, Luigi. «I donari dei Tarantini a Delfi: alcune osservazioni». En *Aparchai: Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*, Maria Letizia Gualandi, Luciano Massei y Salvatore Settis (a. c.), 227- 238. Pisa: Giardini, 1982.
- Bogino, Liana. «In margine alla versione eforea sulla fondazione di Taranto». *Miscellanea Greca e Romana* 18 (1994): 1-13.
- Boschung, Dietrich. «Die archaischen Nekropolen von Tarent». En *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III 1, Taranto. La necropoli. Aspetti e problemi della documentazione archeologica dal VII al I sec. a.C.*, Enzo Lippolis (a. c.), 176-182. Taranto: La Colomba, 1994.
- Burgers, Gert-Jan. «Identità di comunità nel mondo indigeno del Salento e il caso studio di L'Amastuola». En *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Giovanna Greco y Bianca Ferrara (a. c.), 345-354. Napoli: Naus Editoria, 2014.
- Burgers, Gert-Jan y Jan Paul Crielaard. «Greek colonists and indigenous populations at L'Amastuola, southern Italy». *Bulletin Antieke Beschaving* 82 (2007): 77-114.
- Burgers, Gert-Jan y Jan Paul Crielaard. «Mobilità, migrazioni e fondazioni nel Tarantino arcaico: il caso di L'Amastuola». En *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità migrazioni fondazioni. Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, 525-548. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 2012.
- Burgers, Gert-Jan y Jan Paul Crielaard. «The Migrant's Identity: 'Greeks' and 'Natives' at L'Amastuola, Southern Italy». En *Conceptualising early Colonisation*, editado por Lieve Donnellan, Valentino Nizzo y Gert-Jan Burgers, 225-237. Bruxelles-Rome: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2016.
- Carlier, Pierre. *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: AECR, 1984.
- Carroccio, Benedetto. «Le iconografie monetali in Messapia e il 'mistero' Taras». En *La monetazione pugliese dall'età classica al medioevo 3: Le monete della Messapia. La monetazione angioina nel Regno di Napoli* (Atti del III Congresso Nazionale di Numismatica, Bari, 12-13 novembre 2010), Giuseppe Colluci (a. c.), 105-130. Bari: Circolo Numismatico Pugliese, 2011.

- Cartledge, Paul Anthony. *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.* London: Routledge & Kegan, 1979.
- Corrado, Margherita. «Una nuova identità per il ‘delfiniere’ delle monete di Taranto: l’Apollo delfico *oikistés*». *Atti e Memorie della Società Magna Grecia* 1 (2016): 33-41.
- Corsano, Marinella. «Sparte et Tarente: le mythe de fondation d’une colonie». *Revue de l’Histoire des Religions* 196 (1979): 113-140.
- Crielaard, Jan Paul y Gert-Jan Burgers. «Communicating Identity in an Italic-Greek Community; the Case of L’Amastuola (Salento)». En *Communicating Identity in Italic Iron Age Communities*, editado por Margarita Gleba y Helle W. Horsnaes, 73-89. Oxford: Oxbow Books, 2011.
- Crielaard, Jan Paul y Gert-Jan Burgers. «Greek colonists and indigenous populations at L’Amastuola, southern Italy II», *Bulletin Antieke Beschaving* 87 (2012): 59-96.
- David, Ephraim. «Sparta’s Social Hair». *Eranos* 90 (1992): 11-21.
- De Juliis, Ettore. *Taranto*. Bari: Edipuglia, 2000.
- Defradas, Jean. *Les thèmes de la propagande delphique*. 2.<sup>a</sup> ed. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. «Phocaeensium iuventus ... Massiliam ... condidit (Iust., XLIII, 3, 4): Edad y dependencia en la definición de los contingentes colonizadores griegos». En *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, editado por María del Mar Myro, Juan Miguel Casillas, Jaime Alvar y Domingo Plácido, 55-79. Madrid: Ediciones Clásicas, 2000.
- Domínguez Monedero, Adolfo J. «Los oráculos, guía de la navegación y la colonización». En *La religión del mar: dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo antiguo*, coordinado por Eduardo Ferrer Albelda, M.<sup>a</sup> Cruz Marín Ceballos y Álvaro Pereira Delgado, 67-90. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 2012.
- Dougherty, Carol. «When Rain Falls from the Clear Blue Sky: Riddles and Colonization Oracles», *Classical Antiquity* 11 (1992): 28-44.
- Dougherty, Carol. *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Dougherty, Carol. «It’s Murder to Found a Colony». En *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, editado por Carol Dougherty y Leslie Kurke, 178-198. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Dunbabin, Thomas James. *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.* Oxford: Oxford Clarendon Press, 1948.

- Esposito, Arianna. «Identités tarentines et recompositions mémorielles: les offrandes de Delphes». En *Another Way of Being Greek. Interactions and Cultural Innovations of the Greeks in a Colonial Milieu*, editado por M. Costanzi y M. Dana, *Colloquia Antiqua* 20: 213-234. Leuven: Peeters, 2020.
- Fontenrose, Joseph. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Fornis, César. *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2016.
- Fornis, César. «Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el *Amyklaïon* y las fiestas Jacintias». En *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad* (Spal Monografías XXIII), editado por Alfonso Álvarez-Ossorio Rivas, Eduardo Ferrer Albelda y Álvaro Delgado Pereira, 109-125. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2016.
- Fornis, César. *El mito de Esparta. Un itinerario por la cultura occidental*. Madrid: Alianza, 2019.
- Forrest, William George. «Colonization and the Rise of Delphi». *Historia* 6 (1957): 160-175.
- Gasperini, Lidio. «Cultos de héroes fundadores: Batos en Oriente, Taras en Occidente». *Gerión* 16 (1998): 143-159.
- Giannelli, Giulio. *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*. Firenze: R. Bemporad & Figlio Editori, 1924.
- Goegebeur, Werner. «Myskellos, Aithra et Phalanthos: concordance entre les traditions de fondation de Tarente et de Crotone?». En *Studia varia Bruxellensia II*, editado por Rudolf De Smet, Henri Melaerts y Cecilia Saerens, 83-99. Leuven: Peeters, 1990.
- Goegebeur, Werner. «Aithra et Phalantos: poux et pleurs, pluie et ciel bleu». En *Studia Varia Bruxellensia III*, editado por Henri Melaerts, Rudolf De Smet y Cecilia Saerens, 63-81. Leuven: Peeters, 1994.
- Kennell, Nigel. *Spartans. A New History*. Oxford: Wylie-Blackwell, 2010.
- Kindt, Julia. *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Lacroix, Léon. «Sur quelques offrandes à l'Apollon de Delphes». *Revue Belge de Numismatique* 100 (1954): 11-23.
- Lacroix, Léon. *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*. Bruxelles: Palais des Académies, 1965.
- Lacroix, Léon. «À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias: du réel à l'imaginaire». *Bulletin de Correspondance Hellénique* 116 (1992): 157-176.

- Lippolis, Enzo. «Le testimonianze del culto in Taranto greca». *Taras* 2 (1982): 81-135.
- Lippolis, Enzo, Salvatore Garraffo y Massimo Nafissi. *Culti greci in Occidente, I: Taranto*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1995.
- Lo Porto, Felice Gino. «Satyrion (Taranto). Scavi e ricerche nel luogo del più antico insediamento laconico in Puglia». *Notizie Scavi d'Antichità* 18 (1964): 177-279.
- Lo Porto, Felice Gino. «Topografia antica di Taranto». En *Taranto nella civiltà della Magna Grecia, Atti X Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, ottobre 1970)*, 343-383. Napoli: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1971.
- Lombardo, Mario. «Tombe, necropoli e riti funerari in Messapia: evidenze e problemi». *Studi di Antichità* 10 (1994): 26-45.
- Lombardo, Mario. «ΠΗΜΑ ΙΑΠΥΤΕΣΣΙ: rapporti con gli Iapigi e aspetti dell'identità di Taranto». En *Taranto e il Mediterraneo. Atti XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (12-16 ottobre 2001)*, 253-289. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 2002.
- Londey, Peter. «Greek Colonists and Delphi». En *Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology*, editado por Jean-Pierre Descoeudres, 117-127. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1990.
- Maddoli, Gianfranco. «Falanto spartiatata (Strabone VI 3, 2 = Antioco F 13 J)». *Mélanges de l'École Française de Rome* 95 (1983): 555-564.
- Malkin, Irad. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill, 1987.
- Malkin, Irad. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Maurizio, Lisa. *Delphic Narratives. Recontextualizing the Pythia and her Prophecies*. Diss. Princeton University, 1993.
- Maurizio, Lisa. «Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence». *Classical Antiquity* 16 (1997): 308-334.
- McGlew, James F. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Meier, Mischa. *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Spartas im 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1998.
- Morgan, Catherine. *Athletes and Oracles: The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Moscari Castelnuovo, Luisa. «Iloti e fondazione di Taranto». *Latomus* 50 (1991): 64-79.
- Moscari Castelnuovo, Luisa. «Ecisti e oracoli». *Rivista Storica dell'Antichità* 39 (2009): 9-30.
- Musti, Domenico. «Sul ruolo storico della servitù ilotica. Servitù e fondazioni coloniali». *Studi Storici* 26 (1985): 857-872.
- Nafissi, Massimo. *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e società di Sparta*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1991.
- Nafissi, Massimo. «Rapporti fra le *poleis* e dinamiche interne nelle tradizioni mitico-storiche: Siri-Eraclea e Taranto». En *Mito e storia in Magna Grecia, Atti XXXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 4-7 ottobre 1996)*, 305-322. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1997.
- Nafissi, Massimo. «From Sparta to Taras: *nomina*, *ktiseis* and relationships between colony and mother city». En *Sparta: New Perspectives*, editado por Stephen Hodkinson y Anton Powell, 245-272. London: Duckworth, 1999.
- Nafissi, Massimo. «Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship». En *A Companion to Sparta*, editado por Anton Powell, 93-123. Hoboken: Wiley, 2018.
- Neeft, Cornelius W. «Tarantine Graves Containing Corinthian Pottery». En *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III 1, Taranto. La necropoli. Aspetti e problemi della documentazione archeologica dal VII al I sec. a.C.*, Enzo Lippolis (a. c.), 184-237. Taranto: La Colomba, 1994.
- Nenci, Giuseppe. «Il βάρβαρος πόλεμος fra Taranto e gli ἀναθήματα Iapigi e gli tarentini a Delfi». *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa* 6 (1976): 719-738.
- Paradiso, Annalisa. «Gli epeunatti spartani». *Index. Quaderni Camerti di Studi Romanistici* 12 (1983-84): 355-365.
- Parke, Herbert William y Donald Ernest Wilson Wormell. *The Delphic Oracle. Vol. I: The History*. Oxford: Blackwell, 1956.
- Parke, Herbert William y Donald Ernest Wilson Wormell. *The Delphic Oracle. Vol. II: The Oracular Responses*. Oxford: Blackwell, 1956.
- Parker, Victor. «The Dates of the Messenian Wars». *Chiron* 21 (1991): 25-43.
- Pembroke, Simon. «Femmes et enfants dans les fondations de Locres et de Tarente». *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 5 (1970): 1240-1270.
- Philippides, Marios. «The Partheniai and the Foundation of Taras». *The Ancient World* 2.3 (1979): 79-82.
- Presicci, Felice. *Falanto e i Parteni. Storia, Miti, Leggende sulla colonizzazione spartana di Taranto*. Taranto: Piero Lacaita Editore, 1990.

- Pugliese Carratelli, Giovanni. «Per la storia dei culti di Taranto». En *Taranto nella civiltà della Magna Grecia, Atti X Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, ottobre 1970)*, 133-146. Napoli: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1971.
- Qviller, Bjorn. «Reconstructing the Spartan Partheniai: many guesses and a few facts». *Symbolae Osloenses* 71 (1996): 34-41.
- Richer, Nicholas. *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Russo, Federico. «I donari tarantini a Delfi». *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa* 9 (2004): 79-102.
- Sakellariou, Michel. *Between Memory and Oblivion. The Transmission of Early Greek Historical Traditions*. Athens: National Hellenic Research Foundation, 1990.
- Stibbe, Conrad M. «Sparta und Tarent». *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome* 37 (1975): 27-46.
- Studniczka, Franz. *Kyrene, eine altgriechische Göttin*. Leipzig: Brockhaus, 1890.
- Suárez de la Torre, Emilio. «Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 77 (1994): 7-37.
- Valdés Guía, Miriam. «El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías». En *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité*, II, 291-323. Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 2003.
- Valdés Guía, Miriam. «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento». *ARYS. Antigüedad, Religiones y Sociedades* 7 (2006-08): 68-92.
- Wide, Samuel. *Lakonische Kulte*. Leipzig: Teubner, 1893.
- Wuilleumier, Pierre. *Tarente, des origines à la conquête romaine*. Paris: De Boccard, 1939.

# DELPHI IN THE COLONIAL VENTURES OF THE SPARTANS IN THE ARCHAIC PERIOD, II. THE ORACLE'S INFLUENCE ON THE VOYAGES OF DORIEUS

Javier Jara

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

César Fornis

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

By the end of the Archaic period, the Mediterranean was already dotted with Greek settlements, many of which had been founded as a result of the social, political and economic shifts undergone in their respective metropolises between the 8<sup>th</sup> and the 6<sup>th</sup> centuries BC, and thanks to acquiescence of the Delphic Pythia, when not her full endorsement. Owing to its cultural and socio-political peculiarities, Sparta barely participated in this complex phenomenon; indeed, the literary sources only mention two occasions on which the Lacedaemonians decided to embark on a colonial venture beyond the borders of the Peloponnese. Since the first of these, led by Phalanthos at the end of the 8<sup>th</sup> century BC and which resulted in the founding of *Taras* (Tarentum), has already been dealt with elsewhere<sup>1</sup>, the accent is placed here on the second Spartan colonial venture which, led by Dorieus two centuries later, was a dismal failure.

Herodotus (5.39-48) is the main source for the Dorieus episode. According to the Halicarnassian, when he was unable to father children with his first wife, the Agiad king Anaxandrides II was authorised by the ephors to remarry so as to guarantee the continuity of that royal dynasty, but without annulling his first marriage. Shortly afterwards, his second wife gave birth to Cleomenes, thus apparently resolving the succession issue. But, as coincidence would have it, the king's first wife conceived Dorieus, the first of the three sons that she would subsequently bear him.

Following the death of the diarch, the two stepbrothers started to wrangle over who should ascend the Agiad throne. Cleomenes' claim was supported by the Spartan law of succession, governed by *porphyrogenetos*, or 'born in the purple', which signified that in each one of the two royal houses the first son to be born to a reigning *basileus* succeeded

---

1. Fornis & Jara 2021.

to the throne, while Dorieus attempted to press his own claim by alleging that he possessed greater *andragathia* (virtue) than his stepbrother. When Cleomenes finally gained the upper hand, Dorieus had no choice but to abandon Sparta, embarking on a voyage whose purpose was to colonise the coasts of Libya, but without abiding by the custom of consulting the Delphic Oracle beforehand (Hdt. 5.42.2):

[...] he [Dorieus] asked the Spartans for a group of people whom he took away as colonists. He neither inquired of the oracle at Delphi in what land he should establish his settlement, nor did anything else that was customary [...].

In order to gain a better understanding of Dorieus' hasty departure from his *polis*, it is necessary to go back to the second third of the 6<sup>th</sup> century BC when a number of profound changes converted Sparta into the paradigm of an austere, hermetic, disciplined and militarised *polis*, namely, the monolithic and stereotyped image that has come down to the present day. However much this process—which modern historiography has dubbed the 'Spartan revolution'—was the result of gradual domestic developments throughout the 6<sup>th</sup> century BC<sup>2</sup>, tradition stubbornly credited the semi-legendary Chilon, the eponymous ephor in 556-555 BC and one of the Seven Sages of Greece (Pl. *Prt.* 343a), with this transformation (D.L. 1.68, who cites Sosicrates; Arist. *Rh.* 1398b considers him to be a member of the *Gerousia*). Chilon enjoyed such prestige that, on his death, the Spartans decided to dedicate a hero-shrine to him (Paus. 3.16.4)<sup>3</sup> and, subsequently, the two reigning dynasties would intermarry with an eye to strengthening the ties between their lineages in order to bolster and secure their position (cf. Hdt. 6.65.2)<sup>4</sup>. It is more than likely, therefore, that the purpose of Anaxandrides' second marriage to Chilon's grand-niece was to forge ties with the Chilonids, a political move that, as Dimauro observes, led to a rift—or its widening—in the Agiad house<sup>5</sup>.

2. See *inter alia* Thommen 1996; Richer 2001.

3. This would be attested, at the beginning of the twentieth century, by a fragment of a funerary stela with a heroic relief, on which it is possible to make out part of the name of the ephor, [X]ΙΛΩΝ (cf. Stibbe 1985: 8-9). However, Pavlides (2011: 101-104) suggests that, as it is in the nominative, the epigraph actually refers to the dedicant and not the recipient, thus also casting doubt on the existence of a hero cult associated with the ephor.

4. Richer 1998: 131-132, who toys with the possibility that the aim of the marriage ties between the royal houses of Sparta and Chilon's descendants was to practice an exogamy that saved the Agiad and Eurypontid dynasties from extinction.

5. Dimauro 2008: 41. A schematic lineage of Chilon in Stibbe 1985: 8.



After the death of the diarch, Cleomenes' election as the legitimate successor would have reflected the commitment of a majority faction of Spartan society to the continuity of a set of political principles based on the renouncement of overseas imperialism. In contrast, Dorieus would have represented those Spartans who were not prepared to tolerate Lacedaemonian foreign policy being limited to the borders of the Peloponnese. The enthronement of Cleomenes prompted the departure from the city of the political faction led by his stepbrother, which posed a threat to the socio-political status quo<sup>6</sup>. The internal debate on the scope of the control over the Spartan civic body since the mid-6<sup>th</sup> century BC, which influenced that policy, making it fickle and sometimes contradictory depending on the centripetal or centrifugal tendencies of the power elite, seemed to have been closed or at least postponed<sup>7</sup>.

Although due to space constraints it is impossible to address the much debated issue of whether or not the Lacedaemonian state encouraged or sponsored Dorieus' expedition to North Africa in 515-514 BC<sup>8</sup>, it can be assumed that it was a more or less private colonial venture resulting from the political developments at the time, which it would be prudent not to label either as 'official' or 'state-sponsored' or to contend that it was 'authorised' or 'tolerated' by the state<sup>9</sup>. Be that as it may, the aspect which Herodotus stresses most and which underpins this chapter is the absence of the *oikistes'* customary consultation with the Delphic Pythia, before setting sail from the Peloponnese. It should be recalled that the omission of that formality, in view of the tradition revolving around the role played by the Panhellenic sanctuary in the phenomenon of colonisation, might have jeopardised the venture. Dorieus' refusal to consult the Pythia might have been down to the excellent relationship between the college of priests of Apollo and Cleomenes (cf. Hdt. 5.90.2; 6.76.1), ultimately evidenced by the oracular intrigue, discovered later on, in which the Agiad diarch had relieved himself of his fellow king Demaratus (Hdt. 6.66.3)<sup>10</sup>.

---

6. An interesting parallel can be drawn between the exile, imposed or not, of Dorieus and his followers and the fate of the *Partheniae*, who founded *Taras* at the end of the 8<sup>th</sup> century BC (in this respect, see Fornis & Jara 2021).

7. Roobaert 1985; Gioiosa 2007.

8. According to Virgilio (1975: 150), 518-517 BC.

9. Roobaert (1985: 13-14) insists that the state would have supplied the expedition with men and ships, which implies that it was a venture sponsored by the Lacedaemonian authorities. See also Bultrighini 2016: 69.

10. The Pythia would become the mouthpiece not of the sanctuary of Delphi, but of the interests of Cleomenes, according to Sánchez-Mañas 2017a: 205. On the relationship between the Agiads and the Eurypontids, see Dimauro 2008; Millender 2018.

On the other hand, the group of colonists assigned to Dorieus would have hardly accepted to embark without the ideologically important mark of divine approval<sup>11</sup>, an aspect that obliges us to look for a religious justification that served the expedition's colonising interests. There was certainly an oracular tradition, not necessarily Delphic, prophesying that the Lacedaemonians would settle in North Africa, which Herodotus (4.178) echoes:

Next to these along the coast are the Machlyes [of a Tunisian provenance], who also use the lotus, but less than the aforesaid people. Their country reaches to a great river called the Triton, which empties into the great Tritonian lake, in which is an island called Phla. It is said that the Lacedaemonians were told by an oracle to plant a settlement on this island.

At first sight, Herodotus' geographical indications are of no use for locating the place where the prophesy indicated that the Spartans should found their colony. Nonetheless, the intention of this passage is to connect with the sanctuary of Delphi at a moment when, according to Archaic epic (Hom. *Od.* 9.82-104; also in Hdt. 4.179.2), it was in the Tritonian lake where the hero Jason's ship was blown with the wind when he was about to offer a bronze tripod to Pythian Apollo. The description of the lie of the land provided by the Halicarnassian, for whom the water mass is characterised by rocky outcrops that make sailing impossible, is also borne out by that offered by Polybius (1.39.1-3) centuries later, in the account of an episode of the First Punic War in which the Roman fleet ran aground in the shallows of the Gulf of Gabes, a place traditionally known as the 'Lesser Syrtis', which would allow for identifying the enclave of 'Phla' with the modern-day island of Djerba<sup>12</sup>. This may be the place where, according to the myth, Triton appeared to Jason, after the *Argo* had run aground, to show him the channel out of the shallows in exchange for the tripod that he had planned to dedicate to Apollo at Delphi. The god would have subsequently deposited the tripod in a sanctuary built for his worship in the vicinity, while prophesying 'that should any descendant of the Argonauts take away the tripod, then a hundred Greek cities would be founded on the shores of the Tritonian lake' (Hdt. 4.179.3; cf. Diod. Sic. 4.56.6).

It seems that this oracular account is the result of a convenient modification and subsequent conversion in Lacedaemonian tradition, a hypothesis that is substantiated by the fact that, following Herodotus, the prophecy is pronounced by Triton at the

---

11. Stauffenberg 1960: 214, n. 87; Malkin 1994: 194.

12. Braccisi 1999: 21.

beginning the Argonauts' voyage—an evidently relevant detail that extends the right to colonise Libya to Heracles and his descendants, that is, Dorieus—and not when they were returning home (e.g. Pi. *P.* 4.20-31; Ap.Rhod. *Argon.* 4.1228-1393), thus preventing the establishment of *apoikiai* on the North African coast from being the exclusive preserve of Euphemus, whose descendants, the Battiads, had fallen out of favour (cf. Pi. *P.* 4.115; Hdt. 4.163-167) in the period in which Herodotus was writing<sup>13</sup>.

Furthermore, there are other pretexts that would justify Dorieus' failure to visit Delphi. First and foremost, it is essential to take into consideration the *ktisis* of Cyrene in around 630 BC on the prompting of the Pythia (Hdt. 4.150.3); from the perspective of the Hellenes who had already settled in the colony, a new foundational oracle would have seemed contradictory. By the same token, there might have been a Delphic oracle, which has yet to be documented, pronounced immediately after the founding of Cyrene and which would have allowed the Spartans to settle in Libya, the sole evidence for which would be the recent discovery of a deposit of low-quality Laconian pottery, dated to around 620 BC, in modern-day Tocra<sup>14</sup>, which, if historical, might have been employed by the *oikistes* as a divine justification for his voyage to the North African coast. A third Pythian oracle would have been pronounced *c.* 570 BC, during the reign of Battus II *Eudaimon*, urging 'all Greeks [...] to cross the sea and live in Libya with the Cyrenaeans; for the Cyrenaeans invited them, promising a distribution of land' (Hdt. 4.159.2)<sup>15</sup>. In effect, when the lawmaker Demonax of Mantinea was tasked by the Cyrenaeans with the division of their territory (Plb. 6.43.1 underscores the excellence of the Mantineian political system), 'he divided the people into three tribes; of which the Theraeans and dispossessed Libyans were one, the Peloponnesians and Cretans the second, and all the islanders the third' (Hdt. 4.161.3), for which reason it is likely that a group of Lacedaemonian settlers, not necessarily Spartans, participated in this process. Since over the course of the 6<sup>th</sup> century BC the Spartan state became, following a series of political and military conflicts, the legitimate custodian of the dynastic rights of the

---

13. Parke & Wormell 1956: 77. For Stauffenberg (1960: 211), this foundational myth should not be associated with the sanctuary of Delphi simply on the strength of the reference in the narrative to a tripod destined to be a votive offering to Pythian Apollo.

14. Malkin (1994: 195) conceives the eventuality of this prophecy by virtue of the participation, together with Battus, of the Spartan Chionis in the subjugation of the Libyan tribes in the area. Chionis was the three times victor in the *stadion* and *diaulos* at the 29<sup>th</sup>, 30<sup>th</sup> and 31<sup>st</sup> Olympiads, between 664 and 656 BC (cf. Moretti 1957: nos. 42-47), and in about 470 BC a hero cult was established for him in Sparta, in connection with the Agiad tombs (cf. Christesen 2010).

15. Classified as ahistorical by Fontenrose 1978: 285.

legendary Menelaus and, ultimately, the hegemonic power in the Peloponnese<sup>16</sup>, this oracular tradition might have satisfied the requirement of a religious justification for Dorieus' voyage.

Another modern historiographical current draws from the premise that the prince had actually received Delphic instructions urging him to settle with his colonists in Phla/Djerba. Having said that, as seen in the Herodotean account, Dorieus would not have settled in the established place, but 'by the Cinyps river in the fairest part of Libya' (Hdt. 5.42.3). For the proponents of this thesis there must have been a change in plans during the voyage. Accordingly, after reaching the Libyan coast, the colonists would have made a brief stop in Cyrene, before finally settling in Cinyps, presumably located some 18 km from the place where the city of Leptis Magna would be subsequently built<sup>17</sup>. This would have been the reason behind the strong evidence, presented by the Halicarnassian, that the Agiad set sail from the Peloponnese without first having consulted the Delphic Pythia. Indeed, the request to consult the high priestess of the Temple of Apollo would have been made, but the oracular reply would have been ignored. Thus, the version recorded by Herodotus would have originated from Dorieus or his circle, insofar as for Spartan society admitting having dispensed with consulting Pythian Apollo would have been as serious as having ignored the instructions of the Pythia<sup>18</sup>.

At any rate, the diverse approaches taken by modern historiography all conclude that the lack of a Delphic oracle confirming the colonisation of Cinyps was not, as Herodotus would have us believe, down to the indignation of the second son of Anaxandrides, after his defeat at the hands of Cleomenes in their struggle over the Agiad throne and his subsequent refusal to visit the sanctuary. Prophetic instructions impregnated all the facets of daily life of the ancient Spartans, above all those relating to colonial ventures. In this connection, it does not seem that the expedition led by Dorieus was affected by any scandal resulting from the inappropriate lack of divine approval<sup>19</sup>. As a matter of fact, there was a special tradition that associated Lacedaemon with Libya and which would by no means have originated from the sanctuary of Delphi. This account, according to the literary sources (Ephor. *FGrH* 70F206 *apud* Plut. *Vit. Lys.* 25.3; cf. *Nep. Lys.* 3.2-4;

---

16. The Lacedaemonian leadership of the Peloponnesian League, a *symmachia* made during the second half of the 6<sup>th</sup> century BC, was justified by the 'return' of the mortal remains of Orestes from Tegea to Sparta, demanded by the Oracle of Delphi, a development that ended in a conflict between both, which appeared to have reached an impasse at the time (in this respect, see Jara 2022).

17. Hansen & Nielsen 2004: 1243.

18. Braccesi 1999: 22.

19. Moscati Castelnuevo 2009: 23.

Diod. Sic. 14.13.5-8), was related to the intention of the navarch Lysander, the architect of the Peloponnesian victory in the Battle of Aegospotami in 405 BC, to bribe the priests of the sanctuary of Ammon in the Siwa Oasis in order to achieve his ambition to form part of Spartan royalty. According to Plutarch, who draws from Ephorus, the priests would have rejected the gold and informed the Spartan authorities in order that they should take the pertinent legal measures. However, Lysander would have been acquitted of the charges by the ephors, after which the perplexed priests would have exclaimed, 'But we will pass better judgments than yours, O Spartans, when ye come to dwell with us in Libya' (Plut. *Vit. Lys.* 25.3).

The Cheronean sage, who, as is well known, spent the last 30 years of his life serving as a priest in Delphi, could hardly be referring to a Pythian judgment with the vague words 'an ancient oracle'. It seems apparent that this tradition, according to which the Spartans were predestined to colonise North Africa—by the will of Zeus, given the syncretism of Ammon with the god presiding over the Hellenic pantheon—was rooted in a period predating the second half of the 5<sup>th</sup> century BC and for which the *oikistes* would represent a *terminus ante quem*, bearing in mind that this colonial venture (in 515 BC) would be the last Lacedaemonian attempt to establish itself in Libya. Even though the prophecy, which has not been preserved, referred to the Spartans as a whole, the prince might have used it as an excuse for forgoing the visit to Delphi<sup>20</sup>. Lastly, the testimony of the *Periplus of Pseudo-Scylax* (109) and its description of 'the grove of Ammon' close to which 'is a fair locality and city called Kinyps. It is deserted', underpins this oracular tradition as the basic pretext for the Agiad's first colonial venture<sup>21</sup>.

The religious justification for Dorieus' expedition to the Libyan coast is still the object of fierce debate in modern historiography. Even so, it is implausible to attribute such a pretext to a lost Delphic oracle, for such a relevant prophecy would have remained stamped on the collective imaginary of a markedly devout *polis* like Lacedaemon and, consequently, would have made its way into the later literary sources. On the other hand, and as occurs with most of the Delphic traditions linked to colonial ventures, it

---

20. Malkin (1994: 195-197) points to two possible dates for the pronouncement of this oracle: between 630 and 620 BC, in relation to the foundation of Tocra, or in about 570 BC, when Delphi encouraged additional waves of colonists to join the Cyrenaeans. The prophecy would have granted them the entire region, which would have made a new Pythian oracle unnecessary (Constanzi 2013: 361; cf. also Tsirkin 2015: 85).

21. See Braccisi (1999: 23-24), who considers that the priests of this Ἄμμωνος ἄλσος as 'mouthpieces' of the will of Ammon at their sanctuary in Siwa, always from a perspective more favourable to Hellenic than to Punic or Achaemenid interests. The Italian author also links the hypothetical oracle to the establishment of a second *apoikia* to the west of Cinyps.

is the *post eventum* constructions that give the pertinent legitimacy to the presence of a *polis* in the birth of another. To that effect, the Spartan propaganda machine would have made sure that Pythian Apollo was conveniently involved so as to round off the account. Nevertheless, the decision-making bodies, under Cleomenes' control, would have been unwilling to offer Dorieus a pretext for his foundational project, elaborating a prejudicial version of the events instead. It is this issue, in particular, that is stressed in the Herodotean account. Whether it was under the auspices of some or other ancient Delphic prophesy—under no circumstance aimed at the prince—or inspired by an oracular tradition originating from Libya, Dorieus' colonial venture was doomed to failure from the outset for not having consulted the Delphic Pythia immediately before his departure.

The transmission of an account unfavourable to Dorieus in Herodotus is proof of the evident similarities that it has with the legend of Theras, a legendary figure of primitive Sparta. According to the myth (Pi. P. 4.257-260; Hdt. 4.147-149; Ap.Rhod. *Argon.* 4.1762-1765; Str. 8.3.9; Paus. 3.1.7), this character, who was the uncle and tutor of Eurysthenes and Procles, would have assumed the regency of the state while they were still minors, but, once they had become the first diarchs after their coming of age, the hero 'could not endure to be a subject when he had had a taste of supreme power, and said he would no longer stay in Lacedaemon but would sail away to his family' (Hdt. 4.147.3). Theras would have then embarked on a colonial venture to 'the island now called Thera, but then Calliste' (4.147.4) and which 'was called Thera after its colonist' (4.148.4). The Greek word Καλλίστη, with which the place was initially named, means 'the fairest', a qualifier that Herodotus (5.42.3, *vid. supra*) also employs to describe the territory in which Dorieus established his first *apoikia*. Both cases are the result of two Lacedaemonian traditions, which strive to give their main characters similar personalities, especially an inordinate desire for personal power and for lording it over fertile lands which, curiously enough, were in short supply in Laconia<sup>22</sup>. Therefore, since they embodied the opposite to the laws prevailing in Sparta and appeared to be resentful for having been removed from the decision-making bodies, this feeling being behind their decision to abandon their *polis* in search of a territory which they could govern autocratically, Theras and Dorieus personified potentially anomic elements in a scenario of order, threats that were extirpated from Lacedaemonian society by a citizenry defending atavistic Lycurgean

---

22. See Baragwanath 2016: 166-167. These pretensions replete with *hybris* appear in *The Histories* as a literary topos applied to characters who cannot be said to have met a happy end (see, for instance, the excursus on the Persian commander Mardonius in Hdt. 7.9). However, for Sánchez-Mañas 2019: 9-10, there are notable differences in the causes behind the journeys of Theras and Dorieus: while the former left Sparta after a loss of political relevance, the Agiad did the same when his attempts at succession were frustrated.

precepts<sup>23</sup>. Ultimately, and probably to reinforce the negative character of these ventures, there were no Delphic prophesies authorising or legitimising the founding of their respective colonies.

Although Theras, as a legendary character, managed to settle on that island in the Sporades, Dorieus' first attempt was a resounding failure. The Spartan and his followers would have managed to establish a colony at some place in the Tunisian Lesser Syrtis, which archaeology has yet to identify, but which certainly must have been a rich land bathed by the river Cinyps, which would lend its name to the settlement. The colonists' possession of this fertile land would have soon raised the hackles of the dominant powers in the area (the Western Phoenicians and the indigenous Macae: Hdt. 4.175.1), who, two years after the alleged arrival of Dorieus and his followers, would have launched an offensive leading to their expulsion<sup>24</sup>. On returning to the Peloponnese and following the advice of a Delphic oracle (Hdt. 5.43), the Agiad planned and organised a second colonial venture, which this time would be marked by the oracular influence and not only of the Delphic kind:

There Antichares, a man of Eleon, advised him, on the basis of the oracles of Laius, to plant a colony at Heraclea in Sicily, for Heracles himself, said Antichares, had won all the region of Eryx, which accordingly belonged to his descendants. When Dorieus heard that, he went away to Delphi to enquire of the oracle if he should seize the place to which he was preparing to go. The priestess responded that it should be so [...].

This is the only extant reference to Antichares, given that Herodotus does not provide any other information than his *polis* of origin, to wit, Boeotian Eleon, traditionally linked to divinatory techniques, inasmuch as it was the birthplace of the chresmologist Bakis (Ar. *Pax* 1070-1075; Theopomp. *FGrH* 115F77; Paus. 10.12.11; Suda *s.v.* 'Βάκις', where it is regarded as an epithet of Peisistratos)<sup>25</sup>. Despite hailing from the same place,

---

23. Spano 2016: 107-108.

24. There are many reasons that might have prompted the Carthaginians to take action against Cinyps; for Tsirkin (2015: 93-96), the Punic people became increasingly more fearful of Hellenic expansionism in North Africa, despite the fact that Dorieus probably only intended to carve out a private kingdom for himself in the area. Domínguez Monedero (1989: 554) notes the meddling of the *apoikia* in Carthage's relationship with Egypt (with the aim of obtaining its valuable grain) as the cause behind the dispute, without this meaning that the colonists initially sought a military showdown with the Carthaginians. Once the Spartans had been expelled, Carthage founded the enclave of *Leptis* to consolidate its domination.

25. Prandi 1993. The identity and even historicity of Bakis has been challenged by historiography (cf. Montero 1997: 85-87).

however, his divinatory role has been by no means confirmed<sup>26</sup>. In the Herodotean account, Antichares does not pronounce any prophecy, but is only the bearer of a number of Λαΐου χρησµῶν, an expression that can be understood as a series of prophecies given to or provided or compiled by Laius<sup>27</sup>. The appearance of Laius, the father of Oedipus, the son of Labdacus and a key personage in the Theban foundational myth (Hom. *Od.* 11.263-265; Paus. 9.5.6-7), in the account is no coincidence. As the Spartan royalty claimed to descend from the Labdacid dynasty and that this character is better known for the controversy surrounding his own family than for his oracular knowledge, his inclusion, as with that of Theras (*vid. supra*), fits in with the narrative of the hardships of an individual whose presence was uncomfortable for the Lacedaemonian state<sup>28</sup>.

Either way, it would not have been Laius' or Antichares' mystical prestige—perhaps non-existent in both cases—that would have prompted Dorieus to follow the advice of the latter, but the pretext that he was offered for taking possession of land on the island of Sicily. The mythological argument deployed by the Agiad, a descendent of the Heraclids, would have gone all the way to endorse the august ambitions that he had been denied when his stepbrother ascended the Spartan throne. On the other hand, this attempt in Magna Graecia, which would have been made in about 510 BC—at the time of the war between Sybaris and Croton, with the subsequent defeat of the latter: *vid. infra*—reflects, in turn, a tradition inherent to the phenomenon of colonisation in the last century of the Archaic period, which claimed that Heracles was the rightful owner of the land that the Hellenic *oikistai* intended to seize from the local tribes, a justification that made it necessary to flesh out the mythical hero so as to adapt him to their colonial designs<sup>29</sup>. According to the literature recording this version (Diod. Sic. 4.23.2-4 and 83.1; Apollod. *Bibl.* 2.5.10; Paus. 3.16.4-5)<sup>30</sup>, when Heracles arrived in Sicily with the cattle of Geryon, the eponymous king Eryx (son of the Argonaut Butes and Aphrodite: cf. Ap.Rhod. *Argon.* 4.910-920) challenged him to single combat with the intention of keeping the cattle; the hero took up the gauntlet and killed Eryx. Instead of keeping the

---

26. Notwithstanding the fact that historians like Montero (1997: 60) describe Antichares as a 'chresmologist' or 'soothsayer', Herodotus, the only source in which he is mentioned, says nothing of the kind.

27. Fontenrose 1978: 158.

28. The behaviour of these three individuals was clearly similar: Laius confronted his own son, Theras was on bad terms with his nephews and Dorieus displayed antipathy towards his stepbrother (Baragwanath 2016: 164; Sánchez-Mañas 2017b: 332-333).

29. Suárez de la Torre 1994: 36-37; also Malkin 2011: 120-121.

30. For Braccisi (1999: 41), this version of the Heraclid legend appearing in the work of Hecataeus of Miletus (*FGrH* 1F71-72) was influenced by the Sicilian Stesichorus.



land for himself, he gave it in usufruct to the inhabitants until the moment when one of his descendants came to take possession of it.

Yet, Dorieus' was not the first colonial expedition to Sicily launched under this pretext, since Pentathlus of Cnidus, another Heraclid, would have set sail for the island *c.* 580 BC for the purpose of seizing 'the regions about Lilybaion' (Diod. Sic. 5.9.2), in a venture that led to the disappearance of the leader and most of his followers, after having sided with the inhabitants of Egesta, who were of Hellenic origin, in their war against those of Selinous. As a Lacedaemonian, in contrast, Dorieus deployed a powerful argument for conquering the mythical land of Eryx, for, when all was said and done, his aim was to recreate the return of the Heraclids, applied, on this occasion, to the island of Sicily<sup>31</sup>. Moreover, this would also serve as an ideological vindication: Dorieus, whose name signifies 'Dorian', thus emerged as the leader of a Lacedaemonian current whose aim was to restore to the *basileis* the prestige and power that they had enjoyed in the period of the 'invasions' launched by this ethnic group, purportedly consolidated in the course of the first two Messenian Wars and which had been undermined in the second half of the 6<sup>th</sup> century, as a result of the control that the *Gerousia* and the ephors exerted over the diarchy, by virtue of the 'Chilonian revolution'<sup>32</sup>.

Herodotus recounts how, after the setback that the voyage to the Libyan coast represented and after receiving the advice of Antichares of Eleon, the Spartan prince decided to visit the sanctuary of Delphi before setting sail from the Peloponnese, thus giving rise to another oracular dilemma, for both the consultation *per se* and the reply of the Pythia bore no resemblance to other episodes in which Pythian Apollo had endorsed a colonial venture<sup>33</sup>. The foundational oracles that have come down to us through literary accounts possess a practically invariable structure revolving around three issues: a doubt harboured by the person destined to embark on the venture in question, often driven by the desire to resolve a state crisis, resulted in an Apolline mandate characterised, by and large, by a riddle in which the Pythia described a landscape. When the potential *oikistes* managed to identify the exact location of the place in which the god had prescribed that he should settle, it was assumed that the colonists were perfectly familiar with their new

---

31. Malkin 2011: 134.

32. Nafissi (1991: 143-144) considers this process, theoretically aimed at avoiding the possible tyrannical aspirations of the Spartan diarchs, as forming part of the 'philo-Achaean policy' with which the Spartans claimed to be the legitimate successors of the Achaean king Agamemnon and his brother Menelaus. On the onomastic question, see also Richer 1998: 132, n. 99; Lupi 2007: 388.

33. Parke & Wormell 1956: 152; Fontenrose 1978: 308.

and deserved homeland, while the socio-political instability in their *polis* of origin was mitigated<sup>34</sup>.

Dorieus' request did not follow this pattern, since, when asking the high priestess of Apollo to endorse his initiative, he employed a formula more in keeping with a conquering king than with the leader of a colonial expedition. So, as the *modus operandi* of the Agiad did not correspond to the oracular procedure rooted in Archaic tradition, the Herodotean narrative sets the stage for another failure. In effect, in the Halicarnassian's account it is possible to glimpse the hybrid character of the *oikistes* as a person who puts his yearning for personal glory before the observance of the prophetic rules<sup>35</sup>. On the other hand, it does not seem that Dorieus visited the sanctuary so as to make amends for his presumed negligence in this regard before embarking on his first voyage. Rather, he would have been aware of how risky a venture in Sicily would be, insofar as his prestige and political future were at stake, which was the reason why he was prompted to seek the Pythia's blessing for a voyage that had already been planned.

So, from both Dorieus' visit to the sanctuary before embarking on his second voyage and the different tone employed by Herodotus when recounting the run-up to both colonial ventures—an initial note of reproach for not having consulted the oracle versus a more relaxed style in the excursus on the departure for Sicily—it is possible to infer not a rigid procedure based on the mandatory visit to Delphi, but a flexible relationship between *oikistai* and the sanctuary, in which, only on timely occasions was it convenient to seek the approval of the Pythia before embarking on a colonial venture<sup>36</sup>. Consequently, it would be bold to claim emphatically that the Delphic Oracle endorsed the founding of an *apoikia* in Sicily, in view of the fact that the Pythia's participation boiled down to declaring that the Spartan would take possession of the land towards which he was heading.

As to Sparta's involvement in this attempt to found a colony outside the Peloponnese, it is unlikely that Cleomenes' attitude towards this second voyage was any different from the stance that he had taken on the first. Nonetheless, it seems reasonable to assume that the stepbrother of the diarch had ceased to pose a risk to the status quo in his *polis*. That Dorieus

---

34. With respect to this narrative pattern of oracles, see Dougherty 1993: 15; Maurizio 1997: 311-312; Sánchez-Mañas 2017b: 26-27. Riddles would become one of the defining traits of Delphic oracles relating to colonial ventures, as stressed by Dougherty 1992.

35. Hornblower 2007: 169-170. On the other hand, Sánchez-Mañas 2019: 17 notices in the character of Cleomenes (where, according to Herodotus, intelligence and dementia converge simultaneously) a 'multiform and dynamic personality' that we do not find in Dorieus' characterisation.

36. This is the conclusion arrived at by Moscati Castelnovo 2009: 23-24.

briefly returned to Lacedaemon before setting sail westwards is evidenced by the fact that a number of Spartan *synoikistai*, namely, Thessalus, Paraebates, Celes and Euryleon (Hdt. 5.46.1)<sup>37</sup>, joined the expedition originally formed by the same individuals who had accompanied him on his first voyage to Libya. Undoubtedly due to the relations of *xenia* and/or *philia* among aristocrats<sup>38</sup>, they were also accompanied by ‘Philippus of Croton, son of Butacides’ (Hdt. 5.47.1), of Achaean provenance<sup>39</sup> and famous for being a victor at the previous Olympiad<sup>40</sup>. This reference to the athlete in the Herodotean account allows for introducing the war between his city and Sybaris, also founded by Achaeans from Helix, over the control of Calabria and sea trade with Southern Italy. The conflict would have been triggered by the rise to power of the Sybarite Demotic faction and their *prostates* Telys, who had decided to exile the 500 wealthiest citizens from the city and to confiscate their estates (Diod. Sic. 12.9). The exiled oligarchs would have then taken refuge in Croton, ruled by a likeminded government and, as all the demands for the delivery of Telys were ignored, the hostilities between the two *poleis* were inevitable. Philippus, ‘the fairest Greek of his day’ (Hdt. 5.47.1), wanted to marry the daughter of the tyrant of Sybaris, which resulted in him being exiled to Cyrene, from where he would have joined Dorieus’ expedition ‘bringing his own trireme and covering all expenses for his men’<sup>41</sup>.

Having said that, when during the voyage to Sicily the expedition reached the Adriatic coast of Italy, Dorieus and his comrades became involved in the war between Sybaris and Croton. Herodotus is suspicious of the veracity of both camps’ versions of the meddling of a group of Spartans and their role in the destruction of Sybaris: according to

---

37. His return to Lacedaemon, as Domínguez Monedero (1989: 555) observes, suggests the existence of an agreement between the colonists and their metropolis (as in the case of Cyrene and Theras), by virtue of which the former could choose to return to their homeland should any insurmountable problems arise in the colony.

38. Malkin 2011: 75.

39. As to Philippus of Croton, who was Achaean inasmuch as Croton had been founded by Myscellus of Rhypes (Diod. Sic. 8.17.1), see Moscati Castelnovo 1994. It warrants recalling that, at the end of the Archaic period, Sparta professed to be the legitimate custodian of the Achaean legacy and, it should be assumed, of its overseas colonies, a nuance that might connect with the inclusion of Croton in the account of Dorieus’ second colonial venture (cf. Goegebeur 1985; Shaw 2003: 188, 214 and n. 498; Bultrighini 2016: 68).

40. The athlete’s victory at the Olympiad is a valuable piece of information for dating the voyages of Dorieus. For Moretti (1957: 76, no. 135), albeit with some reservations, he gained his victory at the 65<sup>th</sup> Olympiad in 520 BC. Taking into consideration that Philippus already held the title of *Olympionikes* before his exile to Cyrene, this allows for establishing a *terminus post quem* of 520 BC for Dorieus’ first *apoikia*.

41. Apparently, the Agiad managed to put together a fleet of six or seven triremes which transported approximately 1200 men (cf. Domínguez Monedero 1989: 558).

the vanquished Sybarites, Croton, outnumbered, would have requested military support from Dorieus to defeat their city; on the contrary, ‘The Crotoniats say that they were aided by no stranger in their war with Sybaris with the exception of Callias, an Elean diviner of the Iamid clan’ (5.44.1-2). Modern historiography also gives more credibility to the Sybarite version of the events<sup>42</sup>. Anyway, the intervention of the *oikistes* in the war between the two Italiot cities resulted in the immediate fulfilment of the Delphic Oracle, which granted the Agiad the land that he wished to conquer. Since Dorieus, always according to the Sybarites, participated in the destruction of their city, it stands to reason that any subsequent attempt to conquer the region of Eryx would have been considered as overstepping the Pythia’s instructions<sup>43</sup>. In this connection, the sources concur that the expedition suffered a serious setback in the battle against a coalition of Phoenicians and Egestans, in which the leader and most of his army were slain; after being buried in Sicily, Dorieus would occupy Siciliot land forever, as the oracle had predicted (Hdt. 5.46.1; Diod. Sic. 4.23.3).

According to Diodorus, when the *oikistes* landed in Sicily, ‘he founded the city of Heraclea’, which had been razed by Carthaginian contingents fearing that its development would eclipse this power’s hegemony. Despite the absence of an archaeological record confirming the existence and subsequent destruction of the *apoikia*, modern historiography tends to accept the colonisation and the threat that it must have posed to the vested interests of the Egestans, who were the true architects of the military campaign launched against the hypothetical Peloponnesian invaders (cf. Thuc. 6.2)<sup>44</sup>. Of the *synoikistai* participating in the colonial venture, only Euryleon survived, who ‘mustered the remnant of his army and took Minoa, the colony from Selinous’ (Hdt. 5.46.2), founded in the 7<sup>th</sup> century BC and which has appeared in the subsequent literature under the name of

---

42. Parke & Wormell 1956: 152; Stauffenberg 1960: 168; Hornblower 2007: 175, who highlights Croton’s gratitude, expressed in the despatching of a trireme to reinforce the alliance of Greek city-states at the Battle of Salamis in 480 BC; Guzzo 2016: 313; Giangiulio 2021: 60.

43. According to Sánchez-Mañas (2017b: 80-81), there is a certain contradiction in the Sybarites’ version of the events, given that they laid the blame for Dorieus’ own death and that of his troops on the fact that he had not strictly observed the Delphic Oracle, while, at the same time, accusing the prince of destroying their city. The oracular prophesy followed the model of *ex eventu* predictions, which were intentionally ambiguous so as to provoke a subsequent setback: Stauffenberg 1960: 187.

44. For Domínguez Monedero (1989: 559-560), the conflict’s *casus belli* is to be found in the obstacle that the cooperation between the Spartans and the natives represented for an Egesta striving to increase its domination over the region of Eryx; in this respect, the time elapsing between the founding of the colony and the outbreak of the war was the time it took the Egestans to convince the Carthaginians that it was in their own interests to become involved in it.

Heraclea (Plb. 1.18.2, Diod. Sic. 19.71.7) or Heraclea Minoa (Plb. 1.25.9). This name demonstrates that the seizure of Minoa by the Spartans would have been regarded as forming part of the same colonial venture<sup>45</sup>. Neither is it possible to determine the duration of Dorieus' colonial venture in Sicily, nor to confirm the existence of a settlement on the western end of the island, but nor would it be prudent to rule out the possibility that the *oikistes* managed to settle in Eryx until well into the 5<sup>th</sup> century BC (cf. Hdt. 7.158.1-3)<sup>46</sup>.

The story of the ill-starred Dorieus is not so much that of the failure of his two colonial ventures, but that of the serious political instability of a Sparta whose civic body—and especially the aristocrats among their number—was divided into at least two clearly differentiated factions. On the one hand, a faction defending a certain degree of isolation within the borders of the Peloponnese or, failing that, the need to exert an appropriate level of influence in those geographical regions closest to Lacedaemon, which would explain the raids launched by Cleomenes on Attica in the final years of the 6<sup>th</sup> century BC. Such a geo-strategy was linked to the vindication of the Achaean legacy and the *Gerousia's* and the ephors' supervision of the *basileis*, as a measure for preventing the potential tyrannical designs of the diarchs, while being given a considerable boost in Spartan domestic politics by the revolution backed by Chilon<sup>47</sup>. Facing the Chilonids, there was another group or political wing which opposed the aforementioned reforms and tended to advocate not only for extending Lacedaemonian hegemony beyond the Isthmus of Corinth, but also for establishing a permanent maritime presence or even a commercial emporium based on the founding of *apoikiai* on the coasts of the Eastern Mediterranean<sup>48</sup>.

Nevertheless, determining the leadership or provenance of that faction is an issue difficult to resolve. The odds are that it was the aristocratic family of the Aegids (whose eponym, Aegeus, was the grandson of Theras and who had been born in Sparta itself: cf. Pi. P. 5.72-76, who highlights the Boeotian origin of the lineage, and Hdt. 4.149),

---

45. Luraghi 1994: 233-234. On Heraclea Minoa, see Hansen & Nielsen 2004: 196-198; Guzzo 2020: 450-461, esp. 452-453.

46. The majority of scholars date the death of Dorieus and the destruction of Heraclea to about 480 BC: see Domínguez Monedero 2006: 318. This dating was challenged by Dunbabin (1948: 354) and Merante (1970: *passim*), for whom it was *c.* 490 BC; even Virgilio (1975: 151) places it at 500 BC.

47. As Dimauro (2008: 44-45) cautions, however, these institutional prerogatives of control over the Spartan royalty would have become a mere fiction, in view of the ephors' and the gerontes' need to support the Agiad representative in order to undermine any claim made by Demaratus, in particular, and the Euryptid line, in general.

48. Nafissi 1991: 275.

which historiography links to Dorieus, inasmuch as Euryleon, one of the *synoikistai* who accompanied him on his second expedition and who captured the enclave of Minoia following this death (*vid. supra*), might have been a direct descendant of another Euryleon, an Aegid whose prestige would have been beyond doubt after holding the Spartan centre during a battle of the First Messenian War, while the kings Theopompus and Polydorus commanded the right and left wings, respectively (Paus. 4.7.8)<sup>49</sup>. The *genos* would have progressively increased their power throughout the 6<sup>th</sup> century BC and might have been responsible for funding, in the mid-century, the construction of the sumptuous throne of Apollo in Amyclae<sup>50</sup>, thus becoming one of the most influential families during the final years of the Archaic period.

However, one of the defining traits of the mythical pedigree of the Aegids and which tied in with the character of Dorieus was the participation of the ancestors of the former in the Dorian and Heraclid ‘invasion’ of the Peloponnese<sup>51</sup>. It would not be farfetched to assume that, during the reign of Anaxandrides, the Aegids became the most steadfast opponents of the Chilonids and the strengthening of the Lacedaemonian political institutions at the expense of the royal power that they represented. So, the infighting in Spartan society was already fierce before the controversy to which the birth of Dorieus gave rise. For Anaxandrides’ inability to father sons would have been exploited by the ephors in favour of the Chilonian reforms to unite the diarch with a descendent of the Sage. The ascension to the throne of Cleomenes would have also been endorsed by those magistrates supporting such policies, from which it can be inferred that the Lacedaemonian political leadership in the second half of the 6<sup>th</sup> century BC might have been chiefly monopolised by Spartans belonging to this faction<sup>52</sup>. This is what can be gleaned from the Herodotean account, which records the tradition established during the reign of Cleomenes—grounded in the similar monarchical ambitions of Dorieus and Theras—and the *dichostasia* of Demaratus, the other focus of opposition to the Chilonids as the Eurypontid representative.

---

49. See Gioiosa 2007: 356.

50. Faustoferri 1996: 198-200. The building of the temple, far from being an act of euergetism, would have offered the Aegids the opportunity to include in its iconography propaganda relating this family to its Theban origins. Vanicelli (1992: 61) underscores the connection between this *phyle megale* and the locality of Amyclae resulting from its support in its conquest (cf. Pi. I. 7.12-15).

51. Vanicelli 1992: 60.

52. See Gioiosa (2007: 358), who, nevertheless, leaves open the possibility that Dorieus’ departure was owing to the fact that, after being chosen as king, Cleomenes seized power by other means.

More than a mere narrative of two ill-fated colonial ventures at the end of the 6<sup>th</sup> century BC, Herodotus' account of Dorieus of Sparta involves a moralising interpretation that projects an image of the Oracle of Delphi that, in the final years of the Archaic period, would have acquired the status of prime mover in Greek colonial tradition<sup>53</sup>, while also showing the extent to which an appropriate consultation with the Pythia was a practically indispensable requirement for the fortunate outcome of any colonial venture. The truth is that the issue that can be deduced with greater certainty from this episode is not the omnipresence of the sanctuary of Delphi in the Mediterranean adventures of the Hellenes—since the first colony established by Dorieus, Cinyrs, whose founding Herodotus reproaches for the lack of an oracular endorsement, managed to resist for two years before the Carthaginian attack—but the extent to which the sanctuary managed, either *motu proprio* or thanks to third parties, to integrate itself into the general phenomenon of colonisation and to achieve a maximum level of importance in subsequent tradition<sup>54</sup>. To be sure, the Halicarnassian historian's account contained a propaganda that would have a greater impact on Delphi than on Sparta itself, as part of a process that Michael Scott rightly summarises as follows: 'Nothing breeds success like success'<sup>55</sup>.

## References

- Baragwanath, E. 2016: *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Braccesi, L. 1999: *L'enigma Dorico (Hesperia. Studi sulla grecità in occidente 11)*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Bultrighini, U. 2016: *Il re è pazzo, il re è solo. Cleomene I di Sparta*. Lanciano: Carrabba.
- Cartledge, P. 1979: *Sparta and Lakonia: A Regional History, 1300 to 362 B.C.* London–New York: Routledge.
- Christesen, P. 2010: 'Kings Playing Politics: The Heroization of Chionis of Sparta', *Historia* 59, 26-73.
- Constanzi, M. 2013: 'Invitation à une nouvelle réflexion sur les fondations grecques en Libye', *REG* 126 (2), 345-370.
- Dimauro, E. 2008: *Re contro. La rivalità dinastica a Sparta fino al regno di Agide II*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

---

53. Morgan 1990: 178; Scott 2015: 93-94.

54. Moscati Castelnuevo 2009: 21-24. For Domínguez Monedero (2012: 68), the oracular consultation was a prerequisite for undertaking any colonial venture.

55. Scott 2016: 63.

- Domínguez Monedero, A. J. 1989: *La colonización griega en Sicilia. Griegos, indígenas y púnicos en la Sicilia arcaica: interacción y aculturación, II*. Oxford: BAR International Series.
- Domínguez Monedero, A. J. 2006: 'Greeks in Sicily', in G. R. Tsetschladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. Leiden–Boston: Brill, 253-357.
- Domínguez Monedero, A. J. 2012: 'Los oráculos, guías de la navegación y la colonización', in E. Ferrer Albelda, M. C. Marín Ceballos, Á. Pereira Delgado (eds.), *La religión del mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo antiguo*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 67-90.
- Dougherty, C. 1992: 'When Rain Falls from the Clear Blue Sky: Riddles and Colonization Oracles', *ClAnt* 11 (1), 28-44.
- Dougherty, C. 1993: *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Dunbabin, T. J. 1948: *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B. C.* Oxford: Oxford University Press.
- Faustoferri, A. 1996: *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathycles al servizio del potere*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Fontenrose, J. 1978: *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Fornis, C. & Jara, J. 2021: 'Delfos en las aventuras coloniales espartanas del Arcaísmo, I. Falanto y las tradiciones sobre la *ktisis* de Tarento', *SHHA* 39, 27-50.
- Giangiulio, M. 2021: *Magna Grecia. Una storia mediterranea*. Rome: Carocci.
- Gioiosa, R. G. 2007: 'Erodoto e le scelte di Sparta: ricostruzione delle dinamiche della politica interna lacedemone fra 560 e 479 a.C.', *Mediterraneo Antico* 10, 345-384.
- Goegebeur, W. 1985: 'Hérodote et la fondation achéenne de Crotoné', *AC* 54, 116-151.
- Guzzo, P. G. 2016: *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo, I. La Magna Grecia*. Rome: Scienze e Lettere.
- Guzzo, P. G. 2020: *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo, II. La Sicilia*. Rome: Scienze e Lettere.
- Hansen, M. H. & Nielsen, T. H. (eds.) 2004: *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Hornblower, S. 2007: 'The Dorieus episode and the Ionian Revolt (5.42-8)', in E. Irwin, E. Greenwood (eds.), *Reading Herodotus: A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 168-178.
- Jara, J. (forthcoming): 'Herencia ancestral y legitimación geopolítica: Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso', *Antesteria* 11, 38-53.
- Lupi, M. 2007: 'Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico' in M. Giangiulio (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II. 3: Grecia e Mediterraneo dall' VIII secolo a. C. all'età delle guerre persiane*. Rome: Salerno Editrice, 363-393.
- Luraghi, N. 1994: *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*. Florence: Olschki.



