



DELFO

HISTORIA DEL CENTRO
DEL MUNDO ANTIGUO

MICHAEL
SCOTT

«Nadie conoce mejor que Scott el templo y su historia.»

— PAUL CARTLEDGE



Ariel

Índice

Portada

Dedicatoria

Cita

Agradecimientos

Mapas

Prólogo: ¿Por qué Delfos?

Primera Parte: Algunos nacen grandes

1. Oráculo

2. Inicios

3. Transformación

4. Renacimiento

Segunda Parte: Algunos alcanzan la grandeza

5. Fuego

6. Dominio

7. Renovación

8. Transición

Tercera Parte: Algunos quedan cubiertos por la grandeza

9. Un mundo nuevo

10. Renacimiento

11. ¿Gloria final?

12. El viaje continúa

Epílogo: Excavando Delfos

Conclusión

Guía: Una breve visita a los restos de Delfos y al Museo

Abreviaturas

Láminas

Bibliografía

Notas

Créditos

Delfos

Michael Scott

Título original: *Delphi*

Publicado originalmente por Princeton University Press

© del diseño de la portada, Mauricio Restrepo

Imágenes de cubierta: Botón de oro, Museo Arqueológico de Delfos © Erich Lessing/Album.

La Esfinge de Naxos, Templo de Apolo en Delfos © DEA/G. DAGLI ORTI/De Agostini/Getty Images.

© 2014, Michael Scott

© de la traducción, Francisco García Lorenzana, 2015

© Editorial Planeta, S. A., 2015

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.editorial.planeta.es

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo de 2015

ISBN: 978-84-344-2020-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona-Víctor Igual, S.L.

www.victorigual.com

A mis amigos, mentores y colegas en Cambridge, con los que siempre tendré
contraída una gran deuda por su apoyo, camaradería y ánimos.

La investigación de los restos de Delfos es la tarea más interesante e importante que queda pendiente en la actualidad en el campo de la arqueología clásica. El papel que desempeñó Delfos en la historia de Grecia es tan conocido que no se necesita volver a explicarlo. La imaginación de cualquier persona que reconoce lo que la civilización moderna le debe a la antigua Grecia se dispara al oír el nombre de Delfos de una manera sólo igualada por Atenas... Delfos será para siempre uno de los lugares sagrados de la vida de la raza humana.

Circular of the Archaeological Institute of America,

11 de mayo de 1889

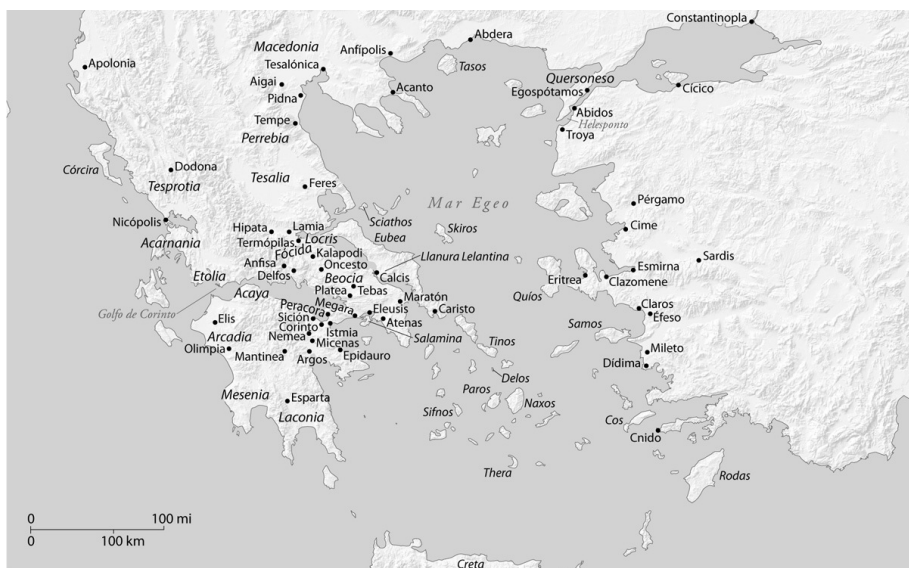
Agradecimientos

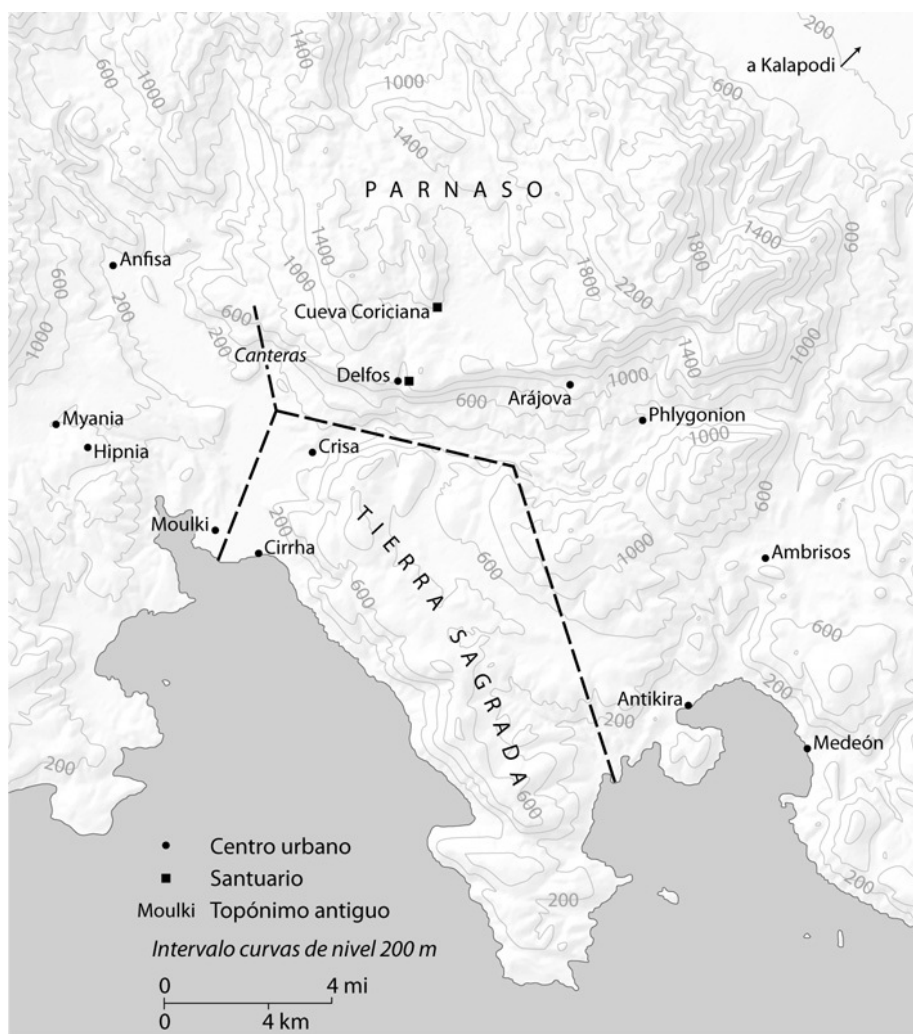
Este libro no habría visto la luz sin el interés entusiasta de mi agente, Patrick Walsh, y de mi editor, Rob Tempio, en Princeton University Press. Su desarrollo no habría sido posible sin los recursos de la Classics Faculty en Cambridge, la British School en Atenas y la École française d'Athènes. Su redacción se alza sobre la obra de muchos estudiosos que han contribuido a descubrir la historia de Delfos, y que en muchos casos me han ofrecido amablemente su tiempo y sus conocimientos para ayudarme. Pero lo más importante es que la finalización de este libro no hubiera sido posible sin el apoyo constante que he tenido el privilegio de recibir de los amigos y las personas queridas que tengo la suerte de que comparten mi vida.

MAPAS



Mapa 1: Delfos y el mundo mediterráneo (© Michael Scott)





Mapa 3: Delfos y sus alrededores (© Michael Scott)

Prólogo

¿Por qué Delfos?

Una de las misiones imperecederas de Delfos es unir a hombres y mujeres que en caso contrario permanecerían divididos por intereses materiales.

Memorando de Justificación[1]

Se dice que la relación amorosa se inició durante los sacrificios en honor del héroe Neoptólemo. Se mantuvo en secreto: la mujer ya estaba comprometida en matrimonio con otro miembro de la comunidad. Al final, los dos jóvenes amantes decidieron huir. En su huida tuvieron la ayuda de un sacerdote y viajaron hasta el extremo más alejado del mundo mediterráneo, donde, después de enfrentarse a numerosos desafíos y tribulaciones, acabaron juntos y triunfantes.

Este es el argumento de una novela de la antigua Grecia escrita por un hombre llamado Heliodoro.[2] Los dos amantes procedían de Delfos, una ciudad pequeña y un santuario religioso que se alzaba en las estribaciones del monte Parnaso en el centro de Grecia, pero que también fue conocido a lo largo de la antigüedad como el verdadero centro, el ónfalos, el «ombbligo», del mundo antiguo. Los dos amantes escaparon de este ónfalos con la ayuda de un sacerdote, no de Apolo, que

gobernaba Delfos, sino de la diosa egipcia Isis. Y los dos amantes viajaron hasta Menfis en Egipto, en el extremo más alejado del mundo de la antigua Grecia, donde, al final, la pareja se convirtió en sacerdote y sacerdotisa del dios del Sol, *Helios*, y de la Luna, *Selene*.



FIGURA 0.1. El antiguo santuario de Apolo en Delfos con el paisaje que lo rodea, medio oculto entre la llanura iteana a sus pies y las estribaciones del monte Parnaso (© EFA/P. Amandry [Aupert FD II Stade fig. 23]) 1 Golfo de Itea. 2 Llanura iteana. 3 Museo de Delfos. 4 Santuario de Delfos. 5 Senda en zigzag de la «vía sagrada» que atraviesa el santuario de Apolo.

La novela de Heliodoro presenta la imagen de un mundo inmenso pero aun así conectado con su centro situado en

Delfos, donde eran bienvenidos y agasajados los sacerdotes de las deidades egipcias, y en el que los habitantes de Delfos se podían convertir en sacerdotes de deidades que se adoraban en las fronteras del antiguo mundo mediterráneo. En la novela, Delfos destaca como un lugar gobernado por Apolo, pero donde se honra a una plétora de otros dioses; se la saluda como el sitio al que acuden los filósofos de todo el mundo antiguo para perfeccionar su sabiduría alejados de las multitudes enloquecedoras; y el sacerdote de Isis la describe, mientras se acerca a Delfos por primera vez, como una ubicación divina, que se parece a una fortaleza que la propia naturaleza ha elegido para cuidar de ella.[3]

Cualquiera que haya visitado Delfos reconocerá la realidad tras la descripción del sacerdote y en particular la manera en que se niega al visitante toda vista de Delfos hasta que llega a la última etapa del viaje, como si la propia montaña protegiera de la vista a la ciudad y al santuario (véase figs. 01 y 02).[4] Hasta que la carretera no te conduce por la última curva que bordea las estribaciones rocosas del Parnaso no se revela de repente Delfos, oculta y protegida en el vientre de la montaña. El mármol brilla bajo la luz del sol matinal y reluce dorado al atardecer. Las columnas decoradas y cuidadosamente coreografiadas de los templos contrastan con el gris salvaje de la ladera rocosa del Parnaso que tienen a sus espaldas. El sonido del agua de las fuentes de montaña que se abre camino hasta las llanuras a sus pies te llega a los oídos. Y te sientes sobrecogido por el silencio y la sensación de encontrarte fuera del mundo cuando finalmente se te revela este tesoro escondido y te acoge en su seno. Existe una magia en el aire que no se puede comparar con ningún otro lugar que haya visitado en la Tierra.



FIGURA 0.2. La moderna ciudad de Delfos y su antecesora de la antigüedad separadas por las estribaciones del monte Parnaso (© Michael Scott). 1 Cueva Coriciana. 2 Sendero antiguo que conducía de Delfos a la cueva Coriciana. 3 Estadio. 4 Santuario de Apolo. 5 Fuente Castalia. 6 Ciudad moderna de Delfos.

No es casualidad que Heliodoro eligiese Delfos como el marco de algunos de los acontecimientos clave en su novela, porque no se trataba sólo de un escenario espectacular, sino que durante siglos fue el eje central del armazón del mundo antiguo, muy conocido por la mayoría de los habitantes de ese mundo. En el corazón de Delfos se encontraba el templo dedicado al dios Apolo, en el que tenía su sede una sacerdotisa oracular, a la que acudían personas de ciudades y dinastías de todo el mundo mediterráneo para escuchar las respuestas a sus preguntas sobre el futuro. Alrededor del templo de Apolo se alzaba un santuario

religioso en que se adoraba a toda una serie de divinidades diferentes y que estaba lleno de sorprendentes ofrendas artísticas y arquitectónicas en bronce, plata, oro, marfil y mármol dedicadas a los dioses por ese flujo inagotable de visitantes. Y alrededor del santuario de Apolo se encontraba la ciudad y la comunidad de Delfos, así como una serie de santuarios más pequeños y las instalaciones en las que se celebraban competiciones atléticas y musicales multitudinarias (que los antiguos griegos consideraban al mismo nivel de los Juegos Olímpicos), y a las que durante siglos viajaban los participantes para competir por la gloria ante los ojos de los hombres y de los dioses (véase láminas 1, 2 y 3).

Este libro explica la historia de este lugar extraordinario y de su significado en la historia del mundo antiguo. ¿Cómo funcionaba su famoso oráculo y por qué retuvo durante tanto tiempo la atención del mundo antiguo? ¿Cuáles fueron los factores principales que aseguraron la aparición de Delfos como el oráculo predominante en un mundo lleno de oráculos? ¿Cómo contribuyeron a la importancia y al papel de Delfos dentro de la sociedad antigua las ricas ofrendas y la participación en las competiciones atléticas? En un mundo que se veía constantemente sacudido por cambios en la política y en la guerra, ¿qué permitió que Delfos, una pequeña ciudad y santuario encaramados en las laderas del monte Parnaso, pudiera sobrevivir a todo ello? ¿Qué provocó finalmente su decadencia? ¿Por qué el mundo moderno de los siglos XIX y XX se sintió tan fascinado por este lugar antiguo y por qué sigue teniendo valor para nosotros en la actualidad, si es que aún lo tiene?

Las páginas que siguen se ocupan de estas cuestiones y, al

hacerlo, plantean un manifiesto de cómo deberíamos estudiar este (y otros) yacimientos cruciales del mundo antiguo. Con demasiada frecuencia, en el pasado el estudio de Delfos se ha subdividido en las diferentes actividades: su oráculo, sus ofrendas, sus juegos; o en períodos cronológicos particulares de su actividad, en especial la llamada edad de oro, que abarca los períodos arcaico y clásico (650-300 a.C.); o en tipos particulares de pruebas por su papel e importancia (literarias, epigráficas o arqueológicas). Estos estudios —que, sin lugar a dudas, han proporcionado información importante, detallada y académica sobre la historia del santuario— con frecuencia han tratado estas actividades, períodos temporales y fuentes particulares de manera aislada de su contexto más amplio, la historia más completa y los puntos de vista complementarios. Pero dichas actividades, períodos temporales y fuentes no existían de esa manera en el mundo antiguo, ni tampoco era así como se percibía ni consideraba a sí mismo el santuario en el mundo antiguo. Para ver Delfos de la misma manera que lo hacían y comprendían en la antigüedad, tenemos que considerar estas múltiples actividades juntas a lo largo de toda la historia del santuario y a través del punto de vista de todas las fuentes históricas que tenemos a nuestra disposición. Este libro quiere ofrecer dicha perspectiva. Intenta ofrecer una visión global y completa del amplio abanico de actividades que tuvieron lugar en Delfos a lo largo de toda su existencia, en total casi mil quinientos años, tal como lo revela la gama completa de materiales que nos ofrecen las fuentes disponibles.

Por eso, este libro no sólo destacará cómo cada una de las actividades de Delfos tuvo su propia trayectoria de altos y bajos a lo largo del tiempo, sino también cómo las diferentes

actividades de Delfos se influyeron las unas en las otras, así como las variaciones de la representación de Delfos en las diferentes fuentes. Y al reunir el estudio de estas actividades, períodos temporales y fuentes diferentes, este punto de vista que las une nos permite comprender mejor que nunca cómo se percibía, formó y cambió el papel y la importancia de Delfos en el mundo antiguo, y cómo y por qué Delfos sobrevivió durante tanto tiempo. Finalmente, empezaremos a ver Delfos —el ónfalos del mundo antiguo— en un brillante Technicolor.

Al contemplar Delfos a través de esta lente, se revelan tres fases principales en su historia que, a su vez, se han convertido en las tres partes de este libro. Para mí, estas fases se corresponden con el famoso verso de Shakespeare en *Noche de Reyes*: «algunos nacen grandes, algunos alcanzan la grandeza, y algunos quedan cubiertos por la grandeza». En la primera parte, «Algunos nacen grandes», examinaremos la historia más antigua y el oráculo de Delfos, la manera en que los antiguos intentaban comprender el surgimiento de Delfos como un lugar nacido grande y bendecido por los dioses, y cómo las pruebas arqueológicas revelan un camino mucho más difícil e incierto hacia la preeminencia. En la segunda parte, «Algunos alcanzan la grandeza», estudiaremos la edad de oro de la influencia de Delfos y las múltiples vías por las que consiguió la grandeza al convertirse en el punto central del mundo antiguo. En la tercera parte, «Algunos quedan cubiertos por la grandeza», veremos cómo Delfos fue elevada a la categoría de héroe, usada, abusada y malinterpretada, y cómo Delfos desempeñó un papel muy activo para mantener su reputación, a partir del período helenístico hasta el momento de su redescubrimiento en el siglo XIX, con el objetivo de comprender cómo Delfos se aseguró una

reputación permanente como uno de los grandes centros del mundo antiguo. En el epílogo y en las conclusiones, la historia de Delfos se relacionará con la actualidad, planteando qué valor sigue teniendo el santuario para nosotros y cuáles serán los siguientes pasos de la investigación sobre su extraordinaria existencia.

Una muestra de la tenacidad y habilidad sin parangón de Delfos para sobrevivir es que Heliodoro escribió su novela sobre la historia de amor en Delfos y sobre el lugar crucial de Delfos en el centro de una sociedad mediterránea interconectada no en el momento álgido del mundo clásico, sino en el siglo III o IV d.C., en la cúspide de la conversión gradual del mundo mediterráneo al cristianismo y al final de los santuarios paganos como el de Delfos.[5] Pero aun así, en este momento de penumbra, la descripción de Delfos brilla con fuerza. Resulta muy revelador que la descripción de Heliodoro recuerda a la de otro escritor antiguo, el geógrafo Estrabón, que calificó a Delfos por encima de todo como un *theatron*: un teatro.[6] Se trataba de un espacio en el que la mayor parte de los acontecimientos importantes de la historia del mundo antiguo fueron representados, reflejados o alterados. En consecuencia, la comprensión del mundo antiguo y, desde mi punto de vista, de toda la humanidad, está incompleta si no se comprende Delfos.

PRIMERA PARTE

Algunos nacen grandes

1

Oráculo

El oráculo no esconde ni revela, sino que indica.

Heráclito en Plutarco, *Moralia*, 404D

Había llegado el día señalado. Después de recorrer el revirado sendero de montaña hasta el santuario oculto entre las estribaciones del monte Parnaso, los individuos de cerca y de lejos, representantes de ciudades y estados, dinastías y reinos de todo el Mediterráneo, estaban reunidos en el santuario de Apolo. Al despuntar el día, se corrió la voz de que muy pronto se sabría si el dios Apolo estaría dispuesto a responder a sus preguntas. La luz del sol se reflejaba en el mármol de la fachada del templo y la sacerdotisa oracular entró en su santuario interior. La multitud formada por los consultantes se movió hacia delante, esperando su turno para conocer lo que les deparaban los dioses. Se creía que los dioses eran todopoderosos y lo sabían y controlaban todo; una y otra vez se había demostrado que sus decisiones no tenían apelación. Los consultantes quizás habían esperado meses y viajado miles de kilómetros. Ahora esperaban su turno con paciencia, cada uno de ellos entrando en la casa del dios con gran nerviosismo por lo

que le podían decir. Algunos se iban contentos. Otros decepcionados. La mayoría pensativos. Al atardecer, la sacerdotisa del dios se quedaba en silencio. La multitud se dispersaba hacia todos los rincones del mundo antiguo, llevando consigo la palabra profética del oráculo de Delfos.



FIGURA 1.1. Tondo de una copa ateniense de figuras rojas, ca. 440-430 a.C., encontrada en Vulci, Etruria, que muestra a Egeo consultando a Themis/la Pitia (© Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz [Museo Estatal, Berlín]).

Sin lugar a dudas, lo que más nos fascina de Delfos son las historias que rodean su oráculo y a la mujer que, durante siglos,

actuó como sacerdotisa y portavoz del dios Apolo en el centro de las consultas oraculares de Delfos (véase fig. 1.1). Pero ¿cómo funcionaba el oráculo de Delfos y por qué tuvo tanta importancia durante tanto tiempo para los antiguos griegos?

Se trata de preguntas difíciles de contestar por dos razones principales. En primer lugar, porque por increíble que parezca para una institución tan fundamental durante tanto tiempo para el mundo griego, no nos ha llegado ningún relato completo y preciso de cómo se realizaba exactamente una consulta con el oráculo de Delfos, o cómo funcionaba el proceso que otorgaba la inspiración divina a la sacerdotisa pitia. Las fuentes que nos han llegado del período clásico (del siglo VI al siglo IV a.C.) tratan el proceso de consulta como algo sabido, hasta el punto de que no necesita explicación y con frecuencia las consultas en Delfos actúan como una referencia para las consultas en otros santuarios oraculares («aquí ocurre lo mismo que en Delfos...»). Muchas de las fuentes interesadas en analizar en detalle cómo funcionaba el oráculo datan en realidad de la época romana (del siglo I a.C. al siglo IV d.C.), y en el mejor de los casos sólo nos pueden explicar lo que la gente de este período tardío pensaba (y con frecuencia sus relatos están en conflicto) sobre un proceso que, como están de acuerdo todos los autores, ya había pasado su época de esplendor. Además, aunque las pruebas arqueológicas tienen cierta utilidad para ayudarnos a comprender el ambiente en que tenía lugar la consulta y revelan varias posibilidades sobre el proceso mediante el cual la pitia recibía su inspiración durante los períodos clásico, helenístico y romano, sirven de poco para comprender los primeros siglos de la existencia del oráculo (finales del siglo VIII y siglo VII a.C.), durante los cuales, según las fuentes literarias, el oráculo tuvo

una actividad sorprendente.[1]

La segunda dificultad que rodea al oráculo radica en el análisis de las pruebas literarias en función de las preguntas que les planteamos y las respuestas que nos facilitan.[2] Esto es así porque muchas de las respuestas nos han llegado a través de autores que escribieron mucho tiempo después del momento en que supuestamente se pronunció la respuesta, y con frecuencia son hostiles a las prácticas religiosas paganas, como el escritor cristiano Eusebio. Y esto no se debe únicamente a que con frecuencia estos escritores se apoyan en otras fuentes para obtener la información, con el resultado de que cuando dos o más describen la misma consulta oracular, sus relatos son frecuentemente diferentes. También se debe a que estos escritores no suelen recoger las consultas oraculares como «hechos» históricos, sino que suelen emplear estos relatos para realizar una función particular dentro de su propia narración.[3] En consecuencia, algunos estudiosos han acabado por etiquetar como ahistórico casi todo lo que se dice que pronunció el oráculo de Delfos antes del siglo V a.C. Otros creen que resulta casi imposible escribir una historia del oráculo délfico después del siglo IV a.C. por las dificultades con las fuentes. Unos terceros han intentado encontrar una vía media en un espectro que va de lo más probable a lo menos probable, pero teniendo muy en cuenta, como afirman los eruditos Herbert Parke y Donald Wormell en su catálogo de respuestas oraculares de Delfos, publicado en 1956 y que sigue conservando toda su autoridad, que «no existe prácticamente ningún oráculo del que podamos garantizar su autenticidad sin el menor rastro de duda».[4]

Como han señalado numerosos estudiosos, una de las

muchas ironías de Delfos es que las sacerdotisas pitias —mujeres que desempeñaban un papel central en un proceso que se suponía que debía clarificar las decisiones difíciles en el mundo antiguo— se llevaron a la tumba el secreto de dicho proceso y con ello nos dejaron una visión opaca de esta institución antigua tan crucial. En semejante situación, la única alternativa es ofrecer una imagen bastante estática de lo que sabemos que fue un proceso oracular cambiante en Delfos a lo largo de sus más de mil años de historia; una imagen que es tanto una recopilación de fuentes de diferentes épocas y lugares (con todas las dificultades que implica semejante relato) como un punto de vista particular en toda una serie de temas conflictivos e irresolubles.

El oráculo de Delfos era una sacerdotisa, conocida como Pitia. Sabemos relativamente poco sobre las pitias individuales, o sobre cómo y por qué se las elegía.^[5] La mayor parte de la información procede de Plutarco, un escritor griego del siglo I d.C., que procedía de una ciudad que no se encuentra lejos de Delfos y sirvió como sacerdote en el templo de Apolo (en dicho templo había una sacerdotisa pitia oracular, pero también sacerdotes, más en el período tardío). La pitia debía ser de Delfos y Plutarco nos explica que en su época la mujer se elegía entre las «familias más sensatas y respetables que se podían encontrar en Delfos». Pero esto no significa que fuera de una familia noble; de hecho, la pitia de Plutarco había llevado «siempre una vida irreproachable, aunque, como se había criado en el hogar de unos campesinos pobres, cuando cumplía con su papel profético lo hacía sin gracia y sin ningún conocimiento o talento especiales».^[6] Una vez elegida, la pitia servía a Apolo durante toda su vida y se sometía a un régimen austero y casto.

En algún momento de la historia del oráculo, posiblemente en el siglo IV a.C. y desde luego en el año 100 d.C., se le concedió una casa para que viviera en ella y que era pagada por el santuario. Plutarco lamenta que mientras en siglos anteriores el santuario recibía tantas visitas que debía emplear tres pitias al mismo tiempo (dos oficiales y una suplente), en su época una pitia era suficiente para atender el número menguante de consultantes.[7]

Diodoro Sículo (Diodoro «de Sicilia»), que vivió en el siglo I a.C., nos explica que originalmente la mujer escogida también debía ser una joven virgen. Pero esto cambió con Equécrates de Tesalia que, de consulta con la pitia, se enamoró de ella, la raptó y la violó; a partir de ese momento los habitantes de Delfos decretaron que en el futuro la pitia debía ser una mujer de más de cincuenta años, pero que, como pitia, debía seguir vistiendo el vestido de doncella en memoria de la profetisa virgen original. Por eso, se cree que no era extraño que mujeres que habían estado casadas y que habían sido madres fueran seleccionadas como pitias y, en consecuencia, abandonaran marido y familia para ejercer su función.[8]

La pitia sólo estaba disponible un día al mes para las consultas, que se cree que debía ser el séptimo día de cada mes porque el séptimo día del mes de Bysios —el principio de la primavera (nuestro marzo/abril)— se consideraba el cumpleaños de Apolo. Más aún, sólo estaba disponible durante nueve meses al año, porque durante los tres meses de invierno se consideraba que Apolo se ausentaba de Delfos y se iba a vivir con los hiperbóreos (un pueblo mítico que vivía en el borde del mundo). Durante este tiempo, Delfos no tenía oráculo, pero no se quedaba sin ningún dios, porque se creía que el dios Dioniso

pasaba a gobernar el santuario.[9]

A pesar de las pocas oportunidades para consultar —sólo nueve días al año— se ha discutido mucho sobre la disponibilidad (y también la popularidad) de formas alternativas de adivinación disponibles en Delfos. En especial, los estudiosos han debatido sobre la existencia de un oráculo «al azar»: un sistema mediante el cual un miembro del santuario, quizá la pitia, sometía la consulta a un conjunto de objetos al azar («lotería»), que se «leían» para dar respuesta a una pregunta en particular.[10] Semejante sistema alternativo de consulta también es posible que se completase con un oráculo «condados» que se realizaba en la cueva Coriciana muy por encima de Delfos (véase figs. 0.2 y 1.2), que a partir del siglo VI a.C. fue un lugar de culto cada vez más popular para el dios Pan y las Musas, y que formaba parte del itinerario y el paisaje «delfico».[11]

En los nueve días que se destinaban a la consulta oracular completa, parece ser que la jornada se desarrollaba de la siguiente manera. La pitia se dirigía al amanecer hacia la fuente Castalia, cercana al santuario, para bañarse (véase fig. 0.2). Una vez purificada, regresaba al santuario, probablemente acompañada por su séquito, y entraba en el templo, donde quemaba una ofrenda de hojas de laurel y harina de cebada a Apolo, posiblemente acompañada de un homenaje oral a todas las deidades locales (parecida a la ofrenda dramatizada en la escena inicial de la antigua tragedia griega *Euménides* del dramaturgo Esquilo).[12] No obstante, más o menos al mismo tiempo, los sacerdotes del templo eran responsables de verificar que se pudiera seguir adelante con estos escasos días de consulta. El procedimiento consistía en verter agua fría sobre una cabra

(que debía ser pura y sin defecto), probablemente en el sanctasantorum dentro del templo. Si la cabra temblaba, indicaba que Apolo estaba de acuerdo con que se le consultase. Entonces se sacrificaba la cabra en el gran altar a Apolo en el exterior del templo como señal para todo el mundo de que el día era auspicioso y se seguiría adelante con las consultas.[\[13\]](#)

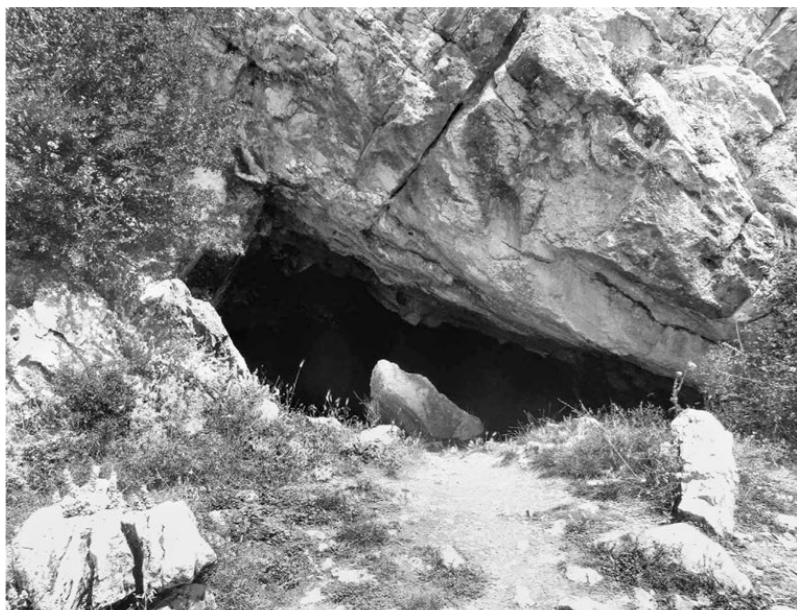


FIGURA 1.2. La cueva Coriciana desde el exterior (*arriba*) y el interior (*abajo*), muy por encima de Delfos en una meseta del monte Parnaso (© Michael Scott).

Los consultantes, que probablemente habían llegado algunos

días antes de la fecha señalada para la consulta, intervenían ahora. En primer lugar, se tenían que purificar con agua procedente de las fuentes de Delfos. A continuación, se tenían que organizar de acuerdo con las reglas estrictas que fijaban el orden de las consultas. Los habitantes de Delfos siempre tenían un derecho preferente de audiencia. Lo que les seguía era un sistema de cola que priorizaba primero a los griegos cuya ciudad o tribu formaba parte del consejo supremo de gobierno de Delfos (llamado Anfictionía); después venían todos los demás griegos y finalmente los no griegos. Pero dentro de cada «sección» (por ejemplo, griegos de la Anfictionía), también existía una manera de conseguir los primeros lugares mediante un sistema conocido como *promanteia*. La *promanteia*, el derecho «de consultar el oráculo [*manteion*] por delante [*pro*] de otros», era otorgada por la ciudad de Delfos a individuos o ciudades como una expresión de las estrechas relaciones entre ambos o como agradecimiento por una acción en particular. Fue muy famosa la concesión de la *promanteia* a la isla de Quíos después de su ofrenda de un nuevo altar gigantesco en el santuario de Apolo (véase fig. 1.3), en el que inscribieron, de una manera muy pública, puesto que es muy probable que la cola pasase por delante del altar, que les habían concedido una *promanteia*. Si existían varios consultantes con *promanteia* dentro de una sección concreta, el orden se decidía a suerte, que era el método para establecer el orden de todos los demás dentro de cada sección.[14]

Una vez decidido el orden, se debía entregar el dinero. Cada consultante debía ofrecer el *pélanos*, literalmente una pequeña galleta sacrificial que se quemaba en el altar, pero que se tenía que comprar en Delfos por una cantidad adicional (el «precio»

de la consulta y la fuente de unos ingresos regulares e importantes para Delfos). No sabemos gran cosa de los precios que se cobraban, excepto que variaban. Una inscripción, que ha sobrevivido, explica el acuerdo entre Delfos y Faselis, una ciudad de Asia Menor, en 402 a.C. El precio para una pregunta «estatal» (es decir, por parte de la ciudad) se fijaba en siete dracmas eginos y dos óbolos. El precio para una consulta «privada» por parte de ciudadanos de Faselis se establecía en cuatro óbolos.[15] Lo más interesante no es sólo la diferencia de precio entre los temas oficiales y los personales (diez veces más para consultas oficiales), sino que se pudiera llegar a semejante acuerdo individualizado (quizás la idea era que el coste estaba relacionado con la riqueza de la ciudad y que ciudades más ricas, como Atenas, debían pagar más). Pero incluso en la franja más barata, estaba claro que el precio aseguraba que se analizase muy bien la necesidad de la consulta. El precio para consultar el oráculo de un ciudadano de Faselis era el equivalente aproximado de dos días de salario de un jurado ateniense en el siglo V a.C., lo que, unido con el coste del viaje a Delfos y la pérdida de ingresos mientras se estaba fuera, representaba una buena inversión. Otra inscripción, de 370 a.C., entre Sciathos, una isla del Egeo, y Delfos, contempla un coste más bajo: sólo dos dracmas para una consulta estatal y la sexta parte de esa cantidad para una pregunta privada. Pero no podemos asegurar si esta diferencia se debía a los acuerdos entre Delfos y Faselis y entre Delfos y Sciathos, o si Delfos bajó los precios en el siglo IV a.C. (como le gusta pensar a los estudiosos que sostienen el declive de la popularidad del oráculo en este período).[16] Asimismo, algunas personas recibieron el honor de no pagar nada. El rey Cresos de Lidia en Asia Menor fue uno de ellos,

pero lo mismo ocurrió más tarde con los asclépidas (los fieles del dios de la curación Asclepio) de la isla de Cos.[17]



FIGURA 1.3. Reconstrucción de la terraza del templo, la zona delante del templo de Apolo en el santuario de Apolo de Delfos, con indicación de las estructuras principales (© Michael Scott). 1 Auriga de Delfos. 2 Columna del siglo IV a.C con ónfalos y trípode. 3 Estoa de Atalo. 4 Templo de Apolo. 5 Ofrenda de Atenas en forma de palmera. 6 Estatuas y columnas de gobernantes sicilianos. 7 Columna y estatua de Emilio Paulo. 8 Altar de Quíos. 9 Apolo de Salamina. 10 Estatua rodia de Helios. 11 Estatua de Atalo II y Eumenes II de Pérgamo. 12 Rampa de acceso para quienes venían de la parte inferior del santuario de Apolo. 13 Columna Serpentina de Platea.

