

RELIGIÓN Y RITUALES DE GUERRA EN LA GRECIA ANTIGUA A TRAVÉS DE LAS FUENTES LITERARIAS

SUSANA BLANCO RODRÍGUEZ.

Licenciada en Historia. Personal investigador. Universidad de Vigo. Calle Julián Estévez, 16, 8º

F..

aresat2@yahoo.es

Resumen:

En la Grecia Antigua, la vida de los humanos estaba marcada por su relación con las divinidades, tanto en el plano público, como privado. En este artículo se analiza la implicación de las divinidades en la vida de los individuos a través del caso concreto de la guerra, aportando ejemplos que ponen de manifiesto que los guerreros no siempre eran responsables de su desenlace, ni de lo que ocurría en su transcurso. No cumplir con los rituales y las normas de la guerra, no sólo suponía la reprobación de la sociedad, sino también la de las divinidades, que no dudaban en castigar severamente las transgresiones. Veremos cómo las fuentes literarias evidencian la estricta y constante ritualización de todas y cada una de las pautas de la guerra y que la conexión con los dioses, a diferencia de la táctica y del armamento, permaneció invariable desde el siglo VIII a. C., momento que se considera que los poemas homéricos adquirieron su forma definitiva, hasta el siglo II d. C., época que refleja la obra de Pausanias.

Palabras Clave: Dioses, guerra, sacrificios, oráculos, personas sagradas, trofeo.

Abstract:

In Ancient Greece, the life of humans was marked by their relationship with the divinities, both in public and private spheres. This article analyzes the implication of the divinities in the life of individuals through the specific case of war, providing examples that show that warriors were not always responsible for its outcome, nor for what happened in its course. Not complying with the rituals and rules of war implied the reprobation of society, and that of the divinities, who did not hesitate to severely punish transgressions too. We will see how the literary sources evidence the strict and continuous ritualization of each and every of the guidelines of war and that the connection with the gods, unlike the tactics and weaponry, remained unchanged from the seventh century BC onwards, when it is considered that the Homeric poems acquired their final form, until the second century AD, a time that reflects the work by Pausanias.

Keywords: gods, war, sacrifices, oracles, sacred persons, trophies.

1. Dioses protectores de las actividades bélicas y su actuación en el campo de batalla

Los dioses están omnipresentes en todas las sociedades antiguas y, en consecuencia, no podían ser ajenos a una actividad tan importante y, en algunos casos determinante, como era la guerra¹. En el caso griego, todo lo relacionado con los asuntos bélicos era competencia de Ares

¹ ALVAR, J. Y BARCELÓ P. (2013): 11.

y Atenea. Sin embargo, aunque ambas divinidades patrocinaban la misma actividad, no lo hacían del mismo modo. A pesar de que ocasionalmente recurre a tácticas poco lícitas (*Il.* 4.90–150; 10.223–226; 21.400), la diosa defendía la guerra legítima, justa, respetuosa con la normativa y basada en la estrategia, la inteligencia, la prudencia y la contención. Patrocinaba, en definitiva, un tipo de guerra ideal, que casi nunca se producía. En el extremo opuesto estaría Ares, representante de los combates crueles, violentos e ilícitos. El dios personifica la naturaleza brutal (y real) de la guerra, se recrea con la matanza, el derramamiento de sangre, el dolor y la destrucción. Defiende la guerra desordenada, que no respeta las normas establecidas y carente de estrategia.

Aunque estos dioses eran los que recibían la mayor parte de las súplicas y ofrendas, en determinados momentos, los guerreros realizaban plegarias, libaciones y hecatombes a otras divinidades; por ejemplo, Agamenón dirige sus ruegos a Apolo, para aplacar su furia contra los aqueos y Pausanias, imploró a la diosa Hera para que su ejército no fuese masacrado (*Il.* 1.310, 440–470; Hdt. 9.61–62).

En la *Iliada* los hombres se convierten en marionetas de los dioses, lo que no deja de ser un reflejo de la realidad, incluso de nuestra realidad actual, si somos creyentes; todo lo que ocurre no se debe a una causa racional o al azar sino a la voluntad de los dioses. Nada más comenzar el poema ya se anuncia que el plan de toda la obra obedece a la voluntad de Zeus, dios supremo. Aunque en algunos momentos se deja influir por otras divinidades o personajes como por ejemplo Tetis, Zeus, en realidad, engaña a todos: a los griegos porque incita a Agamenón a pelear con la promesa de que conquistará Troya; a Héctor porque le hace concebir esperanzas de lograr la victoria cuando sabe de antemano que los troyanos perderán la guerra, y él, su vida; a Hera y Atenea porque las martiriza a sabiendas que los aqueos ganarán la guerra, etc.

