

PH 7759
David HERNÁNDEZ DE LA FUENTE

Adivinación ctónica y adivinación apolínea: sobre la evolución del discurso y del espacio sacro en la mántica griega. In: Ó. Martínez García, M. Montero Montero (eds.), Adivinos, magos, brujas, astrólogos. Aspectos populares de las religiones del Mundo Antiguo. SEEC, Madrid. 2015, pp.79-102.

ÓSCAR MARTÍNEZ GARCÍA
MERCEDES MONTERO MONTERO
(EDS.)

Adivinos, magos, brujas, astrólogos

Aspectos populares de las religiones del Mundo Antiguo



Delegación de Madrid
de la Sociedad Española
de Estudios Clásicos

Índice

<i>Presentación</i>	9
Adivinos míticos	15
<i>Por Carlos García Gual</i>	
La escritura celeste: el auge de la astrología en Babilonia	29
<i>Por Barbara Böck</i>	
Los sueños y su interpretación en Grecia	45
<i>Por Mercedes López Salvá</i>	
Los dioses en la salud y en la enfermedad: las curaciones milagrosas en el mundo griego	61
<i>Por Irene Pajón Leyra</i>	
Adivinación ctónica y adivinación apolínea: sobre la evolución del discurso y del espacio sacro en la mántica griega	79
<i>Por David Hernández de la Fuente</i>	
Espurinna, el arúspice que anunció la muerte de César en los idus de marzo del 44 a.C.	103
<i>Por Santiago Montero</i>	
Brujas, ogresas y otras mujeres de mal vivir	127
<i>Por Alejandro A. González Terriza</i>	
En los límites de la religión: los libros de magia en época grecorromana	149
<i>Por Raquel Martín Hernández</i>	



Adivinación ctónica y adivinación apolínea: sobre la evolución del discurso y del espacio sacro en la mántica griega

David Hernández de la Fuente

Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. INTRODUCCIÓN

El carácter liminal del espacio sacro griego como lugar entre este mundo y el más allá se pone especialmente de relieve en el caso de la adivinación. En la tradición mítica y literaria griega, figuras chamánicas como Orfeo, Pitágoras o Epiménides, junto a otros filósofos, legisladores y médicos del mundo arcaico, ejercían la tutela de este espacio, como se atestigua en las fuentes literarias, en un camino que transita desde el mito a la época histórica. Este trabajo pretende ofrecer un breve panorama de la evolución no solo del espacio sacro de la adivinación, desde las grutas de Epiménides o Pitágoras hasta los grandes complejos helenísticos de Dídima o Claros, sino también del propio discurso religioso de la mántica griega, comparando las fuentes literarias e iconográficas con una interpretación de algunos de los más conocidos restos arqueológicos. Lejos de indagar en concreto en cada una de las modalidades y espacios particulares de la adivinación griega, queremos proporcionar material y argumentos para una reflexión de conjunto acerca de la dualidad de ámbitos conceptuales en la que se desenvuelve la mántica, en el campo del mito y en el de la historia, en lo subterráneo y en la superficie, en la gruta y en el templo, delimitando algunas

nociones preliminares que pueden servir de marco de reflexión sobre este fenómeno fundamental de la religión griega.

La mántica griega, en especial la patrocinada por Apolo en sus santuarios, es un tema fundamental dentro del estudio de conjunto de la religión griega, pero no es ciertamente, como ya se apuntaba en el *Himno homérico a Apolo*, un fenómeno original sino, como sugiere el mito, un conglomerado religioso heredado. Aunque no era la única figura divina ni heroica con culto mántico, el papel preponderante de Apolo en la adivinación griega en épocas arcaica, clásica y helenística está fuera de toda duda, y así lo pone de manifiesto la abundante bibliografía, por ejemplo, sobre su santuario en Delfos (desde Fontenrose 1959 al reciente libro de Scott 2014). A mi ver es especialmente interesante, y así me propongo examinar en este trabajo, la relación entre la organización espacial de los santuarios y el proceso de adivinación oracular, especialmente en lo que se refiere a la relación entre el espacio subterráneo, ya sea natural (cueva) o construido (recinto subterráneo del templo), con, por así decirlo, el secreto y la privacidad propias de la actividad mántica y oracular en el templo sobre la superficie. Así, si el control del discurso mántico –más allá de las profecías de la Pitia– y del espacio sagrado en la antigua religión griega era prerrogativa de *hiereis*, *prophetai* y *hosioi* en los templos oraculares de Apolo dispersos por el mundo antiguo, cabe preguntarse qué sucedía en otros lugares con raigambre ctónica y tradición atestiguada de culto mántico, como son las grutas y los lagos subterráneos, y que poblaron la geografía ritual del mundo griego desde la Grecia continental a las islas y a los territorios del Asia Menor, desde la época arcaica hasta el helenismo. Al hilo de estas cuestiones, las páginas siguientes pretenden reflexionar acerca de la necesidad de dotarnos de un marco teórico general que analice la evolución del discurso religioso en la mántica griega –en una dicotomía tradicional ya, pero aún útil, entre mundo ctónico y mundo celeste– sobre el ejemplo de la transición entre el espacio sacro subterráneo y las construcciones de grandes templos oraculares. Tal vez fuera éste un lugar apropiado para esbozar la intención de trazar en el futuro una fenomenología actualizada de la adivinación griega, en la creencia de que el estudio comparado de los testimonios filológicos e históricos que se presentan puede arrojar cierta luz sobre la relación entre mántica y espacio subterráneo que sea de utilidad para ulteriores estudios sobre el tema. Pero esta intención queda muy lejos de las posibilidades del presente trabajo.

2. REFLEXIONES PRELIMINARES: LA RELACIÓN ENTRE EL ESPACIO SACRO Y EL MUNDO SUBTERRÁNEO

Ya los antiguos eran conscientes de la dicotomía entre gruta y templo en el caso del culto a diversas divinidades, como atestigua el neoplatónico Porfirio de Tiro cuando dice en el tratado *Sobre la cueva de las ninfas* (9): “Antes de que las antiguas tribus de la Hélade crearan templos a las divinidades consagraron cavernas y grutas a su servicio [...] en la isla de Creta a Zeus, en Arcadia a Artemisa y Pan, en la isla de Naxos a Dioniso”. Y, en efecto, desde época antiquísima tenemos atestiguado en la religión griega el uso del espacio sacro subterráneo para el culto con cierto tipo de divinidad. Ya en el mundo prehelénico hay constancia del uso preferente de cuevas para el culto. En la Creta minoica hay un gran número de cuevas con restos rituales (Burkert 1985, 24), estalactitas manipuladas para que parezcan seres vivos (entre 12 y 36), a menudo situadas en las inmediaciones de un emplazamiento palacial. El culto en grutas, en el contexto de la religión minoica, está bien atestiguado (cf. en general Nilsson 1964 y Marinatos 1994). Ejemplos de ello son la cueva de Ili-tía, en Amnisos (Tyree 2001) o las legendarias cuevas del monte Ida, presunto lugar de nacimiento de Zeus, y del Dicte. Los lagos subterráneos como el de la caverna de Psicro recibían también este tipo de ofrendas (Ustinova 2009; Bradley 2000, 5, 22).