- Malkin, I. 1987: *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- Malkin, I. 1994: *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malkin, I. 2011: *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Maurizio, L. 1997: ‘Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence’, *CA* 16 (2), 308-334.
- Merante, V. 1970: ‘Sulla cronologia di Dorico e su alcuni problemi connessi’, *Historia* 19 (3), 272-294.
- Millender, E. G. 2018: ‘Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans’ “Divine” Diarchy’, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Blackwell, 452-479.
- Montero, S. 1997: *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta.
- Moretti, L. 1957: *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*. Rome: Atti dell’Accademia Nazionale dei Lincei.
- Morgan, C. 1990: *Athletes and Oracles: The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscato Castelnovo, L. 1994: ‘Filippo di Crotona, figlio di Butacide: un eroe dei Segestani?’, *RBPh* 72 (1), 89-97.
- Moscato Castelnovo, L. 2009: ‘Ecisti e oracoli’, *RSA* 39, 9-30.
- Nafissi, M. 1991: *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Parke, H. W. & Wormell, D. E. 1956: *The Delphic Oracle. Volume I: The History*. Oxford: Blackwell.
- Pavlidis, N. A. 2011: *Hero-Cult in Archaic and Classical Sparta: A Study of Local Religion*. Unpublished PhD thesis, University of Edinburgh.
- Prandi, L. 1993: ‘Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche’, in M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*. Milan: Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell’Università Cattolica, 51-62.
- Richer, N. 1998: *Les éphores. Études sur l’histoire et sur l’image de Sparta (VIII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle Avant Jésus-Christ)*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Richer, N. 2001: ‘Eunomia et Eudamonia à Sparte’, *Dike* 4, 13-38.
- Roobaert, A. 1985: *Isolationnisme et Impérialisme Spartiates de 520 à 469 avant J.-C.* Louvain: Peeters.
- Sánchez-Mañas, C. 2017a: ‘Falsificaciones oraculares en Heródoto: la Pitia con los Alcmeónidas y con Cleómenes, ¿dos casos idénticos?’, in A. Guzmán, I. Velázquez (eds.), *Estudios sobre falsificación documental y literaria antigua*. Madrid: Ediciones Clásicas, 203-214.
- Sánchez-Mañas, 2017b: *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Sánchez-Mañas, C. 2019: ‘Dorico y Cleómenes: caracterización oracular de dos hermanos en Heródoto’, *Faventia* 41, 7-19.
- Scott, M. 2016: *Delphi. A History of the Center of the Greek World*. Princeton: Princeton University Press.

- Shaw, P. J. 2003: *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Spano, A. 2016: *La Sparta di Erodoto. Alle origini di una tradizione*. Unpublished PhD thesis, Università degli studi di Pisa.
- Stauffenberg, A. S. G. von 1960: 'Dorieus', *Historia* 9 (2), 181-215.
- Stibbe, C. M. 1985: 'Chilon of Sparta', *MNIR* 46, 7-24.
- Suárez de la Torre, E. 1994: 'Gli oracoli relative alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia', *QUCC* 77, 7-37.
- Thommen, L. 1996: *Lakedaimonion Politeia: Die Entstehung der Spartanischer Verfassung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tsirkin, Y. B. 2015: 'Dorieo y Cartago', *Polis* 27, 83-113.
- Vanicelli, P. 1992: 'Gli Egidi e le relazioni tra Sparta e Cirene in età arcaica', *QUCC* 41 (2), 55-73.
- Virgilio, B. 1975: *Commento storico al quinto libro delle "Storie" di Erodoto*. Pisa: Giardini.

## HERENCIA ANCESTRAL Y LEGITIMACIÓN GEOPOLÍTICA: DELFIOS Y LA CONFIGURACIÓN DE LA LIGA DE PELOPONESO

### ANCESTRAL INHERITANCE AND GEOPOLITICAL LEGITIMATION: DELPHI AND THE CONFIGURATION OF THE PELOPONNESIAN LEAGUE

Javier JARA HERRERO<sup>1</sup>  
Universidad de Salamanca

Recibido el 31 de agosto de 2021  
Aceptado el 14 de diciembre de 2021

#### RESUMEN:

Las relaciones entre la polis de Esparta y el santuario de Apolo en Delfos eran ya una constante a mediados del siglo VI, momento en el que la primera emprendió una malograda guerra de conquista sobre el territorio de Arcadia. Este trabajo analiza, a través del testimonio de las fuentes antiguas y apoyándose en los estudios derivados de la historiografía moderna, cómo los lacedemonios se sirvieron de las sentencias oraculares emanadas de la pitia délfica para justificar su preeminencia política y militar sobre la península del Peloponeso y establecer el sistema de alianzas que, más que una demostración de fuerza e influencia, ponía de manifiesto la incapacidad de imponerse por completo a Argos en la carrera por la hegemonía y la necesidad de protección del estado espartano ante eventuales levantamientos de la masa hilota.

#### ABSTRACT:

Relations between the polis of Sparta and the sanctuary of Apollo in Delphi were already a constant in mid-6th century, at which time the Spartans undertook an unsuccessful war of conquest over the territory of Arcadia. This paper analyzes, through the testimony of ancient sources and the studies derived from modern historiography, how the Lacedaemonians used the oracular sentences emanating from the Pythia to justify their political and military preeminence over the Peloponnese peninsula and establish the system of alliances that, more than a show of strength and influence, exposed the inability to completely impose itself on Argos in the struggle for hegemony and the need to protect the Spartan state against possible uprisings of its helot mass.

**PALABRAS CLAVE:** Esparta, Delfos, Oráculos, Peloponeso, Orestes, Tegea.

**KEY-WORDS:** Sparta, Delphi, Oracles, Peloponnese, Orestes, Tegea.

## I. Introducción

En uno de los fragmentos de su *logos* lidio, Heródoto describe al dinasta Cresos dispuesto a averiguar «quiénes eran los griegos más poderosos»<sup>2</sup> para, luego de

<sup>1</sup> Para contactar con el autor: javijara@usal.es.

<sup>2</sup> Hdt. 1, 56, 1-2. Las traducciones de Heródoto son obra de Carlos Schrader, Madrid, Editorial Gredos. Todas

descubrir que en la Hélade destacaban atenienses y lacedemonios, barajar la posibilidad de concretar una alianza con uno de estos dos poderes y preparar la defensa de sus dominios ante un previsible ataque del colindante imperio persa. El episodio sirve al halicarnasio para exponer los hechos por los que Esparta asumió, desde mediados del siglo VI, una posición de indiscutible supremacía en el Peloponeso. Se trata de un proceso bélico y, sobre todo, diplomático, no exento de una fuerte carga mítico-legendaria y en el que las profecías emanadas de la pitia de Delfos desempeñaron una determinante contribución. No resulta extraño que el santuario apolíneo mantuviese un papel activo en el desarrollo de los acontecimientos que –a tenor de la tradición recogida en el testimonio herodoteo– culminaron con la configuración del conjunto de alianzas bilaterales que la historiografía moderna ha venido a denominar “liga del Peloponeso”: en el último siglo del Arcaísmo, los vínculos entre ambas entidades prácticamente se habían sistematizado. Conforme a la versión local esgrimida por la sociedad espartana, Apolo Pitio habría sancionado las instituciones emanadas de la Gran Retra<sup>3</sup>, el ordenamiento constitucional o *politeia* instaurada por el legendario legislador Licurgo en los albores de la ciudad-estado<sup>4</sup>. De las privilegiadas relaciones que mantendrían Esparta y Delfos daría fe, asimismo, la potestad regia lacedemonia para nombrar dos pitios, personajes especializados en mantener la adecuada sintonía con el colegio sacerdotal del santuario<sup>5</sup>. Por otra parte, el primer cuarto del siglo VI fue testigo del afianzamiento de Delfos como centro oracular, reforzado por la conclusión de la Primera Guerra Sagrada, por la construcción de un nuevo templo de Apolo en torno a 575 y, particularmente, por el protagonismo adquirido en el fenómeno colonial helénico<sup>6</sup>.

## II. Presencia délfica en la tradición lacedemonia: una justificación fundamentada en el mito

Según el relato, una vez establecidos y consolidados los preceptos licurgueos y con una población en continuo crecimiento, Esparta consideró la conquista de la región adyacente de Arcadia, iniciativa para cuya idoneidad envió la correspondiente embajada a consultar a la pitia délfica. La pitia, entonces, proporcionó un oráculo que puso coto a las ambiciones espartanas:

¿Arcadia me pides? Mucho me pides. No te la daré.  
En Arcadia hay muchos hombres que comen bellotas  
que te detendrán. Pero yo no te la niego por envidia.  
Te daré Tegea para que dances con pie festivo  
y su hermoso llano a cordel midas.<sup>7</sup>

Los lacedemonios acogieron con agrado un vaticinio que parecía concederles un fácil triunfo en batalla frente a Tegea que constituiría la antesala de la sumisión de toda Arcadia, cuya referencia délfica a las bellotas parece indicar el carácter primitivo e incivilizado de sus habitantes<sup>8</sup>. Esta interpretación tan optimista por parte espartana podría explicarse de igual manera por la alusión oracular a su conocida afición por las danzas y los coros<sup>9</sup> o, como sugiere Nafissi, a que la profecía planteaba un escenario de

---

las fechas son a. C., salvo indicación contraria.

<sup>3</sup> Cf. Tyrt. fr. 3D *apud* Diod. Sic. 7, 12, 6; Hdt. 1, 65, 3; Plu. *Lyc.* 6, 1-2.

<sup>4</sup> Una síntesis de las instituciones políticas lacedemonias en Fornis 2016, 71-84.

<sup>5</sup> Hdt. 6, 57, 2 y 4; Xen. *Lac.* 15, 5.

<sup>6</sup> Al respecto, véase Londey 1990: *passim*; Scott 2015, 113-114, quien destaca asimismo la creciente importancia de los juegos píticos.

<sup>7</sup> Hdt. 1, 66, 1-2.

<sup>8</sup> Cf. Hdt. 8, 73, 1, que los hace descendientes de los antiguos pelasgos.

<sup>9</sup> Pind. fr. 199 Snell-Maehler; Eur. *Heracl.* 778-784; Pratinas *PMG* 709.

instauración de una festividad en la polis que celebrase la potencial conquista<sup>10</sup>. No obstante, el aspecto que con mayor firmeza habría empujado a Esparta a enviar a su ejército contra Tegea radica en la promesa del dios de medir su terreno con cuerdas, esto es, parcelar en *kleroi* el territorio arcadio, tal como había hecho con el solar mesenio un siglo atrás<sup>11</sup>. Así pues, continúa Heródoto, los confiados guerreros espartanos partieron hacia el norte portando los grilletes con los que pretendían someter a sus enemigos, pero resultaron derrotados en el enfrentamiento y esclavizados en su lugar, siendo sujetos, irónicamente, con las mismas cadenas que llevaron desde Esparta, convertidas estas en trofeo y expuestas en el templo local de Atenea Alea en época del historiador<sup>12</sup>. Con esta “Batalla de las Cadenas” daría fin el conflicto conocido tradicionalmente como “Primera Guerra Tegeata”, librada durante el reinado de los diarcas León y Agasicles, entre 575 y 560<sup>13</sup>.

Pese a que el autor de las *Historias* no lo menciona de manera explícita, es evidente la analogía entre el destino padecido por los espartanos y el que en su momento sufrirá el lidio Cresos, quien, alentado por un confuso oráculo délfico<sup>14</sup>, emprenderá un infructuoso ataque sobre los persas cruzando el río Halis<sup>15</sup>. Es, efectivamente, esta ambigüedad la que llevó a Parke y Wormell a considerar auténtico el vaticinio délfico<sup>16</sup>; sin embargo, el episodio oracular plantea serios problemas de veracidad para la historiografía posterior. En primer lugar, la imprecisión que la codificación en versos hexámetros confiere a los oráculos délficos permite que las palabras de la pitia se presten a varias interpretaciones y despeja asimismo el camino para un desenlace fatídico, pero el hexámetro, aunque ampliamente utilizado en la épica arcaica, era también el lenguaje de los tratados filosóficos incluso durante los comienzos del siglo V<sup>17</sup>. En este sentido, la narrativa que encontramos en la digresión herodotea sobre la guerra espartana contra Tegea, dado que pone de relieve la naturaleza fatal de los acontecimientos, parece armonizar con el contenido del vaticinio que lo precede, lo que puede representar un indicio de la fabricación o tergiversación de los hechos para su conversión en una lectura moralizante que invite a la reflexión<sup>18</sup>. Existe, por lo demás, parte de la producción literaria tardía que vincula la profecía –sin mención alguna a Delfos– con la táctica militar llevada a cabo por el soberano arcadio Elnes, que otorgó la victoria a los tegeatas y redundó en la reducción a la esclavitud de los lacedemonios<sup>19</sup>. De hecho, parece razonable la posibilidad de que el oráculo presente en el relato lacedemonio, del que Heródoto parece beber, no sea sino el reflejo de una tradición anterior. El relato, que habría permeado en el sustrato laconio, procedería de una sociedad tegeata interesada en destacar su identidad local, de marcado corte antiespartano, exagerando para ello la presunta ambición del invasor, algo

<sup>10</sup> Nafissi 2014, 303 n. 34 pone como modelo de este hipotético festival la celebración de las Parparonias, evento ligado a la conquista de la Tireátide. Sobre esta fiesta en particular, véase ahora Richer 2012, 404-410; Fornis y Domínguez Monedero 2014, 88.

<sup>11</sup> Así Cartledge 1979, 118, en la convicción de que, en origen, la política exterior lacedemonia en Arcadia seguía unas líneas maestras parejas a las acometidas en Mesenia, fundamentadas en la apropiación y parcelación del terreno y la reducción al hilotismo de sus habitantes. Wolff 2010, 21 remonta los conflictos entre Esparta y Tegea al siglo VIII.

<sup>12</sup> Hdt. 1, 66, 4.

<sup>13</sup> La expresión “Batalla de las Cadenas” procede en su mayor medida de la historiografía anglosajona. Sobre la datación del acontecimiento, sirva Phillips 2003, 301.

<sup>14</sup> Hdt. 1, 53, 3.

<sup>15</sup> Y es que, dice Sánchez-Mañas 2017, 57-58, la intención de Heródoto es justificar la reacción de los espartanos ante tan ambiguo oráculo.

<sup>16</sup> Parke y Wormell 1956, 94. Acerca de su interpretación, Maurizio 1997, 309-310 concluye que «su noción de autenticidad equivale a poco más que una noción subjetiva de plausibilidad».

<sup>17</sup> Maurizio 1993, 90-91 considera el hexámetro (presente en obras de Parménides o Jenófanes) el medio perfecto para dotar de autoridad el mensaje profético de Apolo.

<sup>18</sup> Para Nafissi 2014, 302, el hexámetro quedaba reservado para los oráculos délficos más solemnes, resultado de una modificación posterior que, en este caso, encuentra su eco en la obra de Heródoto.

<sup>19</sup> Polyaen. *Strat.* 1, 8. Sobre las dificultades que las fuentes antiguas plantean en torno a la autenticidad del oráculo, cf. Fontenrose 1978, 123.

que explicaría, además, que las célebres cadenas permaneciesen en el templo de Atenea Alea en los tiempos del halicarnasio y aun en los de Pausanias<sup>20</sup>. Todo ello parece confirmar que las autoridades de Tegea, la ciudad más próspera de Arcadia y aquella que más probabilidades presentaba para encabezar una hipotética confederación arcadia en el siglo V, magnificaron deliberadamente un éxito menor de sus antepasados. A fin de cuentas, es difícil de creer que Esparta sufriera una derrota tan severa después de la experiencia que la Segunda Guerra Mesenia habría brindado a sus ciudadanos, más aún a manos de una polis que, en el siglo VI, podría poner sobre el campo de batalla no más de mil guerreros.

La historiografía moderna parece haber alcanzado un amplio consenso en corroborar el testimonio herodoteo en lo que a las intenciones lacedemonias sobre Arcadia se refiere, esto es, el propósito de apoderarse de su territorio para su reparto entre espartiatas, así como la esclavización de sus habitantes<sup>21</sup>. En cualquier caso, Esparta no renunció a su lucha por la hegemonía del Peloponeso. Las hostilidades se reanudarían durante el reinado de Anaxándridas y Aristón, originando con ello un nuevo acto oracular<sup>22</sup>, transmitido de manera indirecta, que marcaría un cambio de rumbo en la geoestrategia exterior lacedemonia: habida cuenta de que la resistencia tegeata parecía no dar muestras de fatiga, se envió una comitiva a Delfos «para preguntar a qué dios debían propiciarse». La pitia respondió que conseguirían la supremacía militar «si se hacían con los huesos de Orestes, hijo de Agamenón». Esta orden apolínea<sup>23</sup> de recuperación de los restos mortales del mítico personaje –del que los propios espartanos decían descender– como forma de justificación para la pretendida preponderancia política lacedemonia a través del territorio peloponesio ha sido vista por la historiografía moderna como un punto de inflexión diplomático para una Esparta que, a partir de ahora, tratará de concertar tratados con otros estados de la península en lugar de someterlos mediante la conquista total (*vid. infra*). Para ello, sería preciso enfatizar una teórica herencia aquea de los lacedemonios como sucesores naturales de los Pelópidas en detrimento de su identidad doria, con la finalidad de conseguir la aquiescencia de las poblaciones no dorias y proyectar una imagen de Esparta que la legitimase como *hegemon*<sup>24</sup>. No obstante, ante la incapacidad de dar con el cadáver del descendiente del rey de Micenas, una nueva embajada hubo de ser enviada al santuario con la esperanza de conseguir más información; la pitia, en esta ocasión, proporcionó una serie de pistas:

<sup>20</sup> Paus. 8, 47, 2. Fontenrose 1978, 124; cf. Nafissi 2014, 314 n. 71, 318-319 (donde el italiano sitúa el origen del relato en los conflictos que espartanos y tegeatas mantuvieron durante la Pentecontecia), 324. Por su parte, Welwei 2004, 222 argumenta, quizá de manera exagerada, que el oráculo precedía a la narrativa herodotea y se relacionó incorrectamente con el conflicto entre Esparta y Tegea de mediados del siglo VI. En la misma línea, Kōiv 2003, 72-77 plantea la posibilidad de que la “Batalla de las Cadenas” tuviera lugar durante el reinado del euripóntida Carilo (a mediados del siglo VIII), quien habría tomado el enclave arcadio de Egis (Paus. 3, 2, 5) antes de ser derrotado y capturado por un grupo de mujeres tegeatas (Paus. 8, 5, 9 y 48, 4-5).

<sup>21</sup> Véase Lupi 2007, 376; Camassa 2011, 24. El objetivo espartano de conquistar el solar arcadio se fundamenta en el registro arqueológico laconio, que indica una intensa ocupación de tierras marginales en la orilla oriental del Eurotas a mediados del siglo VI como resultado de la escasez de *kleroi*: véase ahora Lupi 2007, 377. Nafissi 2014, 318 relaciona el proceso con la satisfacción de las contribuciones a los *sissytia*. Sin embargo, pese a que a primera vista se podría considerar que la invasión de Tegea habría respondido a la misma política que llevó a Esparta a intentar someter Mesenia en el siglo VII (como en su momento esgrimieron Forrest 1968, 73, Cartledge 1979, 118 y Malkin 1994, 27), Nafissi matiza que, en realidad, el testimonio de Heródoto implica que los lacedemonios planeaban la captura de los tegeatas para su venta como esclavos, pero no llegar al “extremo” del hilotismo.

<sup>22</sup> Hdt. 1, 67, 2.

<sup>23</sup> De muy dudosa veracidad para Fontenrose 1978, 124.

<sup>24</sup> Este método diplomático de “doble identidad”, apunta Patterson 2010, 41, no era nuevo en la Grecia arcaica: los atenienses se concebían a sí mismos herederos de legados pelásgicos y jónicos y Mileto se arrogaba orígenes jónicos y eolios. Tampoco era la primera vez que se trasladaban presuntos restos de héroes helénicos: véase Fragkaki 2016, 286 n. 7. El propio Orestes ya habría visitado Delfos, según los relatos homéricos: Scott 2015, 59.

En un despejado lugar de Arcadia hay una ciudad, Tegea;  
allí soplan dos vientos por obra de poderosas fuerzas;  
hay golpes y contragolpes, y pena sobre pena.  
allí cubre al agamenónida la nutricia tierra;  
si te lo llevas, dueño serás de Tegea.<sup>25</sup>

Uno de los ἀγαθοεργῶν espartanos<sup>26</sup>, de nombre Licas, dio de manera casual con los restos mortales de Orestes al acudir a una fragua tegeata en la que el propio herrero confesó haber encontrado un «ataúd de siete codos»<sup>27</sup>. Licas comprendió así el oráculo: los dos vientos mencionados por la pitia aludían a los fuelles del forjador, los “golpes y contragolpes” no representaban sino el martillo y el yunque y la “pena sobre pena” hacía referencia a las penalidades que en las guerras causaba el hierro<sup>28</sup>. Licas, pues, regresó a Esparta para informar del descubrimiento a los éforos, quienes le ordenaron volver a Tegea como falso desterrado. Allí conseguiría arrendar la fragua a su dueño para, disimuladamente, exhumar los huesos y llevarlos a Esparta. Desde entonces, concluye Heródoto, «siempre que medían sus fuerzas, los lacedemonios lograban en la guerra una neta superioridad»<sup>29</sup>.

Es algo comúnmente aceptado que este último oráculo délfico carece completamente de historicidad<sup>30</sup>. Las circunstancias en las que se habrían descubierto los huesos de Orestes son tan singulares que el vaticinio solo puede haber sido concebido en función de un contexto en el que el escenario principal se sitúa en una herrería<sup>31</sup>. Pero la aparición en el relato del ἀγαθοεργός Licas es prueba asimismo del carácter *ex eventu* de las palabras apolíneas; probablemente fuera ancestro de otro Licas<sup>32</sup>, miembro de una aristocrática familia lacedemonia emparentada con la realeza de Cirene, que habría protagonizado una polémica victoria en una carrera de carros durante los juegos olímpicos de 420 en medio de agudas tensiones durante la vigencia de la paz de Nicias. Cabría la posibilidad de que el descubridor de los huesos de Orestes fuera honrado a su vuelta con una privilegiada posición social en Esparta que constituyera el germen de una nueva y noble estirpe; sin embargo, una situación inversa, por la que sería esta poderosa familia del siglo V la instigadora de una tradición que dejara clara la aportación de uno de sus ancestros al bien común de Esparta, se antoja más probable<sup>33</sup>.

El mandato pítico referente al traslado de los huesos de Orestes a Esparta ha sido considerado como una transición en lo que a la política exterior lacedemonia se refiere. En concreto, si durante los siglos VIII y VII la diplomacia espartana se caracterizó por llevar a cabo una conquista absoluta del territorio mesenio, tras el infructuoso intento de anexión del espacio arcadio por vía militar y la pertinente intervención del santuario délfico, la polis laconia se centrará en la formación de alianzas o asociaciones con otros estados, haciendo hincapié, para asegurar el apoyo de las poblaciones del centro y del norte del

<sup>25</sup> Hdt. 1, 67, 4.

<sup>26</sup> Heródoto 1, 67, 5 describe este cuerpo de «bienhechores» como «los ciudadanos de más edad que, a razón de cinco por año, regularmente dejan de servir en la caballería [...] y son enviados a cumplir diferentes misiones». Véase Fornis 2016, 341-342.

<sup>27</sup> Hdt. 1, 68, 3.

<sup>28</sup> Hdt. 1, 68, 4. Dos hechos marcan, para McCauley 1999, 93, los restos encontrados como propios de Orestes: su desproporcionado tamaño y el hecho del cumplimiento oracular.

<sup>29</sup> Hdt. 1, 68, 6.

<sup>30</sup> V. gr. Fontenrose 1978, 298.

<sup>31</sup> Fontenrose 1978, 124. Nafissi 2014, 304 destaca, además, la forma en la que una anécdota tegeata se convierte en una fábula espartana sobre la necesidad de conocer los propios límites.

<sup>32</sup> Thuc. 5, 50, 4; Paus. 6, 2, 1-2.

<sup>33</sup> Con carácter general: Spano 2016, 53-57. Nafissi 2014, 313 y n. 67 reconstruye parte del árbol genealógico del Licas “olímpico” y convierte a su padre Arcesilao en vencedor de sendas pruebas, también olímpicas, en 448 y 444, al tiempo que atribuye a su hijo, también llamado Licas, la negociación de ciertos tratados con el imperio persa en 411. Sánchez-Mañas 2017, 63 fundamenta el carácter ficticio del oráculo en la inteligencia que el relato atribuye al *agathoergos* al descubrir y desenterrar los huesos, a diferencia del carácter primitivo de los arcadios.

Peloponeso, en el mencionado legado aqueo como heredera de la dinastía pelópida. Este presumible programa político, conocido a la sazón como “política de los huesos de Orestes”, proporcionaría a los espartanos la simpatía o, cuando menos, la conformidad de los pueblos aqueos en relación con una preeminencia política lacedemonia sobre el Peloponeso<sup>34</sup>. El esfuerzo encontraba justificación en la épica arcaica: después de la desaparición de Agamenón y Menelao, Orestes heredó los reinos de Micenas y Esparta y unificó la península bajo un mismo dominio<sup>35</sup>. Por lo tanto, la elección de Orestes para el traslado a Esparta de sus restos, en lugar de los de cualquier otro personaje heraclida, sirvió como representación de las aspiraciones espartanas<sup>36</sup>.

### III. La asunción del legado heroico y la constitución del predominio lacedemonio en el Peloponeso

A juzgar por la expresión Τεγέης ἐπιτόρροθος ἔσση en el último verso oracular, parece que habría sido el propio santuario de Delfos el artífice de la asunción, por parte de Esparta, de una estrategia pacífica que desembocara en el control indirecto de la llanura arcadia. Esta mención, por la que se exhorta al estado espartano a convertirse en ἐπιτόρροθος de Tegea, aparece ya en la narrativa homérica y tiene un significado poco claro<sup>37</sup>, pero que en ningún caso simboliza posesión en términos absolutos; más bien, el término se aplica a las divinidades en Homero describiendo su condición y su disposición para ayudar, proteger o aliarse con un beligerante en una lucha. Los lacedemonios, obviamente, no poseían características divinas, pero, tergiversando adecuadamente el vocablo, podrían convertirse en líderes de una comunidad peloponesia y encargarse de sus designios a cambio de garantizar su protección. Así, con la adquisición de los huesos de Orestes, el estado espartano desempeñaría también la función que en origen se atribuiría al héroe, el amparo del territorio en el que su cuerpo descansaba. El oráculo habría presagiado, por lo tanto, la primacía de Esparta en el Peloponeso<sup>38</sup>.

Por otra parte, el traslado de los restos ha sido asimismo analizado en no pocas ocasiones como un elemento más de la “política filoaquea” aplicada por el éforo Quilón, uno de los Siete Sabios griegos<sup>39</sup> y artífice de la “revolución espartana” por la que Esparta se convirtió en el paradigma de polis austera y militarizada cuya imagen ha llegado hasta nuestros días<sup>40</sup>. La conexión entre ambos procesos responde en buena medida al formidable declive de la calidad de las manifestaciones artísticas laconias y a la acusada contracción de su exportación a través del Mediterráneo a mediados del siglo VI<sup>41</sup>. Sin embargo, tal ruptura cultural no fue repentina y podría haber obedecido más al éxito de producciones “extranjeras” que a causas endógenas<sup>42</sup>. Sí es cierto, con todo, que una inmensa mayoría de las estatuillas recuperadas pertenecientes a este periodo son representaciones de guerreros u hoplitas, lo que proporciona la imagen de una sociedad

<sup>34</sup> Phillips 2003, 41; Camassa 2011, 27.

<sup>35</sup> Véase Pavlides 2011, 77 y n. 100.

<sup>36</sup> Cf. Forrest 1968, 75-77; Cartledge 1979, 120. Explica Malkin 1994, 29 que, dado que los Heraclidas y las tribus dorias penetraron en el Peloponeso y se hicieron con el control de los centros aqueos, los descendientes de Heracles (esto es, los diarcas lacedemonios que comandaban los ejércitos) encarnaban el imperialismo más agresivo. En este sentido, la elección de Orestes se mostraba perfecta para representar la fusión de ambas etnias, en tanto que héroe aqueo relacionado con los dorios espartanos.

<sup>37</sup> Cf. por ejemplo Hom. *Il.* 12, 180 y 17, 339; *Od.* 24, 182.

<sup>38</sup> Camassa 2011, 26, 29 n. 43; Nafissi 2014, 319-320.

<sup>39</sup> Pl. *Prt.* 343a.

<sup>40</sup> Leahy 1955, *passim*, Forrest 1968: 76-77 y Cartledge 1979: 120 lo presuponen. Sobre la figura de Quilón y sus reformas, véase ahora Fornis 2016, 94-97.

<sup>41</sup> A raíz de las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo a principios del siglo XX por la Escuela Británica en las inmediaciones de lo que fue el templo de Ártemis Ortia: Dickins 1912, 17-26. *Vid.* también Lupi 2007, 378 y Pipili 2018, 135-139.

<sup>42</sup> Con carácter general: Hodkinson 2000, 271-302.



que comienza a acoger el precepto de la igualdad de sus ciudadanos y su disposición para la guerra<sup>43</sup>; no en vano ha defendido D. Boedeker la posibilidad de que la recuperación de los huesos de Orestes sirviera más a la resolución de las luchas intestinas que la ciudadanía espartiatá experimentaba ya a principios de la centuria que a la victoria de los lacedemonios en la guerra contra Tegea<sup>44</sup>. Es más, el hospedaje del héroe debe plantearse como un método para conferir al ejército de Esparta la superioridad que necesitaba merced a la confirmación de una presunta igualdad de sus integrantes, puesto que Orestes no poseería descendientes en Esparta y ningún linaje podría arrogarse su herencia<sup>45</sup>. Con todo, y aunque aceptáramos la premisa que perfila el episodio como medio de propaganda encaminado a la consecución de ciertos objetivos internos, no cabe razón para descartar la existencia de un propósito relacionado con la política exterior<sup>46</sup>.

Volviendo con los versos oraculares, la propia vaguedad de la palabra *epitarrhotos* –que puede traducirse también por «dueño» o «señor»– plantea serios problemas que impiden sostener taxativamente que Esparta siguiera repentinamente una política sosegada. Partiendo del hecho de que la transferencia de los huesos de Orestes a Esparta se materializó de manera engañosa (*vid. supra*), hemos de tomar en consideración además no solo el inicio de un conflicto estrictamente violento que tuvo su punto culminante en la “Batalla de las Cadenas”, sino también la necesidad espartana de acudir al oráculo de Delfos por dos veces para determinar la manera a través de la cual imponerse a su enemigo, factores estos que permiten dudar de que Esparta buscara una política pacífica con Tegea. Los acuerdos posteriores entre ambas *poleis* fueron el resultado de los acontecimientos tras una intención espartana de carácter agresivo<sup>47</sup>. Se resquebrajaría así la tesis que dibuja la recuperación de los huesos de Orestes como inicio de un programa filoaqueo que buscara presentar Esparta como legítima heredera del reino de Agamenón. A ello contribuyen también las fuentes literarias del último siglo del Arcaísmo<sup>48</sup>, que ya parecen hacerse eco de una tradición que asocia a la dinastía de los Pelópidas con Lacedemonia, que ubica a Orestes y a su familia en la misma Esparta y que debe de proceder de un periodo anterior al conflicto con Tegea<sup>49</sup>. Incluso el relato épico que sitúa el hogar de Agamenón en Micenas podría contradecirse en un pasaje posterior de la epopeya homérica donde el soberano es arrastrado por los vientos hasta una costa laconia que emergería –según la interpretación– como su propia morada<sup>50</sup>. A la luz de estos indicios, determinar si estos versos responden al relato épico original, por el cual el rey micénico compartiría la realeza con Menelao, o son fruto de las correspondientes modificaciones en la línea de una tradición esgrimida por los lacedemonios en los siglos VI y V, sería una cuestión de difícil resolución<sup>51</sup>. La percepción

<sup>43</sup> Lupi 2007, 379; Kōiv 2003, 183 y Welwei 2004, 219 dudan que el desarrollo del sistema político espartano se hubiese consolidado a finales del siglo VI, un enfoque que encontramos ya en Thommen 1996, 43-44.

<sup>44</sup> Boedeker 1998, *passim*. Cabría también recordar aquí la observación de Forrest 1968, 50-51: el vocablo *homoioi* implica claramente un estado anterior de desigualdad y un acto deliberado de creación.

<sup>45</sup> Al igual que ocurriría con el legislador Licurgo: Plu. *Lyk.* 31, 4. Esta superación de las pretensiones de las distintas ramas o facciones es, para Boedeker 1998, 169, la mayor ventaja de la adopción del héroe.

<sup>46</sup> McCauley 1999, 90.

<sup>47</sup> Pavlides 211, 77 sitúa la “política de los huesos de Orestes” en un contexto de agresión en aras de la hegemonía espartana en el Peloponeso y no como origen de la presunta política filoaquea. Por otra parte, la pacificación de la península tras el supuesto traslado de los huesos del héroe está en entredicho: Yates 2005, 66-69; Wolff 2010, 24.

<sup>48</sup> Stesich. fr. 39 Page; Pind. *Pyth.* 11, 16.

<sup>49</sup> Es poco probable que los autores contemporáneos a la guerra contra Tegea tergiversaran el relato épico sólo para dar voz a las aspiraciones expansionistas espartanas: Phillips 2003, 314. De hecho, apunta Boedeker 1998, 167, ninguna de estas obras parece estar compuesta para ensalzar un triunfo lacedemonio.

<sup>50</sup> Hom. *Il.* 1, 30 y 2, 108; *Od.* 3, 305.

<sup>51</sup> La idea de una realeza compartida (una diarquía, a efectos prácticos) por Agamenón y Menelao es sugerida por Boedeker 1998, 167-168. Por otra parte, Phillips 2003, 313 plantea que Estesícoro creó la variante para su presentación en un festival religioso lacedemonio; cf. Fragkaki 2016, 289-290, para quien el traslado del

de un Agamenón lacedemonio continúa en la narrativa de Heródoto<sup>52</sup>, en un fragmento relacionado con la Segunda Guerra Médica en el que, tras recibir de Gelón la contrapropuesta a la petición de ayuda militar, un emisario helénico (concretamente lacedemonio) espetó: «A fe que mucho se afligiría Agamenón, descendiente de Pélope, si se enterara de que los espartiatas hemos sido privados del mando por obra de Gelón y de unos siracusanos», dando a entender con ello que el "rey de hombres" procedía efectivamente de Esparta.

De cualquier modo, entre los siglos VIII y VII<sup>53</sup>, el culto a Agamenón habría sido instaurado en Esparta mediante la erección de un *heroon* en la localidad de Amiclas que Pausanias pudo contemplar y en el que descansaría el cuerpo del comandante en jefe aqueo junto al de su esposa<sup>54</sup>. El monumento funerario podría cumplir una función complementaria del *Meneleion* levantado en Terapne en el siglo VIII para honrar, también de manera heroica, a Menelao y a su esposa Helena<sup>55</sup>, acentuando acaso un régimen de realeza conjunta de ambos hermanos sobre Lacedemonia (*vid. supra*) que dotase de legitimación ancestral la mítica fundación de la institución diárquica por los gemelos Eurístenes y Procles. Es más, encontramos en el cuarto hexámetro del oráculo délfico relativo a la localización de los huesos de Orestes la expresión κατέχει φυσίζοος αἴα (en referencia al fértil territorio que cubría sus restos), que se encuentra también en los versos homéricos vinculados a Cástor y Pólux<sup>56</sup>, gemelos semidivinos prototipos de la diarquía espartana que según la narrativa eran honrados «en su querida patria», a tenor del culto que recibían en la misma Terapne<sup>57</sup>; esto contrasta con el objetivo del vaticinio, que reposaba en tierra enemiga<sup>58</sup>. Puesto que resulta evidente que la sociedad espartiatá era conocedora de estos conceptos épicos, la profecía tendría un claro destinatario, consideraría categóricamente Lacedemonia como hogar de Orestes y emergería como fórmula de consagración tanto de la doble *basileia* lacedemonia como de su dominio sobre todo el Peloponeso. Pero, además, las palabras de la pitia representarían en último lugar una favorable respuesta a las reivindicaciones espartanas sobre el legado aqueo en la medida en que se refiere a Orestes como “Ἀγαμέμνονιδης” y alude al él como vengador de su padre<sup>59</sup>; de este modo, honrar a Orestes “recuperando” sus huesos significaría honrar asimismo a Agamenón y convertir a Esparta en depositaria de su patrimonio cultural y territorial<sup>60</sup>.

---

primero de Micenas a Esparta fue una innovación deliberada de Estesícoro que dio lugar a un arco narrativo recogido por Píndaro o Heródoto. *Contra Pavlides* 2011, 73-76, quien afirma la pertenencia de Agamenón y su estirpe a Esparta y un posterior culto en la Argólida. El problema no parece tener solución: Nafissi 2014, 299.

<sup>52</sup> Hdt. 7, 159.

<sup>53</sup> Se participa aquí de la opinión de las investigaciones más recientes (Pavlides 2011, 73; Nafissi 2012, 48; Fornis 2016, 44) que datan la implantación del culto a Agamenón entre finales del siglo VIII y principios del VII, frente a aquellos estudios que pretenden enmarcarlo a mediados del siglo VI (cf. por ejemplo Cartledge 1979, 120; Malkin 1994, 28).

<sup>54</sup> Paus. 3, 19, 6; cf. también Pind. *Nem.* 11, 34, que menciona ya el lugar como patria de Orestes y de su padre. La presencia del culto dedicado a Agamenón y Casandra/Alejandra ha sido atestiguada por el registro arqueológico, que ha revelado depósitos de placas de terracota con relieves que representan a una pareja heroica que las inscripciones han permitido identificar con la pareja real: véase ahora Salapata 2011, esp. 52. El eje que unía el ágora y la acrópolis de Esparta con la localidad de Amiclas debía de constituir “un eje conductor de la vida colectiva”: Nafissi 2012, 48, quien considera la *oba* plenamente integrada en la polis en el siglo VII. *Contra Patterson* 2010, 42-43.

<sup>55</sup> Hdt. 6, 61, 3; Isoc. 10, 63; Polyb. 5, 18 y 21; Paus. 3, 19, 9.

<sup>56</sup> Hom. *Il.* 3, 243-244 y *Od.* 11, 301.

<sup>57</sup> Alc. fr. 5 Page; cf. Hdt. 5, 75, que describe a los Dioscuros acompañando a los reyes espartanos en campaña.

<sup>58</sup> Véase Camassa 2011, 25 n. 15 y más extensamente Nafissi 2014, 305.

<sup>59</sup> Hom. *Od.* 1, 30. Para Nafissi 2014, 305 n. 40, el uso del mito de Agamenón da fe de que los espartanos creían firmemente en su superioridad sobre el resto de los estados peloponesios. Sobre el recurso a la figura del rey micénico en este episodio, véase Zali 2011, 71-76.

<sup>60</sup> En palabras de McCauley 1999, 89, el hecho de que la transferencia de los huesos se realizara por orden del oráculo de Delfos puso un sello divino de aprobación sobre las reclamaciones espartanas.

Una vez en la polis lacedemonia, los huesos “recuperados” serían enterrados en el ágora de la ciudad. Toda vez que satisfacía la petición délfica, la presencia de Orestes en el ágora espartana quedaba revestida de una fuerte carga religiosa y política y podría contribuir al afianzamiento de los preceptos licurgueos que preconizan la teórica igualdad de los ciudadanos<sup>61</sup>. Solo cabría esperar al cumplimiento del oráculo, materializado en el inicio de la hegemonía espartana a través del Peloponeso mediante la supremacía sobre Tegea. A este respecto existía la creencia de que, establecido el culto en su honor, el héroe prestaría ahora un firme apoyo a sus nuevos adoradores y no a los tegeatas que habrían perdido sus restos. Este es el motivo por el que el ἀγαθοεργός Licas habría utilizado ciertos ardidés para hacerse con el cadáver sin ser descubierto, pues es de suponer que los arcadios no habrían permitido semejante sustracción por parte del enemigo; ahora, sin embargo, Orestes favorecería a Esparta<sup>62</sup>.

No obstante, carecemos de evidencias suficientes que demuestren la presencia de un culto a Orestes en Tegea. No existe vinculación aparente del héroe con la polis arcadia, ni pruebas que determinen que fue allí donde habría muerto. El único testimonio que parece enlazar al hijo de Agamenón con esta ciudad aparece en Pausanias, quien nos habla de un sepulcro de «Orestes, hijo de Agamenón» a las puertas de la ciudad, en el camino que une Tegea con Tirea<sup>63</sup>, del que «dicen los tegeatas que un espartano se llevó sus huesos de allí». Aunque esta declaración parece afirmar la vigencia de un culto heroico al personaje, el indicio se disipa si tenemos en cuenta que el Periegeta también admite que el enclave arcadio de Orestasion, fundado por Oresteo, hijo de Licaón, pasó con el tiempo a llamarse «Oresteo, por Orestes, hijo de Agamenón»<sup>64</sup>. Es probable que el héroe local tegeata Oresteo experimentara, quizá como consecuencia de las reivindicaciones hegemónicas espartanas, algún tipo de sincretismo con el Orestes pelópida, y que el traslado de sus restos de Tegea/Orestasion a Esparta sirviera a los lacedemonios para justificar sus pretensiones de subyugación sobre el territorio donde reposaba y, además, para desarmar ideológicamente a sus enemigos, en vista de que su baluarte defensor habría desaparecido<sup>65</sup>.

El acontecimiento, en cualquier caso, constituiría el germen de la liga del Peloponeso como consecuencia de la firma de algún tipo de tratado entre Esparta y Tegea; en este aspecto debemos mostrar igualmente cautela: resultaría muy poco probable que los tegeatas aceptaran el liderazgo lacedemonio sobre su territorio únicamente como resultado del traslado de los huesos de un héroe —máxime si realmente se le rendía culto en la ciudad de origen—, pues la trampa habría enojado profundamente a las víctimas<sup>66</sup>. La alianza, de haberse concretado, probablemente se produjera por representar la opción más práctica para una Tegea cuyo ejército sufría las consecuencias del hastío bélico<sup>67</sup>. Aun así, encontramos en la obra de Heródoto varios episodios en los que se repiten las hostilidades entre ambas potencias<sup>68</sup>, de hecho, la exposición de las

<sup>61</sup> Pavlides 2011, 79 expuso en su momento que el antiguo ágora no había sufrido excavación alguna y que, por esta razón, no se había encontrado el lugar de presunto reposo de Orestes. Los estudios arqueológicos de la pasada década no parecen arrojar luz sobre este asunto: Greco 2011; Greco 2016.

<sup>62</sup> McCauley 1999, 95.

<sup>63</sup> Paus. 8, 54, 4; véase Thuc. 5, 64.

<sup>64</sup> Paus. 8, 3, 2. Según Forrest 1968, 75, este habría sido el lugar donde aconteció la “Batalla de las Cadenas”. Su localización exacta es un misterio: McCauley 1999, 86 n. 4.

<sup>65</sup> Es la tesis de Camassa 2011, 29, quien, no obstante, advierte: no hay evidencia convincente para corroborar que Oresteo está escondido detrás del Orestes de Tegea. La mayoría de la historiografía moderna se inclina por un escenario donde no existe culto tegeata a Orestes ni los tegeatas eran conscientes de la presencia de los restos del héroe en su territorio: Patterson 2010, 41-42; Pavlides 2011, 79.

<sup>66</sup> Boedeker 1998, 167 cree que el traslado de los huesos podría haber acabado con el conflicto entre Esparta y Tegea, pero en ningún caso serviría como legitimación de la hegemonía.

<sup>67</sup> Considera Pavlides 2011, 79 que, en ese momento, el ejército tegeata palidecería en comparación con el lacedemonio, aspecto que habría acelerado las conversaciones de paz.

<sup>68</sup> Hdt. 6, 62, 2; 9, 35, 2 y 37, 4.

cadena supuestamente portadas por los espartanos (*vid. supra*) en el templo de Atenea Alea daría fe de que, en tiempos del halicarnasio, Esparta no ostentaba el férreo control sobre Arcadia que la propaganda lacedemonia posterior quiso proyectar<sup>69</sup>. Sorprendentemente, Heródoto parece olvidar u omitir la existencia de una cláusula, quizá uno de los términos de la paz alcanzada tras el asunto de los huesos de Orestes, que habría sido grabada en una estela depositada ulteriormente a orillas del Alfeo<sup>70</sup>. En el epígrafe se estipularía «expulsar a los mesenios del territorio y no permitir que se hagan hombres buenos», disposición que pondría de manifiesto la presencia de pobladores mesenios, probablemente descendientes de los fugitivos resultantes de la segunda guerra mesenia, que habrían encontrado refugio en el territorio arcadio<sup>71</sup>. Se ha debatido largo y tendido sobre el verdadero significado que debemos atribuir a la expresión plutarquea «hombres buenos» y, aunque el biógrafo alude a Aristóteles para explicar que «significa que a nadie se mate», Jacoby plantea la posibilidad de que, en realidad, con estas palabras se prohibiera a los tegeatas otorgar los derechos de ciudadanía a aquellos mesenios que hubieran defendido su causa frente a la invasión espartana<sup>72</sup>. El testimonio plutarqueo induce a pensar que la campaña lacedemonia contra Tegea podría enmarcarse en un contexto de represión y que, a mediados del siglo VI, el problema de los potenciales levantamientos en masa de los hilotas representaba ya para la sociedad espartiana una seria preocupación que habría fundamentado una búsqueda de la hegemonía peloponesia auspiciada bien por el éforo Quilón, bien por alguno de los diarcas lacedemonios<sup>73</sup>. En esta misma línea encontramos disposiciones de índole similar a la contenida en el pacto tegeata en un tratado posterior concertado entre espartanos y etolios y fechado originariamente entre 500 y 470<sup>74</sup>, así como en la alianza defensiva que Esparta y Atenas establecieron en 421 en lo que se conoce tradicionalmente como “paz de Nicias”<sup>75</sup>, de lo que se extrae que la cuestión hilita no solo supuso un elemento constitutivo de los tratados bilaterales espartanos desde finales del Arcaísmo, sino que el temor a los disturbios protagonizados por este grupo se encuentra en el origen mismo de la creación de un sistema de alianzas que protegiese Esparta de su población servil<sup>76</sup>.

El segundo pilar sobre el que se sustentaría este *Bündnissystem* lo representaba la anhelada asunción de la *προστασία* a través de cláusulas que garantizaban a Esparta el liderazgo militar sobre parte de los contingentes hoplíticos de los estados signatarios<sup>77</sup>. A principios del siglo V, Cleómenes «hizo jurar [a los arcadios] que lo seguirían a cualquier

<sup>69</sup> Fontenrose 1978, 124. Sin embargo, Phillips 2003, 305-306 cuenta a los tegeatas entre los mejores aliados peloponesios durante la segunda mitad del siglo VI.

<sup>70</sup> Plu. *Mor.* 292b.

<sup>71</sup> De acuerdo con Welwei 2004, 220-221, lo más probable es que estos fugitivos hubieran pertenecido a la aristocracia mesenia derrotada y que intentaran, desde Arcadia, organizar un centro de resistencia contra la dominación espartana.

<sup>72</sup> Plu. *Mor.* 277c; Arist. fr. 592 Rose. Véase Jacoby 1944, esp. 15; cf. también Forrest 1968, 79. La amistad entre arcadios y mesenios no era ninguna novedad; ya en tiempos de la segunda guerra mesenia, el soberano arcadio Aristócrates se posicionó en contra de los intereses lacedemonios y ofreció asilo a los derrotados: Cartledge 1979, 118.

<sup>73</sup> Así Leahy 1955, 164 y, más recientemente, Camassa 2011, 26. Welwei 2004, 225 coincide en atribuir a la presencia de mesenios en Tegea el verdadero *casus belli* del conflicto, pero niega el temor lacedemonio a insurrecciones.

<sup>74</sup> “Φευγοντας με δεκεθο] η αν κεκοινανεκ[ότι...]” («No aceptar fugitivos que hayan participado [...]»). El documento fue analizado y datado por Peek 1974, pero la fecha ha sido puesta en duda posteriormente por Baltrusch 1994, 22-23.

<sup>75</sup> Thuc. 5, 23, 2.

<sup>76</sup> Baltrusch 1994, 25, véase también Fornis 2016, 89-90. *Contra* Cawkwell 1993, 369-370, para quien la masa hilita continuaba aún bajo los efectos de la represión espartana derivada de la segunda guerra mesenia, y Welwei 2004, 220, que diferencia entre el acuerdo alcanzado con Tegea y el firmado con Atenas.

<sup>77</sup> Según Fornis 2016, 90, los estados asociados debían aportar dos tercios de su ejército al esfuerzo bélico lacedemonio, excepto aquel en cuyo territorio se desarrollasen las hostilidades, que cedería la totalidad de sus contingentes.

lugar al que él los llevara»<sup>78</sup>, expresión esta que se repite en el tratado espartano-etolio apenas aludido (*vid. supra*), donde se estipula que «los etolios seguirán a los espartanos a dondequiera que estos les lleven», y que se materializó también tras la asamblea de Corinto de 481<sup>79</sup>, en el que se acordó que Esparta ejercería el liderazgo de las fuerzas que lucharían contra los aqueménidas en la Segunda Guerra Médica. Si bien no disponemos de documentos que certifiquen la presencia de una cláusula similar en el tratado que puso fin a las hostilidades con Tegea, Esparta necesitaría de la mayor fuerza militar permanente posible y de la estabilidad de sus fronteras septentrionales para afianzar el territorio mesenio y asegurar una respuesta inmediata ante potenciales levantamientos hilotas. En este sentido, puesto que estas cláusulas de hegemonía militar aumentaban considerablemente el potencial bélico lacedemonio, podemos inferir que se encontraban presentes en los tratados que derivaron en lo que se ha conocido tradicionalmente como “liga del Peloponeso”<sup>80</sup>.

#### IV. La consolidación del legado: los huesos de Tisámeno

Luego de que el territorio tegeata quedara relativamente pacificado, Esparta envió una nueva expedición militar, liderada por Anaxándridas y el éforo Quilón, contra la polis de Sición, en un movimiento poco coherente con una hipotética estrategia filoaquea, pero que dotaría a los espartanos de la fama de derrochadores de tiranías que hallamos en algunas fuentes<sup>81</sup>: en efecto, el enclave se encontraba desde la primera mitad del siglo VII bajo el dominio de la dinastía Ortagórida<sup>82</sup>, célebre en razón de la participación de Clístenes como líder militar del lado de la Anfictionía délfica en la Primera Guerra Sagrada<sup>83</sup>. A este Clístenes (gobernante posicionado fervientemente en contra de la supremacía doria y, más concretamente, de la argiva) se le atribuye también la pretensión de exhumar sin éxito los restos del héroe Adrasto, mítico rey de Argos (*vid. infra*), y la normativa por la que se cambiaron los nombres de las tribus sicionias para evitar su semejanza con aquellas de la Argólida<sup>84</sup>. Bien podría encontrarse esta política antidoria, en curso aún durante el gobierno de su sucesor Esquines, entre las razones que llevaron a los lacedemonios a acometer la invasión, como parece probar la nominación final que, según Heródoto emplearon estas tribus («Hileos, Panfilos y Dimanes»)<sup>85</sup>.

En una fecha similar a la de la expedición contra Sición, Esparta avanzó en su afán por convertirse en ἡγεμὼν peloponesio y volvió su mirada hacia la localidad septentrional de Hélice, enclavada en Acaya, donde reposarían los restos mortales de Tisámeno, hijo de Orestes<sup>86</sup>. La estrategia sería idéntica a la seguida durante el conflicto tegeata, es

<sup>78</sup> Hdt. 6, 74, 1.

<sup>79</sup> Hdt. 7, 145.

<sup>80</sup> Baltrusch 1994, 29, 36; Thommen 1996, 60.

<sup>81</sup> Hdt. 5, 92, 1-2; Arist. *Pol.* 1310b-1311b; Polyb. 4, 81, 13; Plu. *Mor.* 859c-d; *FGh* 105F1. Como apunta Fornis 2019, 151, la expedición espartana a Sición es, junto con la intervención en Atenas que derivó en el exilio de Hipias, el único compromiso antitiránico exitoso del estado lacedemonio, que, por lo demás, intentó en varias ocasiones reponer la tiranía en Atenas a finales del siglo VI.

<sup>82</sup> Arist. *Pol.* 1315b.

<sup>83</sup> Paus. 10, 37, 6. Además, Clístenes se convirtió en uno de los más importantes oferentes del santuario délfico, si bien este interés político no fue recíproco: Parke y Wormell 1956, 121-122; Scott 2015, 116-117. Algunos historiadores, como Robertson 1978, rechazan la historicidad misma de la Primera Guerra Sagrada.

<sup>84</sup> Cf. Hdt. 5, 67, 1 y 68, 1.

<sup>85</sup> Hdt. 1, 68, 2; cf. Tyrt. fr. 1D.

<sup>86</sup> Las fechas de la expedición lacedemonia a Sición y la de la “recuperación” de los huesos de Tisámeno son difícilmente determinables. Leahy 1955, 34-35 enmarca ambos acontecimientos en el eforado de Quilón y considera que el avance agresivo sobre Sición respondió al fracaso de Esparta en su empeño por someter pacíficamente Hélice. Así también Phillips 2003, 311-312. *Contra* Hammond 1982, 356, para quien la intervención en Sición precedió al asunto de Tisámeno.

decir, el traslado de los huesos del personaje mítico allí sepultado en aras de legitimar la preponderancia lacedemonia sobre el territorio. Tisámeno, hijo de Orestes y Hermíone, es una figura de modesta profundidad épica que plantea, no obstante, cierta relevancia a nivel identitario en tanto que *oikistes* de Acaya<sup>87</sup>. De acuerdo con una de las tradiciones sobre el personaje<sup>88</sup>, durante el retorno de los Heraclidas Tisámeno condujo a los aqueos –después de su expulsión– desde Laconia a Acaya, donde habitaban los jonios, quienes declararon la guerra a los recién llegados y dieron muerte a su líder a las puertas de Hélice, si bien fueron los aqueos los vencedores del conflicto. Sobre el traslado del cadáver del héroe, Pausanias es nuestra única y escueta fuente, sin información alguna acerca del procedimiento para el traslado o de la plausible hostilidad de los aqueos, pero de gran utilidad al asegurar que los lacedemonios procedieron a la recuperación del cadáver «por orden del oráculo de Delfos»<sup>89</sup>. De haber existido una consulta oracular espartana precedente al suceso, es razonable suponer que su modalidad habría guardado semejanzas con aquella que derivó en la profecía que exhortaba la búsqueda de los restos de Orestes; los lacedemonios, en consecuencia, no perseguirían en origen una vía pacífica para la consecución de la supremacía sobre Acaya. Asimismo, el derrocamiento de Esquines en la cercana Sición parece indicar que en el talante espartiatas hacia las poblaciones del Peloponeso continuaba imperando una actitud agresiva<sup>90</sup>.

Sin embargo, la versión que describe a Tisámeno huyendo de Lacedemonia a Acaya con un grupo de aqueos que se convierten después en pobladores de la región, en la medida en la que conecta épicamente Esparta y Hélice, encaja con tal precisión y detalle en las pretensiones espartanas que invita a cuestionar su veracidad<sup>91</sup>. Además, existe otra tradición, irreconciliable con la anterior y probablemente más antigua, por la que Tisámeno habría caído en batalla frente a los Heraclidas cuando estos cruzaron el istmo de Corinto<sup>92</sup>. Estos aspectos, que aparentemente muestran que los testimonios aludidos son el reflejo de la fabricación de un relato por parte de la propaganda lacedemonia que legitimase las aspiraciones políticas estatales<sup>93</sup>, inducen asimismo a considerar el oráculo que declara la necesidad de trasladar los huesos de Tisámeno como *ex eventu*. No podemos pasar por alto, por otro lado, la posibilidad de que el traslado de los huesos de Tisámeno a Esparta responda simplemente a la consolidación del culto a Orestes en la polis lacedemonia. La analogía entre ambos personajes es evidente, no solo por su parentesco y por el legado sobre el territorio peloponeso que representaban, sino también porque Tisámeno habría sido enterrado también en el ágora de la ciudad; si hemos de creer las palabras del Periegeta al respecto, «allí donde los lacedemonios tienen las comidas llamadas *fiditia*», las comidas comunitarias (llamadas también *syssitia*) que reunían diariamente a los espartiatas y cuyo origen se atribuía al legislador Licurgo<sup>94</sup>. La cuestión de Tisámeno, pues, podría concebirse como la prolongación de la “política de los huesos de Orestes” y estaría enfocada a fortalecer el recién implantado culto al hijo de Agamenón<sup>95</sup>. Probablemente la intromisión espartana en Acaya albergase un fundamento

<sup>87</sup> Según la definición de Éforo *FGrH* 70F18b-c. Véase Nafissi 2016, 636.

<sup>88</sup> Éforo *FGrH* 70F17; Polyb. 2, 41, 4; Str. 8, 7, 1; Paus. 2, 18, 6-8, 3.1.5-6 y 7, 1, 7-8.

<sup>89</sup> Paus. 7, 1, 8.

<sup>90</sup> Phillips 2003, 312 sugiere, incluso, que las campañas de Sición y Hélice pertenecen a un mismo esfuerzo, el hipotéticamente liderado por Anaxádridas y Quilón, dado que ambas localidades están separadas por menos de 50 kilómetros.

<sup>91</sup> Como en su momento indicó Leahy 1955, 32-33.

<sup>92</sup> Apollod. *Bibl.* 2, 8, 3. Véase también Nafissi 2016, 637 y n. 19.

<sup>93</sup> Para Malkin 1994, 30, este nuevo relato y la búsqueda de los restos del hijo de Orestes tendrían por objeto la redención de los espartanos.

<sup>94</sup> Plu. *Lyk.* 15, 6 (sobre los banquetes comunales); Hdt. 1, 65, 4-5; Xen. *Lac.* 5, 2 (en torno a su vinculación con el legendario Licurgo). Nafissi 2016, 635-636 revisando las conclusiones de Leahy 1955, 26-27, quien no obstante negaba que la tumba de Orestes y la de Tisámeno se encontraran en un mismo lugar. En general sobre esta práctica social, véase Fornis 2016, 389-395.

<sup>95</sup> Nafissi 2016, 642. Pavlides 2011, 79-80 reconoce que el testimonio de Pausanias deja abierta la puerta a la especulación, pero participa de la opinión que encuentra, en el traslado de los restos de Tisámeno, un acto

hegemónico, pero de carácter no tan conquistador como de legitimación épica. De ello da fe la futilidad de la expedición, toda vez que Hélice no materializó acuerdo o asociación alguna con Esparta hasta la fase intermedia de la guerra del Peloponeso<sup>96</sup>, un siglo y medio después de los acontecimientos que nos centran.

## V. Conclusiones

El proceso de configuración de la liga del Peloponeso está rodeado, como vemos, de incertidumbre. No existen evidencias que indiquen que el tratado que Esparta estableció con Tegea tras la presunta recuperación de los restos de Orestes y el rubricado entre lacedemonios y sicionios tras el derrocamiento del tirano Esquines siguieran pautas de similar naturaleza. La región de Acaya no formó parte de la coalición, al menos durante el resto del siglo VI y la primera mitad del V. Por lo demás, Esparta habría formalizado una *symmachia* con Corinto c. 525, cuando ambos estados emprendieron una expedición naval conjunta contra Polícrates de Samos (*vid. supra*), pero nuestro conocimiento sobre las relaciones entre estas dos *poleis* antes de esa fecha es prácticamente nulo<sup>97</sup>. En cambio, el abandono, por parte del contingente corintio, de la expedición lacedemonia que en 506 trató de marchar sobre Atenas es prueba de que el liderazgo sobre los coligados y su capacidad para materializar su hegemonía eran directamente proporcionales al peso del estado espartano en el panorama interestatal griego y, sobre todo, al poder militar que pudiera exhibir en el momento<sup>98</sup>. Consiguientemente, la precariedad en alguno de estos dos últimos aspectos en la segunda mitad del siglo VI podría ser contrarrestada con esfuerzos dirigidos hacia la expansión de la influencia política espartana a través del Peloponeso y, quizá, en el impulso de las facciones proespartanas de los estados asociados<sup>99</sup>. Parece una premisa falsa, por tanto, que «los lacedemonios y sus aliados» – así es como las fuentes literarias antiguas hacen referencia a este conjunto de alianzas bilaterales que, adicionalmente, podría haber nacido con la intención de ofrecer cierta protección ante Argos– constituyeran en algún momento del Arcaísmo una *symmachia* con mayores obligaciones en el plano geopolítico que la defensa mutua de sus miembros<sup>100</sup>.

