

La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica

Fg
SYBARIS

Résumés

• Las tradiciones sobre la destrucción de Síbaris forman un conjunto estructurado donde se resalta la gravedad del crimen que constituye el asesinato de embajadores o suplicantes. Sus cuerpos se presentan coextensivos con la diosa Hera y con el territorio de la ciudad. Este trato dado a los embajadores refleja aspectos del rito fecial itálico y de otros horizontes indoeuropeos. Los pitagóricos partieron de esos ritos para construir los mitos sobre el fin de Síbaris, mostrándose así como se origina un mito en un medio filosófico.

• Les traditions sur la destruction de Sybaris forment un ensemble structuré qui met en valeur la gravité de l'assassinat d'ambassadeurs ou de suppliants. Leurs corps se présentent comme coextensifs avec celui de la déesse Héra et avec le territoire de la cité. Ce traitement des ambassadeurs reflète certains aspects du rite du fétial italique et d'autres horizons indo-européens. Les pythagoriciens ont pris ces rites comme point de départ pour construire les mythes sur la fin de Sybaris. On peut donc voir comment un mythe a été créé dans un milieu philosophique.

• Traditions about the end of Sybaris are structured to show how horrible the murder of ambassadors or suppliants is. Their corpses are coextensive with Hera's body and with the territory of the city. This treatment given to the ambassadors echoes certain aspects of the Italic fétial rite and also of other Indo-European people. Pythagoreans used these rites to construct new myths about the fall of Sybaris. This paper shows how a myth was created by philosophers.

La historia de la ciudad de Síbaris se entremezcla con distintas pruebas de impiedad culpable que se remontan a su fundación. En efecto, poco después de su establecimiento por obra coordinada de aqueos y treceños, como los primeros se hiciesen más numerosos, expulsaron a los segundos, atrayendo la maldición sobre los sibaritas¹. El tema queda limitado a ese momento, aunque tiene paralelos². Pero más adelante se multiplica la aparición de anécdotas que muestran la impiedad como un rasgo básico, estructural, de los sibaritas. Así el oráculo de Delfos les previno contra que honrasen a cualquier hombre más que a un dios, cosa que ocurrió cuando un esclavo castigado entró en un santuario

GARCÍA QUINTELA, Marco V. - *La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica*. DHA 2002 28 (2): 19-39 [rés. en franç. et en angl.]. • Les traditions sur la destruction de Sybaris forment un ensemble structuré qui met en valeur la gravité de l'assassinat d'ambassadeurs ou de suppliants. Leurs corps se présentent comme coextensifs avec celui de la déesse Héra et avec le territoire de la cité. Ce traitement des ambassadeurs reflète certains aspects du rite fétial italique et d'autres horizons indo-européens. Les pythagoriciens ont pris ces rites comme point de départ pour construire les mythes sur la fin de Sybaris. On peut donc voir comment un mythe a été créé en milieu philosophique.

La destrucción de Síbaris y la mitopoyesis pitagórica*

Résumés

• Las tradiciones sobre la destrucción de Síbaris forman un conjunto estructurado donde se resalta la gravedad del crimen que constituye el asesinato de embajadores o suplicantes. Sus cuerpos se presentan coextensivos con la diosa Hera y con el territorio de la ciudad. Este trato dado a los embajadores refleja aspectos del rito fecial itálico y de otros horizontes indoeuropeos. Los pitagóricos partieron de esos ritos para construir los mitos sobre el fin de Síbaris, mostrándose así como se origina un mito en un medio filosófico.

• Les traditions sur la destruction de Sybaris forment un ensemble structuré qui met en valeur la gravité de l'assassinat d'ambassadeurs ou de suppliants. Leurs corps se présentent comme coextensifs avec celui de la déesse Héra et avec le territoire de la cité. Ce traitement des ambassadeurs reflète certains aspects du rite du fétial italique et d'autres horizons indo-européens. Les pythagoriciens ont pris ces rites comme point de départ pour construire les mythes sur la fin de Sybaris. On peut donc voir comment un mythe a été créé dans un milieu philosophique.

• Traditions about the end of Sybaris are structured to show how horrible the murder of ambassadors or suppliants is. Their corpses are coextensive with Hera's body and with the territory of the city. This treatment given to the ambassadors echoes certain aspects of the Italic fetial rite and also of other Indo-European people. Pythagoreans used these rites to construct new myths about the fall of Sybaris. This paper shows how a myth was created by philosophers.

La historia de la ciudad de Síbaris se entremezcla con distintas pruebas de impiedad culpable que se remontan a su fundación. En efecto, poco después de su establecimiento por obra coordinada de aqueos y treceños, como los primeros se hiciesen más numerosos, expulsaron a los segundos, atrayendo la maldición sobre los sibaritas¹. El tema queda limitado a ese momento, aunque tiene paralelos². Pero más adelante se multiplica la aparición de anécdotas que muestran la impiedad como un rasgo básico, estructural, de los sibaritas. Así el oráculo de Delfos les previno contra que honrasen a cualquier hombre más que a un dios, cosa que ocurrió cuando un esclavo castigado entró en un santuario

* Marco. V. García Quintela. Universidade de Santiago de Compostela.

1. Aristóteles, *Política*, V, 2, 1303a 11 : ὅθεν τὸ ἄγος συνέβη τοῖς Συβαρίταις.

2. T.J. Dunbabin, *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.*, Clarendon Press, Oxford 1948, pág. 24. Y, en general, J.S. Callaway, *Sybaris*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1950.

y su amo lo persiguió hasta allí a latigazos³. Otro rasgo de impiedad fue la propuesta de celebrar juegos al tiempo que los de Olimpia concediendo ricos premios⁴. Estas y otras anécdotas recogidas por Ateneo presentan, desde un punto de vista pitagórico, la contraposición entre una Crotona bien regida y una Síbaris entregada a la τρυφή. Además es probable, como ha propuesto C. Talamo, que estas tradiciones se forjasen poco después de la guerra entre ambas ciudades⁵. La religiosidad impía de los sibaritas tiene su contrapartida en la ayuda que Heracles presta a los crotoniatas o, de forma más precisa, de un Heracles pitagórico.

Las relaciones del pitagorismo con Heracles son complejas⁶. Prueba de ello es la curiosa presentación del héroe como ser completo desde el punto de vista de las tres funciones indoeuropeas, en un contexto a la vez pitagórico y crotoniata. En efecto, en los discursos que según Jámblico dirige Pitágoras a los grupos de crotoniatas repartidos por su sexo y edad, se evocan distintas manifestaciones del héroe⁷.

En primer lugar, ante los jóvenes reunidos en el gimnasio, Pitágoras recuerda a Heracles como fundador de Crotona y dios obediente a su padre, Zeus, que afrontó los famosos trabajos y fundó los Juegos Olímpicos para

3. Ateneo, XII, 520a; Heródoto VI, 127, 1; Suda, s.v. *Ámyris*; cf. Dunbabin, *op.cit.*, págs. 362-3. Sigue siendo útil el tratamiento global, unido a una propuesta de *quellenforschung*, que propuso C. Cessi, "Leggende sibaritiche", *Studi italiani di filologia classica*, 9, 1901, págs. 1-29; véase también Callaway, *op. cit.*, págs. 106-117, pero también en otros lugares como págs. 98-101. Es más superficial N.K. Rutter, "Sybaris - Legend and Reality", *Greece & Rome*, 17, 1970, págs. 168-76. Otros tratamientos de mitos relacionados con Síbaris en D. Musti, "Lo sviluppo del mito di Filottete da Crotone a Sibari: Tradizioni achee e troiane in Magna Grecia", págs. 21-35; y M. Giangiulio, "Filottete tra Sibari e Crotone. Osservazione sulla tradizione letteraria", págs. 37-53, ambos en *Épéios et Philoctète en Italie. Données archéologiques et traditions légendaires*, Cahiers du Centre Jean Bérard, XVI, Nápoles, 1991.

4. Heráclides Póntico en Ateneo, XII, 522a; pero según Timeo, *FGrHist* 566, en Ateneo, XII, 522 c, esta falta fue de los crotoniatas.

5. C. Talamo, "Pitagora e la τρυφή", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 115, 1987, págs. 385-404, en especial pág. 404, pero es pertinente todo el artículo.