Además de Zeus, cualquier divinidad podía manipular las actuaciones de los guerreros; por ejemplo, la pelea entre Agamenón y Aquiles fue provocada por Apolo, quien evita que la flecha de Teucro alcance a Héctor; Atenea, instigada por Hera baja del Olimpo para contener la ira de Aquiles, guía la flecha de Diomedes para que mate a Pándaro y desvía la flecha de Pándaro

para que no hiera a Menelao (*Il.* 1.4–11, 190 y ss; 4.12. y ss; 5.290; 8.310), etc. Las divinidades llegan incluso a utilizar a los guerreros para saldar sus rencillas, por ejemplo, Atenea instiga a Diomedes para que hiera a Afrodita (*Il.* 5.130). Estos ejemplos ya advierten de que los dioses pueden cambiar el rumbo de los acontecimientos o la voluntad de los hombres a su antojo y estos, tal como afirmaría siglos después Pausanias, no podían evitar el destino impuesto por la divinidad (Paus. 1.5.4); pero aun así intentaban que cambiasen de opinión con ofrendas, plegarias, libaciones y hecatombes, sobre todo cuando cometían una transgresión o una falta.

Los dioses enviaban señales y designios a los hombres, ya fuese por iniciativa propia o como respuesta a una cuestión que les habían planteado; se presentaban en el campo de batalla, (en persona o disfrazados), para darles mensajes, protegerlos a modo de escudo, interferir en el desarrollo del combate o inclinar la victoria hacia uno de los dos bandos. También podían aparecer en sus sueños, que debían ser interpretados por expertos y provocar tormentas, lluvia de cenizas, eclipses, sequías, terremotos, (*Il.* 2.1 y ss., 170; 4.70, 120; Xen. *Hell.* 4.7.7, 12; Diod. Sic. 13.86.2; Paus. 3.5.8, 3.8.4, 3.18.3, 4.21.7, 9.6.6), etc. Estos últimos eran provocados sobre todo por Poseidón, quien antes de que se produjera el temblor, enviaba una serie de señales (aguaceros, sequías, aire sofocante, el sol se oscurecía, las fuentes se secaban, el viento derribaba los árboles, etc; Paus. 7.24.6). Generalmente, estas señales eran fácilmente descifrables. Cuando no lo eran, se apelaba a los adivinos e intérpretes, quienes, a pesar de su experiencia, podían dejarse llevar por su opinión personal o por su intuición a la hora de dilucidar la respuesta de los dioses.

Además de estas señales en las que los dioses se valían de fenómenos naturales, existían otros dos procedimientos para conocer su dictamen: consultar los oráculos en los que los sacerdotes, sacerdotisas, pitias, etc., se comunicaban de una forma especial con las deidades o realizando un sacrificio de sangre. Ambos procedimientos son utilizados con frecuencia por los ejércitos griegos. Como ocurría con las señales, la respuesta del oráculo solía ser enigmática y estaba cargada de simbolismos y dobles significados, lo que daba lugar a la libre interpretación, como le sucedió a Creso, último rey de Lidia. La pitia le contestó que, si atacaba a Ciro, acabaría

con un gran imperio. El general interpretó que debía atacar a los persas y fue su imperio el que resultó fatídicamente derrotado (Hdt.1.53 y ss.). Lo mismo sucedió cuando los atenienses preguntaron al oráculo de Delfos sobre cómo defenderse de la amenaza persa. La pitia mencionó un “muro de madera” y muchos atenienses pensaron que se refería a la fortificación de la Acrópolis; Temístocles, en cambio interpretó que los atenienses debían abandonar Atenas y concentrar todos los esfuerzos en los combates navales (los barcos eran el muro de madera al que se refería la pitia) y gracias a esta decisión salvaron la vida (Hdt. 7.1141–142, 8.51; Paus. 1.18.2).

Cuando los vaticinios no se pronunciaban, con claridad o no eran del agrado del solicitante, se podía consultar otros oráculos; por ejemplo, los tebanos, antes de la batalla de Leuctra consultaron diferentes oráculos y al dios de Lebadea (Paus. 4.32.5). Por su fama y riqueza destacan entre otros, los oráculos de Delfos, Dodona y Olimpia (Th. 1.118; Xen. *Hell.* 4.7.2; Diod. Sic. 15.72.3; Plut. *Mor.* 191B, 209A).

Los sacrificios de sangre consistían en la inmolación de animales, mayoritariamente, bueyes y corderos y en el examen minucioso de sus vísceras (extispicina), especialmente el hígado, por parte de un experto adivino².

Aunque no era lo habitual, podría suceder que los dioses no aceptasen los sacrificios o que, como sucedía en los oráculos, no se pronunciasen con claridad, como sucedió en Platea (479 a. C.). Antes de enfrentarse a Mardonio, los lacedemonios y los tegeatas realizaron sacrificios; al ser estos desfavorables permanecieron inmóviles mientras los arqueros persas les disparaban. Pausanias imploró a la diosa Hera, los sacrificios cambiaron de signo y los lacedemonios iniciaron la lucha (Hdt. 9.61–62).

Además de las vísceras, cualquier acontecimiento extraño era susceptible de ser interpretado. Por ejemplo, cuando los aqueos estaban en Áulide haciendo una hecatombe, apareció una serpiente roja que Calcante interpretó como un buen auspicio: Troya sería asolada

² CORVISIER, J. N. (1999): 172.

durante nueve años y al décimo sería tomada por los aqueos (*Il.* 2.300 y ss.); incluso algo simple como un estornudo podría ser interpretado como un buen augurio (*Xen. Hell.* 3.2.9). Las aves también eran con frecuencia objeto de exégesis.