Hemos de concebir, pues, la “política de los huesos de Orestes” como una estrategia diplomática con dos vertientes: una primera dimensión externa quedaría centrada en el triunfo lacedemonio frente a Argos en la carrera por la hegemonía en el Peloponeso; tal disputa se remontaría varias centurias atrás –así lo indica el culto a Agamenón iniciado en Esparta en el siglo VIII (*vid. supra*)– como prueba, en último lugar, la conocida como “Batalla de los Campeones”<sup>101</sup> y, más tardíamente, el enfrentamiento de Sepea de 494, donde la pérdida de seis mil hoplitas argivos sobre el terreno confirmaría finalmente la superioridad espartana<sup>102</sup>. Adicionalmente, el componente interno de los

---

político y religioso.

<sup>96</sup> Thuc. 5, 82, 1.

<sup>97</sup> Cartledge 1979, 120 conjetura que Esparta y Corinto podrían haber concretado un acuerdo de ayuda mutua tras la deposición de Esquines de Sición.

<sup>98</sup> Fornis 2016, 90.

<sup>99</sup> Véase Lupi 2007, 386. Acerca del abandono del contingente corintio en Eleusis y la posterior *dichostasia*, véase ahora Fornis 2016, 102.

<sup>100</sup> Cawkwell 1993, 368, 372, quien resalta el carácter juramentado de la organización; Yates 2005, 65 además considera la batalla de Tanagra de 457 el momento en que la liga pasa de constituir una alianza meramente defensiva a representar un bloque con intereses semejantes respecto a la política exterior. Particularmente interesante es el punto de vista de Bolmarcich 2008, esp. 67, quien insinúa que la asociación o liga no se puso en funcionamiento oficialmente, al menos, hasta el año 491. Una revisión de la evolución de las relaciones entre Esparta y los estados integrantes de la liga del Peloponeso en época arcaica en Wolff 2010, 223-239.

<sup>101</sup> Acontecida también a mediados del siglo VI: Hdt. 1, 82, 3-7.

<sup>102</sup> Cf. Lupi 2007, 377-378. En relación con la batalla de Sepea y sus consecuencias en Argos, sirva el estudio

acontecimientos examinados debe ponerse en relación con la revolución quiloniana y, más concretamente, con el gradual afianzamiento de la *eunomia* y de los preceptos licurgueos que caracterizaron y rigieron la polis lacedemonia entrado ya el siglo V. A este respecto, la hipotética sepultura de los restos atribuidos a Orestes y Tisámeno en el ágora de Esparta, junto al culto que el primero habría comenzado a recibir en el mismo periodo a expensas de la recuperación y el traslado de su cadáver, demuestra el estímulo experimentado por los valores que preconizaban la paridad entre *homoioi* como base de la sociedad espartiatá. No parece, en cambio, que los sucesos por los que Esparta asumió progresivamente la hegemonía de la península obedecieran a criterios raciales o étnicos. El relato herodoteo no sugiere en ningún momento que los lacedemonios pretendieran “secuestrar” a un héroe aqueo en aras de hacerse con el legado que representaba, si bien su apropiación, aun considerando la pertenencia de estos personajes a Lacedemonia, aseguró la presencia política espartana en Arcadia<sup>103</sup>. Por último, la necesidad de afianzar el territorio mesenio y de proteger el estado frente a eventuales levantamientos hilotas emerge como uno de los pilares sobre los que se sustenta la configuración del sistema de alianzas surgido tras el conflicto contra Tegea, y muestra que el dominio lacedemonio sobre Mesenia tras su segunda agresión distaba de ser efectivo; habría que tomar en consideración, llegados a este punto, la capacidad de los mesenios declarados en rebeldía para derrotar en Estenicláro a un contingente de trescientos espartiatas a las órdenes de Arimnesto<sup>104</sup> tras el terremoto que asoló Esparta en 464<sup>105</sup>.

Pero lo que este episodio pone de manifiesto con mayor evidencia es la creciente trascendencia de las sentencias oraculares de Delfos en el último siglo del Arcaísmo. El pasaje herodoteo concerniente a la invasión de Arcadia revela que, a mediados del siglo VI, Delfos se había convertido en un instrumento de arbitraje entre estados y que su aprobación era necesaria para el traslado o la eliminación de presuntos restos heroicos<sup>106</sup>, recurso no poco utilizado en el periodo como medio de diversas legitimaciones políticas<sup>107</sup>. No deja de resultar interesante el episodio en el que la pitia prohíbe a Clístenes de Sición deshacerse de los huesos del dinasta argivo Adrasto con una profecía en la que sin duda pesaron los intereses de una aristocracia sicionia que no vería con buenos ojos la sustitución de su culto por el de Dioniso, más acorde con las clases populares que Clístenes pretendería favorecer<sup>108</sup>. El consentimiento oracular, así, se vuelve necesario en la tradición recogida posteriormente por Heródoto, en la medida en la que autoriza y sanciona las reivindicaciones territoriales o políticas de los lacedemonios. Efectivamente, ya fuera a través de oráculos auténticos o ficticios, el santuario délfico debía de ser plenamente consciente de su aparición en los relatos que lo involucrasen; luego, puesto que el relato ha pervivido en testimonios posteriores, su conformidad en lo que a la titularidad del legado de Agamenón se refiere no puede ponerse en entredicho<sup>109</sup>. El respaldo del santuario de Apolo en Delfos a sus pretensiones hegemónicas es, probablemente, uno de los factores que con más firmeza contribuyó a la progresiva

---

de Valdés Guía 2005.

<sup>103</sup> Phillips 2003, 315; Pavlides 2011, 81-82 sugiere que las divisiones étnicas tan predicadas en la segunda mitad del siglo V no serían tan pronunciadas durante el Arcaísmo.

<sup>104</sup> Hdt. 9, 64, 2.

<sup>105</sup> Diod. Sic. 11, 63, 1; Plu. *Cim.* 16, 4. Ducat 1990, 141 sugiere que en la llanura tuvo lugar no una emboscada, sino un combate entre formaciones hoplíticas, lo que implicaría que Mesenia conservaba unas estructuras políticas y sociales propias de un pueblo soberano. Cf. también Fornis 2016, 140.

<sup>106</sup> Plu. *Lys.* 28 y *Mor.* 577e. Véase Maurizio 1993, 88 y McCauley 1999, 92-94.

<sup>107</sup> V. gr. Diod. Sic. 4, 62, 4 y 79, 1-4; Paus. 5, 13, 4-5.

<sup>108</sup> Hdt. 5, 67, 5. Sobre el oráculo y su significado: Fornis 1991, 68-69. Scott 2015, 117. La rivalidad entre el colegio sacerdotal délfico y Clístenes podría deberse también a la instauración en Sición, por parte del segundo, de unos certámenes atléticos en honor a Apolo Pitio sufragados con el botín obtenido tras la Primera Guerra Sagrada y que competirían directamente con los juegos píticos. La actitud del santuario hacia la tiranía se caracterizó por la hostilidad desde principios del siglo VI: Fornis 1994.

<sup>109</sup> Conclusión asimismo a la que llega Nafissi 2016, 323.



consolidación de una liga del Peloponeso que erigiría a Esparta, con el paso de los años, en el estado más poderoso de la Hélade.

## Bibliografía

- Baltrusch, E. (1994): *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8. – 5. Jahrhundert v. Chr.)*, Berlin.
- Boedeker, D. (1998): “Hero Cult and Politics: The Bones of Orestes”, en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge, 164-177.
- Bolmarcich, S. (2008): “The Date of the ‘Oath of the Peloponnesian League’”, *Historia*, 57 (1), 65-79.
- Camassa, G. (2011): “Oreste fra il Peloponneso e l’Odissea: política e religione nella Grecia arcaica», en G. A. Cecconi y C. Gabrielli (eds.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari, 23-33.
- Cartledge, P. (1979): *Sparta and Lakonia: A Regional History. 1300 to 362 B. C.*, London-New York.
- Cawkwell, G. L. (1993): “Sparta and Her Allies in the Sixth Century”, *CQ*, 43 (2), 364-376.
- Dickins, G. (1912): “The Growth of Spartan Policy”, *JHS*, 32, 1-42.
- Ducat, J. (1990): *Les Hilotes*, BCH Suppl. XX, Athènes.
- Fontenrose, J. (1978): *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Los Angeles.
- Fornis, C. (1991): “Clístenes de Sición, el oráculo délfico y la Primera Guerra Sagrada”, *SHHA*, 9, 65-69.
- \_\_\_\_\_ (1994): “El papel del Oráculo de Delfos en la tiranía arcaica”, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, Madrid, 145-152.
- \_\_\_\_\_ (2016): *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla.
- \_\_\_\_\_ (2019): “Tucídides sobre el kósmos espartano”, en C. Fornis, A. Hermosa Andújar y J. Fernández Muñoz (coords.), *Tucídides y el poder de la historia*, Sevilla, 139-160.
- \_\_\_\_\_ y Domínguez Monedero, A. J. (2014): “El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo”, *Gerión*, 32, 79-103.
- Forrest, W. G. (1968): *A History of Sparta*, London.
- Fragkaki, M. (2016): “The ‘Repatriation’ of Orestes and Theseus”, *Antesteria*, 5, 258-302.
- Greco, E. (2011): “Alla ricerca dell’agora di Sparta”, *ASAA LXXXIX*, Serie III, 11, Tomo I, 53-77.
- \_\_\_\_\_ (2016): “With Pausanias (and Others) in the Agora of Sparta”, en A. Ercolani y M. Giordano (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: The Comparative Perspective*, Berlin, 113-130.
- Hammond, N. G. L. (1982): “The Peloponneso”, en J. Boardman y N. G. L. Hammond (eds.), *The Cambridge Ancient History, Volume III, Part 3: The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B. C.*, Cambridge-New York, 321-359.
- Hodkinson, S. (2000): *Property and Wealth in Classical Sparta*, London.
- Jacoby, F. (1944): “ΧΡΗΣΤΟΥΣ ΠΟΙΕΙΝ (Aristotle fr. 592 R.)”, *CQ*, 38 (1-2), 15-16.
- Kõiv, M. (2003): *Ancient Tradition and Early Greek History. The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*, Tallinn.
- Leahy, D. M. (1955): “The Bones of Tisamenus”, *Historia*, 4 (1), 26-38.
- Londey, P. (1990): “Greek Colonists and Delphi”, en J.-P. Descoeudres (ed.), *Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology held in honour of Emeritus Professor A. D. Trendall (Sydney 9-14 July 1985)*, Oxford, 117-127.

- Lupi, M. (2007): "Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico", en A. Barbero (coord.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Volume III: Grecia e Mediterraneo dall'ottavo sec. a. C. all'Età delle guerre persiane*, Roma, 363-393.
- Malkin, I. (1994): *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge-New York-Melbourne.
- Maurizio, L. (1993): *Delphic Narratives: Recontextualizing the Pythia and her prophecies*, Tesis Doctoral Princeton University, Princeton.
- \_\_\_\_\_ (1997): "Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence", *CA*, 16 (2), 308-334.
- McCaughey, B. (1999): "Heroes and Power: The Politics of Bone Transferal", en R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult (Göteborg University, 21-23 April 1995)*, Stockholm, 85-98.
- Nafissi, M. (2012): "Esparta", en C. Fornis (coord.), *Mito y Arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*, Sevilla, 25-58.
- \_\_\_\_\_ (2014): "Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste", *SemRom*, 2, 295-331.
- \_\_\_\_\_ (2016): "Oreste, Tisameno, gli *Ephoreia* e il santuario delle Moire a Sparta", en V. Gasparini (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80º anniversario*, Stuttgart, 633-644.
- Parke, H. W. y Wormell, D. E. W. (1956): *The Delphic Oracle, Vol. I: The History*, Oxford.
- Patterson, L. E. (2010): *Kinship Myth in Ancient Greece*, Austin.
- Pavrides, N. A. (2011): *Hero-Cult in Archaic and Classical Sparta: A Study of Local Religion*, Tesis doctoral University of Edinburgh, Edinburgh.
- Peek, W. (1974): *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag*, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, 65 (3), Berlin.
- Phillips, D. D. (2003): "The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy", en G. W. Bakewell y J. P. Sickinger (eds.), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy presented to Alan L. Boegehold*, Oxford, 301-316.
- Pipili, M. (2018): "Laconian Pottery", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta. Vol. I*, Hoboken, 124-153.
- Richer, N. (2012): *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris.
- Robertson, N. (1978): "The Myth of the First Sacred War", *CQ*, New Series 28 (1), 38-73.
- Salapata, G. (2011): "The Heroic Cult of Agamemnon", *Electra*, 1, 39-60.
- Sánchez-Mañas, C. (2017): *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza.
- Scott, M. (2015): *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*, Barcelona.
- Spano, A. (2016): *La Sparta di Erodoto. Alle origini di una tradizione*, Tesis doctoral Università degli Studi di Pisa, Pisa.
- Thommen, L. (1996): *Lakedaimonion Politeia. Die Entstehung der Spartanischen Verfassung*, Stuttgart.
- Valdés Guía, M. (2005): "La batalla de Sepea y las *Hybristika*: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva", *Gerión*, 23, 101-114.
- Welwei, K.-W. (2004): "Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero", en T. J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Swansea, 219-230.
- Wolff, C. (2010): *Sparta und die peloponnesische Staatenwelt in archaischer und klassischer Zeit*, München.
- Yates, D. C. (2005): "The Archaic Treaties between the Spartans and Their Allies", *CQ*, 55 (1), 65-76.
- Zali, V. (2011): "Agamemnon in Herodotus and Thucydides: Exploring the historical uses of a mythological paradigm", *Electra*, 1, 61-98.

# Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I

## Use and Abuse of Religion in the Political Geostrategy of Cleomenes I



Javier Jara Herrero

Universidad de Salamanca, España  
javijara@usal.es

Recibido: 25-11-2019. Aceptado: 27-01-2020.

### Resumen

El reinado de Cleómenes I ha sido tradicionalmente considerado como el punto de partida de la política expansionista de Esparta más allá de las fronteras del Peloponeso. Para llevar a cabo sus objetivos, el diarca utilizó audazmente el recurso a la religión, sirviéndose especialmente de las profecías emitidas por el oráculo de Delfos. Sus fallidas campañas contra Atenas, el ataque que ejecutó contra Argos o las intrigas políticas que fomentó fueron aspectos convenientemente respaldados por justificaciones de índole mística. Admirado y denostado por diferentes sectores de la historiografía moderna, Cleómenes constituye una turbulenta figura de la historia de Esparta cuya muerte está rodeada de un halo de misterio. A través de las fuentes antiguas, entre las que destaca el halicarnasio Heródoto, este artículo analizará hasta qué punto este polémico personaje se sirvió de la religión y las posibles razones que subyacían bajo la agresiva política espartana de finales del siglo VI e inicios del V a. C., así como las maniobras del rey en el seno de la clase dirigente espartiatá para imponerse sobre sus adversarios políticos.

### Palabras clave

Esparta  
Cleómenes I  
Delfos  
oráculos  
Atenas

### Abstract

The reign of Cleomenes I has traditionally been considered as the starting point of Sparta's expansionist policy beyond the borders of the Peloponnese. To accomplish his objectives, the dyarch made a bold use of religion, exploiting especially the prophecies issued by the Delphic oracle. Events like the failed campaigns against Athens, the attack on Argos, or the political intrigues Cleomenes I promoted were all conveniently supported by mystical justifications. Equally admired and reviled by modern historiography, Cleomenes I is a turbulent figure in the history of Sparta whose death is surrounded by mystery. Using a number of ancient sources, among which Herodotus of Halicarnassus stands out, this paper will analyse to what extent this controversial figure made use of religion, the reasons that motivated the aggressive Spartan policy (noticeable since late VI to early V century BC), as well as the tactics employed by the king in order to prevail over political adversaries within the Spartan ruling class.

### Keywords

Sparta  
Cleomenes I  
Delphi  
oracles  
Athens

Una de las constantes que, históricamente, han caracterizado a las sociedades organizadas ha sido la relación que, en todas ellas, se ha forjado entre quienes ostentan el poder y los agentes místicos o religiosos. No es irracional suponer que, desde tiempos inmemoriales, los órganos de autoridad de los diversos Estados establecieron una rentable simbiosis con las instituciones religiosas existentes que permitieron a los primeros beneficiarse política, económica y socialmente de las coyunturas propiciadas por los segundos. Este factor cobró especial relevancia en la Antigüedad, en la que las identidades que progresivamente fueron surgiendo necesitaron dotarse de un relato mítico-legendario que contribuyese a erradicar los conflictos que, por lo general, se derivaban de su distinción en clases, una versión etnogenética que se caracterizó por la tendencia a fusionar a líderes y dioses.

En el caso de la antigua Grecia el ejemplo más paradigmático de mutua rentabilidad entre dirigentes estatales y religiosos lo constituyó la *polis* de Esparta. Su ordenamiento político, emanado de la Gran Retra, estableció un entramado institucional prácticamente inamovible como consecuencia de la vinculación de la *politeía* espartana con el oráculo de Delfos (Plu., *Lyk.*, 6; Tyr. 3 Diehl)<sup>1</sup>, la voz de Apolo procedente de uno de los santuarios panhelénicos más importantes de la Hélade (Scott, 2015, pp. 27-78). Es lógico, por tanto, que los diarcas, como representantes de una entidad política asimismo sancionada por la pitia délfica, se preocuparan por fortalecer los nexos de su ciudad con este centro religioso para utilizar convenientemente las profecías resultantes. En este sentido, uno de los mayores exponentes del uso instrumental de la religión, en Esparta en particular y en Grecia en general, fue el agiada Cleómenes I, dinasta lacedemonio entre el 520 y el 490 a. C. sobre el que la doctrina historiográfica vierte opiniones que oscilan entre quienes lo califican de excelente dirigente y los que, por el contrario, lo tachan de gobernante maniaco (Fornis, 2016, p. 100). El presente artículo tiene como objetivo analizar hasta qué punto este polémico soberano se benefició del recurso a la religión y cómo el oráculo de Delfos, como una de las entidades religiosas más importantes de Grecia, influyó en la política interior y exterior espartana durante su reinado, enmarcado en las últimas décadas del Arcaísmo griego e inmediatamente anterior al conflicto contra el Imperio persa. Para lograr el objetivo de este estudio se hará especial hincapié en los testimonios que nos ofrecen los autores antiguos, a los que debemos sumar estudios especializados de la historiografía moderna, todo ello para demostrar que las profecías délficas supusieron un factor decisivo en el progreso (o en el fracaso) de Esparta, encabezado por Cleómenes en el paso del siglo VI a V a. C.

La vida política de Cleómenes fue tumultuosa desde su ascensión al trono. Fruto del matrimonio del también agiada Anaxándridas II y de su segunda esposa, el nuevo diarca contaba con tres hermanastros nacidos de la primera mujer de su predecesor que, por este motivo, podrían esgrimir un mayor derecho a la sucesión. Parece que las autoridades encargadas de nombrar al sustituto pasaron por alto las razones en torno al linaje y Cleómenes, en tanto que hijo primogénito de Anaxándridas, o quizá en razón de una presunta habilidad marcial superior a la de sus competidores, fue entronizado<sup>2</sup>. Sea como fuere, la decisión enemistó inmediatamente al nuevo diarca con Dorieo, uno de sus hermanastros que pretendía el trono bajo el pretexto de ser vástago de la primera mujer del anterior diarca y que, según la tradición, decidió poner tierra de por medio. El relato de Heródoto, sobre el que merece la pena detenerse, describe cómo Dorieo, “negándose a ser gobernado por Cleómenes, solicitó de los espartanos un grupo de ciudadanos y se los llevó a fundar una colonia sin consultar el oráculo de Delfos” (Hdt., 5, 42, 2). La negativa del pretendiente a llevar a cabo los pertinentes procedimientos en Delfos cobra importancia si tenemos en cuenta que el proceso colonizador griego estuvo vertebrado por el oráculo, hasta tal punto que existía una creencia que asociaba el éxito de la empresa con la visita a la sacerdotisa de Apolo (*cf.* Malkin, 1987, pp. 78-81).

1. Para profundizar en el ordenamiento conocido como Gran Retra, véase Nafissi (2010, pp. 91-93; 2018, pp. 93-123); Fornis (2016, pp. 57-76); Murcia Ortuño (2017, pp. 67-71).

2. Cartledge (1979, pp. 123-124) indica que Cleómenes I fue sin duda el rey espartano más poderoso desde Polidoro.

Así se fundó el asentamiento de Cínipe, en la costa septentrional de la actual Libia, en un acto privado que, obviamente, no gozó del patrocinio de la Esparta de Cleómenes<sup>3</sup>. Heródoto continúa su arco narrativo explicando que, dos años después del levantamiento del nuevo poblado, Dorieo y los suyos “fueron expulsados del lugar por los cartagineses y los libios, y regresaron al Peloponeso” (Hdt., 5, 42, 3). De vuelta en su patria, Dorieo recibió el consejo de reclamar el territorio del monte Érice, en la isla de Sicilia: según unas profecías, pertenecía a los descendientes de los Heraclidas dado que Heracles, de acuerdo con el mito, lo poseyó en su día<sup>4</sup>. En esta ocasión, Dorieo sí llevó a cabo la pertinente consulta a la pitia de Delfos. Así lo recogió el historiador de Halicarnaso (Hdt., 5, 43, 1):

Al oír esto, Dorieo se encaminó a Delfos para preguntar al oráculo si lograría apoderarse de la comarca a la que pensaba dirigirse; y la pitia le respondió que ocuparía la tierra de Sicilia. Entonces Dorieo volvió a hacerse cargo del contingente de colonos que había conducido a Libia y se trasladó a Italia.<sup>5</sup>

Con este vaticinio délfico, prosigue Heródoto, se fundó *Heraclea* en el noroeste siciliano. Pese a la bendición apolínea, quiso el destino que Dorieo y la mayor parte de sus seguidores murieran poco después, en una escaramuza contra nativos de la zona<sup>6</sup>, después de que los espartiatas asentados allí se entrometieran en la guerra que mantenían sibaritas, crotoniatas y sus respectivos aliados<sup>7</sup>. Se cumplía, de este modo tan taimado, la predicción pítica que afirmaba que Dorieo “ocuparía la tierra de Sicilia”, toda vez que su cadáver descansó en esa isla.

Con la desaparición de Dorieo se desvanecieron las preocupaciones políticas de su hermanastro Cleómenes en lo que a las pretensiones sobre el trono agiada se refería. No obstante, la narración que nos ofrece Heródoto fue compilada casi un siglo después (en torno al año 440 a. C.), un lapso de tiempo más que suficiente para que, a expensas del diarca, se construyera un relato que enlazase la muerte de Dorieo con los deseos del oráculo de Delfos que, a su vez, cumpliría los designios de Apolo pítico al eliminar los elementos que amenazaran al auténtico rey, descendente de Heracles. A la incertidumbre en torno a la muerte de Dorieo, fechada en el 510 a. C. (Fornis, 2016, p. 101), habría que añadir que la localización exacta del enclave donde se levantó *Heraclea* continúa siendo una incógnita (Hansen y Nielsen, 1994, p. 197). En cualquier caso, la legitimidad y el liderazgo de Cleómenes quedaron apuntalados por los, ficticios o no, oráculos del santuario de Delfos.

Antes, incluso, de que se desvaneciera la amenaza que suponía la mera existencia de Dorieo, Delfos ya marcó la política exterior espartana de Cleómenes. A finales del siglo VI a. C., Atenas comenzó a despuntar en el panorama geopolítico de la antigua Grecia, lo que, unido a las diferencias en los regímenes políticos de ambas *poleis* (la Gran Retra espartana y la tiranía establecida en Atenas), suscitó tensiones que se agravaron con el paso del tiempo y que desembocaron en varias expediciones militares lacedemonias dirigidas por el diarca.

Para entender las intromisiones de Cleómenes en el Ática y el papel desempeñado por Delfos en las mismas, debemos retrotraernos hasta los primeros años de la década de los 30 del siglo VII, cuando se produjo el acontecimiento conocido como “conjura de Cilón”, personaje de noble cuna que perpetró un golpe de estado en Atenas que no prosperó<sup>8</sup>. Fracasada su intentona, Cilón y sus partidarios se refugiaron en el santuario de la acrópolis, lugar sagrado donde imperaba la prohibición de derramar sangre. Los magistrados atenienses, conocidos como “pritanos de los naucraros”<sup>9</sup> consiguieron que el instigador y sus seguidores abandonaran el recinto religioso con la promesa de respetar sus vidas, pero fueron asesinados por orden de Megacles, el arconte polemenco, miembro de la aristocrática familia de los Alcmeónidas, la cual

3. Se ha especulado con la posibilidad de que los viajes colonizadores de Dorieo fueran parte de un complejo programa expansionista espartano a través de las costas del Mediterráneo occidental, con la intención de afianzar los intereses lacedemonios ante el peligro derivado del control de los mares por parte de Cartago y Persia. Así también Huxley (1962, pp. 78-79) y Braccisi (1999). En cambio, Von Stauffenberg (1960, pp. 185-186) concluye que la diarquía, la *Gerousia* u otras autoridades espartanas no promovieron la aventura. Forrest (1968, p. 65) también considera que el viaje a las costas libias fue consecuencia de las motivaciones personales de Dorieo. Para Fornis (2016, p. 101), “no parece existir base suficiente para enmarcar estas correrías de Dorieo en un genuino diseño estratégico de expansión por el Occidente alentado desde Esparta”.

4. El consejo habría sido otorgado por un adivino de nombre Antícares de Eleón, de quien únicamente sabemos que estaba en poder de ciertos oráculos, según Huxley (1983, p. 7). Heródoto 5, 43, 1, nos informa de que Eleón se encuentra en Beocia, pero no aporta información acerca del adivino.

5. Las traducciones herodoteas son obra de Manuel Balasch (1999).

6. Paus., 3, 16, 5, hace alusión a “indígenas de Egesta”. Traducción de María Cruz Herrero Ingelmo (1994).

7. D. S., 10, 23, 1, narra la guerra que enfrentó a estos dos pueblos y señala que Dorieo prestó ayuda a los crotoniatas en su conquista de la ciudad de Síbaris, lo que permite concluir que los “indígenas de Egesta”, a los que hace referencia Pausanias, defendían la ciudad.

8. Es la fecha tradicionalmente aceptada, aunque no existe plena unanimidad al respecto. Sirva, para demostrarlo, la propuesta de Barceló y Hernández de la Fuente (2014, pp. 149-150), quienes sitúan el acontecimiento en torno al 555 a. C., poco después de la primera expulsión del tirano ateniense Pisístrato.

9. Hdt., 5, 71 explica que, antes de las reformas de Clístenes (508 a. C.) en Atenas, las naucrarías eran los distritos geográficos del Ática y estaban comandados por un pritano. Estos, cuando era pertinente, gobernaban la ciudad. Frente a la información herodotea, Valdés Guía (2002) concluye que los pritanos constituirían un consejo dentro del Areópago.

quedó, en consecuencia, maldita por el sacrilegio cometido (Sierra Martín, 2014, p. 68). Esta supuesta maldición sirvió de pretexto para su expulsión de Atenas por los Pisistrátidas y, a comienzos de la Guerra del Peloponeso, dar sustancia al ultimátum espartano que conminaba a los atenienses a desterrar a los malditos (en referencia a Pericles, Alcmeónida por vía materna).

Años después, en el 548 a. C., con un régimen tiránico ya implantado en Atenas, se declaró un incendio en Delfos que necesitó de la ayuda económica de diferentes grupos oligárquicos griegos para su reconstrucción (Scott, 2015, pp. 129-156). La circunstancia se presentó como una excelente oportunidad para granjearse el favor de la pitia y los Alcmeónidas la supieron aprovechar para levantar un suntuoso templo, en cuya fachada occidental se mostraba al mismo Apolo llegando a Delfos con la ayuda de un puñado de ciudadanos atenienses (Zahrnt, 1989, pp. 297-300). La noble familia logró situar a Atenas en el centro de la historia délfica y, además, consiguió la protección del colegio sacerdotal del santuario, que no olvidaría la asistencia prestada: mediante la construcción de este lujoso recinto, los Alcmeónidas consiguieron que todas las delegaciones espartanas destinadas en Delfos recibieran de la sacerdotisa la orden expresa de “liberar Atenas” (Hdt., 5, 63, 1) de los tiranos.

El mandato délfico sirvió de perfecta excusa para que Cleómenes volviera su mirada a Atenas. La verdadera razón para que, en el año 512 o 511 a. C., el diarca orquestara una primera acción bélica contra la *polis* ática tendría, sin embargo, tintes más políticos que religiosos. El fortalecimiento de una tiranía como la de los Pisistrátidas atenienses podría haber hecho saltar las alarmas en Esparta, una ciudad con un peculiar sistema sociopolítico que recientemente (aproximadamente a mediados del siglo VI) se había convertido en la *polis* hegemónica del Peloponeso y que, para finales de ese siglo, aún necesitaba consolidar su liderazgo sobre la liga homónima que se había configurado tras la guerra entre espartanos y arcadios a finales del Arcaísmo griego, una conglomerado de alianzas que, en primera instancia, habría servido a Esparta para protegerse tanto de las intermitentes revueltas de sus hilotas como de potenciales ataques de Argos, Estado tradicionalmente hostil<sup>10</sup>. Precisamente, bajo el primer ataque de Cleómenes sobre Atenas podría subyacer la tentativa, por parte del agiada, de añadir un próspero (aunque lejano) miembro a la alianza encabezada por Esparta (Fornis, 2016, p. 102) y alejarlo de la peligrosa Argos. Los espartanos tampoco debieron de ver con buenos ojos los acercamientos de los tiranos atenienses hacia el Imperio persa (Murcia Ortuño, 2017, p. 139). En cualquier caso, el diarca utilizó el pretexto del mandato de Apolo pítico para dirigir una primera ofensiva contra Atenas. Nos lo cuenta Heródoto (5, 63, 2-4):

Los lacedemonios, al ver que una y otra vez recibían el mismo encargo, mandaron a Anquimolio, el hijo de Aster [...], a la cabeza de un ejército, con la misión de echar de Atenas a los Pisistrátidas [...]: los espartanos ponían la causa de los dioses [...]. De modo que enviaron a Anquimolio con naves, por mar. El tocó tierra en Falero, e hizo desembarcar a su ejército, pero los Pisistrátidas, que ya se habían enterado de la cosa, requirieron ayuda de Tesalia [...]. Los Pisistrátidas [...] mataron a muchos lacedemonios, entre ellos a Anquimolio, y forzaron a los supervivientes a reembarcarse en sus naves.

El fracaso de la tentativa no desmoralizó a Cleómenes quien, al año siguiente (510 a. C.) y blandiendo los oráculos délficos (Forrest, 1968, pp. 86-87), dirigió de nuevo su ejército contra Atenas, en esta ocasión por tierra y con el propio diarca al frente. Siguiendo la narración de Heródoto, “Cleómenes alcanzó los arrabales de Atenas y encerró, con la ayuda de aquellos atenienses que deseaban verse libres [de la tiranía], a los tiranos dentro del muro pelasgo” (Hdt., 5, 64, 2). El historiador concluye su exposición del segundo ataque de Cleómenes sobre Atenas destacando que, de

10. Un análisis más profundo de la configuración de la liga del Peloponeso: Cawkwell (1993, pp. 364-376). Acerca del uso de la liga como protección frente a ataques hilotas, véase Yates (2005, pp. 65-76). Para ahondar en la protección que la liga podría brindar frente a Argos, sirvan Baltrusch (1994, pp. 19-30); Lévy (2003, pp. 219-237).

manera prácticamente casual, los hijos de los Pisistrátidas cayeron prisioneros en manos espartanas. Los tiranos, con Hípias a la cabeza, hubieron de partir al exilio para que los lacedemonios liberasen a sus cautivos. Así fue cómo Esparta consiguió derrocar la tiranía de la pujante Atenas.

Lejos de apartarse de la política ateniense, Cleómenes no hizo sino enredarse más en ella. Al final de la tiranía en Atenas le siguió la lucha entre dos facciones aristocráticas por la consecución del arcontado, la más alta magistratura ateniense: de una parte, los que apoyaban al almeónida Clístenes, y, de otra, aquellos en favor de Iságoras, quien venció en las elecciones del año 508 a. C. El derrotado Clístenes, con el apoyo del *demos* ateniense, decidió dar un golpe de Estado para hacerse con el poder, y Cleómenes fue llamado para acudir en ayuda de Iságoras, con quien había entablado relaciones de *xenia* (si bien existía el rumor de que el diarca se entendía con la mujer del ateniense)<sup>11</sup>. El agiada volvió a enarbolar motivaciones religiosas y envió un heraldo a Atenas para exigir el destierro de Clístenes, como perteneciente a la familia de los Almeónidas y, por tanto, descendiente de aquellos que cometieron sacrilegio al asesinar a Cilón y los suyos más de cien años atrás (*vid. supra*). Ante la negativa, “Cleómenes se presentó en Atenas con un pequeño contingente y expulsó a setecientas familias atenienses que Iságoras le había señalado previamente” (Hdt., 5, 72, 1). También intentó disolver la *Boulé* o el Consejo, establecido por Solón y compuesto por quinientos miembros que actuaban como órgano supremo del Ática, ante lo que el *demos* ateniense se levantó contra los espartanos, quienes no tuvieron más remedio que refugiarse tras los muros de la acrópolis. El tercer golpe de Cleómenes sobre Atenas terminó en fracaso cuando los hoplitas espartiatas se vieron obligados a rendirse y a volver a su *polis*, al tiempo que Iságoras y sus seguidores fueron pasados por las armas.

En el año 506 a. C. tuvo lugar la cuarta intentona del rey espartano por interferir en la política ateniense. Motivado, en esta ocasión, por deseos de venganza, la intromisión tuvo también consecuencias políticas y religiosas para los lacedemonios. Un humillado Cleómenes decidió interpelar a los aliados de Esparta en aras de reunir un poderoso ejército dirigido por ambos diarcas lacedemonios con el que invadir el Ática, sin revelar a los contribuyentes el verdadero motivo. Conscientes de que la operación no suponía más que un uso personalista de la joven Liga del Peloponeso, el contingente corintio decidió abandonar la expedición cuando se encontraba en Eleusis, ya en el Ática. Posteriormente “hizo lo mismo Demarato, hijo de Aristón, que era también rey de Esparta” (Hdt., 5, 75, 1), poniendo de manifiesto las tensas relaciones existentes entre la casa agiada y la euripóntida (Scott, 2015, p. 149; Fornis, 2016, p. 103). El relato de Heródoto da cuenta de hasta qué punto el abandono de Demarato sacudió los cimientos de la legalidad espartana: tras el desplante, “en Esparta se promulgó una ley: ya no era legal que ambos reyes siguieran el ejército en una expedición” (Hdt., 5, 75, 2). La normativa alteró asimismo las prácticas de culto espartanas, según las cuales los diarcas en campaña encarnaban a los Dioscuros, Cástor y Pólux, protectores de la institución de la diarquía y del *demos* espartiatas (Hdt., 5, 75, 3). Al permanecer, en lo sucesivo, uno de los reyes en suelo laconio en tiempos de guerra, el dogma espartano hubo de ser convenientemente modificado (Fornis, 2016: 104)<sup>12</sup>. El bochorroso espectáculo finalizó, una vez más, con la retirada del ejército de Cleómenes del territorio ateniense. La relación entre ambos diarcas no se restituiría<sup>13</sup>.

La *dichostasia* perpetrada por Demarato<sup>14</sup> en Eleusis motivó que, en adelante, los miembros de la liga del Peloponeso fueran informados de las operaciones en las que sus ejércitos tomarían parte activa. Fue, efectivamente, en el enésimo empeño de Cleómenes por invadir Atenas (en el año 504) cuando entró en funcionamiento esta asamblea por primera vez, convirtiendo oficialmente a Esparta en *hegemón* de la alianza (Cawkwell, 1993). En esta ocasión se trató de restituir en el poder a Hípias

11. Hdt., 5, 65-69; Fornis (2016, p. 103); Murcia Ortuño (2017, p. 140).

12. La disposición religiosa espartana afirmaba que las dos casas reales lacedemonias, la Agiada y la Euripóntida, descendían de Cástor y Pólux, hijos de Tindáreo, y que cada rey gozaba de la protección de uno de los Tindáridas, de manera que el diarca que quedara en Esparta en tiempos de guerra disfrutaría de su amparo para administrar las materias indiferentes a los procesos bélicos. Cfr. Grimal (1981, p. 517); Hard (2016, pp. 567-570).

13. Un estudio que profundiza en las relaciones entre Agiadas y Euripóntidas es el de Millender (2018).

14. Carlier (1977, p. 76) sugiere que la *dichostasia* fue obra de la envidia sufrida por un Demarato ensombrecido por la fuerte personalidad de su colega en el trono.

(*vid. supra*), el tirano pistráida depuesto en 510 a. C. en la segunda incursión espartana, para eliminar la herencia clisténica de la escena política ateniense, dado que las reformas que Clístenes había acometido en Atenas poco antes de su muerte en el 508/7 a. C. sentaron las bases para el posterior sistema democrático del que los atenienses disfrutaron durante los dos siglos posteriores (*cf.* Arist., *Ath.*, 21). Cleómenes apeló a su ya rutinario recurso a la religión, esta vez por partida doble. En primer lugar, el presunto soborno consumado por los Alcmeónidas a la pitia délfica fue descubierto y conocido en Esparta (Hdt., 5, 90, 1):

[...] Cuando éstos [los espartanos] se enteraron de lo que los Alcmeónidas habían tramado en referencia a la pitia, y de lo que la misma pitia había tramado contra ellos y contra los Pistráidas, consideraron que era un doble infortunio, pues habían expulsado de sus países a unos hombres que les eran huéspedes [...].

El diarca habría sabido utilizar en su favor el sentimiento de venganza que habría reinado en Esparta, una *polis* particularmente devota, al comprender que los oráculos que la conminaban a derrocar la tiranía de los Pistráidas estaban viciados: los atenienses, ahora bajo el mandato de descendientes de los Alcmeónidas, debían ser escarmentados. Por si esto fuera poco, Cleómenes habría sacado a la palestra unos oráculos que encontró en la expedición militar del 510 a. C. (Hdt., 5, 90, 2):

[...] Los movieron ciertos oráculos que afirmaban que, de parte de los atenienses, iban a sufrir muchos reveses, oráculos que ellos antes no conocían, pero que ahora conocieron con precisión cuando Cleómenes se los llevó a Esparta. Los oráculos, antes en posesión de los Pistráidas, [...] Cleómenes los había recogido de la acrópolis de los atenienses.

Los espartanos debían de ser conscientes de los sobornos que los Alcmeónidas habían ofrecido a la pitia, pues la construcción del nuevo y suntuoso templo de Apolo en el santuario no habría pasado desapercibida para una *polis* con unos vínculos con Delfos como Esparta. Aun así, resulta cuestionable que a un diarca con una personalidad tan fuerte como la de Cleómenes le movieran las emociones derivadas del engaño alcmeónida, del mismo modo que la revelación de unos oráculos tan alarmantes y oportunos en ese preciso momento por parte del agáida parece, cuanto menos, sospechosa. El rey espartano no tenía en mente dar una lección de moralidad a Atenas, “tan solo” subyugarla: el principio de *isonomía* implantado por Clístenes hubo de despertar el recelo de los lacedemonios, quienes comprendieron con rapidez que “los atenienses, si gozaban de libertad, les igualarían en poder, mientras que si los dominaba una tiranía, sería débil y se prestarían a dejarse mandar” (Hdt., 5, 91, 1). La hipótesis más plausible dibuja a un agresivo Cleómenes que no escondía su deseo de incluir a Atenas en la Liga del Peloponeso, una personificación de una facción expansionista en ciernes de la clase dominante espartiana que vería su auge en el siglo V a. C. y, especialmente, tras la victoria espartana en la Guerra del Peloponeso en el 404 a. C.; pero también debemos pensar en el agáida como una figura temerosa de perder los lazos con Apolo pítico. El sufragio del templo délfico por los Alcmeónidas consiguió que, en las décadas posteriores, Atenas alcanzara una prominencia política sobre el oráculo que la devota Esparta y, más concretamente, alguien que hacía un uso instrumental tan desmedido de la religión como Cleómenes, no podía permitir. Temiendo perder un supuesto favor del santuario délfico y esgrimiendo la captura de los documentos oraculares que presentaban a Atenas como vencedora, los espartanos dirigieron su quinta expedición al Ática con una doble finalidad: evitar el fortalecimiento de Atenas bajo un régimen antagonico y socavar su influencia sobre la pitia.

El plan de invasión, una vez más, no prosperó. La asamblea de la Liga del Peloponeso decidió, merced a la diplomacia corintia, no intervenir en Atenas para reponer un



régimen similar al que tanto daño hizo en Corinto, la segunda ciudad más importante de la *symmachía* lacedemonia, bajo los Cipséidas (Hdt., 5, 92). Las cinco campañas de Cleómenes contra Atenas entrañaron la incapacidad del diarca en su tentativa de fortalecer la alianza peloponesia. Por el contrario, Atenas continuaría reforzándose bajo un sistema político democrático que la llevaría a distanciarse cada vez más de los intereses espartanos hasta convertir a ambas *poleis* en antagonistas.

La fallida intervención en Atenas no capitalizó la política exterior de la Esparta de Cleómenes. Nada más dar comienzo el siglo V a. C., el dinasta recibió un oráculo délfico que le inspiró para arremeter contra la vecina Argos<sup>15</sup>, la histórica enemiga de los lacedemonios (*cf.* Fornis y Domínguez Monedero, 2014)<sup>16</sup>. La ofensiva, orquestada únicamente por espartanos sin la ayuda de aliados (Cartledge, 1979, p. 128), fue todo un éxito en sus inicios: los ejércitos lacedemonio y argivo se enfrentaron en la localidad de Sepea, donde Argos perdió sobre el campo de batalla a seis mil hoplitas<sup>17</sup>. La derrota fue de tal magnitud que en la Argólida se vivió un periodo de gran inestabilidad política en el que el gobierno de la *polis* pasó a manos de los esclavos, dando lugar al llamado “interregno servil” (Tomlinson, 1972, pp. 91-100).

El triunfo espartano de Sepea fue rápidamente eclipsado por el sacrilegio que cometió Cleómenes inmediatamente después y que, de nuevo, nos transmite Heródoto. Tras la batalla, los supervivientes derrotados se refugiaron en el bosque sagrado de la ciudad. Para acabar con ellos, el diarca envió un heraldo al *témenos*, donde comenzó a nombrar a los desertores uno por uno dando a entender que su rescate había sido pagado. Cuando los argivos iban saliendo del bosque, los lacedemonios les daban muerte sin que aquellos que seguían en el bosque, debido a su espesura, se percatasen. El plan espartano se fue al traste cuando uno de los argivos suplicantes se encaramó a un árbol y vio con sus propios ojos la realidad (Hdt., 6, 79; *cf.* Domínguez Monedero, 2010, p. 126). El de Halicarnaso recogió la blasfemia que, posteriormente, consumió Cleómenes (Hdt., 6, 80):

Entonces Cleómenes mandó que cada uno de los hilotas amontonara leña en abundancia alrededor del bosque; ellos obedecieron y él le pegó fuego. El bosque ya ardía, y él preguntó a uno de los desertores a cuál de los dioses pertenecía el bosque. El cual repuso: “A Argos”<sup>18</sup>. Cuando lo oyó, Cleómenes emitió un gran gemido y dijo: “¡Oh tú, profeta Apolo, mucho me engañaste cuando me dijiste que yo conquistaría Argos! Sospecho que ya se me ha cumplido el oráculo”.

Tras enviar a buena parte de su ejército de vuelta a Esparta, Cleómenes quiso ofrecer un sacrificio en el templo argivo de Hera, quizá para resarcirse de la ofensa a los dioses que acababa de cometer. Cuando un sacerdote trató de impedirsele por su condición de extranjero, “Cleómenes ordenó a los hilotas que echaran al sacerdote del altar y que lo azotaran” (Hdt., 6, 81): un nuevo acto sacrílego del rey agiada.

Las fuentes antiguas no se ponen de acuerdo en lo que aconteció después. El relato herodoteo afirma que el diarca, tras el incidente en el templo de Hera en Argos, no intentó siquiera asaltar la indefensa ciudad y regresó a Esparta, donde sus enemigos políticos le sometieron a un juicio bajo la acusación de haber aceptado un soborno que implicase la retirada de la Argólida<sup>19</sup>. Cleómenes se defendió de sus detractores aduciendo que “creyó haber cumplido el oráculo del dios” (Hdt., 6, 82, 1) tras haber reducido a cenizas el bosque sagrado de Argos. La defensa expuesta le permitió “salir absuelto de manera muy honorable” (Hdt., 6, 82, 2).

El testimonio de Pausanias, por su parte, refiere que Cleómenes, tras la destrucción del bosque sagrado, “condujo a los lacedemonios contra Argos privado de hombres” (Paus., 2, 20, 8-9)<sup>20</sup>. En la misma línea se manifiesta el erudito Plutarco, detallando cómo

15. El oráculo, que Bury (1902) consideró auténtico, afirmaba que Cleómenes “conquistaría Argos”, según Heródoto (6, 76, 1). De Ste. Croix (2004, p. 426) lo data en torno al 499 a. C.

16. Hay autores, notablemente Kelly (1970) que no remontan esa tradicional hostilidad mutua más atrás del siglo V a. C.

17. Forrest (1960, p. 221) y Cartledge (1979, p. 129) consideran exagerada la cifra de seis mil argivos caídos. Para profundizar en la batalla, véase Hendricks (1980).

18. En referencia a Argos, el héroe epónimo de la *polis*: Grimal (1981, p. 46).

19. Fornis (2016, p. 105) achaca al Euripóntida Demarato de orquestar el proceso judicial contra su colega en el trono.

20. Traducción de Herrero Ingelmo (1994).

21. Traducción de Mercedes López Salvá (1987).

“Cleómenes, el rey de los espartanos, después de haber matado a muchos argivos [...], se dirigió a la ciudad” (Plu., *Mor.*, 245D)<sup>21</sup>. Ambas crónicas coinciden también en el resultado del asalto: las fuerzas espartanas habrían sido rechazadas por las mujeres de la ciudad, organizadas en torno a la figura de la distinguida poetisa local Telesila, que utilizó las armas ofrendadas en los santuarios argivos para pertrechar a su improvisada hueste (Tomlinson, 1972, p. 94). Como resultado de su victoria, se implantaron en Argos las *Hybristika*, las “fiestas de la insolencia” (Valdés Guía, 2005).

Estas últimas versiones de los hechos deben ser tomadas con extrema precaución: entre la crónica de Heródoto y las de Pausanias y Plutarco median un mínimo de cinco siglos en los que habría arraigado una tradición argiva que ensalzara la defensa de sus ciudadanos y presentara a los espartanos como sacrílegos y cobardes vencidos por “simples” mujeres. Los hoplitas espartiatas, probablemente, no habrían tenido en cuenta siquiera la posibilidad de trabar combate contra mujeres. Además, si Argos era una *polis* amurallada a principios del siglo V a. C. (pues Heródoto, a diferencia de Pausanias y Plutarco, no nos proporciona información a este respecto), los muros habrían supuesto un obstáculo insalvable para las tácticas militares de un Estado tan poco ducho en poliorcética como era Esparta, así como un potencial modo absurdo de morir para sus soldados que, inspirados por el célebre ideal de la bella muerte lacedemonia (Loroux, 1977), probablemente se habrían negado a perecer intentando tomar la ciudad.

El oráculo que afirmaba que Argos se arrodillaría ante Esparta, que la historiografía supone verdadero, sirvió a Cleómenes como pretexto para atacar la Argólida en el marco de las políticas imperialistas espartanas que comenzaron a finales del siglo anterior. Sin embargo, esta operación militar también resultó frustrante, habida cuenta de que la *polis* argiva, si bien desguarnecida y con graves problemas políticos en el horizonte, no fue tomada. El diarca consiguió salir airoso, aun así, de las acusaciones vertidas en su contra merced, una vez más, al uso de la religión, un procedimiento al que ya acostumbraba y que aporta veracidad al relato herodoteo frente a la tradición forjada por la sociedad argiva.

Hemos visto cómo la política exterior de Cleómenes, agresiva y belicosa, pese a sentar los primeros pasos de una posterior tendencia expansionista de Esparta, no fructificó a corto plazo. La Atenas democrática experimentó un fuerte desarrollo y Argos, si bien herida, no fue completamente sometida. Las campañas contra Atenas, además, habían acarreado un verdadero quebradero de cabeza para el diarca: la enemistad con su colega Demarato, el Euripóntida, cuyas relaciones no hicieron sino empeorar. En este desolador contexto, según avanzaba el siglo V a. C., y después del conflicto con Argos, los planes del rey aqueménida Darío I de emprender acciones bélicas contra el mundo griego comenzaron a tomar forma mediante el envío de embajadas a las diferentes *poleis* helenas<sup>22</sup>. Mientras algunos Estados rehusaron firmemente someterse al Imperio persa<sup>23</sup>, otros acogieron sin reparos a los dignatarios (los estados llamados medizantes). Tal fue el caso de Egina, isla de vital importancia estratégica situada a escasos kilómetros de su enemiga Atenas que, amenazada por su posible uso como base naval aqueménida, solicitó la ayuda de Esparta para persuadir a los eginetas de cambiar de opinión, mediante la fuerza si era necesario.

Heródoto nos cuenta que, cuando el diarca Cleómenes acudió solo, sin su homólogo Demarato, a la llamada de Atenas, los eginetas rehusaron las exigencias espartanas, argumentando que ambos reyes debían estar presentes. Demarato había instruido a los habitantes de Egina sobre la normativa espartana que revestía de oficialidad únicamente a las empresas encabezadas por ambos diarcas para que pudieran defenderse de las acusaciones de Cleómenes. Desde entonces, el ambicioso gobernante adoptó una postura irreconciliable hacia su colega en el trono (Hdt., 6, 50). Parece

22. La historiografía ha manejado diferentes dataciones para los acontecimientos relacionados con las embajadas persas a Grecia y el posterior problema con Egina. Así, Bonnechère (2013) propone la fecha del 501 a. C. Forrest (1968, p. 89) coloca el evento entre el 503 y el 499 a. C. En contraste, Scott (2015, p. 151); Fornis (2016, p. 106) lo sitúan hacia el año 491 a. C.

23. Hdt., 7, 133 narra la famosa respuesta ateniense consistente en lanzar a los embajadores por un precipicio. Fornis (2016, p. 106) duda de la veracidad del hito.

que Demarato, con su autoridad regia en entredicho ante la larga sombra del agiada, buscaba restablecer el antiguo derecho de los diarcas de dirigir las campañas militares conjuntamente, pues su derogación solo habría contribuido a incrementar el prestigio político de su rival (Carlier, 1977, p. 79; Fornis, 2016, p. 107).

La “deslealtad” de Demarato terminó por colmar la paciencia de Cleómenes, quien, de vuelta en Esparta, decidió urdir una conspiración para deponer al Euripóntida. Fiel a su *modus operandi*, Cleómenes decidió involucrar al oráculo de Delfos en la confabulación y sobornó a la sacerdotisa de Apolo para que confirmase, en respuesta a una pregunta formulada por otro participante del complot, que Demarato no poseía linaje real (Scott, 2015, pp. 149-150). La subida al trono de Demarato (c. 515 a. C.) estuvo ya acompañada de polémica, dado que existía la sospecha, entre los espartiatas, de que no descendía realmente de su predecesor Aristón, una materia ante la que los espartanos parecían mostrarse particularmente susceptibles (cfr. Murcia Ortuño, 2017, pp. 149-150). Al mismo tiempo, Cleómenes buscó un sustituto para el trono euripóntida que no supusiera un problema a sus ambiciones expansionistas, para lo cual sirvió perfectamente Leotíquidas, primo y enemigo declarado de Demarato<sup>24</sup>, quien se convertiría en Leotíquidas II.

24. Un desamor habría causado tal animadversión entre Leotíquidas y Demarato (Hdt., 6, 65).

La conspiración surtió el efecto deseado por Cleómenes. Los oráculos emitidos por Delfos provocaron rápidamente la deposición de Demarato, que hubo de exiliarse en la corte del rey persa Darío mientras Leotíquidas se erigía en un diarca plegado a la voluntad del Agiada. Los dos reyes espartanos se dirigieron a Egina donde, esta vez sí, Cleómenes consiguió imponer sus condiciones a los eginetas: “diez hombres de la clase más alta tanto por dinero como por linaje” serían “custodiados por los atenien- ses, los peores enemigos de los eginetas” (Hdt., 6, 73, 2). El proyecto de Cleómenes tuvo un exitoso efecto a medio plazo, pues la medida tomada contra Egina resultó en una posición de neutralidad de la medizante *polis* cuando comenzó la primera guerra médica, lo que privó al Imperio persa de una magnífica posición naval a las puertas del Ática que probablemente habría cambiado el curso de la historia (De Ste. Croix, 2004, p. 428).

Las preocupaciones de Cleómenes parecían haberse esfumado con la desaparición de su mayor rival de la escena política lacedemonia gracias al empleo fraudulento del oráculo délfico. Desgraciadamente para el agiada, en el mismo año el soborno ofrecido al colegio sacerdotal del santuario salió a la luz y la treta fue descubierta. La sacerdotisa Perialo, cuyo nombre ha recibido el dudoso honor de pasar a la posteridad por este acontecimiento, fue inmediatamente relevada de su cargo<sup>25</sup>. Demarato no recuperó su posición en el trono euripóntida de Esparta, pero Cleómenes terminó huyendo de su patria. No sería de extrañar que, entre las causas que le llevaron a abandonar la *polis*, pesara de forma destacada el hecho de que los espartiatas no perdonarían un acto sacrílego de la envergadura de un soborno al oráculo de Delfos, como ya se demostró en la respuesta que Esparta aplicó sobre Atenas en el año 510 a. C. cuando se desveló el cohecho en el que incurrieron los Alcmeónidas (*vid. supra*). El exilio fue el único camino posible para una figura que había utilizado el recurso a la religión de forma abusiva, presentándose siempre como leal seguidor de las prescripciones de los dioses, tras destaparse la manipulación ejercida sobre el santuario panhelénico más influyente del momento en una cuestión tan relevante como la veracidad en torno a la legitimidad de uno de los reyes de Esparta.

25. Quizá la pitia más conocida de la historia del santuario: Hdt., 6, 66, 2.

Tras un breve periplo por Tesalia, Cleómenes se estableció en la vecina Arcadia, en la esfera de influencia de los lacedemonios desde el siglo VI a. C. donde, según la información que nos transmite Heródoto, “intentó levantar a los arcadios contra Esparta” (Hdt., 6, 74, 1). Cuando los espartiatas se percataron del peligro que representaría

el levantamiento de una Arcadia unida, permitieron volver al otrora diarca “en las mismas condiciones bajo las cuales él les había gobernado” (Hdt., 6, 75, 1). Cleómenes volvió a Esparta, donde acontecería su final (Hdt., 6, 75, 2-3):

Inmediatamente después de su regreso se volvió loco, una enfermedad de la cual ya antes había dado algún indicio. Porque cada vez que encontraba a un espartano le atizaba un bastonazo en el rostro. En vista de que lo hacía, y de que lo hacía cada vez más, sus allegados lo ataron a un cepo. Él, atado, cuando vio que el guardián estaba solo, que los demás se habían ido, pidió un cuchillo [...]. Y su guardián [...] acabó dándoselo. Cuando lo tuvo en sus manos, Cleómenes empezó a punzarse: empezando por los muslos se hería a lo largo del cuerpo, de abajo arriba: luego las caderas y las ijadas, hasta llegarse al vientre, que se trinchó por entero. Y así fue como murió.

Así habría perecido el dinasta, según la versión oficial lacedemonia que recoge el historiador de Halicarnaso. La presunta locura de la que adolecía Cleómenes tuvo, en el devoto mundo griego, varias explicaciones. Los argivos, dolidos aún de su derrota en Sepea, achacaron la demencia del rey espartano a una represalia divina frente al sacrilegio cometido en el bosque sagrado de Argos y en el templo de Hera de su ciudad. La tradición ateniense vinculó la enfermedad mental con la tala del *témēnos* de Deméter y Perséfone en Eleusis en el curso de una de las campañas que los espartanos acometieron contra Atenas. El resto del mundo griego, en su mayoría, lo achacó al soborno de la pitia en el asunto de Demarato. La versión espartana fue quizá la más compasiva para con quien fuera su líder, al formular como diagnóstico el gusto de Cleómenes por consumir vino a la manera bárbara, esto es, sin mezclar con agua, costumbre que habría adquirido tras la visita de una embajada escita a Grecia (Hdt., 6, 84).

Heródoto muestra, durante toda su narración, cierta hostilidad ante el personaje de Cleómenes. La historia que nos ofrece en relación con su muerte está imbuida de un tono irónico: el diarca, que esgrimió argumentos religiosos en todos los actos de su política exterior, pereció exactamente debido a motivos de la misma naturaleza. Por ello sería prudente desconfiar de la crónica herodotea y contemplar la posibilidad de que, una vez descubierta la conjura que implicaba a la realeza espartana y al oráculo de Delfos, la sociedad lacedemonia elaborase un relato que asignara a Cleómenes un destino poco propio de un descendiente de Heracles, como podría ser el suicidio derivado de un trastorno psíquico por intoxicación etílica continuada, que bien podría pasar por excusa ante el resto de la Hélade<sup>26</sup>.

El veredicto respecto a la enfermedad de Cleómenes no puede ser más que hipotético. Parte de la historiografía moderna está de acuerdo con Heródoto en atribuirle problemas relacionados con una posible esquizofrenia paranoide (Forrest, 1968, p. 93). Aun así, el sector más amplio de la doctrina se inclina por enmarcar la muerte de este polémico personaje dentro de las intrigas políticas de la clase dominante espartiana<sup>27</sup>. Lo cierto es que resulta difícil de creer que la locura se apoderara paulatinamente, como Heródoto sugiere, de un individuo que en la última década del siglo VI a. C. lideró cinco expediciones contra Atenas. El fracaso de la cuestión ateniense de Cleómenes no es óbice para suponer que el diarca se encontraba en plenas facultades mentales, habida cuenta de la severa derrota que el ejército espartano que comandó en Sepea infringió a los argivos solo unos pocos años antes de su muerte.

Sí es seguro que con la figura de Cleómenes se da forma a lo que, con el tiempo, se convertirá en una facción de la clase dirigente espartana proclive al imperialismo opuesta a la rama que veía con reticencias la salida de Esparta fuera de la esfera política del Peloponeso. Fue un hombre de extrema ambición cuyos nuevos planteamientos

26. Los espartiatas eran conocidos por su moderación en el consumo de vino: Cartledge (2009, p. 88).

27. Así Cartledge (1979, pp. 130-132); Fornis (2016, pp. 108-109); Murcia Ortuño (2017, pp. 152-153).

políticos chocaron frontalmente con los preceptos tradicionales de los orgullosos espartanos que rechazaban el culto a la personalidad (X., *Lak. Pol.*, 1) y la injerencia en lugares tan lejanos como el Ática, en una *polis* con recurrentes levantamientos de hilotas. El estratégico oportunismo del que hizo constante gala al utilizar convenientemente, por una parte, la célebre piedad religiosa de los espartiatas en su beneficio y, por otra, amenazar la integridad de su patria al confraternizar con los subyugados arcadios, convirtió a Cleómenes en un peligro para la propia Esparta que trató de engrandecer y donde, con toda seguridad, había forjado enemigos a lo largo de su reinado. En este sentido, cabe recordar que los partidarios del depuesto Demarato habrían encontrado una gran satisfacción al eliminar a su máximo adversario político.