Todo esto llevaba tiempo y los consultantes estaban obligados a esperar durante largos períodos (las inscripciones que han llegado hasta la actualidad hablan de un *chresmographeion* —una especie de cobertizo construido contra el muro de contención al norte de la terraza del templo— como su «sala de espera» a la sombra). Cuando llegaba su turno, el

consultante (ninguna mujer excepto la pitia tenía permiso para entrar en la parte interior del templo) entraba en el templo, donde debía realizar otro sacrificio en el altar interior. Si no era de Delfos, debía estar acompañado en todo este proceso por alguien de Delfos que actuaba como *próxenos*, el «representante local».[18] El sacrificio, con frecuencia de un animal (por el que también tenía que pagar el consultante), era quemado y una parte se ofrecía a los dioses, una parte se entregaba a los habitantes de Delfos y una parte se usaba «para el cuchillo» (cuyo significado más probable es que se entregaba como propina al hombre que realizaba el sacrificio).[19] Una vez completado, el consultante era introducido en el lugar donde esperaba la pitia y los sacerdotes lo animaban a «pensar pensamientos puros y pronunciar palabras bienintencionadas», y finalmente podía empezar la consulta.[20]

En este punto resulta más difícil reconciliar las fuentes. La primera dificultad radica en la disposición del santuario interior del templo. Se dice que la pitia profetizaba en el *aditón*, una zona especial de acceso restringido dentro del templo. Varias fuentes diferentes nos dicen que el aditón era un espacio bastante abarrotado, que contenía el ónfalos (la piedra que representaba el centro del mundo), dos estatuas de Apolo (una de madera y otra de oro), la lira y la armadura sagrada de Apolo, la tumba de Dioniso (aunque es posible que fuera lo mismo que el ónfalos), así como la pitia sentada en su trípode al lado de un árbol de laurel.[21] Pero los académicos han discutido amargamente sobre dónde y cómo se situaba este aditón dentro del templo, sosteniendo algunos que estaba hundido en el suelo en la parte trasera de la *cella* (la nave principal), otros que era un espacio totalmente subterráneo, y unos terceros que

simplemente formaba parte de la cella interior.[22] Las excavaciones iniciales del templo no encontraron ninguna prueba arquitectónica obvia para semejante espacio hundido, aunque el último plano del templo (del siglo IV a.C.) muestra ahora una habitación cuadrada y cerrada por paredes dentro de la cella, que es posible que fuera o no el aditón (véase fig. 1.4). [23]

¿Dónde se colocaban los consultantes? Esta cuestión resulta aún más difícil. La famosa copa pintada de la pitia sentada en el trípode de cara al consultante se ha interpretado tradicionalmente como una demostración de que el consultante se encontraba en la misma sala, de cara a la pitia, planteándole directamente la pregunta y escuchando también la respuesta (véase fig. 1.1).[24] Pero Herodoto y Plutarco indican que también existía una especie de estructura dentro de la cella del templo en la que se colocaban los individuos en el momento de la consulta. Esta sala, llamada *mégaron* por Herodoto (7.140) y *oikos* por Plutarco (*Mor.* 437C), no ha sido identificada por la arqueología.

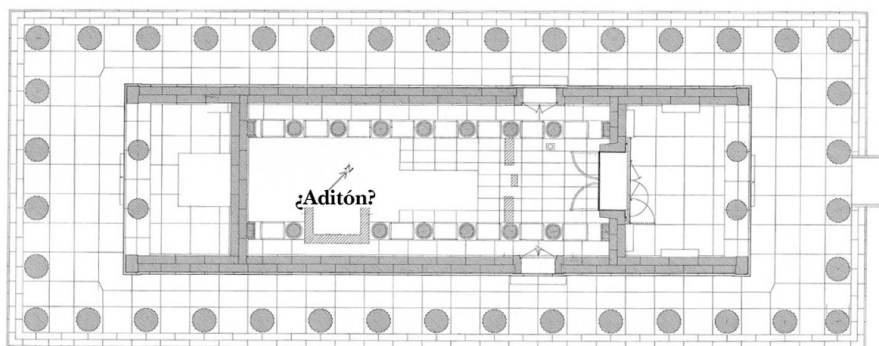


FIGURA 1.4. El último plano del siglo IV a.C. del templo de Apolo en el santuario de Apolo en Delfos, indicando la posible ubicación del *aditón* donde tenían lugar las consultas (© EFA [Amandry y Hansen FD II Temple du IVièrne siècle fig. 19.19]).

¿Quién más estaba presente? Las fuentes nos dan de nuevo una respuesta poco clara. Sabemos que estaban los sacerdotes del templo de Apolo, que habían realizado la ceremonia con la cabra.[25] Pero las fuentes mencionan también a individuos llamados *profetes*, y, en fuentes más tardías, personas llamadas *hosioi*, así como un grupo de mujeres que eran las encargadas de mantener encendida la llama en el hogar del santuario interior (que sólo se alimentaba con madera de laurel).[26] Una parte del problema para comprender este conjunto de personas y sus funciones es que posiblemente los términos se solapan (por ejemplo, «profetas» aparece en la literatura pero no está recogido como un título en las inscripciones delficas), y que el número, así como los grupos de personas presentes, cambiaron a lo largo del tiempo.[27] Si, como dice Plutarco, el consultante permanecía en una habitación separada, entonces es muy probable que la pregunta se plantease oralmente, o por escrito, a uno de los sacerdotes de Apolo, que, en épocas posteriores quizá junto con los *hosioi*, acompañaba a la pitia en el aditón y le planteaba la pregunta. ¿Ponían por escrito/interpretaban/versificaban/redactaban la respuesta de la pitia? Ninguna de las fuentes antiguas ofrece una respuesta clara, aunque parece que era posible que el consultante no sólo escuchara (al menos parcialmente) la respuesta de la pitia mientras estaba sentado en la habitación separada, sino que también recibiera una forma oral o escrita de la respuesta por parte de los sacerdotes.[28] Pero el papel que desempeñan los sacerdotes en la formulación de la respuesta depende del tipo de respuesta que interpretemos que daba la pitia, lo que a su vez depende de cómo interpretamos su «inspiración».

Ningún tema ha despertado debates más apasionados que el proceso mediante el cual la pitia recibía la inspiración para ofrecer sus respuestas. En primer lugar, las fuentes antiguas. Antes del siglo IV a.C., no existe ninguna fuente que explique cómo consigue la pitia su inspiración, pero todas indican que estaba sentada en el trípode, desde donde pronunciaba «*boai*», «gritos/canciones» (por ejemplo, Eur. *Ion* 91). A partir del siglo IV, algunas fuentes mencionan que agitaba una rama de laurel, pero quizá se trataba de un gesto de purificación y no de inspiración.[29] Tenemos que esperar hasta Diodoro Sículo en el siglo I a.C. para hallar la primera mención a una «grieta» bajo la pitia.[30] Algunos autores posteriores están de acuerdo con esto, pero otros la describen como un espacio al que descendía físicamente y desde el que profetizaba.[31] En la narración de Diodoro eran la grieta y los vapores poderosos que surgían de ella los que llevaron al descubrimiento inicial y a la instalación de un oráculo en Delfos. Cuenta la historia de cómo un pastor de cabras observó que sus animales, cuando se acercaban a un agujero preciso en la ladera de la montaña, empezaban a balar y a dar vueltas. Los pastores empezaron a hacer lo mismo cuando se acercaron y también empezaron a profetizar. La noticia del lugar se extendió y muchas personas empezaron a entrar en el agujero, de manera que «para eliminar el peligro, los vecinos nombraron a una mujer para que profetizase por todos. Le construyeron un artefacto [el trípode] en el que podía estar segura durante el trance».[32]

En el siglo I d.C., Plutarco menciona el *pneuma* (que se puede traducir como «viento», «aire», «brisa», «aliento» o «inspiración») y que ocasionalmente el *oikos* se llenaba de una «fragancia deliciosa» como consecuencia del *pneuma*, pero no

describe su naturaleza exacta. En su lugar recoge una larga discusión entre sus amigos sobre las razones de que el oráculo fuera menos activo ahora que en el pasado. Entre las razones esgrimidas se incluyen menos *pneuma*; la degeneración moral de la humanidad que provoca su abandono por parte de los dioses; la despoblación de Grecia y la partida de los *dáimones* (espíritus) responsables de la adivinación. Pero Plutarco insiste también en que la pitia no grita ni vocifera. Por el contrario, comenta que después de una sesión de consultas, la pitia «se siente tranquila y en paz». De hecho, la única vez en que la pitia sonó rara fue, según se dice, en la ocasión que se forzó todo el proceso de la consulta (se hundió a la cabra en agua fría para asegurarse de que temblara y así ofreciera la señal positiva de que la consulta podía seguir adelante). El resultado fue que la voz de la pitia sonó rara. «Enseguida quedó claro por la dureza de su voz que no estaba respondiendo adecuadamente; era como un barco sobrecargado y estaba lleno de un espíritu poderoso y torvo», lo que sugiere que, en circunstancias normales, la pitia respondía con una voz y una entonación normales.[33]

Estrabón, un geógrafo del mundo antiguo que escribió en el siglo I d.C., representa a la pitia sentada en el trípode, recibiendo el *pneuma* y emitiendo los oráculos en prosa y en verso. Sin embargo, otro escritor, Lucano, también del siglo I d.C., da una impresión muy diferente de la pitia, en la que su cuerpo es poseído por el dios a través de la inhalación del vapor y como consecuencia se agita. En los escritos de Pausanias, un escritor de viajes griego del siglo II d.C., la pitia también bebe de la fuente Casotis (que corría al lado y por debajo del templo de Delfos) para inspirarse. En las obras de Luciano, un retórico del siglo II d.C., la pitia masca hojas de laurel para inspirarse y bebe

de la fuente Castalia en lugar de la fuente Casotis. En los autores cristianos, por ejemplo Juan Crisóstomo, la imagen se centra de nuevo en los efectos del pneuma: la «locura» de la pitia está provocada por el pneuma «malvado» que surge por debajo de ella y que entra por sus genitales cuando está sentada en el trípode.[34]

No obstante, la imagen moderna más conocida de la pitia inspirada/«enloquecida» al respirar/ser arrebatada por los «vapores» de la grieta bajo el trípode y, en consecuencia, dando respuestas mediante gritos incomprensibles (a las que después deben dar sentido los sacerdotes que tiene a su alrededor) es una mezcla en su mayor parte de fuentes tardorromanas e incluso muchas antipaganas. Los eruditos hace mucho tiempo que han señalado que esta interpretación romana de la locura de la pitia y la búsqueda de una explicación para este hecho (a través de la grieta y sus vapores) podría derivar de una mala traducción de la descripción de Platón de su inspiración divina como *manía* (que en griego está relacionado con *mantiké*, «adivinación»), que más tarde se convirtió en el latín *insania* («locura»). Para el público romano, acostumbrado a la adivinación realizada mediante unas «artes» aprendidas y más científicas (por ejemplo, leer el hígado de los animales sacrificados), comprender su manía, su locura, como resultado de la intoxicación por el gas procedente de una grieta subterránea hacía que el proceso oracular en Delfos fuera «inteligible y satisfactorio».[35]

Aun así, a pesar de esta interpretación de la pitia enloquecida como consecuencia de un malentendido cultural y las elucubraciones consiguientes, y a pesar del hecho de que ninguna fuente lo menciona antes del siglo I a.C., la imagen de la pitia respirando los vapores de la grieta bajo el trípode ha sido

siempre el modelo dominante para comprender el funcionamiento del oráculo de Delfos. Hasta el punto de que el descubrimiento del mecanismo de los vapores se consideró en un principio como la prueba definitiva del éxito de la investigación arqueológica en Delfos. Los excavadores originales del yacimiento se sintieron extremadamente decepcionados cuando no encontraron la grieta bajo el templo e incluso se llegaron a sentir engañados por el «fraude» de las fuentes literarias.[36] Las apuestas eran comprensiblemente muy altas: en el momento de la excavación de Delfos en la década de 1890, el interés en el oráculo y, en general, en la investigación psíquica no podía ser más fuerte. En 1891 se representaba en Broadway con gran éxito de público la comedia musical *Apollo or The Oracle at Delphi*. Ese mismo año, John Collier pintó su famosa *Sacerdotisa de Delfos*, en la que una sacerdotisa sensual respiraba los vapores en un trípode colocado sobre una grieta (véase lámina 4), y académicos de Cambridge formaron la Society of Psychical Research y publicaron su primer volumen analizando el oráculo de Delfos. Pero como consecuencia de la decepción en las excavaciones, se extendió la sensación de que las fuentes antiguas mentían. En 1904, el erudito A. P. Oppé afirmó en el *Journal of Hellenic Studies* que todas las actividades en Delfos eran una farsa, un truco, montado por los sacerdotes de Apolo para engañar al mundo antiguo.[37] Otros buscaron explicaciones diferentes para la locura de la pitia: se centraron en las hojas de laurel y sugirieron que la pitia se colocaba comiendo laurel. Un académico alemán, el profesor Oesterreich, incluso llegó a comer hojas de laurel para probar la teoría, reconociendo con decepción que no se sentía diferente.[38] Otros opinaban que la respuesta no se encontraba en un tipo de droga, sino en la

psicología. Herbert Parke y Donald Wormell argumentaron en la década de 1950 que la pitia, en el momento culminante, después de tantos preparativos en el día dedicado a la consulta, y después de tantos años implicada en el templo como una de las mujeres que guardaban la llama sagrada, se encontraría en una relación emocional muy intensa con el dios, y fácilmente podía caer víctima de una hipnosis autoinducida.[39] Más recientemente, los estudiosos han utilizado una serie de enfoques antropológicos para comprender la creencia en la posesión por parte de los espíritus, y los han aplicado para explicar cómo podía actuar la pitia.[40]

No obstante, la idea de la grieta fue difícil de olvidar. A principios del siglo xx, el reverendo T. Dempsey afirmó que quizá, como había sugerido Plutarco, el oráculo funcionaba menos en su época debido a la menor cantidad de pneuma y que en la época moderna la grieta se habría cerrado por completo.[41] Otros buscaron explicaciones aún más ingeniosas sobre cómo se podían generar los vapores sin una grieta, incluida una en que la pitia descendía en persona a una habitación bajo el trípode para encender un fuego que producía el humo (posiblemente con cannabis) que respiraba como si fueran vapores procedentes del dios.[42] Esta explicación, junto con el análisis de un bloque particular de piedra lleno de agujeros y huecos misteriosos, que se pensó que era sobre el que se colocaban el trípode y el ónfalos y a través del cual pasaban los vapores (aún se puede ver en Delfos, pero ahora ya se ha identificado como una piedra que más tarde se utilizó como prensa de aceite), cristalizó en la idea de que los antiguos habían «caído» en un fraude durante más de mil años en Delfos.[43]

Recientemente se ha reabierto el debate sobre la presencia de

vapores inspiradores en Delfos al revisarse la geología del lugar. [44] Los análisis del geólogo Jelle De Boer y del arqueólogo John Hale a lo largo de las décadas de 1980 y 1990 condujeron a la publicación, en la primera década del siglo XXI, de las pruebas de dos grandes fallas geológicas que se cruzan en Delfos (una de este a oeste, la otra de norte a sur) justo bajo el templo de Apolo (véase láminas 1 y 2; figs. 0.1 y 0.2). Al mismo tiempo, afirmaban que el lecho de rocas bajo el templo tenía fisuras, que podrían permitir que pequeñas cantidades de gas se filtraran a través de las rocas, a pesar de la ausencia de una grieta. Este gas estaría originado por las calizas bituminosas (llenas de hidrocarburos) que se encuentran naturalmente en esta zona, lo que habría estimulado la liberación de gas mediante los movimientos de las fallas activas por debajo de ellas. Al analizar tanto el travertino (que es un tipo de roca que sólo se encuentra en zonas con fallas activas) como el agua bajo el templo de Delfos, encontraron etano, metano y etileno, que se utilizaba como anestesia en la década de 1920, debido a su capacidad para provocar un estado placentero e incorpóreo, parecido a un trance. Afirmaban que la geología de Delfos pudo generar una cantidad suficiente de estos gases potentes para provocar que, en un lugar cerrado como el aditón, la pitia pudiera caer en un estado parecido a un trance.[45] Al final, es posible que los antiguos no estuvieran mintiendo.

Esta investigación creó un gran revuelo en círculos académicos y entre el público, pero en realidad, aunque fascinante, sigue sin resolver el problema. Aunque se produjeran gases intoxicantes en el templo de Delfos y estos gases «inspiraran» a la pitia (aunque ninguna de las fuentes anteriores al siglo I a.C. los señalan como el método de inspiración),

¿cómo es posible que las respuestas que daba, por muy remodeladas y tamizadas que estuvieran por los sacerdotes de Apolo, siguieran siendo lo suficientemente adecuadas, útiles y correctas para que el oráculo fuera una institución válida durante más de mil años? O como lo expresa Simon Price, estudioso que tiene la reputación de poner el dedo directamente en la llaga de un problema: «¿Por qué los griegos cuerdos y racionales querrían escuchar los desvaríos de una anciana en las montañas del centro de Grecia?»[46] Para comprender esta situación, debemos situar el proceso de la consulta oracular de Delfos en un contexto religioso más amplio y analizar con mucha más atención la manera en que se percibía el oráculo.

Los oráculos eran un elemento esencial, y respetado, del mundo griego. Estaban por todas partes. La investigación académica ha demostrado la existencia de una amplia variedad de santuarios oraculares, que iban desde las sacerdotisas pitias de Delfos hasta la consulta del susurro de las hojas del árbol sagrado de Zeus en Dodona, en el norte de Grecia, o hasta la consulta con los espíritus de los muertos, como en Heraclea Póntica en el mar Negro (véase mapa 1).[47] A veces el mismo dios podía tener formas muy diferentes de consulta oracular en los diversos santuarios: mientras Apolo *Pythios* (que era la forma en que se veneraba a Apolo en Delfos) tenía la pitia en Delfos, en el santuario de Apolo *Pythaios* en Argos, sus sacerdotisas tomaban parte en sacrificios nocturnos y bebían la sangre de las víctimas sacrificadas como una parte de su inspiración para profetizar.[48] Pero esta forma de adivinación (plantearle una pregunta al dios a través de su representante sacerdotal) era sólo una de las variantes de la adivinación disponibles en la antigua Grecia. Otra era la lectura de las señales procedentes de

acontecimientos y acciones naturales particulares y su interpretación en relación con una pregunta determinada. Casi cualquier cosa era susceptible de interpretación: el vuelo de las aves (pero no el movimiento de los peces), una sucesión de palabras, los estornudos, las entrañas, el fuego, la vegetación, las ondas en el agua, los reflejos en el espejo, los árboles, los fenómenos atmosféricos, las estrellas, así como la tirada de dados, alubias y otras formas de oráculo «al azar». Además, existía una multitud de *chresmologoi* o *manteis* («adivinos» o «videntes») ambulantes que se podían encontrar en las calles de cualquier gran ciudad griega para plantearles consultas, las cuales se podían resolver mediante una variedad de métodos, desde la lectura de la respuesta oracular apropiada en libros de oráculos hasta conectar con los espíritus de los muertos.[49]

La clave para comprender todo esto es que el mundo griego estaba lleno de un «zumbido constante» de comunicación divina.[50] Se trataba de un sistema utilizado por todos los niveles de la sociedad griega y también era un sistema en el que todo el mundo tenía su forma «preferida» de comunicación, que podía alternar dependiendo del tipo y la importancia de la pregunta que quería plantear. En el siglo V a.C., el general ateniense Nicias tenía su vidente personal, como la mayoría de los comandantes militares. En el siglo VI a.C., Pisístrato, el tirano ateniense, nunca consultó a Delfos, pero le gustaba usar a los *chresmologoi*. Alejandro Magno, en el siglo IV a.C., traía a sus *manteis* desde Asia Menor. Estos adivinos podían ser muy respetados: Lampón fue un vidente del siglo V a.C. que también era amigo del famoso general y estadista Pericles, y responsable de la fundación de Thurii en el sur de Italia. El adivino principal de Nicias, Estilbides, también era uno de sus mejores

soldados.

No obstante, la importancia de la adivinación no significa que la cultura griega no se burlase del sistema oracular. Las comedias griegas ridiculizaban la consulta a los oráculos: en *Los caballeros* y *Las aves* de Aristófanes, por ejemplo, los adivinos son figuras cómicas. También se podía cuestionar la fuerza de su conexión con lo divino. En un fragmento de una obra perdida (Frag. 973N), Eurípides escribió: «el mejor vidente es el que acierta con sus suposiciones». A veces también se ponía en cuestión su utilidad. En el siglo IV a.C., Jenofonte afirmaba que la adivinación sólo se volvía útil cuando llegaba a sus límites la capacidad humana.[51] En los próximos capítulos veremos algunos momentos en los que incluso se llegó a afirmar que se había sobornado al oráculo de Apolo en Delfos y que había perdido su objetividad, o fue tratado con circunspección incluso por sus consultantes más leales. Pero todos estos ejemplos representan una aberración de la norma, aberración que a largo plazo no consiguió conmover la creencia en el conjunto del sistema, y este sistema seguía hablando de la adivinación como una conexión útil y real con los dioses.

En la actualidad nos resulta difícil comprender este tipo de creencias. En la década de 1930, el antropólogo sir Edward Evans-Pritchard intentó entender la aceptación griega de los oráculos mediante la observación de la comunidad azande en África central, que usaba una forma de oráculo consistente en envenenar pollos para resolver las disputas y tomar decisiones difíciles, tanto a nivel individual como colectivo. Su investigación demostró que, en el marco de una cultura y forma de vida particulares en las que todo el mundo estaba de acuerdo en que el oráculo de envenenar pollos era un medio adecuado y

respetado para encontrar una solución, esto se convierte en un método tan bueno como cualquier otro para gobernar la comunidad.[52] Pero todo esto ¿en qué situación nos deja con la pitia? Por un lado, nos tenemos que imaginar en una sociedad en la que la conexión oracular con lo divino era una actividad cultural plenamente aceptada en un mundo que se creía que controlaban los dioses. Dichos dioses podían favorecerte o estar en tu contra, por lo que tenía sentido realizar todos los esfuerzos posibles no sólo para apaciguarlos con ofrendas, sino también para utilizar una variedad de métodos de adivinación para descubrir lo que tenían en mente para el futuro. Al mismo tiempo, la formación de la tradición sobre el poder y la importancia de un oráculo como el de la pitia en Delfos, junto con los rituales prolongados que era necesario realizar antes de la consulta, habrían reforzado la creencia en el proceso y en sus resultados. Esto no significa que la gente supiera exactamente cómo se conectaba la pitia con el dios: incluso Plutarco, que (como se ha dicho antes) era sacerdote en Delfos en el siglo I d.C., se contentaba con explicar el proceso y comentarlo con sus amigos, cada uno de los cuales tenía sus propias ideas sobre cómo llegaba la inspiración y por qué ocurría con menos frecuencia en su época. Ocurriera como ocurriese, la clave está en que existía la creencia en una conexión entre lo divino y el mundo humano a través de la pitia.

Al mismo tiempo, se deben tomar en consideración otra serie de factores para comprender cómo la pitia pudo conservar su reputación durante más de mil años. El primero de ellos es el tipo de información que se quería obtener de la pitia. Como se trata de un episodio tan conocido, se cree que la pregunta planteada en el siglo VI a.C. a la pitia por parte del rey Creso de

Lidia, en Asia Menor, es una muestra típica de cómo los consultantes planteaban sus preguntas al oráculo. Pero algunos de los indicios que plantea Herodoto, nuestra fuente principal de este hecho, posiblemente indican que este encuentro de Creso con Delfos demuestra lo poco que comprendía la cultura griega este «no griego». Como veremos en capítulos posteriores, la pregunta directa que le plantea Creso a los oráculos de todo el Mediterráneo para descubrir cuál de ellos era el «mejor» (la pregunta «¿qué estoy haciendo en este momento?») era, en realidad, un tipo de pregunta muy poco habitual para plantearse a un oráculo. No porque se tratase de una prueba de conocimiento sobre el presente, sino porque implicaba una petición directa de información. Parece que era muy raro que los consultantes plantearan al oráculo preguntas directas sobre el futuro (por eso la segunda pregunta de Creso sobre si ganaría la guerra contra el rey Ciro de Persia era de nuevo una manera extraña de preguntar).[53] En cambio, la mayoría de las cuestiones que se presentaban al oráculo parece que adoptaban la forma de «¿sería mejor y más beneficioso para mí hacer X o Y?» o «¿a qué dios le debería rezar antes de hacer X?».[54] Es decir, los consultantes le presentaban a la pitia problemas en forma de opciones, o buscaban consejo sobre cómo podían alcanzar sus metas, en lugar de preguntar directamente sobre lo que iba a ocurrir en el futuro.

Dicho proceso, centrado más en el consejo que en la revelación, remarca el tipo de ocasiones en los que la gente decidía consultar el oráculo de Delfos, especialmente en aquellos momentos en los que los individuos, o una comunidad, tenían problemas para llegar a un acuerdo sobre qué acción concreta llevar a cabo entre una serie de alternativas potenciales. Esta

utilidad del oráculo en momentos de indecisión colectiva es lo que, como veremos en los siguientes capítulos, resultó esencial para convertir el oráculo de Delfos en una institución tan importante y popular en el mundo griego a finales del siglo VIII a.C. y en el siglo VII a.C., que es el período que presencié las fuerzas tectónicas en la creación de la comunidad que sentó los cimientos del paisaje que encontramos en el mundo clásico.

El segundo aspecto que se debe tener en cuenta es el problema de la respuesta de la pitia. Hace tiempo que los estudiosos han puesto en cuestión que los versos en hexámetros perfectos de las respuestas recogidas en las fuentes literarias procedieran directamente de la pitia. Existen muchas dudas acerca de su capacidad para expresar de manera directa semejantes poemas, y en su lugar los estudiosos han señalado que eran los sacerdotes los que redactaban las respuestas. Al mismo tiempo, los eruditos han indicado que Delfos se iba desarrollando como un «centro de información», porque era uno de los pocos lugares del mundo antiguo al que llegaban regularmente personas de todas partes, que traían consigo información sobre su patria. En consecuencia, se ha formado una imagen de los sacerdotes que estaban «conectados» a la «terminal» de información en Delfos y por eso estaban mejor informados para suponer qué alternativas eran mejores y qué resultados más probables (y tenían mayor capacidad para redactar esas respuestas en verso). Yo siento cierta simpatía por algunos elementos de dicha imagen: no hay duda de que Delfos fue, especialmente en los siglos VI a IV a.C., algo parecido a un centro de información. Sólo podemos imaginar el intercambio de información que tenía lugar durante los nueve días al año que se podían presentar los consultantes procedentes de todo el

mundo griego (sin mencionar los días que tenían que esperar, o durante los Juegos Pitios, o mientras se construían monumentos, o mientras visitaban el santuario para verlo en todo su esplendor), y el grado en que dicha información alimentaba el sistema de adivinación. Pero al mismo tiempo, esto sólo puede explicar el éxito de Delfos cuando ya se había convertido en un éxito. Cuando se iniciaron las consultas al oráculo de Delfos, no llegaba más información importante que a cualquier otro lugar.

Resulta mucho más fundamental para comprender el éxito de la pitia desde el principio el hecho de la ambigüedad de sus respuestas, en parte como resultado directo de la naturaleza de las preguntas planteadas. Como hemos visto antes, las preguntas se planteaban normalmente en la forma de «¿es mejor y más beneficioso que haga X o Y?» o «¿a qué dios debo rezar antes de hacer X?». En consecuencia, si la pitia respondía «haz X» o «es mejor y más beneficioso que hagas X» y resultaba que X era desastroso, la gente seguía sin saber lo mala que habría sido la opción Y en comparación. Asimismo, si el oráculo respondía indicando que debías rezar a un dios en particular, esto representaba sólo un prerrequisito para asegurar las posibilidades de éxito; no garantizaba un resultado satisfactorio: estaba claro que rezar a un dios no era ninguna garantía de que el dios te fuera a escuchar. La forma comparativa de la pregunta y la naturaleza desigual de la relación entre lo humano y lo divino, garantizaba que fuera imposible que el oráculo se equivocase totalmente en su respuesta.

A veces parece que dicha ambigüedad se llevó un poco más allá en la forma de una respuesta compleja, que exigía por parte del consultante una interpretación adicional. La pregunta

inapropiada del rey Creso sobre si debía declarar la guerra, por ejemplo, recibió una respuesta delfica muy ambigua: «Creso, si cruzas el río Halis, destruirás un gran imperio.» La respuesta no deja claro si se trata del imperio de Creso o del de su enemigo. En la narración de Herodoto, Creso interpretó que hablaba de su enemigo, pero resultó que fue el suyo (Creso perdió su reino como consecuencia de perder la batalla). Una vez más, gracias a la ambigüedad de la respuesta, no se puede afirmar que el oráculo se equivocase: fue Creso quien decidió malinterpretar la respuesta de la pitia.[55]

En el siglo I d.C., Plutarco comentaba la muy conocida ambigüedad de las respuestas oraculares del pasado, indicando que las de su época solían ser mucho más directas, pero en los viejos tiempos las respuestas ambiguas eran necesarias para proteger a la pitia de las personas poderosas que la consultaban: «Apolo, aunque no estaba preparado para ocultar la verdad, la manifestaba de manera enrevesada: al vestirla con el ropaje poético eliminaba lo que podía ser duro u ofensivo, lo mismo que se hace con la luz brillante al reflejarla y dividirla en numerosos rayos.»[56] No es en vano que el dios Apolo se conociera a menudo como Apolo Loxias, Apolo «el ambiguo».

Además, y esto es muy importante, una respuesta ambigua exigía mayor debate y deliberación por parte del consultante y de su ciudad. Lo que se iniciaba con frecuencia como un tema sobre el que no conseguía decidirse la comunidad, se remitía al oráculo delfico para dilucidarlo y a menudo era enviado de vuelta a la comunidad para que siguiera deliberando sobre el problema, pero con más información/indicación, y con cierto impulso para tomar una decisión en forma de respuesta del dios. Como afirma la clasicista Sarah I. Johnston, la consulta al

oráculo de Delfos «extiende la visión [del consultante]; pone nuevas riendas en sus manos».[57] La consulta a la pitia no proporcionaba siempre una respuesta rápida a una pregunta directa, sino que marcaba el camino para un proceso de deliberación que permitía que una comunidad tomase sus propias decisiones.[58] De hecho, el mismo proceso de decidir que se iba a consultar a Delfos, enviando a un representante para que plantease la pregunta, esperando uno de los raros días de consulta y potencialmente a más de uno si era una época bastante ajetreada, y después regresando con una respuesta que entraba a formar parte de un debate ulterior, significaba que la decisión de consultar a Delfos ralentizaba sustancialmente el proceso de decisión y ofrecía a la comunidad mucho más tiempo para madurar el tema.

Todo esto significa que es necesario que comprendamos que la pitia en Delfos no ofrecía un «servicio de adivinación», sino más bien un «mecanismo de clarificación» para individuos, ciudades y comunidades de la antigua Grecia. O como dice Heráclito en la cita que abre este capítulo: «El oráculo no esconde ni revela, sino que indica.» Como me señaló una vez un hombre de negocios, Delfos fue una especie de consultoría de gestión de la antigüedad. Era un consejero, aunque con una autoridad poderosa.[59] En un mundo que nunca llegó a dudar seriamente del poder y la omnipresencia de los dioses, tenía todo el sentido un sistema amplio y complejo para adivinar lo que los dioses tenían en mente. Dentro de ese entramado de niveles y tipos diferentes de adivinación, a finales del siglo VII a.C., la sacerdotisa pitia de Delfos consiguió preeminencia y se la siguió consultando hasta el siglo IV d.C. Lo que ofrecía una consulta en Delfos era la oportunidad de someter una decisión

difícil a un enfoque nuevo, recibir información adicional y consejo (de inspiración divina) que, aunque necesitaba que se siguiera discutiendo, traía consigo una autoridad poderosa y con ello un empuje significativo hacia el consenso en la toma de decisiones por parte de la comunidad, y además la tranquilidad de que se estaba siguiendo la voluntad de los dioses en decisiones individuales. Al mismo tiempo, el proceso que se seguía para consultar a la pitia —la forma de la pregunta y la forma de la respuesta— aislaba al oráculo de Delfos, de manera que incluso los intentos exasperados por parte de Creso de demostrar que el oráculo le había mentado no consiguieron hacer mella en su reputación. Le otorgaba a Delfos un recubrimiento de teflón, una resistencia al fracaso que, aunque se vio cuestionado en algunas ocasiones especiales, aseguró la supervivencia del oráculo durante más de un milenio.

Pero ¿cómo, cuándo y por qué empezó todo? ¿Cómo consiguieron semejante preeminencia a finales del siglo VII a.C. la ciudad y el santuario de Delfos? ¿Qué podemos saber sobre los inicios de esta institución y de la comunidad que la rodeaba y que se convirtió en el centro del mundo antiguo, y cómo se explicaban los antiguos la importancia y los orígenes de Delfos y su oráculo? Estas preguntas son el centro de los dos capítulos siguientes.

2

Inicios

Los nombres tienen poder, las sombras tienen autoridad.

George Daux, uno de los primeros estudiosos de Delfos (citado en Mulliez, 2007, p. 156)

¿Cómo, cuándo y por qué empezó todo?