En la Grecia Antigua ningún ejército o flota se arriesgaba a combatir sin haber ofrecido previamente sacrificios a los dioses. El primer contacto con la esfera divina se producía antes de acudir a la guerra cuando se determinaba el *casus belli* (no se guerreaba porque sí; tenía que existir una razón de peso o un conjunto de ellas para empuñar las armas) y se hacía una declaración formal de guerra. Con estos primeros sacrificios, los griegos pretendían atraerse el favor de las divinidades y conocer cuál era su voluntad, pero, sobre todo, pretendían justificar y legitimar una actividad tan dura como era la guerra³. Si los presagios eran desfavorables, el ejército podía incluso abstenerse de ir a la guerra como sucedió cuando los soldados reclutados por Tideo y Polinices para luchar contra Tebas, decidieron regresar a Micenas (*Il.* 4.370 y ss.). Si, por el contrario, eran favorables, se iniciaba la marcha.

El ejército no podía ponerse en camino cualquier día. Por ejemplo, los espartanos alteraron su llegada a Maratón (490 a. C.), y enviaron solo algunos hombres a las Termópilas porque estaban celebrando la festividad sagrada de las Carneas, en honor de Apolo Carneio, durante la cual no estaba permitido abandonar la ciudad (*Hdt.* 6.106; 7.206). Por convención, la celebración de alguna festividad o los juegos panhelénicos (*Th.* 8.9 y ss.), se debían respetar declarándose, si fuese necesario, una tregua sagrada (*Xen. Hell.* 4.7.2; *Xen. Ages.* 2.17; *Paus.* 3.10.1). Durante su vigencia estaban prohibidas las hostilidades entre los firmantes de la misma, pero sí una ciudad que no había aceptado la tregua, atacaba a otra que sí lo había hecho, esta última podía defenderse y repeler la agresión, sin que ello supusiera una infracción⁴. La violación de estas celebraciones conllevaba un severo castigo. Por ejemplo, en el año 420 a. C., los lacedemonios fueron condenados a pagar una multa de 2.000 minas, por empuñar las armas contra la fortaleza de Firco y enviar un destacamento a Lépreo durante una tregua olímpica;

³ GARLAN, Y. (2003): 32.

⁴ BUONO-CORÉ VARAS, R. (2007): 158.

como se negaron a saldar la deuda, fueron excluidos de los juegos (Th. 5.49).

Finalmente, cuando el ejército se encontraba con algún obstáculo natural, sucedían determinados acontecimientos o se traspasaban las fronteras también se solían hacer sacrificios; cuando Cleómenes llegó al río Erasino le ofreció un sacrificio, al considerarlo una divinidad. Los augurios para atravesarlo resultaron desfavorables por lo que condujo a su ejército hacia Tírea, donde sacrificó un toro al mar, es decir a Posidón (Hdt. 6.76). Los espartanos, eran los más meticulosos en cuestiones protocolarias y siempre realizaban sacrificios al abandonar Esparta y traspasar sus límites territoriales⁵.

2. El protocolo de guerra

2.1. *Rituales previos al enfrentamiento*

El papel de lo divino alcanzaba su punto álgido en el campo de batalla y su transcurso. Esto se debía a que los griegos creían firmemente que el desenlace de una batalla y todo lo que ocurría dependía de la voluntad de los dioses más que de la destreza de los hombres; por ende, no realizar los sacrificios, no acatar determinadas normas o no respetar la voluntad de los dioses, podía tener consecuencias nefastas, ya que, cuando los dioses se sentían ofendidos, no tardaban en descargar su cólera contra los culpables.

Generalmente manifestaban su enfado enviando un mal cuyo alcance podía ser colectivo y que estaba en consonancia con sus atribuciones. Por ejemplo, Apolo envió una peste a los aqueos, enfermedad que, como las flechas y dardos, armas asociadas al dios, se expande de forma aleatoria por todo el ejército; cuando los aqueos construyeron un muro para proteger las naves sin realizar una hecatombe y en contra de la voluntad de los dioses, también fueron castigados. Poseidón y Apolo desviaron hacia él los ríos de los alrededores y el muro se vino abajo (Il. 7.450–470;12.1). Los castigos también podían ser individuales; Filipo fue castigado por vulnerar continuamente los juramentos y traicionar los pactos; también Menófanes, Mitrídates y

⁵ GARLAN, Y. (2003): 33, 290.

Sila, general romano sufrieron en sus carnes la ira de los dioses (Paus. 3.23.3–5; 8.7. 5–6; 9.33.6).

Antes de la batalla, los ejércitos, a veces ya formados, se tomaban un tiempo para hacer sacrificios. Si el sacrificio era colectivo se solía realizar una hecatombe, en la que se sacrificaban animales. Salvo excepciones (*Il.* 3.290–310) tras ofrecer a los dioses las mejores partes del animal, los guerreros se comían el resto de la carne, en una especie de banquete sagrado (*Il.* 1.300, 440). Los rituales colectivos, en muchos casos, también servían para reforzar la identidad grupal de sus participantes.