6. M. Detienne, "Héraclès, héros pythagoricien", *Revue de l'histoire des religions*, 1960, págs. 19-53, y un apéndice de textos en págs. 100-105; Idem, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruselas, 1962, *passim*.

7. Para este análisis no importa el problema de las fuentes de estos discursos, ni su datación, basta con la seguridad de que se inscriben en la tradición pitagórica y que, como veremos, construyen un tema trifuncional. Para las fuentes véase H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3, Abo, 1961, pág. 107 y más reciente M. Zucconi, "La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico, *Vita Pythagorica* 37-57", *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, 98, 1970, págs. 492-4.

celebrar sus victorias⁸. Sería, pues, un Heracles luchador y vencedor, representativo de la función guerrera.

Más adelante, ante el consejo de los Mil, gobernantes de la Crotona, recuerda Pitágoras las circunstancias de su fundación. Lacinio insultó a Heracles de paso por allí con las vacadas robadas a Gerión, entonces el héroe mató inadvertidamente a Crotón, que venía en su ayuda, tomándolo por uno de sus enemigos. Heracles fundó la ciudad como forma de expiación si alcanzaba la inmortalidad⁹ cosa que es, si cabe, todavía más clara en otras tradiciones que le atribuyen la fundación del templo de Hera Lacinia¹⁰. Se trata, así pues, de un Heracles soberano y piadoso situado en la primera función.

Seguidamente, ante los niños reunidos en el templo de Apolo Pitio, Pitágoras recuerda que el dios délfico había prometido a Heracles una abundante descendencia si fundaba una colonia en Italia¹¹. Sería, pues, un Heracles prolífico y adecuado representante de la tercera función.

Al margen de esta presentación de Heracles del lado pitagórico y crotoniata como protector de toda la sociedad se puede decir, sin mucho margen de error, que las distintas versiones de la destrucción de Sibarís que leemos están teñidas de consideraciones religiosas muy meditadas. El problema es que se presentan de manera fragmentaria, compiladas por autores diversos, todos ellos tardíos y, además, hacen hincapié en distintos temas o utilizan a sus fuentes de forma muy diferente. Por último, nunca aparece de forma expresa en esos testimonios la sucesión temporal de los acontecimientos reseñados.

Algunos de los textos evocados destacan el protagonismo directo de Pitágoras. En efecto, como consecuencia de una gran apertura del cuerpo ciudadano de Sibarís a lo largo del siglo V¹², tuvo lugar un aumento del

8. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 40. Esto concuerda con la atribución de Pitágoras de un entrenamiento y dieta adecuado para los atletas y la tradición que hace de Crotona cuna de campeones olímpicos, entre los que destaca Milón, Estrabón, VI, 1, 12.

9. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 50.

10. Diodoro, IV, 24, 7; Servio a *Eneida*, III, 552; Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 15 ss. Cf. Dunbabin, *op.cit.*, págs. 26-8, con la tradición "histórica" sobre la fundación de Crotona. Véase otra aproximación a estos episodios, como un intento de integración de asentamientos indígenas del área colonial griega de Italia en la propia tradición mítica e ideológica griega, en G. Capdeville, "Héraclès et ses hôtes", en F.-H. Massa-Pairault, éd. *Le Mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image*, París-Roma, 1999, págs. 29-99, en especial págs. 61-74.

11. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 52 y sigue el discurso a las mujeres en el templo de Hera Lacinia.

12. Diodoro, XII, 9, 2, comentado por Dunbabin, *op.cit.*, págs. 77-83, expresando el punto de vista tradicional. Existe cierto grado de confirmación arqueológica del testimonio de Diodoro, cf. J. de La Genière, "Grecs et non-Grecs en Italie du Sud et Sicile", en *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*, Pisa-Roma 1983, págs. 257-272, especialmente

número de ciudadanos pobres que, por su inserción en la *politeia*, podían expresarse a través de unas instituciones que, por lo demás, desconocemos¹³. Desde el punto de vista de la política interior de la ciudad este conflicto se resuelve dando lugar a una tiranía populista que expulsa a los más ricos en un proceso que tiene paralelos¹⁴. Tampoco es original el hecho de que los exiliados busquen ayudas y pretendan invertir la situación política de su patria¹⁵.

Entra también dentro de cierta "normalidad" que los conflictos entre griegos tengan un desenlace brutal. En la literatura antigua tal vez la destrucción de Síbaris tuvo un especial eco por la posición dominante y privilegiada de la ciudad. Pero la precariedad de la implantación de los hombres en el espacio, y de los griegos en particular, era un dato asumido. Sin salir de la Hélade Occidental tenemos atestiguadas entre los siglos VI y V las destrucciones de Catania, Naxos, Mégara Hiblea, Agrigento y Leontino, en Sicilia; la de Siris, Cumas y la propia Síbaris, en Italia. Lo original en nuestro caso es que la respuesta a la situación planteada corresponda a un filósofo. Existen dos tradiciones sobre la intervención de Pitágoras.

Según Diodoro, Telis había accedido a la tiranía con apoyo popular y propuso y consiguió que los sibaritas exilasen a los quinientos ciudadanos más ricos (εὐπορώτατοι) y confiscasen sus tierras¹⁶. Éstos fueron a Crotona donde se refugiaron como suplicantes ante los altares del ágora. Entonces Telis envió embajadores a los crotoniatas con la exigencia de que le entregasen

págs. 267-268. Pero no hay que perder de vista que ese número exagerado de ciudadanos puede ser otro de los rasgos de la *τροπή* que los pitagóricos atribuyen a Síbaris, véase G. Camassa, "Sibari Polyanthropos", *Serta historica antiqua*, 2, 1989, págs. 1-9.

13. Todos los grandes manuales tratan con más o menos detalles las vivencias de Síbaris. Véase además, F. Sartori, "Il problema storico di Sibari", *Atene e Roma*, 5, 1960, págs. 143-163, quien subraya que "della costituzione di Sibari ignoriamo quasi tutto", pág. 159; completado por Idem, "Riflessioni sui regimi politici in Magna Grecia dopo la caduta di Sibari", *La Parola del Passato*, 28, 1973, págs. 117-156; G. Publiese Carratelli, "Le vicende di Sibari e Thurii", *Atti e memorie della società Magna Grecia*, n.s. 13-14, 1972-1973, págs. 17-33, con un tratamiento demasiado general.

14. H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 bande, Beck, Munich 1967, págs. 158 y 610, sobre Telis, cf. págs. 155-6 y 608-9 sobre Anaxilao de Regio. N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Florencia, Olschki ed., 1995, págs. 59-71, propone un análisis historicista, e hipotético, de los testimonios sobre Telis.

15. Por ejemplo lo que representa Alceo de Mitilene en su poesía, B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia Antica. Da Omero al V secolo*, Laterza, Bari 1984, págs. 260-282; cf. en general M.F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, París 1984, págs. 62-7.

16. Timeo precisa quiénes eran los quinientos εὐπορώτατοι: destacaban de entre los cinco mil ἵππεῖς de la ciudad, empleaban tres días en llegar a la ciudad desde el campo, pues se entregaban a la *τροπή*, tenían locales junto al mar a los que llegaba el vino de los campos, Timeo, *FGrHist* 566 F 50 (= Ateneo, XII, 519 c-d), y cf. Talamo, art. cit.

a los exiliados o, de lo contrario, les declararía la guerra. Los crotoniatas convocaron una asamblea para debatir si debían entregar a los suplicantes o enfrentarse a un enemigo superior. En un primer momento hubo cierta inclinación hacia la entrega de los suplicantes pero Pitágoras, que interviene directamente ante la asamblea :

“aconsejó salvar a los suplicantes, cambiaron de opinión y aceptaron la guerra por la salvación de los suplicantes”

μετὰ δὲ ταῦτα Πυθαγόρου τοῦ φιλοσόφου συμβουλευσαντος σῶζειν τοὺς ἱκέτας, μετέπεσον ταῖς γνώμαις καὶ τὸν πόλεμον ὑπὲρ τῆς τῶν ἱκετῶν σωτηρίας ἀνείλοντο¹⁷.