En algún momento entre finales del siglo VII y mediados del siglo VI a.C., los orígenes de Delfos se explicaron en forma de un *Himno Homérico a Apolo*. El himno, que forma parte de una colección más amplia de himnos —atribuidos en épocas diferentes a Homero, a Hesiodo, a Cinateo de Quíos y que, en consecuencia, normalmente se consideran anónimos—, que loaban a los diferentes dioses olímpicos, presenta la vida de Apolo desde su nacimiento en la isla de Delos hasta la búsqueda de un lugar adecuado para situar su oráculo:

Desde allí te lanzaste con rapidez hacia la cordillera, y llegaste a Crisa al pie del nevado Parnaso, una ladera vuelta hacia el oeste: sobre él cuelga un risco y a sus pies se extiende un valle hondo y escarpado. Allí el soberano Febo Apolo decidió construir su encantador templo y por eso dijo: «En este lugar me propongo construir un templo glorioso que sea oráculo para los hombres, que siempre me traerán ofrendas perfectas, tanto los que habitan en el rico Peloponeso, como los hombres de Europa y de todas las islas bañadas por las olas, y vendrán a

consultarme. Y yo les entregaré un consejo que no puede fallar, respondiendo en mi templo opulento.»[1]

El viaje de Apolo no lo llevó directamente de Delos al monte Parnaso. Antes de asentarse finalmente en Crisa, había recorrido y rechazado una serie de lugares por toda Grecia: la llanura lelantina en Eubea, Tebas, Oncesto, Telfusa y la ciudad de los flegianos. Después de llegar a Crisa y sentar los cimientos de su templo —completado por los legendarios arquitectos Trofonio y Agamedes—, Apolo, según el *Himno*, tuvo que luchar contra un monstruo que vivía en las inmediaciones:

Pero cerca manaba una dulce fuente y con su fuerte arco el señor, el hijo de Zeus, mató a una dragona enorme y gorda, un monstruo feroz que causaba gran daño a los hombres en la tierra... Era una calamidad sangrienta.[2]

El *Himno* continúa (versos 356-373): la dragona, agonizante, muere bajo las flechas de Apolo. La montaña se llena de un sonido terrible mientras se agitaba de un lado a otro, perdiendo la vida a medida que la sangre manaba de sus heridas. El poder del sol pudre lentamente su cuerpo y, según el *Himno*, esta es la razón de que el lugar se llame ahora Pito en vez de Crisa, y por eso «los hombres llaman al señor Apolo por otro nombre, Pitio; porque en ese lugar el poder del sol pudrió al monstruo [el verbo griego para pudrir es *puthein*]».

El *Himno Homérico* también explica lo que ocurrió a continuación. Apolo centró su atención en la selección de los sacerdotes que debían dirigir su nuevo templo. Espió una barca llena de marineros cretenses y, después de convertirse en delfín (en griego *delphís*), hizo que el bote cambiase el rumbo y lo llevó hasta el puerto de Cirrha (la actual Itea, véase mapa 3; fig. 0.1)

en la llanura a los pies de Crisa/Pito/Delfos (versos 388-450). En ese momento reveló su personalidad y les ordenó que embarrancasen la embarcación en la playa, construyeran un altar, le adoraran como Apolo Delphinios y después lo siguieran, cantando un himno en su honor, hasta el lugar llamado Pito (versos 450-512). Pero una vez allí, al contemplar el paisaje rocoso que difícilmente podría alimentar a su comunidad, los cretenses gritaron de desesperación, preguntando al dios cómo iban a poder sobrevivir en esa tierra yerma. Apolo les contestó que iban a sobrevivir gracias a la espléndida generosidad de todos los que vinieran a adorar y consultar el oráculo. Pero, continuó, dicha posición privilegiada tenía un precio: si se dejaban llevar por el tipo de hubris («orgullo desmedido») común entre los hombres, se convertirían en sirvientes de la humanidad para toda la eternidad (versos 513-544).

Un relato tan complejo explica la historia de los inicios de Delfos, pero no ofrece respuesta a todas las dudas, en especial sobre cómo el lugar llamado Pito acabó conociéndose como Delfos. En realidad, el cuadro es mucho más complicado que esto. El *Himno Homérico* no es la única fuente sobre los orígenes de Delfos. Más o menos por la misma época, otro poeta lírico, Alceo, cuya obra sólo nos ha llegado en fragmentos, explica una historia ligeramente diferente en la que Zeus ordena a Apolo que establezca su oráculo en Delfos, pero en vez de obedecer huye y se va a vivir con los hiperbóreos. Un año después, unos emprendedores habitantes de la ciudad convencen a Apolo para que regrese a Delfos (que siempre ha tenido ese nombre) y le animan a establecer allí su oráculo.^[3] Ya no está la serpiente, ya no está Pito, ya no están los cretenses, y Apolo no aparece como

el salvador de Delfos, sino como un escolar rebelde al que acaban convenciendo para que haga lo que le ha ordenado su padre desde el principio.

La historia se complica aún más en el siglo V a.C. El gran dramaturgo Esquilo, en su famosa trilogía de la *Orestíada*, explica los terribles trabajos de la casa maldita de Atreo, que acaban con Orestes llegando a Delfos en busca de salvación por haber asesinado a su madre (Clitemnestra, que había asesinado a su padre Agamenón, quien había sacrificado a su hija Ifigenia a fin de conseguir vientos favorables para navegar hasta Troya). En la última obra, *Euménides* (versos 1-19), la sacerdotisa oracular de Apolo explica en persona la historia de los orígenes de Delfos:

En primer lugar, con esta oración honro, entre los dioses, a la primera profetisa, la Tierra (Gaia); después de ella a Temis, que, según se dice, fue la segunda en sentarse en este asiento oracular de su madre. Y la tercera en la sucesión, con el consentimiento de Temis y sin presiones de nadie, otra Titánica, Febe, hija de la Tierra, ocupó su lugar. Ella se lo ofreció, como regalo de nacimiento, a Febo Apolo, que recibe de Febe este nombre... Zeus inspiró su alma con el arte profético, y estableció sobre él este trono como el cuarto y actual profeta.

La versión de Esquilo no sólo ofrece una versión mucho más larga de la historia del oráculo de Delfos —remontándose hasta Gaia (también conocida como Ge), la «Madre Tierra», y con ello hasta los dioses que gobernaron la tierra mucho antes de las deidades olímpicas (Zeus, Apolo y los demás)—, sino que tampoco dice nada de que Apolo tuviera que matar a una dragona en ese lugar.^[4] En su lugar, la sucesión de Gaia a Temis, seguida de Febe y Apolo es pacífica. No obstante, más avanzado el mismo siglo, el famoso autor de tragedias Eurípides, en su obra *Ifigenia entre los tauros* (versos 1234-1258), ofrece

otra visión:

Desde el ilustre lugar de su parto [Delos], ella [Leto, la madre de Apolo] los llevó [a Apolo y a su hermana Artemisa] al monte Parnaso, madre de aguas torrenciales, cuyas vertientes resuenan en honor a Dioniso. Allí el dragón con ojos del color del vino rojo, con el cuerpo de bronce y escamas de colores, el monstruo más feroz que se pudiera encontrar en tierra o mar, yacía bajo la sombra de las hojas de laurel guardando el antiguo oráculo de la Tierra [Gaia]. Aunque todavía eras un niño pequeño, Febo Apolo... pudiste matar al dragón y te convertiste en sucesor del sagrado oráculo.

La narración de Eurípides elimina la transición pacífica y vuelve a presentar la muerte del dragón, que es ahora el guardián del oráculo de Gaia. Pero Gaia no se toma demasiado bien este golpe en la versión de Eurípides y envía sueños que revelan el futuro a la mente de los hombres, de modo que le roba la preeminencia al oráculo. Apolo, a su vez, se queja ante el todopoderoso Zeus, que, divertido, se pone del lado de Apolo y su oráculo, y acaba con los sueños. Sin embargo, en otra versión diferente de la historia, obra de un autor desconocido y aparentemente la más popular en esta época, Apolo no se libró tan fácilmente por la muerte del dragón y Zeus le obligó a pagar una compensación consistente en nueve años de exilio de Delfos en Tempe, en Tesalia (en cuyo recuerdo, al menos entre los siglos III y I a.C. se celebraba en Delfos un festival especial cada nueve años).[5]

La trama se complica. Pero el *Himno Homérico*, Alceo, Esquilo y Eurípides no son las únicas fuentes antiguas que ofrecen versiones de los inicios de Delfos y que implican a Gaia, Temis, Apolo, una serpiente y el exilio. Para Éforo, historiador del siglo IV a.C., Temis y Apolo ocuparon juntos la sede oracular.[6] Para un antiguo escoliasta[*] de Píndaro, la

personificación divina de Gaia se sustituye por la de la Noche. [7] El poeta lírico Simónides creía que el dragón era macho y no hembra. [8] Otra interpretación, del geógrafo del siglo I a.C. Estrabón, sitúa el hogar de la serpiente y la zona de la primera comunidad delfica en la caverna Coriciana, a ochocientos metros por encima de Delfos en el monte Parnaso (véase mapa 3, figs. 0.2 y 1.2). [9] Otros creían que Apolo no luchó contra un dragón, sino contra un guerrero feroz, y que no fue en Delfos sino en Panopeo. [10] Píndaro relata que Gaia no respondió con sueños a la usurpación de su oráculo por parte de Apolo, sino con la petición de que Apolo fuera enviado al Tártaro. [11] Pausanias dice que los cretenses afirmaban que ellos habían purificado a Apolo, y no los tesalios de Tempe, después de la muerte del dragón, y que también los argivos y los sicionianos pretendían ser los responsables de la purificación de Apolo. [12]

Para los antiguos griegos existían diversas maneras de responder a la pregunta de cómo, cuándo y por qué se inició el oráculo de Delfos, así como a la razón de que el lugar se conociera como Delfos y por qué se adoraba allí a Apolo como Apolo Pitio. Las diferentes versiones no se diferenciaban sólo en los detalles. Algunas planteaban la implicación de más dioses: por ejemplo, Poseidón, que podría haber tenido un hogar en Delfos en asociación con Gaia mucho antes de Apolo, y que es posible que le entregara Delfos a Apolo a cambio de un santuario en Tainarón, en la zona de la moderna Mani en el sur de Grecia. [13] Otras fuentes citan que Dioniso no sólo aparece en Delfos junto con Apolo, sino que estaba allí antes que él. [14] Más tarde las fuentes evocan a una segunda profetisa, una sibila, quizás una hija de Poseidón, que actuaba en Delfos antes que

Apolo.[15] Plinio y Pausanias informan acerca de la implicación de Parnaso, el héroe epónimo de la montaña, así como de Delfo, ambos hijos de Poseidón, en la invención de la adivinación.[16] Otras historias antiguas incluso van más allá y nos ofrecen un conjunto de historias completamente diferentes que explican las razones de la importancia de Delfos y por qué recibió ese nombre. Algunas informan de que Delfos fue descubierta por Zeus como el centro del mundo después de que soltase a dos águilas desde los extremos opuestos del mundo y se encontrasen en Delfos.[17] Otras creen que el nombre de Delfos deriva de la palabra griega que significa «hueco», «caverna» o incluso «vientre», y que evoca su posición como centro de la tierra.[18]

De hecho, casi todos los detalles sobre los orígenes de Delfos se presentan de maneras diferentes en la literatura antigua. Y esta variedad no afecta exclusivamente a los orígenes de Delfos. Las fuentes antiguas ofrecen también interpretaciones múltiples para la historia, y para el significado, de partes concretas del santuario délfico. Para algunas, la piedra del ónfalos (véase fig. 2.1), que se supone que se encontraba en el interior del templo de Apolo (aunque no se dice dónde), marcaba el centro de la tierra (con unas imágenes de las águilas de Zeus grabadas a cada lado). Para otras, era la piedra que se tragó Cronos (en lugar del bebé Zeus) engañado por su esposa Rea, que quería proteger a Zeus para que no fuera devorado por su padre, y que más tarde Zeus, después de matar a su progenitor y conseguir la soberanía del mundo, recuperó como símbolo de su poder. Para otras, el ónfalos era el símbolo de la «voz» de los dioses. Para otras más, era la tumba de la serpiente Pitón, o incluso de Dioniso. [19] Más aún, incluso se ponía en duda el linaje del templo de Apolo

en Delfos. Pausanias (10.5.9-13) insiste en cuatro templos consecutivos —el primero construido en laurel, el segundo de plumas de ave y cera de abejas, el tercero de bronce y el cuarto de piedra—, el último de los cuales ardió hasta los cimientos en 548 a.C. En contraste, los fragmentos del octavo *Peán* de Píndaro atribuyen el templo de bronce a diferentes constructores y no está de acuerdo con Pausanias en el modo de su desaparición (para Píndaro fue engullido por la tierra después del impacto de un rayo).^[20]

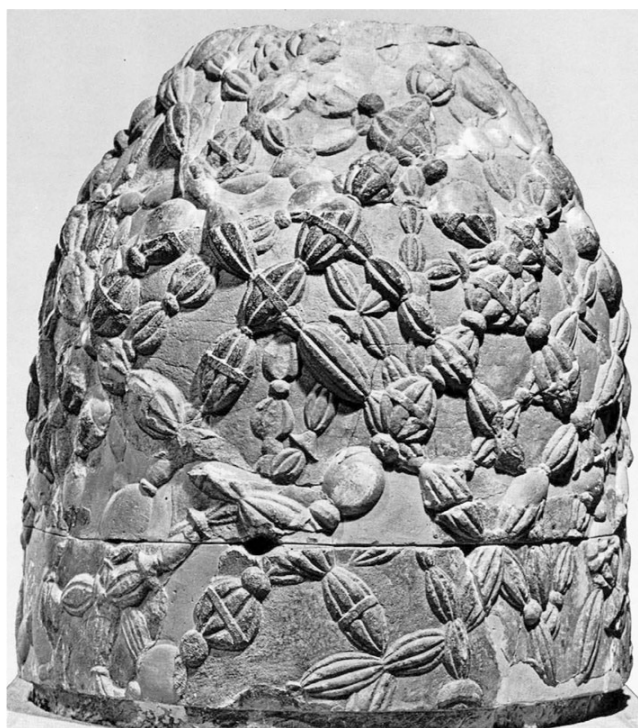


FIGURA 2.1. Una versión helenística/romana de la piedra del ónfalos encontrada en Delfos (Museo de Delfos).

Con tantas historias diferentes, ¿cómo podremos comprender los inicios de Delfos, dejando aparte las historias

sobre elementos cruciales del santuario posterior (por ejemplo, el templo y el ónfalos) y la naturaleza de los dioses que se veneraban en el lugar? Los primeros estudiosos trabajaron muy duro para clasificar los diferentes mitos, valorar su autenticidad y elaborar una historia «creíble» y única de la fundación de Delfos. Sin embargo, eruditos posteriores han intentado desmontar las diferentes versiones para comprender el papel narrativo de estas historias en sus respectivos géneros literarios. Asimismo, también se han emprendido comparaciones con los ciclos mitológicos de otras culturas antiguas con el objetivo de comprobar si los diferentes mitos de culturas diversas en épocas diferentes han influido en la tradición griega.^[21]

Estos enfoques posteriores nos obligan a tener en la cabeza la fecha de las fuentes. La más antigua, el *Himno Homérico*, data de finales del siglo VII a mediados del siglo VI a.C., y la más reciente se sitúa justo al final del mundo antiguo. Ninguna de ellas es contemporánea de los orígenes de Delfos, ni esperamos que lo sean. Pero como consecuencia, es necesario que comprendamos que estas historias diferentes de los inicios de Delfos nos dicen muy poco sobre la realidad de los orígenes de Delfos y más bien nos informan acerca de cómo épocas, autores y lugares diferentes en el mundo antiguo intentaron, o decidieron, percibir estos inicios. En respuesta a esta situación, debemos cambiar la pregunta. No se trata de cómo, cuándo y por qué comenzó Delfos, sino cómo y por qué la sociedad griega, en una época en que Delfos ya era un éxito y un elemento esencial de su mundo, intentó explicar sus orígenes, su desarrollo y la naturaleza de los dioses que se adoraban allí.

Uno de los aspectos principales de la historia en el *Himno Homérico* es cómo la extensión geográfica del viaje de Apolo lo

une, y con ello a Delfos, a una amplia variedad de lugares que cubren una vasta extensión del mundo antiguo, el mismo mundo antiguo para el que, en el momento de la aparición del *Himno* (siglos VII-VI a.C.), Delfos se estaba convirtiendo en un elemento cada vez más central (véase mapas 1 y 2). Por eso el *Himno* nos presenta a un Apolo que prefigura lo que ahora se puede demostrar que se ha hecho realidad.[22] Pero el *Himno* también se ocupa de la curiosa posición geográfica de Delfos, que, al fin y al cabo, es bastante precaria porque se aferra a las laderas del monte Parnaso. Como le señalan a Apolo los marineros cretenses, no es un lugar obvio para fundar una comunidad. La negativa de Apolo a aceptar muchos de los sitios que ha visitado antes de Delfos cita tres requisitos para el lugar de su oráculo: tranquilidad, accesibilidad y pobreza en recursos naturales. Por eso la lista de prioridades de Apolo en el *Himno Homérico* pretende justificar la particularidad de la ubicación de Delfos y, al asegurar a los marineros cretenses que nunca les iba a faltar de nada, reafirma la voluntad del dios de un éxito continuado de Delfos como un lugar al que acudirá todo el mundo.[23] También se ha sugerido que la fundación de Delfos por parte de Apolo, tal como se explica en el *Himno Homérico*, refleja una de las actividades en la que (parece ser) estaba muy implicada Delfos desde finales del siglo VIII al siglo VI a.C.: la colonización. Así la historia sobre su fundación se convierte en un reflejo del papel contemporáneo del oráculo en el mundo griego.[24]

La aparición de los mitos que sitúan mucho más atrás los orígenes de Delfos, en la época de los dioses preolímpicos, y convierten la sucesión en un proceso difícil, se ha relacionado con el desarrollo en el pensamiento griego de una genealogía

mucho más clara de lo divino (siguiendo la *Teogonía* de Hesiodo), y por consiguiente esta genealogía describe una transición de fuerzas primordiales mucho más oscuras hacia un orden más civilizado, que es lo que representa la lucha de Apolo contra la serpiente.[25] Al hacerlo así en un momento en que la posición de Delfos en la sociedad griega, como veremos en capítulos posteriores, se ha asociado con el establecimiento de la ley, el orden y las buenas relaciones entre humanos y divinidades, los mitos que rodean sus orígenes intentan moldear dicho papel como si Delfos hubiera estado predestinado a él y lo hubiera estado realizando desde su creación; de hecho, el mismo acto de su fundación permitió a Apolo establecer la supremacía del orden sobre el caos. De manera similar, se ha planteado que los mitos que rodean el linaje del templo de Apolo (construido de laurel, después de cera de abeja, después de bronce por los dioses, después de piedra por los héroes, y finalmente por los hombres) intentan articular una transición continuada desde la obra de la naturaleza, hacia la de los dioses, los héroes y finalmente de los hombres, que fundamenta la posición central de Delfos en el marco tradicional de la historia mítica del desarrollo del mundo griego, y, en consecuencia, también justifica el posterior papel central de Delfos en el mundo de la antigua Grecia.[26]

Al mismo tiempo, la aparición de historias que priorizan la longevidad de Delfos y la tendencia a plasmar un conflicto sobre su pertenencia también se considera que reflejan el hecho de que Delfos fue sujeto de numerosos conflictos durante su existencia arcaica, clásica y helenística. El conflicto sobre los orígenes de Delfos y sobre la captura violenta de su santuario por parte de Apolo es un reflejo de una serie de luchas por Delfos tanto en el

mito como en la historia durante su época más remota, porque una y otra vez fue objeto de conquistas hostiles.[27] De igual manera, la importancia de la longevidad y del conflicto en los orígenes de Delfos se ha atribuido a una competición creciente para conseguir autoridad entre diferentes oráculos en el mundo de la antigua Grecia durante los períodos arcaico y clásico.[28] La aparición y el dominio de mitos sobre el origen, que sitúan los inicios de Delfos en los dioses anteriores a Zeus y los Olímpicos, como Gaia, se puede considerar que forman parte de un juego propagandístico posterior entre santuarios oraculares que compiten por el mismo negocio remarcando su longevidad y con ello su importancia.[29] Pausanias (5.25.13), en el siglo II d.C., nos informa que Delfos no era el único oráculo que participaba en este juego; el oráculo de Zeus en Olimpia también pretendía descender de Gaia.

Las diversas historias que rodean los orígenes de Delfos no sólo iluminan el debate acalorado sobre la jerarquía de los oráculos (y sus dioses), sino también la naturaleza particular de Apolo tal y como se le veneraba en Delfos (Apolo Pitio). Cómo se conoció el lugar como Delfos, el oráculo como la pitia y Apolo en Delfos como Apolo Pitio son temas a los que las diferentes historias sobre los orígenes dan respuestas contradictorias.[30] Sin embargo, a pesar de las diferencias en los detalles, todas estas historias presentan a Apolo como el dios que otorgó la sabiduría a la humanidad, así como el que impuso el orden sobre el caos. En el *Himno Homérico a Apolo*, en cuanto Apolo nace en Delos anuncia su interés por la música, el tiro con arco y la adivinación. Su posición privilegiada entre los dioses como el único que conoce el pensamiento de Zeus se subraya en el *Himno Homérico a Hermes*, cuando Hermes

intenta engañar a su hermano para que le otorgue el don de la adivinación (*Himno Homérico a Hermes*, 533-538). Esta posición de poder y la responsabilidad que implica el conocimiento del futuro, junto con su interés en actividades «culturales» como la música, es lo que asocia a Apolo, y en particular su culto en Delfos como Apolo Pitio, con las fuerzas del orden y de la justicia.[31] Estas cualidades se reflejan también en otros muchos epítetos con los que se le adoraba en diferentes santuarios de todo el mundo griego: Apolo Prostaterios (protector); Delfinio (protegiendo y mediando en las relaciones entre los marineros y los océanos, pero también en las relaciones entre ciudades, en especial en Asia Menor); Epicuro (protector de los mercenarios); y Maleatas (asociado con la sanación).[32]

No obstante, sus actividades bélicas (en particular, la brutalidad con la que mata a la serpiente y su ocupación por la fuerza del oráculo de Gaia/Temis), su amor por el arco y posiblemente también la etimología del nombre de Apolo, también llaman la atención sobre un lado más oscuro de su carácter, como alguien que castiga a todos los que cruzan la línea que él marca (véase la amenaza de castigar a los sacerdotes cretenses si se dejan llevar por el orgullo en el *Himno Homérico a Apolo*).[33] Esta dualidad de orden y violencia en el carácter de Apolo Pitio en Delfos, como se expresa a través de las fuentes que relatan los orígenes de Delfos, es un rasgo importante de la manera en que los griegos conceptualizaban el papel de Delfos y de Apolo Pitio en su mundo, y refleja la dualidad entre centralidad y conflicto que constituye el eje principal de la historia de Delfos en el mundo antiguo.[34]

En este sentido, la aparición de las diferentes historias

alrededor de los orígenes de Delfos parece que tienen la finalidad de explicar, justificar y reflejar su posterior posición central en el mundo griego, la naturaleza dual del lugar y de su dios, e incluso defender y apuntalar dicha posición ante la competencia creciente de otros santuarios oraculares. Resulta aún más fascinante que no parece que este proceso ocurriese únicamente en la literatura antigua, sino que se enraizase en la propia Delfos. La aparición de la importancia de un linaje que se remontaba a Gaia, en especial en la literatura a partir del siglo V a.C. en adelante, se refleja en el desarrollo arqueológico del santuario durante esa época. De hecho, la primera prueba sólida y fechada de un culto real de Gaia en Delfos procede del siglo V a.C.; se han encontrado estatuas de Gaia y Temis datadas en ese período, no en el santuario de Apolo, sino cerca de la fuente Castalia (véase lámina 1, fig. 0.2).^[35] No obstante, también sabemos a través de los relatos de la reconstrucción del templo de Apolo a mediados del siglo IV a.C. que en esa época existía un santuario de Gaia en el interior del santuario principal de Apolo en Delfos, y su presencia en el siglo I d.C. está confirmada por Plutarco.^[36] ¿Se trata de la evidencia arqueológica de un culto que se inició en el siglo V a.C. (junto a la fuente Castalia y que más tarde se trasladó al interior del santuario de Apolo), o es que sólo han sobrevivido pruebas del siglo V a.C. de un culto mucho más antiguo? No podemos estar seguros. Pero resulta una coincidencia intrigante que, justo cuando aparece la presencia de Gaia en Delfos a través de la literatura antigua del siglo V a.C., también aparece el culto a Gaia en Delfos en el espacio físico del santuario y en los alrededores.

Las diversas y contradictorias historias sobre los orígenes de

Delfos han servido en el pasado para llenar los huecos en el marco de la historia más antigua del lugar y, para los primeros arqueólogos de Delfos, sirvieron de guía para identificar las estructuras más remotas (véase el capítulo siguiente). En la actualidad, pocos estudiosos estarían dispuestos a utilizar estos mitos de la misma manera. En su lugar, los mitos se consideran productos de su tiempo, una época en la que Delfos ya era un fenómeno con un éxito tremendo (de finales del siglo VII al siglo V a.C.) que necesitaba de un origen que estuviera a esa altura, unos orígenes que se pudieran utilizar a su vez para reforzar el orden y la sucesión natural del cosmos, pero también de la importancia especial de Delfos en comparación con otros santuarios oraculares, los detalles de su ubicación, la naturaleza dual de Apolo Pitio y las nociones en conflicto de la historia de Delfos. Es posible que los dioses, que se supone que fueron sus primeros amos, se convirtieran en objeto de culto en sus santuarios sólo a partir del siglo V a.C., porque, para períodos posteriores de la historia de Delfos, en especial en las de Plutarco y Pausanias en los siglos I-II d.C., todos estos relatos formaban parte del rico tapiz de historias que se podían utilizar para evocar, realinear e incluso remodelar el lugar de Delfos, e incluso de Grecia, en el mundo antiguo.

Por eso, si las representaciones literarias de los orígenes de Delfos nos dicen mucho más sobre las ideas, las necesidades y los deseos de las épocas en que se desarrollaron, que sobre los orígenes de Delfos, ¿qué podemos saber sobre cómo, cuándo y por qué se desarrolló Delfos? Para esto nos tenemos que volver hacia la investigación arqueológica de Delfos y sus alrededores, que ha transformado la comprensión de Delfos en sus primeros años.

No obstante, la historia más remota de Delfos no fue en ningún caso el objetivo principal de los primeros arqueólogos. Durante la primera gran excavación del santuario, conocida como la «gran excavación» (1892-1901; véase el capítulo final), fue raro profundizar por debajo de los niveles del período arcaico, y la mayor parte de la excavación original se centró en desenterrar el santuario que había visto el guía turístico greco-romano Pausanias durante su visita en el siglo II d.C. Resulta irónico que el objeto más antiguo que se ha encontrado hasta el momento en el santuario de Apolo fuera descubierto durante la gran excavación, pero no despertase ningún interés en los arqueólogos de aquel momento. Ahora se le reconoce como el morro de un león, que formaba parte del borde inferior decorado de un ritón minoico para beber, datado entre los años 1600 y 1450 a.C.[37] Muestra señales de que fue reparado en la antigüedad, pero ante la falta del contexto de su descubrimiento, no hay manera de saber si llegó al lugar poco después de su fabricación o muchos siglos más tarde.

No fue hasta las siguientes temporadas de excavación a partir de la década de 1920, impulsados por la evidencia creciente y el interés en las posibilidades de encontrar materiales significativos procedentes de culturas muy anteriores (cf. la excavación de sir Arthur Evans en el palacio minoico de Cnosos, que se inició en 1900), que los arqueólogos franceses tuvieron interés en excavar los niveles inferiores del yacimiento. Desde ese momento, a medida que el interés se iba ampliando del santuario principal hacia los alrededores de Delfos, empezó a aparecer una imagen mucho más compleja del origen remoto de Delfos.

En la cueva Coriciana, a 1.400 metros sobre el nivel del mar

y 800 metros por encima de Delfos, se descubrieron restos de una ocupación neolítica que se remontaba al 4300-3000 a.C. Esta cueva (véase mapa 3; figs. 0.2 y 1.2), que en épocas posteriores estaría estrechamente vinculada con el santuario délfico a través de un camino procesional que aún se puede seguir en la actualidad con un trazado que se aferra a los riscos verticales del Parnaso, parece que se utilizó como morada ocasional. Se considera que los restos de cerámica encontrados son similares a la cerámica tesalia del mismo período.[38] Esto resulta interesante a causa de las relaciones que muchos estudiosos han planteado entre la región délfica y Tesalia en el norte durante el siglo IX y principios del siglo VIII a.C. Las similitudes en la cerámica neolítica pueden sugerir una conexión a más largo plazo entre estas dos áreas.

A lo largo de los períodos Heládico antiguo y medio (ca. 2800-1550 a.C.) disponemos de restos materiales del desarrollo de asentamientos en diferentes puntos de la (moderna) llanura iteana a los pies de Delfos. No obstante, a pesar del descubrimiento del morro de león del ritón, no existen pruebas de un asentamiento permanente en la región actual del santuario délfico hasta un período conocido como Heládico III tardío (que forma parte de un sistema cronológico basado en el estilo de la cerámica), que abarca de hacia 1400 a 1060 a.C. En esta época, la caverna Coriciana parece que no estuvo de moda (se han encontrado muy pocos restos fechados en este período), en contraste con la gran cantidad de objetos descubiertos en la nascente comunidad en Delfos.[39] La mayor parte del asentamiento de este período inicial cubre lo que sería más tarde el lado oriental del santuario de Apolo, extendiéndose por la ladera desde la zona del templo de Apolo hasta la sala (o *lesche*)

de Cnido. La impresión es de un conjunto de casas pobres y un aprecio especial por las figuritas de animales de terracota. Aun así, también conocemos al menos una rica tumba en forma de dromos, a lo largo de lo que sería la carretera de Delfos a Arájoa, que contenía un gran número de jarras e incluso una espada de bronce (véase mapa 3).^[40]

Nada de esto es prueba de un culto en un santuario en funcionamiento. De hecho, los arqueólogos han tenido dificultades para ponerse de acuerdo en si alguna parte del material arqueológico se puede considerar votivo sin ninguna duda (es decir, asociado con el culto) antes de finales del siglo VII a.C. Pero esto no ha evitado que algunos se hayan entusiasmado con los hallazgos del período micénico en el posterior santuario de Atenea (véase láminas 1 y 3). Ahí se desenterraron durante las excavaciones de la década de 1920 un grupo de figuritas femeninas (llamadas figuritas *Phi* y *Psi* porque su postura recuerda esas letras del alfabeto griego). Junto con el hecho de que no se ha podido encontrar ningún rastro de alojamientos en esa zona y de que las historias literarias posteriores asociadas con Delfos plantean que el lugar estuvo ocupado originalmente por la diosa femenina de la Tierra, Gaia, muchos estudiosos han planteado que el posterior santuario de Atenea fue originalmente el lugar de culto de Gaia en Delfos, confirmando la historicidad de los mitos literarios. En la actualidad, se ha descubierto que la reunión y el enterramiento de estas figuritas Psi y Phi tuvo lugar en una época posterior, quizás asociadas con la posterior reconstrucción del santuario de Atenea en el período arcaico.^[41] ¿Pero esto significa que no se las debe asociar con un culto original a una divinidad femenina (parecida a Gaia) en dicho lugar? El debate sigue abierto,

aunque también se ha sugerido, siguiendo la comparación entre estas figuritas y las figuritas de culto micénicas de otros yacimientos, que las délficas se deberían asociar más a un uso funerario que cultural.[42]

La narración tradicional de la historia de Delfos basada en la arqueología, hasta los últimos años del siglo XX, mostraba una decadencia lenta en el tamaño y la vitalidad de su ocupación (y quizá de la práctica del culto) hacia el final del período micénico (hacia 1100-1000 a.C.) con el completo abandono del lugar hacia principios del siglo IX a.C.[43] Esa imagen ha cambiado radicalmente en la última década, gracias a las excavaciones más recientes en el santuario de Apolo. Ahora se puede demostrar una ocupación casi continua en la zona del santuario de Apolo entre los siglos XI y IX a.C. La cerámica asociada con este período es claramente local, mezclada con cierto grado de contacto con la norteña Fócida. Pero para el siglo IX a.C. existen pruebas de un aumento de los contactos entre la región délfica y zonas aún más al norte, en especial con Tesalia.[44]

A lo largo del siglo IX a.C. se siguió ampliando el asentamiento en la zona del posterior santuario de Apolo, con frecuencia construyendo sobre (y reutilizando) los cimientos y los materiales asociados con estructuras micénicas anteriores. Pero a principios del siglo VIII a.C. se produce un cambio sustancial, tanto en el estilo de los edificios en el yacimiento como en la influencia sobre los estilos de la cultura material que se han encontrado en y alrededor del asentamiento. Las excavaciones más recientes han mostrado que, en la zona del posterior «pilar de los rodios» erigido al este del templo de Apolo (véase fig. 1.3), las viviendas existentes, que parece que se ubicaban en la inclinación natural de la montaña, sufrieron una

reorganización sustancial con la construcción en esta época de terrazas niveladas. En una de estas terrazas se han desenterrados los restos de una casa, conocida por los arqueólogos franceses como la *maison noire* (la «casa negra»). Poco a poco a lo largo del siglo VIII, parece que esta casa se convirtió en el modelo de un diseño cada vez más regularizado de lo que en la actualidad se conocen como casas adosadas, con el asentamiento dividido en dos barrios principales con un eje central, que debía de servir como ruta de acceso principal al asentamiento, que discurría de norte a sur por la ladera de la montaña.[45] La decisión de invertir en el paisaje y crear un espacio de construcción más organizado y nivelado coincidió en el tiempo con un cambio decisivo en la naturaleza y el estilo de los objetos encontrados en el lugar. Poco después del año 800 a.C., la cerámica predominante de influencia tesalia fue sustituida por la importación de cerámica corintia de alta calidad, aunque la influencia tesalia siguió presente en el trabajo del metal y en la cerámica de baja calidad. Por esa época aparecen en Delfos los primeros objetos monumentales que se pueden asociar sin ninguna duda a un uso en el culto (los trípodas de bronce).[46]

En consecuencia, parece que el inicio del siglo VIII a.C. fue testigo de grandes cambios en Delfos, que se transformó de un asentamiento conectado con Tesalia y el norte —con poco contacto con el mar y con las comunidades al sur, o sin ningún papel regional destacado— a una comunidad recién reorganizada y fuertemente conectada con el mar y con los poderosos asentamientos al sur (en especial Corinto), y con un papel regional cada vez más importante.[47] Pero no fue el único lugar en el mundo griego que sufrió una transformación similar. El siglo VIII a.C. se cita con frecuencia como el

momento crítico de cambio para la aparición de la Grecia arcaica y clásica, en parte gracias a la influencia del aumento constante de los contactos con el mundo exterior. Como afirma el historiador Robin Osborne: «en el 800 a.C., el mundo griego era pobre, pequeño y carecía de una organización general. Sus comunidades eran pequeñas y estaban obligadas a sobrevivir en un entorno natural hostil. Los griegos mantenían pocos contactos con el gran mundo y no disponían de ningún ventaja especial».[48] Todo esto cambió durante el siglo VIII a.C. El número de asentamientos aumentó de manera exponencial; se incrementó la cantidad de recursos disponibles; la organización social y política de los asentamientos parece que era más abierta y flexible ante los problemas y los cambios; aumentó sustancialmente la inversión de las comunidades en tumbas y santuarios; y, a una escala mucho mayor, la influencia de diferentes culturas (por ejemplo, los fenicios en el Mediterráneo occidental, y los griegos en Italia, Sicilia y el Mediterráneo oriental) permitió una mayor movilidad social y más interacciones internacionales. Parece ser que los lugares de culto fueron grandes beneficiarios de estos cambios, en parte porque fueron capaces de proporcionar un marco útil en el que desarrollar y mostrar la cultura material asociada con estos cambios en las prioridades, actitudes e intereses sociales. En el santuario de Kalapodi, por ejemplo, en la región de la Fócida (véase mapas 2 y 3), no demasiado lejos de Delfos, han aparecido los restos constructivos de una estructura de culto monumental perteneciente a finales del siglo IX. En la isla de Samos, el posterior santuario de Hera recibió su primer templo alrededor del 800 a.C., al igual que el santuario de Hera en Peracora, cerca de Corinto. En Peracora también han aparecido

restos de un amplio muestrario de cultura material internacional ofrendada en el lugar (incluidos al menos 273 escarabeos fenicios), mientras que en Samos se han encontrado pruebas de contactos con Egipto, Chipre, el norte de Siria, Fenicia, Frigia y Asiria.[49]