Además de los sacrificios y plegarias colectivas, cada guerrero podía rogar y hacer promesas al dios al que profesara mayor devoción (*Il.* 2.400; 4.110; 5.110), etc. En este caso solían realizarse libaciones (*spondai*) en las que se vertía vino seguidas de una plegaria, secuencia ritual que se repite con frecuencia en la *Iliada*. Este poema recoge un ejemplo curioso de libación; se trata de un acto privado, realizado en un espacio doméstico en el que Aquiles pide a Zeus interceda por Patroclo para que regrese vivo del combate (*Il.* 16.220 y ss.). Lo llamativo de este ritual, además de pedir la salvación ajena, es la pulcritud con que se realiza. Este cuidado protocolo evidencia no solo la exclusividad del acto, sino también el cuidado y decoro con el que los hombres se debían dirigir a los dioses si querían que sus súplicas fuesen escuchadas.

Las ofrendas a los dioses se podían hacer a largo plazo; por ejemplo, si ganaban la batalla, los atenienses le prometieron a Artemis sacrificar una cabra por cada persa muerto; como no tenían suficientes víctimas, decidieron sacrificar solo 500, con la condición de que renovarían anualmente el sacrificio (*Xen. An.* 3.2.12); antes de la batalla de Platea los griegos prometieron a los dioses que si salían victoriosos recordarían esa fecha con los juegos de la Libertad y una fiesta (*Diod. Sic.* 11.29.1).

El objetivo de los sacrificios, tanto colectivos como individuales era el mismo: garantizarse la protección de los dioses para salir airoso de la refriega y en el caso de los primeros, alzarse con la victoria.

Una vez realizados los sacrificios, los guerreros se armaban y se dirigían hacia el lugar del enfrentamiento. Muchas de las protecciones que utilizaban los guerreros iban adornadas con

imágenes alusivas a las divinidades. Por ejemplo, en el escudo de Aquiles aparecían Eris (Disputa), el Tumulto y la diosa de la muerte apresando a un guerrero (*Il.* 18.530). Durante el trayecto y el transcurso de la batalla se podían realizar nuevas súplicas a las divinidades.

Algunos guerreros avanzaban hacia el enemigo en silencio; otros lo hacían gritando (*Il.* 3.1); los espartanos, escuchaban el sonido de la flauta (*Th.* 5.70); otros, entonaban un *pean*, un cántico con el que se invocaba la mediación del dios Apolo, aunque también aparece vinculado a Enialio, Ares Enialio y Poseidón, dios del mar y patrocinador de los combates navales (*Xen. An.* 1.8.17–18; *Hell.* 4.7.4). Aunque generalmente el peán se entonaba al principio y al final del combate (en este caso además de a Apolo, se podía dedicar a Niké y Dionisos), también se podía cantar en circunstancias especiales (por ejemplo, en las hecatombes o cuando mataban a un personaje importante), para aplacar la ira de un dios, restituir las cosas a su estado normal como sucedió durante el discurso de Jenofonte o para restablecer el valor de los soldados (*Il.* 1.470; 22.390; 23.378; *Xen. An.* 3.2.9; *Xen. Cyr.* 3.3.58; *Aesch. Sept.* 265–270).

Las fuentes clásicas dejan entrever que, en la Grecia Antigua, la guerra legal se regía por una normativa de obligado cumplimiento, pero en la práctica, debido a la naturaleza y dinámica de la guerra, se transgredía constantemente (*Eur. Heracl.* 961–974; *Th.* 3.58, 4.97; *Polyb.* 5.9.1, 13.3.2–7). Algunas de estas reglas tenían un trasfondo religioso por lo que su incumplimiento no solo estaba sancionado por los hombres, también por los dioses.

Ocasionalmente, durante la contienda, se firmaban acuerdos y tratados que también debían respetarse. En estos casos, la palabra no era suficiente garantía, por lo que, generalmente, se realizaba un juramento que se sellaba mediante una libación, aunque también se podía realizar un sacrificio de sangre, en que el animal muerto simbolizaba la suerte reservada al culpable (*Il.* 3.260–300). El papel de las divinidades se limitaba a castigar, a corto o largo plazo, cualquier falta a la palabra dada (*Il.* 3.260–300; 4.150–160).

Normalmente los agravios solían afectar a la totalidad del ejército o de la comunidad, por lo que era necesario realizar un ritual de purificación. En el caso del ejército, la purificación de las tropas aparece frecuentemente asociada a disputas internas por lo que, además de aplacar

a los dioses, también pudo servir para reforzar la unidad del ejército. Por ejemplo, en Cotiora, Jenofonte propuso reconciliarse con los dioses por no respetar la inviolabilidad de los heraldos cesaruntinos realizando una purificación del ejército (Xen. *An.* 7.1 y ss.). En el caso de que el sacrilegio afectase a una comunidad, esta debía excluir de su seno al culpable o culpables de la falta. Generalmente los entregaban al enemigo para que decidiera el castigo⁶.