La otra tradición, que leemos en Jámblico, presenta una intervención indirecta del filósofo a través de sus discípulos, también cambia el móvil de la querella pues presenta indirectamente a los suplicantes de Síbaris como seguidores de Pitágoras. Los embajadores de Síbaris, dice expresamente Jámblico, estaban implicados en la lucha contra los pitagóricos de su ciudad, además no dice nada sobre aristócratas o ricos. Como quiera que los crotoniatas dudaban sobre cómo tratar el asunto ante los embajadores y los exiliados de Síbaris, Pitágoras :

“dijo a sus discípulos que no quería que los crotoniatas dejaran de estar en armonía con él y que apartasen a los suplicantes de los altares cuando él mismo pensaba que ni tan siquiera las víctimas debían llevarse allí”

εἶπε πρὸς τοὺς ἐταίρους ὥς οὐκ ἂν βούλοιτο μέγала πρὸς αὐτὸν διαφωνῆσαι τοὺς Κροτωνιάτας καὶ, δοκιμάζοντος αὐτοῦ μὴδ’ ἱερεῖα τοῖς βωμοῖς προσάγειν, ἐκείνους καὶ τοὺς ἱκέτας ἀπὸ τῶν βωμῶν ἀποσπᾶν¹⁸.

Así pues, la versión de Diodoro pone el acento en el contexto político-social, con un indudable color religioso, pues existe un elemento de solidaridad de clase aristocrática en la defensa de los suplicantes. En esta versión Pitágoras interviene directa y libremente en la asamblea, como lo había hecho ante el conjunto de los ciudadanos de Crotona desde el momento de su llegada¹⁹. Por su parte, la versión de Jámblico pone el acento en una perspectiva interna

17. Diodoro, XII, 9, 4 ; comentario institucional de M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona Arcaica*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1989, págs. 14-16, descartando la posibilidad de la existencia de una asamblea decisoria en Crotona, cf. págs. 29-30.

18. Jámblico, *Vida Pitagórica*, 177, cf. 133, A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Slatkine Reprints, Ginebra 1979, (París-Lieja 1922), págs. 15-16.

19. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 18, evoca un contexto institucional ; Jámblico, *Vida Pitagórica*, 37-44, recoge el discurso a los jóvenes en el gimnasio; 45-50, el discurso en el Consejo de los Mil ante los dirigentes de la ciudad; 51-53, el discurso en el templo de Apolo Pitio para los niños ; 54-45, y el discurso en el templo de Hera ante las mujeres.

a la escuela pitagórica y pone en primer plano la dimensión religiosa de las acciones que se desarrollan.

Junto a éstas, existen otras tradiciones que más que en la acción, más o menos directa, de Pitágoras inciden en las faltas de los sibaritas sin que Pitágoras y los suyos aparezcan mencionados aunque, como veremos, estén implicados en la génesis literaria de estos testimonios.

Para examinar estas tradiciones tomaremos como texto de referencia — que al mismo tiempo será nuestro “mito de referencia” en sentido levistraussiano — la versión de las razones de la destrucción de Síbaris que presenta Filarco en Ateneo. Allí leemos lo que parece una inversión estructural de los episodios ubicados en Crotona que acabamos de examinar. Según Filarco, la razón de la caída de la ciudad fue la cólera de Hera cuya causa es la siguiente: había en Síbaris treinta embajadores de Crotona que fueron asesinados colocándose sus cuerpos en la muralla de la ciudad para que fuesen pasto de las fieras; poco después los magistrados de Síbaris tuvieron el mismo sueño: Hera avanzaba hasta el centro del ágora donde vomitó bilis, además un arroyo de sangre manó de su templo²⁰.

Otras versiones retoman los elementos ya conocidos organizándolos de forma distinta y con algún retoque. En el mismo Ateneo leemos, a continuación, la versión de Heráclides del Ponto, que presenta los hechos como un asunto interno de los sibaritas: tras la abolición de la tiranía de Telis, los ciudadanos mataron a todos sus seguidores a los pies de los altares (ἐπὶ τῶν βωμῶν ἅπαντες) tras lo cual la estatua de Hera volvió la cara y del suelo manó una fuente de sangre²¹.

Más distante es la versión de Eliano según la cual con motivo de un concurso en honor a Hera, se produjo una revuelta entre los sibaritas causada por un citaredo que intervenía en el concurso. El atemorizado músico se refugió junto al altar de Hera (κατέφυγεν ἐς τὸν τῆς Ἥρας βωμόν). Pero, a pesar del lugar donde estaba, fue asesinado. Poco después comenzó a manar sangre del templo de Hera con la fuerza de una fuente inagotable. Los sibaritas enviaron una delegación a Delfos, pero la Pitia los rechazó diciendo que de sus manos todavía manaba la sangre del servidor de las Musas. El castigo divino culmina, por fin, con la destrucción de Síbaris a manos de los crotoniatas²².

20. Filarco, *FGrHist* 81 F 45 *apud* Ateneo, XII, 521 d-e.

21. Heráclides Póntico fragmento 49 Wehrli *apud* Ateneo, XII, 521 ef.

22. Eliano, *Varia Historia*, III, 43.

Entre el testimonio de Diodoro (Timeo) y de Ateneo (Filarco) se produce una inversión estructural en varios planos. Los desplazamientos evocados son simétricos e inversos : sibaritas a Crotona, crotoniatas a Síbaris. Su posición jurídico institucional también difiere, pues son embajadores o exiliados-suplicantes, pero en ambos casos se mencionan formas institucionales protegidas por sanciones religiosas²³. Pero la clave de los acontecimientos está en el trato diferente que se da en cada ciudad a los extranjeros : asesinados en Síbaris, protegidos en Crotona.

Esto se subraya por la distinta forma de actuar ante el suplicante en los altares, pero aquí hemos de pasar de la versión de Filarco a las de Heráclides y Eliano, pues en éstas se mencionan expresamente los altares de Hera en Síbaris que son, al mismo tiempo, correlativos de los altares en los que se acoge a los suplicantes sibaritas en Crotona y su inversión, debido a que en vez de un lugar de acogida son un lugar de afrenta. Siguiendo con estas versiones, en Eliano la víctima también es, probablemente, un extranjero, pues el citado asesinado vendría con motivo expreso de los agones en honor de la diosa que, por tanto, lo protegería (al menos Apolo y las Musas aparecen expresamente citados en el texto como protectores del músico). Sólo en la versión de Heráclides el asunto queda estrictamente entre sibaritas, pero se conserva el tema de la súplica a Hera, no respetada por los asesinos, y la venganza de la diosa.

No cabe duda de que el protagonismo de Hera se debe a su papel de divinidad poliade tanto de Síbaris como de Crotona, con el epíteto epicórico de Lacinia²⁴. En Crotona su culto se asociaba con los de Aquiles y Heracles, fundador del templo y muy vinculado a la diosa. Diosa y templo también son

23. Para los suplicantes, en general J. Gould, "Hiketeia", *Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, págs. 74-103, págs. 77-8 y *passim* ; G. Freyburger, "Supplication grecque et supplication romaine", *Latomus*, 47, 1988, págs. 501-525, subraya las diferencias entre los usos griegos y romanos. Para los embajadores o heraldos, L.-M. Wéry, "Le meurtre des héraults de Darius en 491 et l'inviolabilité du hérault", *L'Antiquité Classique*, 35, 1966, págs. 468-486, quien subraya en pág. 479 la sentencia de Heródoto, VII, 136, 2 : "los lacedemonios... habían conculcado las normas vigentes entre todos los humanos al acabar con unos heraldos".

24. G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente*, Sansoni, Florencia, 1963, págs. 101-3 (Síbaris) y 135-51 (Crotona). Giangiulio, *op.cit.*, págs. 54-79. Véase además el estudio arqueológico de R. Spadea, "Santuari di Hera a Crotone", en J. de La Genière, dir., *Héra. Images, espaces, cultes*, Centre Jean Bérard, Nápoles, 1997, págs. 235-59 y las observaciones de F. Graf, "Culti e credenze religiose della Magna Grecia" *Megale Hellas. Nome e immagine* ; atti del vetunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto - 1982, págs. 157-185, en especial págs. 169-70, recordando que Hera tiene en Magna Grecia un papel sobre todo político.

particularmente importantes para la tradición pitagórica²⁵. Más en concreto para el tema que nos interesa, el ejército de Crotona que derrota a los sibaritas estaba comandado por Milón, un atleta pitagórico seis veces vencedor en Olimpia y sacerdote de Hera Lacinia²⁶. Los textos presentan a Milón en el campo de batalla llevando sus coronas olímpicas y los atributos de Heracles : la piel de león y la maza²⁷.