No obstante, como han señalado con frecuencia los estudiosos, estas inversiones, en especial en espacios de culto, no eran en ningún caso uniformes. Aunque Delfos sufrió un cambio y aumentó sus inversiones a partir de comienzos del siglo VIII a.C., no llegó a la escala de otros santuarios como el de Samos o el de Peracora, o ni siquiera del cercano Kalapodi.[50] Los santuarios más beneficiados en la primera parte del siglo VIII parece que fueron aquellos estrechamente relacionados con comunidades políticas en crecimiento (el siglo VIII también se conoce frecuentemente como la época del «nacimiento de la polis»). Por el contrario, santuarios como Delfos y Olimpia, que al final se convertirán en los grandes santuarios panhelénicos, están significativamente menos monumentalizados que sus competidores con una relación más firme con comunidades concretas, probablemente porque en esta época se encuentran fuera de la esfera de control de una polis específica. Al mismo tiempo, como veremos en capítulos posteriores, resulta irónico que precisamente la ausencia de una relación con una comunidad concreta en este período inicial se convertirá en un factor eficaz del desarrollo de estos santuarios como lugares con importancia panhelénica.[51]

Por tanto, ¿qué está ocurriendo en Delfos durante el siglo VIII a.C. y, si es posible, cómo podemos entender el desarrollo del santuario, la actividad de culto y la práctica oracular? Está claro que al principio de siglo en Delfos existía un asentamiento

importante. Pero no lo está hasta qué punto se consideraba sagrada alguna parte de este espacio, ni hasta qué punto se había desarrollado un culto religioso, ni si estaba en funcionamiento un oráculo. La llegada al lugar hacia el 800 a.C. de cerámica de lujo corintia y de ofrendas votivas monumentales, y el aumento de las inversiones en la construcción en la zona ofrecen los primeros indicios claros de un interés más amplio en Delfos y de una inversión más intensiva en la práctica del culto. Parece ser que Delfos había entrado a formar parte de los intereses cada vez más amplios de Corinto en la región, y se integraba en su creciente red comercial (a partir de mediados del siglo VIII a.C. se encuentran en Delfos restos de un tipo de cerámica corintia, conocida como Tapso, que Corinto reservaba exclusivamente para la exportación). Es posible que el interés de Corinto en Delfos se debiera a la conexión tradicional de Delfos con Tesalia, en el norte, región que Corinto tendría la esperanza de explotar con su propia red comercial (y esta relación con el norte se volverá cada vez más importante hacia finales del siglo VIII). Pero no debemos sobrevalorar la nueva importancia comercial o cultural de Delfos durante los primeros setenta años del siglo VIII a.C. Otros santuarios con los que Corinto mantenía una relación muy estrecha, como Peracora, o incluso lugares cercanos como Kalapodi, han proporcionado registros materiales mucho más ricos para este período.^[52]

En cuanto al culto en Delfos, nuestras pruebas se basan totalmente en el contenido de varios depósitos posteriores de material (en realidad, montones de basura) que se han descubierto enterrados en diferentes partes de lo que más tarde sería el santuario de Apolo, que en el siglo VI a.C. se utilizaron como relleno para crear un nivel mucho más sólido para la

construcción. Lo que se ha encontrado demuestra la existencia de prácticas religiosas en el lugar —cerámica, huesos calcinados, fragmentos de trípodes de bronce—, pero es muy poco probable que se originasen en una zona de culto separada y significativa. El origen de este material (en especial la cerámica y los trípodes) refleja el interés corintio en la actividad cultural en el lugar, pero también existe una presencia argiva significativa, algo de Tesalia y, quizá, una cierta cantidad de material votivo de fabricación local. En cuanto al oráculo, ningún hallazgo material prueba que estuviera en activo durante la mayor parte del siglo VIII a.C., o en ningún momento antes de ese siglo. Algunos estudiosos afirman que el oráculo no fue instituido hasta finales del siglo VIII, mientras que otros sostienen que pudo tener una existencia mucho más larga que se remontaba hasta el segundo milenio, lo que motivó el asentamiento continuado en un hábitat físico difícil encaramado a la ladera de la montaña.^[53]

No obstante, sin importar la fecha de inicio del oráculo, resulta crucial que, en esta fase inicial del desarrollo de Delfos, distingamos entre el Delfos real y el Delfos primigenio descrito en las fuentes literarias e históricas posteriores. Las fuentes literarias, sea cual sea el relato que decidamos seguir, muestran una imagen de Delfos nacido para el éxito y el prestigio internacionales. Sin embargo, la arqueología revela una historia muy diferente. Una comunidad pequeña y aislada con conexiones con el norte de Grecia que lentamente cambia su centro de atención hacia el sur y es atraída hacia la red comercial de Corinto, y, a cambio, se beneficia de los procesos sociales y políticos más amplios en desarrollo durante el siglo VIII, que, al mismo tiempo, dejaron a Delfos como un santuario mucho menos sofisticado en comparación con los que mantenían una

relación más estrecha con una comunidad política en particular. Muchos estudiosos, animados por las fuentes literarias e históricas sobre el origen divino de Delfos, han asumido la imagen tradicional del Delfos internacional y panhelénico, fruto del éxito posterior, y la han trasladado a los inicios de su historia.[54] En realidad, hasta el último cuarto del siglo VIII a.C., Delfos no asumió semejante papel. No había nacido para alcanzar el éxito como el centro del mundo griego, sino que luchó durante siglos para ser algo más que una comunidad pequeña y aislada, aferrada al monte Parnaso.

Pero aun así, en la fase de formación del desarrollo de Delfos, aparecen signos de las fuerzas que impulsarán a Delfos durante el siglo y medio siguiente hasta alcanzar la vanguardia del mundo político y religioso de Grecia. Uno de ellos son los restos ocasionales de objetos ofrendados en Delfos cuyo origen es mucho más lejano: ámbar del siglo VIII proveniente de Escandinavia, que llegó probablemente con mercaderes procedentes de Etruria; un yelmo villanoviano del 800 a.C.; puntas de lanza italianas de mediados del siglo VIII; trípodes procedentes no sólo de Corinto y Argos, sino también de Creta hacia mediados de siglo.[55] Otro signo no es la ofrenda, sino la destrucción. La casa negra fue quemada (¿de ahí su nombre de «la casa negra»!) durante los primeros setenta años del siglo VIII a.C., y después reconstruida, lo que sugiere un deseo continuado de residir en Delfos.[56] Otra prueba adicional procede de las referencias a Delfos en la *Iliada* (9.401) y la *Odisea* (8.79-8.81) de Homero. Se cree que estos dos poemas épicos alcanzaron su redacción final durante el siglo VIII a.C. y, aunque no mencionan la importancia oracular de Delfos (se considera que las referencias a Apolo Pitio son interpolaciones

posteriores en el texto), constituyen una prueba del reconocimiento de que (en esta época) Delfos ya tenía la consideración de un lugar rico e importante.[57] Pero posiblemente la prueba más interesante es que a pesar de que otros santuarios, como Peracora, recibían un número mucho mayor de ofrendas que Delfos durante la primera mitad del siglo VIII, la naturaleza de la mayor parte de estos objetos era personal y/o relacionada con el comercio.[58] Peracora no recibió nunca el tipo de ofrendas monumentales que Delfos estaba empezando a recibir, al parecer (teniendo en cuenta su precio) por parte de las élites estatales.[59] Delfos, que alrededor del 800 a.C., era un asentamiento aislado y de escasa importancia, aparentemente (también) se había convertido en el último cuarto del siglo VIII (725-700 a.C.) en un lugar que satisfacía la demanda de (ciertos) estados emergentes y sus élites. Y fue gracias a las presiones, las necesidades y los deseos de dichas comunidades emergentes como Delfos, a partir del último cuarto del siglo VIII a.C., recibió el empujón para salir al escenario internacional.

3

Transformación

Apolo es el dios que se sienta en el centro, sobre el ombligo de la tierra, y es el intérprete de la religión para toda la humanidad.

Platón, *La República* 427B

El fuego lo consume todo. Prende con mucha facilidad y con frecuencia resulta incontrolable en el clima seco y cálido de Grecia. A finales del siglo VIII a.C., alrededor del año 730, el fuego prendió en Delfos. Se extendió a través de la pequeña comunidad que se aferraba a la ladera del Parnaso, dejando la destrucción a su paso. Cuando el humo comenzó a disiparse, cuando las vigas calcinadas se empezaron a enfriar y cuando los habitantes de Delfos comenzaron a evaluar la extensión de sus pérdidas, la posición precaria de Delfos en el mundo griego debió de parecer aún más frágil.

Sabemos que la *maison noire* —la casa recientemente descubierta por los arqueólogos al este del posterior templo de Apolo en Delfos— se quemó hasta los cimientos por segunda vez (desde luego se merecía su nombre) en este incendio.^[1] El arqueólogo francés Jean-Marc Luce, que dirigió la excavación de la *maison noire*, relaciona esta destrucción con el relato en

fuentes antiguas posteriores de una incursión contra Delfos de los flegianos, que, según el *Himno Homérico a Apolo* (versos 277-280), procedían de uno de los lugares que Apolo había visitado como hogar potencial para su oráculo, y en fuentes posteriores se afirma que no se contentaron sólo con saquear sino que prendieron fuego al templo de Apolo en Delfos (su nombre procede del verbo griego que significa «quemar»).[2]

Aunque no queramos establecer una relación tan estrecha entre literatura y arqueología, está claro que los últimos treinta años del siglo VIII a.C. fueron una época muy dinámica en la historia de Delfos, dejando aparte su destrucción por el fuego. Durante el siglo VIII el asentamiento había crecido de manera considerable, ocupando la mayor parte de la zona del posterior santuario de Apolo. Para el estándar de la Edad de Hierro, a finales de siglo Delfos era un lugar grande e importante por derecho propio. Pero no era el único asentamiento que se había desarrollado en la zona durante esta época. De hecho, durante el último cuarto del siglo VIII a.C. parece ser que se establecieron una serie de asentamientos nuevos en la llanura iteana, que facilitaron la conexión de Delfos —algo aislada en la ladera de la montaña— con otros asentamientos antiguos a lo largo de la costa (como Medeón; véase mapa 3).[3] Uno de estos lugares nuevos —en la actualidad la ciudad moderna de Anfisa— se ha encontrado hacia el norte al pie del camino más accesible para atravesar las montañas. Ya se ha señalado la presencia norteña en Delfos desde el inicio de su historia, y es posible que su relación con Tesalia fuera una de las razones de la expansión de Corinto en esta zona a principios del siglo VIII en un intento por explotar esta conexión con propósitos comerciales. Ahora, en el último cuarto del siglo VIII, habían cambiado las tornas. La red

comercial cada vez más fuerte con Tesalia y el norte, apoyada por los intereses corintios y facilitada por el desarrollo de nuevos asentamientos a lo largo de la ruta, actuaba como un catalizador para el crecimiento de Delfos. Aunque originalmente Corinto había llegado a Delfos para aprovechar sus contactos con el norte, ahora era Delfos el que alimentaba la red comercial nortesur que era cada vez más fuerte. Toda la región de la costa fócida estaba cada vez más inmersa en una red comercial que se extendía a través del golfo de Corinto, atravesaba la llanura iteana y llegaba por el norte a Tesalia e incluso a los Balcanes (véase mapas 1 y 2). Y parece que Delfos fue la más beneficiada. A principios del siglo VII a.C., otros asentamientos de la costa que antes eran mucho más influyentes, como Medeón, empezaron a sufrir a causa de la expansión délfica. Delfos había empezado a manipular su entorno más inmediato en un proceso que conduciría finalmente a la decadencia total de sus competidores locales.[4]

Sin embargo, Delfos no se estaba expandiendo únicamente debido a su papel en una red comercial cada vez más influyente e importante. Las excavaciones han revelado un enorme aumento de objetos en el último cuarto del siglo VIII a.C. que seguramente se pueden relacionar con actividades de culto. Esta expansión se produce tanto con respecto a la tipología (ofrenda de nuevos tipos de trípodas) como al origen. Al asentamiento empieza a llegar, por ejemplo, metalurgia ática y cretense, y la cerámica, que había sido aplastantemente corintia, ahora procede de Acaya, Ática y Beocia, así como de Eubea, Tesalia y Argos. También fue en el último cuarto del siglo VIII a.C. cuando la cueva Coriciana, aparentemente abandonada desde el siglo XIV a.C., empieza a recibir de nuevo materiales, que tienen

un carácter cada vez más votivo, lo que sugiere el establecimiento de la cueva como un santuario rural.[5]

Por eso, a finales del siglo VIII a.C. parece que Delfos ha dado un salto cuántico como asentamiento en una red comercial cada vez más importante y como un lugar de culto cuya actividad atraía una variedad creciente de ofrendas caras asociadas con un número cada vez más amplio de centros cívicos importantes, que también se encontraban inmersos en cambios sociales y políticos cada vez más rápidos. Nunca llegaremos a conocer los detalles de cómo se influyeron entre sí estos dos aspectos. ¿La posición de Delfos en la red comercial propició que el asentamiento llamara la atención de centros cívicos mucho más lejanos, que a su vez empezaron a depositar ofrendas cada vez más valiosas en el santuario que hasta el momento era un centro de culto local (y muy poco sofisticado)? ¿O debemos contemplar los dos aspectos como relativamente independientes, con la actividad cultural de Delfos cada vez más internacional como el resultado de la fama creciente de su oráculo (que es posible que estuviera establecido desde hacía mucho tiempo o que se hubiera instituido recientemente) y como la necesidad que este tenía de ello?

No existe ninguna prueba arqueológica que demuestre la existencia de un oráculo en funcionamiento en Delfos en ninguna época anterior al siglo VIII a.C. (y en estos períodos tan remotos resulta difícil, por no decir imposible, distinguir entre un objeto «secular» y un objeto «de culto»). Como vimos al final del capítulo anterior, algunos estudiosos defienden la posibilidad de la existencia de un oráculo local en Delfos que se remontase hasta el II milenio a.C. Otros sostienen que la llegada de ofrendas de trípodes hacia finales del siglo IX y principios del

siglo VIII indica una presencia oracular (basándose en que el trípode es un símbolo del oráculo puesto que, en representaciones posteriores, la pitia está sentada en un trípode cuando da sus respuestas).[6] Otros defienden el establecimiento del oráculo, y desde luego su crecimiento (o, mejor dicho, el inicio de su uso no sólo por parte de los habitantes de la zona sino por parte de las élites de los diferentes estados) en el último cuarto del siglo VIII. Su razonamiento se basa principalmente en la relación entre el crecimiento repentino de Delfos en este período y el nivel de ofrendas para la consulta al oráculo por parte de muchas élites/estados, aunque muchos consideran que esta relación presenta bastantes problemas.[7] En resumen, con las pruebas arqueológicas actuales, no podemos demostrar la fecha del origen del oráculo de Delfos; o, dicho en términos más positivos, en palabras del arqueólogo francés Jean-Marc Luce, la «cuestión sigue abierta».[8]

Pero el salto cuántico que da Delfos a finales del siglo VIII y principios del siglo VII coincide con la necesidad creciente identificada por numerosos eruditos entre las comunidades políticas en desarrollo en Grecia para encontrar vías nuevas con las que resolver los problemas de las comunidades emergentes (que podría haber proporcionado el oráculo), y con las numerosas fuentes literarias e históricas que se centran en el papel cada vez más importante del oráculo en tres aspectos principales del desarrollo de la sociedad griega durante el final del siglo VIII y el siglo VII a.C.: colonización, reforma constitucional y poder tiránico. Por eso, aunque no podemos demostrar cuándo empezó el oráculo en Delfos, si podemos investigar hasta qué punto a partir de finales del siglo VIII parece que adquiere un nuevo propósito y una nueva audiencia.

Durante el siglo VIII tuvieron lugar una gran cantidad de cambios y un gran crecimiento en la sociedad griega. Al llegar a su fin, el resultado aumentó las oportunidades y el dinamismo dentro de la organización de las diferentes comunidades, generando un incremento significativo de la inestabilidad social. El siglo VII no dio ningún respiro. Un elemento fundamental del proceso fue el desarrollo continuado de la autodefinición de la comunidad, que condujo, a su vez, a una variedad de cambios en la naturaleza de la guerra (el desarrollo de la falange hoplita basada en la cohesión de un grupo de ataque, no en guerreros de élite individuales); la naturaleza y la regulación del poder ejercido en el seno de las comunidades políticas (el desarrollo de las constituciones cívicas como un intento de arbitrar la lucha de poder entre las élites de la comunidad y la aparición de una élite individual: el gobernante tiránico); la expansión de las comunidades hacia nuevas regiones (a través del comercio, la fuerza y la fundación activa); y un conjunto de relaciones articuladas con mayor claridad entre los humanos y lo divino (el desarrollo de mitos identificables, la inversión en santuarios, el desarrollo de la figura humana en la escultura y los templos de piedra).[9]

La supervivencia dentro de este crisol cada vez más dinámico e inestable requería con frecuencia, por parte de las comunidades en desarrollo, respuestas a problemas con los que no se habían encontrado antes. En un mundo en el que, al mismo tiempo, existía la firme creencia en que los dioses estaban a cargo de todo, la atracción de un sistema de consultas oraculares, que facilitaba la confirmación divina de las decisiones de la comunidad, y con ello permitía asegurar el desarrollo de un consenso de la opinión pública para seguir un

curso de acción determinado, resultaba totalmente comprensible.[10] Por eso, el oráculo de Delfos —ya fuera una práctica local inmemorial o una institución reciente— adquirió centralidad e importancia en esta época porque proporcionaba una solución nueva e idealmente adecuada a las circunstancias específicas y poco habituales creadas por el desarrollo social y político griego. No se trata de un instrumento para «revelar el futuro», sino más bien un instrumento para la toma de decisión ante los problemas cívicos y la autorización de soluciones nuevas. Como se explicó en el último capítulo, por eso es necesario que veamos el oráculo de Delfos como algo más parecido a un consultor de gestión que a un adivino.

Pero antes de que analicemos las pruebas literarias e históricas sobre la consulta del oráculo délfico a finales del siglo VIII y durante el siglo VII a.C., debemos centrar nuestra atención en la advertencia que las acompaña. En la mayoría de los casos, las pruebas de una consulta concreta proceden de fuentes fechadas varios siglos después de que se realizara la consulta. Al mismo tiempo, los acontecimientos relacionados con la consulta resultan con frecuencia muy poco claros y sometidos a una metamorfosis en las diferentes fuentes a lo largo del tiempo. Como consecuencia, se ha derramado un lago de tinta académica sobre la cuestión de qué consultas son «reales» y cuáles «falsas», o cuáles han sido ampliadas y remodeladas a lo largo del tiempo. Algunos estudiosos llegan tan lejos que consideran como falsos todos los relatos de consultas oraculares de este período. Otros se sienten felices aceptando algunas, pero no todas. En todo lo que expondremos hemos seguido un camino intermedio, teniendo en cuenta que todas las pruebas, al igual que ocurre con los primeros mitos fundacionales de

Delfos, nos hablan de cómo los griegos de siglos posteriores intentaban comprender la historia antigua de Delfos, pero también sobre dicha historia concreta.[11]

Un hecho que apoya con fuerza la imagen de que el oráculo de Delfos llamó la atención internacional cuando lo hizo como una manera nueva de resolver los nuevos problemas y tensiones en las comunidades nuevas es que las primeras comunidades que aparecen en las fuentes literarias (y que con casi toda seguridad son históricas) como consultantes del oráculo se encuentran en regiones que eran en cierto sentido excepcionales en el ritmo y la naturaleza de su desarrollo y de las circunstancias con las que se tenían que enfrentar: Esparta, Corinto y Calcis de Eubea.[12]

Con frecuencia se ha destacado a Esparta por su relación estrecha con el oráculo de Delfos. Herodoto (6.57.2) nos explica que Esparta disponía de unos consejeros especiales de los reyes, llamados *pythioi*, que eran responsables de las relaciones entre la ciudad y el oráculo. En algún momento entre finales del siglo VIII y mediados del siglo VII (la fecha es objeto de un gran debate), entró en vigor en Esparta una constitución nueva; conocida como la Gran Retra, en el siglo V a.C. esta constitución se asociaba directamente con Licurgo, el famoso legislador de Esparta. Esta constitución resulta fundamental para comprender la naturaleza única de la sociedad espartana: lo regulaba todo, desde la construcción de un templo nuevo hasta la división de la población de Esparta, la normativa de su consejo y el poder de sus reyes. Según pruebas posteriores sobre las consultas oraculares, su adopción por parte de Esparta estuvo directamente relacionada con la aprobación por el oráculo delfico (que, según algunas versiones, incluso llegó a dictar la constitución).[13] Pero aunque no podemos saber con exactitud

hasta qué punto se vio envuelto Delfos, gracias a los fragmentos que nos han llegado del poeta espartano Tirteo de mediados del siglo VII a.C. sabemos que ya en esta época el vínculo de Esparta con Delfos era muy fuerte:

Oyeron la voz de Febo Apolo y trajeron a casa desde Pito el oráculo del dios y palabras de seguro cumplimiento, porque el señor del arco de plata, Apolo que dispara lejos de cabellos dorados, dio respuesta en su rico santuario... porque esto ha declarado Febo a su ciudad sobre estos temas.[14]

En realidad, por las pruebas de otras consultas oraculares, parece que Esparta estaba obsesionada con el oráculo, utilizándolo para confirmar sus procesos sociales y políticos, su manera de tomar juramento y su sistema de reparto de tierra. Supuestamente el oráculo incluso llegó a advertir a los espartanos sobre su moral pública y les avisó de que su amor por el dinero los destruiría un día.[15] Pero las fuentes indican también que Esparta implicó al oráculo en la decisión de expandir su territorio mediante la conquista de lo que se ha llegado a conocer como la primera y la segunda guerra mesenia (de la segunda mitad del siglo VIII hasta el primer cuarto del siglo VII a.C.), cuyo resultado fue la anexión de Mesenia por parte de Esparta y la subyugación de la población nativa como esclavos espartanos, o *ilotas*. Las fuentes que han sobrevivido hablan de consultas oraculares en los momentos clave de la campaña: sobre la justificación de su inicio y sobre los mejores medios para defender sus intereses durante la guerra (tanto la primera como la segunda).[16] Pero lo que resulta fascinante en este caso es que parece ser que el otro bando, Mesenia, también consultó a Delfos en ambos conflictos: sobre cómo aumentar sus posibilidades de victoria, sobre cómo comportarse durante la

guerra y con una petición desesperada de consejo para salvarse al acercarse el final (pero no iba a recibir dicha ayuda).[17] La relación entre Esparta y el oráculo en el momento de los primeros planes de expansión continuó durante los intentos posteriores de Esparta de ocupar toda Arcadia, consultando al oráculo en el inicio de la campaña y durante la misma, pidiendo consejo sobre la revisión de sus objetivos y sobre la mejor manera de proceder.[18]

Para Corinto, cuya influencia económica y comercial durante el siglo VIII englobaba a Delfos y la región que la rodeaba, el oráculo desempeñó un papel muy diferente de consultor profesional. En algún momento durante la primera mitad del siglo VII a.C., los Baquíadas, la familia gobernante en Corinto, se tuvo que enfrentar posiblemente a una advertencia no solicitada por parte del oráculo, en el sentido de que debían tomar nota de un «león, fuerte y comedor de carne» que iba a nacer de un águila. Algo más tarde, un hombre, Eetión, que consultó el oráculo sobre su incapacidad para engendrar un hijo, recibió el aviso de que su esposa iba a concebir y que el bebé se convertiría en una «piedra rodante que caerá sobre los gobernantes absolutos e impartirá justicia desde Corinto». En la segunda mitad del siglo VII, cuando el niño, Cípselo, estaba a punto de tomar el poder como tirano de Corinto, fue saludado por el oráculo con otra advertencia: «bendito sea el hombre que entra en mi casa, Cípselo, hijo de Eetión, rey de la famosa Corinto, él y sus hijos, pero los hijos de sus hijos [es decir, sus nietos] no lo serán».[19]

Cípselo no fue el primer tirano, ni el último, al que el oráculo aparentemente profetizó, animó y advirtió. A finales del siglo VII a.C., el oráculo se vio envuelto en un golpe de estado

tiránico en Atenas por parte de un hombre llamado Cilón. Después de consultar sobre la mejor manera de conseguir el poder, según parece, al principio malinterpretó la respuesta del oráculo de atacar durante el gran festival de Zeus, que Cilón tomó por los Juegos Olímpicos. Pero al final, Cilón consiguió el poder cuando se dio cuenta de que el oráculo se refería al gran festival de Zeus en Atenas.[20]

La relación de Delfos con los tiranos en Grecia se compara a menudo con su implicación con los gobernantes en Asia Menor de la misma época. Esta implicación se remonta al legendario rey Midas de Frigia, del que, según recoge Herodoto (1.14), se decía que había ofrendado en Delfos el trono real en el que se sentaba para impartir justicia. Pero la relación oracular se inició realmente con Giges, rey de Lidia algo posterior, a finales del siglo VIII a.C. Se dice que el oráculo arbitró una disputa sobre el trono de Lidia a favor de Giges, pero advirtiéndolo también de que su quinto descendiente recibiría un castigo por la manera en que Giges había ocupado el poder.[21] A cambio (o quizá por adelantado para asegurarse un oráculo favorable), se dice que Giges cubrió Delfos de ofrendas de oro y plata. A finales del siglo VII a.C., esta relación con los reyes orientales continuó en la persona del rey Aliates, que consultó al oráculo después de caer enfermo durante una campaña militar; el oráculo se negó a ayudarlo hasta que Aliates no reconstruyera el templo que había destruido durante la campaña. Cuando Aliates cumplió y el oráculo le devolvió la salud, Aliates se lo agradeció al oráculo cubriendo el templo con ofrendas de plata y hierro, una de las cuales sobrevivió lo suficiente para que Pausanias la pudiera contemplar en el siglo II d.C.[22]

La relación de Delfos con los tiranos, que surgieron como

producto de los rápidos cambios en el sistema político durante los siglos VIII y VII a.C., ha provocado muchas controversias. Algunos estudiosos desconfían de la fiabilidad de las respuestas oraculares que parecen contener advertencias y afirmaciones no solicitadas, en lugar de una respuesta directa a la cuestión planteada.[23] Otros apuntan hacia la manera en que las tradiciones literarias sugieren una reformulación de las respuestas delficas a lo largo del tiempo. En siglos posteriores, cuando el poder tiránico tenía ya la connotación negativa que conserva en la actualidad, las fuentes antiguas parecen especialmente dispuestas a revisar las interacciones de Delfos con estos hombres fuertes como profetizando su llegada, pero ofreciéndoles escasa cortesía cuando aparecían.[24] No obstante, estos cambios en la imagen de la implicación de Delfos no significan que debamos descartar las pruebas de dichas consultas; al contrario, como plantea el historiador Irad Malkin, debemos imaginar un oráculo implicado en el cambio social y político y que se movía (oportunistamente) con los tiempos, apoyando nuevas ideas sociales y políticas con la necesaria redefinición de su actitud en el pasado, lo que resultaba inevitable a medida que dichas ideas estaban y dejaban de estar de moda.[25] Es decir, a medida que cambiaba el mundo, cambiaba el oráculo. Por eso, según sugiere Malkin, Delfos consiguió convertirse en una fuerza de cambio e innovación en temas sociales y políticos, y, como siempre parecía que estaba en el lado «correcto», acabó ganándose la reputación de una especie de anciano estadista, convirtiéndose así en el garante y árbitro del orden social.[26]

Según se dice, a finales del siglo VIII a.C., Calcis se vio envuelta en la guerra lelantina con su cercano rival Eretria, en la

isla de Eubea (véase mapa 2). La duración, la naturaleza e incluso la historicidad de este conflicto están abiertas al debate, pero en el siglo V a.C., Tucídides (1.15.2) resaltó que fue el único conflicto entre la guerra de Troya y las guerras médicas en que los griegos se unieron para luchar en grupos multicomunitarios, es decir, como elementos grandes unificados. Esta lucha aparentemente épica para lo que era normal en el siglo VIII, sobre la frontera de las comunidades de Calcis y Eretria y, en consecuencia, por la posesión de la fértil llanura Lelantina, se puede considerar como resultado del proceso de autodefinición de la comunidad, de la inestabilidad política interna y de la presión demográfica omnipresentes en el siglo VIII, y puede ayudar a explicar por qué se dice que Calcis se vio obligada a consultar el oráculo de Delfos sobre la cuestión de fundar nuevos asentamientos en otros lugares hacia finales del siglo VIII (los de Rhegium y, un poco más tarde, Zankle en el sur de Italia; véase el mapa 1).[\[27\]](#)

La implicación del oráculo de Delfos en este proceso de «colonización» durante los siglos VIII-VI a.C. ha sido objeto de discusiones más intensas que cualquier otro aspecto de la temática oracular (véase mapa 1). Se ha puesto todo en cuestión, desde la forma de la implicación del oráculo hasta la existencia del propio proceso de colonización. Los estudiosos, en especial el historiador Robin Osborne, se han esforzado en subrayar el problema de utilizar el término «colonización», que sugiere que la naturaleza de la experiencia de los griegos fue parecida a la colonización colonial británica. En lugar de una apropiación organizada de territorios, Osborne propone que todas las nuevas fundaciones alrededor del Mediterráneo en este período se consideren «una manifestación de un nivel excepcional de

inquietud y ambición entre los griegos individuales. Algunos colonizadores se vieron empujados por la pobreza, la impopularidad, el crimen o el escándalo; algunos habrían ido para conseguir tierra, apoderarse de recursos minerales foráneos, o sólo para emprender una vida nueva libres de parientes molestos».[28]

Está claro que semejante variedad de motivos resulta crucial para comprender este proceso complejo, como también lo es, una vez más, la mutabilidad del registro literario, que con frecuencia ofrece no sólo una historia cambiante de la implicación de Delfos, sino también múltiples versiones, a veces en conflicto entre ellas, de las respuestas, junto con una serie de contestaciones famosas, ambiguas y cercanas al acertijo. Se dice que el oráculo sugirió que un pez señalaría el camino y un jabalí marcaría la senda a los que iban a fundar Éfeso. Aigai, la antigua capital de Macedonia, se fundó en el lugar en que sus fundadores vieron las primeras cabras. Sobre la fundación de Gela en Sicilia, las fuentes se dividen entre un oráculo que le dijo a un consultante que se reía de fundar un lugar llamado Gela (relacionado con el verbo griego que significa «reír»), y otra fuente que sugiere que el oráculo les dijo que se asentaran cerca de un río llamado Gela. Cuando Arquias de Corinto consultó el oráculo sobre la fundación de un nuevo asentamiento (Siracusa) alrededor de 735 a.C., se dice que la respuesta fue que debía encontrar Ortigia, que «se encuentra en el mar de Trinakria, donde el Alfeo sale a borbotones y se mezcla con la fuente Aretusa». Dicha respuesta, recogida en Pausanias (5.7.3), implica creer que el río Alfeo en el Peloponeso fluye de alguna manera por debajo del océano hasta llegar a Sicilia para mezclarse con las aguas de una fuente local. Pero otra fuente

(Estrabón 6.2.4) sugiere que los fundadores de Crotona y Siracusa recibieron sus localizaciones en función de que unos priorizaran la salud y los otros el dinero.[29]

Herodoto recoge dos versiones diferentes de la implicación del oráculo en la fundación de Cirene en el norte de África a finales del siglo VII a.C.: una pone de relieve el papel de los habitantes de la isla de Tera (y así lo creían los teranos) y la otra atribuía la fundación a un individuo llamado Battus (que aparentemente era la preferida de los cireneos).[30] También se encuentran más versiones en otros autores y la historia se complica aún más con las fuentes epigráficas, porque en el siglo IV a.C. los cireneos erigieron estelas que otorgaban la ciudadanía a los teranos e institucionalizaban sus leyes sagradas, lo que se relacionaba con la fundación de la ciudad y con la implicación del oráculo.[31]

Las dificultades para dilucidar esta masa compleja y conflictiva de pruebas ha provocado profundas divisiones sobre la naturaleza de la implicación de Delfos en la colonización, y con ello, sobre la naturaleza, el desarrollo y la importancia del oráculo délfico en los siglos VIII y VII a.C. Sin embargo, lo que resulta indiscutible es que, en el último tercio del siglo VIII, el ritmo del establecimiento de asentamientos alrededor del Mediterráneo por parte de ciudades e individuos griegos se había acelerado sustancialmente. En el sur de Italia y en Sicilia se fundó un asentamiento nuevo casi cada año durante este período. Parece que todas las ciudades que ya mantenían relaciones diversas con Delfos, como Calcis, Corinto y Esparta, consultaron sobre dichos asentamientos (incluyendo un largo tira y afloja entre los espartanos y el oráculo sobre la fundación de Taras y su consiguiente organización sanitaria y política).[32]

Pero también parece claro que la historia del establecimiento de dichos asentamientos fue un tema de importancia recurrente tanto para la nueva comunidad como para la ciudad madre, a lo largo de sus respectivas historias. Por eso no resulta sorprendente que, al desarrollarse cada una de ellas y cambiar las relaciones que mantenían, también variasen los relatos sobre su fundación. En el siglo VI a.C., por ejemplo, la rivalidad intercolonial se había desarrollado hasta tal punto que las colonias competían para tener relatos fundacionales más grandes y antiguos, y con una implicación más estrecha de lo que por entonces era la prestigiosa institución del oráculo de Delfos. Crotona, por ejemplo, incluso llegó al punto de reproducir un trípode oracular en sus primeras monedas.[33] Y en el siglo V a.C., parece que muchas ciudades madre quisieron mantener lazos más estrechos y más de estilo colonial con *sus* comunidades, lo que dio lugar a una reformulación de su gran implicación en el asentamiento y, con ello, de su interacción con el oráculo.[34]