La solución para Esparta podría haber pasado por el asesinato político, del que se podría acusar no solo a seguidores de la rama euripóntida con ansias vengativas, sino también a actores sociopolíticos interesados en mantener el conservadurismo en la *polis* lacedemonia frente al inquietante expansionismo al que los espartanos se estaban abriendo. En cualquier caso, la tesis tendente al regicidio no es más que una mera especulación bajo la que subyace el desconocimiento y la confusión que rodean a la muerte del líder espartiatas, sucedido en el año 488 a. C. por su hermanastro Leónidas<sup>28</sup>. Víctima de las intrigas internas espartanas o de la demencia, provocada bien por la ingesta de alcohol, bien por castigo de los dioses, la muerte de Cleómenes es uno de los enigmas de la historia de la antigua Grecia. Ególatra paranoico o brillante estadista, su turbulento reinado, pese a los fracasos, aseguró el dominio de Esparta en el Peloponeso y puso los cimientos de la rivalidad con Atenas que, cinco décadas después de su desaparición, desembocaría en el conflicto que devastó la Hélade, al tiempo que dejaba en evidencia los réditos políticos que suponía una óptima manipulación de la religión.

28. Harvey (1979) juega con la posibilidad de que el célebre Leónidas I, defensor del desfiladero de las Termópilas ante el Imperio persa en el año 480 a. C., formara parte del plan que terminó con la vida de Cleómenes.

## Bibliografía

- » Balasch, M. (Trad.). (1999). *Heródoto: Historias*. Madrid: Cátedra.
- » Baltrusch, E. (1994). *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8.-5. Jahrhundert v. Chr.)*. Berlin: De Gruyter.
- » Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (Eds.). (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Madrid: Trotta.
- » Bonnechère, P. (2013). La “corruption” de la pythie chez Hérodote dans l’affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai. *DHA*, 8, 305-325.
- » Braccési, L. (1999). *L’énigma Dorieo*. Roma: “L’Erma” di Bretschneider.
- » Bury, J. B. (1902). The Epicene Oracle Concerning Argos and Miletus. *Klio*, 2, 14-25.
- » Carlier, P. (1977). La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène Ier. Essai d’interprétation. *Ktèma*, 2, 65-84.
- » Cartledge, P. (1979). *Sparta and Lakonia. A Regional History. 1300 to 362 BC*. Nueva York: Routledge.
- » Cartledge, P. (2009). *Los espartanos. Una historia épica*. Barcelona: Ariel.
- » Cawkwell, G. (1993). Sparta and her Allies in the Sixth Century. *CQ*, 43, 364-376.
- » De Ste. Croix, G. E. M. (2004). Herodotus and King Cleomenes I of Sparta. En D. Harvey y R. Parker (Eds.), *Athenian Democratic Origins and Other Essays (421-440)*. Oxford: Oxford University Press.
- » Domínguez Monedero, A. J. (2010). Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos. En S. Montero y M. C. Cardete (Eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural (125-142)*. Madrid: Signifer.
- » Fornis, C. (2016). *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- » Fornis, C. y Domínguez Monedero A. J. (2014). El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo. *Gerión*, 32, 79-103.
- » Forrest, W. G. (1960). Themistocles and Argos. *CQ*, 10, 221-240.
- » Forrest, W. G. (1968). *A History of Sparta*. Londres: Hutchinson.
- » Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Labor.
- » Hansen, M. H. y Nielsen, T. H. (Eds.). (1994). *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford: Oxford University Press.
- » Hard, R. (2016). *El gran libro de la mitología griega*. Madrid: La esfera de los libros.
- » Harvey, D. (1979). Leonidas the Regicide? Speculations on the Death of Kleomenes I. En G. W. Bowersock et al. (Eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday (253-260)*. Berlin: De Gruyter.
- » Hendricks, I. H. M. (1980). The Battle of Sepeia. *Mnemosyne*, 33, 340-346.
- » Herrero Ingelmo, M. (1994). *Pausanias. Descripción de Grecia*. Madrid: Gredos.
- » Huxley, G. L. (1962). *Early Sparta*. Londres: Faber.

- » Huxley, G. L. (1983). Herodotos on Myth and Politics in Early Sparta. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 83, 1-16.
- » Kelly, T. (1970). The Traditional Enmity between Sparta and Argos. The Birth and Development of a Myth. *American Historical Review*, 7, 971-1003.
- » Lévy, E. (2003). *Sparte: histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Seuil.
- » Loraux, N. (1977). La 'belle mort' spartiate. *Ktèma*, 2, 105-120.
- » López Salvá (1987). *Plutarco. Obras morales y de costumbres*. Madrid: Gredos.
- » Malkin, I. (1987). *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- » Millender, E. G. (2018). Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy. En A. Powell (Ed.). *A Companion to Sparta (452-479)*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- » Murcia Ortuño, J. (2017). *Esparta*. Madrid: Alianza.
- » Nafissi, M. (2010). The Great *rhetra* (Plut. *Lyc.* 6): A Retrospective and Intentional Construct?. En L. Foxhall et al. (Eds.). *Intentionale Geschichte. Spinning Time in Ancient Greece (89-119)*. Stuttgart: Steiner.
- » Nafissi, M. (2018). Lykourgos the Spartan 'Lawgiver'. Ancient Beliefs and Modern Scholarship. En A. Powell (Ed.). *A Companion to Sparta (93-124)*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- » Scott, M. (2015). *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel.
- » Sierra Martín, C. (2014). La 'edad de los tiranos': una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica. *Gerión*, 32, 57-77.
- » Tomlinson, R. A. (1972). *Argos and the Argolid. From the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*. Londres: Routledge.
- » Valdés Guía, M. (2002). Areópago y prítanos *ton naukraron*: crisis política a finales del s. VII a. C. (de Cilón a Solón). *DHA*, 28, 65-101.
- » Valdés Guía, M. (2005). La batalla de Sepea y las *Hybristika*: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva. *Gerión*, 23, 101-114.
- » Von Stauffenberg, A. G. S. (1960). Dorieus. *Historia*, 9, 181-215.
- » Yates, D. C. (2005). The Archaic Treaties between the Spartans and Their Allies. *CQ*, 55, 65-76.
- » Zahrnt, M. (1989). Delphi, Sparta und die Rückführung der Alkmeoniden. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 76, 297-307.

## **El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas**

### **The role of the Delphic Oracle in Persian Wars**

Javier Jara Herrero  
*Universidad de Salamanca*  
[javijara@usal.es](mailto:javijara@usal.es)

**Resumen:** Las guerras médicas (492 – 478 a. C.) constituyen un buen ejemplo de que, en la antigua Grecia, la guerra no dependía únicamente de la medida de las fuerzas en duelo. La religión desempeñó un papel determinante en el desarrollo de la conflagración que siguió a la irrupción del rey Jerjes en suelo heleno. El oráculo de Delfos, persuadiendo con sus profecías tanto a diferentes *poleis* que decidieron enfrentarse al imperio persa como a otras que mantuvieron su neutralidad, trató de incidir en el resultado del conflicto. Este artículo trata de analizar cómo el santuario délfico de Apolo, tradicionalmente acusado de simpatizar con las fuerzas invasoras, utilizó su influencia sobre los estados griegos, especialmente en Esparta, para determinar sus tácticas militares y, por otro, de la evolución que experimentó dicha entidad religiosa en la fase final de la contienda y en los años inmediatamente posteriores. Se hará hincapié, siguiendo el testimonio de las fuentes antiguas, en las relaciones entre Delfos y Esparta en la batalla de las Termópilas y en cómo estos vínculos contribuyeron decisivamente al mito de los hoplitas espartanos que ha llegado hasta nuestros días. La batalla naval de Salamina ocupa también un lugar especial en este estudio, al encontrarse su origen en determinadas interpretaciones de las palabras de la sacerdotisa délfica. La expulsión de los invasores aqueménidas supuso un caldo de cultivo ideal para la configuración de una nueva conciencia de pertenencia a una cultura común en el seno de las sociedades griegas, al tiempo que surgían figuras prominentes como la de Pausanias, el regente de Esparta, que materializaron una nueva corriente política que vinculaba el control del santuario oracular de Delfos con el dominio político de Grecia. A su vez, el colegio sacerdotal délfico transformó progresivamente su lugar sagrado en una entidad más patrimonial que religiosa.



El anhelo por ostentar, mediante las donaciones a Apolo, la preponderancia en el santuario panhelénico más relevante del siglo V a. C. terminó por disipar el entusiasmo en torno a una hipotética alianza duradera en el mundo griego antiguo.

**Palabras clave:** Delfos, Esparta, guerras médicas, mito, lucha por la legitimidad.

**Abstract:** The Greco-Persian Wars (492 – 478 BCE) constitute a good example of how wars in ancient Greece did not only depend on the respective size of the confronting powers. Greek religion played a decisive role in the conflict following the invasion of Hellenic lands by King Xerxes's army. The Oracle of Delphi, persuading both the various poleis that decided to confront the Persian empire and those that maintained their neutrality with its prophecies, tried to influence the outcome of the conflict. This paper attempts to analyze how the temple of Apollo at Delphi, traditionally accused of sympathizing with the invading forces, used its influence over Greek states, especially over Sparta, to determine, their military tactics on one hand, and the evolution of this religious entity in the final phase of the clash and the immediate subsequent years on the other. Following the testimony of the ancient sources, a special attention will be paid to the links between Delphi and Sparta in the Battle of Thermopylae and how these links contributed to the myth of Spartan hoplites that has survived to this day. The naval battle of Salamis also has a special place in this study, given that its origin is found in certain interpretations of the Delphi high priestess' words.

The expulsion of the Achaemenid invaders was an ideal breeding ground for the configuration of a new awareness of belonging to a common culture within Greek societies, as prominent figures such as Pausanias, the regent of Sparta, appeared to materialize a new political current linking the control of the oracle sanctuary in Delphi with political dominance of Greece. In turn, the Delphic priestly order progressively transformed its holy site into a more patrimonial than religious entity. The ambition to turn, via donations to Apollo, the most relevant Panhellenic sanctuary of the 5th century BCE into a seat of power and authority ended up dispelling the enthusiasm around a hypothetical lasting alliance in the ancient Greek world.

**Keywords:** Delphi, Sparta, Persian Wars, Myth, Strive for Legitimacy.

Para citar este artículo: Javier JARA HERRERO: “El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, Vol. 9, N° 18 (2020), pp. 154-174.

Recibido 11/11/2019

Aceptado 14/02/2020

## El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas

Javier Jara Herrero  
*Universidad de Salamanca*  
[javijara@usal.es](mailto:javijara@usal.es)

**R**esulta indudable que a lo largo de la Historia las religiones han tenido un considerable influjo sobre todos los ámbitos de la sociedad y el poder. La guerra antigua, como expresión de la política, ha sido especialmente susceptible de sufrir el peso de diversas instituciones de carácter místico. Probablemente, en la historia de la antigua Grecia el máximo exponente de los vínculos entre sociedades beligerantes y entidades religiosas lo encontremos en la “segunda guerra médica”, durante la cual los estados helénicos que se involucraron en la misma, pese a sufrir los contratiempos derivados de las profecías divinas, desarrollaron un concepto de “lo griego” (en contraposición a “los bárbaros” o, simplemente, a “los otros”) que no conocía precedentes. En este estudio se pretende analizar la influencia ejercida por las instituciones religiosas en los principales actores griegos, así como examinar la evolución experimentada por Delfos, el santuario oracular más importante de la antigua Grecia, desde el comienzo de la contienda hasta el periodo inmediatamente posterior. Para ello se prestará especial atención a los testimonios que las fuentes antiguas nos ofrecen, unido al apoyo que brindan los estudios de la historiografía moderna. No es el objetivo de este artículo ahondar en las tácticas llevadas a cabo por los contendientes griegos en el transcurso de los acontecimientos bélicos, sino mostrar cómo sus acciones militares estuvieron en buena medida subordinadas a las directrices religiosas, lo cual, claro está, no es óbice para que algunas referencias en torno a las estrategias seguidas se vuelvan esenciales.

La invasión persa del territorio griego impulsada por el rey aqueménida Jerjes I en el año 480 a. C. nos ha legado uno de los acontecimientos más destacables de la historia militar de la Antigüedad: la célebre batalla de las Termópilas, sucedida en el mismo año. En ella un contingente de soldados espartanos bajo el mando del diarca Leónidas I resistió corajudamente las sucesivas acometidas enemigas durante tres valiosos días. Ahora bien, la actitud de Esparta hacia la guerra contra los persas no fue de continua beligerancia. De hecho, durante el primer estadio del conflicto los lacedemonios adujeron motivos religiosos para justificar su ausencia en la batalla de Mara-

tón (490 a. C.),<sup>1</sup> enmarcada en el periodo conocido como “primera guerra médica”. Diez años más tarde, fueron pretextos de similar naturaleza los que empujaron a Esparta a hacer frente al invasor en el desfiladero.

Esparta fue durante toda su existencia una *polis* particularmente devota. Concretamente, los espartiatas mantuvieron unas fluidas relaciones con el oráculo apolíneo de Delfos, uno de los santuarios panhelénicos de mayor importancia desde el siglo VII a. C.<sup>2</sup> Prueba de ello es el hecho de que, según el mito, el ordenamiento político espartano, la Gran Retra, quedó sancionado y sacralizado por esta institución religiosa, convirtiendo en inmutable el organigrama institucional del estado lacedemonio.<sup>3</sup> En efecto, ya en el Arcaísmo Esparta y el oráculo délfico establecieron una simbiosis que sirvió a la primera como medio de legitimación de sus acciones gubernativas, al tiempo que el colegio sacerdotal del santuario conseguía un valioso aliado militar. Así pues, los espartanos utilizaron astutamente las profecías oraculares para su propio beneficio en todo acto político, y los procesos bélicos no fueron una excepción.

Con anterioridad a la campaña militar de Jerjes, cuando su padre Darío protagonizó la primera invasión persa de Grecia (492-490 a. C.), el santuario de Delfos decidió involucrarse lo menos posible en el conflicto. Parece que sus líderes religiosos no estaban especialmente seguros de las posibilidades griegas de rechazar a los intrusos, por lo que la ambigüedad de las respuestas ofrecidas en este periodo por la pitia, junto con el deseo de preservar de la contienda el recinto religioso, han sido interpretados por la historiografía moderna como indicios de una presunta tendencia medizante de su casta sacerdotal.<sup>4</sup> Esparta, por su parte, no adoptó un papel activo en la “defensa de la Hélade” en estos primeros años de las guerras médicas.

No obstante, la segunda intromisión aqueménida dio lugar a la unión de parte de las *poleis* griegas en una coalición antipersa cuyo liderazgo recayó en Esparta, en razón de su eficaz y profesional falange hoplítica.<sup>5</sup> Fue entonces cuando la notoriedad lacedemonia en la lucha contra las fuerzas militares del imperio oriental alcanzó mayor trascendencia. La unión de los destinos espartano y délfico se materializó cuando la institución religiosa decidió abandonar su sospechosa neutralidad para ocupar una posición más próxima a la “causa” helénica. Es probable que la configuración de la

---

<sup>1</sup> Hdt., 6.106.3. Pl., *Lg.* 698 D-E, atribuye a problemas en Mesenia la ausencia de espartanos en el campo de batalla. Acerca de la observancia de los preceptos religiosos espartanos en época de guerra, *cfr.* Anton POWELL: “Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta”, *Kernos*, 22 (2009), pp. 35-82.

<sup>2</sup> Sobre la progresiva relevancia del oráculo délfico en la antigua Grecia véase Michael SCOTT: *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Planeta, 2015 [2014], pp. 57-78.

<sup>3</sup> Plu., *Lyk.*, 6.1-2; Tyr. 3 Diehl. El mito es bien analizado por Massimo NAFISSI: *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1991, pp. 51-70.

<sup>4</sup> Así Herbert W. PARKE y Donald E. WORMELL (eds.): *The Delphic Oracle, Vol. I: The History*, Oxford, Blackwell, 1956, p. 165; Paul CARTLEDGE: *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300 to 362 BC*, New York, Routledge, 1979, p. 128.

<sup>5</sup> Hdt., 7.205.3, nos habla de la configuración de la “liga helénica” en Corinto en el año 481 a. C.

alianza de ciudades-estado convenciera a la administración délfica de su plausible victoria ante el bárbaro, pues de confirmarse su triunfo el mundo griego no habría perdonado al santuario panhelénico por antonomasia un eventual alineamiento con los persas. La segunda guerra médica, por tanto, contó con la irrupción de dos decisivos actores: Esparta, con su renombrada supremacía militar, y Delfos, que puso su influencia política al servicio de la liga de Corinto.

El episodio acontecido en las Termópilas tuvo como protagonistas precisamente a estas dos entidades. Sobradamente conocida es la historia del agáida Leónidas, personaje sobre el que se han vertido ríos de tinta merced al sacrificio realizado junto al contingente hoplítico que comandaba<sup>6</sup> en el angosto paso donde, cumpliendo un vaticinio de la pitia, resistió el ataque persa durante varios días. En cualquier caso, la conexión que se produjo entre Esparta y el oráculo de Delfos en este decisivo momento histórico es una cuestión que merece un breve análisis. Nuestra principal fuente es Heródoto de Halicarnaso, quien recoge en su obra la fatídica profecía pítica. Presuntamente emitida antes del enfrentamiento entre espartiatas y persas, esta aseguraba que «o bien Lacedemonia resultaría destruida, o bien su rey moriría» (*ἢ Λακεδαίμονα ἀνάστατον γενέσθαι ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἢ τὴν βασιλέα σφέων ἀπολέσθαι*).<sup>7</sup> La sacerdotisa se expresó así:

*ὕμῖν δ', ὦ Σπάρτης οἰκήτορες εὐρυχόροιο, ἢ μέγα ἄστυ ἐρικυδέες ὑπ' ἀνδράσι Περσεΐδῃσι πέρθεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὗρος. οὐ γὰρ τὸν ταύρων χήσει μένος οὐδὲ λέοντων ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος· οὐδέ ἐ φημί σχήσεσθαι, πρὶν τῶνδ' ἕτερον διὰ πάντα ἀσηται.*

Moradores de Esparta, la de anchas plazas, os digo que o bien la gloriosa y gran ciudad estos persas asolarán, y si no, que el país laconio la muerte de un rey del linaje de Heracles va a llorar. Ni la fuerza de leones o toros parará al invasor frontalmente, puesto que tiene el vigor de Zeus. Proclamo que nada lo retendrá hasta que haya hecho trizas de él o de ella.<sup>8</sup>

La disyuntiva planteada en el oráculo recogido por Heródoto, que obligaba a Leónidas a escoger entre su propia muerte o la reducción de su patria a cenizas, pre-

<sup>6</sup> Pese a la extendida opinión que afirma que los soldados que lucharon junto al diarca constituían el cuerpo de *hippeis* (la guardia real espartana), César FORNIS: *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2016, p. 114 aclara que la expedición lacedemonia estuvo formada por hoplitas escogidos por el mismo Leónidas, todos ellos con hijos varones, para que no se extinguiese su rama familiar.

<sup>7</sup> Hdt., 7.220.3. En adelante, todas las traducciones de Heródoto son obra de Manuel Balasch.

<sup>8</sup> Hdt., 7.220.4.

sentaba un panorama desolador para Esparta. Sin embargo, debemos indagar en la razón por la que el diarca y sus hombres decidieron asumir una misión tan arriesgada y resistir hasta el último aliento en una posición que, a la larga, se mostraba aparentemente indefendible. La devoción religiosa que tradicionalmente se ha atribuido a los espartanos<sup>9</sup> no justifica un escenario en el que Leónidas aceptase su muerte por el simple hecho de que el oráculo de Delfos se manifestase en tal sentido. Existen otros motivos de carácter menos místico que pueden explicar la actitud espartana ante la amarga situación.

En el paso de las Termópilas se reunieron por parte del bando griego entre cinco mil doscientos<sup>10</sup> y siete mil cuatrocientos<sup>11</sup> hoplitas de toda Grecia. ¿Por qué Esparta, la *polis* con un entrenamiento militar más duro, aportó únicamente trescientos de sus ocho mil soldados?<sup>12</sup> La escasa presencia espartana puede explicarse si tenemos en cuenta las pobres perspectivas de victoria. A este respecto nos cuenta Plutarco que, cuando alguien reprochó a Leónidas su limitada tropa, éste contestó que «En realidad, me llevo a muchos, siendo así que van a morir» (*καὶ μὴν πολλοὺς ἐπάγομαι ὡς ἀποθανομένους*).<sup>13</sup> El erudito de Queronea también informa de que los combatientes «concurrieron a su propio concurso funerario antes de partir» (*ἀγῶνα μὲν γὰρ ἐπιτάφιον αὐτῶν ἠγωνίσαντο πρὸ τῆς ἐξόδου*), donde «comparecieron sus padres y madres» (*καὶ τοῦτον ἐθεῶντο πατέρες; αὐτῶν καὶ μητέρες*).<sup>14</sup> Los trescientos hoplitas espartanos marcharon conscientemente a una muerte segura, por lo que la coyuntura exigía reservar a los espartiatas, quizá para una decisiva batalla posterior en la que la propia existencia de Esparta estuviera en juego.

Pese al testimonio que nos ofrece Plutarco, para Heródoto el pequeño contingente de trescientos hoplitas no era sino el anticipo del grueso del ejército, que «acudiría desde Esparta a marchas forzadas a prestar apoyo» (*ἐν τῇ Σπάρτῃ κατὰ τάχος βοηθέειν πανδημεῖ*)<sup>15</sup> tras la celebración de las fiestas Carneas, durante las que ningún espartano podía abandonar la ciudad ni hacer la guerra, y que sirvieron como excusa para no presentarse junto a los atenienses en Maratón<sup>16</sup>. Algunos estudios modernos,

<sup>9</sup> Cfr. X., *Lak. Pol.* 13.

<sup>10</sup> Hdt., 7.202-203.

<sup>11</sup> D. S., 11.4.7. Traducción de Juan José Torres Esbarranch.

<sup>12</sup> Hdt., 7.234.2, pone la cifra del total de hombres en edad de combatir en boca de Demarato, quien fuera diarca, cuando fue preguntado por Jerjes.

<sup>13</sup> Plu., *Mor.* 225 C. La traducción es obra de Mercedes López Salvá.

<sup>14</sup> Plu., *Mor.* 866 B.

<sup>15</sup> Hdt., 7.206.1.

<sup>16</sup> Marcello LUPU: *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari, Edipuglia, 2000, pp. 61-64 da crédito a la versión herodotea argumentando que en la festividad tomaban parte activa los varones solteros. Véase igualmente Noel ROBERTSON: "Greek Ethnicity", *American Journal of Ancient History*, New Series 1:2 (2002), pp. 36-44. Paul CARTLEDGE: *Los espartanos: una historia épica*, Madrid, Ariel, 2009 [2002] p. 107-108 también acepta la información del historiador, y añade que otros estados peloponesios igualmente vieron afectados sus efectivos militares por motivos religiosos.

sin embargo, otorgan otra justificación a la insuficiencia de efectivos lacedemonios en la batalla. Los espartanos se oponían a luchar en una ubicación tan alejada de la *polis* como era el desfiladero de las Termópilas, encuadrado en la lejana Lócride, ya que una amenaza mucho más inmediata se cernía sobre Esparta: el fortalecimiento de Argos, *polis* tradicionalmente enemistada con la lacedemonia que, a la sazón, había rehusado unirse a la liga helénica de Corinto.<sup>17</sup> La partida del ejército al completo, además, habría dejado la ciudad a merced de una potencial revuelta de los hilotas.

Así pues, la expedición “suicida” de los trescientos espartiatas a las Termópilas, aun contraviniendo los rituales religiosos cumplió diversas finalidades. De un lado, Esparta se resarcía por su inacción durante el primer ciclo de las guerras médicas, y a ojos del mundo griego daba carpetazo a las críticas vertidas contra ella por parte de otros beligerantes. Al fin y al cabo, el envío de un pequeño cuerpo bajo las órdenes del propio diarca para asumir la función de comandante de toda la fuerza griega suponía abandonar la festividad religiosa que se celebraba en Esparta y arriesgarse a incurrir en la ira de los dioses. Una muerte heroica, por otra parte, contribuiría a afianzar la moral griega, probablemente maltrecha ante la incapacidad de vencer unas fuerzas numéricamente muy superiores como eran las del imperio aqueménida. Lo más peculiar, con todo, radica en que la devoción religiosa hacia el oráculo pítico habría llevado a Leónidas a aceptar un funesto destino para salvar Esparta de la destrucción total.<sup>18</sup>

El resultado es bien conocido: las fuerzas espartanas<sup>19</sup> fueron aniquiladas, no sin esfuerzo, por un innumerable ejército persa,<sup>20</sup> mientras Leónidas caía obedeciendo el imperativo espartano que prohibía la rendición en la batalla y se resignaba a una muerte pronosticada por la pitia de Delfos.<sup>21</sup> Empero, la verdadera razón por la que el Agída decidió resistir hasta el fin continúa siendo una incógnita.<sup>22</sup> La lógica nos induce a pensar que el sacrificio realizado por los trescientos espartiatas habría contribuido

<sup>17</sup> Paul CARTLEDGE: *Sparta and Lakonia...*, p. 205; Javier MURCIA ORTUÑO: *Esparta*, Madrid, Alianza Editorial, 2017, pp. 173-174.

<sup>18</sup> Cfr. César FORNIS: *El mito de Esparta. Un itinerario por la cultura occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, pp. 71-73.

<sup>19</sup> Si bien Esparta ha sido la *polis* que ha acaparado la atención en la batalla de las Termópilas, las fuentes informan de la ayuda prestada en los primeros días por locrios, focidios, tegeatas, mantineos, corintios tespieos o tebanos, entre otros (Hdt., 7.202-203). Solo los 700 tespieos acompañaron a los espartanos hasta el dramático desenlace final.

<sup>20</sup> Los autores antiguos exageraron notablemente el número de tropas persas para sumar importancia a la resistencia griega en la batalla. Así, Hdt., 7.185 aporta la desproporcionada y sospechosamente exacta cifra de 2.641.610 hombres. Para una revisión exhaustiva cfr. Peter GREEN: *The Greco-Persian Wars*, Londres, University of California Press p. 62; Tom HOLLAND: *Fuego persa. El primer imperio mundial y la batalla por Occidente*, Barcelona, Ático de los libros, 2017 [2005], pp. 319-320.

<sup>21</sup> Sobre el ideal espartano de la muerte heroica véase Nicole LORAUX: “La ‘belle mort’ spartiate”, *Ktèma*, 2 (1977), pp. 105-120.

<sup>22</sup> Una reciente aproximación a este complejo asunto en Christopher MATTHEW y Matthew TRUNDLE (eds.), *Beyond the Gates of Fire. New Perspectives on the Battle of Thermopylae*, Barnsley, Pen & Sword Military, 2013.

a retrasar notablemente el avance persa sobre Grecia, de manera que el resto de *poleis* que integraban la liga helénica encontrase la posibilidad de organizar las maniobras tácticas pertinentes.<sup>23</sup> En cualquier caso, los hoplitas espartanos no murieron para cumplir con la normativa legal que exigía un comportamiento heroico en el campo de batalla,<sup>24</sup> habida cuenta de otros casos a los que la historia nos remite, en los que los espartanos prefirieron la rendición o la retirada a una muerte sin sentido.<sup>25</sup>

Desde el punto de vista delfico, la clase sacerdotal del santuario no habría encontrado ningún rédito político o económico propiciando la desaparición de uno de los diarcas espartanos, máxime considerando las fluidas relaciones que Esparta y Delfos mantenían. ¿Por qué, entonces, originó tan fatídica profecía para la realeza lacedemonia? Lo más probable es que el oráculo contenido en la obra de Heródoto fuera la construcción de un relato heroico del suceso *a posteriori*, por lo que debe ser tomado con extrema precaución. Independientemente de las motivaciones de Leónidas, asunto prácticamente imposible de resolver, la batalla revistió al diarca de una gloria que ha perdurado hasta nuestros días y contribuyó notablemente a forjar el ideal de invencibilidad del hoplita espartiatá.<sup>26</sup> La propaganda espartana supo convertir el choque de las Termópilas en una victoria moral y elevar a sus participantes espartanos a la categoría de héroes que lucharon por la libertad de la Hélade.<sup>27</sup> El acontecimiento también se presentó como una oportunidad perfecta para consolidar los ya fuertes vínculos entre Esparta y el santuario, de modo que entre la fecha de la batalla (480 a. C.) y la “publicación” de las *Historias* de Heródoto (en torno al 440 a. C.), un lapso realmente breve para la Antigüedad, se forjó en Esparta el mito que enlazó el comportamiento heroico de Leónidas con la tajante observancia lacedemonia en lo que a los mandatos delficos se refiere. La armonía entre la *polis* lacedemonia y el santuario de Apolo se consumaría con un famoso epitafio con el que la anficiónía de Delfos honró al diarca y a sus hoplitas (*vid. infra*). El mito ha trascendido a través de los siglos, tal y como pone de manifiesto el hecho de que veinticinco centurias después el Estado griego moderno grabara estas mismas palabras sobre una estela erigida en el lugar donde supues-

<sup>23</sup> Un punto de vista diametralmente opuesto es ofrecido por George J. SZEMLER, William J. CHERF y John C. KRAFT (eds.): *Thermopylai. Myth and Reality in 480 B. C.* Chicago, Ares, 1996, pp. 44-59, quienes defienden que la derrota espartana no se debió a motivos estratégicos ni al cumplimiento de profecías delficas, sino a una deficiente organización militar por parte del bando griego.

<sup>24</sup> X., *Lak. Pol.* 9.

<sup>25</sup> Th., 4.16-27, por citar sólo un ejemplo, narra la rendición espartana en la batalla de Esfactoria (425 a. C.), enmarcada dentro de la Guerra del Peloponeso (431 a. C.-404 a. C.). En lo que a la obra de Tucídides respecta este artículo utilizará la traducción de Antonio Guzmán Guerra.

<sup>26</sup> Para profundizar en el mito espartano forjado tras las Termópilas y en su permanencia en el pensamiento occidental a través de los siglos sirva la monografía de Anuschka ALBERTZ: *Exemplarisches Heldentum. Die Rezeptionsgeschichte der Schlacht an den Thermopylen von der Antike bis zur Gegenwart*, Múnich, Oldenbourg, 2006.

<sup>27</sup> César FORNIS: *Esparta...*, p.119.



tamente tuvo lugar el choque.<sup>28</sup> El relato sobre la suerte de Leónidas continúa con su cadáver siendo mancillado por el bárbaro Jerjes (sin duda una conmemoración de la épica homérica), quien ordenó su decapitación para que la cabeza real fuera mostrada sobre una pica y quedara a la vista de todos. Años después, en el 440, sus restos fueron devueltos a Esparta para ser enterrados en el ágora de la *polis*, donde posteriormente se levantaría un templo de tipo heroico, el Leonideo, que terminó acogiendo sus propias fiestas y certámenes, las Leonideas.<sup>29</sup>

Hasta qué punto Delfos abandonó su hipotética simpatía por el invasor tras el estallido de la segunda guerra médica es otra de las problemáticas sin resolver por lo que respecta al conflicto entre griegos y persas. Si durante la expedición realizada por Darío el santuario practicó una política de no intervención que ha puesto de acuerdo a gran parte de la historiografía moderna en tildarlo de medizante, tras la invasión de Jerjes siguió una estrategia enfocada como mínimo a dificultar los triunfos de la coalición helénica. Fue la pitia délfica quien, en nombre de Apolo, recomendó a los argivos mantenerse en una estricta imparcialidad cuando éstos preguntaron si debían unirse a la alianza antipersa configurada en Corinto en el año 481 a. C.:<sup>30</sup>

ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν, εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων  
 πεφυλαγμένος ἦσο  
 καὶ κεφαλὴν πεφύλαξο: κάρη δὲ τὸ σῶμα σαώσει.

Tus vecinos te odian, te quieren los dioses inmortales; tú con tu lanza dentro monta la guardia sentado. ¡Protégete la cabeza! Es ella la que el cuerpo ha de salvarte.<sup>31</sup>

El oráculo fue bien recibido en una *polis* que aún se lamía las heridas sufridas durante el enfrentamiento contra el ejército espartano de Cleómenes I en Sepea, en el año 494 a. C., en el que cayeron seis mil hoplitas argivos y tras el que se generó una gran inestabilidad política en la Argólida.<sup>32</sup> Con la declaración de neutralidad de Argos, movimiento que encubría su evidente medismo bajo la excusa de una incompleta recuperación de sus fuerzas,<sup>33</sup> no sólo se restaba un valioso miembro a la coalición griega, sino

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>29</sup> César FORNIS: *El mito...*, p. 75.

<sup>30</sup> Michael SCOTT: *op. cit.*, p. 152.

<sup>31</sup> Hdt., 7.148.3.

<sup>32</sup> Sobre la batalla véase Ignace H. M. HENDRICKS: "The Battle of Sepeia", *Mnemosyne*, 32 (1980), pp. 340-346; César FORNIS: *Esparta...*, p.105.

<sup>33</sup> Hdt., 6.92.2 describe cómo Argos prestó ayuda militar a Egina en su guerra contra los atenienses. La política argiva ha sido interpretada por numerosos estudiosos como consecuencia de su problemática relación con Atenas, cuyo creciente poder preocupaba más en la Argólida que el propio imperio persa. Véase Thomas

que también pudo haber dado lugar en Esparta a una presión social suficiente como para que sus autoridades no permitieran a Leónidas enviar al grueso de su ejército al lejano paso de las Termópilas, al considerar más significativa la amenaza de un potencial enemigo cercano. Por tanto, no sería descabellado afirmar que el peligro que Argos suponía para Esparta, tras la emisión de esta profecía délfica, constituyera uno de los múltiples motivos por los que Leónidas no movilizó en masa a los hoplitas espartiatas.

Otras ciudades también enviaron embajadas a Delfos para decidir una plausible entrada en la guerra contra el imperio aqueménida, y en la mayoría de los casos el oráculo aconsejó la neutralidad.<sup>34</sup> Particularmente renombrado es el caso de Atenas: poco antes del suceso acaecido en las Termópilas los enviados atenienses se dirigieron al santuario, donde tras realizar los rituales correspondientes se dispusieron a plantear la consulta. Según el arco narrativo de Heródoto, la sacerdotisa les interrumpió en estos términos:

*ὦ μέλαιοι, τί κάθησθε; λιπὼν φεῦγ' ἔσχατα γαίης δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα. οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα, οὔτε πόδες νέατοι οὔτ' ὦν χέρες, οὔτε τι μέσσης λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει: κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει πῶρ τε καὶ ὄζυς Ἄρης, Συριηγενὲς ἄρμα διώκων. πολλὰ δὲ κἄλλ' ἀπολεῖ πυργώματα κού τὸ σὸν οἶον, πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει, οἷ που νῦν ἰδρῶτι ρεοῦμενοι ἐστήκασι, δείματι παλλόμενοι, κατὰ δ' ἀκροτάτοις ὀρόφοισι αἷμα μέλαν κέχυται, προῖδὸν κακότητος ἀνάγκας. ἀλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν.*

¡Tristes! Sentados, ¿qué hacéis? Tú huye al confín de la tierra, tu circular ciudad abandona, las altas montañas: no se sostiene tu cuerpo ni tu cabeza, no quedan firmes tus manos, tus pies tampoco debajo, tu tronco, repelentes, porque todo lo arrasa el dios Ares impetuoso, montado en carro sirio. Las llamas perderán muchos más torreones y no sólo el tuyo, serán pasto del fuego voraz muchos templos de dioses perennes que hoy aguantan aún sudorosos: el miedo los golpea, los altos techos rezuman oscura sangre: prevén el desastre ineludible, futuro. ¡Salid ya del recinto, afrontad con coraje los males!<sup>35</sup>

KELLY: "Argive Foreign Policy in the Fifth Century B. C.", *Classical Philology*, 69:2 (1974), pp. 81-99; Eric W. ROBINSON: *Democracy Beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 24-26.

<sup>34</sup> Herbert W. PARKE y Donald E. WORMELL (eds.): op. cit., pp. 92-100.

<sup>35</sup> Hdt., 7.140.2-3.

El interés del santuario por evitar la entrada de Atenas en el conflicto no podría haber sido más evidente. La pitia délfica, cuyas respuestas destacaban por su ambigüedad y dificultad a la hora de su interpretación, emitió una profecía considerablemente explícita con la intención de minar la moral ateniense. Los suplicantes, sin embargo, exigieron un segundo vaticinio más favorable a sus intereses, y la sacerdotisa accedió obsequiándoles con uno de los oráculos délficos más famosos que se han recogido:

*οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξίλασθαι λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῇ. σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω ἀδάμαντι πελάσσης. τῶν ἄλλων γὰρ ἀλίσκομένων ὅσα Κέκροπος οὖρος ἐντὸς ἔχει κευθμών τε Κιθαιρῶνος ζαθέοιο, τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα. Ζεὺς μοῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει. μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα πολλὸν ἀπ' ἠπείρου στρατὸν ἥσυχος, ἀλλ' ὑποχωρεῖν νῶτον ἐπιστρέψας: ἔτι τοι ποτε κἀντίος ἔσση. ᾧ θείῃ Σαλαμῖς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν ἧ που σκιδναμένης Δημήτερος ἧ συνιούσης.*

Palas Atenea no puede al olímpico Zeus propiciarse, aunque le ruegue con muchas palabras y sólido ingenio, mas otra cosa te digo, la cual es fuerte, de hierro. Cuando resulte tomado lo otro, lo que se encierra entre el monte de Cécrope y el Citerón santo, un muro de madera Zeus de ancha vista dará a Tritogenia, que sea indestructible, en provecho de ti y de tus hijos. De modo que tú no aguardes ni luches contra jinetes ni infantes que te ataquen, retira del continente tus fuerzas. Gírate al Noto, porque después deberás afrontarlos. ¡Salamina del dios! Matarás de mujeres los hijos cuando Démetter siembra o cuando siega su trigo.<sup>36</sup>

Esta segunda profecía se ajustó más a las que el santuario de Delfos había acostumbrado a ofrecer: era una respuesta que obligaba a los embajadores atenienses a volver a su patria para exponer el oráculo de la pitia en aras de abrir un debate que, con seguridad, retrasaría las operaciones de Atenas en caso de que se decidiera abrir las hostilidades. De hecho, pronto se enfrentaron en la asamblea los partidarios de resistir en la acrópolis ateniense y aquellos que abogaron por enfrentarse en mar abierto a la armada persa, utilizando la recién construida escuadra de Atenas. Entre estos últimos se encontraba el general Temístocles, artífice del poderío naval de Atenas, quien consiguió imponer su enfoque gracias a la fama obtenida tras destacarse en la batalla de

<sup>36</sup> Hdt., 7.140.2.

Maratón.<sup>37</sup> La ciudad marchó a la guerra al día siguiente,<sup>38</sup> una vez evacuada su población y tras convencer a las autoridades argivas de abandonar su neutralidad a cambio de ciertas condiciones.<sup>39</sup>

Las doscientas naves que integraban la flota ateniense, sufragadas con la plata procedente de las cercanas minas del Laurión, se midieron junto al resto de naves griegas a la escuadra aqueménida, mucho más numerosa,<sup>40</sup> en los estrechos de Salamina, donde Temístocles siguió una táctica similar a la utilizada en las Termópilas por los espartanos: atraer al enemigo hacia una estrecha garganta, donde la superioridad aritmética dejara de representar una ventaja.<sup>41</sup> La naumaquia se saldó con la retirada de la flota de Jerjes, quien presenció en persona su derrota,<sup>42</sup> y el enfrentamiento de Salamina se convirtió en una de las batallas navales más insignes de la Antigüedad.

Aunque el enfrentamiento entre las dos armadas supuso un triunfo táctico y un espaldarazo a la moral de la “causa” griega, fue el choque de las Termópilas el que realmente marcó un notable punto de inflexión en la guerra contra el imperio de Jerjes. Aun siendo una derrota, el hito mostró a la liga de Corinto un camino para la defensa que se relacionaba con las tácticas de combate hoplíticas. La historiografía helena inmediatamente posterior, con todo, revistió ambas batallas de un halo legendario que ha pervivido hasta la actualidad. Incluso la subsiguiente batalla de Platea (479 a. C.), en la que la decisiva victoria griega truncó definitivamente cualquier plan aqueménida de conquista, ha ocupado un lugar inferior en cuanto a la consideración que se le ha otorgado. Obviamente, la adversidad de las circunstancias enfrentadas por los griegos en los choques militares del 480 a. C. no ha hecho sino sumar relevancia a sus victorias y convertirlas en auténticas gestas heroicas, pero existe otro factor digno de tener en cuenta: tanto en el desfiladero de las Termópilas como en el golfo Sarónico el santuario de Delfos se mostró dubitativo, cuando no contrario a los ataques griegos.

<sup>37</sup> Robert PARKER: “Greek States and Greek Oracles”, *History of Political Thought*, 6:1-2 (1985), pp. 307-308; Hugh BOWDEN: *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 100-103.

<sup>38</sup> Puede encontrarse el decreto en Russell MEIGGS y David M. LEWIS (eds.): *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1989, p. 23.

<sup>39</sup> Hdt., 7.148.4, resume las exigencias de Argos en «pactar una paz para treinta años con los lacedemonios» (*τριήκοντα ἔτα εἰρήνην σπεισάμενοι Λακεδαιμονίοισι*) y «recibir el mando de, por lo menos, la mitad de la alianza» (*ἡγεόμενοι κατὰ τὸ ἥμισυ πάσης τῆς συμμαχίης*).

<sup>40</sup> Estudios modernos como el de Peter GREEN: *The Year of Salamis, 480-479 BC*, Michigan, Weidenfeld & Nicolson, 1970, p. 61 y el de Andrew R. BURN: *Persia and the Greeks: The Defence of the West. 546-478 B. C.*, Stanford, Stanford University Press, 1984, p. 331 cifran la escuadra persa en unas 600 naves.

<sup>41</sup> Siguiendo a W. George FORREST: *A History of Sparta*, Bristol, Bristol Classical Press, 1995, pp. 98-100, aunque Esparta se erigió durante la configuración de la liga de Corinto en *hegemon* de las fuerzas griegas, la falta de autoridad y experiencia del almirante espartiatá Euribíades motivaron la asunción del mando de la flota por parte de Temístocles.

<sup>42</sup> Hdt., 8.90.2.

Las fuerzas de la coalición antipersa no contaron con el apoyo del oráculo panhelénico más importante, y aún con todo salieron triunfantes.

Los reveses sufridos por el ejército persa debieron de despertar de su letargo medizante a la clase sacerdotal délfica. Si en el año 480 a. C. los oráculos emitidos tuvieron como objetivo disuadir a las *poleis* griegas de tomar medidas y enfrentarse a Jerjes (o a su yerno el general Mardonio), en los preparativos de la batalla de Platea del año siguiente la sacerdotisa de Apolo guardó silencio. No sólo eso, cuando la victoria griega estaba al alcance de la mano y la invasión aqueménida se desmoronó, el santuario creyó oportuno mezclarse en el relato victorioso que ya había comenzado a forjarse. Así, Diodoro de Sicilia nos remite a una presunta intervención divina en el momento en el que los contingentes persas se aproximan al recinto sagrado:

*Οἱ δ' ἐπὶ τὴν σύλησιν τοῦ μαντείου πεμφθέντες προῆλθον μὲν μέχρι τοῦ ναοῦ τῆς Προναίας Ἀθηνᾶς, ἐνταῦθα δὲ παραδόξως ὄμβρων μεγάλων καὶ κεραυνῶν πολλῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πεσόντων, πρὸς δὲ τούτοις τῶν χειμῶνων πέτρας μεγάλας ἀπορρηζάντων εἰς τὸ στρατόπεδον τῶν βαρβάρων, συνέβη διαφθαρῆναι συχνοὺς τῶν Περσῶν, πάντας δὲ καταπλαγέντας τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν φυγεῖν ἐκ τῶν τόπων. Τὸ μὲν οὖν ἐν Δελφοῖς μαντεῖον δαιμονία τινὶ προνοία τὴν σύλησιν διέφυγεν·*

Los soldados enviados a saquear el oráculo habían llegado a la altura del templo de Atenea Pronea cuando desde todos los puntos del cielo cayeron inesperadamente sobre ellos impresionantes aguaceros acompañados de numerosos rayos; además, al arrancar la tormenta grandes rocas de la montaña, que se precipitaron sobre el campamento de los bárbaros, fueron numerosos los persas que allí perdieron la vida; y todos los otros, espantados por aquella poderosa intervención de los dioses, huyeron de aquellos parajes. Así, pues, el oráculo de Delfos, por la acción de la providencia divina, pudo escapar del saqueo.<sup>43</sup>

Heródoto y Pausanias nos ofrecen una versión en la que la defensa fue encabezada por «dos hoplitas de talla más humana que los perseguían, les daban alcance y los masacraban» (*δύο γὰρ ὀπίτας μέζονας ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν ἔχοντας ἔπεσθαι σφικτείνοντας καὶ διώκοντας*).<sup>44</sup> De este modo nació el mito délfico local de los héroes Fílico y Autónoo, a quienes los propios habitantes de Delfos levantaron sendos templos

<sup>43</sup> D. S., 11.14. 3-4.

<sup>44</sup> Hdt., 8.38.1.

que el periegeta pudo visitar.<sup>45</sup> La leyenda délfica habría servido para explicar por qué uno de los lugares religiosos más importantes de la ecúmene había sobrevivido indemne a las dos invasiones persas y habría disipado los razonables indicios de su simpatía por el invasor. La realidad, no obstante, es que las calamidades de la guerra no llegaron hasta Delfos. El ejército persa, según Heródoto, no intentó en ningún momento atacar el santuario:

*[...] Μαρδόνιος ἔλεγε: [...] ἔστι λόγιον ὡς χρεόν ἐστι Πέρσας ἀπικομένους ἐς τὴν Ἑλλάδα διαρπάσαι τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Δελφοῖσι, μετὰ δὲ τὴν διαρπαγὴν ἀπολέσθαι πάντας. ἡμεῖς τοίνυν αὐτὸ τοῦτο ἐπιστάμενοι οὔτε ἴμεν ἐπὶ τὸ ἱρὸν τοῦτο οὔτε ἐπιχειρήσομεν διαρπάζειν, ταύτης τε εἴνεκα τῆς αἰτίας οὐκ ἀπολεόμεθα.*

[...] Mardonio les dijo: [...] hay un oráculo según el cual los persas, si llegan a Grecia, saquearán el santuario de Delfos y luego del saqueo exterminarán sin remisión a los griegos. Precisamente porque lo sabemos, ni iremos contra ese santuario ni intentaremos saquearlo, para no morir por esta culpa.<sup>46</sup>

El testimonio del historiador de Halicarnaso basta para que, divina o no, la leyenda de la defensa de Delfos se resquebraje, pero lo cierto es que el santuario no necesitaba elaborar un relato para exculparse. El prestigio del oráculo apolíneo había crecido progresivamente a través de los siglos hasta ocupar una posición de prominencia sobre el resto de santuarios o lugares sagrados, dentro y fuera de la ecúmene. En las primeras décadas del siglo V a. C., a las puertas de la Época Clásica, los devotos griegos simplemente no podían concebir su cultura sin el oráculo de Delfos. Ya en los inicios de la invasión conducida por Jerjes, los firmantes de la coalición forjada en el 481 a. C. juraron dedicar «el diezmo de los bienes capturados a los griegos que se hubieran pasado a los persas al dios de Delfos» (*τούτους δεκατεῦσαι τῷ ἐν Δελφοῖσι θεῷ. τὸ μὲν δὴ ὄρκιον ὧδε εἶχε τοῖσι Ἑλλήσι*)<sup>47</sup>. De ahí que, cuando la interpretación de Temístocles sobre la famosa profecía de los muros de madera triunfó en la asamblea, los atenienses convirtieron a la pitia en una agente proclive al rechazo de los persas. Además, el posterior constructo espartano en torno a la figura de Leónidas y sus trescientos soldados, al enlazar directamente la suerte de Esparta con el santuario de Delfos, reescribió apropiadamente los hechos para situar al oráculo del lado griego en la contienda.

<sup>45</sup> Paus., 10.8.7., traducido por María Cruz Herrero Ingelmo.

<sup>46</sup> Hdt., 9.42.2-3.

<sup>47</sup> Hdt., 7.132.2.

Cuando tuvo lugar la batalla de Platea, sobre la que las fuentes no remiten a oráculo alguno en relación con la actitud que debían adoptar los actores griegos, el bando helénico había acogido e integrado gustosamente en su seno a Delfos. En el combate, en el que se dieron cita alrededor de cuarenta mil hoplitas<sup>48</sup> y cerca de setenta mil infantes ligeros (lo que convierte a Platea en la batalla con el ejército griego más grande jamás reunido)<sup>49</sup> frente a unos ochenta mil soldados a las órdenes del comandante persa Mardonio,<sup>50</sup> culminaría la resistencia de la liga de Corinto. El artífice de la victoria griega fue el general espartano Pausanias, sobrino del ya heroizado Leónidas y regente a la sazón de la familia real Agiada, siendo el hijo de Leónidas menor de edad. Su triunfo se saldó con la captura de un cuantioso botín encontrado en el campamento persa, una vez muerto Mardonio. Como se prometió en Corinto, una décima parte del saqueo fue consagrado al Apolo pítico y utilizado para erigir en su santuario «un trípode de oro que tiene en su base una serpiente tricéfala de bronce» (ὁ τρίπους ὁ χρύσεος ἀνετέθη ὁ ἐπὶ τοῦ τρικαρήνου ὄφις τοῦ χαλκίου ἐπεστεῶς ἀγχιστα τοῦ βομοῦ).<sup>51</sup> Estas son las palabras con las que Heródoto nos presenta la “columna de las serpientes”, el monumento conmemorativo de la victoria griega en Platea, con un evidente simbolismo que unía la expulsión de los persas y la estrecha vinculación de los griegos con sus dioses en general y con el santuario délfico en particular:<sup>52</sup> tres serpientes enrolladas aludiendo a la pitón que Apolo, según una de las tradiciones de la mitología helénica, derrotó a las laderas del Parnaso antes de decidir levantar su oráculo en aquella localidad.<sup>53</sup> Sobre esta base descansaba un trípode de oro, como representación del poder profético de esta divinidad, una clara referencia al trípode sobre el que la sacerdotisa, en tanto que voz de Apolo, se sentaba mientras emitía sus profecías.<sup>54</sup>

La coalición helénica eligió Delfos como centro donde honrar la gran victoria sobre los persas.<sup>55</sup> Sin embargo, la “columna de las serpientes” no fue el único monumento que se levantó en el santuario de Apolo. Una vez que el invasor cruzó el Helesponto en su retirada, las ciudades de la liga decidieron consultar a la pitia sobre la manera en la que debían celebrar tan magno acontecimiento. La sacerdotisa, quizá consciente de la apropiada oportunidad que se le presentaba para restituir el honor perdido

<sup>48</sup> La información que da Hdt., 9.28 ha sido aceptada por algunos autores modernos.

<sup>49</sup> César FORNIS: *Esparta...*, p. 125.

<sup>50</sup> Es la cifra que ofrece John F. LAZENBY: *The Defence of Greece: 490-479 BC*, Liverpool, Aris & Phillips Classical Texts, 1993, pp. 227-228 frente a la exageración herodotea, para quien las fuerzas persas rondaban los trescientos mil efectivos.

<sup>51</sup> Hdt., 9.81.1.

<sup>52</sup> Michael SCOTT: op. cit., p. 160.

<sup>53</sup> Antonia GARCÍA VELÁZQUEZ: *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*, Madrid, Akal, 2000, pp. 95-102.

<sup>54</sup> Joseph FONTENROSE: *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, New York, Biblo & Tannen, 1974, pp. 515-517.

<sup>55</sup> A este respecto, véase ahora Anne JACQUEMIN: “Guerres et offrandes dans les sanctuaires”, *Pallas*, 51 (1999), pp. 141-157.

con su neutralidad o su medismo, emitió un oráculo por el que se exhortaba a las *poleis* a construir un altar dedicado a Zeus Eleuterio y a encender un hogar nuevo en el santuario<sup>56</sup> convirtiendo a Delfos en el nuevo hogar colectivo de la Hélade.<sup>57</sup> Por su parte, la Anficionía délfica se apresuró a erigir un complejo en el lugar donde Leónidas resistió con sus trescientos hoplitas, en el que se labró un epitafio bien conocido: «Huésped, ve y diles a los lacedemonios que yacemos muertos aquí por cumplir órdenes tuyas sin más» (ὄ ξειν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε κείμεθα τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι)<sup>58</sup>. El epigrama fue encargado al poeta contemporáneo Simónides de Ceos, que gozaba de gran demanda entre los estados griegos y cuya fama trascendía los límites culturales de la Hélade.<sup>59</sup>

Pero, quizá, el monumento más imponente e interesante fue el levantado para honrar el éxito de la flota griega frente a la escuadra persa en Salamina, una gigantesca estatua de Apolo de seis metros de altura que sujetaba un trirreme en su mano, para cuya erección se usaron los despojos de los barcos persas capturados en la batalla.<sup>60</sup> De la formidable figura no queda más que su base, sobre la que permanece parte de una inscripción de gran atractivo arqueológico, porque a pesar de haber sido descifrada en buena parte la única zona que está dañada y que no es susceptible de poder ser leída es la que señalaría al oferente de la donación. Aun así, la estructura gramatical del epígrafe revela que el donante responde a una palabra de ocho caracteres y en plural, un término que podría coincidir con el vocablo *hellanes*, esto es, «los griegos».<sup>61</sup> De ser así, el conjunto de *poleis* beligerantes no sólo habría olvidado las conjeturas en torno al medismo practicado por el santuario y la situación de desamparo que tuvo que afrontar la coalición helénica, sin el respaldo del Apolo pítico; también habría utilizado su relación con el lugar sagrado para convertirlo en vertebrador de una inédita conciencia que establecía que los estados griegos eran depositarios de una cultura común, sensibilidad surgida a partir del fracaso de la invasión persa de Jerjes del 480 a. C., con su germen en la liga de Corinto y cuyo primer testimonio encontraríamos en esta ofrenda.

Delfos había salido indemne y reforzado del conflicto bélico. De esta afirmación da fe la preponderancia religiosa, cuando no política, que asumió su colegio sacerdotal: ofrendada la estatua de Apolo apenas aludida, sus contribuyentes creyeron oportuno

<sup>56</sup> Herbert W. PARKE y Donald E. WORMELL (eds.): op. cit., pp. 104.

<sup>57</sup> Michael SCOTT: op. cit., 157.

<sup>58</sup> Hdt., 7.228.3.

<sup>59</sup> Cfr. John H. MOLINEUX: *Simonides: A Historical Study*, Wauconda, Bolchazy-Carducci Publishers, 1992, pp. 175-186.

<sup>60</sup> Paus., 10.14.5 también se utilizaron materiales de los barcos apresados en el cabo Artemisio.

<sup>61</sup> El estudio de la base de la gran estatua de Apolo pertenece a la arqueología francesa. Véase Anne JACQUEMIN y Didier LAROCHE: “Une base pour l’Apollon de Salamine à Delphes”, *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 112:1 (1988), pp. 235-246.



preguntar al oráculo si estaba conforme con el regalo, esperando una respuesta positiva como forma de confraternización. La pitia, sin embargo, exigió más presentes de parte de Egina, una de las *poleis* que se declararon sumisas al imperio persa una década atrás, en tiempos del ataque de Darío.<sup>62</sup> Para limpiar el nombre de su ciudad, los eginetas se vieron obligados a entregar una escultura compuesta por un mástil de bronce y tres estrellas de oro en su parte superior, dos de ellas representando a los Dioscuros, y entre ellas una representando a Apolo.<sup>63</sup> Así fue cómo la guerra revistió al santuario delfico de una *auctoritas* que lo transformó en una institución que superaba lo meramente místico, dirigida por una clase sacerdotal más preocupada por el incremento de su propio patrimonio que de la administración de actos religiosos. No es de extrañar, pues, que el interés de las autoridades de Delfos por las donaciones a título privado o particular fuera progresivamente en aumento.

El relato concerniente a Pausanias el Regente ilustra a la perfección la cristalización de un proceso que había comenzado antes de la irrupción de las guerras médicas: la conversión del santuario de Delfos en un sujeto político al servicio del candidato más conveniente.<sup>64</sup> El historiador ateniense Tucídides realiza una descripción poco favorecedora del general espartiatá, cuya memoria, pese a su contribución a la victoria griega, fue proscrita en su *polis* natal. Atendiendo a su exposición, el triunfo en Platea dotó a Pausanias de una arrogancia (la denostada *hybris* griega) que le condujo a «tramitar intrigas con el Rey [de Persia], [...] ávido él de mando sobre Grecia» (*τὰ πρὸς βασιλέα πράγματα πράσσειν, [...] ἐφιέμενος τῆς Ἑλληνικῆς ἀρχῆς*);<sup>65</sup> para lo cual llegó a ofrecer a Jerjes «someter Esparta y el resto de Grecia» (*Σπάρτην τε καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα ὑποχείριον ποιῆσαι*).<sup>66</sup> Si bien tales indicios eran suficientes para acusar a Pausanias de traición a Esparta, parece que su condición de nacido en la púrpura le permitió eludir las responsabilidades correspondientes. Sin embargo, el regente cometió una infracción que el mundo griego no pudo pasar por alto: trató de ganar el favor del santuario de Delfos en su propio beneficio mediante la inscripción de una leyenda personal en la “columna de las serpientes” anteriormente descrita. Según Tucídides, Pausanias

<sup>62</sup> Pierre BONNECHÈRE: “La «corruption» de la pythie chez Hérodote dans l’affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai”, *Dialogues d’Histoire Ancienne*, 8 (2013), pp. 309-318; W. George FORREST: op. cit., p. 89. Hdt., 8.122 afirma que los eginetas debieron ofrendar más presentes «por su heroicidad en la batalla naval de Salamina» (*τὰ ἀριστήρια τῆς ἐν Σαλαμῖνι ναυμαχίης*).

<sup>63</sup> Hdt., 8.122.3, Michael SCOTT: op. cit., p. 159.

<sup>64</sup> El comportamiento del santuario no debe extrañar, pues su clase sacerdotal debía realizar malabares diplomáticos para asegurar la supervivencia del oráculo. Según la tradición épica griega recogida en *h. Hom.*, *h. Ap.* 527-542, Apolo, al ser preguntado por los sacerdotes acerca de su manutención, les sugirió sobrevivir merced a las ofrendas de aquellos que acudieran a consultar a la sacerdotisa.

<sup>65</sup> Th., 1.128.3.