Las relaciones diplomáticas en Grecia estaban en manos de los heraldos, considerados mensajeros de Zeus y que gozaban de inmunidad y protección divina. Solían llevar una vara o cetro (*Kerykeion*), terminado en dos cuernos o dos serpientes entrelazadas, atributo que los identificaba con Hermes y que recordaba que eran intocables, condición que no siempre se respetó (Xen. *An.* 5.7–30; Paus. 1.36.3, 3.12.7, 9.25.4). Dañar a un mensajero se consideraba un crimen abominable y los dioses no tardaban en escarmentar al responsable; por ejemplo, los megarenses, fueron castigados por Deméter y Coré a ser eternamente pobres por matar a Antemócrito, que había venido en calidad de heraldo para impedir que cultivaran la tierra sagrada en el futuro (Paus. 1.36.3).

También los adivinos, los sacrificadores que acompañaban al ejército, los embajadores religiosos (*theores*, mensajeros que enviaba una ciudad para anunciar la celebración de una fiesta panhelénica y *espondoforos*, emisarios que anunciaban las treguas sagradas), los participantes y espectadores de los juegos panhelénicos y los peregrinos, estaban salvaguardados por las divinidades y por lo tanto debían respetarse. Lo mismo ocurría con los suplicantes que arrojaban sus armas o que imploraban clemencia, sentándose en el suelo, arrodillándose, cogiéndole las rodillas, el mentón o la mano derecha al adversario, etc.

Uno de los actos más impíos que se podían cometer durante la guerra y que podían mostrar el lado más cruel de los dioses consistía en atentar contra cualquier bien material de su propiedad (templos, santuarios, altares, riquezas, tierras, bosques y rebaños) o que se encontrara bajo su protección (tumbas, monumentos e incluso ciudades enteras); también incluía al personal

⁶ GARLAN, Y. (2003): 38.

que se ocupaba de los asuntos relacionados con su culto (sacerdotes, sacerdotisas, pitias, etc.). Estos actos, considerados por los hombres una muestra de salvajismo, resultaban especialmente ofensivos para los dioses que no tardaban en mostrar su enojo: la peste que terminó con Aníbal y la muchos de sus hombres en Acagrate, se vincula al desmantelamiento de varias tumbas, incluida la del tirano Terón (488–472 a. C.); para aplacar el enfado de Cronos (Baal Hamoón, para los cartagineses) fueron sacrificados un joven y un gran número de animales. Del mismo modo fue castigado el ejército cartaginés que saqueó el santuario construido por Gelón en honor de Coré y Deméter después de la victoria de Himera. Menófanes y Mitrídates, también fueron escarmentados por atentar contra el santuario Delos y el rey espartano Cleómenes tras incendiar un bosque consagrado al héroe Argos, se volvió loco, hasta el punto de suicidarse (Hdt. 6.78–81; Diod. Sic. 13.86.1–3; 14.63.1–2, 14.70.4; Paus. 2.20.8, 3.4.1, 3.23.3–5). Saquear un santuario podía comportar la muerte y la prohibición de ser enterrado (Diod. Sic. 16.25.2–3).

Tampoco estaba bien visto dañar a los suplicantes que se resguardaban en el templo, ya que se entendía que pasaban a ser propiedad de la divinidad. Atentar contra ellos solía traer consigo un correctivo desmedido; por ejemplo, cuando los aqueos mataron a unos suplicantes en el santuario de Poseidón Helicónio, en Hélice y el dios les envió inmediatamente un seísmo que destruyó la región e hizo desaparecer los edificios y los cimientos mismos de la ciudad (Paus. 7.24.6).

A pesar de todo, resultaba muy tentador hacerse rico saqueando los santuarios (Diod. Sic. 13.57.4–5, 13.62.4, 14.63.1; Paus. 3.23.3–5), perseguir a los vencidos hasta los templos a los que huían en busca de refugio (Paus. 1.20.7) y protección divina, o atrincherarse en su interior como hicieron los atenienses en Delión (Beocia), en el año 424 a. C.

Como vemos, estas situaciones se repetían reiteradamente por lo que muchas ciudades tomaron la precaución de hacerse otorgar, sobre todo por parte de pueblos tan poco escrupulosos como los cretenses o los etolios, decretos de asilo (inviolabilidad reconocida de

modo oficial) relativos a parte o la totalidad de su territorio⁷.

2.2. *Rituales al finalizar el enfrentamiento*

Una vez finalizado el enfrentamiento, la relación con los dioses no se interrumpía. En muchos casos los guerreros entonaban un peán de acción de gracias (*Il.* 22.390). Según la costumbre el vencedor debía levantar un trofeo (*tropaion*), que generalmente se dedicaba a *Zeus Tropaios*, pero podía consagrarse a varias divinidades. El trofeo estaba protegido por una sanción divina y se debía respetar, aunque estuviese en territorio enemigo. Además de sacralizar el lugar donde se erigía, el *tropaion*, en cierto modo, simbolizaba que la victoria se debía más a la voluntad de los dioses que a la pericia de los hombres⁸.