Por tanto, ¿qué se puede vislumbrar a través de esta maraña de prioridades cambiantes y variaciones en la historia para comprender la posición del oráculo en el proceso de expansión de asentamientos durante los siglos VIII y VII? Las opiniones siguen divididas. Por un lado, estudiosos como el historiador Jean Deffradas han planteado que no podemos estar seguros de ningún papel del oráculo en la colonización antes del siglo VI a.C.[35] Por el otro lado, académicos como el historiador George Forrest y el arqueólogo Anthony Snodgrass han argumentado que el oráculo actuó desde sus orígenes como una especie de bolsa de compensación para la diseminación de información geográfica y política entre la audiencia más amplia

posible, y fue fundamental en el proceso de colonización.[36] Entre ambos extremos encontramos todo un espectro de puntos de vista.[37] No obstante, creo que podemos esbozar una cronología para el desarrollo de la conciencia por todo el mundo de la antigua Grecia sobre la importancia del oráculo para el proceso colonial, así como una cronología para el desarrollo de su implicación real. Para esto último, parece probable que el oráculo se viera implicado en preguntas sobre la fundación de nuevos asentamientos desde mediados del siglo VIII a.C., en especial con los asentamientos fundados en Sicilia y en el sur de Italia por ciudades griegas como Corinto, Calcis y Esparta. Durante el siglo VII, la amplitud de las ciudades y de los individuos griegos que consultaban al oráculo sobre dichos temas se extendió hacia la mayor parte de la península griega y saltó hacia el este a través de las Cícladas hasta Paros, Tera y Rodas. De manera similar, la ubicación de las fundaciones resultantes también se amplió hacia el norte de África y, con mucha frecuencia, al Helesponto. A finales del siglo VII, las preguntas sobre nuevas fundaciones llegaban incluso desde Asia Menor, aunque hace tiempo que se señaló que el número de peticiones semejantes en Delfos (así como las fundaciones consecuentes en el Helesponto y en la zona del mar Negro) siempre fueron escasas, quizá porque disponían de un santuario oracular más cercano (en Mileto) para realizar la consulta.[38]

En cuanto a la progresión de la reputación de Delfos gracias a su implicación en este proceso trascendental, los estudiosos afirman que un fragmento que nos ha llegado del poeta Calino de Éfeso, de la primera mitad del siglo VII a.C., centrado en la implicación de Apolo Pitio en la fundación de Colofón, sugiere un reconocimiento en esta época del papel de Delfos en el

proceso. En 734 a.C. se estableció en la colonia de Naxos en Sicilia un santuario dedicado a Apolo Archegetos (Apolo «el Fundador»). Como muy tarde, en el siglo V a.C. se reconocía a este santuario (véase Tucídides 6.3.1) como el lugar en el que todas las ciudades sicilianas se suponía que debían buscar el favor divino antes de partir para sus aventuras. En consecuencia, muchos han planteado que la importancia de Apolo como dios de la «colonización», y la conexión entre el oráculo de Apolo en Delfos y la colonización, al menos en el mundo griego occidental, estaba bien establecida en esta época. De hecho, podemos estar bastante seguros de que dicha conexión ya era bien conocida en todo el mundo griego en el siglo VI a.C. Herodoto (5.42) explica la historia de Dorieo de Esparta, que fracasó en su intento de fundar una colonia en Heraclea en Sicilia. A partir del relato de Herodoto, todo el mundo se puede dar cuenta que el fracaso fue el resultado del descuido de Dorieo al no consultar de manera adecuada al oráculo de Delfos.[39]

La imagen que aparece a partir de todo esto es la de un oráculo de Delfos que gradualmente se va implicando cada vez más en el proceso continuado de fundación de nuevos asentamientos que rodearon y ampliaron el mundo griego en los siglos VIII-VII a.C. Pero, al mismo tiempo, también es la imagen del reforzamiento y la expansión de ese papel de Delfos en el proceso de fundación desde el siglo VI a.C. en adelante, cuando las colonias y las ciudades madre intentaron cada vez más remodelar y, con frecuencia, engrandecer sus fundaciones y relaciones al otorgar a menudo un papel mucho más importante a Delfos, que en ese momento estaba ya totalmente situada en el centro del mundo griego. Nada llama al éxito como el éxito. Como lo ha expresado el historiador George Forrest: la

colonización hizo mucho más por la extensión de la influencia y el prestigio de Delfos, de lo que Delfos hizo por la colonización. [40]

Como resultado de estos desarrollos, al finales del siglo VII a.C., el oráculo de Delfos era, con poco margen de duda, una institución cada vez más crucial para un círculo amplio y en aumento de ciudades griegas y de sus nuevas fundaciones extendidas por todo el mundo mediterráneo. El oráculo había recibido las consultas de reyes del este y de tiranos de la Grecia continental, así como de comunidades e individuos sobre temas tan diversos como la reforma constitucional, la guerra, el reparto de tierras, los juramentos, la purificación y las medidas para evitar las hambrunas (y muchos temas más si nos sentimos inclinados a creer todas las historias).[41] Pero aun así, no existen pruebas de ninguna forma de templo permanente de Apolo en Delfos durante la mayor parte de esta época. La fecha más temprana posible para una estructura de ese tipo en Delfos (cuyos restos supervivientes son unas pocas tejas y un par de bloques de piedra) es 650-600 a.C., y la mayoría de los estudiosos prefieren el extremo más bajo de dicho abanico (aproximadamente contemporáneo de la construcción del primer templo de Hera en Olimpia), aunque una excavación reciente indica que debemos revisar aún más dicha fecha y situarla a principios del siglo VI a.C. (véase el capítulo siguiente). [42] Con todo esto queremos decir que, durante este período crucial del desarrollo del oráculo y para Delfos, no tenemos ninguna idea real de dónde y en qué circunstancias se consultaba el oráculo.

En consecuencia, ¿cómo era una visita a Delfos durante esta época? Habíamos dejado el santuario a finales del siglo VIII

como un lugar con un asentamiento significativo, que había sufrido recientemente un incendio destructor, pero a pesar de eso recibía un número creciente de ofrendas, (en especial) de trípodas de metales caros, asociadas con una actividad de culto, que llegaban desde un amplio círculo de comunidades griegas tan lejanas como Creta. Durante el siglo VII, el lugar siguió siendo un asentamiento, mezclado con una actividad cultural en aumento. Sobre los restos calcinados de la *maison noire*, se construyó la *maison jaune* (la «casa amarilla»). En el último cuarto del siglo VII fue sustituida por la *maison rouge* (la «casa roja»), que parece que fue una de las muchas en la zona. La casa disponía de tres habitaciones, una de las cuales se utilizaba para cocinar. La naturaleza de los restos encontrados sugiere un propietario adinerado (copas de bronce, filos dorados en algunos objetos), pero también actividades de culto (se han encontrado *phiale* [recipientes pequeños] para las libaciones).[43] Esta casa se encontraba sobre lo que más tarde sería el límite del santuario de Apolo, y su uso sagrado y secular parece que coincide con la naturaleza indeterminada e inarticulada de lo que los estudiosos presumen que fue una primera zona sagrada en el centro del asentamiento, que más tarde se convertiría en el santuario de Apolo.

En consecuencia, hasta finales del siglo VII a.C. (la casa no fue destruida hasta el primer cuarto del siglo VI), parece que el asentamiento de Delfos fue una mezcla de actividades seculares y sagradas, sin la existencia de un espacio de culto estrictamente definido y separado (no existen pruebas de la existencia del muro de un *témenos* que marcara el santuario hasta el siglo VI, véase el siguiente capítulo). Al ir creciendo en importancia el oráculo de Delfos a lo largo del siglo, aunque aceptemos que la

mayor parte de la reputación más antigua sólo se pudo generar en siglos posteriores, los consultantes y los fieles, al subir hasta Delfos por la ladera del monte Parnaso, es muy posible que se quedaran sorprendidos al descubrir un lugar de culto tan poco articulado para una institución (cada vez más) importante, especialmente en comparación con los muchos santuarios en las diferentes ciudades y territorios cívicos que habían empezado a recibir monumentos desde finales del siglo VIII (por ejemplo, en Corinto, Peracora y Argos, o en Samos).

La ausencia de elaboración monumental, e incluso de articulación, del espacio sagrado de Delfos a lo largo del siglo VII es una prueba crucial de tres aspectos notables. Primero, subraya la importancia de tratar con cuidado las fuentes literarias para definir lo que era Delfos, frente a lo fue más tarde cuando estuvo plenamente construido. Segundo, revela un aspecto importante de la experiencia de los primeros visitantes del lugar, especialmente en contraste con los santuarios de su tierra natal. Tercero, aparece como una prueba crucial de la elaboración por lo general tardía de los santuarios, que al final se convertirían en santuarios «panhelénicos», comunes a todos los griegos. Estos espacios sagrados eran menos elaborados que los santuarios en el seno de territorios políticos bien definidos, porque no eran ni el territorio ni responsabilidad única de una sola comunidad. Pero fue precisamente esta indefinición de la propiedad, su «neutralidad», lo que plantean los estudiosos como el elemento esencial para que fueran *capaces* de crecer co-mo espacios para el uso de un abanico mucho más amplio de ciudades y estados griegos.^[44] Esto quiere decir que la elaboración tardía de Delfos fue (otro) signo de su significado eminentemente crucial.

Aunque Delfos podía ofrecer muy poco en cuanto a una

arquitectura sagrada articulada o monumental a lo largo del siglo VII (y, como se ha explicado, hasta cierto punto precisamente *porque* no lo podía ofrecer), *fue* receptor de un número creciente de ofrendas por parte de una serie de individuos y ciudades. Ya hemos visto que los reyes Midas, Giges y Aliates de Oriente ofrendaron un trono, así como una serie de copas y objetos de oro, bronce y hierro. Pero lo más fascinante es lo que la ofrenda de estos objetos nos explica sobre la manera en que los diferentes oferentes interactuaban con el santuario. Por ejemplo, hasta donde lo podemos decir, todas las ofrendas monumentales procedentes del este (de esta época y hasta bien entrado el siglo VI) se ubicaban en el lado oriental del (posterior) templo de Apolo, en contraste con la mayoría de las demás ofrendas (monumentales) durante el siglo VII y principios del siglo VI, que se orientaban más hacia el oeste (véase lámina 2). Esto se ha explicado como una preferencia oriental por el este, pero también como una continuación de su práctica tradicional cuando realizaban ofrendas en otros santuarios (esto quiere decir que los oferentes orientales hacían lo que estaban acostumbrados a hacer, sin estar influidos por lo que los demás hacían en Delfos).[45]

Pero no eran sólo las ofrendas orientales las que tenían rasgos particulares. Durante el siglo VII a.C., por ejemplo, no parece que Corinto continuase con su ofrenda de trípodes de bronce, sino sólo de cerámica e incluso, en esos casos, únicamente en las áreas sagradas sin organizar en el asentamiento. No ha aparecido ninguna cerámica corintia en la *maison rouge*, por ejemplo, sino exclusivamente material de fabricación local.[46] No obstante, alrededor de mediados del siglo VII, el nuevo tirano de Corinto, Cípselo, que había tenido

una relación tan intensa con el oráculo, construyó la primera ofrenda monumental en Delfos (que haya sobrevivido): una estructura conocida como «tesoro», porque creemos que se utilizaba como casa del tesoro para guardar sus ofrendas (véase lámina 2).[47] Este tesoro, construido en una ubicación muy visible sobre una especie de cresta natural que domina la empinada ladera, orientado hacia lo que los estudiosos creen que era (o al menos llegó a ser) la primera entrada principal a la zona sagrada, habría podido actuar como una primera marca del espacio sagrado, en un momento en que Delfos no tenía unos hitos que lo delimitaran oficialmente. Cípselo no sólo es fundamental para la historia del oráculo, sino que también resulta crucial para la historia de la elaboración de Delfos como santuario.[48]

En contraste con Corinto, el Ática (y, en su centro, Atenas) tuvieron un arranque muy lento con Delfos. Aunque se pueden identificar algunas ofrendas de bronce áticas desde finales del siglo VIII, la cantidad es muy baja a lo largo del siglo VII, cuando no se encuentra en ningún sitio cerámica ateniense. Pero al final de la centuria (y acelerándose a partir de ese momento), parece que los atenienses copiaron a Cípselo y construyeron un tesoro pequeño en el lado occidental del posterior santuario. Laconia, por el otro lado, a pesar de la cantidad de consultas que asocian a Esparta con el oráculo délfico, limitó sus ofrendas al santuario a lo largo del siglo. Y a pesar de las rutas comerciales entre Delfos y el norte, la cantidad de objetos encontrados en el santuario procedentes del norte y el oeste de Grecia es muy baja, en especial cuando la comparamos con la cantidad de objetos macedonios y balcánicos encontrados en Olimpia, que, al fin y al cabo, está mucho más al sur.[49]

Sin embargo, otras zonas de la península griega parece que están mejor representadas. Se han encontrado varios calderos beocios y se ofrendó una cantidad significativa de partes de armadura desde la Argólida (aunque parece que los argólidas no ofrendaron copas ni objetos de terracota). Esta tendencia de las ofrendas argólidas quedó truncada a finales del siglo VII a.C. con la dedicación de un par de estatuas más grandes del tamaño natural, que se han identificado con frecuencia con uno de los mitos más famosos de Argos, el de Cleobis y Bitón (fig. 3.1).

[50] Chipre también está bien representada, con escudos, trípodas inscritos, una serie de calderos e incluso un toro de bronce.[51] Lo mismo ocurre con Siria y Asia Menor, con numerosos calderos con decoraciones complejas y hermosas, huevos de avestruz, figuritas humanas en vidrio e incluso cinturones frigios (todos los cuales se han encontrado en excavaciones recientes). No obstante, Creta es la más destacada, no sólo por la cantidad de trípodas y escudos, sino sobre todo porque parece ser que estas ofrendas no eran piezas aisladas sino que formaban parte de conjuntos y series de ofrendas, y posiblemente procedían de la misma zona.[52]

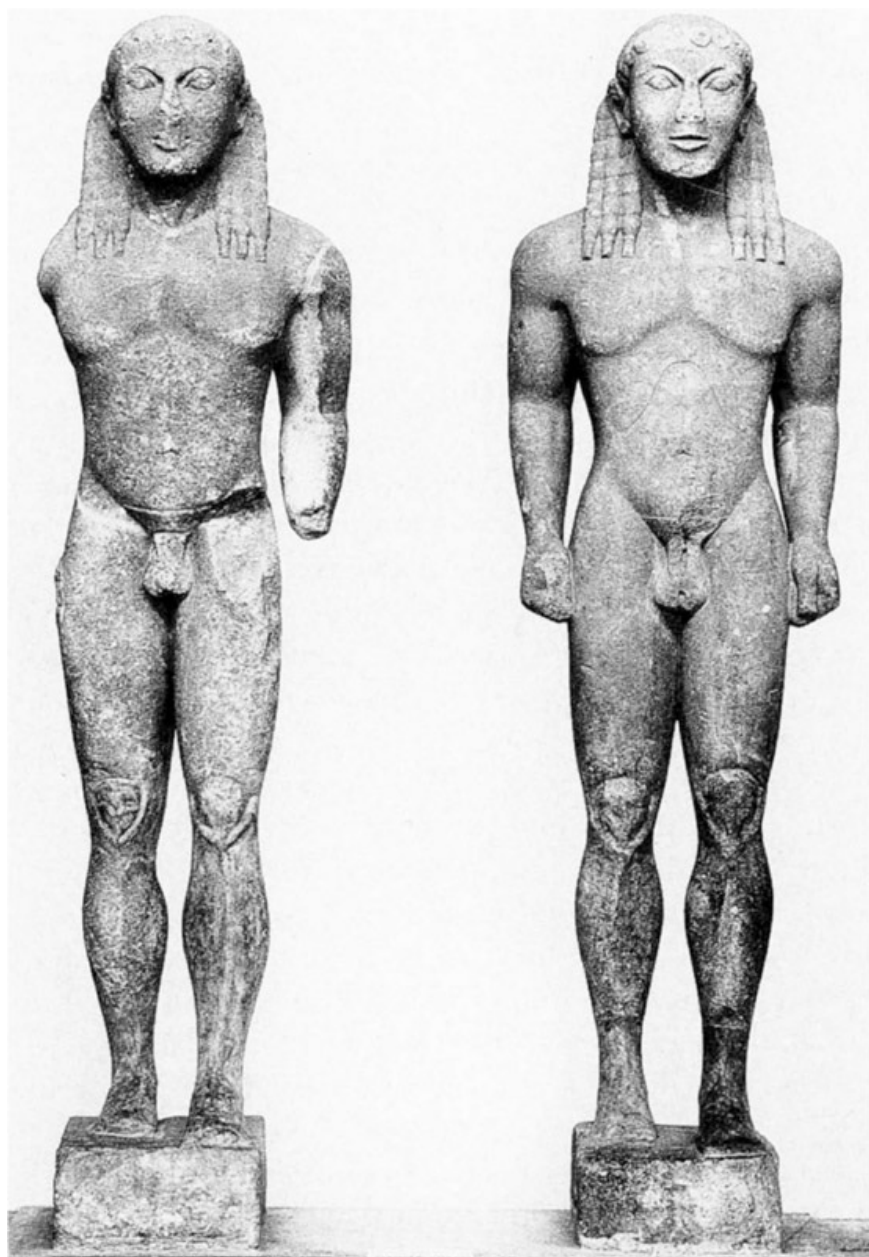


FIGURA 3.1. Los gemelos argivos en sendas estatuas dedicadas en Delfos, a veces identificados como Cleobis y Bitón o simplemente como los Dioscuros (© EFA [Guide du Musée, fig. 2a]).

En el año 600 a.C. es posible que Delfos siguiera sin disponer de un templo, o ni siquiera de un espacio sagrado separado y articulado, pero sin duda ya estaba cubierto de ofrendas, desde las más pequeñas hasta las monumentales, en una amplia gama de materiales y estilos, procedentes de una gran variedad de oferentes. Sin embargo, una vez más, este material nos llega con una advertencia. Mientras etiquetamos una pieza como «cretense» porque está fabricada en un estilo, procedimiento o material que sabemos que está asociado con Creta, no podemos asegurar que en realidad la ofrendase al santuario un cretense: porque podría haber llegado al santuario a través, digamos, de una red comercial corintia, o como una posesión preciada de alguien que no era de Creta o incluso como ofrenda de agradecimiento de alguien victorioso contra los cretenses en una batalla y que cogiese la pieza como botín de la victoria. Más aún, incluso algunas de las estructuras monumentales siguen siendo un misterio. Alrededor de 600 a.C. se construyó una pequeña estructura absidial, parecida a un tesoro, en una zona que después se convertiría en la terraza del templo y más tarde aún se identificaría como el santuario de Gaia (véase la estructura «B» en la fig. 3.2). Esto, combinado con su extraño extremo en forma de ábside (y por eso supuestamente religioso), junto con los mitos literarios sobre la temprana asociación de Delfos con Gaia, la diosa madre, ha llevado a que esta estructura reciba frecuentemente el nombre de Capilla de Gaia (así como posiblemente el primer hogar del ónfalos). Pero para ser fieles a la verdad, no existe ni la más mínima prueba que conecte sin lugar a dudas esta estructura con Gaia. En realidad, simplemente no tenemos ni idea de quién la construyó y por qué lo hizo.[53]

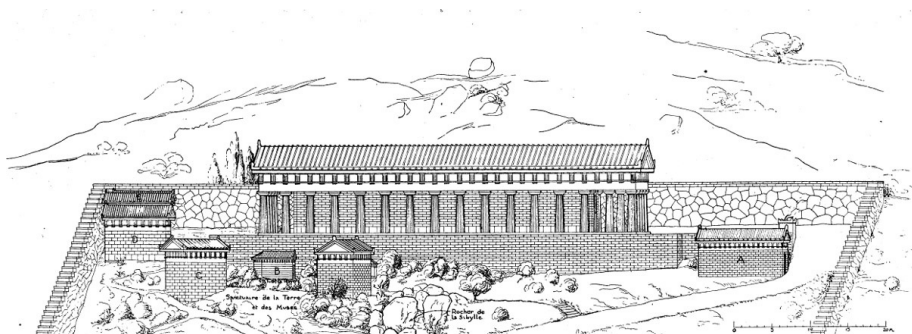


FIGURA 3.2. El santuario de Apolo en Delfos, ca. 550 a.C. (© EFA [Courby FD II Terrasse du Temple 1920-29, fig. 156]).

Lo que podemos hacer es empezar a ver una variación creciente en el propósito y el estilo con los que individuos, ciudades y áreas geográficas diferentes interactúan con Delfos en esta fase crucial de su desarrollo inicial. No sólo en términos de las ofrendas materiales o de las conexiones comerciales, sino que uniendo todo esto con las pruebas literarias de las consultas oraculares y las referencias míticas, podemos empezar a tener una visión más tridimensional de cómo percibían a Delfos en un mundo griego más amplio, y de las maneras diferentes en que las diversas partes de dicho mundo decidían interactuar (y ser representadas en esta relación) con él. Lo que demuestra todo esto es la manera en que ciertas comunidades interactuaban con partes particulares de las actividades de culto en Delfos, pero no con otras. Los laconios, por ejemplo, tuvieron una relación cercana y continuada con el oráculo, pero dedicaron muy pocas ofrendas en el santuario antes del siglo VI a.C. En completo contraste con Creta. Los cretenses dedicaron muchas ofrendas caras y pequeñas (trípodes, escudos, etc.), pero (probablemente) ninguna ofrenda monumental. No consultaron

el oráculo, a excepción de un cretense individual que preguntó sobre el ónfalos, lo que probablemente fue una creación posterior. Aun así, Creta mantenía una relación fundamental con Delfos desde finales del siglo VII a través del *Himno Homérico a Apolo*, puesto que los cretenses se convirtieron en los primeros sacerdotes del templo de Apolo.[54] Aún resulta mucho más interesante que no se hayan encontrado trípodas cretenses en Olimpia, que es un santuario con el que se compara con frecuencia a Delfos, pero que, desde el inicio de su historia, parece que atrajo a una clientela algo diferente a la de Delfos y que fue el centro de prioridades e intereses diferentes.[55]

Lo que también se pone de manifiesto a través de esta aproximación tridimensional al Delfos más antiguo son los actores y las tensiones que, a principios del siglo VI a.C., desgarraron Delfos y lo catapultaron hacia delante. Los actores dominantes en Delfos a finales del siglo VII parece que fueron Esparta, Corinto, Lidia en el este y, cada vez más, el Ática. Estas ciudades y ciudades-estado de la Grecia continental eran usuarios principales del oráculo y, en diferentes medidas, dedicadores de ofrendas de culto. En contraste, la influencia a largo plazo de Tesalia en este lugar no se refleja en un interés tesalio en ninguna de estas actividades durante el siglo VII.[56] En su lugar, Delfos estaba cambiando y su atención se alejaba del corredor comercial orientado al norte y se centraba en las rutas marítimas y terrestres hacia el sur, al mismo tiempo que su subsistencia dependía cada vez más del oráculo y de los visitantes al santuario, que procedían cada vez más de las polis ciudades-estado y cada vez menos de grupos políticos más antiguos o *ethnos* (como Tesalia). Delfos era un asentamiento cada vez más rico y lleno de tesoros, cuya riqueza era ahora

ampliamente reconocida, y en esta época fue probablemente el tema de una o dos de las historias fundacionales más elaboradas. Pero, al mismo tiempo, Delfos disponía de poca estructura arquitectónica y de protección, y no se encontraba bajo los auspicios de ninguna ciudad importante. Mientras los habitantes de Delfos se ocupaban de sus asuntos a finales del siglo VII con los tesoros brillando bajo la luz del sol entre sus casas, pocos se daban cuenta de que se estaba formando una tempestad. Estaba a punto de comenzar la gran era de la actividad estatal en el mundo griego. Delfos, y su oráculo, se habían convertido, por una serie de razones, en un instrumento cada vez más importante en los procesos dinámicos y volátiles del cambio social y político que estaba experimentando Grecia, precisamente en el momento en que dichos procesos animaban cada vez más a sus participantes a cortar cabezas. Delfos era un lugar tan rico y desprotegido que muchas de estas comunidades tenían interés en él. ¿Quién lo reclamaría como propio y qué le iba a ocurrir a Delfos como consecuencia de ello?

Renacimiento

¡Dioses! ¡Qué no se hará realidad, qué sueño divino,
Si así vamos a beber el vino délfico!

Leigh Hunt, carta a lord Byron con motivo de su viaje a Italia y Grecia
(publicada en el *Examiner*, 28 de abril de 1816)

En el año 590 a.C., la tensión crecía alrededor de Delfos. Según las fuentes antiguas, los habitantes de uno de los asentamientos en la llanura que conducía desde el mar hasta Delfos, el pueblo de Crisa, no sólo habían estado atacando a quienes se dirigían al oráculo, sino que también habían estado cargando peajes onerosos sobre los peregrinos que llegaban por mar, e incluso saqueando la propia Delfos (véase mapa 3).[1] Se dice que los sacerdotes del oráculo de Delfos estaban desesperados por escapar de la influencia maligna y dañina de Crisa. Al mismo tiempo, una asociación religiosa de ciudades y estados, conocida como la Anfictionía, decidió acudir en ayuda de Delfos. Al consultar al oráculo sobre lo que debían hacer, recibieron la siguiente respuesta: «que debían luchar contra los crisis de día y de noche, y debían saquear su país, esclavizar a sus habitantes y dedicar la tierra a Apolo Pítio, Artemisa, Leto y

Atenea Pronaia, y que en el futuro debía quedar totalmente sin cultivar, no debían labrarla ellos ni permitírselo a los demás». Actuando, según algunas de las fuentes antiguas, bajo el consejo de Solón (el famoso legislador de Atenas), la Anfictionía, encabezada por algunos miembros concretos (Tesalia, Atenas y Sición), declararon la guerra a Crisa, que según se dice duró lo mismo que la guerra de Troya. Según diferentes fuentes, la campaña fue conducida por Alcmeón (cabeza de la familia Alcmeónida de Atenas), por Clístenes (el tirano de Sición) o por Euríloco (el tesalio). Algunas fuentes informan que la pitia en persona indicó cómo se debía derrotar a Crisa; otras, que las fuerzas de la Anfictionía, después de un conflicto largo e intenso, recurrieron a su propio caballo de Troya: echaron eléboro en los acueductos de Crisa, dejando indefensos a los habitantes de la ciudad a causa del veneno que produce la planta.^[2]

Al final Crisa quedó destruida y todo el territorio de la llanura a los pies de Delfos fue dedicado a los dioses como tierra sagrada (véase mapa 3). Las fuentes antiguas proclaman que el oráculo de Delfos se salvó como institución, liberada de la influencia maligna para toda Grecia, y en su lugar quedó bajo la influencia de la Anfictionía, cuyos miembros no sólo salvaguardaron el santuario sino que también instituyeron una serie de juegos atléticos y musicales en honor de Apolo Pitio en Delfos, y los primeros premios se pagaron con el botín arrancado durante el saqueo de Crisa.^[3] En las dos primeras décadas de este nuevo siglo, Delfos renació no sólo como un santuario libre de la influencia de cualquier ciudad o estado y bajo la protección de una asociación multirregional, sino también como un santuario con juegos que muy pronto se

valorarán a la altura de los Olímpicos.

Esta guerra —conocida como la primera guerra sagrada— se considera desde hace mucho tiempo como un punto de inflexión en la historia de Delfos. Sin embargo, en 1978 el historiador Noel Robertson dudó de su existencia, argumentando que la contienda fue una invención del siglo IV a.C. (momento en que Delfos estaba envuelta «de nuevo» en una —ahora la tercera— guerra sagrada). Sus argumentos eran considerables: además de posibles alusiones al conflicto en el *Himno Homérico a Apolo* (en el que, como vimos en capítulos anteriores, Apolo advirtió a sus sacerdotes de que no se aprovecharan orgullosamente del santuario) y en el *Aspis* hesiódico, la primera referencia a este gran conflicto data del orador del siglo IV Isócrates (*Plataikos*, ca. 373 a.C.); seguido por una serie de materiales de la década de 340 a.C. (como la *Carta a Filipo* 8-9 de Espeusipo; fragmentos de historiadores perdidos; así como en *Sobre la falsa embajada* y *Contra Ctesifonte* de Esquines). Referencias adicionales se pueden encontrar en Diodoro Sículo (que cita a Éforo, un historiador perdido del siglo IV a.C.) y en Estrabón, sin que haya más noticias hasta el siglo II d.C. cuando la guerra vuelve a aparecer en Pausanias. De hecho, la narración más detallada del conflicto procede de las escolias a Píndaro y las hipótesis[*] de las *Odas Pitias* (II 1-5 ed. Drachmann).[4]

Aquí se plantea un dilema. ¿La primera guerra sagrada —el momento del brutal renacimiento de Delfos, a expensas de otros asentamientos en la región, como santuario con respaldo internacional y que ahora dominaba un territorio grande y fuera de sus límites— es una ficción necesaria e importante que se usó para justificar acontecimientos en la historia posterior de Delfos,

o se trata de una narración posterior (y potencialmente engrandecida) de un acontecimiento que hunde sus raíces en la verdad histórica? Lo más probable es que se trate de esto último y por eso debemos tener cuidado en distinguir entre lo que podemos conocer sobre lo que ocurrió en Delfos a principios del siglo VI a.C. y lo que siglos posteriores dijeron que había ocurrido para satisfacer sus propios propósitos. Las circunstancias que rodean el estallido de la primera guerra sagrada en las fuentes del siglo IV se tratarán en detalle en capítulos posteriores. Por ahora, nos centraremos en lo que podemos saber sobre lo que ocurrió a principios del siglo VI a.C.

En la primera mitad del siglo VI tuvieron lugar cambios trascendentales en Delfos. Está claro que la Anficiónía se vio hondamente envuelta, como muy tarde, en 548 a.C.[5] Los Juegos Pitios se celebraron por primera vez en este período, aunque la fecha de su creación varía entre 591/590 a.C. (según la inscripción en el Mármol Pario) y 586 a.C. (según Pausanias, 10.7.4-5), mientras el primer festival en que el premio consistió en una corona de laurel tuvo lugar en 582 a.C.[6] Y tampoco hay acuerdo en las fuentes antiguas sobre el motivo de su establecimiento: algunos afirman que eran en conmemoración de la victoria de la Anficiónía en la primera guerra sagrada, mientras que otros sostenían que celebraban la llegada de Apolo a Delfos o la muerte de la serpiente a manos de Apolo (por lo que en estos últimos sus orígenes se encuentran en unos juegos funerarios).[7]

Sea como sea, más o menos en esta época se tomó la decisión de dejar sin cultivar la vasta llanura a los pies de Delfos, lo que, teniendo en cuenta su fertilidad y el beneficio potencial que se podía obtener, sólo se puede explicar a causa de un giro

importante de los acontecimientos, como una guerra sagrada.[8] Además en algunas fuentes literarias encontramos historias de este período que hablan de bandidos que asaltaban a los peregrinos que se dirigían a Delfos, lo que parece que se hace eco de elementos de los relatos sobre la guerra sagrada. Más aún, algunos estudiosos han planteado un cambio en la ideología que subyace en las respuestas oraculares: pasaron de favorecer a los poderes dorios a un enfoque algo más equilibrado, posiblemente relacionado con el renacimiento de Delfos como un santuario internacional «libre». Y, finalmente, existen varios cambios reconocibles en el registro arqueológico de Delfos antes y después de este período que se podrían explicar por la guerra: por ejemplo, la influencia cretense en Delfos, que, como hemos visto, había sido fuerte a lo largo de los siglos VIII y VII a.C., desaparece a principios del siglo VI. De la misma manera, las representaciones de la escena de Heracles robando el trípode delfico —que se usaba sobre todo para representar el conflicto en (y sobre) Delfos— se vuelve extremadamente popular en la decoración cerámica en 560-540 a.C., en lo que sería la inmediata posguerra de la supuesta primera guerra sagrada.[9]

No obstante, la prueba más importante de un cambio en Delfos durante las primeras décadas del siglo VI a.C. no ha aparecido hasta hace muy poco. En el marco de las excavaciones que revelaron la serie de casas (*maison jaune, noire y rouge*) que datan del pasado más remoto de Delfos, los arqueólogos pudieron datar la primera muralla perimetral del santuario de Apolo (véase fig. 3.2). Como se destacó al final del capítulo anterior, a pesar del importante aumento internacional del registro oracular y de ofrendas durante el siglo VII a.C., seguía sin existir una separación entre el espacio secular y el sagrado,

sin ningún santuario delimitado ni probablemente un templo de Apolo durante este tiempo. Las últimas excavaciones demuestran que todo esto cambió en 575 a.C., con la destrucción de la *maison rouge* y la construcción por encima de ella de la primera muralla perimetral del santuario de Apolo, momento al que probablemente se deba asociar la construcción de un templo de Apolo (o al menos una remodelación mayor de una estructura que lo precediese, véase fig. 3.2).[10] Por eso, en 575 a.C. ocurrió algo en Delfos que propició que el santuario se sometiese a una renovación completa y a una rearticulación del asentamiento, que primó la definición de un espacio para el santuario y priorizó la construcción de estructuras para venerar a Apolo.