<sup>66</sup> Th., 1.128.7., Giovanni G. GIORGINI: «The Riddle of Pausanias: Unraveling Thucydides’ Account», *Rivista Storica dell’Antichità*, 94 (2004), pp. 345-384, en cambio, considera que la intención de Pausanias era asegurar el dominio espartano sobre el territorio al oeste del Helesponto a cambio de la no intromisión griega en Asia Menor.

secuestró el monumento con la rúbrica «El *estratego* de los griegos, tras vencer al ejército de los persas, Pausanias, a Febo [Apolo] dedicó esta ofrenda» (*Ελλήνων ἀρχηγὸς ἐπεὶ στρατὸν ὄλεσε Μήδων, Πausανίας Φοῖβω μνήμ' ἀνέθηκε τόδε*).<sup>67</sup>

La inscripción personalista del regente Agiada, al margen de agravar las luchas de poder que ya habían manifestado en el seno de la clase dirigente espartiatá tras la guerra contra el persa,<sup>68</sup> despertó la discordia entre Esparta y las *poleis*, que originalmente ofrecieron la columna en el santuario délfico.<sup>69</sup> Tal vez tuvo que ver con la ofensa que representó para el recién adquirido sentimiento identitario griego al calor del triunfo sobre los persas, o quizá porque apropiándose de la “columna de las serpientes” Pausanias se presentaba como el líder político (y, por tanto, militar) sobre cuyos hombros descansaba la salvación de Grecia, un reconocimiento que requería del beneplácito délfico y que tanto el resto de donantes como los enemigos políticos de Pausanias no estaban dispuestos a conceder.<sup>70</sup> En última instancia, las discrepancias habrían motivado que las autoridades espartanas actuaran con rapidez y se apresuraran a raspar el epígrafe para, en su lugar, inscribir en los cuerpos de las serpientes los nombres de las ciudades griegas que tomaron parte en la liga de Corinto.<sup>71</sup> Al mismo tiempo, Pausanias fue llevado a juicio en un movimiento que probablemente serviría a Esparta para ofrecer al resto de Grecia una imagen de aquiescencia con el sentir general del resto de ciudades. Consciente del destino que le aguardaba, el vencedor de Platea se refugió en el templo espartano de Atenea Calcioco, donde al igual que en otros espacios sagrados el derramamiento de sangre era considerado sacrilegio. Los éforos, magistrados espartanos encargados de administrar los castigos a los infractores, tapiaron el templo y retiraron la techumbre, con la intención de seguir la evolución de Pausanias, quien a la postre quedó condenado a morir de inanición en el interior de la estructura. Si seguimos el relato de Tucídides, para evitar la profanación del edificio sagrado el cautivo fue retirado antes de exhalar su último aliento, pereciendo en el exterior prácticamente al instante.

Al fallecer en calidad de delincuente, se ordenó que el cadáver de Pausanias fuera lanzado por el precipicio del Céadas, donde terminaban despeñados los cuerpos sin vida de los criminales. Fue entonces cuando entró en escena el oráculo de Delfos. Tucí-

<sup>67</sup> Th., 1.132.2.

<sup>68</sup> Al respecto de los conflictos internos en el seno de la cúpula sociopolítica de Esparta es interesante el estudio de César FORNIS: “Pausanias el Regente y la *stásis* en la clase dirigente espartiatá tras las guerras médicas”, *Polis*, 27 (2015), pp. 27-38.

<sup>69</sup> Robert J. BONNER y Gertrude SMITH: “Administration of Justice in the Delphic Amphictiony”, *Classical Philology*, 38:1 (1943), pp. 2-3.

<sup>70</sup> Véase Marcello LUPI: “Oracoli ed eroizzazione: il sacrificio, il risarcimento e il recupero delle ossa di Leonida”, *Seminari Romani di Cultura Greca*, 3:2 (2014), pp. 353-370.

<sup>71</sup> Plu., *Mor.* 873 C-D; Michael SCOTT: op. cit., p. 160.

dides continúa su narración exponiendo la orden de Apolo, que exigía un trato más honroso al otrora líder militar de los griegos:

*ὁ δὲ θεὸς ὁ ἐν Δελφοῖς τὸν τε τάφον ὕστερον ἔχρησε τοῖς Λακεδαιμονίοις μετενεγκεῖν οὐ̄περ ἀπέθανε (καὶ νῦν κεῖται ἐν τῷ προτεμενίσματι, ὃ γραφῆ στήλαι δηλοῦσι) καὶ ὡς ἄγος αὐτοῖς ὄν τὸ πεπραγμένον δύο σώματα ἀνθ' ἐνὸς τῇ Χαλκιοίκῳ ἀποδοῦναι. οἱ δὲ ποιησάμενοι χαλκοῦς ἀνδριάντας δύο ὡς ἀντὶ Πausανίου ἀνέθεσαν.*

El dios de Delfos decretó por un oráculo más tarde a los lacedemonios que trasladaran su tumba a donde había muerto (y ahora reposa en la entrada del recinto sagrado, como lo indica la inscripción de una estela) y que como lo que habían hecho era un sacrilegio, que devolvieran a la diosa Calcio dos cuerpos a cambio de uno. Ellos mandaron hacer dos estatuas de bronce y las ofrecieron a cambio de Pausanias.<sup>72</sup>

Este párrafo concluye el pasaje que Tucídides dedica a Pausanias, con el oráculo délfico obligando a los espartanos a rendir cierto homenaje al vencedor de Platea. La orden pítica fue toda una declaración de intenciones en la que se puso de manifiesto la permisividad del colegio sacerdotal hacia las donaciones privadas y la recepción de las ofrendas realizadas a título personal. Quedaría por esclarecer por qué el santuario se preocupó por privilegiar a un personaje que, pese a las contribuciones prestadas, había pasado a mejor vida. Probablemente, la familia real agiada estuviera interesada en otorgar una sepultura digna al general y se encargara de sobornar convenientemente a la sacerdotisa de Apolo para obtener su ayuda al respecto.<sup>73</sup> Cabe la posibilidad también de que Delfos buscara sencillamente aumentar su patrimonio mediante las donaciones privadas.

Pese a que el oráculo de Delfos no compartía la euforia que otras *poleis* mostraron en el 479 a. C. en torno al sentimiento de pertenencia a la cultura helena, el prestigio del santuario nunca fue mayor que en el periodo inmediatamente posterior a las guerras médicas.<sup>74</sup> A la nueva situación de Delfos contribuyeron notablemente las diversas *poleis* griegas. Resulta interesante constatar hasta qué punto todas las ciudades griegas que lucharon contra Jerjes llevaron a cabo un ejercicio de indulgencia contra

<sup>72</sup> Th., 1.134.4.

<sup>73</sup> Es la tesis defendida por Marcello LUPI: "Sparta and the Persian Wars, 499-478", en Anton POWELL (ed.), *A Companion to Sparta*, s. l., Blackwell, 2018, p. 285, quien ve probable que fuera petición de Plistoanacte, diarca en el momento.

<sup>74</sup> Robert PARKER: op. cit., p. 322, resalta que, medizante o no, la actuación del oráculo de Delfos en las guerras médicas no le reportó sino gloria.

una institución que, claramente, había comenzado el periodo del conflicto posicionándose en contra de sus intereses. Todo ello, en aras de una armonía entre griegos sin precedentes. Esparta merece una mención especial, por constituir la ciudad que tenía unas relaciones más fluidas relaciones con el oráculo. Sin el vínculo que se forjó entre ambos poderes tras la batalla de las Termópilas, probablemente Delfos habría corrido una suerte muy diferente una vez puesto en fuga el ejército persa. En cambio, merced al mito espartano y al deseo de los estados helénicos, el oráculo experimentó un más que satisfactorio desarrollo: su relevancia política y su caudal económico aumentaron en tal medida que, en las décadas que separaron las guerras médicas del inicio de la guerra del Peloponeso en el 431 a. C. (la llamada «pentecontecia»), diferentes estados griegos se disputaron el control de este espacio religioso, en ocasiones mediante las armas, pues en la primera mitad del siglo V a. C. se puso de manifiesto que controlar el santuario délfico significaba controlar la política exterior griega. En este sentido, el optimismo ante una hipotética unión de los griegos también se desvaneció con rapidez.



## EL PAPEL DEL SANTUARIO DE DELFOS DURANTE LA GUERRA DEL PELOPONESO

*The Role of the Sanctuary of Delphi during Peloponnesian War*

**Javier Jara Herrero**

[javijara@usal.es](mailto:javijara@usal.es)

*Universidad de Salamanca*

Fecha de recepción: 02/03/2020

Fecha de aceptación: 16/03/2020

**Resumen:** Las relaciones entre la *polis* de Esparta y el santuario de Delfos eran más que fluidas ya antes de comenzar la guerra del Peloponeso, el conflicto panhelénico que concluyó con la asunción del control político y militar de Grecia por parte de los lacedemonios y del cual el oráculo délfico no se mantuvo al margen. Pero ¿hasta qué punto Apolo se posicionó del lado espartano? ¿Resultaron sus intervenciones cruciales para la victoria final de la liga del Peloponeso? Este artículo indaga en las maniobras diplomáticas délficas ejecutadas durante el transcurso de la contienda para tratar de conocer el peso que las actividades oraculares ejercieron en ambos bandos, apoyándose a tal efecto en los relatos proporcionados por diversos autores antiguos (siendo Tucídides, en tanto que relator y participante de la guerra, la fuente principal) y en los numerosos estudios de la historiografía moderna al respecto.

**Palabras clave:** Civilización griega; Mitología; Edad antigua; Religión antigua; Militarismo.

**Abstract:** The relationship between Sparta and the sanctuary of Delphi was more than fluid before the Peloponnesian War, the panhellenic conflict that ended with the assumption of political and military control of Greece by the Lacedaemonians and from which the Delphic Oracle was not kept out. But to what extent did Apollo position himself on the Spartan side? Did his interventions prove decisive to the final victory of the Peloponnesian League? This paper investigates the Delphic diplomatic maneuvers carried out during the course of the conflict to try to know the weight that the oracular activities exerted on both sides, relying, for this purpose, on the stories provided by various ancient authors (being Thucydides, as a reporter and participant in the war, the main source) and in the numerous studies of modern scholarship in this regard.

**Keywords:** Greek Civilization; Mythology; Antiquity; Ancient Religions; Militarism.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. El compromiso délfico con la legitimidad de la «causa» espartana. 3. La presión de Delfos hacia la «paz de Nicias». 4. El oráculo en la fase final de la guerra. 5. A modo de conclusión. 6. Fuentes. 7. Referencias bibliográficas.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el año 431 a. C. comenzó el gran conflicto que traería la implantación de la hegemonía militar espartana por todo el territorio griego. La «guerra del Peloponeso», como la historiografía posterior ha denominado esta conflagración, supuso la culminación de una escalada de tensiones entre las dos alianzas preponderantes del espacio político helénico: la liga del Peloponeso, una *symmachia* formada por las principales ciudades de la península homónima y encabezada por Esparta, se enfrentó a la liga de Delos, una suerte de imperio talasocrático liderado por Atenas e integrado por buena parte de los estados del Egeo y de la costa minorasiática que surgió en el 477 a. C. como respuesta a los reveses sufridos por sus miembros durante las recién finalizadas guerras médicas. Una de las características de los procesos bélicos radica en que las pertinentes maniobras militares no constituyen los únicos factores suficientes para asegurar el triunfo de los contendientes. El apoyo de las diversas instituciones, castrenses o no, puede resultar determinante en el resultado de las operaciones. Esta es la razón por la cual el objetivo de esta investigación, lejos de centrarse en las tácticas adoptadas por uno u otro bando o bien en enfrentamientos puntuales, se centrará en la actividad desempeñada por la institución religiosa griega más importante en el siglo V a. C., el oráculo de Delfos, que, como veremos, contribuyó significativamente mediante sus profecías y respaldos al desarrollo del acontecimiento militar que inspiró la gran obra del historiador Tucídides. El ateniense es, precisamente, la principal fuente histórica tomada en consideración para la elaboración de este artículo. No obstante, también encontramos en Jenofonte, Plutarco o Pausanias magníficos testimonios para la comprensión del papel desempeñado por el santuario délfico durante las tres décadas que se demoró el conflicto. A los manuscritos legados por los autores de la Antigüedad se unen los estudios realizados por la historiografía moderna, de entre los que destacan los desempeñados por Michael Scott (uno de los máximos exponentes en lo que a la investigación sobre el santuario se refiere), el estadounidense Donald Kagan y, dentro del mundo hispanohablante, César Fornis. Todo ello servirá para analizar la influencia ejercida por el lugar sagrado sobre los agentes bélicos y demostrar que las supuestas decisiones tomadas por Apolo Piteo al respecto de la guerra cobraron una considerable trascendencia en la evolución de la misma.

## 2. EL COMPROMISO DÉLFICO CON LA LEGITIMIDAD DE LA «CAUSA» ESPARTANA

El proceso por el que se desencadenó la guerra del Peloponeso puede resultar complejo y, en cierta medida, confuso. La formación de la liga de Delos tras las guerras médicas y la incapacidad de Esparta de frenar su expansión crearon, durante el periodo que separa ambas guerras, conocido como «Pentecontecia», un mundo griego altamente polarizado entre una y otra facción (Fliess, 1966). Aunque fueron múltiples los acontecimientos que condujeron a la apertura de las hostilidades, Kagan (1969) señala dos factores sin los cuales la guerra podría no haberse materializado: el choque de intereses atenienses y corintios en los conflictos de Corcira y Potidea y el «Decreto de Mégara», una resolución de la *ekklesia* que castigaba la defección megarense con duras medidas económicas que obligaron a este estado a pedir la intervención espartana en el Ática. La asamblea de la liga del Peloponeso se reunió para deliberar al respecto y comprobar la soberbia de los heraldos atenienses destacados en Esparta (Th., I, 74-76), tras lo cual la mayoría de los integrantes de la alianza consideró «que los atenienses ya eran culpables y que había que declararles la guerra inmediatamente» (Th., I, 79).

Para entonces, Esparta mantenía unas excelentes relaciones con el santuario délfico (Defradas, 1954), fruto de la vinculación de la propia historia de la *polis* con la institución religiosa a través de los siglos. La tradición espartana había enlazado hábilmente su sistema sociopolítico, recibido de la mano del mítico Licurgo, con el oráculo, de manera que los pilares del edificio institucional lacedemonio (la diarquía, la *gerousia* o consejo de ancianos y la *apella* o asamblea ciudadana) quedaron indisolublemente ligados a los preceptos de Apolo (véase Scott, 2015; Nafissi, 2018; Nafissi, 2019). Tal era la sintonía entre ambas entidades que Esparta es el único estado de la antigua Grecia en el que se documenta la existencia de unos personajes responsables de enviar las pertinentes embajadas al lugar: recibían el nombre de *pythioi* o «pitios» y, según Heródoto (VI, 57.2-4), eran «los encargados de ir a consultar a Delfos»<sup>1</sup>. Los diarcas espartanos, por su parte, supieron explotar convenientemente el recurso a la religión para legitimar sus acciones geopolíticas en el marco de la expansión territorial y posterior asunción de la hegemonía de la península del Peloponeso acaecidas en la etapa final del Arcaísmo (Domínguez Monedero, 2010; Fornis y Domínguez Monedero, 2014). Podría decirse, pues, que las autoridades espartanas procuraron asociar los destinos de su patria con los del propio santuario, en la medida en que pudiera beneficiar a los lacedemonios.

Esta armonía existente entre Esparta y el santuario podría explicar, probablemente, la posición de la sacerdotisa en los momentos inmediatamente anteriores al

<sup>1</sup> Sobre los pitios, su sistema de elección y sus atribuciones, véase Fontenrose (1978), Malkin (1999) y Lévy (2003).

estallido del conflicto. Poco antes de celebrar la asamblea de la liga del Peloponeso que concluyó con el *quorum* favorable a la declaración de guerra, los espartanos habrían enviado a sus embajadores a buscar el apoyo del santuario (Fornis, 2016). La respuesta de la pitia, recogida por Tucídides (I, 118.3), resulta sorprendentemente clara para una institución cuyas profecías destacaban por su ambigüedad y la dificultad de su interpretación, toda vez que «contestó, según se dice, que si combatían con todas sus fuerzas la victoria sería suya, y les declaró que él mismo les apoyaría, tanto si era invocado como sin serlo». Aun con el respaldo apolíneo, Esparta envió heraldos a Atenas con el fin de exigir que los atenienses «dejaran libres a los griegos». Ante la negativa de Pericles, los lacedemonios se convirtieron en adalides de una guerra de liberación y consiguieron ganarse las simpatías de buena parte del mundo griego del momento (Murcia Ortuño, 2017)<sup>2</sup>. Pese a que algunos de los aliados peloponesios comenzaron abiertamente las hostilidades antes de las maniobras espartanas (Fornis 2016), el conflicto comenzaría oficialmente con la invasión lacedemonia del Ática liderada por el diarca Arquidamo II en mayo del año 431 a. C., dando paso a su primera fase, la conocida como «guerra arquidámica».

Así pues, el santuario de Delfos se mantuvo del lado de la liga del Peloponeso al comienzo de la guerra. Las fuentes indican, incluso, el patrocinio económico del colegio sacerdotal délfico a los esfuerzos bélicos espartanos, lo que se desprende del discurso corintio ante la asamblea peloponesia que Tucídides recogió en su obra. En este fragmento se deja entrever la posibilidad de que Delfos subvencionase parte del conflicto contra Atenas:

[...] Por muchas razones es natural que vencamos, en primer lugar, porque les aventajamos en número y en experiencia bélica; en segundo lugar, porque todos sin distinción acudimos prestos a ejecutar lo ordenado. Y respecto a la marina, que es donde reside su poder, nos equiparemos una escuadra con los recursos que cada cual tiene y con el dinero de Delfos y Olimpia. En efecto, si hacemos que se nos conceda un préstamo seremos capaces con un sueldo mayor de usurparles los remeros extranjeros [...] (Th., I, 121).

Del extracto tucidídeo se destila que el apoyo económico brindado por el santuario de Delfos pudo ser determinante para los planes espartanos de terminar con el conflicto de la manera más rápida posible. Una victoria naval para los peloponesios habría significado la destrucción de la marina ateniense, donde descansaba el poderío militar de la liga de Delos. Además, una Esparta suficientemente acaudalada habría podido provocar la defección de los remeros atenienses, en su

<sup>2</sup> Esparta supo granjearse una fama de enemiga de las tiranías que, en el siglo V a. C., había arraigado en la Hélade y que fue recogida por varios autores de la Antigüedad: Hdt. (V, 92); Arist. (*Pol.* 1310b-1311b); Aesch. (II, 77); Plb. (IV, 81.13); Plu. (*Mor.* 859C-D). Estudios que cuestionan esta política lacedemonia son los de Paradiso (1995), Thommen (2017) e Iriarte (2019).



mayoría mercenarios extranjeros (Kagan, 1974). Sin embargo, ni Esparta ni su alianza contaban con un tesoro capaz de financiar tales planes, lo que hizo necesaria la interpelación al oráculo délfico. No está claro hasta qué punto se materializaron los préstamos de dinero procedente de Delfos y Olimpia (Parke y Wormell, 1956)<sup>3</sup>, pero la mera mención por parte de Tucídides muestra que las arcas de los miembros de la liga del Peloponeso, incluso combinadas, se mostraban insuficientes para sufragar una flota que hiciera frente a la ático-délica (*cfr.* Kallet-Marx, 1993). El hecho de que la guerra continuara durante esta primera fase sin un claro bando vencedor aumenta la probabilidad de que tales empréstitos se llevaran a cabo.

El apoyo délfico a la «causa» espartana, con todo, no radicó únicamente en proporcionar un hipotético soporte económico a la liga del Peloponeso. Tucídides informa de que el oráculo sancionó la fundación de una nueva colonia por parte espartana, situada en una zona de vital importancia estratégica:

Por esta época, los lacedemonios fundaron su colonia de Heraclea, en Traquinia [en la zona sur de Tesalia]. [...] Al mismo tiempo les parecía muy oportuno el establecimiento de la ciudad con vistas a su guerra con Atenas. [...] En resumen, estaban interesadísimos en colonizar esta zona. En primer lugar, pues, consultaron al dios de Delfos, y una vez obtenida su aprobación, despacharon los colonos (espartanos y periecos) invitando a que marcharan con ellos a cuantos griegos quisieran, excepción hecha de los jonios, aqueos y algunos otros pueblos (Th., III, 92).

El santuario de Delfos, en tanto que actor fundamental en lo que a las empresas colonizadoras griegas se refiere (Delcourt, 1955; Scott, 2015), puso de manifiesto su adhesión a la alianza peloponesia con la exclusión de la etnia jonia a la que, tradicionalmente, se adscriben a los áticos. Por lo tanto, no es de extrañar que la desilusión hacia el oráculo creciera de forma exponencial dentro de la sociedad ateniense. Así lo revelan las resentidas representaciones que los principales autores trágicos de la Atenas del momento plasman en sus respectivas obras sobre Delfos: Eurípides dibuja el santuario como un lugar dirigido por un colegio sacerdotal corrompido por «el hijo de Agamenón»<sup>4</sup>, en referencia a Esparta (E., *Andr.* 1085-1100) o como un juez imparcial (E., *Andr.* 1160-1165), mientras que Aristófanes recurre al sarcasmo para describir a un oráculo que deja de lado a la *polis* con la que, poco tiempo atrás, mantuvo fuertes vínculos (Ar., *Eq.* 999-1011)<sup>5</sup>. Sófocles, por su parte,

<sup>3</sup> Acerca de las relaciones entre Esparta y el santuario de Olimpia, véase Thommen (2013).

<sup>4</sup> Los lacedemonios habían construido una tradición que les convertía en depositarios de la herencia aquea de Agamenón: así Boedeker (1998); Salapata (2011); Fragkaki (2016).

<sup>5</sup> El cómico se refiere a la reconstrucción del santuario de Apolo por parte de la aristocrática familia ateniense de los Alcmeónidas tras el incendio que devastó Delfos a mediados del siglo vi. *Cfr.* Zahrnt (1989); Scott (2015).

atribuye al propio Apolo Pítico un carácter rencoroso y para nada misericordioso (S., *OT.* 720-725).

Convendría, llegados a este punto, reflexionar acerca de las causas por las que el santuario délfico mostró tan inquebrantable fidelidad a la liga del Peloponeso en estos primeros años de la guerra. En este sentido, debemos retrotraernos hasta la segunda guerra sagrada, uno de los hitos que demuestran que el lapso entre la expulsión de Jerjes y el conflicto tratado en este artículo no fueron en absoluto pacíficos. Tras la victoria de la coalición panhelénica en su pugna contra el imperio persa en el 479 a. C., las *poleis* más poderosas de la Hélade se disputaron el apoyo del santuario de Delfos mediante la construcción de fastuosas edificaciones y complejos escultóricos que advirtiesen a sus visitantes del respaldo del oráculo a su particular facción. Los atenienses fueron los primeros en materializar este hábito (Zahrnt, 1989). Mientras en los primeros años de la Pentecontecia Esparta siguió consultando a la pitia délfica sin destacarse en sus obsequios al santuario, Atenas consumó una monopolización del espacio sagrado, al tiempo que modelaba la liga ático-délica. De este modo, entre el 480 y el 460 a. C., los atenienses colmaron Delfos de tesoros, estoas, estatuas y monumentos conmemorativos, de manera que el lugar quedó inconfundiblemente controlado por el estado democrático (véase Amandry, 1984; Hansen, 1989; Jacquemin, 1999 y Scott, 2010). Atenas también influyó militarmente en el santuario, pues la asistencia de sus hoplitas fue determinante para mantener Delfos y su entorno religioso dentro del espacio político de Fócida, estado que se había hecho con el control de la región de Dóríde, en la que se encontraba el templo apolíneo<sup>6</sup>.

Aproximadamente a mediados del siglo V a. C., ante la amenaza de que Atenas mermara significativamente su influencia en el santuario, Esparta reaccionó para restablecer el equilibrio de poder en Delfos. Hasta esa fecha las ofrendas y obsequios espartanos se habían caracterizado por su sencillez, como correspondía a una ciudad-estado con un carácter como el laconio, capaz de enjuiciar a aquellos espartiatas que se atribuyesen la autoría de ofrendas distinguidas, tal y como ocurrió con Pausanias el Regente (Fornis, 2015). Ahora bien, habida cuenta las intenciones atenienses y la pérdida de *autonomía* del santuario, Esparta decidió emprender una ambiciosa campaña de recuperación de la hegemonía política sobre el recinto. A la llegada de varias ofrendas monumentales procedentes del estado peloponesio (Scott, 2015) se unió un inesperado movimiento: el envío de hoplitas lacedemonios al templo de Apolo para restituir la histórica independencia violada por Atenas y, de paso, asegurarse la lealtad de su colegio sacerdotal (Cartledge, 1979 y Low, 2006). Tucídides ya se hizo eco del acontecimiento en su obra:

---

<sup>6</sup> A este respecto, es interesante el apunte de Scott (2015), quien recuerda que Delfos habría permanecido independiente de cualquier entidad política hasta ese momento.

[...] Después de esto, los lacedemonios emprendieron la llamada Guerra Sagrada, se adueñaron del templo de Delfos y se lo restituyeron a los delfios. A su vez, algo más tarde, los atenienses, cuando aquéllos se retiraron, hicieron otra expedición, se apoderaron de él y se lo devolvieron a los focidios (Th., I, 112.5).

Durante estos años, que Scott (2015) acota entre el 449 y el 445 a. C., se repitieron las expediciones espartanas y atenienses a Delfos, con el objetivo de controlar su santuario para garantizar su independencia o someter el lugar a Fócide, respectivamente. El enfrentamiento se saldó, como cuenta Tucídides en el extracto traído a colación, con la reintegración del lugar sagrado en la órbita focidia (véase también Plu., *Per.* 21.2; D.S. XI, 81-82), pero, mediante las suntuosas ofrendas citadas, Esparta consiguió desbancar a su *polis* adversaria en lo que al control sobre el oráculo se refiere. En agradecimiento por la defensa del lugar, los espartiatas fueron recompensados con la *promanteía*, el derecho a consultar el oráculo por delante de otros visitantes del santuario (Scott, 2015), al tiempo que una de las ofrendas otorgadas al santuario por el rey Cresos de Lidia fue convenientemente modificada en su inscripción para que pareciera que la habían ofrecido los propios espartanos (Hdt., I, 51-53). Los mismos habitantes de Delfos donaron una estatua de un lobo de bronce, en honor a la historia de un lobo que ayudó a defender el templo (Prontera, 1981; Scott, 2015). La segunda guerra sagrada puso de manifiesto que, en los años anteriores a la guerra del Peloponeso, el dominio de Delfos se hizo fundamental para asegurar la preponderancia política sobre Grecia. El papel desempeñado por el oráculo en la política helénica había alcanzado tal importancia que, en este periodo caracterizado por el recrudecimiento de las relaciones entre Esparta y Atenas, ambas *poleis* se procuraron la incorporación del santuario en sus correspondientes esferas de influencia, mediante la fuerza si era necesario.

En esta primera fase de la guerra, la sintonía entre el santuario délfico y el estado lacedemonio fue completa. Delfos no sólo se encontraba en el territorio controlado por la liga del Peloponeso, sino que había restringido el acceso al templo de Apolo a los peregrinos procedentes de los estados integrantes de la liga de Delos (Kagan, 1974). No obstante, el apoyo del oráculo a los intereses espartanos no fue suficiente para lograr una rápida victoria. Habida cuenta de la hegemonía marítima de los atenienses y sus aliados y de la superioridad de los hoplitas espartiatas que asolaban el Ática, la guerra parecía encontrarse en un punto muerto una década después de su inicio.

### 3. LA PRESIÓN DE DELFOS HACIA LA «PAZ DE NICIAS»

En el año 421 a. C. se firmó un tratado anhelado por ambos contendientes. Atenas se encontraba económicamente exhausta a raíz de las continuas invasiones

del Ática llevadas a cabo por las fuerzas peloponesias y Esparta, por su parte, deseaba devolver a sus hogares a los casi trescientos hoplitas capturados por los atenienses tras la batalla de Esfacteria, ciento veinte de los cuales pertenecían a familias conspicuas (Murcia Ortuño, 2017), que Atenas, en primer término, se negaba a repatriar sin que los peloponesios restituyeran ciertas ciudades de la península Calcídica (Plu., *Nic.* 10.8-9). A esta razón, Esparta debió sumar el fin del «tratado de los Treinta Años», mediante la que se paralizaba su conflicto con Argos, sempiterna némesis espartana desde el siglo VI a. C. (cfr. Fornis y Domínguez Monedero, 2014) que, con el devenir de los acontecimientos, terminó engrosando la alianza encabezada por Atenas (Fornis, 1993). La paz se levantó sobre el principio jurídico del *uti possidetis*, suponiendo una vuelta a la situación anterior a la guerra en lo que a las posesiones territoriales se refiere (Kagan, 1974; Fornis, 2016).

La conocida como «paz de Nicias» se materializó merced a dos figuras fundamentales: el propio Nicias, político y general ateniense que dio nombre al tratado, y, por parte espartana, el diarca Plistoánax, hijo de Pausanias el Regente, reinstaurado en el trono en el año 426 a. C. El Agíada se mostró, durante toda su vida política, favorable a la paz y a la amistad con Atenas y a limitar la actividad espartana a lo concerniente al Peloponeso. Fue precisamente su hipotético acercamiento a los intereses atenienses lo que le valió el exilio en el 445 tras una infructuosa invasión del solar ático y la posterior acusación de un soborno que habría redundado en su deposición (Kagan, 2009). Plistoánax residió entonces en la misma Atenas, donde mantuvo su posición tendente al fin de las hostilidades entre la liga del Peloponeso y su homóloga délica. Pese al destierro impuesto por la sociedad espartiatá, este personaje no permaneció políticamente inactivo. Consciente de la devoción mostrada por el pueblo de Esparta a los designios del oráculo de Delfos, el que fuera diarca elaboró una estrategia dirigida a la recuperación del poder: junto a su hermano Aristocles, consiguió sobornar a la pitia para que emitiera serias amenazas a todo espartano que acudiera a pedir consejo al santuario, tal como nos transmite Tucídides:

Lo acusaban, en efecto, de haber persuadido, en unión de su hermano Aristocles, a la sacerdotisa de Delfos para que en repetidas ocasiones respondiera a los teoros<sup>7</sup> lacedemonios que allí llegaran el siguiente oráculo: «Haced regresar desde tierra extranjera a su patria la simiente del semidiós hijo de Zeus; pues, en caso contrario, araréis con reja de plata» (Th., V, 16.2).

<sup>7</sup> Atendiendo a Dillon (1997), los teoros eran los magistrados que, en calidad de mensajeros sagrados, eran enviados por una ciudad a un oráculo. Debemos suponer, por lo tanto, que los teoros espartanos eran los pitios.

El mensaje que el historiador ateniense atribuye a la sacerdotisa apolínea debió de calar en la sociedad espartana, dado que Plistoánax regresó a su *polis*, diecinueve años después de decretarse su exilio, «con los mismos coros e idénticos sacrificios con los que, antiguamente, cuando la fundación de Lacedemonia, entronizaron a sus reyes» (Th., V, 16.3), ritos que hacen pensar en una maniobra propagandística, lanzada desde el círculo agiada, que equiparaba la vuelta del diarca con el mítico retorno de los Heraclidas (Lupi, 2014). Inmediatamente comenzaron las conversaciones de paz con Nicias, que cristalizarían cinco años después en un armisticio concertado por cincuenta años (Th., V, 18.3). Plistoánax también tenía motivaciones personales para buscar la paz con la *symmachia* ateniense: el mismo Tucídides (V, 16.1) revela que, tras volver a Esparta, el diarca era acusado por sus adversarios políticos «cada vez que la ciudad sufría algún revés» y que «enojado, pues, por estas calumnias, pensaba que no se produciría ninguna desgracia mientras hubiera paz» (Th., V, 17.1; véase Kagan, 1981).

En el momento de la rúbrica del tratado, el santuario de Delfos se encontraba en el centro de atención de las partes implicadas en la guerra. Siguiendo, una vez más, el relato tucidídeo, durante las conversaciones anteriores al documento final, en el 423, ya existía un borrador en el que se encontraba una cláusula relativa a las posibilidades de cualquier griego de acudir a consultar a la pitia:

En lo que respecta al santuario y al oráculo de Apolo Pitio, acordamos que pueda consultarlo todo el que quiera, sin engaño y libremente, según las normas tradicionales. Éste es el parecer de los lacedemonios y de sus aliados presentes. Y enviarán además heraldos a los beocios y a los focenses para intentar, en la medida de lo posible, convencerlos (Th., IV, 118.1).

En este extracto se pone de manifiesto que, al sentimiento de frustración hacia el oráculo existente en la sociedad ateniense, habría que sumar la dificultad que entrañaba el acceso de los suplicantes de Atenas al santuario. En efecto, y pese a los intentos por la paz, las relaciones entre atenienses y beocios continuaban siendo más que tensas y, dado que Beocia se encontraba en el camino sagrado que unía Atenas y Delfos, era necesario el permiso de los primeros para practicar los ritos oraculares pertinentes (Dougherty, 1996). Esta problemática, de la que ya se lamentaban algunos de los autores contemporáneos (Ar., *Au.* 189-194; E., *Ion* 370-375, 439-444), tuvo como resultado un considerable descenso de las embajadas atenienses enviadas a Delfos durante este periodo, en comparación con las llevadas a cabo durante las guerras médicas sesenta años atrás (Scott, 2015). La cuestión délfica vertebró, finalmente, parte de los términos del armisticio ulterior:

En relación con los santuarios comunes, que quien lo desee pueda ofrecer sacrificios, acudir, consultar los oráculos y enviar teoros según los usos tradicionales, libremente, tanto por tierra como por mar. El santuario y el templo de Apolo en Delfos, y los propios delfios, gozarán de autonomía tanto tributaria como judicial, tanto en lo referente a sus personas como a sus tierras, en conformidad con los usos tradicionales (Th., V, 18.2).

Repentinamente, el santuario de Delfos asumió una actitud de estricta neutralidad que le aseguró el reconocimiento de ambos contendientes de la guerra y, dicho sea de paso, de sus opulentas ofrendas. Es probable que su colegio sacerdotal comenzara a dudar de las posibilidades reales de Esparta de ganar la guerra, máxime tras la derrota del ejército peloponesio en Esfacteria; o que se produjeran sobornos dedicados a provocar la defección délfica de la «causa» espartana. No obstante, el cambio de parecer de Delfos puede obedecer más a razones de índole económica. La reducción de ingresos procedentes de las ofrendas atenienses o de sus aliados no habrían pasado inadvertidas para las autoridades délficas, que habrían puesto en funcionamiento su poderosa maquinaria diplomática para asegurarse un abundante flujo de capital<sup>8</sup>. Tal práctica no constituiría una novedad en la historia política del santuario, salpicada de anécdotas en las que sus administradores consintieron corruptelas e intrigas, promovidas a diversos títulos privados, que se tradujeron en pingües beneficios financieros para el lugar sagrado. Convendría, al hilo, recordar la defensa de los Alcmeónidas atenienses sostenida por la pitia tras la construcción de un nuevo y suntuoso templo de Apolo sufragado por esta aristocrática familia a finales del siglo VI a. C. (Parke y Wormell, 1956); o la protección póstuma del honor de Pausanias el Regente, quien intentó ganarse la simpatía oracular tras el secuestro de la ofrenda que los griegos, en conjunto, dedicaron al dios pítico tras la expulsión de los invasores persas en el 479 a. C. (Fornis, 2015).

La presión ejercida por el santuario en aras de la restauración en el trono espartano de Plistoánax podría, por lo tanto, entenderse en el marco de las ambiciones délficas por aumentar su patrimonio. Su clase sacerdotal no vaciló en dejar de lado la política de «agradecimiento» a Esparta por la defensa prestada antes del estallido de la guerra para pasar a convertirse en un actor principal en la consecución de una paz claramente ventajosa para las arcas de Delfos. La actitud de la pitia y su respaldo, soborno mediante o no, a los intereses de Plistoánax supusieron un desafortunado punto de inflexión para los propósitos espartanos: el aura de «liberadores de los griegos» atribuido a los lacedemonios se desvaneció con rapidez cuando se dio prioridad a la recuperación de los prisioneros de Esfacteria sobre las exigencias de

<sup>8</sup> No debemos juzgar con los criterios del presente la práctica de los líderes religiosos délficos consistente en procurarse el mayor número de ofrendas posible. Según la tradición épica griega recogida en *h.Hom.*, *h.Ap.* 527-542, el mismo Apolo, al ser preguntado por los sacerdotes de su nuevo santuario acerca de su supervivencia, les ordenó sobrevivir merced a la generosidad de aquellos que fueran a consultar el oráculo.

los aliados de la liga del Peloponeso, furibundos ante la idea de un tratado que les negaba significativas ventajas territoriales y que les llevó a plantearse seriamente la continuidad en la *symmachía* liderada por Esparta (Fornis, 2016).

Mientras tanto, en Atenas, el joven orador Alcibíades comenzaba a aumentar su notoriedad política. Este miembro de la familia Alcmeónida era un ferviente defensor de agresividad de la política exterior ateniense, aun a costa de la paz que, de hecho, fue firmada por políticos que no escucharon sus opiniones por su corta edad (Sealey, 1976). Una vez nombrado estratego de las fuerzas terrestres atenienses, Alcibíades supo aprovechar la debilidad atravesada por Esparta para formar la llamada «cuádruple alianza» junto a Argos, Mantinea y Elis (Plu., *A/c.* 15.1), estados que compartían su rencor hacia el estado lacedemonio y su aperturismo hacia las reformas democráticas (*cf.* Fornis, 1993). Ambas facciones terminaron enfrentándose en la batalla hoplítica de Mantinea en el año 418 a. C., resultando triunfantes las armas espartanas que, sin embargo, no quisieron continuar el conflicto, temerosas de una Atenas capaz de disputar a Esparta la hegemonía militar terrestre (Powell, 2018).

La devoción a los dioses no parecía ser el punto fuerte del controvertido Alcibíades. El fracaso del ejército aliado en Mantinea motivó los preparativos para la célebre expedición ateniense a Sicilia del 415 a. C., en cuya víspera tuvo lugar el escándalo religioso conocido como «Hermocópidas»: poco antes de la partida de una gran flota hacia Italia, se descubrió que todos los *hermai* (representaciones del dios Hermes adornadas con un falo que se usaban como mojones o pilares en los caminos) de la ciudad de Atenas sufrieron mutilaciones (Th., VI, 27,1)<sup>9</sup>. Alcibíades fue acusado del sacrilegio y, además, de profanar los misterios de Eleusis (Plu., *A/c.* 19), constituyendo este hecho un mal presagio para el destino de la armada. La aventura ateniense a Sicilia se saldó con un estrepitoso desastre para Alcibíades al perder la nada desdeñable cantidad de cincuenta mil hombres y más de doscientos navíos (Fornis, 2016), un resultado que algunos autores quieren relacionar (obviamente, desde un punto de vista poético) con la decisión del estratego de lanzar su empresa de ultramar sin consultar anteriormente con el oráculo de Delfos (Scott, 2015)<sup>10</sup>. El general fue llamado a juicio, pero, antes de su celebración, huyó a Esparta, de donde también tuvo que desertar tras los rumores escarceos amorosos con la esposa del rey espartíata Agis II (*cf.* Plu., *Lys.* 22). Cuando dejó Esparta, regresó a Atenas como *strategos autokrator*, esto es, general plenipotenciario. Tras la derrota de Notio, se retiró a sus posesiones en Tracia y luego pasó a Frigia, donde murió.

<sup>9</sup> Si bien Tucídides deja claro que las mutilaciones de los *hermai* se realizaron en sus rostros, algunos investigadores como Romilly (1997) estiman que el sacrilegio se realizó mediante la amputación de los falos de estos pilares, apoyándose en el relato de Aristófanes (*Lys.* 1093-1095) y en el hecho de que su forma resultaría más susceptible de sufrir el vandalismo.

<sup>10</sup> Sin embargo, Plutarco (*Mor.* 403B) informa de una consulta a la pitia sobre el estado de la flota cuando esta se encontraba ya en alta mar. La evasiva de la sacerdotisa no fue del agrado de los atenienses.

#### 4. EL ORÁCULO EN LA FASE FINAL DE LA GUERRA

El cese de las actividades bélicas alcanzado en el 421 a. C. con la «paz de Nicias» demostró ser, en palabras del propio Tucídides (V, 26.2), *hypoulos eirene*, es decir, una paz ficticia: «un periodo en el que los dos bandos no se restituyeron ni recuperaron lo que habían comprometido. Y aún más, ambas partes cometieron nuevas violaciones del tratado». Mientras Esparta recuperaba el entusiasmo tras la victoria en Mantinea (lo que, a su vez, solucionó las sospechas de cobardía que recayeron sobre sus hoplitas tras la debacle de Esfacteria), la moral de la sociedad ateniense quedó seriamente quebrada tras la fallida expedición de Alcibíades a Sicilia y las consiguientes amenazas de defección por parte de algunos integrantes de la liga ático-délica (Kagan, 1981; Murcia Ortuño, 2017). La guerra se reanudó oficialmente en el 413 a. C., subyaciendo como *casus belli* la invasión de suelo laconio llevada a cabo por Atenas, que otorgó a los lacedemonios «un motivo más que justificado para defenderse contra los atenienses» (Th., VI, 105.2; véase también Powell, 1980). El suceso dio comienzo al periodo del conflicto conocido como «guerra decélica», a tenor del establecimiento de la base de operaciones espartana en el fuerte de Decelia, cerca de la misma Atenas; o «guerra jónica», toda vez que la costa oeste de la península de Anatolia se convirtió en un significativo escenario de operaciones bélicas (Kagan, 1987).

Si bien parte de la historiografía moderna parece aceptar que el santuario délfico volvió a posicionarse del lado de la liga del Peloponeso en este último estadio (Parke y Wormell, 1956), lo cierto es que las fuentes antiguas apenas ofrecen documentación de actividades políticas de la entidad religiosa. Sí sabemos que la *symmachia* ateniense continuó con su decepción hacia Apolo (apenas envió heraldos al oráculo durante estos diez años) y que, en contrapartida, la alianza peloponesia se esforzó por erigir ofrendas monumentales (Scott, 2015). La sintonía de la alianza espartana con Delfos contrastaba, además, con el deterioro que comenzaban a sufrir los complejos escultóricos atenienses ofrecidos décadas atrás. El biógrafo Plutarco deja entrever que los monumentos del santuario comenzaron a representar, en esta época, no solo las victorias de aquellas *poleis* oferentes, sino también su suerte:

En Delfos había una estatua de oro de Palas que se sostenía sobre una palmera de bronce, ofrenda de la ciudad [Atenas] por las victorias de las guerras médicas. Durante muchos días unos cuervos se acercaron volando hasta ella y la picotearon; arrancaron el fruto de la palmera, que era de oro, y lo arrojaron al suelo. [...] Cuando un oráculo ordenó a los atenienses traer de Clazómenas a la sacerdotisa de Atenea, ellos hicieron venir a esa mujer. Se llamaba Hesiquia (Paz). Y eso era, según parece, lo que la divinidad aconsejaba a la ciudad en aquel momento: conservar la paz (Plu., Nic. 13.5-6).



El oráculo, cuya veracidad es aceptada (Parke y Wormell, 1956), es uno de los pocos testimonios antiguos que respaldan el apoyo del colegio sacerdotal délfico a los intereses espartanos. En el devoto mundo griego, donde el destino del santuario panhelénico por antonomasia estaba indisolublemente unido al de los estados con los que se relacionaba, nadie parecía dudar, en la última década del siglo V a. C., que la victoria en el conflicto que agitó la Hélade se encontraba de forma cada vez más clara en manos espartanas.

Con todo, Esparta necesitaba algo más que su superioridad terrestre para doblegar al enemigo ático-délfico. Los lacedemonios comprendieron que, para obtener la victoria, era imperativo dotarse de una flota que hiciera frente a la potente marina ateniense y, a fin de procurársela, consiguieron la financiación del imperio persa, enemistado con Atenas desde décadas atrás. Este hecho marca una destacable diferencia con el primer periodo de la guerra en lo referente a las relaciones espartano-délficas: si, al inicio de la guerra, el santuario de Delfos podría haber sufragado los costes de una armada peloponesia (*vid. supra*), en esta última fase el apoyo de su colegio sacerdotal, de existir, parece materializarse únicamente en sus profecías. Delfos, por tanto, habría retirado su soporte económico a la liga del Peloponeso, si bien mantuvo una política favorable a este bando.

El liderazgo de la nueva escuadra espartana recayó en el espartiatas Lisandro, artífice de la victoria final peloponesia (*cf.* Bommelaer, 1981; Due, 1987). El inicio del fin de la guerra del Peloponeso llegó en el año 405 a. C., en la batalla naval de Egospótamos, en la que Lisandro sorprendió a la fuerza naval ateniense varada en tierra. Atenas no pudo reponerse del varapalo y comenzó las negociaciones de paz al año siguiente. Esparta y sus aliados decidieron preguntar, una vez más, a la sacerdotisa de Apolo acerca del proceder adecuado ante los vencidos. Buena parte de los vencedores, de entre los que destacaban por su clamor corintios y tebanos, reivindicaron la destrucción hasta los cimientos de Atenas y la reducción de su población a la más humillante esclavitud, más por miedo al hegemónico estado lacedemonio que surgía de esta conflagración que del odio que podrían profesar a su enemigo derrotado (Fornis, 2016). La pitia, no obstante, respondió que los vencedores tenían que respetar el hogar común de Grecia (Parker, 2000). Finalmente, Lisandro decidió «no esclavizar a una ciudad griega que había hecho grandes y bellas cosas» (X., *HG.* 2.2.20), en clara referencia al servicio prestado por Atenas a principios de ese mismo siglo en la guerra que enfrentó a helénicos y persas. Pese a la actitud mostrada por el exitoso navarco de Egospótamos, las condiciones impuestas por la liga del Peloponeso a Atenas fueron considerablemente duras: la reducción de su escuadra a doce trirremes, la demolición de los «Muros Largos» y la obligación de seguir a los espartanos a la guerra si se diera el caso son algunas de las cláusulas que la *Boule* ateniense hubo de aceptar en el año 404 a. C. (Fornis, 2016). Las intenciones espartanas, al coartar la *autonomía* de la *polis* democrática sin llegar a arrasarla, pasaba por poner coto al progresivo fortalecimiento de Tebas en la zona

central de Grecia<sup>11</sup>, algo inadmisibles para las autoridades lacedemonias (véase Ste. Croix, 1972).

El santuario de Delfos fue el escenario escogido por Lisandro para conmemorar la trascendental victoria sobre Atenas. De acuerdo con el relato que, al respecto, nos proporciona Plutarco (*Lys.* 18.1), «con el botín Lisandro erigió en Delfos una estatua suya en bronce y otras de cada uno de los navarcos, además de las estrellas de los Dioscuros en oro». El geógrafo Pausanias describió el complejo escultórico con una mayor precisión, nombrando en su obra los personajes retratados, que ascendían a treinta y ocho (Paus., 10.9.9). Con esta construcción se ponía en evidencia que Delfos era el lugar donde se plasmaban los vaivenes de la historia griega. Los monumentos levantados por las autoridades espartanas superaban en lujo y en tamaño a los construidos por sus otrora enemigos en otros momentos anteriores: el grupo escultórico de Egospótamos triplicaba el tamaño de la ofrenda otorgada por Atenas tras la batalla de Maratón del 490 a. C., mientras que la donación llevada a cabo por el rey espartano Agis utilizando el dinero del botín capturado durante sus campañas fue colocado sobre una inmensa columna para asegurar su visibilidad (Scott, 2015).

Parece claro que el oráculo no había practicado una postura de neutralidad en los últimos años de la guerra del Peloponeso, razón que podría haber motivado tales muestras de reconocimiento hacia el santuario por parte de las autoridades espartanas. Obviando el más que plausible apoyo de Apolo Pitio al bando peloponesio, Esparta tenía motivos para sentirse en deuda, si tomamos como cierta la hipótesis que nos presenta a Delfos como entidad subsidiaria de la armada de la liga del Peloponeso en la primera fase del conflicto. Asimismo, el santuario habría cosechado un mayor beneficio económico manteniendo (o recuperando) la alianza tácita con Esparta con la que había comenzado el enfrentamiento. Las profecías délficas en aras de la «paz de Nicias», en tanto que maniobra política que redundara en una vuelta de Atenas y de sus ofrendas al ya abarrotado lugar sagrado, no consiguieron su objetivo. Probablemente, para no perder también los ingresos derivados de los obsequios procedentes del Peloponeso, el colegio sacerdotal considerara necesario mantener unas estrechas relaciones con los estados integrantes de la alianza espartana.

El final de la guerra del Peloponeso, en el año 404 a. C., marca el comienzo de la hegemonía espartana en la Hélade, en lo que la mayoría de la doctrina coincide en llamar «segundo imperio espartano» (Forrest, 1968; Fornis, 2008). El mundo griego tardó poco tiempo en darse cuenta de que la victoria de Esparta, lejos de significar una «liberación» del yugo ateniense, solo representó un cambio de autoridad en la mayoría de las *poleis*, pues Lisandro, el navarco vencedor de la marina ateniense en Egospótamos, estableció progresivamente regímenes de talante oligárquico, las

<sup>11</sup> Sobre Tebas y la confederación beocia: Pascual González (1995).

denominadas «decarquías» (véase Cavaignac, 1924; Bommelaer, 1981) en las ciudades que tomó. La implantación de estos sistemas políticos a lo largo y lo ancho de Grecia fue acompañada, por lo general, de un gran flujo de riquezas y de oro hacia Esparta y hacia el propio Lisandro, que permitieron a este último alzar su lujoso monumento en el santuario de Delfos para inmortalizar su paso por la historia helénica. De esta manera, Esparta, cuyas leyes prohibían taxativamente la acumulación de fortuna (X., *Lac.* 7.2-5), experimentó un imparable enriquecimiento a raíz de su férreo imperialismo en los años posteriores al conflicto. Los orgullosos lacedemonios parecieron olvidar, curiosamente, el legendario oráculo délfico que advertía de que «la codicia, y ninguna otra cosa, será la ruina de Esparta» (D.S., VII, 12.5).

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

Con el paso de los siglos, el santuario de Apolo en Delfos se convirtió en uno de los centros místicos más importantes de la Hélade, a lo que contribuyeron diversos factores, de entre los que destaca su vertebración del proceso colonial griego, especialmente durante el Arcaísmo. Esta transformación fue acompañada de una paulatina corrupción del colegio sacerdotal délfico, como muestran los episodios relacionados con la familia Alcmeónida de Atenas y con el regente espartano Pausanias. Para mediados del siglo V a. C., el lugar se había convertido en el núcleo religioso del mundo griego. No obstante, Delfos no era ya una mera institución dedicada a la administración de los ritos religiosos relacionados con Apolo pítico, sino que representaba un organismo político más preocupado de su porvenir económico: el oráculo de este dios ofrecía sus vaticinios al mejor postor o al organismo que beneficiara en mayor medida sus inquietudes. Así podemos entender el respaldo que la pitia ofreció a los intereses espartanos, en tanto que garantía de la independencia délfica frente a las ambiciones focidias que se materializaron en la segunda guerra sagrada y que amenazaban con mermar significativamente la opulencia de la clase administradora délfica. Por ello, la profecía que aseguraba la ayuda apolínea para Esparta en los momentos inmediatamente anteriores a la guerra y el posterior patrocinio de la armada peloponesia formaban no tanto una asistencia desinteresada como una medida de defensa ante los peligros que podría entrañar la actividad política de Atenas, vinculada a las aspiraciones focidias.

La desilusión ateniense hacia el oráculo, como se ha señalado, repercutió negativamente en la afluencia de visitantes áticos al santuario y, por consiguiente, de sus ofrendas. El santuario necesitó un ardid diplomático que se tradujera en una normalización de las relaciones délficas con el resto del mundo griego. A este respecto, la adhesión a las reclamaciones de Plistoánax sirvió para establecer un armisticio que, en primer término, restablecería las embajadas a Delfos de los estados enemigos de Esparta. No era suficiente con conseguir la paz: el santuario se aseguró

de capitalizar parte de las cláusulas de la «paz de Nicias», de acuerdo con el relato de Tucídides, garantizando la libertad de consulta de todo griego. De esta manera, mientras las hostilidades continuaban en este periodo de paz armada, el lugar podría presentar una imagen de neutralidad. Aun así, parece que Atenas no recuperó el entusiasmo por ofrendar a Apolo, quizá debido a la ausencia de éxitos militares que plasmar en el recinto sagrado. Temiendo perder también el fomento de una *polis* tan devota como Esparta, a Delfos no le quedó más remedio que volver a apostar por situarse del lado de la liga del Peloponeso en la última fase de la guerra. Ahora bien, el colegio sacerdotal no permitiría un gasto como el que habría supuesto el patrocinio de la armada espartana en la década anterior. Las profecías oraculares, de ser cierto el testimonio de Plutarco, estarían encaminadas a recomendar a los atenienses la capitulación, honrosa o no.

La jugada diplomática surtió el efecto deseado. Esparta se convirtió en indiscutible *hegemon* de Grecia y eligió el santuario délfico para conmemorar tanto la victoria sobre Atenas como la asunción de esta nueva posición de preponderancia con la erección del colosal complejo escultórico que homenajeara el triunfo de Lisandro en Egospótamos, un monumento que, sin duda, no habría pasado desapercibido para los visitantes al templo y cuya finalidad era, precisamente, advertir de la superioridad de las armas espartanas. El éxito de Delfos no fue solo económico, también político: el santuario se consolidó como la institución religiosa panhelénica más importante de la Antigüedad, un lugar en el que los hitos históricos quedaban grabados en piedra y bronce. No es fruto del azar, a la luz de esta realidad, que fuera a finales del siglo V a. C. cuando se inscribieron las célebres máximas que coronaban el templo de Apolo y que aconsejaban a los viajeros: «conócete a ti mismo», «nada en exceso» y «un juramento conduce a la perdición» (Pl., *Chrm.* 164E), tres principios atribuidos, según la tradición antigua, a los Siete Sabios de Grecia. La guerra del Peloponeso, pues, convirtió a Delfos en el verdadero ombligo del mundo antiguo.

## 6. FUENTES

Aristófanes. *Comedias I. Los acarnienses, Los caballeros*. Madrid: Editorial Gredos. 1995. [Edición de Luis Gil Fernández].

Aristófanes. *Comedias II. Las nubes, Las avispas, La paz, Los pájaros*. Madrid: Editorial Gredos. 2007. [Edición de Luis M. Macía Aparicio].

Aristófanes. *Comedias III. Lisístrata, Tesmoforiantes, Ranas, Asambleístas, Pluto*. Madrid: Editorial Gredos. 2007. [Edición de Luis M. Macía Aparicio].

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Editorial Gredos. 1988. [Edición de Manuela García Valdés].
- Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Madrid: Editorial Gredos. 2004. [Edición de Juan José Torres Esbarranch].
- Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica. Libros IX-XII*. Madrid: Editorial Gredos. 2006. [Edición de Juan José Torres Esbarranch].
- Eurípides. *Tragedias I. El cíclope, Alcestris, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrómaca, Hécula*. Madrid: Editorial Gredos. 1991. [Edición de Juan Antonio López Férez].
- Eurípides. *Tragedias II. Suplicantes, Heracles, Ion, Las troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros*. Madrid: Editorial Gredos. 1985. [Edición de José Luis Calvo Martínez].
- Esquines. *Discursos. Testimonios y cartas*. Madrid: Editorial Gredos. 2002. [Edición de José María Lucas de Dios].
- Heródoto. *Historias*. Madrid: Cátedra. 2016. [Edición de Manuel Balasch].
- Homero. *Himnos homéricos. La «batracomiomaquia»*. Madrid: Editorial Gredos. 1978. [Edición de Alberto Bernabé Pajares].
- Jenofonte. *Constituciones políticas griegas. Constitución de Esparta*. Madrid: Alianza Editorial. [Edición de Antonio Guzmán Guerra].
- Jenofonte. *Helénicas*. Madrid: Editorial Gredos. 1994. [Edición de Orlando Guntiñas Tuñón].
- Pausanias. *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Madrid: Editorial Gredos. 2008. [Edición de María Cruz Herrero Ingelmo].
- Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos. 1985. [Edición de J. Calongue Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual].
- Plutarco. *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*. Madrid: Editorial Gredos. 1995. [Edición de Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado].

- Plutarco. *Obras morales y de costumbres. (Moralia) IX*. Madrid: Editorial Gredos. 2002. [Edición de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Cavero].
- Plutarco. *Vidas paralelas. I. Lisandro-Sila, Cimón-Lúculo, Nicias-Craso*. Madrid: Editorial Gredos. 2007. [Edición de Jorge Cano Cuenca, David Hernández de la Fuente y Amanda Ledesma].
- Plutarco. *Vidas paralelas. II. Solón-Publícola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo*. Madrid: Editorial Gredos. 2008. [Edición de Aurelio Pérez Jiménez].
- Plutarco. *Vidas paralelas. III. Coriolano-Alcibíades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas-Marcelo*. Madrid: Editorial Gredos. 2006. [Edición de Aurelio Pérez Jiménez y Paloma Ortiz].
- Polibio. *Historias. Libros I-IV*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. [Edición de Alberto Díaz Tejera y Manuel Balasch Recort].
- Sófocles. *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos. 1981. [Edición de Assela Alamillo].
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial. 2014 [Edición de Antonio Guzmán Guerra].

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amandry, P. (1984). Notes de topographie et d'architecture delphiques. *Bulletin de Correspondance Hellenique*, 108(8), pp. 295-315. <https://doi.org/10.3406/bch.1984.1852>.
- Boedeker, D. (1998). Hero Cult and Politics: The bones of Orestes. En C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, performance, politics* (pp. 167-170). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bommelaer, J.-F. (1981). *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*. Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 240, París-Atenas.
- Cartledge, P. (1979). *Sparta and Lakonia: A Regional History. 1300 to 362 BC*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203472231>.
- Cavaignac, E. (1924). Les dékarchies de Lysandre. *Revue des Études Historiques*, 90, pp. 285-316.

- Defradas, J. (1954). *Les thèmes de la propagande delphique*. París: Les belles lettres.
- Delcourt, M. (1955). *L'oracle de Delphes*. París: Payot.
- Dillon, M. (1997). *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. Londres: Routledge.
- Domínguez Monedero, A. (2010). Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos. En S. Montero y M. C. Cardete (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural* (pp. 125-142). Madrid: Sígnifer Libros.
- Dougherty, C. (1996). Democratic Contradictions and the Synoptic Illusion of Euripides' *Ion*. En J. Ober y C. W. Hendrick (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern* (pp. 249-270). Princeton: Princeton University Press.
- Due, B. (1987). Lysander in Xenophon's *Hellenica*. *Classica & Mediaevalia*, 38, pp. 53-62.
- Fliess, P. J. (1966). *Thucydides and the Politics of Bipolarity*. Louisiana State Univ. Press.
- Fontenrose, J. (1978). *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Los Angeles: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520331310>.
- Fornis, C. (1993). Esparta y la cuádruple alianza. 420-418 a. C. *Memorias de Historia Antigua*, 13-14, pp. 77-104.
- Fornis, C. (2008). *Grecia exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto*. Hypomnemata 175, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fornis, C. (2015). Pausanias el Regente y la *stásis* en la clase dirigente espartíata tras las guerras médicas. *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 27, pp. 27-38.
- Fornis, C. (2016). *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Fornis, C. y Domínguez Monedero, A. (2014). El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo. *Gerión*, 32, pp. 79-103. [https://doi.org/10.5209/rev\\_GERI.2014.v32.46666](https://doi.org/10.5209/rev_GERI.2014.v32.46666).
- Forrest, W. G. (1967). *A History of Sparta*. London: Bristol Classical Press.
- Fragkaki, M. (2016). The “Repatriation” of Orestes and Theseus. *Antesteria*, 5, pp. 285-302.
- Hansen, E. (1989). Epigraphica bellica on the dedication of the Athenian portico at Delphi. *Classica & Medievalia*, 40, pp. 133-134.
- Iriarte, U. (2019). Las advertencias de Quilón y Solón sobre la tiranía de Pisístrato. *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia*, pp. 113-128. <https://doi.org/10.6018/pantarei/2019/6>.
- Jacquemin, A. (1999). *Offrandes monumentales à Delphes*. París: École Française d’Athènes.
- Kagan, D. (1969). *The Outbreak of the Peloponnesian War*. Londres: Cornell University Press.
- Kagan, D. (1974). *The Archidamian War*. Londres: Cornell University Press.
- Kagan, D. (1981). *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. Londres: Cornell University Press.
- Kagan, D. (1987). *The Fall of the Athenian Empire*. Londres: Cornell University Press.
- Kagan, D. (2009). *La guerra del Peloponeso*. Barcelona: Editora y Distribuidora Hispano Americana.
- Kallet-Marx, L. (1993). *Money, Expense and Naval Power in Thucydides’ History 1-5.24*. Los Ángeles: University of California Press.
- Lévy, E. (2003). *Sparte: histoire politique et sociale jusqu’à la conquête romaine*. París: Points.
- Low, P. A. (2006). Commemorating the Spartan war dead. En A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta and War* (pp. 85-109). Swansea: The Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvn23.6>.