Hay quien postula una cierta continuidad entre los estratos más antiguos de la religión prehelénica y del mundo micénico con la Grecia posterior, que tal vez se vieran atestiguados en el ámbito ctónico (cf. por ejemplo Dietrich 1974 y 1986), representando un tipo de espacio sagrado especial que pervive junto con el espacio sagrado por excelencia en la superficie en la religión griega desde época arcaica, el *témenos*. Como es bien sabido, la palabra *témenos* designa en griego antiguo el espacio sagrado que se encuentra separado de la sociedad de los hombres, un pedazo de nuestro mundo “recortado” (pues la palabra viene del verbo *temno*, “cortar”) por una barrera sobrenatural que hace de él un precinto divino (cf. en general Bergquist 1967). La palabra tiene origen antiguo y está atestiguada ya en el Lineal B micénico como *te-me-no*: pero en ese momento se atribuye también a la parcela propia de los soberanos, por ejemplo.

Frente a las concepciones más tradicionales de la religión griega como un sistema de divinidades celestes, indoeuropeas y patriarcales, hay otra faceta del culto, subterránea, matriarcal y mística, en la que el elemento mántico

desempeña un papel fundamental. Aun pareciendo una aproximación excesivamente simplista al nunca unívoco mundo de la llamada religión (o más bien religiones griegas), la idea de un sustrato prehelénico palpable en diversas manifestaciones culturales y míticas del sistema de creencias griegas ha sido bien defendido, pero no del todo probado (cf. p.e. Butterworth 1966). Por ello, estas reflexiones quedarán, obviamente, en el plano de hipótesis de trabajo con vistas a nuestro propósito de ofrecer un panorama muy general. La dualidad entre divinidades olímpicas del cielo y los démones y divinidades ctónicas, que ya subyace tras el esquema de los Titanes frente a los Olímpicos en la *Teogonía* hesíodica, o en el mito de las edades de *Trabajos y Días*, se correspondía con una división paralela en el culto, lo que acaso señale dos estratos diferenciados en la religión griega, uno acaso más reciente y otro más antiguo, que bien podrían corresponder al espacio sacro en la superficie y al espacio sacro subterráneo, a las divinidades celestes y a las telúricas. Normalmente el contacto o comunicación religiosa con las primeras se da mediante un esquema de intercambio de favores, *do ut des*, como estudió ya Jane Harrison en su añejo libro *Prolegomena to Greek Religion* (1903), con el que en la antigüedad griega se dirigían los fieles con preferencia a los dioses celestes y olímpicos, en el culto ciudadano a través de la plegaria o *euché* y del sacrificio o *thysia*. El *témenos* de estos dioses estaba purificado del contacto con miasmas varias, como la muerte o la enfermedad, y por supuesto de la contaminación con el mundo subterráneo, del que estaba firmemente separado: un ejemplo, que estudia la propia Harrison, es el festival de las Antesterias en Atenas cuando, al estar el mundo dionisiaco desatado en la ciudad durante los días de su celebración, los templos de los demás dioses permanecían aislados mediante un cordón que los separaba del contacto con lo impuro. Este espacio sacro tradicional de los dioses olímpicos se configura así desde el principio como lugar vallado que se dedica a una divinidad e incluye templos, altares al aire libre e imágenes de culto.

Pero también hay otro tipo de espacio sagrado en la religión griega dedicado normalmente a divinidades menos simpáticas y a las que se pide más bien que se mantengan apartadas de nosotros, *do ut abeas*, o que se manifiesten a través de elementos mediadores para revelarnos ciertas cosas, *do ut dicas*, podríamos decir. Estos lugares no se hallan espacialmente tan bien delimitados como los *temene* normales, tan bien "recortados" como terrenos inmaculados sino que precisamente promueven el contacto entre los dos mundos y la permeabilidad de divinidades mediadoras u otros intermediarios mortales. Se trata de pozos

(*bothos*), cuevas, lagos de aguas estancadas (pues el agua que corre pertenece al *témenos* tradicional y su ámbito semántico-religioso: las divinidades de los ríos obran por nosotros, así como las de las fuentes nos purifican para entrar en contacto con el dios). El contacto con dioses telúricos o ctónicos es especialmente interesante y propio de tales lugares de mediación donde reinan también las divinidades liminales de los oráculos. Lo subterráneo se suele identificar con las divinidades ctónicas, opuestas a las olímpicas en principio y separadas de ellas en cuanto al espacio sacro: por ende también es un cambio claro de discurso, esquema y plegaria, que corren parejas con el propio espacio sagrado que se frecuenta como lugar para la comunicación religiosa.

En la Grecia arcaica y clásica el agua y el mundo subterráneo siguen siendo elementos conductores por excelencia y allá donde hay oráculos o lugares de paso al mundo de los muertos encontraremos una fuente, un manantial o un lago: en Delfos, las fuentes Castalia y Casótide, fuera y dentro del *témenos*; en Claros, la fuente de Manto; en Lebadea, según Pausanias (*Descripción de Grecia* IX 39) una fuente del olvido y del recuerdo; en Dídima, la profetisa hallaba inspiración entre las aguas; en Patras, el agua interactuaba con un espejo para producir las profecías; en Tenarón y Cianeas, como cuenta también Pausanias (III 25 y VII 21), o según Arriano de Nicomedia, en el oasis de Siwa (III 4), también había admirables fuentes, relacionadas con los oráculos de cada lugar.

Pero además del agua, las cuevas y las grietas en el suelo son los más relevantes portales de paso al más allá donde se concentran los oráculos y los dioses mediadores: cerca de Delfos, la cueva Coricia, objeto de veneración desde el Neolítico, albergaba culto a Dioniso y las ninfas. También en el antiguo oráculo de Gea en Olimpia había una grieta en el suelo, según Pausanias (V 14, 10), y eran conocidas las grutas del oráculo de Hierápolis, en Anatolia, el de Egeira, y el de Ptoion, así como el santuario de Trofonio en Lebadea. Incluso la encina de Zeus en Dodona (fig. 1), enraizada en el submundo, ejercía esa función mediadora y comunicante: los sacerdotes debían caminar descalzos para estar siempre en contacto con la tierra nutricia y profética. Las grutas son también lugar de mediación de las Sibilas, como la de la colonia griega de Cumas, cerca del lago Averno, donde aún se puede contemplar hoy lo que tradicionalmente se considera su gruta.

La caverna se suele relacionar con divinidades femeninas y, en concreto, con Gea, la diosa tierra, de raíces prehelénicas y a la que no en vano llama Esquilo "Protomantis", la primera adivina, pues ella y sus espacios sagrados