Parece evidente que Milón / Heracles es el instrumento de la venganza que Hera hace caer sobre los sibaritas. Pero es oportuno profundizar en el contenido simbólico de las modalidades de la ira de la diosa en Síbaris, pues permite comprender mejor su abandono de la ciudad que protegía.

Destaquemos, en primer lugar, que Hera se identifica totalmente con las víctimas de los sibaritas, sean embajadores crotoniats, citaredo extranjero o seguidores de Telis. De manera correlativa se opone a los asesinos. Ya sean los magistrados que sueñan con la diosa que vomita, o de cuyo templo, o fuente, mana sangre o sean, aparentemente, la masa del pueblo que mata a los amigos del tirano, o al citaredo. Merece especial atención, por ser más compleja, la versión de los hechos ofrecida por Filarco que leemos en Ateneo.

En ella leemos que manan de la diosa dos humores, bilis y sangre, normalmente concebidos por la cultura griega como integrantes del cuerpo humano. Más en concreto en el *Corpus hipocrático* ambos flujos se asocian en varias ocasiones como resumen de los humores del individuo enfermo. En el tratado *Sobre la dieta en las enfermedades agudas* (67) se nos dice que no deben bañarse "quienes vomitan bilis y tienen hemorragias nasales", en el tratado *Sobre los humores* (14) se nos habla del influjo de las estaciones sobre el cuerpo indicando, como ejemplos significativos, que el verano produce bilis y la primavera sangre, en *Predicciones I*, se dice que los vómitos biliosos son perniciosos, pero que si, además, la nariz gotea sangre el diagnóstico es fatal²⁸.

25. Las mujeres de Crotona entregan sus vestidos en el templo de Hera a instancias de Pitágoras, Jámblico, *Vida Pitagórica*, 56. Cf. G. Greco, "Des étoffes pour Héra", en J. de La Genière, dir. *op.cit.*, págs 185-199, que examina un local destinado a la producción textil en el *temenos* de Hera en Posidonia recogiendo tradiciones sobre las ofrendas textiles a la diosa, págs. 192-7. Véase en Callaway, *op. cit.*, págs. 72-8, tradiciones sobre la importancia de textiles y vestidos en Síbaris.

26. Filóstrato, *Vida de Apolonio*, 4, 28, cf. Giangiulio, *op.cit.*, págs. 57 y 102-3.

27. Diodoro, XII, 9, 5-6 ; Estrabón, VI, 1, 12, menos épico, destaca el pitagorismo de Milón ; también que es sacerdote de Hera, Filóstrato, *Vida de Apolonio*, IV, 28. Véase sobre el personaje M. Detienne, *Los Jardines de Adonis. La Mitología Griega de los Aromas*, Akal, Madrid 1983 (París 1972), págs. 108-110.

28. *Predicciones I*, 79 ; cf. *Prenociones de Cos*, 547 y todo el capítulo XXXII sobre los vómitos y *Predicciones II*, 12, sobre las heridas y la muerte ocasionada por las hemorragias.

Lo paradójico del caso que estudiamos es que estos humores orgánicos humanos proceden de una diosa. Ahora bien, los dioses griegos tienen un cuerpo, un organismo que es inmortal. El problema surge cuando, por cualquier razón, mana sangre de ellos, entonces esta sangre es inagotable. J.-P. Vernant lo presenta así :

“Dado que los dioses están vivos, sin duda tienen sangre en su cuerpo. Sin embargo, incluso si fluye por una herida abierta... esta sangre divina no puede caer del lado de la muerte. Una sangre que fluye sin que la vida escape con ella, una sangre sin hemorragia, siempre intacta, incorruptible, en resumen, una ‘sangre inmortal’ (*ambroton haima*), ¿todavía es sangre ? Puesto que los dioses sangran, hay que decir que su cuerpo tiene sangre — pero con la condición de añadir enseguida que esta sangre no es verdaderamente sangre puesto que en él la muerte no está presente como la otra cara de la vida. Sangrando una sangre que no es verdadera sangre los dioses se presentan al mismo tiempo y correctamente dotados de una ‘sangre inmortal’ y ‘desprovistos de sangre’”²⁹.

Pues bien, en nuestra historia se evoca esta situación en las referencias a los manantiales de sangre de Filarco y Heráclides. En ésta se nos dice :

“... y del suelo manó una fuente de sangre tal que tuvieron [los sibaritas] que bloquear toda la zona con puertas de bronce en su deseo de detener el flujo de sangre”³⁰.

Pero en la de Eliano se explicita el carácter inextinguible del manantial de sangre :

“Parece que manaba sangre en el templo de Hera con la fuerza de una fuente eterna”.

αἷμα ἐδόκει ἐν τῷ τῆς Ἥρας νεῷ ἀναβρούειν οὐδὲν ἑλαττον πηγῆς ἀενάου³¹.

Sobre la bilis de los dioses y sus vómitos tenemos menos precisiones pero con las nociones hipocráticas que hemos visto basta para proponer una interpretación. La diosa en el ágora y en el templo emite los flujos vitales de los asesinados, cuyos cuerpos, en la versión de Filarco, cuelgan de los muros de la ciudad. Ahora bien, los cadáveres, por un lado, y los flujos, por otro, son partes de los individuos vivos. Los sibaritas tras el asesinato creen tratar con simples

29. J.-P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, París 1989, pág. 17 ; cf. todo el capítulo titulado “Mortels et immortels : le corps divin”, págs. 7-39. Véase también N. Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, París 1989, págs. 254-70 sobre el cuerpo de Atenea y R.B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge U.P., Cambridge 1988 (1951), págs. 506-7 sobre el *ikhor*, la sangre de los dioses.

30. Ateneo, XII, 521f.

31. Eliano, *Varia Historia*, III, 43.

cadáveres, que la ideología tradicional griega concebía como secos³². Pero la diosa, al emitir los flujos que completan los cuerpos como hombres vivos, se identifica plenamente con ellos. Otra interpretación complementaria sería que los embajadores de Crotona, como tales, estaban protegidos por la diosa y que matarlos supondría una aberración tal como intentar matar a la diosa, que por eso produce flujos vitales (para-)humanos inextinguibles, cuya pérdida anuncia la muerte de los hombres en el *Corpus Hipocrático*.

Otra vía de análisis procede de la consideración de la topografía de los acontecimientos. En efecto, los cuerpos y los humores, adecuadamente reunidos, configuran al hombre vivo saludable. Pero en nuestra historia esos fragmentos orgánicos aparecen en lugares diferentes. El vómito de la diosa acaece en el ágora, los cadáveres están en la muralla y la sangre fluye del templo en las versiones de Filarco y de Eliano.

Ahora bien, ese templo probablemente no estaba en la ciudad, *asty*. Filarco diferencia bien la diosa en el ágora y el templo; Heráclides habla de altares y estatuas de la diosa, probablemente en el ágora, pero cuando evoca un contexto urbano para la fuente de sangre no menciona el templo. En Eliano vuelve a diferenciarse el refugio buscado por el citaredo junto al altar de Hera y el manantial de sangre que mana en el templo.

Esta situación puede relacionarse con el sistema de templos de Síbaris sobre el que, por desgracia, carecemos de una información todo lo clara que sería deseable. Contamos con dos clases de documentos.

Por una parte, desde el punto de vista arqueológico, J. de La Genière presenta la existencia en la periferia de la *χώρα* de Síbaris de cuatro puntos donde estaban ubicados santuarios extraurbanos, tres de ellos sobre el emplazamiento de antiguos hábitats indígenas. Pero sólo uno tiene una adscripción cultural inequívoca, el de Francavilla Marítima dedicado a Atenea. En el templo de Torre Mordillo los restos de las ofrendas evocan a una diosa relacionada con la fecundidad. Además, apareció un fragmento de "mujer flor" del siglo IV-III análogo a los encontrados en el santuario de Hera del Sele, en Posidonia³³.