- Lupi, M. (2014). Il ritorno del re. Una nota sulla seconda ascesa al trono di Pleistoanatte (Thuc. 5, 16). *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 108, pp. 125-130.
- Malkin, I. (1999). Delphoi and the founding of social order in archaic Greece. *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 4(1), pp. 129-153. <https://doi.org/10.3406/metis.1989.933>.
- Murcia Ortuño, J. (2017). *Esparta*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nafissi, M. (2018). Lykourgos the Spartan “Lawgiver”: Ancient Beliefs and Modern Scholarship. En A. Powell (coord.), *A Companion to Sparta* (pp. 93-123). Hoboken: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781119072379.ch4>.
- Nafissi, M. (2019). Esparta. En C. Fornis (coord.), *Mito y arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad* (pp. 25-57). Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Paradiso, A. (1995). Tempo della tradizione, tempo dello storcio: Thuc. I. 18 e la storia arcaica spartana. *Storia della storiografia*, 28, pp. 35-45.
- Parke, H. W. y Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic Oracle. Volume I: The History*. Oxford: Blackwell.
- Parker, R. (2000). Greek States and Greek Oracles. En R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion* (pp. 76-108). Oxford: Oxford University Press.
- Pascual González, J. (1995). *Tebas y la confederación beocia en el periodo de la guerra de Corinto (395-386 a. C.)*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Powell, A. (1980). Athens’ Difficulty Sparta’s Opportunity: Causation and the Peloponnesian War. *L’antiquité classique*, 49, pp. 96-114. <https://doi.org/10.3406/antiq.1980.1966>.
- Powell, A. (2018). Sparta’s Foreign – and Internal – History, 478-403. En A. Powell (coord.), *A Companion to Sparta* (pp. 291-319). Hoboken: Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781119072379.ch11>.
- Prontera, F. (1981). Gli Alcmeonidi a Delfi: Un ipotesi su Erodoto I, 51, 3-4. *Revue Archéologique, Nouvelle Série*, 2, pp. 253-258.

- Romilly, Jacqueline de (1997). *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*. París: Editions de Fallois.
- Salapata, G. (2011). The Heroic Cult of Agamemnon. *Electra*, 1, pp. 39-60.
- Scott, M. (2010). *Delphi and Olympia: The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, M. (2015). *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Ariel.
- Sealey, R. (1976). *A History of the Greek City States, 700-338 B. C.* Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520342750>.
- Ste. Croix, G. E. M de (1972). *The Origins of the Peloponnesian War*. Londres: Bristol Classical Press.
- Thommen, L. (2013). Spartas Verhältnis zu Elis und Olympia. En N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, A. Gartzziou-Tatti y M. Dimopoulou (eds.), *War-Peace and Panhellenic Games. In Memory of Pierre Carlier* (pp. 329-344). Atenas: Kardamitsa Publishing.
- Thommen, L. (2017). *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis*. Stuttgart: Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04331-3>.
- Zahrnt, M. (1989). Delphi, Sparta und die Rückführung der Alkmeoniden. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 76, pp. 297-307.

# Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la guerra del Peloponeso (404-371 a. C.)

## Political struggles and religious legitimacy in Sparta after the Peloponnesian War (404-371 BC)



JAVIER JARA HERRERO

Universidad de Salamanca

[javijara@usal.es](mailto:javijara@usal.es)

**Resumen:** El final de la guerra del Peloponeso confirió a los espartanos la hegemonía política sobre la Hélade y la posibilidad de interferir más allá de las fronteras griegas. Sin embargo, el siglo IV a. C. fue también testigo de la agudización de las tensiones en el seno de la clase dirigente de Esparta y de la unión de diversos estados en contra del dominio lacedemonio. Mediante el análisis de las fuentes antiguas y con el apoyo de las investigaciones de la historiografía moderna, este artículo trata de examinar la influencia ejercida por la religión en Esparta hasta la batalla de Leuctra, tanto en su política exterior como en las diversas luchas políticas internas.

**Palabras clave:** Esparta, religión, legitimación, luchas políticas, hegemonía.

**Abstract:** The end of the Peloponnesian War conferred on the Spartans the political hegemony over Hellas and the option of interfering beyond Greek border areas. However, the 4th century BC also was a witness of the tensions' aggravation within the ruling elite of Sparta and the union of various states against the Spartan domain. This paper tries to analyse, through the study of ancient sources and with the support of investigations from modern historiography, the influence exerted by religion in Sparta up to the Battle of Leuctra, both in its foreign policy and in the various internal political struggles.

**Keywords:** Sparta, Religion, Legitimacy, Political struggles, Hegemony.

Recibido: 9 de marzo de 2020; aceptado: 13 de julio de 2020; publicado: 30 de septiembre de 2020.

Revista Historia Autónoma, 17 (2020), pp. 11-29

e-ISSN: 2254-8726; <https://doi.org/10.15366/rha2020.17.001>



## 1. Introducción

La rendición de Atenas en la primavera del 404 a. C. marcó el final de la guerra del Peloponeso y, con ello, el comienzo de la preponderancia espartana a través de la Hélade<sup>1</sup>. Los lacedemonios difundieron, ya desde antes del comienzo de la guerra que centró la obra del historiador Tucídides, una propaganda en la que se presentaban como liberadores de los griegos frente a la tiranía ejercida por los atenienses y su imperio talasocrático materializado en la liga ático-délica. No obstante, el mundo helénico tardó poco en percatarse de que la victoria de las armas espartanas, lejos de constituir tal libertad, solo significó un cambio de dueño en la mayoría de las *poleis* afectadas, pues Lisandro, el arquitecto del triunfo final de Esparta al dirigir la escuadra peloponesia que venció a la ateniense en la batalla naval de Egospótamos (405 a. C.), estableció progresivamente regímenes de naturaleza oligárquica (fieles no solo a Esparta, sino al propio Lisandro), las llamadas “decarquías”<sup>2</sup>, en las ciudades que tomó. La implantación de estos sistemas políticos, integrados por diez individuos, fue acompañada de un incesante caudal de riquezas hacia una *polis* que procuraba mantener el espejismo de armonía e igualdad socioeconómica de sus ciudadanos<sup>3</sup>. Una de las primeras acciones emprendidas por las autoridades espartanas y, en concreto, por el artífice de la victoria de Egospótamos merced a la llegada de capital tras la guerra fue la de inmortalizar su victoria en un formidable monumento levantado en el santuario de Delfos, un complejo escultórico en el que se mostraba a Lisandro acompañado de cada uno de los navarcos de la escuadra peloponesia junto a dos estrellas de oro en honor de los Dioscuros<sup>4</sup>.

Los espartanos tenían motivos para celebrar su triunfo en Delfos. El santuario se había convertido en uno de los centros religiosos más importantes de la Hélade y, tras la segunda guerra médica, el mundo griego pareció olvidar la sospechosa inclinación medizante del oráculo para convertirlo en un escaparate en el que los diferentes estados escribían su historia y exhibían su poder. Esta tendencia se fue agudizando conforme avanzó el siglo v a. C., de manera que, en las últimas décadas de esta centuria, las *poleis* más poderosas hicieron lo posible por procurarse el respaldo de Apolo a su causa, bien mediante donaciones económicas, bien mediante suntuosas construcciones que dejaran en evidencia a las ofrendadas por aquellas que pudieran disputar la hegemonía, conscientes de que el control del santuario de Delfos implicaba casi inexorablemente el control político sobre Grecia<sup>5</sup>. Por ello, el monumento con

<sup>1</sup> Vid. Parke, Herbert W., “The Development of the Second Spartan Empire (405-371 B. C.)”, en *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), pp. 37-79, quien acuñó, al respecto, la etiqueta de “segundo imperio espartano”, ya en desuso.

<sup>2</sup> En lo que respecta a las decarquías y a su naturaleza, es útil Carlier, Pierre, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre*, París, Éditions du Seuil, 1995, pp. 15-17.

<sup>3</sup> Cf. Xen., *Lac.* 7.

<sup>4</sup> Plut., *Lys.* 18, 1; Paus., 10, 9, 9.

<sup>5</sup> Dicho control en relación con el oráculo ya desató la “segunda guerra sagrada” a mediados del siglo v a. C., en la que Esparta disputó a la Atenas de Pericles su hegemonía en torno al lugar sagrado y, consecuentemente, sobre Grecia central: Gómez Espelosín, F. Javier, “El santuario de Delfos y la guerra”, en Pérez Jiménez, Aurelio

el que Esparta honró a Lisandro triplicaba en tamaño al instalado décadas antes por Atenas tras la batalla de Maratón, manifestando a los peregrinos quiénes eran los artífices del nuevo orden geopolítico<sup>6</sup>. Las razones de los lacedemonios, sin embargo, tenían raíces más profundas. Esparta fue una de las *poleis* que más abusó del recurso a la religión para legitimar sus medidas políticas, ya fueran estas en materia interna o externa. Su organigrama constitucional, atribuido al mítico legislador Licurgo y compilado siglos después por Jenofonte en su *Constitución de los lacedemonios*<sup>7</sup>, fue hipotéticamente refrendado por la sacerdotisa délfica y dotado de un carácter sacro que le permitió una cierta inmutabilidad frente a los intentos de reforma<sup>8</sup>. Los lacedemonios fueron además los únicos que contaban con unos personajes responsables de la relación con el santuario, unas figuras encargadas de realizar las consultas y de custodiar las profecías oraculares denominadas "pitios" por Heródoto<sup>9</sup>.

Así, Esparta trató en todo momento de mantener activos sus vínculos con Delfos, al tiempo que la clase sacerdotal del santuario, como forma pragmática de garantizar su supervivencia, supo obtener réditos de esta relación bilateral. Se estableció, por lo tanto, una simbiosis entre ambas entidades que explica que, al comenzar la guerra del Peloponeso en el 431 a. C., las autoridades délficas se encontraran en plena sintonía con los intereses peloponesios. Prueba de ello es el apoyo manifestado por la pitia al ser interpelada acerca de la pertinencia de una declaración de guerra espartana, cuya respuesta, según Tucídides, fue que "si combatían con todas sus fuerzas, la victoria sería suya, y les declaró que Apolo mismo les ayudaría, tanto si era invocado como sin serlo" (*ὁ δὲ ἀνεῖλεν αὐτοῖς, ὡς λέγεται, κατὰ κράτος πολεμοῦσι νίκην ἔσσεσθαι, καὶ αὐτὸς ἔφη ξυλλήψεσθαι καὶ παρακαλούμενος καὶ ἄκλητος*)<sup>10</sup>. Las fuentes indican, incluso, el patronazgo económico de Delfos a los esfuerzos bélicos espartanos durante la primera fase de la guerra, lo que se desprende del discurso corintio de la asamblea de la liga del Peloponeso que el mismo Tucídides recogió en su obra<sup>11</sup>. No es de extrañar, teniendo en cuenta estos hechos, que el final de la guerra del Peloponeso representara el apogeo de la conexión entre Esparta y el oráculo délfico. Ambas entidades se beneficiaban mutuamente: los lacedemonios mediante los vaticinios píticos favorables a sus intereses, y el colegio sacerdotal délfico a través de las donaciones que, desde Esparta, llegaban al santuario<sup>12</sup>.

y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1996, pp. 26-53. Sobre el oráculo en general: Scott, Michael, Delfos. *Historia del centro del mundo antiguo*, Barcelona, Editorial Ariel, 2015.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>7</sup> Vid. David, Ephraim, "Xénophon et le mythe de Lycurgue", en *Ktéma*, 32 (2007), pp. 297-310.

<sup>8</sup> Tyr., 3 Diehl; Hdt., 1, 65, 3; Pl., *Leg.* 691D-E; Plut., *Lyk.* 6, 1-2.

<sup>9</sup> Hdt., 6, 57, 2-4.

<sup>10</sup> Th., 1, 118, 3.

<sup>11</sup> Th., 1, 121.

<sup>12</sup> Para profundizar en los obsequios ofrendados a Delfos por Esparta y el resto de estados griegos en la segunda mitad del siglo V a. C., vid. Scott, Michael, *Delfos... op. cit.*, pp. 157-179.

## 2. La relación lacedemonia con el santuario de Olimpia tras el 404 a. C.

El triunfo espartano sobre Atenas representó asimismo un punto de inflexión en las relaciones de Esparta con instituciones religiosas. Especialmente tensos eran los contactos con el otro santuario panhelénico del momento, el de Zeus en Olimpia (situación de la que Delfos salió beneficiada al acaparar toda la atención lacedemonia)<sup>13</sup>. En el 421 a. C., poco antes de que la “paz de Nicias” paralizara las hostilidades, Élide, el estado democrático en el que se encontraba el santuario olímpico, sufrió la defección de Lépreo, una de sus comunidades periecas, que decidió interrumpir el pago de su tributo poniendo como pretexto las operaciones de la guerra. Cuando los eleos intentaron imponerse mediante la fuerza, la localidad perieca se acogió al arbitraje espartano y consiguió el apoyo de Esparta, que estableció una guarnición y animó a otros colectivos periecos a seguir el ejemplo. En consecuencia, Élide se negó a firmar la “paz de Nicias” y las relaciones entre este estado y el lacedemonio se congelaron<sup>14</sup>, hasta el punto de que los espartanos llegaron a ser expulsados de los Juegos Olímpicos del 420 a. C.<sup>15</sup>. Reanudadas las hostilidades entre Esparta y Atenas, los eleos se mantuvieron neutrales hasta el final de la conflagración y recuperaron Lépreo, una vez que los espartanos necesitaron utilizar los servicios de la guarnición que estableció anteriormente. En la última fase de la guerra, los eleos volvieron a humillar a las autoridades espartanas:

*τούτων δ' ὕστερον καὶ Ἄγιδος πεμφθέντος θῦσαι τῷ Διὶ κατὰ μαντείαν τινὰ ἐκόλουν οἱ Ἡλεῖοι μὴ προσεύχεσθαι νίκην πολέμου, λέγοντες ὡς καὶ τὸ ἀρχαῖον εἶη οὕτω νόμιμον, μὴ χρηστηριάζεσθαι τοὺς Ἕλληνας ἐφ' Ἑλλήνων πολέμου: ὥστε ἄθυτος ἀπῆλθεν.*

Cuando Agis fue enviado para sacrificar a Zeus de acuerdo con un oráculo, los eleos le impidieron rogar por la victoria alegando que incluso desde antiguo estaba prescrito así: que los griegos no consultaran un oráculo en una guerra contra griegos. En consecuencia, se marchó sin sacrificar.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Parke, Herbert W. y Donald E. Wormell, *The Delphic Oracle. Volume I: The History*, Chicago, Ares Publishers, 1956, p. 203. Acerca de las relaciones entre Esparta y el santuario de Olimpia, consúltese Thommen, Lukas, “Spartas Verhältnis zu Elis und Olympia”, en Birgalias, Nikos *et al.*, *War-peace and panhellenic games: in memory of Pierre Carlier*, Atenas, Institut du livre A. Kardamitsa, 2013, pp. 329-344, <https://doi.org/10.3917/dha.hs92.0013>

<sup>14</sup> Vid. Fornis, César, “Esparta y la Cuádruple Alianza”, en *Memorias de Historia Antigua*, 13/14 (1992-93), pp. 77-103 y Fornis, César, “Corinto, Beocia y la alianza argiva tras la Paz de Nicias”, *Habis*, 26 (1995), pp. 47-66. Sobre las relaciones entre Élide y Esparta en la guerra del Peloponeso, sirvan Alonso Troncoso, Víctor, *Neutralidad y neutralismo en la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.)*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1987, pp. 88-91 y Bauslaugh, Robert A., *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1991, pp. 168-192.

<sup>15</sup> Th., 5, 50.

<sup>16</sup> Xen., *Hell.* 3, 2, 22. Traducido por Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

Tras el conflicto contra Atenas, Esparta declaró la guerra a la democrática Élide. En los últimos años del siglo v a. C.<sup>17</sup>, los espartanos exigieron la independencia de las comunidades periecas. Ante la negativa elea, Esparta acometió la invasión del territorio del norte del Peloponeso, en una contienda que, para César Fornis, casi podría ser considerada una guerra sagrada por el dominio del santuario olímpico, si bien oficialmente no tuvo tal carácter y trascendieron motivos estratégicos como el dominio sobre los puertos de Cilene y Feax, dado el escaso desarrollo militar de los muelles mesenios<sup>18</sup>. La paz llegó dos años después y, aunque Élide pudo conservar su régimen democrático y no se implantó una guarnición lacedemonia en su territorio, fue obligada a firmar una alianza con Esparta que, con seguridad, otorgaría a esta última un trato más favorable en lo referente al santuario de Olimpia, pese a que su presidencia siguió en manos eleas porque los pisatas, que también reivindicaban la *prostasia*, “eran unos campesinos incapaces de administrarlo” (*ἀντιποιουμένους χωρίτας εἶναι καὶ οὐχ ἱκανοὺς προστάναι*) y no merecía la pena abrir un debate sobre la dirección del santuario que en nada beneficiaría a Esparta<sup>19</sup>. Por lo demás, tras este enfrentamiento se produjo la expulsión de Cefalonia y Naupacto de las poblaciones mesenias, que continuaron su particular diáspora hacia Sicilia o las costas del norte de África<sup>20</sup>, pasando sus antiguos territorios a integrar las fronteras de la confederación aquea, para desgracia tanto de corintios como de tebanos: los primeros por la merma de la salud de su economía, al reducir su influencia sobre el golfo de Corinto<sup>21</sup>; los segundos, debido a su cada vez mayor aislamiento en la zona central de Grecia, rodeados de aliados de los espartanos<sup>22</sup>.

La nueva posición, claramente más ventajosa, de la que disfrutaría Esparta en el santuario de Olimpia no fue el único fruto de su aplastante victoria. El tributo impuesto al estado democrático como miembro de la *symmachia* liderada por los espartanos pasaría a engrosar aún más su tesoro. Si hemos de creer a Diodoro de Sicilia, en los primeros años del siglo iv a. C. el sistema impositivo sobre los aliados (entendiendo como tales no los miembros de la liga del Peloponeso, sino aquellos que precisaron de la intervención de los hoplitas lacedemonios) reportaba a Esparta la nada desdeñable cantidad de “más de mil talentos cada año” (*ἐνιαυτὸν*

<sup>17</sup>Diod. Sic., 14, 17, 5 lo fija en el año 402 a. C. Si bien Xen., *Hell.* 3, 2, 23 retrasa la fecha al 400/399 a. C., Plut., *Ages.* 40, 3 respalda la cronología que ofrece Diodoro.

<sup>18</sup>Fornis, César, *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla, Ediciones Universidad de Sevilla, 2016, p. 200.

<sup>19</sup>Los términos del tratado de paz pueden encontrarse en Xen., *Hell.* 3, 2, 30-31. Sobre la *prostasia* en manos de Élide: Sordi, Marta, “Le implicazioni olimpiche della guerra d’Elide”, en Lanzillotta, Eugenio (coord.), *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma, Giorgio Bretschneider Editore, 1984, pp. 145-159. *Vid.* también Fornis, César, *Esparta. La historia, ... op. cit.*, p. 201.

<sup>20</sup>Cf. Domínguez Monedero, Adolfo J., “Locrios y mesenios: de su cohabitación en Naupacto a la fundación de Mesene. Una aproximación al estudio de la diáspora y el ‘retorno’ de los mesenios”, en *Polis*, 18 (2006), pp. 39-73.

<sup>21</sup>Pascual González, José, “Corinto y las causas de la guerra de Corinto”, en *Polis*, 7 (1995), pp. 188-217; Fornis, César, *Estabilidad y conflicto civil en la guerra del Peloponeso: las sociedades corintia y argiva*, Oxford, British Archaeological Reports, 1999, pp. 11-12.

<sup>22</sup>Para profundizar en la política beocia durante este periodo: Pascual González, José, *Tebas y la confederación beocia en el periodo de la guerra de Corinto (395-386 a. C.)*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1995, pp. 469-505.

πλείω τῶν χιλίων ταλάντων)<sup>23</sup>. Esta recaudación, obviamente, chocaba frontalmente con el carácter liberador que los espartanos se arrogaron durante la guerra del Peloponeso y contribuyó notablemente al descontento de las *poleis* “liberadas”<sup>24</sup>.

### 3. Legitimaciones religiosas en las luchas políticas de Esparta tras la guerra del Peloponeso

#### 3.1. “Una realeza coja”: la sucesión de Agis II

La victoria sobre la liga ático-délica en el 404 a. C. transformó Esparta no solo económicamente, como vemos, sino también socialmente. Una de las señas de identidad de la Esparta de principios del siglo IV a. C. es la radicalización de las diferentes facciones políticas de la clase dirigente espartiatá y su conversión en grupos cada vez más antagónicos como resultado de las discrepancias en la gestión de la victoria<sup>25</sup>. Precisamente, uno de estos bandos<sup>26</sup>, a favor del imperialismo lacedemonio fuera de sus fronteras tradicionales peloponésicas, fue el encabezado por Lisandro y sus seguidores, detentadores, a la sazón, de los puestos de administración de las decarquías establecidas por el primero<sup>27</sup>. Las tensiones se pusieron de manifiesto tras la muerte del diarca euripóntida Agis II, el que fuera humillado por los eleos en el transcurso de la guerra del Peloponeso (*vid. supra*). Su hijo Leotíquidas era el primero en la línea de sucesión, pero Lisandro, como representante del nuevo imperio espartano, modeló un

<sup>23</sup> Diod. Sic., 14, 10, 2.

<sup>24</sup> Pascual González, José, *Tebas y la confederación... op. cit.*, pp. 458-463.

<sup>25</sup> Estudios relacionados con las crecientes disensiones sociales en la Esparta posterior a la guerra del Peloponeso son los de David, Ephraim, “The Influx of Money in Sparta at the End of the Fifth Century B. C.”, en *Scripta Classica Israelica*, 5 (1979), pp. 30-45; Cartledge, Paul, *Agésilao y la Crisis de Esparta*, Baltimore, Duckworth, 1987, pp. 99-115; Hodkinson, Stephen, *Property and Wealth in Classical Sparta*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2000, pp. 427-446; Birgalias, Nikos, “La cohésion sociale à Sparte au IV<sup>e</sup> siècle”, en *Dialogues d'histoire ancienne*, 11 (2014), pp. 13-21. El sector escéptico de la historiografía lo encabeza Flower, Michael, “Revolutionary Agitation and Social Change in Classical Sparta”, en Flower, Michael y Mark Toher (eds.), *Georgica: Greek studies in honour of George Cawkwell*, London, Institute of Classical Studies, 1991, pp. 78-97, cuya investigación concluye que las fricciones sociales fueron leves hasta el siglo III a. C.

<sup>26</sup> Hamilton, Charles D., “Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C.”, en *American Journal of Philology*, 91, 3 (1970), pp. 294-314, <https://doi.org/10.2307/292953>, describe tres proyectos distintos en la Esparta posterior a la guerra del Peloponeso: uno inmovilista en lo referente a las relaciones espartanas con los aliados, liderado por Pausanias; un segundo esquema a favor de aprovechar la hegemonía para ejercer un férreo control sobre los aliados, encabezado por Agis, y, por último, el esgrimido por Lisandro y Agésilao, consistente en aprovechar los restos del imperio ateniense para construir un régimen talasocrático espartano.

<sup>27</sup> Hodkinson, Stephen, “Warfare, Wealth, and the Crisis of the Spartiate Society”, en Rich, John y Graham Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World*, London, Routledge, 1995, pp. 151-161, indaga en la alta extracción social de los ocupantes de los puestos de gobierno de las decarquías y apunta que estos cargos se convirtieron en objeto de las ambiciones de la ciudadanía más privilegiada, que vio en estos servicios en el extranjero una forma de enriquecimiento rápido al margen de las estrictas leyes espartanas.



verdadero grupo de presión política y social que vertió sobre el aspirante rumores que apuntaban a su ilegitimidad. En concreto, se alegaba que el hipotético legítimo heredero era fruto de la unión de la reina espartiatá Timea con el general ateniense Alcibíades. Según el testimonio de Plutarco, "la sedujo de tal modo, mientras Agis estaba fuera en una expedición, que incluso no negó estar embarazada de Alcibíades y al niño varón que parió, de puertas afuera, lo llamaba Leotíquidas" (τοῦ βασιλέως στρατευομένου καὶ ἀποδημοῦντος οὕτω διέφθειρεν ὥστε καὶ κύειν ἐξ Ἀλκιβιάδου καὶ μὴ ἀρνεῖσθαι, καὶ τεκούσης παιδάριον ἄρρεν ἔξω μὲν Λεωτυχίδην καλεῖσθαι)<sup>28</sup>.

Es probable que el supuesto hijo bastardo del difunto diarca participara de las conservadoras ideas que sostenían la vuelta a las antiguas costumbres espartanas en materia de política exterior, si bien no encontramos fuentes que informen del alineamiento de Leotíquidas. Sí sabemos, por otra parte, que Agesilao, el hermano de Agis, estaba comprometido con la opinión que propugnaba la actitud agresiva de Esparta en el extranjero y que representaría un magnífico contrapunto al rey agiada Pausanias<sup>29</sup>, ferviente defensor de la reducción de la esfera de influencia lacedemonia al Peloponeso. Sea como fuere, Lisandro utilizó su influencia (quizá mermada tras el desmantelamiento de las decarquías) para que, finalmente, el designado fuera Agesilao, con quien, al margen de compartir similares objetivos políticos dentro de un proyecto imperialista, mantuvo una relación amorosa en su juventud con la plausible intención de obtener ulteriores privilegios políticos<sup>30</sup>.

Agesilao era el candidato perfecto para Lisandro: al no ser descendiente directo de Agis, había realizado la *agoge* y se había convertido en un hombre con un carácter honorable, pero también violento y amante de la guerra. Las dudas sobre los objetivos de Lisandro al adoptar el rol de *erastes* del futuro diarca se disipan al tomar en consideración que Agesilao, además, hacía gala de un físico poco agraciado y una notable cojera<sup>31</sup>, defecto este último que fue aprovechado por la facción contraria. Un tal Diopites, partidario de la entronización de Leotíquidas y reputado por su capacidad de interpretación de profecías<sup>32</sup>, sacó a la palestra un presunto oráculo delfico referente a los problemas que conllevaría una realeza coja en Esparta:

φράζο δὴ, Σπάρτη, καίπερ μέγαν αὐχὸς εἶδ' ἔσθαι, μὴ σέθεν ἀρτίποδος βλάστη  
χωλὴ βασιλεία. δηρὸν γὰρ μόχθοι σε κατασχέσουσιν ἄελπτοι φθερσιβρότου τ'  
ἐπὶ κῆμα κνκωόμενον πολέμοιο.

<sup>28</sup> Plut., *Alc.* 23, 7. Sobre los problemas sucesorios, *vid.* Pascual González, José, *Tebas y la confederación... op. cit.*, pp. 506-511 y Fornis, César, *Esparta. La historia, ... op. cit.*, pp. 207-209. Pausanias (3, 8, 8-10) asegura que el rey Agis solo reconoció a Leotíquidas como heredero legítimo en su lecho de muerte.

<sup>29</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia, ... op. cit.*, p. 207.

<sup>30</sup> Murcia Ortuño, Javier, *Esparta*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 289. A propósito de la pederastia institucionalizada en Esparta, sirvan Cartledge, Paul, "The Politics of Spartan Pederasty", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 27 (1981), pp. 17-36; Link, Stefan, "Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society", en Hodkinson, Stephen (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea, The Classical Press of Wales, pp. 89-102; Singor, Henk W., "Admission to the Syssitia in Fifth-Century Sparta", en Hodkinson, Stephen y Anton Powell, *Sparta. New Perspectives*, Swansea, The Classical Press of Wales, 2009, pp. 67-91.

<sup>31</sup> Plut., *Ages.* 2, 3-4. El biógrafo de Queronea describe al Euripóntida como un hombre "pequeño y de apariencia despreciable" (μικρὸς τε γενέσθαι καὶ τὴν ὄψιν εὐκαταφρόνητος), si bien "más encantador que los jóvenes hermosos" (τῶν καλῶν καὶ ὠραίων ἐρασιμώτερον).

<sup>32</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia, ... op. cit.*, p. 207.

Vigila, Esparta, aunque seas orgullosa, no sea que a ti, de pies fuertes, te nazca una realeza coja. Pues durante mucho tiempo penas inesperadas te dominarán, en las olas agitadas de una guerra que hace perecer a los mortales.<sup>33</sup>

El oráculo apolíneo, poco ambiguo para lo que el santuario de Delfos acostumbraba a ofrecer, deja abierta la posibilidad de que se tratara de una invención o un soborno al colegio sacerdotal de Delfos por parte del bando conservador, concedor de la observancia de los designios délficos en Esparta, y que podría haber servido para que los devotos espartanos desestimaran la idoneidad de Agesilao para ocupar el trono lacedemonio. Sin embargo, la religión no jugó el determinante papel que los seguidores de Leotíquidas deseaban: Lisandro arregló fácilmente la situación aduciendo que la mencionada profecía hacía referencia no a una dolencia física, como la cojera de Agesilao, sino a la posibilidad de que en Esparta reinase un personaje de dudosa ascendencia, en clara referencia a la ilegitimidad que se podría acreditar contra Leotíquidas.

### 3.2. El episodio de Áulide

La controversia en torno a la sucesión del rey Agis II puso en evidencia las luchas intestinas de la clase dominante espartiatá. En el año 396 a.C., poco después de su entronización y persuadido por Lisandro, Agesilao II respondió a los rumores que advertían de la construcción de una armada persa que hiciera frente a la lacedemonia con el envío de un ejército a Asia Menor encabezado por el mismo rey<sup>34</sup>, en una campaña no exenta de polémica religiosa. Un buen ejemplo del talante personalista del nuevo diarca lo constituye el episodio de Áulide, que evidenció también las crecientes tensiones con la confederación beocia. De acuerdo con el relato de Plutarco, estando el ejército espartano en el promontorio eubeo de Geresto, Agesilao descendió a Áulide, en la costa de Beocia donde, según Homero, se reunió la gran flota de los griegos en su guerra contra Troya<sup>35</sup>. Allí pasó el diarca la noche y, según el relato de Plutarco (obviamente adornado de elementos místicos), una voz le habría hablado en sueños:

*ὁ βασιλεὺς Λακεδαιμονίων, ὅτι μὲν οὐδεὶς τῆς Ἑλλάδος ὁμοῦ συμπάσης ἀπεδείχθη στρατηγὸς ἢ πρότερον Ἀγαμέμνων καὶ σὺ νῦν μετ' ἐκεῖνον, ἐννοεῖς δήπουθεν ἐπεὶ δὲ τῶν μὲν αὐτῶν ἄρχεις ἐκεῖνον, τοῖς δὲ αὐτοῖς πολεμεῖς, ἀπὸ δὲ τῶν αὐτῶν τόπων ὁρμᾶς ἐπὶ τὸν πόλεμον, εἰκὸς ἐστὶ καὶ θῆσαι σε τῇ θεῷ θυσίαν ἣν ἐκεῖνος ἐνταῦθα θύσας ἐξέπλευσεν.*

<sup>33</sup> Paus., 3, 8, 9. Traducción de María Cruz Herrero Ingelmo, Madrid, Editorial Gredos, 1994.

<sup>34</sup> La bibliografía sobre la campaña asiática de Agesilao II es ingente: Carlier, Pierre, *Le IV<sup>e</sup> siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre...* op. cit., pp. 26-28; Lévy, Edmond, *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, Points, 2003, pp. 254-257; Fornis, César, *Esparta. La historia...* op. cit., pp. 214-219. Ruzé, François, "The Empire of the Spartans (404-371)", en Powell, Anton, *A Companion to Sparta*, Hoboken, Blackwell, 2018, pp. 326-331 son solo algunos ejemplos.

<sup>35</sup> Hom., *Il.* 2, 303; Cf. Murcia Ortuño, Javier, *Esparta...* op. cit., p. 294.

Rey de los lacedemonios, que nadie ha sido reconocido general de toda la Grecia unida, salvo antes Agamenón y ahora tú después de él, lo sabes de sobra; puesto que mandas sobre los mismos que él, combates a los mismos enemigos, y partes hacia la guerra desde los mismos lugares, es lógico que también tú hagas en honor de la diosa el mismo sacrificio que hizo él antes de zarpar.<sup>36</sup>

El diarca tenía la intención de establecer un paralelismo entre su expedición asiática y la legendaria lucha de los aqueos de Agamenón que dotase de cobertura ideológica su imperialista política exterior<sup>37</sup>. No obstante, mientras el Euripóntida imitaba el sacrificio del rey micénico a Artemisa (sustituyendo, eso sí, el objeto de ofrenda, que en el caso de Agamenón fue su propia hija Ifigenia, por una cierva), los beotarcos enviaron rápidamente un escuadrón de caballería que interrumpió la ceremonia alegando que el rey espartano no había observado la mántica oficial beocia. Desde este momento, Agesilao guardó un profundo rencor hacia los tebanos<sup>38</sup>.

No fue el único problema al que tuvo que hacer frente el diarca en los primeros años del siglo IV a. C. La campaña asiática también fue el escenario de las desavenencias entre Agesilao y Lisandro, otrora amantes. Plutarco continúa su biografía del primero describiendo su llegada a Éfeso, ya en Asia Menor, donde “la gran consideración y el poder de los que gozaba Lisandro le resultaron enseguida odiosos e insoportables” (*εὐθὺς ἀξίωμα μέγα καὶ δύναμις ἦν ἐπαχθῆς καὶ βαρεῖα περὶ τὸν Λύσανδρον, ὄχλου φοιτῶντος ἐπὶ τὰς θύρας ἐκάστοτε καὶ πάντων παρακολουθούντων καὶ θεραπευόντων ἐκεῖνον*)<sup>39</sup>. La fidelidad de las clientelas políticas de Lisandro superó la egolatría de Agesilao, que, viendo cómo disfrutaba de los agasajos propios de un rey, quiso humillar al primero nombrándole su despensero<sup>40</sup>. Lisandro, consciente del cariz que había tomado la situación, solicitó al rey el mando de una misión militar en el lejano Helesponto, a lo que Agesilao accedió<sup>41</sup>. En palabras de Fornis, “Agesilao mandaba el claro mensaje de que a partir de entonces, él y no otro sería con quien tratarían, y de quien dependerían, las clases acomodadas de los aliados lacedemonios en estas vitales y prósperas áreas geopolíticas del segundo imperio espartano”<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Plut., *Ages.* 6, 4. Traducción de Jorge Bergua Cavero, Salvador Bueno Morillo y Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

<sup>37</sup> Cf. Bommelaer, Jean-François, “Le songe d’Agesilas: un mythe ou le rêve d’un mythe?”, en *Ktèma*, 7 (1983), pp. 19-26; Ragone, Giuseppe, “L’imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso”, en *Miscellanea Greca e Romana*, 20 (1996), pp. 21-49.

<sup>38</sup> Plut., *Ages.* 6, 9-10. Vid. también Hamilton, Charles D., “Thebes and Sparta in the Fourth Century: Agesilaus’ Theban Obsession”, en *Ktèma*, 19 (1994), pp. 239-258; Pascual González, José, *Tebas y la confederación beocia... op. cit.*, pp. 581-583; Fornis, César, *Esparta. La historia... op. cit.*, pp. 214-215.

<sup>39</sup> Plut., *Ages.* 7, 1.

<sup>40</sup> En Plut., *Lys.* 23, 7 se define el oficio como “repartidor de carne” (*κρεοδαίτην*).

<sup>41</sup> Plut., *Ages.* 7-8, 43. El biógrafo bebe de la tradición del historiador ateniense Jenofonte (*Hell.* 3, 4, 7-10), quien, en cambio, no alude al humillante ordenamiento de Lisandro como despensero real.

<sup>42</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia... op. cit.*, p. 215.

#### 4. El recurso a la religión en los planes políticos de Lisandro

Fue tras esta vergonzosa afrenta cuando Lisandro decidió llevar a cabo su particular desquite. Su intento de controlar a uno de los reyes espartanos con la designación de Agesilao II había fracasado y el vencedor de Egospótamos pensó en un método más radical: modificar el ordenamiento constitucional licurgueo para terminar de un plumazo con la diarquía o, en su lugar, convertirla en una institución de carácter electivo. Los revolucionarios planes de Lisandro no debieron de ser consecuencia directa del trato vejatorio dispensado por Agesilao en Asia Menor, pues Plutarco asegura que fue ese el momento aprovechado para “ponerse manos a la obra y dedicarse sin demora al plan que había pergeñado y maquinado tiempo atrás” (*καὶ τὰ πάλαι δοκοῦντα συγκεῖσθαι καὶ μεμηχανῆσθαι πρὸς μεταβολὴν καὶ νεωτερισμὸν ἐγνωκῶς ἐγχειρεῖν τότε καὶ μὴ διαμέλλειν*)<sup>43</sup>, mientras que Diodoro de Sicilia data los acontecimientos en el año 403 a. C. El recurso a la religión por parte de Lisandro es bien descrito por el siciliota:

*θεωρῶν δὲ τοὺς Λακεδαιμονίους μάλιστα τοῖς μαντείοις προσέχοντας, ἐπεχείρησε τὴν ἐν Δελφοῖς προφητὴν διαφθεῖραι χρήμασιν: ἐνόμιζε γάρ, εἰ χρησμὸν λάβοι σύμμαχον ταῖς ἰδίαις ἐπιβολαῖς, ῥαδίως ἄξιεν ἐπὶ τέλος τὴν προαίρεσιν. ἐπεὶ δὲ παμπληθῆ χρήματα τοῖς περὶ τὸ μαντεῖον διατρίβουσιν ὑπισχνούμενος οὐκ ἔπειθε, ταῖς ἐν Δωδώνῃ περὶ τὸ μαντεῖον οὔσαις ἱερείαις [...]. οὐδὲν δὲ πρᾶξαι δυνάμενος ἐξεδήμησεν εἰς Κυρήνην, πρόφασιν μὲν ὡς εὐχὰς ἀποδιδοῦς Ἄμμωνι, τῇ δ' ἀληθείᾳ διαφθεῖραι βουλόμενος τὸ μαντεῖον [...].*

Viendo que los lacedemonios prestaban una extraordinaria atención a las respuestas de los oráculos, trató de corromper con dinero a la sacerdotisa de Delfos; pensaba que si obtenía una respuesta favorable a sus planes, podría fácilmente llevar a término su proyecto. Pero, al no lograr convencer a quienes se ocupaban del oráculo, pese a no dejar de prometerles enormes sumas de dinero, hizo proposiciones del mismo género a las sacerdotisas de Dodona [...]. No pudiendo tampoco conseguir nada, partió a Cirene, con el pretexto de cumplir los votos hechos a Amón, pero en realidad con la intención de corromper el oráculo [...].<sup>44</sup>

La desarticulación de las decarquías habría despojado a Lisandro de la relevancia política adquirida tras la batalla de Egospótamos, de modo que el artífice de la victoria sobre Atenas hubo de buscar alternativas que le brindasen apoyo para llevar a cabo sus planes y, en este sentido, un eventual respaldo religioso resultaría adecuado. Para la consecución de sus pretensiones, Lisandro habría tenido en cuenta los precedentes de otros reyes espartanos como Demarato, que

<sup>43</sup> Plut., *Lys.* 24, 2.

<sup>44</sup> Diod. Sic., 14, 13, 3-5. Traducción de Juan José Torres Esbarranch, Marid, Editorial Gredos, 2008.

fueron depuestos mediante la intervención religiosa de los santuarios de Delfos y Olimpia<sup>45</sup>. En cualquier caso, tal como continúa Diodoro, la negativa de estos centros sagrados hizo fracasar sus planes. De hecho, fue el colegio sacerdotal de Amón el que envió la correspondiente embajada a Esparta para acusar a Lisandro de haber intentado corromper a su oráculo<sup>46</sup>. Con todo, el espartiatas consiguió articular una férrea defensa que le valió la absolución en el juicio al que le sometieron los éforos y que no agradó a los dignatarios africanos, quienes, antes de partir de vuelta, espetaron “seremos mejores jueces nosotros cuando vosotros, espartanos, vengáis a vivir con nosotros en Libia” (*ἀλλ’ ἡμεῖς γε βέλτιον, ὃ Σπαρτιάται, κρινοῦμεν, ὅταν ἤκητε πρὸς ἡμᾶς εἰς Λιβύην οἰκήσοντες*)<sup>47</sup>, en referencia a un antiguo oráculo que vaticinaba que los lacedemonios emigrarían algún día a sus tierras y que se asemeja sospechosamente al que recibieron los habitantes de Tera antes de fundar la colonia de Cirene, compilado por Heródoto de Halicarnaso<sup>48</sup>. Plutarco se hace eco asimismo de otro ardid de Lisandro para terminar con la realeza en Esparta y que con anterioridad habría recogido Éforo: en el Helesponto, donde el espartiatas fue destinado tras su encontronazo con Agesilao, existía una mujer que decía estar encinta de la semilla de Apolo, lo que fue vinculado por Lisandro con un hipotético vaticinio de Delfos, que afirmaba que existían antiguas profecías que los sacerdotes del santuario tenían taxativamente prohibido examinar hasta que no llegara un hijo del dios. El hijo de la mujer, al que llamó Sileno, habría acudido al lugar para, en calidad de semidios, leer los oráculos ante la multitud, estipulando uno de ellos que “lo mejor y lo preferible para los espartanos era que los reyes fueran elegidos entre los mejores ciudadanos” (*ὡς ἄμεινον εἶη καὶ λώϊον Σπαρτιάταις ἐκ τῶν ἀρίστων πολιτῶν αἰρουμένοις τοὺς βασιλέας*)<sup>49</sup>. Al parecer, dice Plutarco, la treta no llegó a buen puerto porque uno de sus colaboradores finalmente se echó atrás.

Solo después de su muerte, en el 395 a. C., se encontraron en su casa diversos documentos que revelarían su conspiración, en concreto, un elaborado discurso que habría preparado para persuadir a la sociedad espartana de que los gobernantes deberían ser elegidos de entre todos los ciudadanos<sup>50</sup>. Dicho discurso habría sido redactado por un tal Cleón de Halicarnaso, del que solo sabemos que lo habría cobrado a un alto precio, tal como hacían los sofistas cotizados<sup>51</sup>. Según las fuentes antiguas, el discurso de Cleón era tan peligroso que los éforos recomendaron al diarca Agesilao que no lo sacara a la luz y destruyera las pruebas<sup>52</sup>. La destrucción de esta documentación antes de darse a conocer, como es evidente, plantea el interrogante de la veracidad de esta trama. La enemistad que se fraguó en Asia Menor entre Agesilao y Lisandro pudo dar

<sup>45</sup> Parke, Herbert W., “The Deposing of Spartan Kings”, en *Classical Quarterly*, 39/3 (1945), pp. 106-112, <https://doi.org/10.2307/626162>; Pascual González, José, Tebas y la confederación beocia... op. cit., p. 710.

<sup>46</sup> Diod. Sic., 14, 13, 7.

<sup>47</sup> Plut., *Lys.* 25, 3.

<sup>48</sup> Hdt., 4, 150. Cf. Malkin, Irad, *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 195-196.

<sup>49</sup> Plut., *Lys.* 26, 3.

<sup>50</sup> Diod. Sic., 14, 13, 8.

<sup>51</sup> Cf. Plut., *Lys.* 25, 1; Nep., *Lys.* 3.

<sup>52</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia...* op. cit., p. 216.

lugar a la creación de una “leyenda negra”, recogida por los autores antiguos, especialmente notable en la obra de Jenofonte, y a la que pertenecería también la anécdota de Sileno y los oráculos délficos que debía leer, en torno a la figura de este último que, si bien influyente, no dejaba de estar subordinado al primero. Lisandro fue también el primer griego al que algunas ciudades rindieron culto y levantaron altares, una heroización que chocaba frontalmente con los principios espartanos de igualdad entre sus ciudadanos y que podría haber motivado el recelo de las autoridades lacedemonias<sup>53</sup>. Así, resulta natural el escepticismo de parte de la historiografía moderna al respecto de las ambiciones de Lisandro y de su proyecto de transformar el ordenamiento político espartano<sup>54</sup>, pero, aun así, un amplio sector considera plausible que tratara de reformar la Gran Retra tras la humillación sufrida en Éfeso<sup>55</sup>.

## 5. La guerra de Corinto. Fundamentos religiosos espartanos en el conflicto

La muerte de Lisandro se enmarca en una campaña de castigo que Esparta quiso emprender contra Tebas por su posicionamiento en el conflicto locrio-focidio que precedió la invasión lacedemonia. Comenzada ya la guerra Beocia (395-386 a. C.)<sup>56</sup>, los tebanos, cuyas simpatías por los lacedemonios habían ya desaparecido por completo, persuadieron a sus aliados locrios para que cesaran su tributo a los focidios. Las represalias no se hicieron esperar y, mientras los locrios pidieron el auxilio beocio, las autoridades focidias hicieron lo propio con los espartanos. Deseosa de quebrar el espíritu tebano, Esparta movilizó dos ejércitos y envió antes al mismo Lisandro para que comandara las tropas aliadas focidias con órdenes de esperar al contingente lacedemonio bajo el mando de Pausanias en Haliarto. Pero Lisandro, quien mantenía una vieja rivalidad con el rey, quiso acaparar la gloria de la victoria y atacó las murallas, a cuya sombra pereció al tiempo que sus hoplitas se batían en retirada<sup>57</sup>.

A pesar de su enemistad, Pausanias quiso recobrar el cadáver del que fuera héroe de las armas espartanas (junto con el resto de los cuerpos sin vida de los combatientes lacedemonios) bajo acuerdo, pues su localización hacía prácticamente imposible atacar la posición sin sufrir

<sup>53</sup> Plut., *Lys.* 18, 4, basado en Duris de Samos; Hesych., s.v. Λυσάνδρεια; testimonios corroborados por la basa de una estatua de un tetracampeón en la prueba del pancracio de la competición de las *Lysandreia*, nombre con el que se pasó a conocer la fiesta en honor a la diosa Hera, las *Heraia*. Cf. también Bommelaer, Jean-François, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, París-Atenas, Bibliothèque des Écoles Françaises d’Athènes et de Rome 240, 1981, p. 16.

<sup>54</sup> Flower, Michael A., “Revolutionary Agitation and Social... *op. cit.*”, pp. 81-83; Keen, Antony G., “Lies about Lysander”, en *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, 9 (1996), pp. 289-290.

<sup>55</sup> Este sector lo encabeza Hamilton, Charles D., “Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C.”, en *American Journal of Philology*, 91 (1970), p. 311.

<sup>56</sup> Un completo estudio sobre el conflicto: Fornis, César, *Grecia exhausta: Ensayo sobre la Guerra de Corinto*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

<sup>57</sup> *Vid.* Lévy, Edmond, *Sparte... op. cit.*, p. 180-181; Murcia Ortuño, Javier, *Esparta... op. cit.*, pp. 297-298.

cuantiosas bajas. Los tebanos, conscientes, solo aceptaron entregar el cuerpo de Lisandro si las tropas de Esparta se retiraban inmediatamente de Beocia. Contraviniendo los deseos de la *gerousia*, Pausanias recuperó el cadáver, pero fue acusado de cobardía en Esparta y llamado a juicio<sup>58</sup>. El Agiada prefirió no presentarse al proceso, y los éforos le condenaron a muerte por rebeldía, tras lo que hubo de retirarse al templo de Atenea Alea de Tegea como suplicante, donde terminó sus días tras una enfermedad no antes del año 381 a. C.<sup>59</sup> El cuerpo de Lisandro, por su parte, fue sepultado en el camino que iba de Coronea a Delfos sin que se conozcan más detalles.

Después de la derrota espartana en Haliarto, algunas de las *poleis* más poderosas de la Hélade contemplaron oportuno el momento para acabar con la hegemonía que el final de la guerra del Peloponeso había otorgado a Esparta. Atenas, Corinto, Tebas y Argos concretaron de este modo un conjunto de *symmachiai* bilaterales<sup>60</sup> aprovechando el momento de debilidad institucional que había provocado el exilio del rey Pausanias y la muerte de Lisandro<sup>61</sup>. Los éforos, alarmados, se vieron obligados a solicitar la vuelta a Grecia del rey Agesilao, quien estaba consiguiendo unas decisivas victorias en el interior del reino persa que le permitieron extender la influencia espartana en Asia Menor y, más importante, el reclutamiento de contingentes de griegos minorasiáticos que acompañaron al diarca en su vuelta a Lacedemonia en el 394 a. C.<sup>62</sup>. En una fecha cercana al 14 de agosto de ese año<sup>63</sup>, los espartanos se enfrentaron en igualdad numérica a la coalición antilacedemonia en Coronea. A pesar de la victoria de Esparta, Agesilao debió retirarse para curar sus heridas en Delfos, donde ofreció a Apolo el diezmo del botín capturado en Asia y que Jenofonte cifra en “no menos de cien talentos” (*οὐκ ἐλάττω ἑκατὸν τάλαντων*)<sup>64</sup> con motivo de los juegos pitios. Las victorias espartanas en Grecia contrastaban con las malas noticias procedentes de Asia, donde Agesilao había dejado una guarnición de cuatro mil guerreros y una flota al mando del navarco Pisandro, hermano de su mujer, con nula experiencia militar. La armada persa, dirigida por Farnabazo, derrotó a la de Pisandro en las cercanías de Cnido en el verano del 394 a. C. y costeó Asia Menor para liberar la mayoría de las ciudades con guarniciones espartanas. En ese momento, Esparta había renunciado a

<sup>58</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia... op. cit.*, p. 222 matiza que el proceso judicial fue sin duda auspiciado por los seguidores del fallecido Lisandro y por Agesilao, contrarios a las políticas conservadoras de Pausanias. Fue el segundo al que se enfrentó el diarca. Paus., 3, 5, 2 informa de la llamada a consultas por parte de las autoridades espartanas tras su infructuosa invasión del Ática en el 403 a. C.

<sup>59</sup> Xen., *Hell.* 3, 25.

<sup>60</sup> Es difícil catalogar la naturaleza de este sinedrion antilacedemonio. Para profundizar en la cuestión de este y otros pactos de alianza griegos, vid. Alonso Troncoso, Víctor, “Para un corpus de los tratados de alianza de la Grecia clásica”, en *Dike*, 4 (2001), pp. 219-232.

<sup>61</sup> Las fuentes antiguas que informan de la alianza son Xen., *Hell.* 4, 2, 1; Diod. Sic., 14, 82, 1. Vid. asimismo Fornis, César, “La configuración política y jurídica del *synédrión* de Corinto (395-394 a. C.)”, en *Revue Internationale des Droits dans l'Antiquité*, 54 (2007), pp. 65-81.

<sup>62</sup> Pascual González, José, *Tebas y la confederación... op. cit.*, p. 711.

<sup>63</sup> Xen., *Hell.* 4, 3, 10 informa de un eclipse de sol que la astronomía ha fechado en ese preciso día. Plut., *Ages.* 17, 4-5 se limita a asegurar que el ejército espartano se encontraba acampado en la localidad el día del fenómeno.

<sup>64</sup> Xen., *Hell.* 4, 3, 21. Cf. Plut., *Ages.* 19.

la preponderancia naval en el Egeo y a la forja de un imperio más allá de las fronteras del Peloponeso para defender Grecia continental<sup>65</sup>.

Con la aventura asiática en un segundo plano (pues Agesilao mantuvo en Oriente un ejército de cuatro mil hoplitas al mando del espartiatá Euxeno<sup>66</sup>), Esparta se centró finalmente en el conflicto que amenazaba la península peloponesia. En el año 387 a. C., los espartanos hicieron los preparativos para atacar Argos, sempiterna rival de Esparta desde el siglo VI a. C.<sup>67</sup> e integrante del conjunto de *poleis* que se habían levantado en armas contra la hegemonía lacedemonia. Los diarcas quisieron aprovechar la celebración de las Carneas, fiestas religiosas dorias en honor a Apolo, para llevar a cabo la ofensiva<sup>68</sup>. La táctica de Argos radicaba en aprovechar la inexactitud de su calendario para poder alegar la tregua (o negarla, según las necesidades del momento<sup>69</sup>). Los argivos no imaginaron que los ciudadanos de Esparta, en tanto que dorios y devotos, fueran a violar los preceptos que establecían la prohibición de actividades militares durante este festival<sup>70</sup>, pero las autoridades lacedemonias urdieron una inteligente estratagema: Agesípolis, otro diarca en el trono lacedemonio, viajó a Olimpia, al santuario de Zeus, para preguntar al dios “si le era lícito no aceptar las treguas de los argivos, ya que alegaban como pretexto los meses sagrados, no cuando era su época, sino cuando los lacedemonios se disponían a atacarlos” (*εἰ ὀσίως ἂν ἔχοι αὐτῶ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων, ὅτι οὐχ ὀπότε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ’ ὀπότε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπέφερον τοὺς μῆνας*)<sup>71</sup>.

Cabe recordar que el santuario olímpico se encontraba en Élida, estado aliado, si bien forzoso, del lacedemonio tras la guerra que ambos mantuvieron en los últimos años del siglo V a. C. (*vid. supra*), por lo que los sacerdotes del lugar sagrado se veían prácticamente obligados a emitir vaticinios favorables a los intereses espartanos. Como era de esperar, el oráculo de Zeus otorgó la aprobación del ataque. Agesípolis viajó entonces a Delfos, menos controlado por Esparta, para preguntar simplemente a Apolo “si pensaba lo mismo que su padre” (*καθάπερ τῶ πατρί*)<sup>72</sup>. Resultaba complicado que Apolo, siendo hijo de Zeus, no estuviera de acuerdo con su padre, el dueño del Olimpo, y, por extensión, con el oráculo que Agesípolis recibió en Olimpia<sup>73</sup>. Gracias a esta manipulación, pudo llevarse a cabo el ataque contra Argos. Siguiendo la crónica de Jenofonte, después de la victoria espartana se produjo un terremoto que algunos de

<sup>65</sup> Murcia Ortuño, Javier, *Esparta... op. cit.*, pp. 302-303.

<sup>66</sup> Fornis, César, *Esparta. La historia... op. cit.*, p. 225.

<sup>67</sup> *Vid.* Fornis, César y Adolfo J. Domínguez Monedero, “El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo”, en *Gerión*, 32 (2014), pp. 79-103.

<sup>68</sup> Acerca del festival de las Carneas, consúltese Richer, Nicolas, “Les ‘Karneia’ de Sparte”, en Cataldi, Silvio *et al.*, *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alejandría (It.), Edizioni dell’Orso, 2012, pp. 39-69.

<sup>69</sup> Th., 5, 54, 2 describe cómo Argos utilizó su impredecible calendario para atacar y saquear Epidauro en el 419 a. C., en el transcurso de la “paz de Nicias”.

<sup>70</sup> Lupi, Marcello, *L’ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell’antica Sparta*, Bari, Edipuglia, 2000, pp. 61-64; Cartledge, Paul, *Los espartanos: una historia épica*, Madrid, Ariel, 2009, pp. 107-108.

<sup>71</sup> Xen., *Hell.* 4, 7, 2.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Parke, Herbert W. y Donald E. Wormell, *The Delphic Oracle... op. cit.*, pp. 209-210; Scott, Michael, *Delfos... op. cit.*, pp. 184-185.



los soldados lacedemonios atribuyeron a la ira de Poseidón, encolerizado por el atrevimiento de su comandante. Mientras los hoplitas entonaban el peán para calmar a la deidad, Agesípolis se apresuró a replicar que “si hubiera provocado el terremoto cuando se disponía a invadir, habría reconocido que se lo impedía, mas una vez que había invadido, consideraba que lo animaba” (*εἰ μὲν μέλλοντος αὐτοῦ ἐμβάλλειν σεισσειε, κωλύειν ἂν αὐτὸν ἤγεῖτο: ἐπεὶ δὲ ἐμβεβληκότος, ἐπικελεύειν νομίζοι*)<sup>74</sup>. Los hoplitas espartanos, envalentonados, saquearon los campos de la Argólida al día siguiente, pero no consiguieron establecer una base permanente<sup>75</sup>.

Después del episodio concerniente al ataque espartano a Argos del 387 a. C., las fuentes parecen enmudecer en lo que a los contactos entre Esparta y las instituciones religiosas más importantes durante la guerra de Corinto se refiere. Durante el primer cuarto del siglo IV a. C., Esparta pudo mantener su supremacía y fue conocida por constituir el estado con los vínculos más fuertes con Delfos<sup>76</sup>. La paz de Antálcidas, con la que los espartanos dieron victoriosamente carpetazo a la guerra de Corinto<sup>77</sup>, supuso también el final de la célebre sintonía entre ambas entidades. Si en el siglo anterior las victorias espartanas fueron acompañadas del levantamiento de sofisticados y costosos monumentos en el santuario délfico, tras esta contienda Agesilao II rehusó erigir un memorial en el espacio sagrado, al estilo de su predecesor Agis II tras la victoria sobre Élide<sup>78</sup>, “por considerarlo más propio de hombres ricos que de hombres buenos” (*καὶ τὸ μὲν πλουσίων, τὸ δὲ τῶν ἀγαθῶν*)<sup>79</sup>. La negativa del diarca, quien para Jenofonte encarna la austeridad propia de un auténtico espartiatá y el ideal panhelenista, es quizá una evidencia de que, avanzada la primera mitad del siglo IV a. C., las relaciones con el oráculo de Delfos se habían convertido en una cuestión secundaria para los espartanos, probablemente porque el mantenimiento de su hegemonía hacía menos necesaria la intervención política de la sacerdotisa de Apolo para legitimar sus pretensiones.

## 6. El “principio del fin” de la supremacía espartana y la creación del mito délfico

La “paz de Antálcidas”, como imposición del estado hegemónico espartano sobre las *poleis* vencidas<sup>80</sup>, tuvo como consecuencia la expulsión de la guarnición espartana de la Cadmea

<sup>74</sup> Xen., *Hell.* 4, 7, 4.

<sup>75</sup> Paus., 3, 5, 8.

<sup>76</sup> Parke, Herbert W. y Donald E. Wormell, *The Delphic Oracle... op. cit.*, p. 216.

<sup>77</sup> Cf. Fornis, César, “La paz enviada por el Rey (387/6 a. C.)”, en *Dike*, 10 (2007), pp. 155-183.

<sup>78</sup> Jacquemin, Anne, “Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l’espace sacré”, en *Dialogues d’histoire ancienne*, 11 (2014), p. 136.

<sup>79</sup> Xen., *Ages.* 11, 7.