Con el paso del tiempo, los trofeos realizados con las armas de los vencidos colocadas en una armazón de madera, fueron reemplazados por monumentos permanentes o “perdurables”, realizados en bronce o piedra. Generalmente consistían en una columna coronada por una *Nike* o victoria. Esta diosa no solo aparece asociada con el trofeo (construyéndolo, llevándolo sobre sus hombros, etc.); frecuentemente se la representa en escenas de sacrificio y libaciones o entregando armas a los guerreros. Ocasionalmente el trofeo podía levantarse sobre la tumba de los caídos en combate, lo que contribuía a sacralizar todavía más el espacio (*Paus.* 1.32.3–4).

Al día siguiente de la batalla, los combatientes debían realizar un deber sagrado: sepultar y honrar adecuadamente a los muertos para que, tras ser transportados por Hermes, pudiesen incorporarse a la sociedad de los muertos (en el Más Allá). Salvo en el caso de Atenas, los muertos se enterraban en el campo de batalla o en sus inmediaciones, lo que contribuía a sacralizar el lugar⁹. Este era sin duda el ritual más estricto de cuantos se practicaban en el campo de batalla:

⁷ GARLAN, Y. (2003): 39.

⁸ FERNÁNDEZ NIETO, J. F., (1975): 111.

⁹ GABALDÓN MARTÍNEZ, M. J. Y QUESADA SANZ, F. (2008): 117.

el ejército derrotado estaba obligado a pedir permiso para recoger y enterrar a sus muertos, lo que además suponía un reconocimiento de su derrota y los vencedores no podían oponerse¹⁰. Existía una convención por la que se determinaban los días necesarios para llevar a cabo los funerales y, aunque esta no era de obligado cumplimiento, suponía un ejemplo de honestidad y dignidad que, lógicamente agradaba a los dioses.

Verse privado de las honras fúnebres era un motivo de preocupación y angustia para los guerreros pues no solo suponía una de las mayores humillaciones, también suponía una condena permanente, ya que su *psique* vagaría eternamente por el mundo de los vivos, sin alcanzar nunca el Hades (inframundo, Más Allá), como le ocurrió a Patroclo (*Il.* 23.60).

El episodio en el que Aquiles amenazó a Héctor con privarlo de las honras fúnebres, es quizás uno de los que mejor ejemplifica la importancia que los griegos le concedían a los enterramientos; angustiado, el troyano no dudó en suplicar a su verdugo que permitiese que lo enterrasen dignamente e incluso le recordó a Aquiles que los dioses lo podrían castigar de la misma manera cuando muriese (*Il.* 22.350). A pesar de todo, el mirmidón ultrajó su cadáver e impidió durante días sus exequias, lo que irritó a los dioses, que intercedieron para que Príamo pudiese rescatar a su hijo y celebrar su funeral. En la *Ilíada*, algunos muertos eran especialmente apreciados por los dioses que cuidaban su cuerpo, evitando su deterioro mientras se impedían los funerales, (*Il.* 16.670–680, 19.30, 23.180).

No enterrar, ni permitir que el enemigo enterrara a sus muertos se castigaba duramente; por ejemplo, aunque los navarcas atenienses alegaron que no pudieron recoger del mar los muertos en el combate de Arginusas (406 a. C.), debido a una fuerte tormenta, fueron castigados con su propia muerte. Ocasionalmente eran los dioses los que impedían las exequias fúnebres como le sucedió a Arquidamo de Esparta (Paus. 3.10.5). Esta es una muestra más de que los dioses interferían en la vida de los hombres y que estos, poco podían hacer en contra de sus decisiones por muy crueles que estas fuesen; y, privar de sepultura a un guerrero, sin duda, lo era.

¹⁰ GABALDÓN MARTÍNEZ, M. J. Y QUESADA SANZ, F. (2008): 122–123.

3. Otras ceremonias que vinculan al guerrero con los dioses

Otra forma de agradecimiento hacia los dioses consistía en depositar en los lugares de culto, a modo de ofrendas, armas (generalmente las de mejor calidad) y despojos procedentes de los combates navales (adornos de los mascarones y espolones de barcos fundamentalmente). Esta tendencia que empieza a ser notoria a mediados del siglo VIII a. C., se acentuará en las siguientes centurias. Los santuarios de Olimpia y Delfos serán los que más ofrendas reciban¹¹. Hacia finales del siglo V a. C., esta práctica comenzó a decaer; en el santuario de Olimpia pocas armas pueden fecharse más allá del 430 a. C.; en Delfos, tras las ofrendas enviadas por Tegea y Mantinea en el 423 a. C., y en el de Poseidón, en Istmia, a partir del 460 a. C., apenas se depositaron armas procedentes del campo de batalla. Esto no quiere decir que se rompiera el vínculo con las divinidades ni que se dejaran de realizar ofrendas, ni que la guerra abandonara los rituales que la caracterizaban. A partir de la Época Helenística, la consagración de las armas y otras ofrendas en los santuarios en numerosas ocasiones iba acompañada de procesiones triunfales, rituales colectivos y sacrificios a las divinidades¹².