32. Onians, *op.cit.*, págs. 254-5.

33. J. de La Genière, "C'è un 'modello' Amendolara?", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 3, 8/2, 1978, págs. 335-54, en especial págs. 345-6. Sobre la importancia de los santuarios extraurbanos para la definición de la ciudad y el territorio véase F. De Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIIe-VIe siècles*, ed. revue et mise à jour, La Découverte, París 1995, *passim*, quien estudia, también, el culto curotrófico de Hera en Argos y su relación con la fecundidad, págs. 60-64.

Por otra parte, hemos de considerar un epígrafe fechado en el último cuarto del siglo VI. Está inscrito en un hacha de bronce donada como diezmo por un tal Cinisco al templo de Hera de la llanura, y presenta el siguiente texto :

τας ἑρας ἱερος | ἐμὶ τας ἐν πεδίοις συνισκοῖς με ἀνεθεῖκε ὀρταμοῖς Φεργόνι
δεκατάν³⁴.

El problema está en la procedencia del hallazgo, Sant' Agata di Esaro (Calabria), y la ubicación del citado templo de Hera en la llanura. L.H. Jeffery, sin argumentar, lo atribuye a Metaponto, pero otros estudiosos no dudan en situarlo en Síbaris³⁵. En todo caso, y con carácter general, podemos recordar la enorme frecuencia con la que Hera tiene dedicados santuarios extraurbanos en el mundo colonial (Crotona, Posidonia y Metaponto, en la vecindad de Síbaris), pero también metropolitano (Argos, Samos)³⁶.

Es decir si, por una parte, teníamos a Hera identificada con el cuerpo vivo de los embajadores asesinados esta identificación se produce también, con una gran probabilidad, con el conjunto del territorio de la ciudad. Entre el templo situado en los límites del territorio (si admitimos la atribución del templo de Torre Mordillo a Hera), o el situado en la llanura, o incluso ambos, y los altares y estatuas del ágora se define una completa apropiación del territorio poliade por parte de la diosa. Como quiera que, por otra parte, los cuerpos de los embajadores estaban expuestos en la muralla, todos los elementos identificadores del espacio de la ciudad en su dimensión sagrada aparecen relacionados con las víctimas³⁷. Estas relaciones se pueden presentar en forma de tabla como sigue :

34. I.G., XIV 643. Texto de L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Clarendon Press, Oxford 1969, pág. 410, con fotografía lámina 50, 8.

35. Giannelli, *op.cit.*, pág. 102 ; Callaway, *op. cit.*, págs. 49-50 ; F. Ghinatti, "Manifestazioni votive, iscrizioni e vita economica nei santuari della Magna Grecia", *Studia Patavina*, 30, 1983, págs. 241-322, págs. 296-7, con abundante bibliografía.

36. De Polignac, *op.cit.*, págs. 60-106. Sobre estas cuestiones es fundamental la monumental tesis de P. Sauzeau, *Les partages d'Argos*, Thèse, Lyon II, 1993.

37. Las murallas están bajo la protección de Apolo y Posidón, véase M. Detienne, "Apollon archéète. Un modèle politique de la territorialisation", en M. Detienne, (ed.), *Traces de fondation*, Peeters, Lovaina-París 1990, págs. 301-11, *passim*, e Idem, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, París 1998, págs. 105-133. Los testimonios del culto a Apolo en Síbaris aparecen desplazados a Delfos en forma de tesoro de los sibaritas en la vía sacra del témenos de Apolo y dotado con ricas ofrendas, cf. Teopompo en Ateneo, XIII, 604f ; Pausanias, VI, 19, 9. Puede ser útil mencionar algunos estudios donde se recogen testimonios de la fusión entre cuerpo y territorio (o el conjunto de la sociedad). El procedimiento se presenta en una vertiente "alta" y otra "baja", considerando la extracción social de quienes lo padecen. En la vertiente "alta" es un héroe o rey que muerto y despedazado se identifica con el territorio; véase sobre el desmembramiento de Rómulo y testimonios conexos, A. Brelich, "Quirinus. Una divinità romana

dioses	Hera (altar, estatua)	[Apolo]	Hera (templo)
espacios	ἄγος	τείχος	ὄριον / χώρα
cuerpos	bilis	cadáveres	sangre

El paso siguiente consiste en presentar una hipótesis que dé sentido al análisis desarrollado hasta aquí y de la que pueda derivar una propuesta de atribución del conjunto de estas tradiciones sobre el fin de Síbaris.

Los embajadores y los espacios reseñados permiten evocar el rito celebrado por los feciales romanos cuando exigen reparación a los enemigos de Roma.

Dionisio de Halicarnaso explica en qué consiste su misión y señala que entre los griegos no existe la institución ni un término equivalente al latín *fetialis*, por lo que traduce su función por la de εἰρηνοδίκαι³⁸. Sus cometidos son

alla luce della comparazione storica", *SMSR*, 31, 1960, págs. 63-119, en especial págs. 88-90; M. Delcourt, "Romulus et Metius Fufetius", *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 77-82; Idem, "Le partage du corps royal", *SMSR*, 34, 1963, págs. 3-25. En la vertiente "baja" es el cuerpo desmembrado de los delincuentes comunes el que se funde con el territorio. Este es el caso, muy distante en tiempo y espacio, estudiado por A. Guillaume-Alonso, "Corps reclus et corps supplicié à travers les archives de la Santa Hermandad", en A. Redondo (ed.), *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*, Publications de la Sorbonne, París, 1990, pp. 173-184, donde estudia las formas de ejecución capital puestas en práctica por las *Hermandades* castellanas en la Época Moderna. En 1503 la *Santa Hermandad* de Ciudad Real castiga a un ladrón reincidente ordenando "que sea llevado en lomos de una cémila e una soga de esparto a la garganta e las manos atadas e sea tráýdo por las plazas e mercados e lugares acostumbrados desta cibdad e sea sacado al campo..." una vez allí, atado a un poste, será asaeteado con cuatro flechas. Según analiza A. Guillaume-Alonso, las flechas corresponden a los cuatro puntos cardinales y a las cuatro direcciones seguidas por los *cuadrilleros* que formaban cada grupo operacional de la *Hermandad* y concluye que "le corps du condamné devient ainsi une métaphore géographique du territoire sur lequel la *Hermandad* exerce sa juridiction" (págs. 180-1). Siglos más tarde, en 1765, la *Hermandad* de Talavera ejecuta a un condenado de acuerdo con ordenanzas recientemente ratificadas por el rey. Se arrastra al preso en el interior de una especie de cesto, a continuación se le cuelga y seguidamente se le desmembra. Al día siguiente sus restos se exhiben en los caminos: "un quartier, la tête et un panier contenant les entrailles et le cœur sur la route de Madrid, un quartier sur celle de la Jara qui mène vers l'Andalousie, un autre quartier sur celle d'Oropesa, porte de l'Estrémadure et le dernier sur la route qui va vers la Vieille Castille. Les travailleurs qui partent aux champs sont les témoins silencieux de ces opérations macabres. Il restera exposé pendant presque un an" (pág. 183). De esta forma, siguiendo un procedimiento diferente, se reproduce la analogía entre el cuerpo desmembrado y el territorio. No parece casual, en este sentido, que la cabeza, entrañas y corazón se depositen en el camino de Madrid, sede del poder del Rey atacado por las tropelías del condenado.

38. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 1 y 3. Sobre los posibles límites de esa apreciación de Dionisio véase *infra*. Sobre los feciales, véase P. Catalano, *Linee del sistema sobranazionale romano I*, G. Giappichelli ed., Torino, 1965; A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma, 1995. chap. I, "Du pater patratus au rex", págs. 17-66, utilizando su testimonio para reconstruir la historia primitiva de Roma; J.-L. Ferrary, "Ius fetiale et

complejos pero se resumen diciendo que velan para que Roma no combata ninguna guerra injusta. Entre sus tareas, en todo caso, está la de actuar como embajadores para exigir una reparación justa ante una violación de los tratados por parte de otros. También exigen reparaciones por los delitos cometidos contra embajadores³⁹. Es decir, en nuestro caso los embajadores de Crotona no son feciales, pero su misión se solapa con las que en Roma y entre los itálicos caen dentro de las competencias de los feciales.