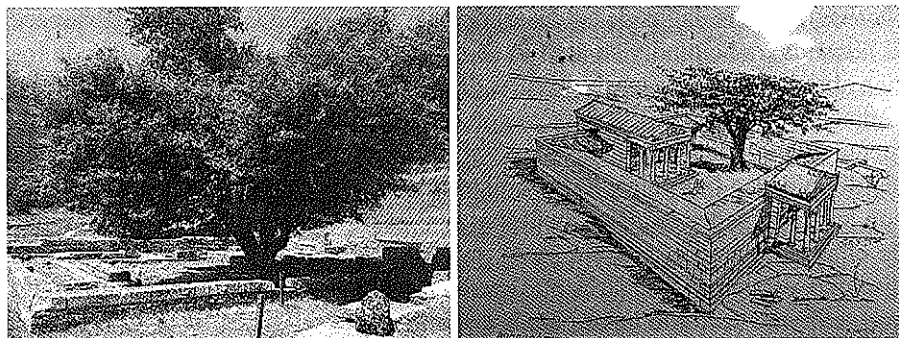


Fig. 1. A la izquierda la encina que hoy día se alza en el Templo de Zeus en Dodona; a la derecha la recreación del templo exhibida en el lugar

cavernosos son más antiguos que Apolo y que el propio Zeus. Pero hay otra divinidad que representa la *katábasis* para adquirir la sabiduría subterránea, un dios que sufre una experiencia iniciática. La leyenda de Hefesto, patrón de la fragua, su destierro del Olimpo, arrojado desde las alturas por su madre Hera (Homero, *Iliada* XVIII 136 ss.), su aprendizaje iniciático en la caverna volcánica y su regreso posterior al mundo de los dioses, contienen todas las etapas de los rituales de paso (cf. Eliade 1974, Delcourt 1982 y Martin 2004). Hefesto, dios del fuego subterráneo, es despeñado dos veces desde el Olimpo por los dioses y pasa un largo período de nueve años escondido en una gruta subterránea o submarina (Homero, *Iliada* I 590 ss., XVIII 394 ss., Valerio Flaco, *Argonáuticas* II 8.5; Ps.-Apolodoro, *Biblioteca* I 3 5). El dios herrero adquiere sus conocimientos técnicos durante la estancia en la gruta, de la que vuelve reforzado y revestido por su nuevo poder sapiencial, gracias al cual construye artefactos mágicos que posibilitan su especial posición social como dios de la iniciación subterránea, del fuego volcánico y de una técnica divina capaz de forjar objetos sobrenaturales (cf. de nuevo Eliade 1974, cap. 10).

3. LA IMPORTANCIA DE LA GRUTA EN LA CULTURA GRIEGA

Las revelaciones subterráneas abundan en la antigua cultura griega y los ejemplos religiosos son de una abundancia abrumadora, como las cuevas de las ninfas, de Pan o los oráculos sanadores o los lugares de consultas de necro-

mancia (Tenarón, Heraclea Póntica, etc.), el oráculo de Heracles en Bura, los oráculos en grutas del valle del Meandro, los oráculos de Gea, y los abundantes héroes ctónicos o semidioses que regentan oráculos subterráneos (como Trofonio, Anfiarao, Asclepio, Aristeo, Zalmoxis, Reso, etc.). Como sugiere Buxton (1994 [2000, 107-109]), en la cultura griega las cuevas representan lo arcaico, se asocian al nacimiento de diversas divinidades o seres y, especialmente, representan el estado de marginalidad, algo fuera de la norma o excepcional. Entre otras experiencias inolvidables, adivinación e iniciaciones a misterios o saberes especiales se obtienen en la gruta.

Así, la forja subterránea de Hefesto guarda relación en la Grecia arcaica con una serie de personajes semidivinos y patrones de revelaciones en grutas: son genios como los Telquines, los Dáctilos, los Curetes que tal vez en un principio representarían ciertas cofradías secretas de los misterios del trabajo con el metal. Estos grupos de genios relacionados con la madre tierra residen en el submundo o en el subsuelo de islas relacionadas con el mundo volcánico. A veces se confunden y se identifican entre sí, como ocurre entre los Dáctilos (Hemberg 1952) y los Curetes (Jeanmarie 1939), en ámbito cretense o dorio, o los Cabiros en Lemnos (Kerényi 1945 [trad. esp. 2011] y Hemberg 1950). Estos personajes míticos de la metalurgia tienen puntos de contacto con el mundo de los misterios y la magia, así como la danza y las iniciaciones de los jóvenes dorios, y son citados en contexto de revelaciones subterráneas (Burkert 1987). Otras divinidades relacionadas con la naturaleza tienen especial predilección por las revelaciones en grutas: así ocurre con las ninfas. Ellas regentaban una caverna en el flanco del monte Citerón, que inspiraba un conocimiento místico a quienes entraban en ella, que se convertían en *nympholeptoi* o “poseídos por las ninfas”.

Otro ejemplo de héroe mediador es el divino Orfeo –viajero al más allá por excelencia– que contaba con un oráculo subterráneo en Antisa, en la isla de Lesbos. La leyenda cuenta que, tras la conocida peripecia del rescate de su mujer, fue despedazado por las ménades en Tracia. Su cabeza llegó flotando a la isla de Lesbos, donde no en vano habría de nacer la poesía lírica y, aunque cortada, había viajado sobre las aguas cantando dulcemente. Tras llegar a Lesbos, fue depositada en una caverna, donde siguió cantando sus profecías hasta que el propio Apolo le ordenó silencio (cf. en general García Gual & Hernández de la Fuente 2015). Sin embargo, sobrevivió un oráculo suyo en esta citada gruta.

Literariamente es Ulises el héroe al que Homero hizo cumplir una invocación subterránea de este tipo en el canto IX de la *Odisea*. Ulises derrama sangre

para atraer a las sedientas almas de los muertos y consultar a una de ellas, la del fallecido adivino Tiresias, la manera de regresar a su ansiada Ítaca. Pues bien, el propio Ulises era el héroe tutelar de un oráculo de necromancia en Termos, localidad de Etolia, que funcionaba mediante el procedimiento de la incubación o *enkoimesis*, es decir, haciendo pernoctar al consultante en el santuario para que recibiera los sueños proféticos referentes a su pregunta desde el más allá.

Hay otros héroes-adivinos con relación con el submundo, como Melampo o Anfiarao. Al primero ya lo menciona Homero en la *Odisea* (XV 224-241) como autor de la curación mágica de las hijas del rey Preto de Argos, a las que Dioniso había enloquecido, recibiendo como premio parte del reino (Ps.-Apolodoro, *Biblioteca* II 2 2.). Heródoto recoge cierta tradición sobre este adivino y su labor en la introducción del culto dionisiaco (Heródoto, *Historia* II 49; cf. también VII 221; IX 34) y afirma que el origen de su don profético fue una serpiente, animal ctónico y relacionado, cómo no, con el mundo de la caverna subterránea: tras descubrir un nido de serpientes, Melampo soñó que las crías le lamían las orejas y al despertar, se dio cuenta de que entendía el lenguaje de las aves y estaba dotado del don de la profecía. Existe otra historia muy parecida sobre dos hermanos, Casandra y Héleno, hijos de Príamo, a los que su padre hizo pernoctar en el templo de Apolo cuando niños y descubrió, a su regreso, cómo unas serpientes les lamían los órganos sensoriales (Ps.-Apolodoro, *Biblioteca* III 12 5, Eustacio, *Comentarios a la Ilíada de Homero* 663.40). Casandra y Héleno simbolizan cada uno un tipo de adivinación, inspirada y técnica, respectivamente (Hernández de la Fuente 2008, 63 ss.).