Las narraciones de la primera guerra sagrada encajan perfectamente como explicación de todos estos cambios. No obstante, aunque los estudios más recientes se han vuelto a reconciliar con la idea de un conflicto en Delfos a principios del siglo VI, intentan limitar su escala y su naturaleza internacional. En especial, los eruditos han intentado poner énfasis en los intereses particulares en Delfos de los miembros de la Anficciónía que condujeron la guerra (Tesalia, Atenas y Sición), y la ausencia correspondiente de los miembros de la Anficciónía que tenían una relación menos directa con el santuario.[11] En capítulos anteriores ya se ha subrayado el continuo interés de Tesalia en Delfos, pero, como consecuencia de este conflicto a principios del siglo VI, la Anficciónía (en la que Tesalia tenía un papel destacado) se acomodó en Delfos, asegurando que Tesalia también tuviera voz en el futuro en los asuntos al sur de su propio territorio.[12] De manera similar se argumenta que Clístenes, tirano de Sición, se implicó en la guerra por Delfos

porque le ofrecía una oportunidad única para poner en cuestión la supremacía de Corinto, que llevaba mucho tiempo implicada en el santuario y en las zonas limítrofes (con frecuencia como aliado de Crisa). Este esfuerzo no sólo dio como resultado que Sición luchase por el santuario, sino que le dedicase monumentos importantes en la primera mitad del siglo VI.^[13] También se ha planteado que una serie de grupos en Atenas (en especial la familia Alcmeónida) estaban interesados en reformar Delfos siguiendo sus propios criterios, teniendo en cuenta sus difíciles relaciones con el oráculo como consecuencia de la implicación de este tanto en asuntos de los Alcmeónidas como de Atenas.^[14]

Por eso, aunque el conflicto en Delfos a principios del siglo VI a.C. probablemente no alcanzó la escala de la guerra de Troya, ni propició una asociación internacional para luchar por la libertad de Delfos (que es la imagen que le gustó mostrar a los escritores activos en siglos posteriores), sí parece que en esta época surgió un conflicto alrededor de Delfos porque se trataba de un asentamiento cada vez más importante y rico que no se encontraba bajo el poder de ninguna ciudad en particular y situado en una vía comercial de vital importancia. El conflicto también fue el resultado de que Delfos fuera la ubicación de un oráculo que tenía un poder estratégico y un valor creciente para un número cada vez mayor de ciudades-estado y comunidades con sus propios objetivos. Como resultado, este conflicto tuvo el efecto importante de colocar a Delfos bajo la protección de la Anficiónía, motivando potencialmente la anexión de un territorio extraordinariamente fértil (la posesión «intocable» de los dioses délficos), es probable que impulsando el inicio de la celebración de los Juegos Pitios y, lo que es más importante,

propiciando la articulación definitiva del espacio del santuario de Apolo mediante la construcción de una muralla perimetral y la erección de un templo a Apolo, probablemente por parte de la propia Anfictionía.[15]

Semejante interés de ciudades-estado en desarrollo en el destino de un lugar como Delfos subraya un cambio importante en la naturaleza de Grecia durante el siglo VI a.C. El desarrollo cívico interno seguía teniendo lugar a una velocidad vertiginosa y a veces brutal: Atenas sufrió un golpe de estado, una crisis cívica, un renacimiento y al final una tiranía, todo ello entre el último cuarto del siglo VII y mediados del siglo VI a.C. Pero la combustión interna se unía a la necesidad evidente de interactuar en una escala comunitaria mucho más grande e integradora, en el marco de un mundo mediterráneo que no dejaba de crecer. Como consecuencia, existía un deseo creciente de participar en grandes eventos y en sitios mucho más internacionales, de manera que las ciudades-estado rivales pudieran ganar un capital simbólico. Con esto quiero decir que el siglo VI a.C. se convertirá en *el* ½ siglo del desarrollo de los acontecimientos y los lugares de una comunidad panhelénica. La utilización de santuarios conocidos desde hacía mucho tiempo y cada vez más internacionales, pero aún de escasa calidad arquitectónica, como Delfos, Istmia y Nemea para toda una serie de interacciones (como devotos, oferentes y visitantes) tuvo cada vez más sentido y era cada vez más atractivo para los griegos en el siglo VI porque les ofrecía la oportunidad de interactuar y aumentar el capital simbólico fuera de la arena de la ciudad-estado. Por eso no resulta sorprendente que fuese durante la primera mitad del siglo VI a.C. cuando los modestos Juegos Pitios de Delfos se unieran a los de los santuarios de

Istmia y Nemea, y todos ellos se conectasen con los juegos de Olimpia, que se celebraban desde hacía mucho tiempo, formando el circuito panhelénico de *períodos* (véase mapa 2). Y lo que resulta mucho más importante, el premio por la victoria en cada uno de estos juegos no era dinero sino una corona trenzada con las ramas de la planta sagrada de cada santuario en particular, con lo que se aseguraba el renombre internacional y el orgullo cívico.^[16]

Las consecuencias de este deseo creciente de acción e interacción en el escenario internacional fueron múltiples. Como hemos visto, como ahora las comunidades tenían y buscaban una participación en lugares como Delfos, se podía esperar que dichos sitios se convirtieran en el centro de grandes inversiones y conflictos. Resulta bastante improbable, por ejemplo, que hubiera existido demasiado entusiasmo en una guerra sagrada por Delfos en los siglos VII u VIII a.C. Asimismo, este nuevo interés en la interacción internacional propició una red cultural y política mucho más estrecha y compleja en el seno del mundo griego. Hubo un aumento perceptible en el desarrollo y la comprensión de un número mucho más amplio de asociaciones formales, acuerdos y alianzas entre ciudades y grupos de ciudades, en esta época. Sin embargo, dichas redes también trajeron consigo que ciudades-estado individuales, y los individuos importantes dentro de ellas, se encontraran no sólo inmersos en un mundo griego mucho más amplio, sino que en ocasiones también estaban a merced del mismo (como descubrió Crisa para su desgracia). Y al mismo tiempo, los niveles crecientes de interacción en lugares como Delfos y similares aseguraron una homogeneidad cultural en crecimiento dentro del mundo griego. Los estilos de la cerámica regional entraron

en decadencia durante el siglo VI a.C. A principios de ese siglo, los estilos artísticos confluyeron alrededor del estilo *kouros/koré* de esculturas exentas, y la construcción de los templos se extendió por todo el mundo griego, con una escultura arquitectónica que se empezaba a centrar en un cierto número de temas aceptados. También la moneda, que se acuñó por primera vez en Éfeso hacia 560 a.C., empezó a difundirse por el mundo griego durante el transcurso del siglo VI como un estilo aceptado de interacción financiera (aunque seguía teniendo una gran vinculación local, ya que cada ciudad acuñaba una moneda propia).[17]

En el marco de este mundo que cambiaba con rapidez, la Anfictionía adquirió un gran control sobre Delfos. Pero, ¿qué era la Anfictionía y para qué servía? Estas preguntas han provocado grandes debates académicos, no sólo sobre la composición y el propósito de la Anfictionía, sino también sobre su naturaleza, impacto y poder en la Grecia arcaica y clásica (y, también, en la helenística y romana). En una traducción literal, «Anfictionía» significa «los que viven alrededor» y el nombre se otorgó a una serie de asociaciones plurirregionales que estuvieron en funcionamiento durante el período arcaico (por ejemplo, las ligas anfictiónicas de Calauria, Oncesto, Itonia, Delos y Delfos), de las que sólo las Anfictionías de Delfos y Delos sobrevivieron con alguna función en el mundo clásico.[18] Cada una de ellas se centraba en un santuario en especial y, en consecuencia, se ha creído que la naturaleza de estas asociaciones tenía primordialmente una motivación religiosa. La Anfictionía que estuvo implicada en Delfos, quizá desde mediados del siglo VII a.C. y quizá sólo en el proceso que condujo al conflicto a principios del siglo VI, no

estuvo centrada totalmente alrededor del santuario de Delfos ni siquiera en sus orígenes. Por el contrario, su centro era el santuario de Deméter en Antela cerca de las Termópilas, que aún no se ha localizado arqueológicamente (véase mapa 2) y cuya fecha de fundación varía en las fuentes antiguas desde la época de la guerra de Troya hasta el siglo VIII a.C. Por eso, su territorio tradicional se encontraba en el centro y el norte de Grecia, y su posterior implicación en Delfos representó un aumento de sus actividades hacia el sur. El movimiento para incorporar a Delfos también provocó un cambio en su composición, con el resultado de que los dorios del Peloponeso, los delfienses, los atenienses y los locrianos occidentales entraron a formar parte de sus miembros, reflejando su nuevo papel en los asuntos del centro de Grecia.[19] Y se tiene que destacar en esta lista de nuevas incorporaciones, que se añade a la lista de antiguos miembros, que la Anficciónía era una mezcla curiosa de polis ciudades-estado recientes, viejos grupos tribales étnicos y agrupaciones aún más antiguas y poco articuladas de pueblos de áreas geográficas concretas. Por eso fue siempre una asociación de su tiempo y no de su tiempo.

¿Cuál era su finalidad? Las fuentes antiguas la esbozan de diversas maneras: desde terminar con los conflictos que dividían Grecia y asegurar su defensa contra los bárbaros hasta la modesta protección de los dioses del santuario (o santuarios) bajo su jurisdicción y a detener los conflictos entre sus miembros. En consecuencia, muchos han intentado presentar la Anficciónía como el organismo panhelénico por excelencia del período arcaico; otros la han visto incluso como un prototipo de la Unión Europea. Por otro lado, algunos estudiosos han planteado que era poco más que un «club de antiguos alumnos»

y un foro de discusión bastante ineficaz. Recientemente, el consenso académico ha caracterizado la Anfictionía como una institución multirregional, pero no panhelénica, anticuada, pero aun así flexible, que careció de permanencia y continuidad, y que tuvo utilidad y poder sólo en el momento en que sirvió a los intereses de algunos de sus miembros. Como veremos en capítulos posteriores, no tenemos ninguna noticia de la Anfictionía en el siglo V a.C., por ejemplo, y su papel en Delfos durante el siglo VI sólo sale a la luz en las fuentes del siglo IV, cuando la Anfictionía intentaba recuperar (de nuevo) un papel importante en los asuntos griegos.[20]

¿Por qué se interesó en Delfos la Anfictionía? Ya hemos visto por qué algunos miembros particulares (Tesalia, Atenas y Sición) tenían sus propios intereses en Delfos, y algunos estudiosos plantean que fue la atracción del santuario y del asentamiento como un nudo de éxito en una importante red comercial lo que pudo convencer a todos los demás para que la Anfictionía se implicase oficialmente. Pero está claro que la implicación de esta gran asociación plurirregional con Delfos catapultó al santuario hacia un nuevo nivel de renombre, así como a un nuevo (o, mejor dicho, al primer) impulso para la construcción en serio de un santuario, que en parte fue posible gracias al nuevo acceso a un abanico mucho más amplio de materias primas procedentes de los miembros que constituían la Anfictionía.[21]

¿Cómo cambió la gestión de Delfos como consecuencia de su incorporación a la Anfictionía durante el primer cuarto del siglo VI a.C.? ¿Quién «dirigía» ahora el santuario y qué significó para Delfos? No se trata de una pregunta fácil de responder, porque depende tanto de la manera en que la ciudad y la

Anfictionía decidieron representar esta situación en siglos posteriores (en especial en el siglo IV a.C.), como del hecho de que las pruebas a nuestra disposición sugieren que existieron fluctuaciones en la gestión de la estructura. En parte también resulta difícil a causa de la diferencia —que probablemente debía ser considerable— entre las posiciones de iure y de facto, es decir, lo que se suponía que era el caso y lo que realmente era el caso. En realidad, se acepta que la Anfictionía no era una institución permanente, sino un consejo que se reunía dos veces al año (y las reuniones tenían lugar alternativamente entre los santuarios de Deméter en Antela y en Delfos). No disponía de un secretariado permanente ni de burocracia (excepto durante un tiempo en el siglo IV a.C.). Como consecuencia, mientras muchos estudiosos aceptan que «financiera, política y administrativamente, la Anfictionía tenía la primera y la última palabra en los acontecimientos», en la práctica sus tiempos de reacción debían ser «elefantinos», su capacidad de gestión «intermitente» y su poder de apalancamiento «mínimo».[22]

En contraste, las autoridades de la creciente ciudad de Delfos, que rodeaba el santuario recién definido, debían tener bajo su control el día a día.[23] Algunos estudiosos también han intentado definir la manera en que la ciudad de Delfos y la Anfictionía decidieron dividir las responsabilidades sobre diferentes partes de las actividades del santuario. Su reconstrucción en 575 a.C. (y de nuevo después de 548 a.C.), así como la organización de los Juegos Pitios, se considera que fueron responsabilidad de la Anfictionía, mientras que el oráculo era responsabilidad de la ciudad de Delfos. Otros estudiosos han planteado que resulta imposible establecer una división tan clara, porque nunca existió y porque la historia de

Delfos sigue siendo siempre muy ambigua, con lo que, en el mejor de los casos, sólo se puede asumir que existieron períodos de tensión y de relaciones forzadas entre la Anfictionía y la ciudad.[24]

Por tanto, nuestra imagen de Delfos en el primer cuarto del siglo VI resulta incierta en muchos sentidos. Sabemos que era un centro oracular cada vez más importante así como un lugar de ofrendas, y sabemos que en 575 a.C. tuvo lugar la primera articulación en serio del santuario de Apolo, que posiblemente estuvo relacionada con la construcción de un templo de Apolo, y que en esta época también se celebraban ya los Juegos Pitios (véase fig. 3.2).[25] No obstante, lo que impulsó exactamente este renacimiento y la naturaleza de los actores implicados siguen sin estar claros. Sin embargo, sabemos que Delfos salió reforzada de los acontecimientos del primer cuarto del siglo VI a.C.: se reforzó su seguridad y posición en la región geográfica inmediata, su acceso a un número más amplio de recursos y su existencia como un lugar importante para un número creciente de ciudades, estados étnicos y zonas geográficas de toda Grecia. Pero estos acontecimientos también habían dejado claro los intereses en conflicto de todos los que tenían una participación en Delfos. En especial con la exigencia de no cultivar las tierras fértiles a los pies de Delfos, habían dictado que el destino y la supervivencia de los habitantes de Delfos dependiera totalmente del oráculo y del santuario. Y habían establecido un sistema de gestión para el santuario que, en parte gracias a su flexibilidad, estaba abierto a la manipulación y era muy probable que provocase tensiones en los siglos venideros.[26]

Durante y después de esta guerra, ¿quién consultaba al oráculo de Delfos? En el capítulo anterior vimos brevemente

que el oráculo (y una mala interpretación del consejo del oráculo a Cilón) estuvo implicado en el intento de golpe de estado de Cilón en Atenas a finales del siglo VII a.C. Durante este período parece que Atenas se vio sacudida por intensas luchas políticas, en las que las simpatías políticas estaban fuertemente vinculadas con lazos familiares: los fragmentos supervivientes de las leyes de Dracón, redactadas a finales del siglo VII, sugieren que la inestabilidad social y política de Atenas en esta época precisó de un código legal nuevo y «draconiano». Alrededor de 596 a.C., los atenienses volvieron a Delfos para preguntar sobre una epidemia que estaba asolando la ciudad y pedían consejo sobre las mejores medidas para librarse de ella. A esta siguieron en rápida sucesión una serie de consultas por parte del legislador ateniense Solón. Las iniciativas de Solón en Atenas —que vuelven a ser objeto de una amarga disputa académica porque (la mayoría de) las pruebas proceden de épocas posteriores— se presentaron en un momento en que parece que las disputas políticas habían llegado a su punto culminante en Atenas, provocando una gran agitación social y política.^[27] Sus cambios en el sistema cívico y político de Atenas fueron muy profundos, porque plantearon una renegociación del contrato social entre las diferentes clases de los ciudadanos atenienses y además conectaron a Atenas, como había ocurrido con Esparta en el siglo anterior, con Delfos como un elemento importante en la reforma cívica de Atenas. No nos han llegado noticias de la naturaleza de las preguntas de Solón, pero las respuestas del oráculo aconsejaban un curso de acción directo por parte de una sola persona. No obstante, al mismo tiempo queda claro que Solón creía que el oráculo era una parte importante del proceso de toma de decisiones personal (y de Atenas). En la constitución

de Solón para Atenas, el magistrado principal de la ciudad, al tomar posesión del cargo, debía jurar públicamente en el ágora que, si transgredía la ley, ofendería en Delfos una estatua de oro de tamaño natural. Solón también estableció tres *exegetai pythochrestoi*, funcionarios seleccionados por el oráculo a partir de una lista restringida de atenienses. Su función era actuar como intérpretes de las leyes y los rituales sagrados (muy parecidos a los representantes délficos en el sistema constitucional espartano), y, en la práctica, su nombramiento por parte del oráculo de Delfos eliminaba el sistema tradicional de patronazgo ancestral para ocupar dichos cargos, que había dominado en Atenas durante los siglos anteriores.[28] Solón volvió a Delfos hacia 570 a.C. para preguntar al oráculo sobre el intento ateniense de conquistar Salamina y se le aconsejó que venerase a ciertos héroes salaminenses en particular.[29] Teniendo en cuenta que Atenas también construyó en Delfos, o iba a construir muy pronto, una pequeña estructura en forma de tesoro durante este período (en el lugar que ocupará más tarde su tesoro de mármol, cuya reconstrucción se puede ver en la actualidad en el santuario), parece claro que Atenas sentía que tenía una relación muy estrecha con el santuario durante, e inmediatamente después de, la primera guerra sagrada.[30]

Sin embargo, no parece que todos los implicados en la dirección del conflicto sobre Delfos a principios del siglo VI a.C. se vieran tan favorecidos al acabar el mismo. Mientras que la asociación a largo plazo de la Anfitionía con Delfos permitió que Tesalia, que presidía el consejo de la Anfitionía, tuviera voz en los acontecimientos del centro y el sur de Grecia, Delfos no mostró ningún favoritismo real hacia Tesalia en compensación.[31] En el mismo sentido, el santuario no compensó a otro de

sus grandes apoyos: Clístenes, el tirano de Sición (que gobernó hacia 600-570 a.C.). Se ha planteado que Clístenes se vio impulsado a actuar en Delfos a causa de las estrechas relaciones de sus enemigos corintios con el santuario.[32] Como respuesta, Clístenes de Sición no sólo ocupó un puesto de liderazgo en la guerra por Delfos, sino que también parece que fue el responsable de dos de las ofrendas arquitectónicas monumentales más decorativas e individualizadas de la primera mitad del siglo VI dentro del santuario de Apolo recién definido: un *tholos* (una estructura circular con columnas) y un *monópteros* (una estructura cuadrada con columnas).[33] Aunque no estamos seguros de dónde se situaban exactamente estas estructuras en el nuevo recinto, porque ambas cayeron víctimas de la ampliación del santuario en la segunda mitad del siglo VI (véase el capítulo siguiente), es muy probable que estuvieran cerca del recién construido y mejorado (y quizás aún en construcción) templo de Apolo. Resulta aún más importante que, a pesar de que parece que el tolos y el monóptero se ofrendaron con quince años de diferencia, estilísticamente es muy probable que se planificaran como una unidad. El tolos simboliza una versión monumental de la forma tradicional de una construcción religiosa en piedra de tamaño más pequeño (el *perirrhanterion*), mientras que el monóptero es una réplica del templo que acaba de aparecer, que se completa con metopas con relieves, cada una de ellas esculpida en el vocabulario griego panhelénico de temas de la escultura arquitectónica que está surgiendo en este momento, pero aun así el estilo y vivacidad (la sensación de que las escenas saltan a lo largo de los paneles de las metopas, obligando a los ojos del visitante a moverse alrededor de la estructura) son muestras de su sofisticación e

individualización escultóricas.[34]

De esta manera, Clístenes de Sición no sólo se aseguró una posición a la cabeza de los luchadores para «liberar» Delfos, sino que también dotó al santuario de las mejores ofrendas monumentales hasta la fecha. Incluso participó en los nuevos juegos atléticos del santuario, ganando la carrera de carros.[35] ¿Qué ganó a cambio? Por un lado, la primera mitad del siglo VI presenció la transferencia gradual de la fidelidad de los tiranos de Corinto, pasando de Delfos a Olimpia.[36] Periandro, sucesor de Cípselo, ofrendó en Olimpia el arcón de madera de cedro «de Cípselo», cubierto de marfil y oro, y allí lo pudo contemplar Pausanias en el templo de Hera en el siglo II d.C. [37] Por otro lado, Clístenes recibió poco del oráculo de Delfos a cambio de sus inversiones en el santuario. La consulta de Clístenes que nos ha llegado, sobre si debía fortalecer su gobierno en Sición mediante la retirada de los huesos del héroe argivo Adrasto, que estaban actuando como centro de atracción para la oposición, se encontró con la negativa inflexible del oráculo, que le dijo a Clístenes que era un simple recluta mientras que Adrasto había sido un rey. Por eso no resulta demasiado sorprendente que muchos hayan interpretado que la posterior creación por parte de Clístenes de unos juegos atléticos en honor a Apolo Pitio en Sición —que supuestamente se financiaban con su parte del botín en la primera guerra sagrada — tenía la intención de que compitiesen directamente con los recién establecidos en Delfos (en lugar de reforzar los juegos delficos).[38]

Una prueba de la fuerza creciente de Delfos en el mundo griego, e incluso en un mundo mucho más amplio, durante esta época, así como un ejemplo de la tendencia en la literatura

antigua a resaltar las credenciales de Delfos como un elemento cada vez más antitiránico, es que Delfos no trató demasiado bien a numerosos líderes poderosos que cubrieron el santuario con ofrendas cuando plantearon consultas al oráculo.^[39] El ejemplo más famoso son Aliates y su hijo Creso, reyes de Lidia. Ya nos habíamos encontrado con esta familia con anterioridad. Aliates, rey entre 619 y 560 a.C., atacó Mileto y quemó un templo de Atenea. Como consecuencia cayó enfermo y pidió consejo a Delfos. Parece que el oráculo se negó a responder hasta que no se reconstruyera el templo de Atenea, y cuando estuvo construido, Aliates se recuperó y envió a Delfos un enorme cuenco de plata con una base de hierro soldado (una de las ofrendas orientales que se reunían delante de la fachada oriental del nuevo templo). Creso, por su parte, no fue tan afortunado. Su historia sobre la consulta al oráculo es posiblemente la más famosa de Delfos y ya la explicamos en el capítulo sobre el funcionamiento del oráculo délfico como el caso clásico de cómo *no* se tenía que preguntar en Delfos y sobre los peligros de malinterpretar las respuestas del oráculo. El oráculo había profetizado (o más tarde se dijo que había profetizado) que la generación de Creso sufriría la venganza por la taimada usurpación de Giges (véase el capítulo anterior). El intento por parte de Creso de conseguir aprobación oracular para su siguiente campaña militar estuvo precedido por una comprobación de todos los oráculos famosos alrededor del Mediterráneo para descubrir cuál era el más preciso, de manera que envió mensajeros para preguntar qué estaba haciendo el rey cien días después de que abandonasen Lidia (como está muy interesado en subrayar Herodoto, esa era una manera muy poco habitual de preguntar a un oráculo). Según parece, el oráculo de

Delfos respondió correctamente: Creso estaba hirviendo una tortuga y un cordero en un caldero de bronce con una tapa de bronce.[40] En consecuencia, Creso cubrió Delfos de ofrendas para que resplandeciesen en su santuario recién definido. Diferentes fuentes antiguas afirman que exigió la contribución de individuos de Lidia, quemó tres mil víctimas sacrificiales junto con cuentas de oro y plata, vertiendo el residuo fundido en un pedestal de 117 semiladrillos (4 de ellos de oro puro y el resto de oro blanco) que culminaría con la estatua de un león de oro puro que pesaba diez talentos.[*] Pero no se detuvo aquí. Creso también envió dos cuencos enormes, uno de oro y el otro de plata, que en tiempos de Herodoto tenían un papel esencial en las ceremonias del templo de Delfos. También envió cuatro jarras de plata, dos copas (una de oro y otra de plata), cuencos de plata, la estatua de oro de una mujer y otras muchas ofrendas más pequeñas, entre ellas el collar y el ceñidor de su reina.[41]

Los estudiosos han planteado que todo esto no sólo demuestra una rutina de gestos diplomáticos hacia un dios extranjero, sino una generosidad que no se había visto nunca en el mundo griego.[42] También era un pago por adelantado por la respuesta a la pregunta importante que Creso tenía en mente, que al final resultaría la respuesta del oráculo más famosa de la antigüedad. Creso preguntó «si debía emprender una expedición contra los persas y si debía ampliar sus tropas con las de sus amigos».[43] Muchos autores antiguos recogen la respuesta: «Creso, si cruzas el Halis, destruirás un gran imperio.» Se trata de una respuesta que se ha hecho infame por su ambigüedad y mala interpretación, y más tarde por los peligros de consultar al oráculo de Delfos. Por supuesto, Creso cruzó el río Halis y destruyó un gran imperio: el suyo. Pero como Creso lo

interpretó como la destrucción del imperio enemigo, estuvo tan complacido con la respuesta que envió más regalos a Delfos (dos estáteros de oro por cada ciudadano de Delfos) y a cambio recibió por parte de la ciudad el derecho de *promanteía* (el derecho a saltarse la cola para consultar al oráculo), la *atéleia* (el derecho a no pagar tasas para consultar el oráculo) y la *prohedría* (el derecho a asientos en primera fila en el festival pitio). Más tarde, sin embargo, Creso quedó tan afectado por lo que consideró un fracaso del oráculo al no advertirle del peligro, que le pidió permiso a su nuevo amo —el rey persa Ciro— para llevar a Delfos las cadenas de su cautiverio y exigir al oráculo que justificase su conducta. El oráculo (según las fuentes posteriores) respondió que Creso estaba marcado por el destino para pagar por las acciones de Giges, que había malinterpretado la respuesta oracular y que, al fin y al cabo, gracias a Apolo seguía vivo.[44]

No obstante, el oráculo de Delfos no sólo se enfrentaba a algunos de los hombres más poderosos en las fronteras del mundo mediterráneo de aquella época, sino que también jugaba duro con los más cercanos a casa. A un espartano, Glauco, que había negado que un amigo suyo le había confiado cierta cantidad de dinero, se le pidió que jurase sobre este tema. Glauco, según Herodoto, consultó con Delfos si era defendible ante los ojos de los dioses ser perjuro bajo juramento si con ello conseguía un beneficio material. El oráculo respondió con una negativa rotunda, y la desgracia cayó sobre la familia de Glauco durante generaciones. El oráculo también podía ser duro con los propios habitantes de Delfos. El relato de una consulta, reproducido por Herodoto y fechado hacia 563-532 a.C., narra cómo Esopo (el famoso Esopo de las fábulas), después de

insultar a los habitantes de Delfos por vivir sólo de lo que le daba Apolo, fue engañado por estos para que se llevase un tesoro sagrado del santuario.[45] Después de embaucarlo, los habitantes de Delfos «descubrieron» al ladrón, lo condenaron y lo lanzaron desde la cima del Hyampeia que domina Delfos. Como consecuencia, Delfos se vio asolada por epidemias y hambrunas (volvemos a pensar en el *Himno Homérico a Apolo* y a la advertencia de Apolo a sus sacerdotes de que no abusaran de su posición). Consultado el oráculo, este le dijo a los habitantes de Delfos que para conseguir el perdón debían encontrar a un familiar de Esopo, de manera que realizaron una búsqueda por todos los grandes festivales griegos hasta que finalmente localizaron un candidato.

Además de estas respuestas oraculares ante consultas sobre epidemias, hambrunas, el dominio del mundo, el renacimiento cívico, el perjurio y el cocimiento de tortugas y corderos en calderos de bronce, Delfos seguía contestando a preguntas sobre prácticas rituales, incluido el establecimiento de ritos nuevos para diferentes divinidades griegas en diversas ciudades griegas. [46] El más importante de estos dioses era Dioniso: de hecho, en el corpus délfico han quedado recogidas más respuestas oraculares relacionadas con el culto a este dios que a ningún otro. Es posible que el culto dionisiaco formase parte ya del culto délfico durante este período, e incluso es posible que siempre hubiese formado parte del mismo. Pero desde el punto de vista epigráfico y arqueológico los restos más fiables se inician en el siglo IV a.C., cuando progresivamente se fue convirtiendo en parte esencial de la mitología délfica, que permanecerá cuando se hayan olvidado otros muchos aspectos de las actividades de Delfos.[47]

Como en el siglo anterior, el oráculo siguió respondiendo a preguntas sobre la fundación de nuevos asentamientos. Al fin y al cabo, fue en el siglo VI a.C. cuando se convirtió en un requisito proverbial la necesidad de consultar al oráculo antes de una aventura colonial.[48] En la primera mitad del siglo VI, se siguió consultando a Delfos, por ejemplo, para la fundación de Heraclea Póntica por los habitantes de Megara y los beocios en la década de 560 a.C. y, en la misma época, sobre la expedición ateniense al Quersoneso (véase mapas 1 y 2).[49] Resulta aún más importante que las fundaciones en las que se había visto envuelto (o, como analizamos en el capítulo anterior, con la que más tarde las diferentes partes implicadas quisieron establecer una relación con el oráculo) en el siglo anterior, a su vez, empezaron a regresar al santuario. Se supone que Siracusa, por ejemplo, construyó un tesoro en Delfos durante este período (se conoce su presencia gracias a los restos de fragmentos de tejas de brillante arcilla roja siciliana).[50]

Además, el registro de ofrendas muestra una oleada de dedicación de estructuras monumentales occidentales en Delfos durante este período, muchas de las cuales no parece que tengan una conexión directa con Delfos a través de un oráculo fundacional, pero que parecen representar la intención de estos oferentes de asegurar su presencia en un centro cada vez más importante del mundo antiguo. Por ejemplo, existen tres estructuras en forma de tesoros alineadas frente al extremo occidental del nuevo templo de Apolo y apoyadas en la nueva muralla perimetral del santuario (estructuras C, D y E en la fig. 3.2). Una de ellas (construida hacia 580 a.C.) se ha asociado con Córcira por el estilo del tejado.[51] Y otras dos estructuras en forma de tesoros fueron dedicadas en la parte meridional del

santuario de Apolo detrás del primer tesoro ateniense (véase lámina 2), que, de nuevo por el estilo de los tejados, se han relacionado con oferentes del sur de Italia (y, probablemente, de Síbaris).[52] Parece que todas estas estructuras se aprovecharon no sólo de la nueva muralla perimetral, sino también de los nuevos muros de contención de las terrazas dentro del santuario, para conseguir una ubicación de gran visibilidad y dominio sobre el nuevo espacio del santuario.

En la primera mitad del siglo VI a.C. este nuevo espacio del santuario también se estaba llenando con otra serie de estructuras en forma de tesoros, cuya función y oferente no podemos saber con seguridad. Una o quizá dos estructuras más, tradicionalmente asociadas con la veneración a Gaia, pero cuya función realmente no está demasiado clara, también se construyeron en este período. Asimismo, un edificio, que tradicionalmente se había etiquetado como el bouleuterion[*] de la ciudad de Delfos, pero cuya identificación está sometida a disputas en la actualidad, fue construido cerca del tesoro de Atenas. También podemos identificar otra serie de ofrendas más o menos monumentales pero increíblemente ornamentadas que decoraban el santuario durante esta época. Pero el tesoro más ornamentado, construido alrededor de 550 a.C., fue dedicado por la ciudad de Cnido en Asia Menor (véase lámina 2). Fue el primero que se construyó en Delfos en mármol y estilo jónico. No se ha encontrado una estructura similar en Cnido, pero en Delfos parece que los habitantes de dicha ciudad no sólo siguieron la tendencia a dedicar tesoros, sino que lo embellecieron considerablemente. En contraste, los habitantes de la isla de Naxos en el Egeo decidieron dedicar hacia 570 a.C. uno de los monumentos más famosos del santuario: la esfinge

(véase lámina 2 y fig. 4.1). Esta criatura mitológica con el cuerpo de un león, las alas de un ave y el rostro de mujer era algo así como la carta de presentación de Naxos en el terreno artístico, puesto que ya habían dedicado una escultura similar en el santuario de Apolo en Delos.[\[53\]](#) Pero también estaba perfectamente adaptada para su ubicación en Delfos: la colocación de la esfinge encima de una columna alta garantizaba que fuera visible desde todos los puntos de la empinada ladera.



FIGURA 4.1. La esfinge de Naxos, dedicada en el santuario de Apolo en Delfos (Museo de Delfos).

En realidad, sólo estamos arañando la superficie de las

ofrendas caras y ornamentadas que llegaron a Delfos desde el Mediterráneo oriental en la primera mitad del siglo VI a.C. Herodoto habla de la cortesana egipcia Rodopis, que decidió ofrendar a Apolo en Delfos un porcentaje de la riqueza ganada con su profesión en forma de espetones de hierro.[54] Y en la década de 1930 se descubrió toda una serie de ofrendas que databan de los siglos VIII al V a.C., y que parece que se enterraron intencionadamente bajo el camino central que atravesaba el santuario. Entre ellas se encontraba un fabuloso toro de plata a tamaño natural (fig. 4.2), que en la actualidad se puede ver en el Museo de Delfos, y originalmente fue regalo de un oferente jonio. Además, había dos estatuas criselefantinas (de marfil y oro) (véase lámina 5), así como otra estatua de marfil de una época anterior, que también provenía de Jonia.[55]



FIGURA 4.2. El Toro de Plata, dedicado en el santuario de Apolo en Delfos y que posteriormente se descubrió enterrado en el santuario (© EFA [Guide de Musée, fig. 11]).

A mediados del siglo VI a.C., Delfos había sufrido un gran cambio. En tan sólo cincuenta años, había sido el centro de un gran conflicto internacional (la primera guerra sagrada); había quedado bajo la protección de la Anfictionía; había articulado oficialmente el espacio sagrado de Apolo con una muralla perimetral, había construido un templo de Apolo y en este nuevo santuario se construían cada vez más tesoros monumentales, junto con una plétora de impresionantes regalos en oro y plata procedente de los gobernantes orientales y ricas ofrendas ornamentadas de todo el Mediterráneo oriental. Reyes orientales y tiranos y reformadores de la península griega habían consultado su oráculo; había establecido la ley frente a los perjuros y los delfienses de mala conducta; había ayudado a la institución de rituales para el culto divino; había seguido desempeñando un papel en el proceso continuado de establecimiento de fundaciones alrededor del Mediterráneo y había gozado de los frutos del éxito de las comunidades en desarrollo en cuya fundación se había visto implicado durante el siglo anterior.

A mediados del siglo VI a.C., Delfos era, sin lugar a dudas, un actor principal en el mundo antiguo. Pero esto no se debe confundir con que fuera un santuario para todo el mundo. Sólo estaba disponible para los que tuvieron intereses importantes en la Anfictionía durante el conflicto por Delfos y para aquellos que después de eso dedicaron ricas ofrendas. La mayor parte de la Grecia continental decidió no disponer de una presencia permanente en el santuario, y casi no existe ningún rastro de relación entre el norte de Grecia con el oráculo o que realizasen ofrendas. En contraste, esta ausencia se contrarresta con la presencia apabullante de muchos individuos y ciudades

procedentes de las fronteras orientales y occidentales del mundo griego. Está claro que Delfos era internacional, pero no estaba abierto a todo el mundo. Es más, este éxito e importancia recién estrenados trajeron consigo la difícil tarea de navegar en un mundo griego que cambiaba con rapidez y frecuentemente era cainita. El toro de plata y las estatuas criselefantinas que se han descubierto enterrados en el santuario de Apolo en Delfos presentan señales de graves daños a causa del fuego. Una vez más, Delfos iba a renacer gracias a una destrucción por el fuego.

SEGUNDA PARTE

Algunos alcanzan la grandeza

5

Fuego

El sol brilla desde el Parnaso
y trastorna el centro del mundo.