Los feciales desarrollan un rito complejo cuando acuden a exigir la reparación de una falta cometida contra Roma. Escogen a uno de ellos, el *pater patratus*, que vestido de forma especial lleva a cabo una serie de ritos en el transcurso de su viaje hacia la ciudad cuyos habitantes cometieron la falta. En primer lugar, se detiene en los límites del territorio donde recita una oración formular que incluye una invocación a Júpiter y las reclamaciones concretas que tienen los romanos contra esa ciudad⁴⁰, asegurando que :

“Si yo reclamo injusta o impíamente que se me entreguen esos hombres y esos objetos, entonces nunca permitáis que recobre mi patria (*tum patriae compotem me nunquam siris esse*)”⁴¹.

Lo mismo dice al primero con quien se encuentra en los campos⁴², en las puertas de la ciudad y, por último, en la plaza pública, *forum* o *ἀγορά*, donde expone los agravios de Roma ante los magistrados⁴³. Caso de recibir reparación el asunto concluye. De lo contrario, tras un plazo de treinta días los romanos regresarán en armas con toda la fuerza moral que les da el saberse luchadores de un *bellum iustum*⁴⁴.

diplomatie”, en Ed. Frézouls, A. Jacquemin (eds.), *Les relations internationales*, Actes du Colloque de Strasbourg, París 1995, págs. 411-432, con una oportuna revisión de las fuentes relativas a los procedimientos de los feciales, frecuentemente mal interpretadas y un tratamiento reciente que pone de relieve su ubicación en la tradición indoeuropea en F. Blaive, *Iustum Bellum. Mythologie indo-européenne et Droit public romain*, ed. Kom, Arras, 1998.

39. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 4, emplea, *πρεσβεύεσθαι* ; II, 72, 5, velan por los delitos cometidos contra *πρεσβευτὰς* en II, 72, 6, son heraldos, *ἐπικηρυκείας*; los embajadores de Crotona son *πρεσβευτῶν*, Ateneo, XII, 521d.

40. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 6.

41. Tito Livio, I, 32, 7. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 7, καὶ ἄρὰς μεγίστας εἰ ψεύδοιτο ἐπαρασάμενος ἑαυτῷ τε καὶ τῇ Ῥώμῃ.

42. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 7 : εἴτε τῶν ἀγροίκων εἴτε τῶν πολιτικῶν εἴη.

43. Tito Livio, I, 32, 8 ; Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 7.

44. *Ibidem*, II, 72, 8-9 ; Tito Livio, I, 32, 9, dice treinta y tres días aunque en I, 22, 5 dice treinta. Véase J. Bayet, “Le rite du fécial et le cornouiller magique”, *Mélanges d'archéologie et d'histoire, École française de Rome*, 1935, pp. 29-76 en *Croyances et rites dans la Rome Antique*, Paris : Payot, 1971, págs. 9-43, sobre los aspectos mágicos del rito.

Demos, para empezar, dos razones para justificar la utilización de estos ritos en un contexto cultural griego, pero espacial itálico.

En primer lugar, el rito de los feciales, aunque mejor conocido en Roma, era compartido por los latinos y otros itálicos. En este sentido P. Catalano argumenta con vigor que los feciales no pueden ser exclusivamente romanos, ni tan siquiera latinos y que tampoco pudieron limitar su campo de acción a las comunidades del centro de Italia⁴⁵. Esta realidad institucional ha de relacionarse, además, con la expansión de los samnitas, otro de los pueblos itálicos entre los que se atestiguan feciales análogos a los romanos⁴⁶, llegados a Calabria hacia la mitad del siglo V⁴⁷. De tal modo que se puede sostener la vigencia y operatividad entre pueblos itálicos vecinos de los griegos instalados en las colonias de Magna Grecia de los ritos propios de los feciales.

Por otra parte, existen indicios de que se trata de ritos antiquísimos de raíz indoeuropea, como lo prueba un episodio del *Libro de las Conquistas de Irlanda*, estudiado por G. Dumézil, que reproduce los pasos fundamentales del rito romano (ver *infra*)⁴⁸. Además, posteriormente se propusieron dos prolongaciones directas de estos análisis que, tal vez, sería posible ampliar hacia el mundo helénico. Las primeras se han buscado en la India y entre los germanos.

45. Catalano, *op. cit.*, pág. 21, recientemente corroborado por F. Blaive, *op.cit.*, págs. 40-50. Los testimonios de su presencia entre diversos itálicos son, para los *albanos*, Tito Livio, I, 22, 3-7 ; 24, 4. Para los *laurentes*, CIL X 797, Tito Livio, VIII, 11, 15. Para los *equicolas*, Tito Livio, I, 32, 5 ; CIL I, p. 564-5 (= VI, 1302) ; Servio, *Eneida*, X, 14. Para los *faliscos*, Dionisio de Halicarnaso, I, 21 ; Servio, *Eneida*, VII, 695. Para los *ardeatas*, Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 2.

46. Tito Livio, VIII, 39, 10-15. El pasaje relata cómo los samnitas derrotados por los romanos pretenden recomponer su relación con Roma con protagonismo de los feciales. Los samnitas son conscientes de que lucharon una guerra injusta y sin fundamento jurídico (*impio bello et contra foedus suscepto*), por lo que deben expiar su culpa (*expiandum id bellum*). Escogen por consenso a Papius Brutulus como responsable de la ruptura de la tregua preexistente y los pretores de los samnitas deciden entregarlo a los romanos, junto con los prisioneros y el botín capturado. Los feciales samnitas se encargan de velar por la restitución a los romanos de todos los bienes previstos por el *foedus* según derecho y religión (*secundum ius fasque*). También llevan a Roma los términos del acuerdo, los bienes y el cuerpo de Brutulus que había preferido el suicidio. Pero los romanos sólo aceptaron a medias el contenido de la embajada previendo imponer medidas más severas.

47. Para la llegada de samnitas, hablantes de osco, al sur de Italia, A. Pontrandolfo Greco, *I Lucani, etnografia e archeologia di una regione antica*, Longanesi, Milán 1982, y P.G. Guzzo, *I Brezi. Storia e archeologia de al Calabria prerromana*, Milán 1989, págs. 31-9.

48. G. Dumézil, *Idées romaines*, Gallimard, París 1980 (1ª ed. 1969), págs. 63-78; Idem, *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religions des Étrusques*, Payot, París 1974 (1ª ed. París 1966), págs. 106-8, 135-6, 218-9, 283, 395, 579-81.

En su estudio, A. Hiltebeitel⁴⁹, explica cómo el mito indio “construye” un espacio para la guerra indicando la semejanza entre el papel de Krishna como embajador en el *Mahabharata* y la función de los feciales romanos. Krishna es el último de los tres emisarios que busca la paz entre los Kurus y los Pandava. En su viaje se detiene en tres lugares diferentes. Primero en Vrkaṣṭhala, una de las cinco ciudades reclamadas por Yudhisthira, donde rechaza los intentos de hospitalidad que se le ofrecen. Lo mismo ocurre en Hastinapura, donde rechaza el alojamiento y la recepción en el palacio de la ciudad. En tercer lugar, tras otra visita en la que, llegado al palacio, se le ofrece incluso la realeza, tiene lugar un último rechazo por su parte⁵⁰. Hiltebeitel destaca que este es el único caso donde se especifican las etapas de uno de los viajes de Krishna e indica similitudes entre las tres detenciones de Krishna y las del *Pater Patratus*: mientras que Krishna se detiene en una ciudad el fecial lo hace ante el primer hombre que encuentra; seguidamente ambos entran en la ciudad del enemigo; allí Krishna se introduce en la corte de Duryodhana y trata con reyes mientras que el fecial llega hasta el foro donde trata con el pueblo⁵¹. Este autor indica además la importancia de los tres pasos al poner de relieve que, en las dos últimas etapas, Krishna “sube (o cruza) tres recintos” en el palacio de Dhartarastra y que, en el palacio de Duryodhana, “asciende a través de tres recintos sin oposición de guardianes”. El subrayado de estos tres pasos en el territorio enemigo, según A. Hiltebeitel, anuncia la apertura del espacio que conquistarán en una guerra justa⁵².