La figura del adivino sanador Anfiarao también era de este estilo: el héroe del ciclo tebano, tragado por la tierra, refería sus profecías desde el submundo mediante invocación y comunicación onírica (Pausanias, *Descripción de Grecia* II 13 7, Píndaro, *Nemeas* VI 13 ss., IX 16 ss., y esp. X 9 16). La adquisición de su don oracular fue herencia de su ancestro Melampo, aunque una leyenda afirma que lo obtuvo en una revelación de carácter incubatorio mientras dormía en una casa en una ciudad de Flasia, en la Argólide (Pausanias, *Descripción de Grecia* II 13, 7). Participó en la campaña de los Siete contra Tebas merced al soborno que hizo Polinices, hijo de Edipo, a la mujer de Anfiarao, Erifila, con el collar de Harmonía. Como adivino, Anfiarao ya había vaticinado su propia caída en combate y la desgracia de toda la expedición (Ps.-Apolodoro, *Biblioteca* III 6 2), pero aun así participó en ella y antes de morir pronunció una maldición contra su esposa, a la que más tarde mataría su hijo Alcmeón (cf. para todo el

ciclo, García Gual 2014). Anfiarao se batió bravamente y, justo en el momento en que iba a perecer, la tierra se abrió por orden divina y se lo tragó, con lo que descendió al submundo convirtiéndose en una suerte de demon subterráneo. El oráculo famoso, con su manantial subterráneo, que regentaba en la ciudad de Oropo, Beocia, fue conocido desde antiguo, pues Heródoto (I 46; I 49; I 52; VIII 134) lo nombra entre los que consultó el rey Cresos. Se trataba de un santuario de gran fama por las capacidades de curación milagrosa que se atribuían al demon de Anfiarao (Vicaire 1979, 13 ss.) y que, a tenor de este testimonio de Pausanias (I 34 5), se regía por el procedimiento de la incubación: *“me parece que Anfiarao se dedicó sobre todo a la interpretación de sueños. Queda claro que, cuando se le consideró divino, estableció un oráculo de sueños”*.

Otras veces eran los propios muertos los encargados de emitir profecías, en oráculos de necromancia subterráneos como el que existía en Efigira al norte de Grecia, donde una tradición afirma que tuvo lugar el contacto de Ulises con el más allá, o el que había en el napolitano lago Averno, también visitado por el propio Ulises, según Estrabón (*Geografía* V 4 5). Los oráculos de necromancia recuerdan a menudo a ese tipo de héroes que cruzan la frontera entre los dos mundos y regresan para contarlo, como es el caso del Heracles, otro de los grandes viajeros al más allá y titular de oráculos telúricos en Tenarón (Laconia) y Heraclea, en el Ponto Euxino, situado en la desembocadura del río Aqueronte. El santuario de Heraclea tiene resonancias infernales, pues el Aqueronte es uno de los ríos del Hades donde Heracles, fundador legendario de la ciudad, había descendido al infierno para cumplir alguno de sus trabajos, según la tradición: hoy día hay una gruta llamada Cehennemagzi (en turco, “Puerta del Infierno”) en ese paraje (Curnow 2004, 137).

La gruta de Trofonio en Lebadea (Beocia) es quizá el oráculo subterráneo más célebre de la Antigüedad, conocido ya por Heródoto (I 46). Según una tradición, Trofonio y Agamedes, hijos de Apolo (o de Zeus) y oriundos de Orcómeno fueron arquitectos de numerosos espacios sagrados, como el templo de Poseidón en Mantinea, la casa de Anfitríon en Tebas y también el propio templo de Apolo en Delfos. Al cabo de su trabajo, le pidieron como recompensa a Apolo aquello que fuera mejor para el hombre, según su sapiencia divina. Apolo les dijo que debían aguardar a su llegada, en siete días, para saber su respuesta y su correspondiente regalo. Cuando al fin se presentó el dios, Trofonio y Agamedes cayeron fulminados: la muerte inmediata, pues, era lo mejor para el hombre, en una muestra de sabiduría oracular y religiosa.

Según otra versión, su fin fue más trágico y menos filosófico. Al encargarse de la construcción de otro edificio, el tesoro del rey Hirieo, lo diseñaron de tal manera que, moviendo una sola piedra, tuvieran acceso a las riquezas de su interior. Conque robaban a placer y poco a poco todos los bienes que allí se atesoraban. Hirieo sospechó, al ver que sus tesoros disminuían, y tendió una trampa en el edificio del tesoro en la que cayó preso Agamedes. Temiendo que su hermano le delatara (o bien a petición suya), Trofonio le cortó la cabeza, dejando un cadáver anónimo. Trofonio pudo escapar, pero fue tragado por la tierra cuando pasaba por Lebadea, donde se fundó su culto de héroe ctónico. El altar que había en Lebadea, sin embargo, puede corresponder al héroe Trofonio o también a Zeus *Trephonios* ("el criador"), según se consulte a Pausanias o a Estrabón.

El procedimiento de este oráculo es el único que consta detalladamente en las fuentes antiguas (Pausanias, *Descripción de Grecia* IX 39), aunque se debe tomar esta información con cierta cautela. Algo se conoce también de los ritos previos a la consulta, que seguramente incluían –en paralelo a Delfos y quizá por influencia suya– abluciones de varios días con el agua helada del cercano arroyo de Hercina (nombre también de la ninfa sagrada del lugar), el sacrificio de cabra con el examen de sus entrañas y el pago del pastel sagrado (*pelanos*) de 10 dracmas. Superados estos requisitos y tras beber el agua de la fuente del Olvido, parece que los consultantes, vestidos con una túnica blanca y unas botas especiales, descendían subterráneamente por una sima hasta llegar a un lugar más ancho y se quedaban allí tumbados. "*La forma de esta estructura –dice Pausanias– es como la de un horno de pan. Su anchura, podríamos decir que es de unos cuatro codos y su profundidad no podría ser estimada como más de ocho*".

Entonces el consultante, llevando el pastel sagrado en la mano, empujaba con los pies una pequeña abertura y se deslizaba a través de ella, pasando a un lugar más estrecho como arrastrado por una corriente sobrenatural. Allí veían u oían cosas impresionantes, reveladas por Trofonio, acerca de su futuro. Después de este descenso –a un verdadero *adyton* subterráneo– y la experiencia reveladora, debía pasar un tiempo de recuperación, bebiendo de las aguas del Recuerdo. El que pasaba por ese oráculo regresaba de una experiencia tan aterradora que, se decía, no era capaz de reír durante un tiempo (cf. Bonnechere 2003).

Naturalmente, el esquema de la consulta en este oráculo corresponde a los ritos de paso en diversas culturas en tres fases, como se estudia desde Van Gennep, Harrison o Campbell: segregación del grupo; liminalidad; reintegración y

recuerdo revelador. Era una experiencia altamente valorada por los antiguos, que ponen en relación el oráculo tanto con los cultos místéricos griegos como con las escuelas de filosofía en una revelación que parece situarse entre la doctrina órfica y la teoría socrática del alma, su descenso al cuerpo y su ascenso místico –hay que notar que Timarco, discípulo de Sócrates, consultó este oráculo–, por lo que no hay que descartar sus profundas relaciones con los misterios griegos (Burkert 1987).

Así, en la sabiduría arcaica de los griegos, abundan también los descensos a cuevas para obtener algún tipo de revelación, ya sea divina o filosófica: adivinos, legisladores, poetas, médicos o filósofos han obtenido de esta manera inspiración. Los ejemplos más conocidos son los de Minos, Epiménides, Pitágoras y Parménides. En cuanto al primero, Minos, hijo de Zeus, aparece en Homero (*Odisea* XIX 178) y Platón (*Leyes* 624b, *Minos* 319d-e) como un mediador con la divinidad que se encuentra con su padre Zeus cada nueve años en la gruta de Ida, consagrada a Zeus desde tiempo inmemorial, donde recibe las leyes sagradas en una comunicación divina que bien parece una *incubatio* o revelación profética a través del sueño. Otro ejemplo entre la religión y los conflictos sociopolíticos es el también cretense Epiménides, un mago, profeta y hombre santo que pasó durmiendo en el *Idaion antron* nada menos que 57 años (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* I 114 ss.) y que luego habría viajado a Atenas siguiendo un oráculo como purificador, contribuyendo además a las reformas sociopolíticas de Solón (Platón, *Leyes* 642d-643a, Plutarco, *Solón* 12; cf. Ustinova 2009, 217).