Salvatore Quasimodo, *Delfos*

En 548 a.C. —menos de treinta años después de que la Anfictionía tomase el control de Delfos; se hubiese separado el espacio sagrado del secular; se hubiese construido la primera muralla perimetral del santuario; y se ampliase, si es que no se construyó de nueva planta, el templo de Apolo— se declaró, de nuevo, un incendio en Delfos. El nuevo santuario, que brillaba con sus nuevas ofrendas en marfil, piedra, oro y plata, demostración de un oráculo cada vez más solicitado y con unos nuevos Juegos Pitios atléticos y musicales que habían entrado a formar parte de un circuito formal panhelénico, fue consumido por las llamas.[1] El fuego fue tan intenso que se dice que fundió el león de oro sólido ofrendado por el rey Creso de Lidia, junto con la base formada por ladrillos con la mitad de oro sobre la que se levantaba: cuatro talentos y medio de los doce que contenía el monumento se fundieron sin que nadie los pudiera volver a recuperar.[2]

Al final, cuando se consumieron las llamas y se disipó el humo, el santuario estaba en un estado lamentable. El templo debía de ser casi una ruina. Muchas de las ofrendas metálicas más destacadas del santuario, que se habían colocado alrededor del templo, procedentes en su mayoría de ricos oferentes orientales, estaban destruidas: sólo dos de las ofrendas de Creso, los cuencos de plata y oro que se encontraban delante de la entrada del templo, se pudieron retirar a tiempo para salvarlas. Un santuario, que estaba cada vez más en el centro de atención del mundo mediterráneo de la antigüedad, yacía en ruinas.

No sabemos exactamente cómo empezó el incendio. Herodoto insiste en que fue accidental. La palabra griega que utiliza con más frecuencia tiene el sentido de que el templo se prendió fuego por voluntad propia.^[3] Teniendo en cuenta la presencia del fuego sagrado que ardía continuamente en su interior y el uso regular del gran altar exterior para la quema de las ofrendas sacrificiales, resulta fácil imaginar que el incendio pudo ser un accidente. Y sabemos cómo respondieron Delfos y la Anfictionía que gobernaba sobre la ciudad: reconstruyendo un santuario más grande y mucho mejor que antes. De las cenizas de la destrucción crearon un santuario a la altura de su reputación como el centro del mundo.

Parece que la Anfictionía se hizo cargo del proceso de reconstrucción (sólo podemos imaginar el disgusto que causaría en los habitantes de la ciudad de Delfos que *su* santuario fuera reconstruido por un comité internacional). No obstante, la parte positiva era que el programa de reconstrucción superaba sus sueños más desbocados. Lo que pretendía la Anfictionía era un plan de construcción que igualara, si no sobrepasaba, todo lo que se había visto en Grecia. La construcción de un templo

nuevo sólo fue el principio. Iba a ser un templo más grande, lo que, teniendo en cuenta la ladera empinada y traicionera a la que se aferraba Delfos, obligaba a la creación de una terraza nueva y monumental que fuera lo suficientemente grande, estable y llana para construir sobre ella. Al mismo tiempo, se aprovechó la oportunidad para aumentar de nuevo el tamaño del santuario, empujando su (recién levantada) muralla perimetral por todos los lados, provocando posiblemente el disgusto de los habitantes de Delfos, porque significaba ocupar zonas que hasta ese momento habían sido residenciales (véase lámina 2). Pero aún hay más: porque aunque no tenemos pruebas que sugieran que el santuario de Atenea, que estaba situado justo por debajo del santuario de Apolo en la misma ladera del monte Parnaso, quedase dañado por el fuego, parece que la Anfictionía tomó la decisión de ampliar también ese santuario y construir un templo nuevo (véase lámina 3).^[4]

No se trataba de reparar lo que había dañado el incendio: de la destrucción de Delfos por el fuego iba a surgir el renacimiento de los santuarios de Apolo y Atenea a una escala de tamaño y grandeza que no se había conocido antes. No debemos subestimar la enormidad del proyecto que concibió la Anfictionía en Delfos a mediados del siglo VI a.C. La construcción de un templo era el proyecto más grande y complejo en cuanto a gestión y financiación que podía emprender el mundo griego en esta época. Este proyecto no pretendía únicamente la construcción de un templo más grande, sino hacerlo sobre un terreno difícil e inestable, que obligaba a utilizar todos los conocimientos de ingeniería que los griegos tenían a su disposición. Y, al mismo tiempo, pretendían construir un segundo templo en el santuario de Atenea, así

como ampliar los dos santuarios con nuevas y monumentales murallas perimetrales. Cada bloque de piedra, cada trozo de madera, cada cuerda, cada polea y cada cincel se tenía que subir hasta el santuario. La piedra procedía de las canteras locales en el monte Parnaso o de lugares más lejanos, de manera que llegaba por tierra a través de las montañas o por mar hasta la llanura iteana y después se debía transportar en carros hasta Delfos, que se encuentra a seiscientos metros por encima del nivel del mar (véase fig. 0.1).[5] Se tuvieron que habilitar zonas de trabajo para el corte y labrado final de los sillares dentro y alrededor del santuario, que se convirtió durante años en un área de construcción. Se tuvo que buscar por toda Grecia y el mundo mediterráneo a personas con las habilidades necesarias, contratarlas y llevarlas hasta Delfos, donde las tuvieron que alojar. Y, por supuesto, todo esto había que pagarlo.

Está claro que Delfos no había presenciado nada parecido a lo largo de su historia y parece bastante seguro que la Anfictionía, como consejo, no había emprendido nunca un proyecto a semejante escala. Se puede sostener que el propio mundo griego nunca había tomado parte en una empresa similar, y que la reconstrucción de Delfos fue fundamental para obligar al desarrollo no sólo de habilidades nuevas en las comunidades délficas y de la Anfictionía (por ejemplo, para la gestión de proyectos y la alfabetización), sino que también obligó al desarrollo de un marco legal para los contratos de construcción y la contabilidad en el conjunto de Grecia.[6] También obligó a la Anfictionía a mejorar la recaudación de dinero. Las fuentes antiguas indican que el coste total estimado de esta reconstrucción fue de trescientos talentos, que equivalen aproximadamente al salario de 3.600.000 días de un jurado

ateniense o al salario de 1.800.000 días de un hoplita veterano. La Anfictionía tomó la responsabilidad de conseguir la recaudación de 225 talentos entre sus miembros, dejando los 75 talentos restantes (que seguían siendo el salario de 450.000 días de un hoplita) en manos de la ciudad de Delfos. Era una tarea enorme para una ciudad pequeña, cuyos ingresos principales procedían de la economía del oráculo, de manera que sólo podría recaudar dicha cantidad si recurría al apoyo del mundo griego más amplio; en este sentido, iba a ser una prueba de la popularidad y la importancia de Delfos para la comunidad mediterránea de la antigüedad. Por eso, la respuesta al llamamiento de Delfos para conseguir fondos resulta fascinante. No conocemos el cuadro completo de la procedencia del dinero, pero sabemos que Amasis, el faraón de Egipto, creyó que era lo suficientemente importante para contribuir con alumbre —un producto egipcio muy valorado en Grecia— por un valor de mil talentos, que se podría vender y destinar los ingresos al fondo de restauración. Para concebir la magnitud de este regalo, la contribución total de los griegos que vivían en Egipto ascendió a veinte minas, el tercio de un talento, lo que de por sí ya era una cantidad muy respetable.^[7]

Conseguir tal cantidad de dinero, incluso con regalos como los de Amasis, debió de llevar bastante tiempo. Por eso no resulta sorprendente que, teniendo en cuenta la complejidad del proyecto de construcción, las obras de los nuevos templos y de las murallas perimetrales del santuario no se completasen hasta 506 a.C., esto es, más de cuarenta años después del incendio.^[8] Por un lado, esto convirtió a Delfos en una zona en obras durante la segunda mitad del siglo VI a.C. En consecuencia, se ha planteado que los fieles interesados en mantener su relación

con Apolo durante este período acudieron a otros lugares, en especial al santuario de Apolo Ptoios, que no estaba muy lejos de Delfos. Apolo Ptoios presenció un salto en la ofrenda de estatuas de *kuroi* precisamente en esta época, que volvieron a caer en los primeros años del siglo V a.C. cuando Delfos estuvo de nuevo en funcionamiento.[9] Pero, por el otro lado, este proceso de recaudación de fondos y reconstrucción permitió que, por primera vez, todos los miembros de la Anficiónía, así como los habitantes de Delfos y la amplia variedad de personas que habían donado su dinero por todo el mundo mediterráneo tuvieran ahora un interés financiero en el tejido de Delfos.

Pero resulta aún más interesante que, a pesar de la impresión inicial de que Delfos estuvo inactivo durante este tiempo, parece que la realidad fue justo lo contrario. En la segunda mitad del siglo VI a.C., Delfos, para bien o para mal, se estaba implicando cada vez más en la política de la antigua Grecia. El oráculo, a pesar del hecho de que el templo desde el que ofrecía sus respuestas la pitia estaba en ruinas y en proceso de reconstrucción, siguió profetizando (no tenemos ni idea de dónde o cómo). En parte, las preguntas que se le planteaban estaban relacionadas con los negocios, como era habitual. Las consultas sobre la fundación de nuevos asentamientos seguían llegando a Delfos (por ejemplo, Abdera en 544 a.C., Cynos en 545 a.C.); los tiranos seguían preguntando y (más tarde) se recogió como se les trató con desdén: Polícrates de Samos consultó si su nuevo festival en la isla sagrada de Delos debía llamarse Delia o Pitia, y se le respondió que no importaba (murió poco después). Igual de importante para el éxito continuado de Delfos fue que los asentamientos que, en el momento de su fundación, habían mantenido una relación con

el santuario seguían regresando al oráculo en busca de consejo. Cuando Cirene (en Libia) sufrió una agitación política en la segunda mitad del siglo VI, consultó a Delfos sobre la mejor forma de solucionarla y se le dieron instrucciones para que nombrara a un mediador: Demónax de Mantinea. Un poco después, el rey Arcesilao III de Cirene, ansioso por recuperar el control completo de esa ciudad después del proceso de mediación, consultó con Delfos cómo debía hacerlo y se le indicó que no intentase acaparar demasiado poder. Ignoró el consejo del oráculo y al final fue asesinado.[10]

De hecho, los estudiosos han señalado un mayor descaro en las respuestas del oráculo durante este período (aunque se permita su recalibración en fuentes posteriores). Poco después de mediados de siglo, se recoge una respuesta del oráculo a Cnido en Asia Menor, que preguntó sobre la mejor manera de luchar contra los persas (planeaban abrir un canal a través del istmo para convertir la ciudad en una isla), en el sentido de que lo mejor era no resistirse. Dicha respuesta resalta que Delfos comprendía el cambio en el equilibrio de poder en Asia Menor y en especial el dominio creciente de Persia después de derrotar a Creso de Lidia.[11]

Por eso, a pesar de ser una zona en construcción, Delfos seguía muy activo en los asuntos del norte de África y Asia Menor en la segunda mitad del siglo VI a.C. Asimismo, recibió numerosas consultas de los asentamientos en occidente durante este período, en especial sobre asuntos públicos y privados de los habitantes de Crotona en el sur de Italia.[12] Pero fue la implicación de Delfos en la política de la península griega lo que sería de crucial importancia para su futuro inmediato. Para ser más específicos, será la implicación (y la no implicación) de

Delfos con dos familias aristocráticas rivales en Atenas lo que definirá el panorama político no sólo en Atenas, sino también en Delfos y marcará el escenario de los acontecimientos futuros.

La primera de esas familias eran los Alcmeónidas. En el siglo VII a.C., el tirano en potencia Cilón, que consultó (y malinterpretó) al oráculo de Delfos sobre la mejor manera para tomar el control de Atenas, había sido asesinado por la familia alcmeónida. Sin embargo, después de prestar tan gran servicio a la ciudad, los Alcmeónidas lo sacaron a rastras del sagrado refugio de un templo de Atenea y por eso cayó una maldición sobre la familia: porque no habían respetado la protección que recibía Cilón mientras se encontraba en el santuario religioso. Pero, a pesar de la maldición, la familia siguió acumulando riqueza e importancia. En la primera mitad del siglo VI a.C., según Herodoto, Alcmeón ayudó a los embajadores del rey Creso de Lidia durante sus frecuentes viajes a Delfos para realizar consultas y ofrendas, y como resultado ganó grandes riquezas.^[13] Su hijo, Megacles, se casó con la hija de Clístenes, el tirano de Sición (que también era muy activo en Delfos). Su hijo, también llamado Clístenes, fue el famoso Clístenes de Atenas, que desempeñaría un papel fundamental en el establecimiento de la democracia en la ciudad a finales del siglo VI.

Pero durante la mayor parte del siglo VI, la posición de la familia de los Alcmeónidas en Atenas estaba muy lejos de ser estable, a causa de la aparición de otra familia poderosa en la ciudad: los Pisistrátidas. Pisístrato, el cabeza de familia, destacó en Atenas en las décadas de 570 y 560 como un comandante poderoso. En su momento, se enfrentó a los bloques de poder tradicionales en Atenas (los «hombres de la costa» dirigidos por

Megacles el Alcmeónida y los «hombres de la llanura» encabezados por Licurgo) al crear y controlar la lealtad de un tercer grupo: los «hombres de las colinas». Su intento de conseguir el poder tiránico en Atenas a finales de la década de 560 acabó en su exilio. Pero en 556 a.C. regresó y se casó con la hija de Megacles el Alcmeónida. Esta vez, mediante engaño (según Herodoto) o con el apoyo popular (según Aristóteles), Pisístrato consiguió erigirse en tirano de Atenas.[14] Parece que la consecuencia de su ocupación del poder fue el exilio de la familia de los Alcmeónidas (tomando como excusa la maldición que pesaba sobre ellos desde el siglo VII a.C.), de manera que se deshizo convenientemente de unos poderosos oponentes políticos.

En épocas posteriores, los Alcmeónidas sostuvieron con frecuencia que permanecieron exiliados de Atenas la mayor parte del resto del siglo VI a.C. (un hecho importante para certificar sus credenciales antitiránicas y prodemocráticas). Pero las inscripciones que nos han llegado demuestran sin lugar a dudas que su exilio fue mucho menos extenso: sabemos que, en 525/524 a.C., Clístenes ocupa un importante cargo cívico como arconte epónimo en Atenas (que sólo era posible si contaba con el favor de Pisístrato).[15] No obstante, a pesar de sus apariciones intermitentes en Atenas, los Alcmeónidas estaban cada vez más presentes en Delfos y en las regiones limítrofes a mediados y en la segunda mitad del siglo VI a.C. Herodoto informa de que, en los primeros tiempos de la tiranía de Pisístrato, el oráculo de Delfos respondió a los doloncos del Quersoneso (cerca del Helesponto en el noreste del Egeo), quienes habían planteado una pregunta sobre su complicada situación en la guerra, que debían persuadir al primer hombre

que les ofreciera hospitalidad para que fundara una colonia entre ellos. Ese hombre resultó ser Milcíades el Viejo, un miembro de los Alcmeónidas, que estaba «descontento» con la tiranía de Pisístrato. Y en la década de 540 a.C., al principio del exilio de los Alcmeónidas, el hermano de Megacles dedicó un monumento a la victoria por el triunfo de estos en una carrera de carros (en Atenas) en el santuario de Apolo Ptoios.[16]

No obstante, hace ya bastante tiempo que se estableció que el rasgo más importante durante la segunda mitad del siglo VI a.C. es que los Alcmeónidas iban aumentando su influencia en Delfos. Esta imagen de su influencia se basa en parte en un argumento negativo: Delfos no mantuvo nunca relación alguna con Pisístrato. Teniendo en cuenta los contactos de Delfos con los tiranos de toda Grecia, la ausencia total de cualquier consulta que tuviera que ver con Pisístrato (a favor o en contra de él) es sorprendente. Más destacable resulta aún que aunque Pisístrato fue un gran constructor y organizador de acontecimientos importantes en Atenas, no dedicó ni una sola ofrenda en Delfos. Es más, incluso fundó el culto de Apolo Pitios en Atenas (lo que muchos pensaban que era un culto rival), el cual fue continuado y ampliado por sus descendientes que también gobernaron como tiranos. Además, según algunas fuentes posteriores, es posible que Pisístrato odiase tanto a Delfos que fuera el instigador del incendio que quemó el templo de Apolo hasta los cimientos en 548 a.C.[17]

Pero la prueba más positiva de la influencia de los Alcmeónidas en Delfos procede del último cuarto del siglo VI. En 514 a.C. el nuevo templo seguía sin completarse. El largo proceso para conseguir el dinero y la gestión de un proyecto de trabajo tan complejo parece que se había detenido y que los

contratistas iniciales responsables del templo eran incapaces de finalizar la tarea. En 514 a.C. intervinieron los Alcmeónidas y recibieron a cambio el contrato para terminar el templo.[18] Según Herodoto, no sólo lo completaron en 506 a.C. como estaba fijado, sino que fueron más allá del contrato y pagaron de su bolsillo la decoración del extremo oriental del templo (encarado hacia el altar) con mármol de Paria en lugar de la piedra caliza de Poros que estaba prescrita (fig. 5.1).[19] Esto fue un gran gesto, porque la compra, transporte y decoración del mármol de Paria no era una empresa barata.

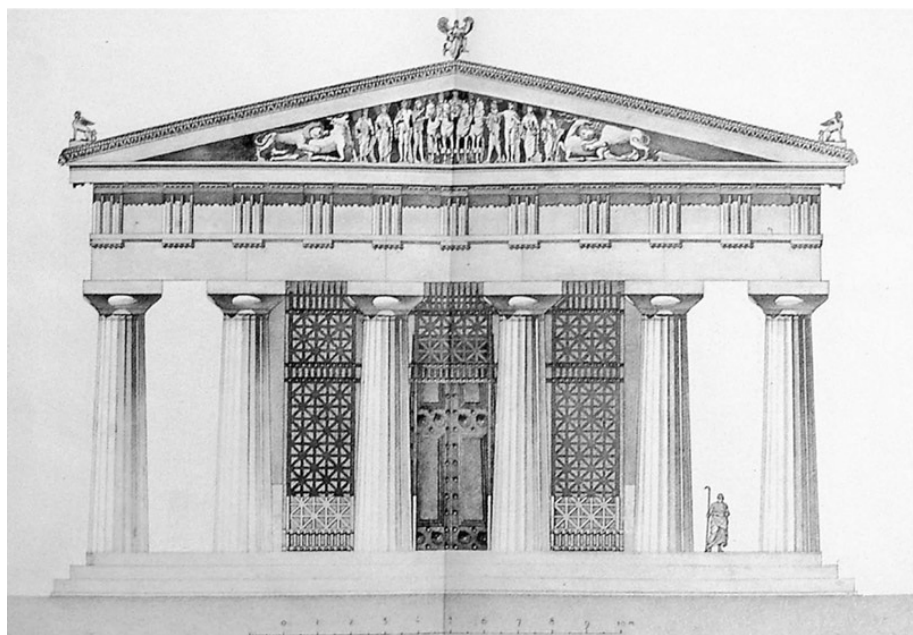


FIGURA 5.1. Una reconstrucción de la fachada oriental del templo de Apolo del siglo VI a.C. en el santuario de Apolo en Delfos, con la llegada de Apolo en cuadriga a Delfos representada en la escultura del frontón (© EFA [Lámina XXII Lacaste/Courby FD II Terrasse du Temple 1920-1929]).

La generosidad de los Alcmeónidas con Delfos se producía al mismo tiempo que los atenienses se resentían cada vez más de

la tiranía de los Pisistrátidas sobre su ciudad, y en especial contra su tirano actual, un descendiente de Pisístrato llamado Hippias. Y, según recoge Herodoto, en esta época cada vez que los espartanos iban a consultar al oráculo de Delfos sobre cualquier tema la sacerdotisa pitia les respondía que, antes de hacer nada, debían liberar Atenas.[20] La generosidad alcmeónida coincidió con el apoyo activo de la pitia a un cambio de régimen en Atenas, un cambio que sólo podía beneficiar a los Alcmeónidas. ¿Se trata de una coincidencia o del primer caso demostrable de soborno al oráculo de Delfos?

Resulta irresistible pensar que la contribución de los Alcmeónidas inclinó a la pitia a que garantizase la ayuda espartana para «liberar» Atenas de la tiranía de los Pisistrátidas, aunque la intervención de la pitia sólo fuese la guinda que culminaba una serie de negociaciones que se venían desarrollando desde hacía tiempo entre los espartanos y los Alcmeónidas, lo cual, teniendo en cuenta la importancia y el potencial crecientes de la red política de Esparta en el Peloponeso durante el último cuarto del siglo VI a.C., en realidad le resultaba atractivo a los espartanos. Pero «liberar» Atenas no era tarea fácil: los espartanos necesitaron cuatro campañas para conseguir el derrocamiento de Hippias.[21] Como resultado, Delfos, mucho más que antes, se convirtió en un actor principal en la política y las relaciones entre atenienses y espartanos.

Pero mientras Delfos se convertía en parte integral del tira y afloja de la política ateniense, y de las relaciones entre atenienses y espartanos, ¿cómo se vio transformada la propia Delfos? Alguien que visitara Delfos en 506 a.C., en el momento de finalizarse el templo, habría tenido problemas para reconocer el

recinto sagrado en comparación con el aspecto que tenía antes del incendio. En el santuario de Apolo se había creado una muralla gigantesca para asegurar una terraza que garantizase un terreno sólido llano con el que cimentar el nuevo templo (véase lámina 2), y esa muralla dominaba el santuario; se la conoce como la muralla poligonal porque esa es la forma de los bloques de piedra que la componen. Esa forma era la preferida porque los griegos sabían que dichos bloques le darían más solidez a la muralla que los cuadrangulares (los bloques de forma poligonal quedan anclados entre ellos de una manera más compleja). Esta nueva terraza también destruyó y engulló muchas de las estructuras más antiguas sin identificar (que con frecuencia se asocian al culto de Gaia) que rodeaban el templo anterior, muchas de las cuales se construyeron en el período 580-546 a.C. (véase fig. 3.2).[\[22\]](#)

Sobre esta enorme terraza nueva se alzó el nuevo templo, resplandeciente con el mármol pario en el extremo oriental y con esculturas completamente nuevas en los frontones oriental y occidental. En la fachada occidental estaba grabada una escena de la Gigantomaquia: los dioses luchando contra los gigantes; y en la fachada oriental, la llegada de Apolo en un carro tirado por un caballo (fig. 5.1). Se debate desde hace mucho tiempo si se debería interpretar como la llegada de Apolo desde Hiperbórea en su regreso anual a Delfos o, más específicamente, como la llegada de Apolo desde Atenas, rodeado de atenienses y recibido por los ciudadanos de Delfos. Si se trata de esto último, entonces los atenienses, o concretamente los Alcmeónidas, habían conseguido situar a Atenas en el centro mismo de la historia de Delfos, cimentando su relación especial con Apolo, en un templo que habían terminado ellos y que seguiría en pie

durante más de cien años.[23]

Estos responsables de la reconstrucción realizaron una elección muy cuidadosa: los arqueólogos han señalado que los bloques de piedra del templo anterior a 548 a.C. (construido justo después de la primera guerra sagrada) se reutilizaron con frecuencia, pero sólo en el nuevo complejo «oficial» del templo: el templo, su muralla poligonal y las conducciones de agua asociadas. Y el material procedente de las antiguas murallas perimetrales del santuario también fueron utilizadas para crear las nuevas murallas perimetrales del santuario de Apolo, ampliadas hacia el sur, el este y el oeste exactamente en 13,25 metros para crear un perímetro de unos tres kilómetros de longitud (lo que convertía el santuario de Apolo por sí mismo en el equivalente en tamaño a una polis pequeña, véase lámina 1). Se erigió una nueva entrada principal al santuario en el sudeste, al pie de lo que se convertiría en la vía sagrada del santuario de Apolo y que en la actualidad recorren los visitantes del lugar (véase lámina 2 y fig. 0.1). Pero no debemos pensar que la vía sagrada propiamente dicha se construyese en esta época. De hecho, el camino que se toma en la actualidad es una creación de la última fase de la existencia antigua de Delfos en los siglos V-VI d.C. (véanse los siguientes capítulos).[24] A finales del siglo VI a.C., en contraste, aunque la entrada principal al santuario estaba como en la actualidad en la zona sudoriental, existían otras entradas a través de las nuevas murallas perimetrales en cada uno de los niveles aterrazados del santuario, con escaleras cortas y senderos que unían dichas terrazas dentro del santuario (véase lámina 2). En lugar de un único sentido de movimiento, debemos imaginar una secuencia de movimientos mucho más compleja dentro y alrededor del

santuario de Apolo durante la mayor parte de su historia, lo que permitía más flexibilidad a los visitantes para participar y admirar el número creciente de monumentos que fueron llenando la zona.[25]

En esta época también se prestó atención al santuario de Atenea, que, a pesar de salir indemne del incendio, quizá representó el primer intento de la Anfitionía de ejercer el control sobre este santuario al igual que sobre el de Apolo. La muralla perimetral del santuario de Atenea fue ampliada y reconstruida para triplicar el tamaño del santuario, incorporando lo que eran probablemente lugares no oficiales de culto a otras deidades, entre ellas Artemisa (véase lámina 3). En la esquina nororiental se añadió una entrada monumental a este santuario recién ampliado y es posible que actuara también como la entrada oficial a la polis de Delfos (véase lámina 1). Se construyó un templo nuevo para Atenea y es posible que el conjunto escultórico del frontón fuera una copia del nuevo templo de Apolo.[26] Como consecuencia de todo esto, durante esta época creció el atractivo internacional de Delfos y parece que no sólo amplió el número de dioses en su interior, sino también el respeto con el que se les veneraba.

Resulta prácticamente imposible levantar un mapa del paisaje del culto divino en Delfos con cierto lujo de detalles y mucho menos se le puede otorgar una cronología sólida. Pero resulta crucial tener en cuenta que a finales del siglo VI a.C., y a partir de ese momento cada vez con mayor rapidez durante la larga historia del lugar, Delfos fue la sede del culto a un gran número de dioses, diosas, semidioses y héroes. Junto con Apolo Pitio, Atenea Pronaia, Artemisa, Dioniso y Poseidón, las inscripciones dan testimonio del culto en y alrededor de los

santuarios de Apolo y Atenea (así como en el puerto de Cirrha, que servía a Delfos, y en la cueva Coriciana) de Hermes, Gaia y las Musas, Zeus Macaneo (el artesano), Moiragetes (el señor del destino), Polieo (el protector de la ciudad), Sóter (el salvador), Atenea Ergone (la obrera), Zosteria (la guerrera), Artemisa Eucleia (del matrimonio), Leto, Afrodita Epiteleia (del nacimiento), Armonía (de la armonía), Epitimbia (diosa de las tumbas), Deméter Hermouchus (la portadora de Hermes), Anficción (de la Anficción), Coré, Asclepio, Higía, Ilitía, los Dióscuros, Pan, las Ninfas, las Trías (las ninfas del Parnaso) y, más tarde, Roma.[27] Además de esto encontramos la veneración comprobada de una serie de semidioses, personificaciones y héroes que se relacionan con la historia de Delfos: Heracles, Delfos, Castalio, Parnaso, Anficción, Fílaco, Neoptólemo, Egle (el culto a los vientos) más tarde el culto imperial dedicado a Antínoo Propileo (Guardián de las Puertas). [28] A medida que crecía su atractivo internacional, Delfos fue un lugar de veneración de un panteón concreto de divinidades y héroes, que reflejaban no sólo su propia historia y objetivos, sino también los de aquellos que la venían a visitar. A lo largo de los capítulos siguientes examinaremos algunos de los momentos conocidos en que las diferentes divinidades y héroes ganaron importancia en la historia de Delfos. Además, la multiplicidad de festivales asociados con ellos, que generaron un calendario sacrificial muy ocupado de la ciudad de Delfos (en la antigua Grecia era una broma muy conocida que los habitantes de Delfos siempre tenían el cuchillo sacrificial en la mano), se examinará en el contexto del período en el que aparecen las pruebas de su existencia (la mayor parte proceden de los escritos de Plutarco en el siglo I d.C.).[29]

¿Qué pasó con los que querían dedicar monumentos en estos santuarios durante el período de renacimiento y expansión? Como ya hemos visto, algunos se desviaron hacia santuarios cercanos, como el de Apolo Ptoios. Pero parece que muchos reconocieron la oportunidad que ofrecía esta reconstrucción. En el santuario de Atenea, los masalios, procedentes de la colonia griega en la Marsella contemporánea, utilizaron los restos de la antigua muralla perimetral en el santuario de Atenea, junto con restos del antiguo templo de Atenea, como material «a mano» para los cimientos de un nuevo edificio en forma de tesoro (véase lámina 3). Se trataba de una estructura fascinantemente cosmopolita: los oferentes más occidentales de Delfos construyeron un tesoro jónico de estilo oriental en el centro del mundo antiguo, reflejando quizás el origen oriental de los fundadores del asentamiento (los focéos) y quizá conmemorando una reciente victoria de los masalios contra los cartagineses.[\[30\]](#)

También en el santuario de Apolo parece que muchos oferentes aprovecharon la oportunidad de la concentración de obreros, materiales y los restos de las antiguas murallas perimetrales, ahora descartados, para ofrendar estructuras en forma de tesoro que ganarán en altura (y, con ello, en visibilidad) al utilizar como cimientos la muralla perimetral que había quedado pequeña. Y en el último cuarto del siglo, al continuar la construcción de las nuevas murallas perimetrales y del templo nuevo, parece que dos oferentes se lo tomaron en serio y se trasladaron hacia el espacio ampliado y recién adquirido del santuario de Apolo. Los primeros fueron unos usuarios habituales de Delfos desde hacía mucho tiempo: los habitantes de Sición. El tirano de Sición, totalmente implicado

en la primera guerra sagrada y responsable de los únicos tolос y monóptero dedicados en el santuario durante la primera mitad del siglo VI a.C., había desaparecido. A medida que se ampliaba la nueva terraza del templo, las antiguas ofrendas del tirano fueron destruidas y por eso parece que se tomó una decisión extraordinaria. En cuanto se dedicaba en un santuario, cada ofrenda pertenecía al dios; por eso, simplemente no se podía retirar. Pero se podía utilizar con otro propósito. Los habitantes de Sición, seguramente en unión de los que estaban dirigiendo la reconstrucción de Delfos, decidieron desmontar pieza a pieza los edificios de su antiguo tirano y colocar cada uno de los trozos en los cimientos de una nueva estructura en forma de tesoro, que se levantó apoyada en la nueva muralla perimetral del santuario (véase lámina 2), mirando hacia la entrada del nuevo santuario en la esquina sudeste.[31]

Al oeste, en línea con el nuevo tesoro de Sición apoyado en la nueva muralla perimetral del santuario, se encontraba la dedicatoria de un oferente nuevo en Delfos. La pequeña isla de Sifnos en el Egeo, con una población de unas dos o tres mil personas, según Herodoto acababa de descubrir minas de plata y oro en la isla. Para empezar, repartieron los ingresos entre todos. Pero en 525 a.C. crearon un fondo comunitario. Con un porcentaje de los beneficios, esta isla rápidamente enriquecida y llena de nuevos ricos que nunca había tenido el más mínimo impacto en el mundo griego, lanzó un programa para construir la estructura en forma de tesoro más espléndida que se hubiera conocido en Delfos (véase lámina 2 y fig. 5.2). Embarcaron mármol desde Sifnos para construir los muros del tesoro. Los sifnios utilizaron el mármol más exquisito del mundo griego, procedente de Paria y Naxos, para las esculturas del friso y el

frontón del tesoro (porque el mármol sífnio era demasiado quebradizo para tallar los pequeños detalles). En la entrada utilizaron columnas en forma de cariátides (figuras femeninas). En el friso a lo largo del lado norte del edificio, que era la parte por la que debían pasar con mayor frecuencia los visitantes, copiaron las esculturas del frontón del nuevo templo y tallaron una escena de la Gigantomaquia con un relieve exquisito (fig. 5.3). Sabemos que les gustaba aparentar ante los visitantes porque el friso del otro lado del edificio, que sólo se podía ver desde mucho más lejos, no tenía un acabado con tanto detalle como la Gigantomaquia. La escultura también estaba pintada y algunos detalles concretos estaban trabajados en bronce y en otros metales preciosos. Esta exquisita ofrenda monumental era la confirmación más extraordinaria de la fama y la importancia recién adquiridas por Delfos en el mundo griego. Pero también era un ejemplo importante del esfuerzo empleado por los oferentes para moldear su «mensaje» para el espacio délfico. Probablemente los sífnios mantuvieron largas negociaciones con los responsables de la planificación de la reconstrucción y expansión del santuario sobre la ubicación de su tesoro; al parecer, se aseguraron con precisión de que sus esculturas reflejaran los temas nuevos del santuario délfico (en las esculturas del frontón también se recogía una escena de Heracles robando el trípode, que, en esta época, era un asunto popular en Delfos); y se aseguraron de que su ofrenda presentase su mejor cara en el lado que los visitantes podían ver más de cerca.[\[32\]](#)

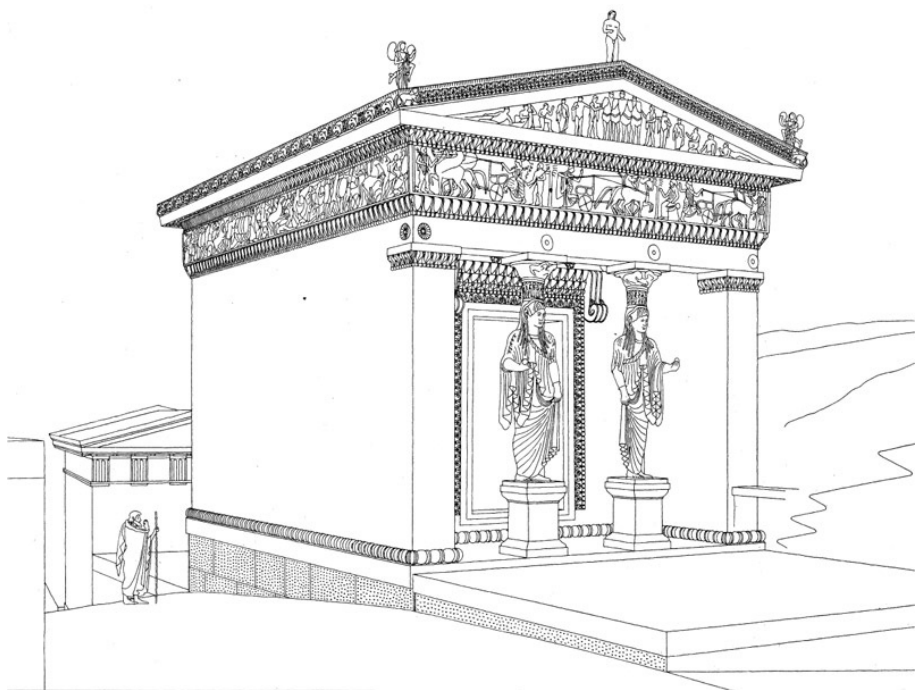


FIGURA 5.2. Reconstrucción de la fachada del Tesoro de los Sifnios, dedicado en el santuario de Apolo en Delfos (© EFA/E. Hansen [G. Daux & E. Hansen FD II Le trésor de Siphnos 1987, fig. 133]).



FIGURA 5.3. Primer plano del friso norte del Tesoro de los Sifnios con un detalle de la escena de la Gigantomaquia (los dioses contra los gigantes) (Museo de Delfos).