<sup>80</sup> Un estudio de los matices de “paz de Antálcidas”, sus cláusulas y sus consecuencias es el de Fornis, César, “La paz enviada por el rey... op. cit.

y la derrota de la facción laconizante en Tebas, lo que acabó redundando en la refundación de la Liga Beocia, una asociación de ciudades de la región homónima que quedó bajo el liderazgo de esta *polis*<sup>81</sup>. El conflicto entre espartanos y beocios alcanzó uno de sus momentos más célebres en el año 371 a. C., en el que se libró la batalla de Leuctra, donde las armas lacedemonias fueron vencidas por el ejército del beotarca Epaminondas y se asestó un duro golpe a la supremacía espartana<sup>82</sup>. Las fuentes nos muestran la indiferencia que los lacedemonios parecían mostrar hacia los dioses, pues parecía que la divinidad daba claras muestras de lo que estaba por acontecer en Esparta. El acontecimiento de Leuctra, aciago momento en la historia espartana, fue anunciado por el santuario de Delfos, como si el propio Apolo hubiera decidido el final de la suerte espartana. Así, Diodoro de Sicilia escribió al respecto:

*[...] τὸ θεῖον προεσήμαινεν αὐτοῖς τῆς ἀρχῆς τὴν ἀποβολήν· ὄφθη μὲν γὰρ κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐπὶ πολλὰς νύκτας λαμπὰς μεγάλη καομένη, ἀπὸ τοῦ σχήματος ὀνομασθεῖσα πυρίνη δοκίς· μικρὸν δ' ὕστερον ἠττηθέντες οἱ Σπαρτιῶται παραδόξως μεγάλη μάχη τὴν ἡγεμονίαν ἀπέβαλον ἀνεπίστως*

[...] Un presagio enviado por la divinidad les anunció la pérdida de la supremacía; se vio arder en el cielo durante muchas noches una gran antorcha, que, a causa de su forma, fue llamada “la viga de fuego”; y, poco tiempo después los espartiatas fueron derrotados contra toda expectativa en una gran batalla y perdieron inesperadamente su hegemonía.<sup>83</sup>

Plutarco, quien, como hemos visto, se nutre de fuentes susceptibles a la “leyenda negra” forjada en torno a la figura de Lisandro, enlaza el enojo de Apolo con el otrora navarco, haciéndole, quizá, responsable de la decadencia espartana:

*ὀφθαλμοὶ τοῦ ἀνδριάντος, οἱ δ' ἀστέρες ἠφανίσθησαν οὖς Λύσανδρος ἀνέθηκεν ἀπὸ τῆς ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς ναυμαχίας. ὁ δ' αὐτοῦ τοῦ Ἰ Λυσάνδρου λίθινος ἀνδριάς ἐξήνηθη ἀγρίαν λόχμην καὶ πόαν τοσαύτην τὸ πλῆθος, ὥστε κατακρύβει τὸ πρόσωπον.*

[...] Se le saltaron los ojos a su estatua, y desaparecieron las estrellas que Lisandro dedicó con motivo de la batalla naval de Egospótamos y de la estatua de piedra del propio Lisandro brotó una salvaje espesura y hierba en tal cantidad que ocultó su rostro.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Esta asociación, en la que Tebas ejercía la hegemonía de su territorio circundante, ya existió con antelación y fue disuelta en el año 386 a. C. Acerca de esta Liga y de su temporal desaparición, *vid.* Buck, Robert J., *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B. C.*, Alberta, University of Alberta Press, 1994.

<sup>82</sup> Cf. Fornis, César, *Esparta. La historia... op. cit.*, pp. 262-272.

<sup>83</sup> Diod. Sic., 15, 50, 2.

<sup>84</sup> Plut., *Mor.* 397F. Traducción de Mercedes López Salvá, Francisca Pordomingo Pardo y José Antonio Fernández Delgado, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

Este parece ser el final de las anteriormente fluidas relaciones entre Esparta y el oráculo de Delfos<sup>85</sup>. A lo largo de su historia, desde su configuración como *polis* y por motivaciones esencialmente políticas, los espartanos vincularon su trayectoria con el santuario délfico. En esta ocasión, en la que el poderío lacedemonio pareció tocar fondo, los espartiatas eligieron, también, interpretar su decadencia a través del oráculo mediante paranormales, pero simbólicos, acontecimientos que representarían el sentir generalizado tras la derrota de Leuctra y que fueron, posteriormente, recogidos por los autores de la Antigüedad. Curiosamente, las mismas fuentes que nos informan de las señales de la providencia hacia la caída de Esparta tienen en cuenta una vieja y famosa profecía, también délfica, convertida tras el 371 a. C. en proverbio. Dicho oráculo (evidentemente, una construcción *post eventum*) advertía sobre los peligros que entrañaría el apego de Esparta por la riqueza. Atendiendo a Diodoro, “el mismo Licurgo recibió de Delfos un oráculo respecto a la codicia, el cual se ha conservado en forma de proverbio: «La codicia, y ninguna otra cosa, será la ruina de Esparta»” (*Ὅτι ὁ αὐτὸς Λυκοῦργος ἤνεγκε χρησμὸν ἐκ Δελφῶν περὶ τῆς φιλαργυρίας τὸν ἐν παροιμίας μέρει μνημονευόμενον, ἃ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδέν*)<sup>86</sup>. Plutarco, por su parte, escribió que “a los reyes Alcámenes y Teopompo se les había dado un oráculo: «El amor a la riqueza matará a Esparta»” (*Ἀλκαμένει γὰρ καὶ Θεοπόμπῳ τοῖς βασιλεῦσι χρησμὸς ἐδόθη ἃ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ*)<sup>87</sup>.

Ambos autores, que escribieron sus obras respectivamente en los siglos I a. C. y entre finales del I y principios del II d. C., relacionan el oráculo con la instauración de la Gran Retra y del sistema normativo espartano, aun con diferencias en su relato. La tradición refleja la crisis sociopolítica de Esparta tras la guerra del Peloponeso, que terminó por estallar una vez configurado el imperio espartano. En cualquier caso, parece que tanto el Sículo como el de Queronea escribieron bajo una fuerte influencia de la obra de Jenofonte quien, en el siglo IV a. C., compiló las normas del orden licurgueo en su *Constitución de los lacedemonios* y creó la vía moralizante por la que se explicó el fracaso de Leuctra, contraponiendo la Esparta “decadente” de su tiempo al modelo de virtud que habría representado siglos atrás<sup>88</sup>. Sirva, para cerrar este estudio, uno de los últimos fragmentos de este documento, extenso pero ilustrativo, en el que el historiador ateniense se lamenta de la degeneración de las costumbres espartanas y atribuye sin dudar la decadencia del poderío espartano a la insolencia de los lacedemonios hacia los dioses:

*οἶδα γὰρ πρότερον μὲν Λακεδαιμονίους αἰρουμένους οἴκοι τὰ μέτρια ἔχοντας ἀλλήλοις συνεῖναι μᾶλλον ἢ ἀρμύζοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ κολακευόμενους διαφθεῖρεσθαι. καὶ πρόσθεν μὲν οἶδα αὐτοὺς φοβουμένους χρυσίον ἔχοντας φαίνεσθαι: νῦν δ' ἔστιν οὗς καὶ καλλωπιζόμενους ἐπὶ τῷ κεκτηθῆσθαι. ἐπίσταμαι δὲ καὶ πρόσθεν τούτου ἔνεκα ξηνηλασίας γιγνομένης καὶ ἀποδημεῖν οὐκ ἔζόν, ὅπως μὴ ῥαδιουργίας οἱ πολῖται ἀπὸ τῶν ξένων ἐμπίμπλαιντο: νῦν δ' ἐπίσταμαι τοὺς*

<sup>85</sup> Jacquemin, Anne, “Sparte et Delphes... op. cit.”, p. 145.

<sup>86</sup> Diod. Sic., 7, 12, 5.

<sup>87</sup> Plut., *Mor.* 239F.

<sup>88</sup> Fornis, César, *El mito de Esparta. Un itinerario por la cultura occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 45.

*δοκοῦντας πρώτους εἶναι ἐσπουδακότας ὡς μηδέποτε παύονται ἀρμόζοντες ἐπὶ ξένης. καὶ ἦν μὲν ὅτε ἐπεμελοῦντο ὅπως ἄξιοι εἶεν ἡγεῖσθαι: νῦν δὲ πολὺ μᾶλλον πραγματεύονται ὅπως ἄρξουσιν ἢ ὅπως ἄξιοι τούτων ἔσονται. τοιγαροῦν οἱ Ἕλληνες πρότερον μὲν ἰόντες εἰς Λακεδαιμόνα ἐδέοντο αὐτῶν ἡγεῖσθαι ἐπὶ τοὺς δοκοῦντας ἀδικεῖν: νῦν δὲ πολλοὶ παρακαλοῦσιν ἀλλήλους ἐπὶ τὸ διακωλύειν ἄρξαι πάλιν αὐτούς. οὐδὲν μέντοι δεῖ θαυμάζειν τούτων τῶν ἐπιψόγων αὐτοῖς γιγνομένων, ἐπειδὴ φανεροί εἰσιν οὔτε τῷ θεῷ πειθόμενοι οὔτε τοῖς Λυκούργου νόμοις.*

Yo sé que antiguamente los lacedemonios preferían vivir todos juntos en su patria con lo justo y no exponerse a las corruptas influencias y lujos como gobernantes de estados vasallos. Y también sé que en épocas pasadas temían que se les descubriera en posesión de oro, aunque hoy hay algunos que incluso se jactan de sus muchas posesiones. Igualmente sé que antes se recurría a expulsar a los extranjeros y que los lacedemonios consideraban ilegal viajar al extranjero para que los ciudadanos no se contaminaran con su molición; ahora, por el contrario, no tengo dudas de que la mayor ambición de algunos consiste en conseguir ser gobernante en cualquier ciudad de fuera. Hubo un tiempo en que se ufanaban de ser auténticos líderes; ahora en cambio se interesan más por mandar que por merecer el mando. Hace años los griegos acudían a los lacedemonios para pedirles que tomaran el mando contra quienes les habían agraviado; y en cambio ahora son muchos los que se unen para impedir que renazca la hegemonía de Esparta. Pero es natural, y no hay que extrañarse de que se les haga este tipo de reproches, pues está absolutamente claro que ahora no obedecen al dios ni a las leyes de Licurgo.<sup>89</sup>

## 7. Consideraciones finales

La victoria de Esparta en la guerra del Peloponeso supuso un punto de inflexión no solo en su política interna, sino también en su idiosincrasia religiosa. Las fuertes disensiones de su clase dirigente, anunciadas ya desde décadas atrás, motivaron un cambio en las relaciones que la *polis* lacedemonia mantenía con las instituciones religiosas: la otrora sintonía que la vinculaba, particularmente, con el oráculo délfico dio paso a un uso partidista de sus profecías en pos de las ambiciones políticas de las diferentes facciones que se disputaban el devenir de la política exterior espartana. El triunfo de un punto de vista imperialista estuvo acompañado de un flujo de capital y de una nueva generación de espartanos, enardecida por el ejemplo de

<sup>89</sup> Xen., *Lac.* 14, 2-7. Traducción de Antonio Guzmán Guerra, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Lisandro y dispuesta a superar los viejos valores tradicionales (fundamentados en el refugio dentro de las fronteras del Peloponeso y en un ordenamiento constitucional hipotéticamente inmutable) para abrir una nueva etapa, revolucionaria en la política interna y agresiva en el plano exterior, en la que no había cabida para las limitaciones impuestas por los grandes oráculos. Abandonado el espíritu bajo el cual los espartiatas se convirtieron en indiscutibles dueños del destino de la Hélade, resulta comprensible que Jenofonte encontrara una relación entre una supuesta decadencia espartana y la renuncia a seguir los férreos dictados licurgueos; perspectiva esta que ha trascendido a través de los autores posteriores. No obstante, el principio del fin de la preponderancia lacedemonia sobre Grecia no es más que la prueba de que el *mirage* espartano, la ilusión de una supuesta igualdad socioeconómica entre los ciudadanos de la *polis*, distaba mucho de representar una realidad. Esparta continuó constituyendo una potencia a tener en cuenta, pero las pugnas por el poder y por asumir el mando de las relaciones exteriores fueron un lastre durante el siglo IV a. C.<sup>90</sup>. En este sentido, no deja de resultar interesante la transformación experimentada por el recurso a la religión que, si bien contribuyó a consolidar el dominio peloponesio en la centuria anterior, pasó a convertirse en un arma arrojada en el nuevo escenario geopolítico.

---

<sup>90</sup>Tal y como apunta Jones, Arnold Hugh M., *Sparta*, Oxford, Barnes & Noble Inc., 1967, p. 148, tras la batalla de Leuctra y la muerte de Agesilao "Esparta casi desaparece de la historia".

## O ORÁCULO DE DELFOS E ESPARTA: UMA RELAÇÃO SIMBIÓTICA<sup>12</sup>

Javier Jara Herrero

Em um mundo helênico cuja religião carecia de uma doutrina cultural predeterminada, a adivinhação ou *mantike* representava o principal meio de contatar os deuses e receber instruções sobre um assunto específico. Por esta razão, os santuários oraculares ajudaram o indivíduo grego da Antiguidade, em sua busca pelo conselho divino, praticamente, até o advento do cristianismo. Vários desses centros atingiram uma categoria pan-helênica: o de Dodona, consagrado a Zeus (CHAPINAL, 2021), ou os de Dídima e Claros, atribuídos a Apolo, são apenas alguns exemplos; no entanto, foi o oráculo de Delfos, localizado na região da Fócida, que, por sua importância e a transcendência de suas profecias, tornou-se o *omphalos* do mundo antigo.

É difícil ouvir falar de Delfos e não associar imediatamente este nome ao oráculo apolíneo que ali se estabeleceu. As primeiras evidências literárias conhecidas vinculam esta divindade e a localidade vem do final do século VII ou início do século VI: de acordo com a lenda contida no *Hino Homérico* (140-370) que se dedica a ele, Apolo decidiu empreender uma viagem de sua terra natal, Delos, até as encostas do Monte Parnaso, onde erigiu um santuário oracular para aconselhar os homens, após uma luta épica contra uma serpente/dragão. A história é semelhante a lírica do lésbio Alceu (frag. 307), pela qual Zeus teria ordenado que o seu filho se instalasse em Delfos; este, no entanto, teria desobedecido e marchado para o país dos Hiperbóreos. No século V, considerava-se que as origens do oráculo estavam associadas às da própria cultura helênica, como se pode deduzir de alguns fragmentos das tragédias de Ésquilo (*Eumênides*, vv. 1-19, o que torna a deusa ctônica Gaia a primeira profetisa) e Eurípides (*Ifigênia entre os Tauros*, vv. 1234-1258, para quem “el antiguo oráculo de la Tierra”<sup>3</sup> residia no local – Delfos). Todos estes testemunhos indicam que, em pleno Arcaísmo, o santuário délfico já se encontrava imerso em um

---

<sup>1</sup>Agradeço ao Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção o convite para participar do Congresso Hispano-Brasileiro *Encontros Transatlânticos – diálogos sobre História, Patrimônio Cultural e Educação*, germe deste trabalho.

<sup>2</sup>Este texto foi traduzido pelo Prof. D.Sc. Luis Filipe Bantim de Assumpção e pela Prof.<sup>a</sup> M.Sc. Mônica Cristina Soares Barretto. A sua revisão foi realizada pelo Prof. M.Sc. Walmir Fernandes Pereira.

<sup>3</sup>No processo de tradução, optamos por manter as citações diretas no formato adotado pelo autor do artigo, de modo que o público-leitor possa acessar as informações tal como foram empregadas no texto original em espanhol (Nota dos tradutores).

desenvolvimento político e cultural que prosseguiu de forma exponencial até o alvorecer da Época Clássica, quando o local já era uma referência religiosa em boa parte das áreas habitadas nas imediações do Mediterrâneo (SCOTT, 2015, p.73-78).

Conseqüentemente, Delfos esteve presente na evolução das póleis gregas e catalisou alguns dos processos políticos que as caracterizaram. O exemplo mais paradigmático encontra-se em Esparta, cujas relações fluidas e constantes com o santuário o tornou um caso excepcional, desde a sua configuração como pólis. O seu ordenamento constitucional, emanado da Grande Retra (NAFISSI, 2010; FORNIS, 2016, p.67-71), implementou um arcabouço institucional praticamente imutável, fruto do vínculo entre a *politeía* lacedemônia e o oráculo (Tirteu, *frag. 3 Diehl apud* Diodoro da Sicília, VII, 12.6; Heródoto, I, 65.2; Plutarco, *Vida de Licurgo*, VI, 1-2 e 10). O sistema diárquico dos espartanos, no qual Ágidas e Euripôntidas compartilhavam o trono em igualdade teórica de condições, também foi endossado pela Pítia de Delfos (Heródoto, VI, 52; Platão, *Leis*, 691D-E). Esparta tinha até personagens encarregados de manter essa estreita relação com o santuário, os pítios (*πίθιοι*), nomeados pelos diarcas – com quem compartilhavam a guarda dos oráculos – e mantidos às custas do Estado (Heródoto, VI, 57.2; Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 15.5). Não é de surpreender, portanto, que os espartanos sentiram uma conexão particular com o santuário e que observassem as sentenças píticas com solene devoção. De fato, Esparta passou a utilizar o recurso délfico em muitas ocasiões para materializar determinados objetivos políticos que, como veremos, acabariam sendo transcendentais para o devir histórico da cidade.

Até o final do século VI, Atenas tornou-se uma grande potência de primeira ordem sob o governo dos pistrátidas. O fortalecimento de um regime como o ateniense representou uma ameaça ao Estado espartano, ainda envolvido no fortalecimento de seu domínio absoluto sobre a recém-formada liga do Peloponeso (JARA HERRERO, 2022). Usando como pretexto alguns mandatos délficos que exortavam a devolver Atenas à família dos Alcmeônidas (Heródoto, V, 63.1), o diarca Cleômenes empreendeu, entre 511 e 506, uma série de expedições militares no interior da Ática com a intenção de desestabilizar a sua política externa e reafirmar a hegemonia lacedemônia sobre os Estados do Peloponeso ainda vacilantes (FORNIS, 2016, p.102-103; JARA HERRERO, 2019, p.10-11). A quarta e última dessas incursões reuniu contingentes das póleis aliadas, mas, longe de ser bem-sucedida, conseguiu romper a ordem institucional espartana. Quando o exército conjunto

estava em Elêusis, os coríntios decidiram abandonar a expedição por motivos políticos. Este gesto foi seguido por Demárato, o diarca Euripôntida que, de acordo com as leis espartanas vigentes, estava liderando o exército junto com o seu colega de trono (Heródoto, V, 75.1). Além de evidenciar as profundas divergências entre as dinastias reinantes em Esparta, a *dichostasia* (CARLIER, 1977, p.76; MILLENDER, 2018) liderada por Demárato frustrou qualquer tentativa de invasão da Ática e obrigou os espartanos a promulgarem uma norma que proibia a saída dos dois reis em uma mesma campanha militar (Heródoto, V, 75.3).

A relação entre os dois reis não seria restabelecida: em 491, no contexto das embaixadas aquemênidas solicitando “terra e água” que antecederam a primeira guerra médica, os eginetas acolheram sem hesitação à vontade dos persas. Atenas, diante da possibilidade de que o inimigo tivesse uma base naval a poucos quilômetros de distância, implorou ajuda a Esparta, e Cleômenes foi para à ilha exigindo a entrega de reféns e a lealdade à “causa” helênica. Mas o Ágida foi sem a companhia de seu homólogo, e os eginetas, argumentando que os regulamentos espartanos estipulavam a nulidade de qualquer negócio oficial que não tivesse a presença de ambos os diarcas, recusaram o pedido (Heródoto, VI, 49-50). Demárato teria aconselhado os eginetas com a intenção de forçar o restabelecimento do direito dos dois *basileis* de co-liderar as expedições militares (CARLIER, 1977, p.79; FORNIS, 2016, p.107).

A “deslealdade” do Euripôntida acabou por romper a paciência de Cleômenes, que, de volta a Esparta, teceu uma conspiração para depor o seu homólogo: chegou a um acordo com Leotíquidas, primo de Demárato – e a quem professava um profundo rancor derivado de um desgosto –, para acusar este último de ilegitimidade, por não descender do diarca Ariston. Como já existiam dúvidas sobre isso na sociedade esparciata, a questão foi transferida para o oráculo de Delfos, a pedido do próprio Cleômenes (SCOTT, 2015, p.147-150), que já havia conquistado o apoio de um certo Cobón, “un sujeto que poseía una destacadísima influencia” (Heródoto, VI, 66.2), para encorajar a pitonisa Perialo a responder de maneira conveniente à pergunta sobre a linhagem de Demárato. A intriga seguiu o curso traçado por Cleômenes, e Demárato foi finalmente privado da *basileía*, passando o trono Euripôntida a ser ocupado por Leotíquidas, com o nome de Leotíquidas II. Continuando com o depoimento de Heródoto (VI, 73-74), depois que Demárato foi deposto e decidiu exilar-se na corte aquemênida, Cleômenes retornou à Egina acompanhado de Leotíquidas e obteve dos eginetas a entrega de dez reféns que garantiram a neutralidade do Estado insular na guerra contra os persas (STE. CROIX,



2004, p.428). No entanto, no mesmo ano de 491, a fraude oracular veio à tona em Esparta. O influente Cobón foi banido de Delfos e a pitonisa Perialo foi imediatamente removida do cargo, sendo substituída por Aristonice. De sua parte, embora Demárato não tenha retornado ao trono Euripôntidas, Cleômenes foi forçado ao exílio: estabeleceu-se primeiro na Tessália e depois na vizinha Arcádia, onde teria tentado encorajar uma revolta contra o domínio lacedemônio (FORNIS, 2016, p. 107-108). Diante da situação de ter entre os seus inimigos um personagem do teor de Cleômenes, e temerosos da estabilidade política do Peloponeso, os esparciatas finalmente permitiriam o retorno e a restituição do diarca em Esparta.

De volta à Lacedemônia, continua Heródoto, o Ágida sofreu um extraordinário ataque de insanidade, de modo que, cada vez que encontrava um cidadão, o diarca “le atizaba un bastonazo en la cara” (Heródoto, VI, 75.1). Os seus parentes, então, decidiram acorrentá-lo a um tronco, mas Cleômenes conseguiu uma faca de um de seus guardiões com a qual acabaria se matando de maneira absurda. O lamentável final do diarca recebeu vários fundamentos: os próprios lacedemônios atribuíram a sua loucura ao costume, adquirido de seus contatos com o povo cita, de beber vinho à maneira bárbara (Heródoto, VI, 84); os argivos atribuíram o desfecho a um castigo divino pelos sacrilégios cometidos no bosque sagrado de Argos e no templo de Hera após a batalha de Sepeia, em 494 (Heródoto, VI, 79) (DOMÍNGUEZ MONEDERO, 2010; JARA HERRERO, 2019, p.13-14); porém, aos olhos da maior parte do mundo grego, o diagnóstico estava relacionado à manipulação do oráculo de Delfos (Heródoto, VI, 75.3) (BULTRIGHINI, 2003, p.65-70; FORNIS, 2016, p.108). De qualquer forma, as circunstâncias da morte de Cleômenes motivaram reações céticas por parte de um setor da historiografia moderna que tem o assassinato político como causa do desaparecimento do Ágida, conforme a escassa credibilidade gerada pelo suicídio em um indivíduo de tal caráter (PARKE, WORMELL, 1956, p.162; FORNIS, 2016, p.108). Nesse sentido, é necessário trazer à tona o uso da palavra *prosekontes* (προσήμεροντες), que poderíamos traduzir como “amigo próximo” ou “parente” – no registro herodoteano para descrever aqueles que aprisionaram o diarca quando ele retornou à Esparta (Heródoto, VI, 75.2). A expressão deixa em aberto a possibilidade de que o regicídio tenha sido perpetrado por um personagem próximo a Cleômenes, talvez por verificar que a loucura que lhe foi imputada, como forma de legitimar a sua prisão, era uma fraude difícil de esconder. De forma pouco surpreendente, alguns pesquisadores apontaram diretamente para a figura de Leônidas I,

sucessor de Cleômenes, como o principal instigador do crime (HARVEY, 1979). Seja como for, parece claro que esses *prosekontes* estiveram envolvidos na turbulência institucional relacionada à descoberta da intriga com Delfos, que culminou na remoção de Demárato.

Embora a crise relacionada à morte de Cleômenes impediu a participação de Esparta no teatro de guerra da primeira guerra médica, após a invasão de Xerxes os lacedemônios tornaram-se protagonistas indiscutíveis do enfrentamento. A segunda guerra entre gregos e persas nos legou um dos acontecimentos mais marcantes da história militar da Antiguidade: a famosa batalha das Termópilas, em 480, na qual um pequeno grupo de trezentos soldados espartanos resistiu bravamente a sucessivos ataques inimigos por três preciosos dias. Este episódio teve como principais agentes, precisamente, Esparta e Delfos. Bem conhecida é a história do sacrifício feito por Leônidas e o seu contingente hoplita (FORNIS, 2016, p.114) cumprindo uma previsão da sacerdotisa de Apolo. Heródoto (VII, 220.3) nos expõe o fatídico e específico oráculo, presumivelmente emitido antes do confronto entre as duas forças, no qual “o bien Lacedemonia resultaría destruida, o bien su rey moriría”. As palavras da sacerdotisa foram as seguintes:

Mirad, habitantes de la extensa Esparta, o bien vuestra poderosa y eximia ciudad es arrasada por los descendientes de Perseo, o no lo es; pero, en ese caso, la tierra de Lacedemón llorará la muerte de un rey de la estirpe de Heracles. (Heródoto, VII, 220.4)

O dilema levantado pela pítia apresentava um panorama sombrio para Esparta; ainda assim, o Ágida escolheu lutar na distante passagem. Esparta sempre foi uma pólis particularmente devota (Cf. Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 13), mas, devemos investigar outras razões, de natureza menos mística, que expliquem a atitude adotada por Leônidas. O fanatismo religioso que se atribui aos espartanos não justifica um cenário em que o próprio diarca aceitasse, voluntariamente, a sua morte e a de seus homens pelas mãos dos soldados aquemênidas, pelo simples fato de o oráculo de Delfos se manifestar nesse sentido.

Nas Termópilas, se reuniram entre cinco mil e duzentos (Heródoto, VII, 202-203) e sete mil e quatrocentos (Diodoro da Sicília, XI, 4.7) hoplitas gregos. Por que Esparta, que tinha um exército de oito mil soldados efetivos (Heródoto, VII, 234.2), contribuiu com apenas trezentos homens? Nesse sentido, chama a atenção a escassa contribuição de Esparta, a pólis cujo sistema educacional previa a conversão de seus

cidadãos em guerreiros disciplinados (FORREST, 1968, p.52). A presença reduzida de espartanos na garganta onde enfrentariam os persas tem uma explicação muito lógica, se levarmos em consideração as poucas perspectivas de vitória helênica (JARA HERRERO, 2021, p.192-196). Uma vez que a Liga de Corinto foi formada em 481, os seus membros concordaram em enviar espiões para a retaguarda aquemênida. Depois de investigar cuidadosamente o exército inimigo, conta-nos Heródoto (VII, 146.2), eles foram descobertos e colocados à disposição do Grande Rei que, contra todas as probabilidades, poupou as suas vidas. A resolução de Xerxes não estava tanto relacionada à sua magnanimidade, mas com a intenção de minar o moral dos defensores porque, antes de despachar os infiltrados gregos de volta à sua pátria, forçou-os a contemplar uma última vez a plenitude dos seus anfitriões, de modo que o seu testemunho debilitasse o já maltratado ânimo grego (Heródoto, VII, 147.1).

Na mesma linha, Plutarco (*Moralia*, 225C) revela uma anedota em que alguém repreende Leônidas pela tropa limitada com a qual ele viajava para as Termópilas. O diarca limitou-se a responder laconicamente “En realidad, me llevo a muchos, siendo así que van a morir”. Pouco antes de iniciar a sua jornada, os hoplitas “concurrieron a su propio concurso funerario antes de partir”, no qual “comparecieron sus padres y sus madres” (Plutarco, *Moralia*, 866B). A alta probabilidade de cair em combate poderia ser uma das razões pelas quais Leônidas foi para Lócrida com um esquadrão tão escasso: a situação exigia reservar a maior parte do exército espartano para defender Esparta, caso a sua própria sobrevivência fosse ameaçada pelos persas. O testemunho de Plutarco colide com o de Heródoto (VII, 206.1), para quem o problema, como a ausência de lacedemônios em Maratona, foi determinado pela celebração das Carnéias (LUPI, 2000, p.61-64; CARTLEDGE, 1979, p. 176-177). Por trás do argumento apresentado pelo historiador de Halicarnasso, esconde-se a possível oposição ao envio de tropas às distantes Termópilas por uma sociedade esparciata que não teria superado a crise sociopolítica aberta por Cleômenes (*vid. supra*). Além disso, Esparta teve que enfrentar tanto o fortalecimento de Argos – que se recusou a aderir à coalizão anti-persa – quanto o eterno problema representado por uma massa hilota cada vez mais propensa à rebelião.

O resultado do confronto é bem conhecido: os espartanos foram aniquilados, não sem esforço, pelo exército persa aritmeticamente superior e Leônidas sucumbiu resignando-se a uma morte prevista pela pítia de Delfos. No entanto, a razão pela qual o diarca decidiu resistir até o fim permanece desconhecida. A lógica nos leva a pensar que o sacrifício dos

espartanos teria retardado o avanço aquemênida por tempo o suficiente para que o restante dos contingentes da liga helênica tivesse a oportunidade de organizar as manobras relevantes. De qualquer forma, não devemos procurar as razões nos regulamentos que exigiam um comportamento exemplar dos hoplitas (Xenofonte, *Constituição dos Lacedemônios*, 9), dado que em outras ocasiões os espartanos preferiram uma retirada ou uma rendição à possibilidade de uma morte certa (MATTHEW, TRUNDLE, 2013, p.134-166; JARA HERRERO 2020a, p.161-162).

A figura de Leônidas é uma referência no que diz respeito às relações espartano-délficas. A sua morte a mando da sacerdotisa de Apolo fortaleceu, formidavelmente, os laços de Esparta com o santuário. No entanto, é duvidoso que o colégio sacerdotal de Delfos tenha encontrado algum tipo de lucro político ou econômico, causando o desaparecimento de um dos reis espartanos, especialmente se levarmos em conta os contatos fluidos e profundos que ambas as entidades já mantinham há séculos. Tampouco o tangível medismo délfico teria levado a sua classe dominante a orquestrar um regicídio que teria ressoado em todo o mundo grego. Pode-se perguntar, portanto, por que a Pítia pronunciou um oráculo tão fatídico para a *basileía* lacedemônia. A descrição dos fatos que Heródoto nos oferece a esse respeito deve ser tomada com extrema cautela. Muito provavelmente, o oráculo que encontramos em sua obra seja o produto de uma construção posterior ao sucesso pela sociedade espartana (PARKE, WORMELL, 1956, p.44; FONTENROSE, 1978, p.77-78; JARA HERRERO, 2021, p. 275-278). De fato, a profecia de Delfos está inserida em uma história bem elaborada e parece para ser somada, dramaticamente, ao ato de adivinhação de Megístias de Acarnânia, um clarividente a serviço do exército espartano que “después de inspeccionar las entrañas de las víctimas, profetizó a los griegos que estaban en las Termópilas que iban a morir en la próxima madrugada” (Heródoto, VII, 219.1) (SÁNCHEZ-MANÑAS, 2016, p.120). Este Megístias foi um exemplo claro do espírito que Esparta precisava projetar, rejeitando a oferta de Leônidas de retornar honrosamente à Esparta e morrer ao lado de seu filho em batalha.

Por outro lado, é possível que a pequena força espartana e os seus aliados esperassem deter os persas para forçá-los a reconsiderar o seu avanço. Seguindo esse fio hipotético, a morte do rei espartano teria significado um revés totalmente inesperado que levou à invenção da profecia délfica e a sua posterior inclusão no relato dos acontecimentos (MATTHEW, TRUNDLE, 2013, p.181-184). Seja como for, a

propaganda espartana soube aproveitar a ocasião para transformar o embate ocorrido no desfiladeiro em uma vitória moral, que elevou os participantes espartanos à categoria de heróis defensores da Hélade (FORNIS, 2016, p. .119), contra os Estados gregos que participaram do conflito no lado persa. Nesse sentido, a versão espartana *post eventum* dos acontecimentos e o oráculo conseguiram apresentar Leônidas como o governante que, podendo se curvar às exigências do império persa, preferiu lutar em nome da autonomia grega, atitude diametralmente oposta àquela mostrada pelos tebanos medizantes que participaram das Termópilas do lado grego sob coação e sob as ordens de Leontíades (Heródoto, VII, 233.1), nome talvez escolhido por Heródoto por causa de sua semelhança com o do rei lacedemônio, se levarmos em consideração o testemunho de Plutarco (*Moralia*, 867A), o qual afirma que o contingente tebano era liderado por um certo Anaxandros. O evento serviu também a Esparta como a oportunidade perfeita para consolidar o seu papel de participante na parêntese que havia estabelecido com a instituição religiosa, de modo que, entre a data da batalha (480) e a “publicação” das *Histórias* por Heródoto, por volta do ano 440, período realmente curto para a Antiguidade, forjou-se em Esparta uma história mítica que ligava a morte e posterior heroicização de Leônidas I com a contundente observância lacedemônia das profecias emitidas pela pítia (JARA HERRERO, 2020a, p.162). A harmonia entre Esparta e Delfos se cristalizaria no famoso epitáfio com que a anfictiônia délfica homenageou o diarca, o seu contingente e o adivinho Megístias como responsáveis pela morte de vinte mil homens entre as fileiras de Xerxes (Heródoto, VIII, 24.1). A inscrição, que foi encomendada ao ilustre poeta Simônides de Ceos, contemporâneo da segunda guerra médica e que gozava de uma fama que transcendia as fronteiras culturais da Hélade, dizia “Huésped, ve y diles a los lacedemonios que yacemos muertos aquí por cumplir órdenes tuyas sin más” (Heródoto, VII, 228.3). As palavras de Simônides atravessaram os séculos, visto que, dois mil e quinhentos anos depois, o Estado grego moderno às esculpiu em uma estela colocada no local onde, supostamente, teria ocorrido o embate (FORNIS, 2016, p.120).

O mito espartano sobre a firmeza de Leônidas e de seus homens contra o invasor persa, bem como a sua relação com os desígnios do oráculo de Delfos, parecem delinear um posicionamento a favor do lado grego pela entidade religiosa, após a invasão de Xerxes, já que a profecia que previa a morte de um rei esparciata convidava Esparta a participar da contenda para não ver a sua pátria devastada. É plausível, como argumentam alguns pesquisadores modernos, que a lenda tenha sido

gerada pela própria dinastia Ágida que, desde o reinado de Cleômenes, gozava de excelentes relações com o santuário (*vid. supra*), para que o lugar sagrado fizesse as pazes com o mundo grego, por sua teórica traição (LUPI, 2018, p.279).

Com a morte de Leônidas – e dada a menoridade de seu primogênito, Plistarco –, a posse do trono Ágida e a liderança do exército espartano recaiu em seu irmão Cleômbroto, que, no entanto, morreu apenas alguns meses depois (Heródoto, IX, 10.2). A regência foi então assumida por Pausânias, filho deste último e o artífice da decisiva vitória das armas helênicas em Plateia, “la más espléndida victoria conocida hasta entonces” (Heródoto, IX, 64.1). Com os despojos capturados na batalha, uma das mais famosas obras escultóricas da Antiguidade seria erguida em Delfos: “un trípode de oro que tiene en su base una serpiente tricéfala de bronce”. É assim que Heródoto (IX, 81.1) descreve o monumento comemorativo conhecido como “coluna das serpentes”, símbolo da expulsão dos invasores orientais e da estreita ligação dos gregos com os seus deuses, em geral, e com Delfos, em particular. O formato desta oferenda tinha uma história bem estabelecida no santuário: a base em forma de sino havia se tornado recentemente um tipo escultórico associado à vitória “popular”. O tronco serpentino tinha associações míticas com o santuário e com a luta que Apolo teve contra a serpente Píton nas encostas do monte Parnaso, antes de decidir erigir o seu oráculo naquela localidade (cf. *Hino Homérico a Apolo*, 300-374; Plutarco, *Moralia*, 417F), enquanto o tripé que o coroava fazia uma clara referência aquele em que a pitonisa, segundo a tradição, se sentava no momento de emitir as suas profecias e representava uma das oferendas habituais ao lugar sagrado (cf. Teopompo *FGrH* 115F193). O simbolismo desta dedicatória não poderia ser mais evidente: assim como Apolo triunfou sobre a serpente, os gregos derrotaram o invasor bárbaro. A “coluna das serpentes” estava fadada a se tornar o monumento mais importante de Delfos.

Com a batalha de Plateia, termina toda a referência de Heródoto ao regente Pausânias, tornando-se Tucídides o autor antigo em cuja obra repousa a maior parte das informações sobre este Ágida. Segundo o seu depoimento, Pausânias liderou uma expedição, em 478, com a intenção de libertar as populações gregas do jugo persa e, após uma operação na ilha de Chipre, tomou Bizâncio (Tucídides, I, 94). Ali seria acusado de agir “con demasiada violencia” e de se assemelhar “más a la emulación de una tiranía que al mando de un estratego” (Tucídides, I, 95). Tais acusações resultaram na abertura de um processo judicial contra Pausanias pelos

éforos, do qual o Ágida foi absolvido (embora multado), talvez pela condição de ter nascido em uma das famílias reais. Após o julgamento, Pausânias teria tomado uma trirreme em Hermione, com a qual voltaria a Bizâncio, onde, supostamente, retomaria os contatos com o rei persa. As queixas anteriores seriam agravadas pelas suspeitas de medismo que recaíram sobre o regente, que teria chegado a “tramar intrigas con el Rey [de Persia], [...] ávido él de mando sobre Grecia” (Tucídides, I, 128,3); chegando a oferecer a Xerxes “someter Esparta y el resto de Grecia” (Tucídides, I, 128.7). Tucídides (I, 130) também explica como o vencedor de Plateia adotou a moda persa, vestia-se com roupas orientais, se fazia acompanhar por uma escolta egípcia e, em suma, se comportou como mais um sátrapa oriental (GIORGINI, 2004, p.185-186).

Pausânias teria sido posteriormente expulso de Bizâncio pelos atenienses, para residir em Colonas, na Trôade. O argumento espartano se desfez aqui: não há como saber quanto tempo o regente permaneceu em Bizâncio até a intervenção ateniense, portanto, determinar a veracidade dos contatos que ele pode ter estabelecido com as autoridades persas, sem que Esparta soubesse, depende da credibilidade que o leitor quer atribuir Tucídides (FORNIS, 2015, p.33).

Os éforos voltaram a exigir a presença do estrategista em Esparta, onde foi preso como medida preventiva e depois libertado na ausência de provas confiáveis contra ele (Tucídides, I, 131.2-132.1). Apesar disso, investigando o seu passado, as autoridades espartanas lembraram como o general tratou de conseguir o favor do santuário de Delfos em seu próprio benefício, inscrevendo uma lenda pessoal na “coluna das serpentes”. Segundo Tucídides (I, 132.2), Pausânias apoderou-se do monumento com a rubrica “El estrategista de los griegos, tras vencer al ejército de los persas, Pausanias, a Febo [Apolo] dedicó esta ofrenda”. A inscrição personalista despertou a discórdia entre Esparta e as pólis que originalmente ofereceram a coluna no santuário de Delfos, talvez pela ofensa que representava ao tímido sentimento identitário grego que o triunfo sobre o invasor significava, ou talvez porque ao seu apropriar da “coluna das serpentes”, Pausânias se representava como o líder político – e, portanto, militar – sobre cujos ombros repousava a salvação da Grécia, um reconhecimento que exigia a aprovação de Delfos e que, tanto os demais doadores, quanto os inimigos políticos de Pausânias em Esparta, não estariam dispostos a ceder. Seja como for, as autoridades espartanas agiram rapidamente e se apressaram a raspar a epígrafe, inscrevendo nos corpos das serpentes os nomes das cidades gregas que faziam parte da liga de Corinto (Plutarco, *Moralia*, 873C, segundo o *Suda* π 820 essa medida foi

tomada após a morte do estrategista) (MEIGGS, LEWIS, 1969, p.57-58; SCOTT, 2015, p.160).

Mais tarde, continua Tucídides (I, 132.4), Pausânias foi acusado de lidar com os hilotas, pelo que “les prometía concederles la libertad y derechos de ciudadanía si se sublevaban junto con él y le ayudaban a realizar todos sus deseos”. Como aponta M. Nafissi (2013, p.58), é possível que o regente, depois de conseguir o importante triunfo de Plateia – do qual participaram esses escravos –, tivesse em mente a sua adoção no corpo do exército espartano para criar uma força militar efetiva. No entanto, isso teria feito de Pausânias o representante de uma política excessivamente ambiciosa, que ainda não tinha a força necessária para se impor em uma pólis que detinha uma facção conservadora que não hesitou em incluir esse projeto em um contexto de libertação dos hilotas. As ideias revolucionárias de Pausânias, se verdadeiras, contrariariam os preceitos de Licurgo que estabeleciam o hilotismo como a força de trabalho agrícola necessária para que os *homoioi* pudessem alcançar o seu conceito peculiar de virtude (NAFISSI, 2004, pp.169-170). Também é plausível a hipótese de C. Fornis (2015, p.13), para quem a acusação de filohilotismo lançada contra o regente teria sido fundada ou facilitada pela instabilidade que esse grupo estava causando na cidade lacedemônia, entre os anos de 469 e 467, e que precedeu a grande revolta conhecida como a “terceira guerra messênia” em 464: tanto Tucídides (I, 128.1) quanto Cláudio Eliano (*Varia Historia*, 6.7) informam em seus relatos que os espartanos acreditavam firmemente que o terremoto que devastou a Lacônia naquele ano, e que deu origem à rebelião, foi enviado por Posidão em resposta ao massacre de hilotas refugiados no promontório do Tainaro (FORNIS, 2015, p.35).

A tradição de Tucídides continuou a sua descrição dos eventos, afirmando que o apoio que supostamente Pausânias deu aos hilotas para a sua libertação não se constituía em uma evidência convincente de sua culpa, aos olhos dos éforos. Deve ter sido um dos homens de confiança do regente, aquele que teve de levar uma carta ao sátrapa Artábazo para que a entregasse ao Grande Rei, quem o delatou. Aparentemente, o mensageiro teve medo ao refletir e perceber que nenhum dos que o precederam havia retornado de sua missão, o que o levou a abrir a carta e verificar que, de fato, havia a indicação de que o portador da mensagem fosse morto (Tucídides, I, 132,5). Ao informar do conteúdo da carta aos éforos, eles quiseram ouvir do próprio Pausânias sobre a sua traição, então organizaram uma farsa pela qual o seu servo partiria como suplicante ao Ténaro e prepararia uma cabana dividida em duas metades por uma parede: em uma delas ficariam os éforos, enquanto na outra Pausânias e o



seu mensageiro. Uma vez que o servo expôs as suas queixas, o regente não apenas as reconheceu, mas também instou o seu subordinado a sair o mais rápido possível e não atrapalhar as negociações com os persas. Os éforos, portanto, não precisavam de mais provas (Tucídides, I, 133). Quando a sua prisão estava sendo preparada, diz Tucídides (I, 134.1), um dos éforos acenou com a cabeça para avisá-lo do perigo que corria e o prisioneiro [Pausânias] fugiu. Segundo Fornis (2015, p. 35), a notificação do magistrado atesta a fragmentação da sociedade esparciata e que o estrategista ainda gozava de apoio político, tanto em Esparta, quanto na Ásia Menor.

O general se refugiou no templo espartano de Atena Calcieco, onde, como em outros espaços sagrados, o derramamento de sangue era considerado um sacrilégio (Tucídides, I, 134.1). Os éforos então decidiram emparedar o templo (Diodoro da Sicília, XI, 45.6-7; Cornélio Nepos, *Vida de Pausânias*, 5.3 atribuem à própria mãe do Ágida a decisão de colocar, envergonhada, o primeiro tijolo) com a intenção dar continuidade à detenção do prisioneiro que, no final, foi condenado a morrer de fome dentro da estrutura. Apenas para evitar contrair a mancha/marca de sangue (*miasma*) pela profanação do edifício sagrado, o cativo foi retirado antes de exalar o seu último suspiro, perecendo do lado de fora quase que instantaneamente (Tucídides, I, 134.3).

Ao falecer como um criminoso, cogitou-se a possibilidade de que o corpo de Pausânias fosse lançado do precipício das Kaiádas, onde os corpos sem vida dos criminosos acabavam nas falésias, mas os éforos decidiram enterrá-lo “en un lugar cercano” (Tucídides, I, 134,4). No entanto, Esparta teria contraído a impureza correspondente. Aristodemo (FGrH 104 F1.8.5) relata a mediação da pítia para deter a peste que teria devastado a pólis e a sua relação com os “espíritos de Pausânias”. Plutarco (*Moralia*, 530F) assegura que “un oráculo ordenó a los espartiatas que se propiciaran el alma de Pausanias” e que “fueron llamados de Italia los evocadores de almas y, después de hacer un sacrificio, lograron apartar del templo su fantasma”. É interessante notar a ausência de qualquer tipo de referência a uma praga ou ao aparecimento do fantasma do estrategista na obra de Tucídides, que, no entanto, faz alusão à intervenção do oráculo de Delfos:

[...] El dios de Delfos ordenó a los lacedemonios, por medio de un oráculo, que trasladaran la tumba al sitio donde había muerto (y ahora reposa en la entrada del recinto sagrado, tal como indica una inscripción de las estelas); y, como su acción constituía un sacrilegio, les ordenó también que compensaran a la diosa Calcieco

con dos cuerpos en lugar de uno. Entonces ellos hicieron dos estatuas de bronce y las consagraron en sustitución de Pausanias. (Tucídides, I, 134.4)

Esta passagem conclui a digressão do historiador ateniense sobre Pausânias. Parke e Wormell (1956, p.183) não duvidam da veracidade do oráculo, que teria sido entregue como um mandato divino aos espartanos sem ter sido solicitado, como prova de que Pausânias tinha bons amigos em Delfos que lamentaram sua morte. No entanto, e como aponta Fontenrose (1978, p.129-130), a determinação délfica de deslocar o túmulo do Ágida para o local onde ele morreu é estranha e inédita, dentre as respostas oraculares délficas historicamente confirmadas, revestindo com uma auréola lendária as palavras da pítia. Contudo, o fato de recorrer à intervenção délfica, por parte da tradição, mostra que a sociedade espartana tinha a plena consciência de que a morte – ou o assassinato – de Pausânias constituía um feito eticamente questionável e que as acusações contra ele, embora graves e execráveis para os *homoioi* conservadores, estavam muito próximas da realidade.

Na verdade, a determinação délfica que Tucídides nos informa e que exorta a remover o túmulo de Pausânias e compensar a sua perda com dois corpos, não deve ser considerada uma crítica ou advertência ao assassinato cometido pelos espartanos. Para a tradição espartana, o oráculo representou o ato conciliador e pacificador que precisava ser incluído em sua história para dar-lhe um desfecho conveniente. Delfos indicou os procedimentos pelos quais Esparta poderia expiar o seu *miasma* e libertar-se de um problema religioso que preocupava uma sociedade ameaçada pela *stásis*. Com a inclusão do elemento délfico, deu-se validade a uma atividade tão questionável quanto o assassinato de um hipotético aspirante a *tyrannos* e traidor da liberdade dos Estados gregos (NAFISSI, 2004, pp.172-173). Incluir o oráculo na equação tornou-se necessário: os espartanos acreditavam firmemente que os seus soberanos possuíam, como Heráclidas, ascendência divina e que o seu poder também era sancionado pela autoridade de Apolo, emanada da pítia de Delfos. Portanto, deveria ser o próprio santuário que ofereceu uma causa justa para processar Pausânias – o sequestro da “coluna das serpentes” – e que encerrasse este capítulo desagradável da história espartana.

Tudo parece indicar que Pausânias foi vítima das lutas internas que a sociedade esparciata experimentou, imediatamente após a expulsão dos persas. Com o triunfo da coalizão helênica nas guerras persas, estabeleceu-se na Grécia uma dupla hegemonia: aquela assumida por Esparta na

península do Peloponeso, em virtude da sua liderança sobre a liga homônima; e aquela que Atenas começou a exercer sobre o Egeu. A juventude lacedemônia, com a sua referência no ambicioso Pausânias, estava inclinada a estender o controle de sua pólis por toda a Hélade, mesmo que isso significasse um futuro confronto com as trirremes atenienses. Na deliberação realizada na *ápela* a esse respeito (Diodoro da Sicília, XI, 50 é a nossa única fonte sobre a celebração desta assembleia; cf. Xenofonte, *Helênicas*, VI, 5.34; Plutarco, *Vida de Aristides*, 23.7) foi imposta, no entanto, a opinião dos partidários da tradicional política conservadora de Esparta graças ao conselho de um certo Hetemáridas, voz dos grandes proprietários esparciatas que não obteriam nenhum benefício econômico, através da extensão da hegemonia espartana sobre o resto do Estados gregos e, menos ainda, com o envio de expedições a terras distantes (FORNIS, 2016, p.129).

A figura de Pausânias, que encabeçava de forma visível a facção expansionista lacedemônia, tornou-se incômoda para a parcela mais privilegiada da sociedade de Esparta, que preferia o seu modo de vida confortável ao invés de suportar o esforço socioeconômico que uma política imperialista espartana acarretaria. Desta forma, a oligarquia de Esparta decidiu eliminar o regente, aproveitando o fim da guerra contra Xerxes e a sensibilidade que o conflito criou no seio da cidadania espartana e grega, diante de qualquer suspeita de simpatia pelo invasor para lançar sobre o comandante do Plateia as acusações de medismo que analisamos (FORNIS, 2015, p.34-35).

A segunda guerra médica terminou em 479 e a liga helênica se desfez nesse mesmo ano com a deserção de Esparta. A hipotética união dos gregos em uma comunidade pan-helênica deu lugar a uma Hélade profundamente polarizada entre dois blocos hegemônicos antagônicos – um liderado por Esparta, outro por Atenas – que acabariam se enfrentando na grande Guerra do Peloponeso, de 431. A vitória final, após quase três décadas de conflito intermitente, recaiu para o lado lacedemônio, em grande parte graças ao triunfo da marinha do Peloponeso, paga com ouro persa e liderada pelo esparciata Lisandro, sobre as águas de Egospótamo, em 405 (PARKE, 1930; CARTLEDGE, 1979, p.228-262, KAGAN, 1987, p.376-413; LÉVY, 2003, p.251-260; FORNIS, 2016, p.191-207). Uma das primeiras ações empreendidas pelas autoridades espartanas e, especificamente, pelo artífice da vitória de Egospótamo, graças à chegada de capital após a guerra, foi imortalizar a sua vitória em um formidável monumento erguido no santuário de Delfos, um complexo escultórico que mostrava Lisandro acompanhado por cada

um dos navarcos da esquadra do Peloponeso, juntamente com duas estrelas de ouro em homenagem aos Dióscuros (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 18.1; Pausânias, X, 9.9) (SCOTT, 2015, p. 183).

As lutas internas dentro da cidadania esparciata tanto não desapareceram, quanto adotaram posições mais irreconciliáveis. O navarco Lisandro e os seus seguidores – muitos deles estabelecidos nas decarquias criadas após a guerra – lideraram a facção que defendia o imperialismo lacedemônio além das fronteiras do Peloponeso (DAVID, 1979; CARTLEDGE, 1987, p.99-115; HODKINSON, 2000, p. 427-446). As tensões entre os defensores de diferentes posições políticas foram intensificadas com a morte do diarca Euripôntida Ágis II; O seu filho Leotíquidas era o primeiro na linha de sucessão, mas Lisandro, como representante do novo império espartano que emergiu da vitória sobre os atenienses, modelou um verdadeiro grupo de pressão política e social que espalhou rumores sobre a ilegitimidade do candidato ao trono. Especificamente, se alegava que o hipotético herdeiro legítimo era o resultado da união entre a rainha esparciata Timeia e o general ateniense Alcibiades. Segundo o depoimento de Plutarco, “la sedujo de tal modo, mientras Agis estaba fuera en una expedición, que incluso no negó estar embarazada de Alcibiades y al niño varón que parió, de puertas afuera, lo llamaba Leotíquidas” (Plutarco, *Vida de Alcibiades*, 23.7). É provável que o suposto filho bastardo do falecido diarca participasse das ideias conservadoras que apoiavam o retorno aos antigos costumes espartanos em matéria de política externa, embora não encontremos fontes que relatem o alinhamento de Leotíquidas. Sabemos, por outro lado, que Agesilau, irmão de Ágis, estava comprometido com a opinião que defendia a atitude agressiva de Esparta no exterior e que representaria um magnífico contraponto ao rei Ágida Pausânias (FORNIS, 2016, p. 207), ardente defensor da redução da esfera de influência lacedemônia ao Peloponeso. Seja como for, Lisandro usou a sua influência para que, finalmente, Agesilau fosse o nomeado, com quem, além de compartilhar objetivos políticos semelhantes dentro de um projeto imperialista, manteve uma relação amorosa na juventude com a plausível intenção de obter privilégios políticos futuros.

Agesilau era o candidato perfeito para Lisandro: por não ser um descendente direto de Ágis, ele havia completado a *agogé* e se tornado um homem de caráter honrado, mas também violento e amante da guerra. As dúvidas sobre os objetivos de Lisandro em adotar o papel de *erastés* do futuro diarca se dissipam, uma vez que, como afirma Plutarco (*Vida de Agesilau*, 2.3-4), ele [Agesilau] exibia um físico pouco atraente e

visivelmente mancava de uma perna, sendo esta deficiência explorada pela facção contrária à entronização de Agesilau. Um certo Diopites, partidário da entronização de Leotíquidas e reputado por sua capacidade de interpretar profecias, trouxe à tona um suposto oráculo de Delfos sobre os problemas que acarretaria uma realeza manca em Esparta:

Vigila, Esparta, aunque seas orgullosa, no sea que a ti, de pies fuertes, te nazca una realeza coja. Pues durante mucho tiempo penas inesperadas te dominarán, en las olas agitadas de una guerra que hace perecer a los mortales. (Pausanias, III, 8.9)

O oráculo apolíneo (FONTENROSE, 1978, p.148-149; JARA HERRERO, 2020b, p.16-22), pouco ambíguo para o que o santuário de Delfos costumava oferecer, deixa em aberto a possibilidade de que tenha sido uma invenção ou um suborno ao colégio sacerdotal de Delfos pelo lado conservador, ciente da observância dos desígnios délficos em Esparta e que poderia ter servido para os espartanos devotos descartarem a idoneidade de Agesilau para ocupar o trono lacedemônio. Entretanto, a religião não desempenhou o papel decisivo que os seguidores de Leoquídas desejavam: Lisandro facilmente corrigiu a situação argumentando que a profecia mencionada não se referia a uma doença física, como a deficiência de Agesilau, mas à possibilidade de que uma pessoa de ascendência duvidosa reinasse em Esparta, em clara referência à ilegitimidade que poderia ser creditada a Leoquídas.

No ano de 396 e persuadido por Lisandro, o recém-entronizado Agesilau empreendeu uma campanha militar contra o império aquemênida na Ásia Menor, na qual mostrou sinais de um espírito personalista e megalomaniaco. O caráter do diarca acabaria colidindo com o do vencedor de Egospótamo: segundo Plutarco (*Vida de Agesilau*, 7.1), “la gran consideración y el poder de los que gozaba Lisandro le resultaron enseguida odiosos e insoportables”. De fato, a fidelidade da clientela política de Lisandro superou a egolatria de Agesilau, que, vendo como ele disfrutava do tratamento próprio a um rei, quis humilhá-lo, nomeando-o como o seu responsável pela despesa (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 23.7 define este ofício como *κρεοδαίτην*, “divisor de carne”). Foi depois dessa afronta vergonhosa que Lisandro decidiu realizar a sua vingança particular. A sua tentativa de controlar um dos reis espartanos com a nomeação de Agesilau II havia fracassado e o vencedor de Egospótamo pensou em um método mais radical: modificar a ordem constitucional de Licurgo para acabar com a diarquia de uma só vez ou, ao invés disso, convertê-la em

uma instituição eletiva. Os planos revolucionários de Lisandro não deveriam ter sido uma consequência direta do tratamento humilhante dispensado por Agesilau na Ásia Menor, já que Plutarco (*Vida de Lisandro*, 24.2) assegura que este foi o momento oportuno para “ponerse manos a la obra y dedicarse sin demora al plan que había pergeñado y maquinado tiempo atrás”. Diodoro da Sicília, por sua vez, descreve como Lisandro tentou utilizar o oráculo de Delfos a seu favor:

Viendo que los lacedemonios prestaban una extraordinaria atención a las respuestas de los oráculos, trató de corromper con dinero a la sacerdotisa de Delfos; pensaba que si obtenía una respuesta favorable a sus planes, podría fácilmente llevar a término su proyecto. Pero, al no lograr convencer a quienes se ocupaban del oráculo, pese a no dejar de prometerles enormes sumas de dinero, hizo proposiciones del mismo género a las sacerdotisas de Dodona [...]. No pudiendo tampoco conseguir nada, partió a Cirene, con el pretexto de cumplir los votos hechos a Amón, pero en realidad con la intención de corromper el oráculo [...]. (Diodoro da Sicília, XIV, 13.3-5)

Plutarco (*Vida de Lisandro*, 26.3) também ecoa outro truque de Lisandro para acabar com a realeza em Esparta e que Éforo teria coletado anteriormente: no Helesponto, para onde o espartano foi designado após o seu encontro com Agesilau, havia uma mulher que alegava estar grávida da semente de Apolo, que foi ligada por Lisandro a uma previsão hipotética de Delfos que afirmava que havia profecias antigas que os sacerdotes do santuário eram estritamente proibidos de examinar até que um filho do deus chegasse. O filho da mulher, que era chamado de Sileno, teria vindo ao local para, na qualidade de semideus, lê-se os oráculos diante da multidão, um deles estipulando que “lo mejor y lo preferible para los espartanos era que los reyes fueran elegidos entre los mejores ciudadanos”. Aparentemente, diz Plutarco, o truque não se concretizou porque um de seus colaboradores finalmente recuou.

Somente após a sua morte, em 395 a. C., foram encontrados em sua casa vários documentos que revelariam a sua conspiração, especificamente, um discurso elaborado para persuadir a sociedade espartana de que os governantes deveriam ser escolhidos entre todos os cidadãos (Diodoro da Sicília, XIV, 13.8). Tal discurso teria sido escrito por

um certo Cléon de Halicarnasso, de quem só sabemos que teria cobrado um alto preço, como faziam os estimados sofistas do período (Cf. Plutarco, *Vida de Lisandro*, 25.1; Cornélio Nepos, *Vida de Lisandro*, 3) (BOMMELAER, 1981, p.224-225; CARTLEDGE, 1987, p.96-98; FORNIS, 2016, p.216). De acordo com as fontes antigas, o discurso de Cléon era tão perigoso que os éforos aconselharam o diarca Agesilau que não o trouxesse à luz e destruísse as evidências. A destruição desta documentação antes da sua divulgação, como é evidente, levanta a questão da veracidade desta trama. A inimizade que se forjou na Ásia Menor entre Agesilau e Lisandro poderia levar à criação de uma “lenda obscura”, recolhida por autores antigos, especialmente notável na obra de Xenofonte e à qual também pertenceria a anedota de Sileno e os oráculos délficos que ele deveria ler, em torno da figura deste último [Lisandro] que, embora influente, ainda era subordinado ao primeiro [Agesilau]. Lisandro foi também o primeiro grego a quem algumas cidades cultuaram e ergueram altares, uma heroicização que se chocava frontalmente com os princípios espartanos de igualdade entre os seus cidadãos e que poderia ter motivado a suspeita das autoridades lacedemônias (Plutarco, *Vida de Lisandro*, 18.4, baseado em Duris de Samos) (BOMMELAER, 1981, p.16). Assim, é natural o ceticismo da historiografia moderna em relação às ambições de Lisandro e o seu projeto de transformação da ordem política espartana (FLOWER, 1991, p.81-83; KEEN, 1996, p.289-290), mas, mesmo assim, um amplo setor considera plausível que ele tenha tentado reformar a Grande Retra após a humilhação sofrida em Éfeso (HAMILTON, 1970, p. 311).