El sabio Pitágoras de Samos también pasó un prolongada estancia de revelación en el espacio sacro subterráneo de la gruta del Ida. Según las fuentes estuvo en Creta para aprender con una purificación y una estancia de tres veces nueve días, como refiere Porfirio (*Vida de Pitágoras* 17). Este autor refiere también que el sabio adaptó esta práctica también en su Samos natal: “hizo suya una gruta que había en las afueras de la ciudad para la práctica de su filosofía. En su interior pasaba gran parte del día y de la noche junto con unos pocos compañeros” (*Vida de Pitágoras* 9). Pitágoras aparece en las fuentes (Hernández de la Fuente 2011, 104-117) marcado por su descenso a la caverna, real o fingido, como un sabio chamánico que, como Orfeo, va al otro mundo para obtener una sabiduría más allá de la experiencia humana. En un relieve del s. IV a.C., del Museo de Esparta, no en vano, aparecen ambos personajes, Pitágoras y Orfeo, en un contexto chamánico y subterráneo.

También se dice que Pitágoras usó una cueva en Crotona, tras emigrar a la Magna Grecia: hay un testimonio de Hermipo⁹ que refiere Diógenes Laercio (VIII 41) desvelando el fraude que hizo Pitágoras en Crotona para fingir una revelación profética:

“se hizo una morada subterránea y le encomendó a su madre que escribiera las cosas que ocurrieran en una tablilla, y señalando también el momento en que ocurrieran, y que luego se la enviase allá abajo hasta que subiera de nuevo [...]. Luego Pitágoras regresó después de un tiempo delgado y casi convertido en un esqueleto y tras presentarse ante la asamblea proclamó que había llegado del Hades. Y entonces les leyó las cosas que habían sucedido”.

En todo caso, pese a la animadversión hacia Pitágoras que delata la fuente de este episodio, hay que dar por cierto la relación con la caverna en su proceso sapiencial y mántico.

Por otro lado, también Parménides, en su famoso poema, insiste en la revelación que obtuvo de la diosa en la caverna (Kingsley 1999). En su caso la arqueología ha sacado a la luz estatuas que están relacionadas con el cabeza de la escuela de filosofía eleática hablando de la categoría del *phôlarchos*, es decir, “señor de la caverna”, en la tradición focense y suritálica del *iatromantis*, o sea, el médico y sacerdote que cura mediante incubación en un lugar sagrado, las más de las veces subterráneo. Así ocurría con las curaciones de Asclepio en los templos y oráculos en Epidauro y otros lugares. En todo caso, la comparación de Parménides o Pitágoras, supuestos padres del pensamiento lógico y la ciencia occidentales, con figuras religiosas de mediación oracular resulta altamente sugestiva para considerar estas *katabaseis* de filósofos en búsqueda del conocimiento verdadero en estos espacios sacros subterráneos (Ustinova 2009, 193). También hay testimonios sobre Ferécides y Empédocles, que acabó su vida, según la leyenda, en una suerte de *katábasis* final en el mundo subterráneo a través del Etna (Kingsley 1995). Larga es, así, la nómina de los exploradores de las cavernas griegas en busca del saber, desde Parménides a Epiménides o Pitágoras. Ni que decir tiene que la caverna quedará en la tradición occidental como un lugar básico para el despertar del conocimiento filosófico, y no es de extrañar que Platón se sirviera de esa metáfora y de la figura de Parménides para darle un giro radical a la historia del pensamiento de occidente, de raíces ciertamente religiosas.

4. TEMPLOS QUE IMITAN GRUTAS: LA TRANSFERENCIA DEL ESPACIO SACRO DE LA ADIVINACIÓN

La caverna y su diosa, como en el caso de Parménides, proporcionan el saber liminal entre nuestro mundo y el más allá y, por ende, configuran el espacio sacro de la adivinación desde época minoica. Los mitos referidos a las fundaciones de los oráculos del dios adivino por excelencia, Apolo, recogen la historia de cómo este dios celeste se hizo con una prerrogativa, la mántica, que ciertamente era exclusiva de una diosa subterránea (cf. Monbrun 2007 y Hernández de la Fuente 2008). El principal *témenos* de este dios era Delfos, situado al pie del monte Parnaso, en el lugar que los griegos, como sabemos, consideraban el ombligo de la tierra, el centro del universo. La visión de su emplazamiento, un lugar único entre montes escarpados, sugiere la presencia de divinidades enfrentadas de la tierra y del cielo. Conviene, en primer lugar, centrarnos brevemente en este santuario y su historia mítica.

Las historias sobre el origen de Delfos son varias. Según el mito más conocido Apolo dio muerte allí a la monstruosa serpiente Pitón, que guardaba el primigenio oráculo de la tierra y poseía el don de la profecía (cf. en general



Fig. 2. Interior de la gruta Coricia, situada a 1360 m. de altura en el monte Parnaso.

Fontenrose 1959, Delcourt 1981). El lugar sagrado era de origen preolímpico en el mito y prehelénico en la arqueología, relacionado con el culto a la diosa madre de la tierra. Hay que recordar una posible etimología de Delfos como “útero” (*delphys* en griego). En efecto, después de los hallazgos neolíticos en la cercana gruta Coricia (fig. 2), la arqueología ha datado los restos más antiguos del santuario en una época preolímpica, como reflejan ciertas estatuillas relacionadas con el culto de la gran madre diosa de los minoicos, identificada con la diosa tierra. Así se confirman las noticias del mito y de las fuentes antiguas (Pausanias, *Descripción de Grecia* X 5 3; *Himno homérico a Apolo Pítico*) según las cuales Apolo sustituyó en el oráculo a un genio telúrico —la serpiente— que tutelaba el santuario de Delfos, enclavado en un valle entre los montes escarpados. El culto del dios se estableció seguramente no más tarde del s. VIII a.C. y quedó como garante de la adivinación a través de sus símbolos y atributos, como el trípode, que rememoraban esa relación con el mundo bajo tierra.

Sobre la relación con el mundo subterráneo se cuenta, asimismo, una curiosa historia que transmite Diodoro de Sicilia (*Biblioteca histórica* XVI 26). Al parecer el oráculo fue descubierto por un cabrero que recorría la zona de Delfos. Algunas de sus cabras comenzaban a comportarse de un modo extraño cuando se acercaban a una grieta sobre el suelo, balando y brincando de forma inusual. El pastor se acercó al agujero y súbitamente experimentó la facultad de ver el futuro, pues de la profundidad surgían ciertos vapores misteriosos. Las gentes, desde entonces, aprovecharon las propiedades del lugar y se supone que, mucho después, cuando se edificó el templo de Apolo en Delfos en aquel lugar, era sobre esa grieta donde se situaba la Pitia en su trípode para emitir sus profecías. Lo curioso es que incluso en los santuarios oraculares del dios indoeuropeo que simboliza el paso de la gruta al templo, de lo subterráneo a la luz, se ha mantenido el prestigio de la caverna: hay oráculos institucionalizados y regentados por sacerdotes de Apolo que operan en cuevas y grietas, con las que el *adyton* del famoso templo de Delfos guarda una clara relación (Ustinova 2009, 257, 121-153).