Finalmente, existían una serie de ceremonias militares en las que los dioses estaban presentes. Por ejemplo, al finalizar el primer año de la efebía, los jóvenes atenienses recibían del estado un escudo y una lanza y realizaban un juramento sagrado en el templo de Aglauro. Ares, Enio, Enialio, Zeus, Atenea Areia, entre otras divinidades, eran testigos del compromiso.

Aunque no era una práctica habitual, como señalamos anteriormente, en algunos lugares se llevaban a cabo ceremonias de purificación del ejército durante el año en curso o antes de su partida. Este ritual también suele asociarse con la expiación de culpas (muerte de mensajeros, sacrilegios, etc.), la insubordinación de las tropas o el mal comportamiento de los generales. En este caso la purificación serviría para restablecer el orden y la normalidad. Quinto

¹¹ GABALDÓN MARTÍNEZ, M. J. (2004): 106, 372.

¹² GABALDÓN MARTÍNEZ, M. J. (2002–2003): 129–137.

Curcio Rufo y Tito Livio aluden a que en el mes *xanthikos* (actual mes de abril) se realizaba la purificación del ejército macedonio. La ceremonia consistía en matar una perra, partirla por la mitad, repartir sus restos en una llanura (la parte de la cabeza se colocaba en el extremo derecho de la explanada y la parte trasera, en el izquierdo) y hacer desfilar al ejército entre ellos. El ritual terminaba con un simulacro de lucha entre la caballería y la falange (Curt. 10.9.12; Liv. 40.6.1–3). No está claro a quién se dedicaba esta ceremonia. Algunos investigadores la relacionan con Janto, a quien identifican aleatoriamente con Ares o Apolo o con la diosa Enodia, el equivalente de Hécate en Tesalia y Macedonia¹³. Estas ceremonias no eran exclusivas de los macedonios. Pausanias menciona que, en Colofón, ofrendaban una cachorra negra a la diosa Enodio [epíteto de Hécate, que significa “protectora de los caminos”] y en Laconia cada grupo de efebos sacrificaba una cachorra a Enialio. Ambos sacrificios se realizaban de noche (Paus. 3.14.9); los espartanos sacrificaban perros a Enialio en vísperas de la batalla del Febeo y los beocios también practicaban un ritual similar al macedonio¹⁴.

4. Conclusiones

Aunque la información que proporcionan las fuentes de la antigüedad griega es muy escueta, debemos de ceñirnos a ellas para aproximarnos a las creencias religiosas, tanto en lo que se refiere a su práctica, rituales, sacrificios, técnicas de adivinación como a otros aspectos relacionados con las divinidades. De las fuentes podemos deducir que, a nivel genérico, muchas costumbres religiosas permanecieron invariables hasta la Guerra del Peloponeso (431–404 a. C.). A partir de este cruento enfrentamiento que asoló prácticamente al conjunto de la Hélade, todos los indicios apuntan a que la religión pasó a un segundo plano. Podemos conocer esa primera etapa más inmutable de la información que nos transmite Homero.

¹³ AGUDO VILLANUEVA, M. (2016): 61, 74.

¹⁴ AGUDO VILLANUEVA, M. (2016): 63.

En la *Ilíada* se describen una serie de ritos y normas que buscaban legitimar esa contienda más ideal que real. En este ideal se intentaba mantener un cierto orden y evitar, en la medida de lo posible, el derramamiento innecesario de sangre, pero, sobre todo, se pretendía justificar ante las divinidades una actividad tan inhumana como era la guerra. Por otra parte, en la crueldad de la batalla estaban presentes muchos dioses, aunque no fuera estrictamente su campo de actuación. Esta intromisión se debía a la fuerte interacción de los dioses en los asuntos terrenales y a la necesidad, por parte de los seres humano, de cumplir con las condiciones del culto. Las obligaciones religiosas ocupaban un lugar prioritario en el campo de batalla, donde estaba en juego la vida; así, el combate se acompañaba de complejos rituales encaminados a lograr la aprobación de las divinidades; especialmente, aunque no sólo, de Ares y Atenea. Las formalidades se iniciaban con sacrificios y la necesidad de conocer la voluntad divina, bien a través de los oráculos, bien de los adivinos. Si los designios eran favorables y no había ninguna prescripción religiosa, el ejército se ponía en marcha. De camino al lugar de la contienda se entonaba un peán que normalmente se ofrecía a Apolo.

Ya en el campo de batalla, antes del choque entre ambos ejércitos, se realizaban nuevos sacrificios, tanto colectivos como individuales, para obtener el favor de los dioses o como una forma de oración en los sacrificios individuales. Terminado el enfrentamiento el vencedor erigía un trofeo para conmemorar la victoria, al tiempo que se agradecía la intercesión divina. La gratitud se podía extender de vuelta al hogar; así por ejemplo se realizaban ofrendas en los santuarios (habitualmente las armas de los vencidos). Esta práctica también comenzó su declive hacia finales del siglo V a. C.; quizás fruto de una nueva perspectiva mencionada por Platón y Plutarco, y que consideraba indigno ofrecer a las divinidades las pruebas de la humillación de otros griegos.