Sigue otro camino la comparación que propone F. Blaive⁵³, deteniéndose en la germánica “Saga de Hervör”. Allí se relata una querella entre los hermanos Hlöd y Angantyr. Tras los primeros lances de la guerra se escenifica el rito: Angantyr ordena a su mensajero, que se llama Gizur Grytingalidi, llevar a los hunos “el bastón de batalla”, acto que representa la declaración formal de guerra al tiempo que les indica el lugar de la futura batalla. Blaive subraya la similitud entre el gesto de Gizur y el del fecial romano, pues ambos pretenden llevar la derrota y la aniquilación al campo del enemigo, aunque subraya

49. A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahabharata*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1976, págs. 128-140.

50. Ibidem, págs. 132-3.

51. Ibidem, págs. 133-4.

52. Ibidem, pág. 135.

53. F. Blaive, *op.cit.*, págs. 61-64.

también la diferencia entre la dimensión mágica de la fórmula germánica y el tratamiento romano en clave jurídica y en donde los elementos mágicos, que existen, son marginales en el procedimiento.

La posible ampliación de esos análisis para el mundo heleno viene sugerida por la consideración, a la luz del método comparativo, de algunos testimonios, reunidos por V. Alonso Troncoso⁵⁴, como restos griegos de un rito de tipo *fecial* heredado de la tradición indoeuropea. Este es el caso del procedimiento de *ultimátum* puesto en práctica por los espartanos, que se debe distinguir de la declaración formal de guerra, y que exige la detención del ejército en la frontera de la ciudad enemiga a la que se le envían embajadores con el enunciado del *ultimátum*⁵⁵, acción que recuerda la primera detención del *pater patratus* en la frontera de la ciudad enemiga cuando es portador de las quejas de Roma. El otro uso es la costumbre macedonia de arrojar la lanza sobre el suelo enemigo, que también recuerda el lanzamiento de la lanza que efectúa el *fecial* para dar inicio a la guerra⁵⁶.

El conocimiento de estas costumbres griegas, a expensas del análisis que requieren para sostener la hipótesis de su eventual origen indoeuropeo, ayudaría a los helenos asentados en el sur de Italia a comprender aspectos de los ritos de tipo *fecial* vigentes entre los itálicos del sur.

En resumen, por contagio o por imitación de los usos institucionales itálicos, o por la existencia de rasgos de herencia indoeuropea entre los griegos, o por una mezcla inextricable de ambas fuentes, se justifica la utilización del modelo que propone el rito de los *feciales* en el ambiente pitagórico magno-greco. Pero, antes de volver a Síbaris evoquemos la leyenda céltica cuyo paralelismo con el ritual romano puso en evidencia G. Dumézil.

Se lee en el *Libro de las Conquistas de Irlanda* y se trata, más en concreto, de la Quinta Conquista. La acción comienza cuando Ith, hijo de Breogán, contempla Irlanda desde la torre de su padre y acude a la isla en un navío. Pero los Tuatha De Dannan, habitantes de la isla, lo tomaron por espía y lo mataron,

54. V. Alonso Troncoso, "Ultimátum et déclaration de guerre dans la Grèce classique", en Ed. Frézouls, A. Jacquemin (eds.), *Les relations internationales*, Actes du Colloque de Strasbourg, París 1995, págs. 211-295.

55. Ibidem, págs. 218-23.

56. Ibidem, págs. 293-294. Blaive, *op.cit.*, pág. 53, rechaza implícitamente el carácter indoeuropeo de esta acción ya que, en efecto, es propia de conquistadores y jefes de guerra, no de heraldos.

dando su nombre a una llanura de Irlanda⁵⁷. Sigue la expedición que tiene el objetivo de vengar esa muerte con dos fases bien diferenciadas.

En la primera se han identificado elementos comparables con la acción del *pater patratus* romano. El protagonismo corresponde al druida Amorgen, que hace una invocación en cuanto pone su pie en la playa donde desembarca y, seguidamente tiene tres encuentros con otras tantas personificaciones de Irlanda en lugares precisos: Banba en Sleib Mis, Fotla en Eblinne y Eriu en Uisniuch Mide⁵⁸. Las dos primeras reclaman un don para ceder Irlanda consistente en que se conozca la isla con su nombre, pero la tercera, Eriu, recibe a los invasores sin reservas ofreciéndoles el dominio de la isla, por lo que su nombre será el principal.

Finalmente llegan a Tara, capital de la isla, y allí se entrevistan con sus tres reyes. Éstos se revuelven contra los visitantes y pretenden que la isla todavía será suya durante tres días, tiempo en el que preveían que sus druidas podrían embrujar a los recién llegados impidiéndoles regresar. Pero uno de ellos, Mac Cuill, dice algo diferente, "Nosotros decidiremos lo que vuestro juez, Amorgen, decidirá para vosotros, pues si da un juicio injusto lo mataremos" y Amorgen contesta "que se les deje la isla" ordenando la retirada y reembarque de la expedición⁵⁹.

Así se hace y da comienzo la segunda fase de la conquista, puramente militar: los expedicionarios regresan dando la batalla de Tailtiu por la que quedan señores de la isla:

"Al final los Tuatha De Dannan fueron derrotados cuando cayeron los tres reyes y las tres reinas y después de que fuesen todos masacrados en el choque de la batalla"⁶⁰.

Podemos comparar esta narración con lo que conocemos sobre los embajadores de Síbaris.

Como hemos visto las relaciones de los dioses con el territorio eran muy claras en Síbaris en la medida que Hera lo ocupaba simbólicamente en su totalidad. En Irlanda está presente a través de las tres reinas diosas que dan nombre a la isla, Banba, Fotla, y Eriu, y que acogen, como Hera, a los invasores.

57. Texto traducido al francés en Ch.J. Guyonvarc'h, *Textes Mythologiques Irlandais I*, Rennes 1980, pág. 15, párrafo 384; cf. comentario de las págs. 21-23. Existe una traducción española: R. Sainero, *Leabhar Ghabhala. El libro de las invasiones*, Akal, Madrid 1988, págs. 175-202.

58. Guyonvarc'h, *op.cit.*, párrafos 387, invocación al desembarco, 390-92, los encuentros.

59. *Ibidem*, párrafo 393; Dumézil, *Idées, op.cit.*, págs. 75-8.

60. Guyonvarc'h, *op.cit.*, pág. 22.

En Roma está presente a través de la oración-imprecación que el *pater patratus* profiere en el momento de la declaración de guerra :

“Escucha, Júpiter, y tú, Jano Quirino, y todos los dioses celestiales ; y vosotros, dioses de la tierra, y vosotros, dioses del infierno, escuchad”⁶¹.

Además, entre el rito romano y los relatos sobre el final de Sívaris existe una semejanza espacial más profunda pues los lugares pertinentes de Sívaris se solapan con los lugares clave en el rito del *pater patratus*. En el primer caso tenemos la frontera (caso de considerar el templo de Torre Mordillo), seguidamente la *chora*, (caso de considerar el templo de Hera de la llanura), por último las murallas y el ágora. En el segundo caso también tenemos la frontera, después la campiña, siguiendo las puertas de la ciudad y el foro. Se trata, pues, de la totalidad del espacio cívico que en el caso de Irlanda está dado por su personificación bajo los nombres de las tres reinas diferentes.

El último paralelo significativo está en la muerte de los embajadores. Esta es una posibilidad evocada en el rito romano cuando el *pater patratus* contempla que si su demanda es injusta nunca regresará a su ciudad (*tum patriae compotem me nunquam siris esse*). En Irlanda Amorgen, el embajador de los invasores, también recibe una amenaza mortal en caso de que su propuesta sea injusta. Y, lo que en estas versiones queda como posibilidad, o amenaza, se cumple en Sívaris con los embajadores asesinados.

Pero es evidente, en nuestros textos, que no fueron los embajadores sino los sibaritas quienes actuaron injustamente. El último episodio de las embajadas que no obtienen reparación es, siempre, la guerra. El *bellum iustum* romano, la guerra que cede Irlanda a los hijos de Mil relegando a los Tuatha De Dannan a la muerte, a los infiernos. Curiosamente en este caso el paralelismo es más estrecho entre la leyenda irlandesa y el episodio griego. En ambos casos se produce la aniquilación, la eliminación total de los vencidos, tanto en la batalla⁶² como, después, mediante el procedimiento de desviar el río Cratis sobre la ciudad, de modo que, los escasos supervivientes fueron obligados a instalarse en otro lugar⁶³. El conjunto de las relaciones entre los tres casos estudiados se puede tabular como sigue :

61. Tito Livio, I, 32, 9 ; cf. Dionisio de Halicarnaso, II, 72, 6, dice “Zeus y los otros dioses”. Sobre la fórmula Jano Quirino véase R. Schilling, “Janus le dieu introducteur. Le dieu des passages”, *MEFR*, 1960, 89-131, en *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris : Klincksieck, 1979, pp. 220-262, págs. 247-260.