Tras cumplir con el ritual preparatorio, el consultante pasaba al sanctasanctorum del templo. Allí estaba la Pitia y un cuerpo de sacerdotes con varias categorías (*hiereis*, *prophetai* y *hosioi*) y atribuciones aún hoy dudosas. Pese a las vacilaciones de la arqueología, parece que el subsuelo del templo estaba perforado, y la fuente Casótide brotaba allí para que la Pitia bebiera sus aguas. Según el mito transmitido por Diodoro y Plutarco la inspiración provenía de una

grieta en el suelo, bajo el trípode sobre el que se sentaba, que emitía un vapor. Investigaciones geológicas modernas descubrieron en Delfos una falla tectónica de la que en principio se pensó que podría surgir etileno, pero en 2006, un científico del Instituto Nacional de Geofísica de Roma señaló una mezcla de dióxido de carbono y metano en el subsuelo (cf. en general Rosenberger 2001, Monbrun 2007 y Hernández de la Fuente 2008). Luego las respuestas eran interpretadas y puestas en verso por un colegio de sacerdotes en la oficina de oráculos (Parke y Wormell 1956).

En segundo lugar, en la región de Caria estaba situado el santuario de Dídima, en las cercanías de Mileto, a unos dieciocho kilómetros en dirección al sur. Era uno de los oráculos de Apolo más importantes del mundo antiguo, después de Delfos (y del santuario natal del dios en Delos). Llamado oráculo de los Bránquidas por ser un tal Branco su fundador mítico, su actividad está especialmente registrada desde la época de las Guerras Médicas y aún antes, como prueba la mención en el *Himno homérico a Apolo*. Como sucede con Delfos, el origen mítico de Dídima se explica con una leyenda acerca de un pastor, en este caso Branco, que halló inspiración mántica directamente del dios Apolo. De este personaje provenían los Bránquidas, la estirpe de sacerdotes que habitaba en el oráculo y lo regía (cf. Hernández de la Fuente 2008, 201-205).

Era el agua subterránea en este caso el elemento mediador del oráculo. Cuenta la leyenda que la fuente de Dídima permaneció seca durante 163 años, desde su saqueo por los persas hasta las campañas de Alejandro Magno, que llegó para liberar el oráculo. Sólo entonces el manantial volvió a brotar, según cuenta el historiador Calístenes. El oráculo siguió emitiendo vaticinios hasta tan tarde como el siglo IV, cuando el emperador Teodosio lo clausuró oficialmente. Estaba situado junto una fuente, hallada en las excavaciones modernas, cuyas aguas desempeñaban un papel importante en la consulta. Los restos del gran santuario de Apolo en Dídima de época helenística muestran un conjunto edificado en torno a 330 a.C. que se alza sobre restos de dos templos arcaicos, que remontan a los siglos VIII y VII a.C. y que cabe identificar con el antiguo santuario. El templo de Apolo de la segunda etapa tiene un tamaño impresionante y una doble columnata de orden jónico (10 por 21 y 8 por 19 columnas; fig. 3). Su entrada, situada al este, daba a un vestíbulo con una segunda columnata. Es común opinión de los arqueólogos que muchos de los templos oraculares de Asia Menor hayan sido modelados por dentro a imagen de Delfos. Sin embargo, el *adyton* del templo de Dídima, donde se realizaban los vaticinios, era un patio

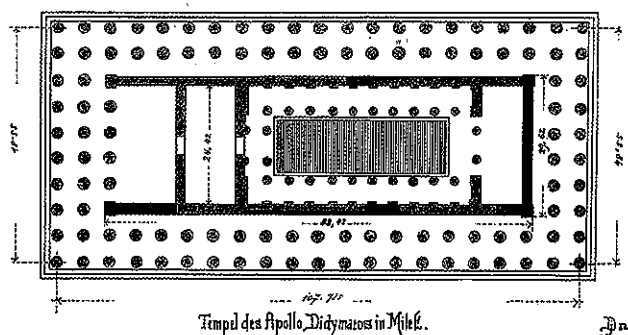


Fig. 3. Planta del Templo de Apolo (Manual de Arquitectura, II, Darmstadt, 1881)

a cielo abierto, lo que, según Estrabón, se debía a su enorme tamaño y no tiene precedentes en lo que sabemos de Delfos.

El procedimiento oracular en su interior sí debió de inspirarse más claramente en el oráculo de Delfos, aunque es muy poco lo que se sabe de las actividades de los sacerdotes originarios, los Bránquidas, antes de su exilio persa. Junto al templo había aún otro edificio que estaba dedicado a la fuente oracular, con otra estatua de culto de Apolo, y un *chresmographion*, el archivo de respuestas del oráculo (cf. Parke 1985, Fontenrose 1988).

En tercer lugar, hablaremos del oráculo de Apolo en Claros. Estaba situado en Lidia y funcionaba como el gran santuario de Apolo en el Asia Menor jonia, perteneciente a la esfera de influencia de la ciudad de Colofón. La fundación mítica del santuario de Apolo en Claros está relacionada con el mundo micénico: la sacerdotisa Manto, hija de Tiresias, fue la fundadora según un mito inserto en la saga de los Epígonos, dentro del ciclo tebano. Se cuenta que los fugitivos de Tebas, entre ellos Manto, fueron capturados por los cretenses y llevados a Claros, donde uno de los raptos se casó con la adivina y engendró al profeta Mopso. De nuevo, Creta aparece en el origen de un oráculo y en el caso de Claros, esta leyenda quedó igualmente refrendada por los hallazgos de la arqueología: en 1995 una expedición arqueológica alemana descubrió en Claros restos de cerámica pregeométrica, del siglo X a.C., además de asentamientos micénicos en Colofón y otras ciudades de los alrededores.

El santuario fue descrito en el siglo II de nuestra era por el viajero Pausanias (VII 3, 1) y se presta a comparación con el de Delfos, al que sin duda debe parte de su estructura y funcionamiento. Algunas fuentes clásicas consideran que el oráculo estaba en una cueva, lo que las excavaciones posteriormente desmintieron. En realidad se trata de un complejo de túneles y pasadizos bajo el *adyton*, bien excavado por la escuela francesa de L. Robert (Étienne & Varène 2004). La estructura subterránea de Claros ha hecho pensar a algunos estudiosos que el *manteion* de Delfos pudo haber sido algo similar.

La construcción del gran templo de Apolo en Claros se inició en el siglo IV a.C., pero no quedó terminada hasta época romana, y ello gracias a la ayuda del emperador Adriano, gran devoto de los oráculos del dios. Tácito refiere la manera en que se consultaba el oráculo (*Anales* II 54): al parecer no era una profetisa, sino un sacerdote de una familia renombrada el que dictaba sus vaticinios bajo la tierra, en versos improvisados y tras beber el agua sagrada del lugar. Según Plinio el Viejo (*Historia natural* II 232) el santuario debía cambiar cada poco tiempo de profeta, pues la ingesta de estas aguas era muy dañina para el organismo (según otras noticias, cada año se designaba un nuevo sacerdote). En todo caso, las aguas, abundantes en aquel lugar, desempeñaban su papel mediador mientras que una cripta artificial, a modo de gruta, albergaba el *sanc-tasanctórum* del templo (cf. en general Hernández de la Fuente 2008, 205-207).