Existieron una serie de reglamentaciones relativas a la protección de las posesiones de los dioses, que incluían los templos, los santuarios, oráculos, rebaños, bosques sagrados, etc., y a determinadas personas como eran los heraldos, los suplicantes, los refugiados en espacios religiosos los sacerdotes y sacerdotisas, etc. Los dioses sancionaban estos delitos con

severos castigos que incluían la muerte o la privación de ser enterrado dignamente. Este aspecto preocupaba especialmente a los griegos en general, y a los guerreros en particular.

En el campo de batalla recoger y enterrar a los caídos en combate era un deber sancionado por los dioses y respetar los días establecidos para llevar a cabo los funerales (que, en la *Iliada*, variaban en función del rango del difunto), si bien no era una imposición, se consideraba un acto de compasión y ennoblecía al ejército. La importancia de las exequias fúnebres radicaba en la creencia de que las almas debían integrarse en la sociedad de los muertos y no podían hacerlo si los muertos no eran enterrados. En Homero la muerte era un destino trágico al que debían resignarse los guerreros: habían nacido para luchar y para ser recordados en la memoria colectiva por sus proezas aún después de muertos (*Il.* VII, 88).

Finalmente existían una serie de ceremonias militares en las que los dioses también estaban presentes; por ejemplo, la purificación del ejército.

BIBLIOGRAFÍA

- Curcio Rufo, Q. (1986): *Historia de Alejandro Magno* (trad. y notas de F. Pejenaute Rubio), Madrid, Gredos.
- Diodoro Sículo (2006): *Biblioteca Histórica. Volumen III. Libros IX–XII* (trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch), Madrid, Gredos.
- (2008): *Biblioteca Histórica. Volumen IV. Libros XIII–XIV* (trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch), Madrid, Gredos.
- (2012): *Biblioteca Histórica. Volumen V. Libros XV–XVII* (trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch y J. M. Guzmán Hermida), Madrid, Gredos.
- Esquilo (2005): *Tragedias* (trad. y notas de J. Alsina Clota), Madrid, Cátedra.
- Eurípides (1991): *Tragedias*, (trad. y notas de Medina González, A. y López Pérez J. A.), Madrid, Gredos.
- Heródoto (2002): *Historia* (trad. y notas de M. Balasch), Madrid, Cátedra.
- Homero (1989): *Iliada* (trad. y notas de C. Rodríguez Alonso), Madrid, Akal.
- Jenofonte (1987): *Ciropeia* (trad. y notas de A. Vegas Sansalvador), Madrid, Gredos.
- (1994): *Helénicas* (trad. y notas de O. Guntiñas Tuñón), Madrid, Gredos.
- (2006): *Anábasis* (trad. y notas de C. Varias), Madrid, Cátedra.
- Pausanias (1994): *Descripción de Grecia. Libros I–II* (trad. y notas de M. C. Herrero Ingelmo), Madrid, Gredos.
- (1994): *Descripción de Grecia. Libros III–VI* (trad. y notas de M. C. Herrero Ingelmo), Madrid, Gredos.
- (2008): *Descripción de Grecia. Libros VII–X* (trad. y notas de M. C. Herrero Ingelmo). Madrid, Gredos.
- Polibio (1981): *Historias. Libros V–XV* (trad. y notas de M. Balasch Recort), Madrid, Gredos.
- Plutarco (1987): *Obras morales y de costumbres. Moralia III* (trad. y notas de M. López Salvá), Madrid, Gredos.

- Livio, T. (1993): *Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXVI–XL* (trad. y notas de J. A. Villar Vidal), Madrid, Gredos.
- Tucídides (1989): *Historia de la Guerra del Peloponeso* (trad. y notas de A. Guzmán Guerra), Madrid, Alianza.
- Agudo Villanueva, M. (2016): “Sacrificios caninos en las Jándicas: una hipótesis sobre el culto Enodia en el ejército macedonio”, *Gladius*, 36: 59–76.
- Alvar, J; Barceló, P. (2013): “De dioses y guerras”, *Arys*, 11: 9–17.
- Buono Coré Varas, R. (2007): “La neutralidad y la tregua Sagrada en Grecia: ¿actos diplomáticos?”, *Limes*, 19: 147–160.
- Corvisier, J. N. (1999): *Guerre et société dans les mondes grecs (490–322 av. J.– C.)*, Paris, Armand Colin.
- Fernández Nieto, F. J. (1975): *Los acuerdos bélicos en la Antigua Grecia. (Época Arcaica y Clásica). Los instrumentos materiales de los convenios*. (Vols. I–II), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- Gabaldón Martínez, M. J. (2002–2003): “El trofeo y los rituales de victoria como símbolos del poder en el mundo Helenístico”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 28–29: 127–143.
- Gabaldón Martínez, M. J.; Quesada Sanz, F. (pr.) (2004): *Ritos de armas en la Edad de Hierro. Armamento y lugares de culto en el antiguo Mediterráneo y el mundo celta*, Madrid, Polifemo.
- Gabaldón Martínez, M. J.; Quesada Sanz, F. (2008): “Memorias de victoria y muerte: ideales, realidades, tumbas de guerra y trofeos en la Antigua Grecia”, *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 11: 113–133.
- Garlan, Y. (2003): *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Alderabán.