62. Diodoro, XII, 10, 1, los crotoniatas no querían hacer prisioneros, mataron a los fugitivos, la ciudad quedó despoblada.

63. Estrabón VI, 1, 13.

	<i>Roma (rito)</i>	<i>Irlanda (leyenda)</i>	<i>Sýbaris (historia)</i>
<i>protagonistas</i>	feciales, <i>pater patratus</i> , entre otros itálicos, <i>legati</i> .	Amorgen, druida	Embajadores, (exiliados o citaredo en otras versiones)
<i>lugares</i>	frontera, campiña, puertas de la ciudad, foro	playa; Sleib Mis, Eblinne, Uisniuch Mide. Donde habla con "Irlanda" personificada	frontera y/o llanura, muralla, ágora
<i>dioses</i>	Júpiter, Jano Quirino, dioses de cielo, tierra, infierno	Invocación "panteísta" en la playa. Después Banba, Fotla, Eriu.	Hera y, tal vez, Apolo
<i>riesgo</i>	el <i>pater patratus</i> no regresará a la patria	peligro de muerte para Amorgen	asesinato de los embajadores
<i>guerra</i>	<i>bellum iustum</i>	conquista de Irlanda, aniquilación de vencidos	Conquista de Sýbaris, vencidos exterminados

Por último, las dos facetas de la guerra de exterminio que evocan Diodoro y Estrabón son, además, otros tantos pasos del rito expiatorio por un asesinato que, como los sibaritas dominados por su *hybris* rehusan a hacer, les obligan a hacerlo los crotoniatas mediante la guerra⁶⁴.

En efecto, en su cuidadosa reconstrucción del rito de purificación por homicidio, R. Parker destaca la frecuencia y antigüedad de uno de sus elementos consistente en que el asesino se coloca en una determinada posición o lugar ante la persona que lo va a purificar, se lava con la sangre de un cochinito sacrificado expresamente y, en muchas ocasiones, se lava también con agua puesto que, como dice en otro lugar, "entre los agentes de purificación, el más ampliamente utilizado y el más básico era el agua"⁶⁵. Por otra parte, también muchas veces, el asesino se veía obligado al exilio. Otro detalle destacado por este autor es la abundancia de ritos purificatorios por asesinato que la mitografía griega atribuye a Heracles⁶⁶.

64. P. Ellinger, *La Légende Nationale Phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, École Française de Rome, Atenas, 1993, págs. 187-195, estudia la guerra entre Crotona y Sýbaris como un caso típico de guerra de exterminio. En su análisis subraya y prolonga las ideas de M. Detienne sobre la existencia de una reflexión pitagórica sobre la guerra y destaca la importancia que para los pitagóricos tenía la culpabilidad de los enemigos (pág. 121 ; = Idem, "Guerre et sacrifice dans le mysticisme grec : Orphisme et Pythagorisme", *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. 6, 1992, págs. 73-87, pág. 82). También este rasgo se puede relacionar con la importancia del *iustum bellum* de tradición fecial, véase, F. Blaive, *op.cit.*, *passim* y *supra* n. 46 cómo los feciales samnitas intervienen para esquivar las consecuencias de un *iniquum bellum*.

65. R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983, pág. 226, la cita, págs. 226-7 para el agua y 370-4 para el conjunto del rito catártico del asesino.

66. Ibidem, págs. 381-3.

Pues bien, estos elementos tradicionales, bien establecidos por la cultura religiosa de los griegos, están presentes en la guerra entre Síbaris y Crotona si bien magnificados, exagerados y alterados en razón de la magnitud de la falta atribuida a los sibaritas y el contexto religioso local.

La purificación con la sangre de un animal sacrificado se transforma en una suerte de (auto-)purificación con su propia sangre de los sibaritas masacrados. El lavado ritual con agua de las manos del asesino se convierte en el "lavado" simbólico de toda la ciudad por el río desviado, que además se corresponde con el inextinguible manantial de la sangre de los asesinados/diosa que manaba del templo de Hera. También está presente la autoridad que dirige el rito y que no es otro que Milón, como sacerdote de Hera y como personificación de Heracles. Se trata, en definitiva, del Heracles asesino por definición pero también enemigo tradicional de Hera que, en el contexto local de Crotona, invierte los términos tradicionales presentándose como aliado de la diosa, ejecutor de su venganza y director, vía Milón, de la purificación forzada de los sibaritas.

Al término de este análisis no parece que se deban menospreciar como tardías, eruditas, construcciones *ad hoc*... las tradiciones sobre el fin de Síbaris. Parece indudable que proceden de una mitopoyesis auténtica, que utiliza un saber ancestral heredado de la tradición indoeuropea, o adoptado y adaptado de entre los indígenas indoeuropeos con los que se relacionaban los griegos — recordemos que según ciertas tradiciones había indígenas itálicos en la esfera pitagórica⁶⁷.

Se trata, pues, de una mitopoyesis que utiliza también elementos rituales, como el de expiación de un crimen, para construir su propuesta. Pero de ser esto así hemos pasado de la historia al mito. No estamos, pues, de ningún modo, ante un relato fiel de la caída de Síbaris. Estamos ante la explicación mítica del por qué tuvo que destruirse Síbaris de forma inexorable. La magnitud de las cifras de contendientes, los prodigios de Hera, los crímenes execrables, la aniquilación de los vencidos, son otros tantos elementos de una

67. Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 19, 22, Diógenes Laercio VIII, 14, la fuente es Dicearco. A los que se añaden cuatro lucanos y una de las dieciséis mujeres del catálogo de Jámblico, *Vida Pitagórica*, 267, de interpretación controvertida. Diels presenta a una tal Filtys como hermana de Βυνδάκω, nombre de varón; pero J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Gallimard, París 1988, pág. 1393, propone leer Βυνδάκω, nominativo femenino igual que Θεανώ, que sería, pues, una mujer hermana de Ocelo y Ecelo de Lucania. Véase también H. Thesleff, "Okkelos, Archytas and Plato", *Eranos*, 60, 1962, págs. 8-36, y A. Mele, "Il pitagorismo e le popolazioni anelleniche d'Italia", *AION*, III, 1981, 64 ss., pero no he podido leerlo.

realidad que, en definitiva, es religiosa y cubre otra realidad, histórica, si se quiere llamar así, que nunca podremos reconstruir con los textos que hemos leído y que son los únicos a nuestra disposición.

Por otra parte, la formación de Pitágoras como aedo⁶⁸, su afinidad con Heracles y con Hera, el protagonismo que le atribuyen las fuentes en la destrucción de Sibarís. Son otras tantas razones para situar, si no en él mismo, al menos en su escuela el proceso mitopoyético aquí descrito y analizado⁶⁹. Dos últimas observaciones se imponen.

Una para destacar, por enésima vez, que si los análisis precedentes no están demasiado equivocados es imposible trazar una distinción entre mito y logos. Filósofos, pensadores racionales, ciertamente con una potente vertiente mística y religiosa, actualizan mitos de forma creativa y profunda que les sirven de soporte intelectual y moral para sus acciones.

En segundo lugar llama la atención la solidez estructural de esta creatividad mítica en la medida que se enraíza profundamente en la tradición, indoeuropea griega o epicórica indígena, como lo demuestran los paralelos utilizados para desentrañar su sentido. En la medida, también, que se apoya en las claves del rito de purificación de los asesinos. Pero, sobre todo, en la medida que a su vez engendra versiones multiformes que desarrollan autónomamente distintos elementos de la estructura del mito de referencia, en nuestro caso la versión de Filarco en Ateneo, sin destruirla. Estamos, así pues, ante un conjunto estructurado de versiones de un mito sobre la aniquilación de una ciudad, Sibarís, en el que el azar permite identificar con precisión a los intelectuales engendradores del dispositivo mitológico, que no son otra cosa que filósofos.

68. *Supra* n. 6.

69. Misma conclusión por otros caminos en Talamo, art. cit., pág. 404.