Por último, procede hacer una breve mención de un santuario oracular más tardío y que, aunque no exclusivo de Apolo, comparte con los anteriores funciones mánticas y estructura subterránea y en él el dios tenía un papel preponderante. Se trata del complejo sacro de Hierápolis, lugar fundado en siglo II a.C. por Eumenes II de Pérgamo como una ciudad balneario en torno a un santuario preexistente. Hierápolis se convirtió en uno de los más importantes centros de curación del mundo helenístico y romano. La leyenda dice que fue fundada por el adivino Mopso, héroe que se estableció en Claros después de la guerra de Troya. Los hierapolitanos seguramente inventaron un pasado legendario con personajes del mundo de la adivinación, como atestiguan las monedas acuñadas en la ciudad con este y otros personajes. La ciudad caria tuvo su auge con los privilegios que le concede el emperador Caracalla en su visita de 215. El templo de Apolo, dios principal de la ciudad, identificado como Apolo *Kareios* con una divinidad local de la adivinación, también daba espacio al culto de Cibeles, Artemisa, Plutón y Poseidón. Ahora sólo los cimientos del templo helenístico permanecen. El gran templo (15 por 20 metros), excavado

por arqueólogos italianos, fue edificado intencionadamente aprovechando el termalismo de la zona, sobre una falla activa que pasa por debajo y que generó el santuario más antiguo del *témenos*, llamado *Plutoneion* ("el lugar de Plutón"), *Chronion*, o *Charonion*, que funcionaba obviamente como puerta de mediación con el inframundo. Esta cueva subterránea era la mayor atracción de la ciudad. Mencionada en la antigüedad por Estrabón (VI 29-30), Dión Casio (LXVIII 27) y Damascio (Focio, *Bibl.* 344 ss.), era accesible mediante unos peldaños que posibilitan la *katábasis* a la gruta, de la que emanaba dióxido de carbono por causa de la actividad geológica. Detrás de la cámara del Plutonio, hay una corriente de agua. Dos aberturas entre los bloques que forman los cimientos del templo permiten el escape de los gases para que no se produzca una concentración letal (cf. en general Ritti 1985).

5. GRUTAS QUE IMITAN TEMPLOS: CONCLUSIÓN ABIERTA

Como hemos visto, y a modo de conclusión, el paso del espacio sacro subterráneo de la adivinación a los templos refleja todo un cambio de discurso atestiguado en las fuentes literarias y se apoya en el recurso a la mitología para las fundaciones legendarias, con una notable ambivalencia entre los santuarios prehelénicos de la diosa tierra y el patrocinio de los oráculos por parte de un dios celeste. Se ha apuntado de diversas maneras, o al menos se ha intentado sugerir con ejemplos y casos traídos a colación al hilo de nuestra narración, la forma en que la sabiduría patrimonial griega, reflejada en figuras míticas o semimíticas como Minos o Pitágoras, recurre a menudo a la idea de la caverna subterránea como lugar o medio de revelación, de mediación con el más allá y, también, como primer espacio sacro de la adivinación, opuesto a otro en la superficie. Esto se ve en las fuentes, desde los poemas hesiódicos a la filosofía llamada presocrática o a los testimonios sobre los héroes míticos y los "hombres divinos" que patrocinan la adivinación y la sabiduría sobrenatural: se ven dos capas claramente diferenciadas y una de ellas remite al mundo subterráneo como lugar más allá de la experiencia cotidiana donde se puede alcanzar un tipo de conocimiento diferente y llegar a otra realidad.

Igualmente, en cuanto a los restos de los grandes santuarios y su relación con el submundo, cabe señalar el tránsito que se realiza de la gruta al templo de Apolo y que, pese al tiempo transcurrido, parece conservar una suerte de

memoria del pasado. Así, conlleva una serie de vínculos con el espacio sacro primordial y subterráneo, como se ve en la permanencia de elementos bajo tierra, en la insistencia de construir los templos en lugares con corrientes de agua termal o con actividad geológica, y sanctasactórum ocultos bajo el armazón arquitectónico del templo, incluso imitando las grutas artificialmente cuando no hay un subsuelo adecuado.

A modo de excursus, desde época helenística en adelante, habrá también algunos ejemplos de templos excavados en la roca, en lo que supone una nueva vuelta de tuerca en el contacto entre ambos esquemas. A modo de ejemplo, aunque no directamente relacionado con la mántica ni con este esquema binario tan claro, se podrían citar otras transiciones del espacio sacro entre la caverna y el templo, como las tumbas construidas en forma de templo en la antigua ciudad de Cauno, en la zona fronteriza entre Caria y Licia. Mientras en la cultura griega los muertos se colocaban lejos de las áreas habitables, las tumbas licias se integran en las ciudades, mostrando una especial vinculación con la montaña y la gruta (para ellas, cf. de nuevo Buxton 1994 [2000]) y mostrando también los lazos con tradiciones no helénicas. Los licios parecen haber tenido la creencia de que las almas de sus muertos serían transportadas de las tumbas al otro mundo por una especie de criatura alada o sirena, por lo que a menudo se colocaban sus tumbas a lo largo de la costa o en la parte superior de los acantilados cuando no eran integradas en las zonas habitables de las ciudades. Estas tumbas en cavernas parecen otra concreción de este fenómeno religioso de lo subterráneo y de las grutas excavadas en la roca como frontera con el más allá, si bien es cierto que no directamente relacionadas con nuestro tema.

No pretendemos, en fin, establecer unas conclusiones definitivas a estas notas sobre la dualidad de discursos y espacios en la adivinación griega, sino solo apuntar algo de su carácter evocador de estas distinciones. En resumen, podría decirse que el prestigio de las cuevas como lugar de mediación para oráculos y misterios que se celebran en ellas se conserva en cierto modo camuflado en los templos. La *incubatio* y el trance extático en la gruta son de los ritos más importantes y antiguos para procurar contacto con la divinidad. Al estar asociada a las divinidades ctónicas, estas prácticas tenían lugar seguramente en un principio en las cuevas; pero más tarde, cuando la oposición entre divinidades olímpicas y ctónicas se ha de combinar en el sistema religioso clásico, la práctica pasará a situarse bajo el patrocinio de dioses como Asclepio y Apolo y será enmarcada en sus santuarios monumentales: pero siempre con el recuerdo,

tanto en el ritual y sus fuentes como en las construcciones, de la necesidad de permanecer en contacto permanente con el suelo, con la tierra, con lo que hay en el submundo (así no solo en Delfos o Epidauro sino también, recuérdese, en el santuario de Zeus en Dodona, donde los sacerdotes tenían que estar descalzos para recibir ese influjo telúrico que los griegos siempre asociaron con la adivinación).

Finalmente, con el advenimiento del cristianismo, se dará en la Antigüedad tardía el fenómeno de la *incubatio* cristiana, que continúa la misma tradición médica y oracular en el ámbito cristiano que los procedimientos que se daban en el *Asklepeion* de Epidauro (Fernández Marcos 1975, López Salvá 1976, 147 ss.). Ejemplos de ello son el templo de san Miguel en Sostenio, cerca de Constantinopla; el de los santos Cosme y Damián en Constantinopla y en Egipto; el de santa Tecla en Seleucia; el de los santos Cirio y Juan en Menute, cerca de Alejandría; el de San Teodoro en Euqueta del Ponto, etc., figuras santas del cristianismo que, sin ostentar categoría divina, sí vienen en ocasiones a sustituir a una divinidad pagana: pienso en San Cosme y San Damián en vez de los Dioscuros y Santa Tecla en vez de Sarpedón en Constantinopla y Seleucia; Cirio y Juan en vez de Isis y Teodoro en lugar de Men en Egipto. Un caso emblemático es el de San Cosme y San Damián en cuyo milagro 9 se cuenta que se irritaron al ser confundidos con los Dioscuros al sanar en su *Kosmidion* de Constantinopla mediante el sueño (Nieto Ibáñez 2014, XXIX-XXXI), mientras que, en el altar de Santa Tecla en Seleucia, se realizaba también la *incubatio* de tradición pagana (Narro 2014, 67). La metodología y el espacio sacro son compartidos y heredados, como se ve a lo largo y ancho del Oriente tardoantiguo y bizantino y los estudios arqueológicos así lo demuestran (Karivieri 2002, Ward-Perkins 2003).