Duas conclusões emergem do que foi analisado aqui: a necessidade de Esparta manter laços fluidos com Delfos para garantir a sua própria existência – já que o oráculo está na própria origem da legitimação do sistema político espartano –, por um lado, e por outro, a corrupção gradual do colégio sacerdotal à medida que o santuário adquiria a sua condição pan-helênica. A tentativa de suborno de Perialo por Cleômenes mostra que esse tipo de relacionamento com a pítia foi totalmente ampliado em Esparta, no final do século VI. Terminada a segunda guerra médica, Esparta buscou se tornar a pólis dotada do vínculo mais forte com o santuário, ciente do respaldo que o apoio do santuário daria aos peloponésios diante de uma possível assunção de hegemonia sobre a Hélade. Nesse sentido, a morte de Leônidas e dos seus homens serviu de precedente para a elaboração de um mito que ligasse o sacrifício lacedemônio à vontade de Apolo.

No entanto, a vitória sobre os aquemênidas deu lugar à ascensão das oferendas pessoais. O exemplo do regente Pausânias, que ousou dedicar a “coluna das serpentes” em seu próprio nome, mostra-nos uma regularização do recurso religioso délfico em caráter privado. Ações como a do oráculo, que ordenou um enterro digno para o vencedor de Plateia, não fizeram nada além de motivar essa corrente, perigosa para uma Esparta que defendia a teórica igualdade de seus *homoioi*. Os délficos, por sua vez, devem ter recebido essas doações com prazer, visto que se traduziram em um notável aumento do patrimônio do santuário.

O monumento comemorativo de Lisandro no local sagrado parece marcar um ponto de virada na harmonia entre Esparta e Delfos. No século IV, a riqueza advinda da vitória na guerra do Peloponeso permitiu aos lacedemônios dispensar as vantagens que a relação com o oráculo acarretava em termos de legitimidade de seus atos. No entanto, foi também o momento em que as lutas entre as facções políticas atingiram o seu apogeu e influenciaram consideravelmente o declínio do chamado “segundo império espartano”. É provável que essas lutas internas tenham sobreposto os desígnios oraculares: a profecia que alude a uma realeza manca, exercida pelos seguidores de Leotíquidas após um suborno mais do que provável, parece corroborar essa premissa, já que o efeito causado foi nulo. Delfos havia perdido, no início do século IV, grande parte da influência que desfrutava em Esparta.

## Fontes

ALCEO. *Lírica griega arcaica (poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Madrid: Gredos, 2016.

ARISTODEMO. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Übersetzung: F. Jacoby. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.

CLAUDIO ELIANO. *Historias curiosas*. Trad. J. M. Cortés Copete. Madrid: Gredos, 2006.

CORNELIO NEPOTE, *Vida de Pausanias*. Trad. J. Higuera Maldonado. Madrid: Gredos, 1985.

DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca histórica*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2008.

EURÍPIDES, *Ifígenia entre los tauros*. Trad. J. L. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1985.

ESQUILO, *Euménides*. Trad. B. Perea Morales. Madrid: Gredos, 1993.

HERÓDOTO. *Historias*. Trad. C. Schrader. Madrid: Gredos, 1985.

HIMNO HOMÉRICO A APOLO. *Himnos homéricos; La “Batracomiomaquia”*. Trad. A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 2016.

JENOFONTE. *Constitución de los lacedemonios*. Trad. O. Guntiñas Tuñon. Madrid: Gredos, 1984.



- JENOFONTE. *Helénicas*. Trad. O. Guntiñas Tuñon. Madrid: Gredos, 1994.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. Trad. M. C. Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, 1994.
- PLATÓN. *Leyes*. Trad. F. Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- PLUTARCO. *Moralia*. Trad. M. López Salvá. Madrid: Gredos, 1987.
- PLUTARCO. *Vida de Agesilao*. Trad. J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 2007.
- PLUTARCO. *Vida de Alcibiades*. Trad. A. Pérez Jiménez y P. Ortiz. Madrid: Gredos, 2006.
- PLUTARCO. *Vida de Aristides*. Trad. J. M. Guzmán Hermida y O. Martínez García. Madrid: Gredos, 2007.
- PLUTARCO. *Vida de Licurgo*. Trad. A. Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.
- PLUTARCO. *Vida de Lisandro*. Trad. J. Cano Cuenca, D. Hernández de La Fuente y A. Ledesma. Madrid: Gredos, 2007.
- SUDA. *Pausánias* (pi, 820). Trans.: D. Whitehead. Disponible em: [http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-cgi-bin/search.cgi?search\\_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page\\_num=1&user\\_list=LIST&searchstr=pi+820&field=any&num\\_per\\_page=25&db=REAL](http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-cgi-bin/search.cgi?search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page_num=1&user_list=LIST&searchstr=pi+820&field=any&num_per_page=25&db=REAL) Acessado em: 6 de janeiro de 2023.
- TEOPOMPO. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Übersetzung: F. Jacoby. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995.
- TIRTEO. *Líricos griegos. Elegíacos y ambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*. Trad. F. Rodríguez Adrados. Madrid: CSIC, 2007.
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

## Referências Bibliográficas

- BOMMELAER, J.-F. *Lysandre de Sparte: Histoire et traditions*. Paris: EFA, 1981
- BULTRIGHINI, U. Cleomene, Erodoto e gli altri. In: LUPPINO MANES, E. (org.). *Storiografia e regalità nel mondo greco*. Chieti: Edizioni dell'Orso, 2003, p. 51-119.
- CARLIER, P. La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène Ier. Essai d'interprétation. *Ktèma*, n.2, p. 65-84, 1977.
- CARTLEDGE, P. *Sparta and Lakonia: A regional history: 1300-362 BC*. London-New York: Routledge, 1979.
- CARTLEDGE, P. *Agesilaos and the crisis of Sparta*. London: Duckworth, 1987.
- CHAPINAL, D. *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2021.
- DAVID, E. The Influx of Money in Sparta at the End of the Fifth Century B. C. *SCI*, n. 5, p. 30-45, 1979.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, A. Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos. In: MONTERO, S.; CARDETE, M. C. (orgs.). *Naturaleza y religión en el mundo clásico*. Usos y abusos del medio natural. Madrid: Sígnifer, 2010, p. 125-142.

- FLOWER, M. Revolutionary Agitation and Social Change in Classical Sparta. In: FLOWER, M.; TOHER, M. (orgs.). *Georgica: Greek studies in honour of George Cawkwell*. London: Institute of Classical Studies, 1991, p. 78-97.
- FONTENROSE, J. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1978.
- FORNIS, C. Pausanias el Regente y la *stásis* en la clase dirigente espartíata tras las guerras médicas. *Polis*, n. 27, p. 27-38, 2015.
- FORNIS, C. *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 2016.
- FORREST, W. G. *A History of Sparta*. London: Bristol Classical Paperbacks, 1968.
- GIORGINI, G. The Riddle of Pausanias. Unraveling Thucydides' Account. *RSÄ*, n. 94, p. 181-206, 2004.
- HAMILTON, C. D. Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C. *AJPh*, n. 91, p. 294-314, 1970.
- HARVEY, D. Leonidas the Regicide? Speculations on the Death of Kleomenes I. In: BOWERSOCK, G. W. et al. (orgs.). *Arktouros*. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday. Berlin: De Gruyter, 1979, p. 253-260.
- HODKINSON, S. *Property and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000.
- JARA HERRERO, J. Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, n. 53, p. 7-19, 2019.
- JARA HERRERO, J. El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas. *Revista Universitaria de Historia Militar*, v. 9, n. 18, p. 154-174, 2020a.
- JARA HERRERO, J. Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la guerra del Peloponeso (404-371 a. C.). *Revista Historia Autónoma*, n. 17, p. 11-29, 2020b.
- JARA HERRERO, J. *Las Guerras Médicas: Grecia frente a la invasión persa*. Madrid: La esfera de los libros, 2021.
- JARA HERRERO, J. Herencia ancestral y legitimación geopolítica. Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso. *Antesteria*, n. 11, p. 38-53, 2022.
- KAGAN, D. *The Fall of the Athenian Empire*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1987.
- KEEN, A. G. Lies about Lysander. *Papers of the Leeds International Latin Seminar*, n. 9, p. 285-296, 1996.
- LÉVY, E. *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Seuil, 2003.
- LUPI, M. *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari: Edipuglia, 2000.
- LUPI, M. Sparta and the Persian Wars, 499-478. In: POWELL, A. (org.). *A Companion to Sparta*. Hoboken: Blackwell, 2018, p. 271-290.

- MATTHEW, C.; TRUNDLE, M. *Beyond the Gates of Fire. New Perspectives on the Battle of Thermopylae*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2013.
- MEIGGS, R.; LEWIS, D. M. *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Paperbacks, 1969.
- MILLENDER, E. G. Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Dyarchy. *In: POWELL, A. (org.). A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2018, p. 452-479.
- NAFISSI, M. Tucídide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo. *RSÁ*, n. 34, p. 147-180, 2004.
- NAFISSI, M. The Great *rhetra* (Plut. *Lyc.* 6): A Retrospective and Intentional Construct?. *In: FOXHALL, L. et al. (orgs.). Intentionale Geschichte. Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2010, p. 89-119.
- NAFISSI, M. Pausania, il vincitore di Platea. *In: BEARZOT, C.; LANDUCCI, F. (orgs.). Contro le 'leggi immutabili'. Gli spartani fra tradizione e innovazione*. Milán: Vita e Pensiero, 2013, p. 53-90.
- PARKE, H. W. The Development of the Second Spartan Empire (405-371 B. C.). *JHS*, n. 50, p. 37-79, 1930.
- PARKE, H. W.; WORMELL, D. E. W. *The Delphic Oracle, Vol. I: The History*. Oxford: Blackwell, 1956.
- SÁNCHEZ-MAÑAS, C. *Los oráculos en Heródoto*. Tipología, estructura y función narrativa. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016.
- SCOTT, M. *Delfos*. Historia del centro del mundo antiguo. Barcelona: Ariel, 2015.
- STE. CROIX, G. E. M. de. Herodotus and King Cleomenes I of Sparta. *In: HARVEY, D.; PARKER, R. (orgs.). Athenian Democratic Origins and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 421-440.

## Conclusiones

El conjunto de trabajos que componen esta Tesis doctoral, que examina las relaciones de poder activas entre el santuario delfico y el estado lacedemonio a lo largo de cuatro siglos, demuestra que los lazos con el oráculo fueron necesarios para la propia existencia de Esparta. Delfos se encuentra en el origen mismo de la legitimación del sistema político espartano, y, dejando de lado los enigmas que entraña la génesis de la legislación licurguea, se puede afirmar que la inmutabilidad constitucional espartana a lo largo del Arcaísmo y la Época Clásica fue posible merced a estos férreos vínculos. Este apoyo delfico en materia de política interior queda de manifiesto con las empresas coloniales arcaicas como trasfondo: la revuelta de los partenias, así como las cuestiones sociopolíticas aparejadas, puso en entredicho la legitimación de un sistema institucional apenas consolidado. La salida de Falanto del Peloponeso, atribuida con posterioridad a un mandamiento de la pitia, contribuyó a refrendar la estructura política vigente en Esparta, reforzando la preeminencia de la *basileia* y eliminando –al menos, por el momento– cualquier amenaza de insurrección en favor de un mayor peso del *demos*. Es incuestionable, pues, que la configuración de la normativa lacedemonia experimentó un considerable estímulo tras la expulsión de los partenias y que la creación de oráculos *ex eventu* para la legitimación de la *apoikia* tarentina favoreció, del mismo modo, la consolidación de lo que terminaríamos conociendo como “Gran Retra”.

Encontramos una colaboración similar en el episodio colonial protagonizado, a finales del siglo VI, por Dorieo, el pretendiente al trono Agiada que hubo de salir de Esparta tras enemistarse con su hermanastro Cleómenes. A pesar de la heroización póstuma del *oikistes*, el relato que encontramos en las fuentes literarias refleja la solidez de la asociación entre Esparta y Delfos: Dorieo se vio obligado a abandonar su tierra por enemistarse con el poder sacralizado por el dios pítico y fracasó en la tentativa colonial libia al pasar por alto la acostumbrada visita al santuario. Incluso su muerte, anunciada por la pitia, señala un aura de inviolabilidad e infalibilidad que, ya a comienzos del siglo V, se consideran inherentes a la *politeia* espartana y a las sentencias oraculares de Delfos. Curiosamente, el afán por alcanzar un pleno fortalecimiento de las instituciones internas prácticamente coincide con un esfuerzo paralelo en el plano geopolítico, en el que la infructuosa guerra contra Tegea había revelado las carencias militares espartanas. Fue necesaria, de nuevo, la intervención delfica para asegurar la supremacía de Esparta sobre las ciudades-estado peloponesias y justificar su liderazgo en la liga del Peloponeso. De

hecho, la capacidad política y militar con la que Esparta penetra en la Época Clásica no puede entenderse sin la determinante participación del oráculo délfico.

Por su parte, a comienzos del siglo V, Delfos se había consolidado sin ninguna duda como el santuario panhelénico más importante de la ecúmene, impulsado por la tradición literaria que convertía a la pitia en vertebradora del proceso colonizador griego. Esta transformación estuvo acompañada de ciertas corruptelas de su colegio sacerdotal de la que da fe la política exterior de Cleómenes I, quien supo aprovechar las excelentes relaciones con el templo de Apolo para materializar sus ambiciones en política interior y exterior. En este sentido, no podemos pasar por alto que el soborno de Perialo para destronar a Demarato ha trascendido en las fuentes únicamente por el hecho de haber sido descubierto; en otras palabras, es muy probable que la corrupción de la pitia constituyera una práctica plenamente extendida en la Esparta anterior a la Época Clásica. En cualquier caso, queda fuera de duda que la prosperidad de la que Delfos disfrutaba en este momento era, en buena medida, consecuencia de la recepción de sus oráculos por parte lacedemonia y de una tradición propagandística, principalmente auspiciada desde Esparta, destinada a rendir tributo a ambas entidades. Podríamos señalar, en los últimos años del siglo VI, el comienzo del periodo de mayor actividad en lo que a estas relaciones de poder se refiere, una fase que se extenderá hasta bien entrada la Guerra del Peloponeso y que se caracterizará por una ininterrumpida presencia oracular en los vaivenes sociopolíticos espartanos.

Como se ha demostrado, uno de los hitos militares más conocidos de la historia espartana, la muerte del diarca Leónidas y de sus hombres en la guerra contra el persa, sirvió como precedente para la elaboración de un relato que enlazase el sacrificio lacedemonio con la voluntad del Apolo délfico. Esparta trataba así de ocupar un lugar privilegiado en el mundo resultante de la Segunda Guerra Médica: por un lado, se presentaba como protagonista indiscutible de la victoria griega; por el otro, se aseguraba cierta prioridad en las relaciones con Delfos, amenazada por la injerencia alcmeónida tras el advenimiento de la democracia en Atenas. Los espartanos, simplemente, no podían concebir su estado sin la inquebrantable vinculación con Delfos. Pero el triunfo sobre el ejército aqueménida dio paso también a una acumulación de ofrendas en el *temenos* délfico, en el que proliferaban ahora las donaciones a título personal. El ejemplo de Pausanias el Regente, quien se arrogó la dedicación de “Columna de las Serpientes” que conmemoraba la victoria final de los griegos antipersas en 479, muestra que la costumbre de intentar ganar el favor oracular para fines privados, lejos de corregirse, se había

regularizado. Al mismo tiempo, el esfuerzo de los espartanos por borrar la dedicatoria personalista de Pausanias para mantener el estatus “público” de la ofrenda monumental, así como el posterior asesinato del Regente, perfila un estado lacedemonio desubicado, quizá sorprendido por el desarrollo político y cultural helénico posterior a la guerra contra Jerjes, cuyo intento por aferrarse a las viejas convenciones del Arcaísmo denota el conservadurismo defendido por la facción política imperante en la polis en este periodo. No es descabellado suponer que la filosofía propugnada por esta esfera tradicionalista, al empapar la política lacedemonia en un momento tan estudiado y renombrado como las guerras grecopersas y los años inmediatamente posteriores, ha facilitado la imagen estereotipada de los espartanos que ha permanecido en el imaginario popular occidental hasta nuestros días. Actuaciones como la del colegio sacerdotal délfico, que ordenó, al respecto, una sepultura digna para el cadáver de Pausanias, impulsaron esta corriente que, por lo demás, dejaba en evidencia el *mirage* espartano que preconizaba la igualdad de los espartiatas. Pese al riesgo que implicaba para el estado lacedemonio la proliferación de estos obsequios, en Delfos debieron de recibirse de buen grado, en la medida en que se tradujeron en un notable incremento del patrimonio del santuario. Así, a mediados del siglo V, la importancia política y económica de Delfos había alcanzado cotas tan altas que ejercer el control del santuario significaba ejercer el control político sobre la Hélade; sin embargo, la tendencia, cada vez mayor, de su colegio sacerdotal a poner la influencia de la pitia al servicio de la riqueza terminó por hacer del oráculo un instrumento más enfocado a ejercer determinadas presiones políticas que a la satisfacción de la necesidad de culto de los consultantes.

Hemos analizado también la implicación espartana en la independencia del santuario en el contexto de la Segunda Guerra Sagrada. Esto explica que, cuando comenzó la Guerra del Peloponeso, la actitud del oráculo hacia los lacedemonios fuera, cuando menos, agradecida. Prueba de ello es la financiación de una armada peloponesia por parte délfica en los primeros compases del conflicto. El apoyo a esta causa se desvaneció a los pocos años, quizá por las dudas generadas por la maquinaria bélica espartana y su capacidad para doblegar a la *arche* ateniense. Delfos mantendría, en lo sucesivo, un posicionamiento más cercano a la neutralidad, que no debemos atribuir a la búsqueda desinteresada de la paz tanto como a una maniobra diplomática que alejase al santuario de todo peligro. Lo que se desvela con la consecución de la Paz de Nicias es el fracaso de la simbiosis establecida entre Esparta y Delfos en el momento en que uno de los dos actores políticos es incapaz de generar beneficio al otro. La tregua aseguró, además, el

flujo de ofrendas y donaciones desde estados pertenecientes a ambos bandos, por lo que podemos considerar al santuario como uno de los máximos beneficiados del armisticio. Durante estos años, Esparta pierde un indispensable patrocinio de las instituciones religiosas, pues al desinterés delfico habría que unir la hostilidad despertada por los lacedemonios en Olimpia luego de las tensiones en los Juegos Olímpicos de 420. Se explica con mayor claridad, dada la situación, que Esparta acudiese a la corte aqueménida en busca de oro con el que sufragar el esfuerzo de guerra en la fase final. Pero, aun habiendo retirado su respaldo al esfuerzo peloponesio, Esparta, y, en particular, Lisandro, conmemoraron su triunfo final en la contienda con la erección de un magnífico complejo escultórico, lo que prueba que el oráculo no perdió popularidad durante el conflicto.

Los primeros años del siglo IV representan la etapa en la que la riqueza derivada de su victoria permitió a Esparta prescindir de las ventajas otrora obtenidas mediante su relación con Delfos. No obstante, nos encontramos con uno de los momentos álgidos de las luchas entre facciones políticas de la sociedad espartiana. Los acontecimientos que nos transmiten las fuentes al respecto de la decadencia espartana son evidentemente simbólicos y no merecen apenas credibilidad: el oráculo que advierte de los peligros derivados de la opulencia es, sin discusión, un constructo posterior al declive. A fin de cuentas, no conoceríamos una sentencia de estas características, vinculada a este periodo, de haber mantenido Esparta su hegemonía. En cualquier caso, ya a principios de la centuria, Delfos había perdido gran parte de la influencia de la que disfrutaba en Esparta, como muestra el intento de parte de los seguidores del pretendiente Leotíquidas de utilizar a su favor las sentencias píticas.

Por lo tanto, las relaciones de Esparta con el oráculo de Delfos tras la Guerra de Corinto eran meramente testimoniales. Las evidencias más palpables de este simbolismo son los relatos, ya estudiados, que nos aportan Diodoro y Plutarco, en los que narran sucesos que rayan lo paranormal. Si el Sículo informa de una gran luz en los cielos enviada por Apolo, el de Queronea expone cómo el monumento dedicado por Lisandro en el santuario, emblema de la hegemonía espartana a través de Grecia, sufre una extraña destrucción sin motivo aparente. De esta forma, con anécdotas imbuidas de emotividad nostálgica y extravagancia, finaliza la provechosa simbiosis establecida por Delfos y Esparta, quizá una de las relaciones más privilegiadas del mundo antiguo.

Con carácter general, queda claro que el oráculo delfico fue, en épocas Arcaica y Clásica, una institución viciada por intereses más relacionados con lo humano que con lo divino. Las relaciones establecidas con Esparta desde su aparición apuntan a Delfos como

un interlocutor más en el complejo entramado geopolítico surgido en la antigua Grecia desde la configuración de la polis. Su capacidad para ejercer su influencia en el nombre de Apolo aseguró a la pitia su preeminencia sobre el resto de santuarios oraculares panhelénicos. En la simbiosis establecida entre Esparta y Delfos, parece que el santuario gozaba de cierta posición de superioridad. El oráculo contaba con sobrados pretendientes dispuestos a ocupar el lugar preferente que ocupaban los espartanos en el caso de una ruptura de las relaciones, incluso resulta evidente que la subsistencia y el prestigio del santuario quedarían garantizados si se hubiera materializado esta hipótesis. Sin embargo, desde el prisma lacedemonio, la necesidad de respaldo délfico era imperativa e insustituible: su propia supervivencia dependía del beneplácito pítico. A este respecto, no deja de resultar interesante comprobar que la decadencia de Esparta comenzara en el momento en el que, poderosa y opulenta tras su victoria sobre los atenienses, decidiera prescindir de los vínculos que la impulsaron a una posición hegemónica en la Hélade. Bien podría decirse que no fue el oro, sino el orgullo, lo que causó la ruina de Esparta.



## Bibliografía

- Albertz, A. 2006: *Exemplarisches Heldentum. Die Rezeptionsgeschichte der Schlacht an den Thermopylen von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Oldenbourg.
- Alessandri, S. 1983: «I Phalantiadi di Taranto», en *Studi in onore di Dinu Adamasteanu*. Galatina: Congedo, 165-174.
- Alonso Troncoso, V. 1987: *Neutralidad y neutralismo en la guerra del Peloponeso (431-404 a. C.)*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1987.
- 2001: «Para un corpus de los tratados de alianza de la Grecia clásica», *Dike* 4, 219-232.
- Amandry, P. 1949: «Notes de topographie et d'architecture delphiques, II. Le monument commémoratif de la Victoire des Tarentins sur les Peucétiens», *BCH* 73, 447-463.
- 1984: «Notes de topographie et d'architecture delphiques, VIII. Éléments d'architecture archaïque et classique», *BCH* 108 (8), 295-315.
- Arena, E. 1997: «Σατύριόν τοι δῶκα: il problema storico-topografico di Satyrion nella tradizione degli oracoli delfici relativi allá fondazione di Taranto», *Studi di Antichità* 10, 255-290.
- Baltrusch, E. 1998: *Symmachie und Spondai. Untersuchungen zum griechischen Völkerrecht der archaischen und klassischen Zeit (8. – 5. Jahrhundert v. Chr.)*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Baragwanath, E. 2016: *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. 2014: *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Madrid: Trotta.
- Bauslaught, R. A. 1991: *The Concept of Neutrality in Classical Greece*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Bérard, J. 1957: *La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité*. 2ª ed. Paris: PUF.
- Beschi, L. 1982: «I donari dei Tarantini a Delfi: alcune osservazioni», en M. L. Gualandi, L. Massei y S. Settis (a. c.), *Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias*. Pisa: Giardini, 227-238.
- Birgalias, N. 2014: «La cohésion sociale à Sparte au IV<sup>e</sup> siècle», *DHA* 11, 13-21.

- Boedeker, D. 1998: «Hero Cults and Politics: The Bones of Orestes», en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 164-177.
- Bogino, L. 1994: «In margine alla versione eforea sulla fondazione di Taranto», *Miscellanea Greca e Romana* 18, 1-13.
- Bolmarcich, S. 2008: «The Date of the ‘Oath of the Peloponnesian League’», *Historia* 57 (1), 65-79.
- Bommelaer, J.-F. 1981: *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*. París: EFA.
- 1983: «Le songe d’Agesilas: un mythe ou le rêve d’un mythe?», *Ktèma* 7, 19-26.
- Bonner, R. J. y Smith, G. 1943: «Administration of Justice in the Delphic Amphictiony», *CPh* 38 (1), 1-12.
- Bonnechère, P. 2013: «La ‘corruption’ de la pythie chez Hérodote dans l’affaire de Démarate (VI, 60-84). Du discours politique faux au discours historique vrai», *DHA* 8, 305-320.
- Boschung, D. 1994: «Die archaischen Nekropolen von Tarent», en E. Lippolis (a. c.), *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III 1, Taranto. La necropoli. Aspetti e problema della documentazione archeologica dal VII al I sec. a. C.* Taranto: La Colomba, 176-182.
- Bowden, H. 2005: *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braccesi, L. 1999: *L’enigma Dorieo*. Hesperia. Studi sulla grecità in occidente 11. Rome: L’Erma di Bretschneider.
- Buck, R. J. 1994: *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B. C.* Alberta: University of Alberta Press.
- Bultrighini, U. 2003: «Cleomene, Erodoto e gli altri», en E. Luppino Manes (a. c.), *Storiografia e regalità nel mondo greco*. Chieti: Edizioni dell’Orso, 51-119.
- 2016: *Il re è pazzo, il re è solo. Cleomene I di Sparta*. Lanciano: Carrabba.
- Burgers, G.-J. 2014: «Identità di comunità nel mondo indigeno del Salento e il caso studio di L’Amastuola», en G. Greco y B. Ferrara (a. c.), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*. Napoli: Naus Editoria, 345-354.
- y Crielaard, J. P. 2007: «Greek colonist and indigenous populations at L’Amastuola, southern Italy», *BABesch* 82, 77-114.
- y Crielaard, J. P. 2012: «Mobilità, migrazioni e fondazioni nel Tarantino arcaico: il caso di L’Amastuola», en *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità, migrazioni,*

- fondazioni. Atti del I Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 525-548.
- y Crielaard, J. P. 2016: «The Migrant's Identity: 'Greeks' and 'Natives' at L'Amastuola, Southern Italy», en L. Donnellan, V. Nizzo y G.-J. Burgers (eds.), *Conceptualising early Colonisation*. Bruxelles-Rome: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 225-237.
- Burn, A. R. 1984: *Persia and the Greeks: The Defence of the West. 546-478 B. C.* Stanford: Stanford University Press.
- Bury, J. B. 1902: «The Epicene Oracle Concerning Argos and Miletus», *Klio* 2, 14-25.
- Camassa, G. 2011: «Oreste fra il Peloponneso e l'Odissea: politica e religione nella Grecia arcaica», en G. A. Cecconi y C. Gabrielli (a. c.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 24-26 settembre 2009)*. Bari: Edipuglia, 23-33.
- Carlier, P. 1977: «La vie politique à Sparte sous le règne de Cléomène I<sup>er</sup>. Essai d'interprétation», *Ktèma* 2, 65-84.
- 1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*. Strasbourg: AECR.
- 1995: *Le IV<sup>e</sup> siècle grec jusqu'à la mort d'Alexandre*. Paris: Éditions du Seuil.
- Carroccio, B. 2011: «Le iconografie monetali in Messapia e il 'mistero' Taras», en G. Colluci (a. c.), *La monetazione pugliese dall'età classica al medioevo 3: Le monete della Messapia. La monetazione angioina nel Regno di Napoli (Atti del III Congresso Nazionale di Numismatica, Bari, 12-13 novembre 2010)*. Bari: Circolo Numismatico Pugliese, 105-130.
- Cartledge, P. 1979: *Sparta and Lakonia: A Regional History. 1300 to 362 B. C.* London: Routledge.
- 1981: «The Politics of Spartan Pederasty», *PCPhS* 27, 17-36.
- 1987: *Agesilaos and the Crisis of Sparta*. Baltimore: Duckworth.
- 2009 [2003]: *Los espartanos. Una historia épica*. Barcelona: Ariel.
- Cavignac, E. 1924: «Les dékarchies de Lysandre», *Revue des Études Historiques* 90, 285-316.
- Cawkwell, G. L. 1993: «Sparta and Her Allies in the Sixth Century», *CQ* 43 (2), 364-376.
- Chapinal-Heras, D. 2021: *Experiencing Dodona: The Development of the Epirote Sanctuary from Archaic to Hellenistic Times*. Berlin-Boston: De Gruyter.

- Christesen, P. 2010: «Kings Playing Politics: The Heroization of Chionis of Sparta», *Historia* 59, 26-73.
- Constanzi, M. 2013: «Invitation à une nouvelle réflexion sur les fondations grecques en Libye», *REG* 126 (2), 345-370.
- Corrado, M. 2016: «Una nuova identità per il ‘delfiniere’ delle monete di Taranto: l’Apollo delfico *oikistés*», *ASMG* 1, 33-41.
- Corsano, M. 1979: «Sparte et Tarente: le mythe de fondation d’une colonie», *RHR* 196, 113-140.
- Crielaard, J. P. y Burgers, G.-J. 2012: «Greek colonists and indigenous populations at L’Amastuola, southern Italy II», *BABesch* 87, 59-96.
- David, E. 1979: «The Influx of Money in Sparta at the End of the Fifth Century B. C.», *SCI* 5, 30-45.
- 1992: «Sparta’s Social Hair», *Eranos* 90, 11-21.
- 2007: «Xénophon et le mythe de Lycurgue», *Ktéma* 32, 297-310.
- De Juliis, E. 2000: *Taranto*. Bari: Edipuglia.
- Defradas, J. 1972: *Les thèmes de la propagande delphique*. 2ª ed. Paris: Les Belles Lettres.
- Delcourt, M. 1955: *L’oracle de Delphes*. Paris: Payot.
- Dickins, G. 1912: «The Growth of Spartan Policy», *JHS* 32, 1-42.
- Dimauro, E. 2008: *Re contro. La rivalità dinastica a Sparta fino al regno di Agide II*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- Dillon, M. 1997: *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge.
- Domínguez Monedero, A. J. 1989: *La colonización griega en Sicilia. Griegos, indígenas y púnicos en la Sicilia arcaica: interacción y aculturación, II*. Oxford: BAR International Series.
- 2000: «Phocaeensium iuventus ... Massiliam ... condidit (Iust., XLIII, 3, 4): Edad y dependencia en la definición de los contingentes colonizadores griegos», en Mª del M. Myro, J. M. Casillas, J. Alvar y D. Plácido (eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*. Madrid: Ediciones Clásicas, 55-79.
- 2006a: «Greeks in Sicily», en G. R. Tsetschladze (ed.), *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. Leiden-Boston: Brill, 253-357.

- 2006b: «Locrios y mesenios: de su cohabitación en Naupacto a la fundación de Mesene. Una aproximación al estudio de la diáspora y el ‘retorno’ de los mesenios», *Polis* 18, 39-73.
  - 2010: «Destrucción de la naturaleza y castigo divino: Cleómenes de Esparta y el bosque sagrado de Argos», en S. Montero y M<sup>a</sup> Cruz Cardete (eds.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Usos y abusos del medio natural*. Madrid: Sígnifer, 125-142.
  - 2012: «Los oráculos, guía de la navegación y la colonización», en E. Ferrer Albelda, M<sup>a</sup> C. Marín Ceballos y A. Pereira Delgado (coords.), *La religión del mar: dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo antiguo*. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 2012, 67-90.
- Dougherty, C. 1992: «When Rain Falls from the Clear Blue Sky: Riddles and Colonization Oracles», *CA* 11, 28-44.
- 1993: *The Poetics of Colonization: From City to Text in Archaic Greece*. Oxford: Oxford University Press.
  - 1996: «Democratic Contradictions and the Synoptic illusion of Euripides’ *Ion*», en J. Ober y W. Hendrick (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton: Princeton University Press, 249-270.
  - 1998: «It’s Murder to Found a Colony», en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press, 178-198.
- Ducat, J. 1990: *Les Hilotes (BCH Suppl. XX)*. Athènes: EFA.
- Due, B. 1987: «Lysander in Xenophon’s *Hellenica*», *C&M* 38, 53-62.
- Dunbabin, T. J. 1948: *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B. C.* Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Esposito, A. 2020: «Identités tarentines et recompositions mémorielles: les offrandes de Delphes», en M. Constanzi y M. Dana (eds.), *Another Way of Being Greek. Interactions and Cultural Innovations of the Greeks in a Colonial Milieu*. Colloquia Antiqua 20. Leuven: Peeters, 213-234.
- Faustoferri, A. 1996: *Il trono di Amyklai e Sparta. Bathycles al servizio del potere*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Fliess, P. J. 1966: *Thucydides and the Politics of Bipolarity*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

- Flower, M. 1991: «Revolutionary Agitation and Social Change in Classical Sparta», en M. Flower y M. Toher (eds.), *Georgica: Greek studies in honour of George Cawkwell*. London: University of London, Institute of Classical Studies, 78-97.
- Fontenrose, J. 1974: *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*. New York: Biblio & Tannen.
- 1978: *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley: University of California Press.
- Fornis, C. 1991: «Clístenes de Sición, el oráculo delfico y la Primera Guerra Sagrada», *SHHA* 9, 65-69.
- 1993: «Esparta y la cuádruple alianza. 420-418 a. C.», *MHA* 13-14, 77-104.
- 1994: «El papel del Oráculo de Delfos en la tiranía arcaica», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos, vol. III*. Madrid: Ediciones Clásicas, 145-152.
- 1995: «Corinto, Beocia y la alianza argiva tras la Paz de Nicias», *Habis* 26, 47-66.
- 1999: *Estabilidad y conflicto civil en la guerra del Peloponeso: las sociedades corintia y argiva*. Oxford: BAR.
- 2007a: «La configuración política y jurídica del *synédrión* de Corinto (395-394 a. C.)», *RIDA* 54, 65-81.
- 2007b: «La paz enviada por el Rey (387/6 a. C.)», *Dike* 10, 155-183.
- 2008: *Grecia exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto*. Hypomnemata 175. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2015: «Pausanias el Regente y la *stásis* en la clase dirigente espartiatá tras las guerras médicas», *Polis* 27, 27-38.
- 2016a: *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- 2016b: «Celebrando a Apolo y a Jacinto en Esparta: el *Amyklaïón* y las fiestas Jacintias», en A. Álvarez-Ossorio Rivas, E. Ferrer Albelda y A. Pereira Delgado (eds.), *Guerra y paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad (Spal Monografías XXIII)*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 109-125.
- 2019a: «Tucídides sobre el *kósmos* espartano», C. Fornis, A. Hermosa Andújar y J. Fernández Muñoz (coords.), *Tucídides y el poder de la historia*. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 139-160.
- 2019b: *El mito de Esparta. Un itinerario por la cultura occidental*. Madrid: Alianza Editorial.

- y Domínguez Monedero, A. J. 2014: «El conflicto entre Argos y Esparta por la Tireátide y el culto a Apolo Piteo», *Gerión* 32, 79-103.
- y Jara, J. 2021: «Delfos en las aventuras coloniales espartanas del Arcaísmo, I. Falanto y las tradiciones sobre la *ktisis* de Tarento», *SHHA* 39, 27-50.
- Forrest, W. G. 1957: «Colonization and the Rise of Delphi», *Historia* 6, 160-175.
- 1960: «Themistocles and Argos», *CQ* 10, 221-240.
- 1968: *A History of Sparta*. London: Bristol Classical Paperbacks.
- Fragkaki, M. 2016: «The ‘Repatriation’ of Orestes and Theseus», *Antesteria* 5, 258-302.
- García Velázquez, A. 2000: *Himnos homéricos. Batracomiomaquia*. Madrid: Akal.
- Gasperini, L. 1998: «Cultos de heroes fundadores: Batos en Oriente, Taras en Occidente», *Gerión* 16, 143-159.
- Giangiulio, M. 2021: *Magna Grecia. Una storia mediterranea*. Rome: Carocci.
- Giannelli, G. 1924: *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo allá storia più antica delle colonie greche in Occidente*. Firenze: R. Bemporad & Figlio Editori, 1924.
- Gioiosa, R. G. 2007: «Erodoto e le scelte di Sparta: ricostruzione delle dinamiche della politica interna lacedemone fra 560 e 479 a. C.», *Mediterraneo Antico* 10, 345-384.
- Giorgini, G. G. 2004: «The Riddle of Pausanias: Unraveling Thucydides’ Account», *RSA* 94, 345-384.
- Goegebeur, W. 1985: «Hérodote et la fondation achéenne de Croton», *AC* 54, 116-151.
- 1990: «Myskellos, Aithra et Phalanthos: concordance entre les traditions de fondation de Tarente et de Crotone?», en R. De Smet, H. Melaerts y C. Saerens (eds.), *Studia varia Bruxellensia II*. Leuven: Peeters, 83-99.
- 1994: «Aithra et Phalanthos: puux et pleurs, pluie et ciel bleu», en H. Melaerts, R. De Smet y C. Saerens (eds.), *Studia Varia Bruxellensia III*. Leuven: Peeters, 63-81.
- Gómez Espelosín, F. J. 1996: «El santuario de Delfos y la guerra», en A. Pérez Jiménez y G. Cruz Andreotti (eds.), *La religión como factor de integración y conflicto en el Mediterráneo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 26-53.
- Greco, E. 2011: «Alla ricerca dell’agora di Sparta», *ASAA* LXXXIX, Serie III, 11, Tomo I, 53-77.
- 2016: «With Pausanias (and Others) in thr Agora of Sparta», en A. Ercolani y M. Giordano (eds.), *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: The Comparative Perspective*. Berlin: De Gruyter, 113-130.
- Green, P. 1970: *The Year of Salamis, 480-479 B. C.* Michigan: Weidenfeld & Nicolson.
- 1998: *The Greco-Persian Wars*. London: University of California Press.

- Grimal, P. 1981 [1951]: *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Labour.
- Guzzo, P. G. 2016: *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo, I. La Magna Grecia*. Rome: Scienze e Lettere.
- 2020: *Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I secolo, II. La Sicilia*. Rome: Scienze e Lettere.
- Hamilton, C. D. 1970: «Spartan Politics and Policy, 405-401 B. C.», *AJPh* 91, 294-314.
- 1994: «Thebes and Sparta in the Fourth Century: Agesilaus' Theban Obsession», *Ktèma* 19, 239-258.
- Hammond, N. G. L. 1982: «The Peloponnese», en J. Boardman y N. G. L. Hammond (eds.), *The Cambridge Ancient History, Volume III, Part 3: The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B. C.* Cambridge-New York: Cambridge University Press, 321-359.
- Hansen, E. 1989: «Epigraphica bellica on the dedication of the Athenian portico at Delphi», *C&M* 40, 133-134.
- Hansen, M. H. & Nielsen, T. H. 2004: *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Hard, R. 2016 [2004]: *El gran libro de la mitología griega*. Madrid: La esfera de los libros.
- Harvey, D. 1979: «Leonidas the Regicide? Speculations on the Death of Kleomenes I», en G. W. Bowersock et al. (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday*. Berlin: De Gruyter, 253-260.
- Hendricks, I. H. M. 1980: «The Battle of Sepeia», *Mnemosyne* 33, 340-346.
- Hodkinson, S. 1995: «Warfare, Wealth, and the Crisis of the Spartiate Society», en J. Rich y G. Shipley (eds.), *War and Society in the Greek World*. London: Routledge, 151-161.
- 2000: *Property and Wealth in Classical Sparta*. London: Duckworth.
- Holland, T. 2017: *Fuego persa. El primer imperio mundial y la batalla por Occidente*. Barcelona: Ático de los libros.
- Hornblower, S. 2007: «The Dorieus episode and the Ionian Revolt (5.42-8)», en E. Irwin y E. Greenwood (eds.), *Reading Herodotus: A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*. Cambridge: Cambridge University Press, 168-178.
- Huxley, G. L. 1962: *Early Sparta*. London: Faber.
- 1983: «Herodotos on Myth and Politics in Early Sparta», *PRIA* 83, 1-16.



- Iriarte, U. 2019: «Las advertencias de Quilón y Solón sobre la tiranía de Pisístrato», *Panta Rei. Revista Digital de Ciencia y Didáctica de la Historia* 13, 113-128.
- Jacoby, F. 1944: «XPHΣTOYΣ ΠOIEIN (Aristotle fr. 592 R.)», *CQ* 38 (1-2), 15-16.
- Jacquemin, A. 1999: «Guerres et offrandes dans les sanctuaires», *Pallas* 51, 141-157.
- 2014: «Sparte et Delphes du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un déclin inscrit dans l'espace sacré», *DHA* 11, 129-147.
- y Laroche, D. 1988: «Une base pour l'Apollon de Salamine à Delphes», *BCH* 112 (1), 235-246.
- Jara Herrero, J. 2019: «Uso y abuso de la religión en la geoestrategia política de Cleómenes I», *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 53, 7-19.
- 2020a: «El papel del oráculo de Delfos en las Guerras Médicas», *Revista Universitaria de Historia Militar* 9 (18), 154-174.
- 2020b: «Luchas políticas y legitimación religiosa en Esparta tras la guerra del Peloponeso (404-371 a. C.)», *Revista Historia Autónoma* 17, 11-29.
- 2021: *Las Guerras Médicas. Grecia frente a la invasión persa*. Madrid: La esfera de los libros.
- 2022: «Herencia ancestral y legitimación geopolítica: Delfos y la configuración de la liga del Peloponeso», *Antesteria* 11, 38-53.
- Jones, A. H. M. 1967: *Sparta*. Oxford: Barnes & Noble Inc.
- Kagan, D. 1969: *The Outbreak of the Peloponnesian War*. London: Cornell University Press.
- 1974: *The Archidamian War*. London: Cornell University Press.
- 1981: *The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition*. London: Cornell University Press.
- 1987: *The Fall of the Athenian Empire*. London: Cornell University Press.
- 2009 [2003]: *La guerra del Peloponeso*. Barcelona: Edhasa.
- Kallet-Marx, L. 1993: *Money, Expense and Naval Power in Thucydides' History 1-5.24*. Los Angeles: University of California Press.
- Keen, A. G. 1996: «Lies about Lysander», *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9, 285-296.
- Kelly, T. 1970: «The Traditional Enmity between Sparta and Argos. The Birth and Development of a Myth», *AHR* 7, 971-1003.
- 1974: «Argive Foreign Policy in the Fifth Century B. C.», *CPh* 69 (2), 81-99.
- Kennel, N. 2010: *Spartans. A New History*. Oxford: Wiley.

- Kindt, J. 2016: *Revisiting Delphi. Religion and Storytelling in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kõiv, M. 2003: *Ancient Tradition and Early Greek History. The Origins of States in Early-Archaic Sparta, Argos and Corinth*. Tallin: Avita.
- Lacroix, L. 1954: «Sur quelques offrandes à l'Apollon de Delphes», *RBN* 100, 11-23.
- 1965: *Monnaies et colonization dans l'Occident grec*. Bruxelles: Palais des Académies.
- 1992: «À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias: du réel à l'imaginaire», *BCH* 116, 157-176.
- Lazenby, J. F. 1993: *The Defence of Greece: 490-479 B. C.* Liverpool: Aris & Phillips Classical Texts.
- Leahy, D. M. 1955: «The Bones of Tisamenus», *Historia* 4 (1), 26-38.
- Lévy, E. 2003: *Sparte: histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*. Paris: Seuil.
- Link, S. 2009: «Education and Pederasty in Spartan and Cretan Society», en S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea: Classical Press of Wales, 89-102.
- Lippolis, E. 1982: «Le testimonianze del culto in Taranto greca», *Taras* 2, 81-135.
- Lippolis, E., Garraffo, S. y Nafissi, M. 1995: *Culti greci in Occidente, I: Taranto*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia.
- Lo Porto, F. G. 1964: «Satyrion (Taranto). Scavi e ricerche nel luogo del più antico insediamento lacónico in Puglia», *Notizie Scavi d'Antichità* 18, 177-279.
- 1971: «Topografia antica di Taranto», en *Taranto nella civiltà della Magna Grecia, Atti X Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, ottobre 1970)*. Napoli: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 343-383.
- Lombardo, M. 1994: «Tombe, necropoli e riti funerari in Messapia: evidenze e problemi», *Studi di Antichità* 10, 26-45.
- 2002: «ΠΗΜΑ ΙΑΠΥΓΕΣΣΙ: rapporti con gli Iapigi e aspetti dell'identità di Taranto», en *Taranto e il Mediterraneo. Atti XLI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (12-16 ottobre 2001)*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 253-289.
- Londey, P. 1990: «Greek Colonists and Delphi», en J.-P. Descoeudres (ed.), *Greek Colonists and Native Populations. Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 117-127.

- Loroux, N. 1977: «La ‘belle mort’ spartiate», *Ktèma* 2, 105-120.
- Low, P. A. 2006: «Commemorating the Spartan war dead», en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta and War*. Swansea: The Classical Press of Wales, 85-109.
- Lupi, M. 2000: *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*. Bari: Edipuglia.
- 2007: «Le origini di Sparta e il Peloponneso arcaico», en M. Giangiulio (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II.3: Grecia e Mediterraneo dall'VIII secolo a. C. all'età delle guerre persiane*. Rome: Salerno Editrice, 363-393.
- 2014a: «Oracoli ed eroizzazione: il sacrificio, il risarcimento e il recupero delle ossa di Leonida», *SemRom* 3 (2), 353-370.
- 2014b: «Il ritorno del re. Una nota sulla seconda ascesa al trono di Pleistoanatte (Thuc. 5, 16)», *QUCC* 108, 125-130.
- 2018: «Sparta and the Persian Wars, 499-478», en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 271-290.
- Luraghi, N. 1994: *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*. Florence: Olschki.
- Maddoli, G. 1983: «Falanto spartiata (Strabone VI 3, 2 = Antioco F 13 J)», *MEFRA* 95, 555-564.
- Malkin, I. 1987: *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Leiden: Brill.
- 1994: *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1999: «Delphoi and the founding of social order in archaic Greece», *Métis* 4 (1), 129-153.
- 2011: *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Matthew, C. y Trundle, M. 2013: *Beyond the Gates of Fire. New Perspectives on the Battle of Thermopylae*. Barnsley: Pen & Sword Military.
- Maurizio, L. 1993: *Delphic Narratives. Recontextualizing the Pythia and her Prophecies*. Tesis doctoral Princeton University.
- 1997: «Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence», *CA* 16, 308-334.
- McCauley, B. 1999: «Heroes and Power: The Politics of Bone Transferal», en R Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult. Proceedings of the Fifth International Seminar on*

- Ancient Greek Cult (Göteborg University, 21-23 April 1995)*. Stockholm: Coronet Books, 85-98.
- McGlew, J. F. 1993: *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca: Cornell University Press.
- Meier, M. 1998: *Aristokraten und Damoden. Untersuchungen zur inneren Entwicklung Sparta sim 7. Jahrhundert v. Chr. und zur politischen Funktion der Dichtung des Tyrtaios*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Meiggs, R. y Lewis, D. M. 1989: *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Merante, V. 1970: «Sulla cronologia di Dorieo e su alcuni problemi connessi», *Historia* 19 (3), 272-294.
- Millender, E. G. 2018: «Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divine' Diarchy», in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 452-479.
- Molineux, J. H. 1992: *Simonides: A Historical Study*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers.
- Montero, S. 1997: *Diccionario de adivinos, magos y astrólogos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta.
- Moretti, L. 1957: *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*. Rome: Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei.
- Morgan, C. 1990: *Athletes and Oracles: The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B. C.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Moscatti Castelnuovo, L. 1991: «Iloti e fondazione di Taranto», *Latomus* 50, 64-79.
- 1994: «Filippo di Crotona, figlio di Butacide: un eroe dei Segestani?», *RBPh* 72 (1), 89-97.
- 2009: «Ecisti e oracoli», *RSA* 39, 9-30.
- Murcia Ortuño, J. 2017: *Esparta*. Madrid: Alianza Editorial.
- Musti, D. 1985: «Sul ruolo storico della servitù ilotica. Servitù e fondazioni coloniali», *StudStor* 26, 857-872.
- Nafissi, M. 1991: *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e società di Sparta*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- 1997: «Rapporti fra le *poleis* e dinamiche interne nelle tradizioni mítico-storiche: Siri-Eraclea e Taranto», en *Mito e storia in Magna Grecia, Atti XXXVII Convegno*

- di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 4-7 ottobre 1996)*. Taranto: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 305-322.
- 1999: «From Sparta to Taras: *nomina, ktiseis* and relationships between colony and mother city», en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta: New Perspectives*. London: Duckworth, 245-272.
- 2004: «Tucidide, Erodoto e la tradizione su Pausania nel V secolo», *RSA* 34, 147-180.
- 2010: «The Great *rhetra* (Plut. *Lyc.* 6): A Retrospective and Intentional Construct?», en L. Foxhall, H.-J. Gehrke y N. Luraghi (eds.), *Intentional Geschichte. Spinning Time in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 89-119.
- 2012: «Esparta», en C. Fornis (coord.), *Mito y Arqueología en el nacimiento de ciudades legendarias de la Antigüedad*. Sevilla: Ediciones Universidad de Sevilla, 25-58.
- 2013: «Pausania, il vincitore di Platea», en C. Bearzot y F. Landucci (a. c.), *Contro le 'leggi immutabili'. Gli spartani fra tradizione e innovazione*. Milano: Vita e Pensiero, 53-90.
- 2014: «Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste», *SemRom* 2, 295-331.
- 2016: «Oreste, Tisameno, gli *Ephoreia* e il santuario delle Moire a Sparta», en V. Gasparini (a. c.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 633-644.
- 2018: «Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship», en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 93-123.
- Neeft, C. W. 1994: «Tarantine Graves Containing Corinthian Pottery», en E. Lippolis (a. c.), *Catalogo del Museo Nazionale Archeologico di Taranto III 1, Taranto. La necropoli. Aspetti e problema della documentazione archeologica dal VII al I sec. a. C.* Taranto: La Colomba, 184-237.
- Nenci, G. 1976: «Il βάρβαρος πόλεμος fra Taranto e gli ἀναθήματα Iapigi e gli tarentini a Delfi», *ASNP* 6, 719-738.
- Paradiso, A. 1983-84: «Gli epeunatti spartani», *Index* 12, 355-365.
- 1995: «Tempo della tradizione, tempo dello storico: Thuc. I. 18 e la storia arcaica spartana», *Sstor* 28, 35-45.

- Parke, H. W. 1930: «The Development of the Second Spartan Empire (405-371 B. C.)», *JHS* 50, 37-79.
- 1945: «The Deposing of Spartan Kings», *CQ* 39 (3), 106-112.
- y Wormell, D. E. W. 1956a: *The Delphic Oracle. Vol. I: The History*. Oxford: Blackwell.
- y Wormell, D. E. W. 1956b: *The Delphic Oracle. Vol. II: The Oracular Responses*. Oxford: Blackwell.
- Parker, R. 1985: «Greek States and Greek Oracles», *HPTH* 6 (1.2), 298-326.
- Parker, V. 1991: «The Dates of the Messenian Wars», *Chiron* 21, 25-43.
- Pascual González, J. 1995a: *Tebas y la confederación beocia en el periodo de la guerra de Corinto (395-386 a. C.)*. Tesis doctoral Universidad Autónoma de Madrid.
- 1995b: «Corinto y las causas de la guerra de Corinto», *Polis* 7, 188-217.
- Patterson, L. E. 2010: *Kinship Myth in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press.
- Pavrides, N. A. 2011: *Hero-Cult in Archaic and Classical Sparta: A Study of Local Religion*. Tesis doctoral University of Edinburgh.
- Peek, W. 1974: *Ein neuer spartanischer Staatsvertrag*. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 65 (3). Berlin: Akademie-Verlag.
- Pembroke, S. 1970: «Femmes et enfants dans les fondations de Locres et de Tarente», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 5, 1240-1270.
- Phillips, D. D. 2003: «The Bones of Orestes and Spartan Foreign Policy», en G. W. Bakewell y J. P. Sickinger (eds.), *Gestures: Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy presented to Alan L. Boegehold*. Oxford: Oxbow Books, 301-316.
- Philippides, M. 1979: «The Partheniai and the Foundation of Taras», *AncW* 2.3, 79-82.
- Pipili, M. 2018: «Laconian Pottery», en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 124-153.
- Powell, A. 1980: «Athens' Difficulty, Sparta's Opportunity: Causation and the Peloponnesian War», *AC* 49, 96-114.
- 2009: «Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta», *Kernos* 22, 35-82.
- 2018: «Sparta's Foreign – and Internal – History, 478-403», en A. Powell (coord.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 291-319.
- Prandi, L. 1993: «Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche», en M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*. Milan: Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, 51-62.

- Presicci, F. 1990: *Falanto e i Parteni. Storia, Miti, Leggende sulla colonizzazione spartana di Taranto*. Taranto: Piero Lacaita Editore.
- Prontera, F. 1981: «Gli Alcmeonidi a Delfi: Un ipotesi su Erodoto I, 51, 3-4», *RA, Nouvelle Série*, 2, 253-258.
- Pugliese Carratelli, G. 1971: «Per la storia dei culti di Taranto», en *Taranto nella civiltà della Magna Grecia, Atti X Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, ottobre 1970)*. Napoli: Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 133-146.
- Qviller, B. 1996: «Reconstructing the Spartan Partheniai: many guesses and a few facts», *SO* 71, 34-41.
- Ragone, G. 1996: «L'imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso», *Miscellanea Greca e Romana* 20, 21-49.
- Richer, N. 1998: *Les éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparta (VIII<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle Avant Jésus-Christ)*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- 2001: «Eunomia et Eudamonia à Sparte», *Dike* 4, 13-38.
- 2012a: *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*. Paris: Les Belles Lettres.
- 2012b: «Les 'Karneia' de Sparte», en S. Cataldi *et al.* (eds.), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 39-69.
- Robertson, N. 1978: «The Myth of the First Sacred War», *CQ, New Series* 28 (1), 38-73.
- 2002: «Greek Ethnicity», *AJAH, New Series* 1 (2), 36-44.
- Robinson, E. W. 2011: *Democracy Beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Romilly, J. de 1997: *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*. Paris: Editions de Fallois.
- Roobaert, A. 1985: *Isolationnisme et Impérialisme Spartiates de 520 à 469 avant J.-C.* Louvain: Peeters.
- Russo, F. 2004: «I donari tarantini a Delfi», *ASNP* 9, 79-102.
- Ruzé, F. 2018: «The Empire of the Spartans (404-371)», en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*. Hoboken: Wiley, 326-331.
- Sakellariou, M. 1990: *Between Memory and Oblivion. The Transmission of Early Greek Historical Traditions*. Athens: National Hellenic Research Foundation.
- Salapata, G. 2011: «The Heroic Cult of Agamemnon», *Electra* 1, 39-60.
- Sánchez-Mañas, C. 2017a: «Falsificaciones oraculares en Heródoto: la Pitia con los Alcmeónidas y con Cleómenes, ¿dos casos idénticos?», en A. Guzmán e I.

- Velázquez (eds.), *Estudios sobre falsificación documental y literaria antigua*. Madrid: Ediciones Clásicas, 203-214.
- 2017b: *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- 2019: «Dorieo y Cleómenes: caracterización oracular de dos hermanos en Heródoto», *Faventia* 41, 7-19.
- Scott, M. 2010: *Delphi and Olympia: The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and Classical Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2015 [2014]: *Delfos. Historia del centro del mundo antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Sealey, R. 1976: *A History of the Greek City States, 700-338 B. C.* Berkeley: University of California Press.
- Shaw, P. J. 2003: *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sierra, C. 2014: «La ‘edad de los tiranos’: una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica», *Gerión* 32, 57-77.
- Singor, H. W. 2009: «Admission to the Syssitia in Fifth-Century Sparta», en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta: New Perspectives*. Swansea: Classical Press of Wales, 67-91.
- Sordi, M. 1984: «Le implicazioni olimpiche della guerra d’Elide», en E. Lanzillotta (coord.), *Problemi di storia e cultura spartana*. Roma: Giorgio Bretschneider Editore, 145-159.
- Spano, A. 2016: *La Sparta di Erodoto. Alle origini di una tradizione*. Tesis doctoral Università degli studi di Pisa.
- Stauffenberg, A. S. G. von 1960: «Dorieus», *Historia* 9 (2), 181-215.
- Ste. Croix, G. E. M. de 1972: *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Bristol Classical Press.
- 2004: «Herodotus and King Cleomenes I of Sparta», en D. Harvey y R. Parker (eds.), *Athenian Democratic Origins and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 421-440.
- Stibbe, C. M. 1975: «Sparta und Tarent», *MNIR* 37, 27-46.
- 1985: «Chilon of Sparta», *MNIR* 46, 7-24.
- Studnicka, F. 1890: *Kyrene, eine altgriechische Göttin*. Leipzig: Brockhaus.
- Suárez de la Torre, E. 1994: «Gli oracoli relativi all’ colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia», *QUCC* 77, 7-37.



- Szemler, J., Cherf, W. J. y Kraft, J. C. 1996: *Thermopylai. Myth and Reality in 480 B. C.* Chicago: Ares.
- Thommen, L. 1996: *Lakedaimonion Politeia: Die Entstehung der Spartanischer Verfassung.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 2013: «Spartas Verhältnis zu Elis und Olympia», en N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, A. Gartziou-Tatti y M. Dimopoulou (eds.), *War-Peace and Panhellenic Games. In Memory of Pierre Carlier.* Athens: Kardamitsa Publishing, 329-344.
- 2017: *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis.* Stuttgart: Metzler.
- Tomlinson, R. A. 1972: *Argos and the Argolid. From the End of the Bronze Age to the Roman Occupation.* London: Routledge.
- Tsirkin, Y. B. 2015: «Dorieo y Cartago», *Polis* 27, 83-113.
- Valdés Guía, M. 2002: «Areópago y prítanos *ton naukraron*: crisis política a finales del s. VII a. C. (de Cilón a Solón)», *DHA* 28, 65-101.
- 2003: «El culto a Zeus Eleutherios en época arcaica: liberación de esclavos/dependientes y constitución de ciudadanías», en *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité, II.* Besançon: Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 291-323.
- 2005: «La batalla de Sepea y las *Hybristika*: culto, mito y ciudadanía en la sociedad argiva», *Gerión* 23, 101-114.
- 2008: «El culto de Afrodita armada en Amiclas (Esparta) y la fundación de Tarento», *ARYS. Antigüedad, Religiones y Sociedades* 7, 68-92.
- Vanicelli, P. 1992: «Gli Egidi e le relazioni tra Sparta e Cirene in età arcaica», *QUCC* 41 (2), 55-73.
- Virgilio, B. 1975: *Commento storico al quinto libro delle "Storie" di Erodoto.* Pisa: Giardini.
- Welwei, K.-W. 2004: «Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero», en T. J. Figueira (ed.), *Spartan Society.* Swansea: Classical Press of Wales, 219-230.
- Wide, S. 1893: *Lakonische Kulte.* Leipzig: Teubner.
- Wolff, C. 2010: *Sparta und die peloponnesische Staatenwelt in archaischer und klassischer Zeit.* München: Herbert Utz Verlag.
- Wuilleumier, P. 1939: *Tarente, des origines à la conquête romaine.* Paris: De Boccard.

- Yates, D. C. 2005: «The Archaic Treaties between the Spartans and Their Allies», *CQ* 55 (1), 65-76.
- Zali, V. 2011: «Agamemnon in Herodotus and Thucydides: Exploring the historical uses of a mythological paradigm», *Electra* 1, 61-98.
- Zahrnt, M. 1989: «Delphi, Sparta und die Rückführung der Alkmeoniden», *ZPE* 76, 297-307.