Puede decirse, por otra parte, que la evolución del espacio sacro cristiano seguirá un discurso bastante similar desde las catacumbas a las iglesias, en una dualidad posiblemente heredada del itinerario discursivo pagano. Solo hay que pensar en iglesias subterráneas como las de Roma o las cuevas capadocias de Dura Europos o en Edesa, sedes de los primeros recintos sacros cristianos conocidos. Existe también una paulatina transformación del espacio sacro desde el ámbito subterráneo de lo clandestino a los espacios gradualmente mayores, a medida que sean tolerados y luego fomentados por las autoridades, que en cierto modo hereda un esquema paralelo a la igualación del mundo ctónico y subterráneo con el *témenos* de las divinidades olímpicas. También las iglesias

posteriores harán uso de criptas y espacios subterráneos, como es bien sabido, para honrar reliquias de santos de especial trascendencia cultural. Por otro lado, y de forma complementaria, abundan las grutas y espacios naturales donde hay atestiguado culto desde época precristiana que, posteriormente, han cobrado fama por apariciones marianas o por milagros de diversa índole y que están especializados en la curación de enfermos, endemoniados, etc. Así sucede, por terminar con un ejemplo en España, con el Santuario de la Virgen de Balma, en Castellón, cuyo topónimo delata tal vez una etimología prerromana que denota el espacio de la cueva y de lo subterráneo. Pero lejos de nuestro propósito abordar ahora estos temas tan complejos en torno al cristianismo y su relación con sustratos anteriores. En todo caso, y en cuanto al espacio sacro pagano que nos ha ocupado en estas reflexiones metodológicas, es muy significativo observar la transición entre la gruta y el templo y la manera en la que se guarda una apariencia subterránea aún en los grandes santuarios de Apolo, lo que puede servir de elemento de comparación y reflexión, así lo esperamos, para más indagaciones posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- B. Bergquist, *The Archaic Greek Temenos. A study of Structure and Function*, Lund, 1967.
- P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Religions in the Graeco-Roman World, 150, Leiden-Boston, Brill, 2003.
- R. Bradley, *An Archaeology of Natural Places*. Londres, Routledge, 2000.
- W. Burkert, *Greek religion: Archaic and Classical*, Oxford, Blackwell, 1985 [Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, trad. esp., Madrid, Abada 2007].
- W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987 [trad. esp. Madrid, Trotta 2013].
- R. Buxton, *Imaginary Greece. The context of mythology*, Cambridge, 1994 [trad. esp. Madrid, Akal 2000].
- E.A.S. Butterworth, *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, De Gruyter, Berlín, 1966.
- T. Curnow, *The Oracles of the Ancient World*. Duckworth, Londres 2004.

- M. Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, París, 1981.
- M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien (précédé de la magie d'Héphaïstos par André Green)*, París, Les Belles Lettres, 1982 [1ª ed., Liège, 1957].
- B.C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlín, 1974.
- B.C. Dietrich, *Tradition in Greek Religion*, Berlín, 1986.
- M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1974.
- R. Étienne y P. Varène, *Sanctuaire de Claros, l'architecture: les propylées et les monuments de la voie sacrée. Fouilles de Louis et Jeanne Robert et Roland Martin*, París 1950–1961, [2004].
- N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio: contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid, Instituto “Antonio de Nebrija”, 1975.
- J. Fontenrose, *Python: a study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, University of California Press, 1959.
- J. Fontenrose, *Didyma: Apollo's Oracle, cult and companions*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1988.
- C. García Gual, *El mito de Alcmeón. Un mito olvidado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- C. García Gual & D. Hernández de la Fuente, *El mito de Orfeo. Estudio y tradición poética*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- N. Jeanmarie, *Couroi et Couretes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939.
- J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 [reimpr. Princeton University Press, 1991].
- B. Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1950.
- B. Hemberg, “Die idaiischen Daktylen”, *Eranos* 50, 1952, 41–59.
- D. Hernández de la Fuente, *Oráculos griegos*, Madrid, Alianza, 2008.
- D. Hernández de la Fuente, *Vidas de Pitágoras*, Vilaur, Atalanta, 2011 [2ª edición corregida y aumentada 2014].
- A. Karivieri, “From pagan shrines to Christian churches: methods of conversion”, en *Ecclesiae urbis: Atti del congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV - X secolo)*. Roma 4–10 settembre 2000, Ciudad del Vaticano, 2002, 77–84.

- K. Kerényi, *Mysterien der Kabiren: Einleitendes zum Studium antiker Mysterien*. Eranos-Jahrbuch 11, 1945, 11-60 [trad. esp. México: Sexto Piso 2011].
- P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1995 [trad. esp., Vilaur, Atalanta, 2008].
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, California, The Golden Sufi Center, 1999 [trad. esp. Vilaur, Atalanta 2010, 2ª ed.].
- M. López Salvá, M., "El sueño incubatorio en el cristianismo oriental", *Cuadernos de filología clásica* 10, 1976, 147-188.
- N. Marinatos, *Minoan Religion*, Columbia (South Carolina), 1994.
- M. Martin, "Le matin des hommes-dieux. Etude sur le chamanisme grec", *Folia Electronica Classica*, Louvain-la-Neuve 8, 2004: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/08/mytho.html>
- P. Monbrun, *Les voix d'Apollon. L'arc, la lyre et les oracles*, Rennes, 2007.
- A. Narro, "The Portrait of Seleukeia in the Miracles of Saint Thekla", en A. de Francisco, D. Hernández & S. Torres (eds.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle upon Tyne, 2014, 64-80.
- J.M. Nieto Ibañez, *San Cosme y San Damián: Vida y milagros*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*, Lund, 1968 [1ª ed. Lund, 1927].
- H.W. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, Croom Helm, 1985.
- H.W. Parke & D.E.W. Wormell, *The Delphic oracle*, 2 vols. Oxford, Blackwell, 1956 [1ª ed. 1939].
- T. Ritti, *Hierapolis. Fonti letterarie ed epigrafiche*, vol. 1, Roma, Bretschneider, 1985.
- V. Rosenberger, *Griechische Orakel*, Darmstadt, WBG, 2001.
- M. Scott, *Delphi: A History of the Center of the Ancient World*, Princeton, Princeton University Press, 2014 [trad. esp. Madrid, Ariel 2015].
- E.L. Tyree, "Diachronic Changes in Minoan Cave Cult", en R. Laffineur & R. Hagg (eds.), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Aegean Conference, 12-15 April 2000, Aegaeum 22*, 2001, 39-50.
- Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford/N. York, Oxford University Press, 2009.

- P. Vicaire, "Images d'Amphiaraos dans la Grèce archaïque et classique", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1979, 2-45.
- B. Ward-Perkins, "Reconfiguring Sacred Space: from Pagan Shrines to Christian Churches", en G. Brands & H.-G. Severin (eds.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden, 2003, 285-90.