El tesoro de los sífnios marcó el inicio del aumento significativo en Delfos de las ofrendas elaboradas, que condujo a una época de construcción de estructuras en forma de tesoro tremendamente recargadas a medida que las ciudades se intentaban superar las unas a las otras. En el último cuarto del siglo VI a.C., Crotona (una consultante regular del oráculo durante este período) ofrendó un tesoro, al igual que Megara, Clazomene, los etruscos y posiblemente Potidea. Ahora era importante tener una presencia permanente en Delfos y parece que también lo era mantener actualizada dicha presencia. Los corintios, que en la segunda mitad del siglo VI habían expulsado a sus tiranos (en la línea de Cípselo y Periandro que conocimos en los capítulos anteriores), estaban desesperados por actualizar las destacadas ofrendas de dichos tiranos en Delfos y Olimpia para demostrar su libertad política recién recobrada. Sabemos por las inscripciones y las fuentes literarias que pidieron oficialmente a las autoridades en Delfos y Olimpia que cambiaran el nombre del tesoro de Cípselo por el de tesoro «de los corintios», petición que fue atendida por Delfos pero no por Olimpia.[33]

Poco después de completar su espléndido tesoro, los sífnios preguntaron al oráculo si su buena fortuna iba a durar mucho más. No está clara la respuesta del oráculo, pero tanto Herodoto como Pausanias recogen la historia de lo que ocurrió a continuación. En Herodoto, las riquezas recién adquiridas por Sífnos provocaron envidia y los samios retuvieron a algunos habitantes de la isla y pidieron por ellos un rescate enorme (unos cien talentos, es decir, la tercera parte del coste total de la reconstrucción de Delfos). En los escritos de Pausanias, la

historia es más lúgubre. Apolo exigió un porcentaje de la riqueza de Sifnos, pero los sifnios no fueron demasiado cumplidores en el pago porque se acrecentó su avaricia, y por eso Apolo provocó la inundación de las minas y la pérdida total de sus ingresos.[34]

Pero en esta época el oráculo no sólo se ocupó de los asuntos de los nuevos ricos. En Atenas seguía la lucha por el poder, con el resultado de que el oráculo se hundió aún más en la política ateniense y espartana. Después de cuatro intentos, Esparta consiguió apartar del poder en Atenas al tirano Hipias, siguiendo las exigencias del oráculo de Delfos (que probablemente se vio persuadido por los Alcmeónidas). En el vacío político que siguió al derrocamiento, Clístenes el Alcmeónida (nieto del Clístenes el tirano de Sición) regresó a Atenas y empezó a reunir apoyos políticos entre otros miembros de la élite de la sociedad ateniense (como Iságoras). En la carrera por conseguir ventajas políticas en la última década del siglo VI, Clístenes integró «la masa del pueblo» en su «facción», prometiendo una reforma constitucional en profundidad.[35] Pero parece que Iságoras seguía teniendo ventaja y consiguió que Clístenes fuera exiliado una vez más de Atenas (con la excusa de la antigua maldición de los Alcmeónidas). Pero mientras tanto, el rey espartano Cleómenes (que, junto con su co-rey Demarato, había sido el responsable de la expulsión de Hipias siguiendo la exigencia de Delfos) intentaba intervenir aún más en la política ateniense con la invasión de Atenas para reforzar el apoyo a Iságoras. En 508 a.C., después de la derrota de Cleómenes a manos de los seguidores de Clístenes (aunque este se encontraba en el exilio), estalló en Atenas una especie de revuelta en la que todos intentaban ocupar el poder. Como los atenienses se sentían amenazados por Esparta, permitieron el

regreso del exilio de Clístenes (y la ciudad incluso llegó a pedir el apoyo persa). Los apoyos de Clístenes se vieron todavía más reforzados con los diversos intentos de Cleómenes de Esparta de intervenir en los asuntos atenienses, primero apoyando de nuevo a Iságoras y al final reinstaurando en el poder a Hipias, que era el tirano al que había derrocado en un principio. Este lío dio nacimiento a la democracia cuando Clístenes acabó tomando el control y se dispuso a realizar una reforma a fondo de Atenas, de su constitución política y de su sistema cívico.[36]

¿Qué papel desempeñó Delfos en este cambio cívico rápido y complejo? Una de las reformas de Clístenes consistió en organizar a los atenienses en diez tribus, cada una de ellas con el nombre de un héroe ateniense. En 508-507 a.C., Clístenes envió al oráculo de Delfos los nombres de cien héroes atenienses y la pitia escogió diez. El oráculo de Apolo respaldaba así con su autoridad las reformas cívicas de Clístenes. Pero los historiadores también han señalado la importancia de estas reformas en relación con los acontecimientos militares. Atenas se encontraba bajo la amenaza de Esparta, pero en 507-506 a.C. también tuvo que acudir al campo de batalla para defenderse de Beocia y Calcis. Las nuevas tribus atenienses no eran únicamente unidades cívicas, sino que además servían como unidades militares. Al buscar el apoyo de Delfos, Clístenes también se aseguró de que la pitia escogiese personalmente a las figuras heroicas de las nuevas fuerzas armadas atenienses.[37]

Por eso, cuando la familia de los Alcmeónidas de Atenas completó el templo nuevo en 506 a.C., la pitia estaba ya muy implicada no sólo en asegurar el apoyo espartano para un regreso de los Alcmeónidas, sino también en la implantación de un sistema constitucional nuevo impulsado por Clístenes el

Alcmeónida. Además, se dice que la pitia desanimó a Atenas de ampliar demasiado su poder y desaconsejó a las demás ciudades que atacasen a Atenas: en este período, le indicó a Atenas que debía esperar treinta años antes de atacar a la cercana isla de Egina (con la que mantenía unas relaciones intermitentes de enemistad) y cuando, después de sufrir una derrota ante Atenas, Tebas consultó a la pitia sobre la mejor forma de vengarse, parece que esta les sugirió que no se molestasen.[38]

En resumen, al final del siglo VI a.C., Delfos se encontraba en una posición extraordinaria. Se habían completado los nuevos templos y santuarios ampliados de Apolo y Atenea (véase láminas 1, 2 y 3). En lugar de muchas de sus antiguas ofrendas, algunas destruidas en el incendio de 548 a.C. y otras destruidas expresamente para facilitar la renovación, los santuarios se estaban llenando con rapidez con nuevas estructuras en forma de tesoros. Algunas de ellas ampliaron los límites de los excesos escultóricos y arquitectónicos. Todas ellas demuestran no sólo el incremento del panteón de dioses venerados en el santuario, sino también la ampliación del área del Mediterráneo de la que Delfos recibía sus ofrendas, así como el cuidado con el que los oferentes manipulaban sus ofrendas para asegurar el máximo de visibilidad y adecuación a los temas délficos. Ahora, sobre y alrededor de la nueva terraza del templo, las esculturas de mármol de los artesanos que habían trabajado en la reconstrucción se combinaban con estatuas de *kuroi* de las islas egeas, ofrendas individuales del rey de Chipre, una nueva estatua de Apolo ofrecida por Masalia, ofrendas de metales preciosos de Apolonia en Iliria, más de dos mil escudos y muchas estatuas dedicadas por los focios tras la victoria en una batalla contra los tesalios, el nuevo altar monumental de Apolo

dedicado y pagado por la isla de Quíos (por lo que recibieron a cambio la promanteía), y los textos de tratados entre estados como Beocia y Locria.[39] Cientos de metros por encima de Delfos, en la cueva Coriciana (véase mapa 3 y figs. 0.2 y 1.2), que había empezado a adquirir importancia como lugar de culto a principios del siglo VI, aumentó en gran medida el número de ofrendas, marcando el inicio de una época de gran popularidad que duraría tres siglos.[40] Delfos era cada vez más no sólo un lugar de culto a diversos dioses, y en especial a Apolo, sino también un sitio para demostrar y proclamar la riqueza, la victoria militar, la deferencia hacia los dioses, las relaciones diplomáticas, el orgullo familiar y cívico, y la pertenencia al mundo griego. Y mientras tanto, el oráculo de Delfos no sólo continuó con su papel en la fundación de asentamientos, sino que fue cada vez más atractivo para ciertas ciudades de occidente (como Crotona) y del norte de África (como Cirene), sin dejar de profundizar su participación en la política de las dos grandes ciudades de la Grecia continental, Atenas y Esparta, una política que iba a definir Grecia en el siglo siguiente.

En la primera década del siglo V a.C., Cleómenes de Esparta estaba de nuevo en Delfos. Tenía una larga historia de relaciones con el oráculo: fue el hombre que persuadió el oráculo para expulsar a Hipias y que, mucho antes, había sido sometido a un juicio en los tribunales espartanos porque no atacó Argos como se le había ordenado (y fue exonerado porque basó su defensa en que había interpretado la respuesta del oráculo de Delfos en el sentido de que un ataque no obtendría ningún resultado). En sus relaciones posteriores con Atenas, primero derrocando a Hipias y después intentando expulsar a Clístenes, Cleómenes estaba cada vez más exasperado con su co-rey Demarato, que se

había mostrado muy reticente en apoyar los intentos de Cleómenes por influir en la política ateniense.[41] Pero durante los primeros años del siglo VI a.C., Cleómenes tuvo una nueva oportunidad de implicarse en Atenas. Parece que Atenas estaba cada vez más preocupada por la lealtad a Grecia de la cercana isla de Egina, teniendo en cuenta el poder creciente del Imperio persa sobre el Egeo y sus ataques recientes contra las colonias griegas en las orillas de Asia Menor.[42] Atenas pidió la ayuda de Cleómenes para «asegurar» Egina. Pero Demarato era amigo de los eginetas y se opuso a los intentos de Cleómenes de responder a la llamada de Atenas.[43]

Parece que al final se agotó la paciencia de Cleómenes con Demarato y se puso en marcha una conspiración para expulsarlo del trono. Una trama que requería la participación del oráculo de Delfos. Cleómenes utilizó un contacto local en Delfos, Cobón, que persuadió/sobornó a la sacerdotisa pitia Perialo para que confirmase (en respuesta a una pregunta planteada por un espartano a petición de Cleómenes) que Demarato no era hijo legítimo de su padre (el rey espartano Aristón), con lo que no era digno de seguir en el cargo. Al principio los espartanos creyeron la mentira y Demarato fue exiliado, huyendo a Persia donde fue muy bien recibido por el rey persa. Cleómenes tenía las manos libres para atacar Egina, pero se acabó descubriendo su soborno de la pitia. Su contacto en Delfos, Cobón, fue exiliado de la ciudad; la pitia Perialo fue destituida; y Cleómenes fue expulsado de Esparta, adonde volvió más tarde para destriparse en lo que se consideró un suicidio vergonzoso.[44]

En 490 a.C., un año después de la respuesta corrupta de la pitia, los persas desembarcaron en Maratón, acompañados por nada menos que Hipias, el tirano exiliado de Atenas que

acariciaba la esperanza de que lo restaurasen como amo de la ciudad. Parece ser que los atenienses no consultaron a Delfos antes de la batalla, porque lo más probable era que no hubiese tiempo para ello. Pero aun así, en contra de todos los presagios, los atenienses rechazaron la invasión persa en la llanura de Maratón. Pronto surgió la historia de que en el campo de batalla había aparecido una figura misteriosa para ayudar a los atenienses y que se dedicó a matar a los persas con la reja de un arado. Después de la batalla, los atenienses consultaron al oráculo de Delfos a quién debían venerar en agradecimiento por esta ayuda divina.

Los atenienses también decidieron conmemorar la victoria en varios lugares dentro y fuera de Atenas, entre ellos Olimpia y Delfos. En Olimpia, como era tradición, ofrendaron armas y armaduras capturadas en el campo de batalla y las inscribieron con los nombres de los vencedores. En Delfos, en cambio, compitieron al estilo délfico con un tesoro nuevo y caro. Después de derribar el pequeño tesoro que llevaba en Delfos desde principios del siglo VI a.C., el nuevo tesoro ateniense fue el primero fuera del Ática construido con mármol pentélico ático; el primero en construir las columnas superponiendo varias piezas en forma de tambor; la primera estructura dórica en llenar todas las metopas con relieves esculpidos en detalle, cuyos temas (Teseo y Heracles) se unen por primera vez en la historia de la escultura en este edificio (véase lámina 2 y fig. 5.4). Su ubicación aferrado a una ladera inclinada lo convertía en un monumento imponente (se sigue teniendo la misma impresión cuando se visita en la actualidad la reconstrucción del tesoro ateniense en Delfos) y su estilo arquitectónico, combinado con el atrio extendido a su alrededor, lo convertían casi en una copia

en miniatura del nuevo templo de Apolo, que, al fin y al cabo, también habían construido los atenienses. Conectado con este tesoro nuevo y resplandeciente, a lo largo de su lado meridional, se alzaba un grupo de estatuas de los diez héroes tribales epónimos de Atenas (los que había escogido el oráculo de Delfos) y una inscripción que dejaba claro que todos estos monumentos conmemoraban la victoria ateniense en Maratón. Si esto no era suficiente, los atenienses también colgaron de las metopas del nuevo templo de Apolo los escudos capturados en el campo de batalla, dejando aún más clara su propiedad sobre el edificio —que se suponía que era un templo de Apolo financiado por la Anfictionía, Delfos y todo el mundo griego— y es posible que incluso grabasen en el propio templo una inscripción sobre su victoria.[45]

Mientras estaban construyendo en el santuario de Apolo en Delfos, la década de 490-480 a.C. no presenció ninguna interrupción en la actividad política ateniense, ni en las relaciones entre las polis griegas o en el papel y posición cambiantes de Delfos en el mundo griego más amplio. Los Alcmeónidas de Atenas fueron acusados de conspirar para actuar como traidores durante la batalla de Maratón.[46] Megacles, el nuevo Alcmeónida prominente en la política ateniense, y sobrino de Clístenes, fue exiliado en 487 a.C., pero mantuvo la influencia de los Alcmeónidas en Delfos al ganar la carrera de carros en los Juegos Pitios del año siguiente. Su victoria fue ensalzada en una oda del poeta Píndaro, cuyo lenguaje sugiere que Megales, o al menos Píndaro, se daban cuenta de la necesidad de una postura más conciliadora con el pueblo ateniense, convirtiendo los logros de los Alcmeónidas en victorias panatenienses, incluida la construcción del nuevo

templo de Apolo.[47]

Al mismo tiempo, el tema principal de la política exterior eran los preparativos para la esperada invasión persa. En Atenas, los debates en la asamblea se centraban en si debían dedicar o no los ingresos procedentes de las minas de plata atenienses a financiar la construcción de una gran flota. Otras ciudades intentaban decidir si debían someterse a un imperio tan poderoso o intentar (lo que parecía) una resistencia inútil. Muchas sometieron la cuestión al oráculo de Delfos. Argos preguntó si debía unirse a la alianza antipersa, pero la respuesta sugería una política más defensiva y neutral. Creta planteó si lo mejor para ella era defender la Hélade, y la respuesta parece sugerir que se debía mantener totalmente al margen de la guerra. Esparta también realizó una consulta y recibió la respuesta (recogida mucho más tarde) de que debían caer Esparta o un rey espartano. Los propios habitantes de Delfos, cuando los persas ya estaban atravesando Macedonia, consultaron en nombre propio y de toda Grecia, y se les respondió que debían rezar para conseguir a los vientos como aliados.[48]

Ninguna de estas respuestas es demasiado inspiradora: parece que Delfos, el centro del mundo antiguo, no estaba muy entusiasmado con las posibilidades de Grecia en la lucha titánica que se avecinaba. Se ha debatido mucho sobre la ambigüedad de Delfos en este período, sugiriendo que el santuario era pro persa. Los historiadores también han señalado el hecho de que Gelón, el tirano de Gela (y, después, de Siracusa), que había recibido la petición de ayuda contra los persas formulada por atenienses y espartanos, pero que evitó otorgarla al acompañarla de condiciones imposibles, envió a Delfos regalos para el rey persa.

[49] Para algunos resulta aún más cuestionable la sorprendente habilidad de Delfos para sobrevivir intacto a la invasión persa. Una joya tan rica, que se encontró en lo más profundo del territorio persa durante la mayor parte de la guerra, sobrevivió sin un rasguño. Historias posteriores insistieron en que el santuario se había salvado gracias a la ayuda sobrenatural: los habitantes de Delfos consultaron qué debían hacer con los tesoros del santuario, pero se les indicó que debían evacuar el lugar (parece que muchos se refugiaron en la cueva Coriciana y en la zona aledaña) y que se lo dejaran todo a Apolo (en el santuario quedó una pequeña guarnición de sesenta hombres). Se cuenta que la invasión de las fuerzas persas fue rechazada por la caída de rocas gigantescas y la retirada persa se vio acompañada por dos héroes locales que llevaban mucho tiempo muertos y que volvieron al campo de batalla.[50]

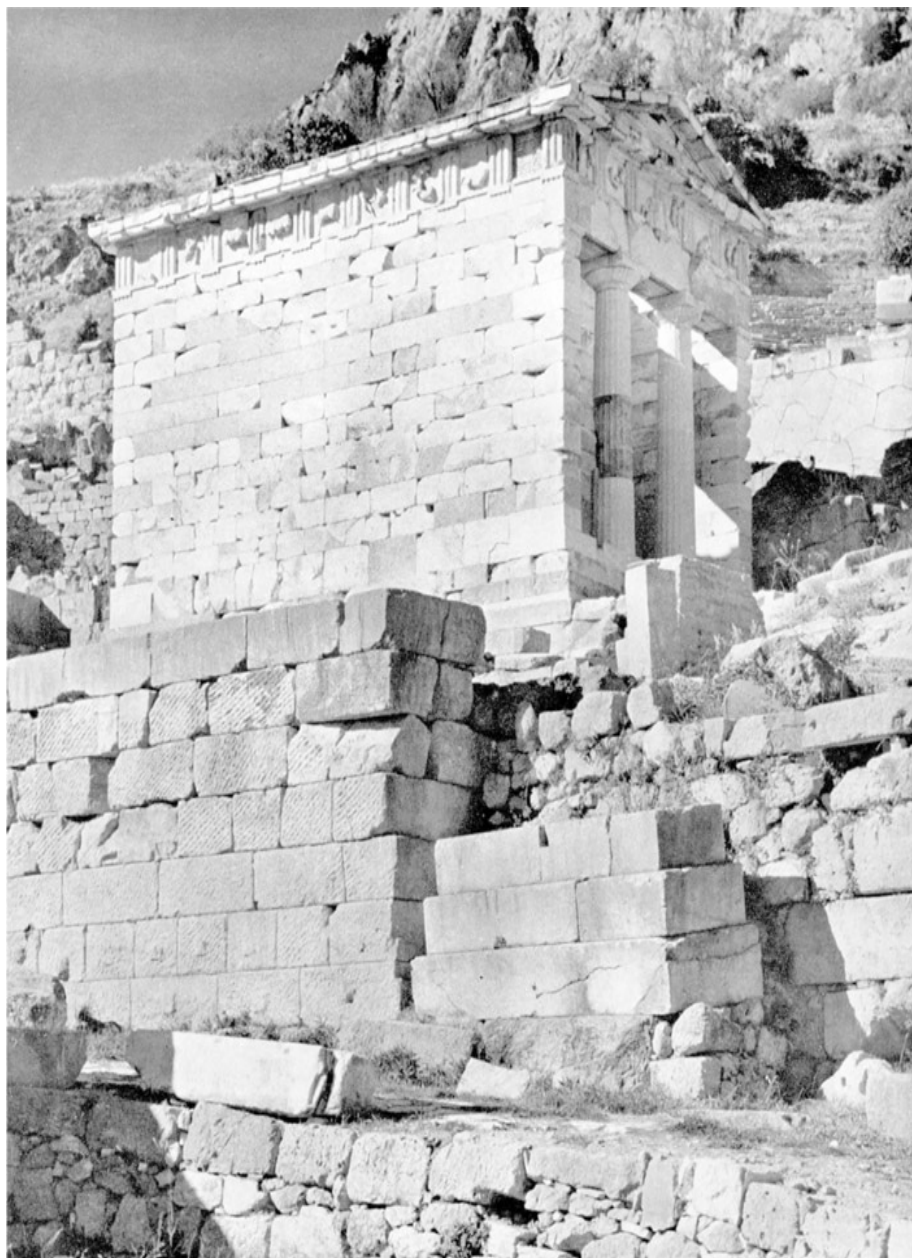


FIGURA 5.4. El imponente Tesoro de los Atenienses en el santuario de Apolo en Delfos (P. De la Coste-Messelière & G. Miré, *Delphes*, 1957, Librairie Hachette, p. 98).

¿Todo esto se puede considerar una acusación tangible de

traición de Delfos en el momento más difícil de Grecia? En realidad no: resulta mucho más útil pensar en el oráculo en el contexto de sus circunstancias. La mayor parte del norte de Grecia, con la que Delfos estaba relacionada históricamente, creía que era inútil resistirse a los invasores persas. De la misma manera se puede decir que Gelón envió sus regalos a Delfos no porque fuese propersa, sino porque era un punto convenientemente accesible en el centro de Grecia (y los envió con la condición de que se los devolvieran si Jerjes no ganaba). [51] Vale la pena señalar que Jerjes no envió regalos a Delfos, sino al cercano santuario de Apolo Ptoios. Además, si debemos creer a Herodoto, los persas no intentaron en ningún momento atacar Delfos, porque el historiador nos informa de que Mardonio, el comandante persa, creía en la respuesta oracular emitida por otro oráculo que decía que, si los persas atacaban Delfos, el sacrilegio haría que los dioses se aseguraran del fracaso de su campaña.[52] Por eso, la defensa divina de Delfos que aparece en las fuentes literarias (y que con toda seguridad difundieron los propios habitantes de Delfos en los años posteriores) puede ser una historia inventada, no para ocultar el medismo délfico, sino para otorgar a la ciudad y al santuario al menos algo de honor y un papel crucial en lo que se iba a convertir en una guerra famosa en la historia griega.

Lo más importante es que, fuera cual fuese el ambiente en Delfos durante el período anterior a la invasión persa de Grecia a finales de la década de 480, los atenienses, decididos a oponerse a los persas, prepararon una embajada completa que, con todos los ritos y rituales adecuados, consultase al oráculo de Delfos justo antes de la batalla de las Termópilas en 480 a.C. Después de entrar en el templo, pero antes de que pudieran

plantear su pregunta, la sacerdotisa pitia, Aristonice (la sustituta de la desgraciada Perialo) les dirigió la palabra para aconsejarles que se rindiesen y escapasen. Los embajadores quedaron muy sorprendidos y eran reticentes a regresar a casa con semejante respuesta. En su lugar, siguieron el consejo del delfio Timón, que les sugirió que regresaran como suplicantes religiosos de Apolo para pedir una segunda respuesta oracular. Rezando a Apolo, pidieron un «mejor oráculo para nuestra tierra» y suplicaron al dios «que respetase los emblemas de los suplicantes que hemos traído a tu presencia, o en caso contrario no abandonaremos el santuario, sino que permaneceremos en él hasta la muerte». Esta vez la respuesta de la pitia se hizo famosa: debían confiar en sus murallas de madera.^[53] Se ha derramado mucha tinta académica sobre la veracidad de esta respuesta, pero tiene todas las marcas de una ambigua contestación délfica tradicional, que obligaba a los embajadores a regresar a Atenas y presentarla a discusión y debate entre los atenienses. Algunos la interpretaron como la obligación de construir una empalizada de madera alrededor de la Acrópolis. Temístocles, el general ateniense que había convencido a los atenienses unos años antes para que construyeran una flota, argumentó que significaba salir al mar y combatir a los persas con sus trirremes de madera. Se aceptó su interpretación y, según una inscripción que nos ha llegado del siglo III a.C. desde Trecén, que pretende ser una copia del decreto aprobado en la asamblea tumultuosa en la que Temístocles impuso sus puntos de vista, la asamblea aceptaba, «a partir de mañana», evacuar la ciudad y subir a los barcos.^[54]

En respuesta a los atenienses, inicialmente el oráculo mantuvo su línea de no oposición; pero, cuando se le presionó, ofreció una respuesta tradicional que motivaba la deliberación y

la toma de decisiones. Más aun, está claro que Delfos seguía siendo importante para los griegos.[55] Herodoto recoge que los que luchaban contra los persas hicieron una lista con todos los que se habían sometido a las autoridades persas y realizaron un juramento prometiendo la destrucción de los persas y dedicar a Apolo en Delfos un porcentaje del botín obtenido de todos los que se habían sometido.[56] Los atenienses volvieron a consultar, poco antes del enfrentamiento final contra los persas en la batalla de Platea, a qué dioses debían rezar para asegurar la victoria.[57] Y después de las batallas, que condujeron a la historia legendaria de la resistencia espartana en las Termópilas, la victoria naval ateniense en Salamina y de nuevo en Platea, como afirma Robin Osborne: «“¿Qué hizo esta ciudad durante las guerras médicas?” [se convirtió] en la primera cuestión histórica de gran importancia que se podía plantear a todas las comunidades griegas.»[58] Por eso no resulta sorprendente que más tarde circularan historias sobre una defensa divina del santuario de Delfos, ni que todas las ciudades, fuera cual fuese su postura y papel en la guerra, estuvieran ansiosas de inmortalizar (y con frecuencia de realinear) el papel que habían desempeñado, y aún es menos sorprendente que Delfos, por muchas sospechas que tuvieran algunos sobre el santuario, fuese el lugar más importante para realizar la conmemoración.

6

Dominio

Señor de Licia, oh Febo, que gobiernas sobre Delos
y amas la Castalia fuente del Parnaso
tómame estas cosas a corazón y concede a estas tierras hombres valientes.

Píndaro, *Píticas*, I.38-40

Cuando los persas se retiraron de Grecia a lo largo del año 479 a.C., las ciudades vencedoras se volvieron hacia Delfos para consultar el oráculo sobre la manera correcta de celebrar su triunfo. La respuesta integró mucho más a Delfos en el tejido del mundo griego. La pitia dio instrucciones a las ciudades para levantar un altar a Zeus Eleuterio (el libertador), pero que no sacrificasen nada en él hasta que no hubieran extinguido todos los fuegos del territorio (porque todos los altares habían sido mancillados por los invasores bárbaros) y tomasen un fuego nuevo de las hogueras sagradas de Delfos para volver a encender los hogares y las piras de Grecia. Se cuenta que Euquidas de Platea se ofreció a correr hasta Delfos y traer de vuelta la llama sagrada a la ciudad, completando el viaje de regreso en un solo día, pero tras lograr semejante hazaña cayó muerto y fue enterrado en el santuario platense de Artemisa «de la Buena

Reputación» con un epitafio que conmemoraba su viaje a Delfos.[1]

Como consecuencia, Delfos se convirtió —literalmente— en el hogar común de Grecia, en el origen de su fuego y en el centro de su mundo. Se olvidó cualquier sospecha de que Delfos hubiera estado del lado persa antes y durante el conflicto, y los vencedores se dispusieron a conmemorar sus victorias en diferentes santuarios de toda Grecia, pero especialmente en Delfos (porque, al fin y al cabo, habían jurado que le dedicarían a Delfos un porcentaje del botín arrebatado a los que habían traicionado a Grecia y favorecido a Persia). Los primeros en conmemorar las guerras médicas fueron la Anfictionía, el consejo de gobierno de Delfos, que no sólo erigió un monumento en las Termópilas para recordar la famosa resistencia espartana, sino que también levantó en Delfos un grupo escultórico con los dos héroes míticos que se supone que habían ayudado a la flota griega en la batalla naval casi simultánea que se había librado en Artemisio. El consejo también puso precio a la cabeza de Efiltes, el hombre que había traicionado a los espartanos en las Termópilas.[2]

En rápida sucesión se construyó un segundo monumento en Delfos para conmemorar la victoria griega en Salamina. Por las fuentes antiguas sabemos que se trataba de una estatua gigantesca de Apolo de seis metros de altura, con un trirreme en la mano, colocada en la terraza del templo, mirando directamente al altar de Quíos y a la entrada del templo (véase lámina 2 y fig. 1.3). Y aunque ahora no queda ningún rastro de la estatua, los arqueólogos franceses sostienen que ha sobrevivido la base, completada con la inscripción de la dedicatoria, que, aun así, está dañada, dejando un rompecabezas

muy seductor para los investigadores modernos porque la única palabra que ha desaparecido de la inscripción es el nombre del oferente. Pero gracias a la estructura de las frases y la gramática, junto con la alineación perfecta de las letras en diferentes líneas, sabemos que debemos buscar un nombre de ocho letras y en plural. La posibilidad más tentadora es «Hellanes», «los griegos». Si es correcto, este hecho señalaría un momento excepcional en la historia griega. Los griegos, que estaban enfrentados por la rivalidad entre las ciudades, raramente se referían a ellos mismos como griegos. Este monumento en Delfos, de principios del siglo V a.C., representaría posiblemente la primera vez en que los griegos se describen públicamente como tales. Por eso esta dedicatoria recoge el reconocimiento y la demostración pública de una comunidad forjada en el calor de la batalla, erigida en el santuario que era el centro mítico del mundo antiguo y que ahora era literalmente el hogar común de los griegos.^[3]

Los que contribuyeron a la ofrenda del Apolo de Salamina preguntaron a la pitia si Apolo estaba satisfecho con el monumento erigido en su honor. La respuesta fue ambigua: lo estaba, pero pedía más de los habitantes de Egina. Como hemos visto en el capítulo anterior, Egina había dudado ante la cercanía de los persas y con frecuencia las demás ciudades griegas la acusaban de medismo («sentir simpatía por los persas»). Sin embargo, en realidad esta petición de un segundo monumento por parte del oráculo proporcionó a los eginetas una oportunidad única. Delfos se estaba convirtiendo con rapidez en el lugar ideal para conmemorar el papel que se había desempeñado en la derrota persa y, en consecuencia, el sitio adecuado para proclamar no lo que pasó en realidad, sino lo que el oferente prefería que se recordase como lo que había ocurrido.

Desde luego, Egina aprovechó la oportunidad no sólo para hacer sentir su presencia, sino también para afirmar con rotundidad sus (actuales) credenciales progriegas. Ofrendaron una palmera de bronce con estrellas de oro que se debía colocar en la terraza del templo.[4] Y como esta ofrenda era una petición expresa de Apolo, otras ciudades también intentaron activamente destacar su papel en Salamina al levantar sus propios monumentos para conmemorar su papel en la misma victoria, y todos ellos se erigieron en la zona de la terraza delante del templo de Apolo, convirtiéndola en una inconfundible «zona de las guerras médicas».[5]

Sin embargo, fue en la conmemoración de la batalla de Platea, la victoria terrestre definitiva contra los persas en el año 479 a.C., cuando quedó más claro el papel central de Delfos en la conmemoración de las guerras médicas. Mientras que en los santuarios de Zeus en Olimpia y de Poseidón en Istmia la alianza de los griegos ofreció estatuas de Zeus y Poseidón (habían hecho lo mismo para celebrar Salamina en estos santuarios), en Delfos nació un monumento único, que acabaría convirtiéndose en la encarnación de Delfos: tres serpientes de bronce se retorcían alrededor de una columna de nueve metros de altura, cuyo capitel, formado por las cabezas de las serpientes (parcialmente de oro), aguantaba las patas de un trípode de oro (véase fig. 1.3). El simbolismo de las serpientes (que hace referencia a Apolo y a su lucha con la serpiente Pitón) y el trípode (el trípode de la pitia) está claro. Este era un monumento diseñado para Delfos que pretendía evocar a Delfos: la expresión última de la victoria y de la estrecha relación de los griegos con sus dioses, en especial con Apolo. Se alzaba en la terraza del templo, superando en altura al Apolo de

Salamina y los otros monumentos a su alrededor. Tucídides explicaría más tarde que el comandante espartano, Pausanias, intentó secuestrar el monumento con una inscripción como si fuera una ofrenda únicamente suya. Pero fue castigado y en su lugar se grabaron, en los giros de las serpientes a lo largo de la columna, los nombres de todas las ciudades griegas y no sólo de las que habían luchado en Platea, sino de todas las que se habían involucrado en alguna fase de la lucha contra Persia.[6] Como resultado, la evocación de una comunidad griega más integradora, a la que ya se hacía referencia en el Apolo de Salamina (potencialmente los «Hellanes»), rendía homenaje a Apolo y a Delfos como el hogar común de Grecia. Pero pronto el monumento de la columna de serpientes se vio rodeado por otras ofrendas de ciudades concretas que querían conmemorar su papel particular en la batalla de Platea o, con mayor frecuencia, remodelar dicho papel. Los habitantes de Caristia ofrendaron la estatua de un toro por la victoria en Platea, aunque lucharon en el bando persa, y Alejandro I de Macedonia, que tenía mucho interés en dejar claras sus credenciales por haber permanecido siempre en el lado griego, ofrendó una enorme estatua de oro de sí mismo.[7]

No obstante, a pesar del apabullante diluvio de monumentos y de consultas oraculares, que no sólo situaban con más fuerza a Delfos en el centro del mundo antiguo griego, sino que también destacaban su papel como espacio para contar (y, posiblemente lo que era más importante, recontar) la historia, también empezaban a sonar algunas notas de los problemas que estaban por venir. El general ateniense Temístocles, después de entregar su ofrenda en Delfos, recibió de la pitia la indicación de retirarlas del santuario: el único

ejemplo de la historia de Delfos en que el oráculo rechazó una ofrenda. Al mismo tiempo, Esparta propuso que la Anfictionía se debía convertir en una liga antipersa, excluyendo a todas las ciudades que no habían luchado activamente contra los persas. Temístocles, cuyas ofrendas habían sido rechazadas, argumentó en contra de esta propuesta porque cambiaría el equilibrio de poder en el seno de la Anfictionía, favoreciendo a dos o tres ciudades en lugar de la representación amplia que tenía en aquel momento.^[8] La propuesta fue rechazada, pero sonó una nota de inquietud que era muy familiar para los ciudadanos de Delfos y que, en parte, iba a definir su futuro durante los dos siglos siguientes. A medida que Delfos y su consejo se volvían más importantes y valiosos, más personas tenían interés en dominarlos.

Pero de momento el zumbido de las tensiones por la propiedad de Delfos quedó seguramente ahogado por la popularidad creciente de la que disfrutaron la ciudad y el santuario en la primera mitad del siglo V a.C. Y en ningún lugar llegó al extremo de los griegos de la Magna Grecia, en el Mediterráneo occidental. Gelón (el tirano de Gela y ahora Siracusa en Sicilia, que se había negado a ayudar a los griegos durante la invasión persa) no sólo intentó en este momento establecer en Delfos una señal permanente de su poder, sino que equiparó sus propias victorias militares contra los enemigos del mundo griego en occidente (en especial los cartagineses) con las grandes victorias contra los persas en el este. ¿Qué mejor lugar para hacerlo que el santuario en el que se han conmemorado con tanta insistencia las guerras médicas? En la terraza del templo, cerca de los monumentos de Salamina y Platea, Gelón erigió un monumento formado por una columna alta y un

trípode (véase fig. 1.3). El parecido de su estilo con el de la columna de serpientes de Platea se suponía que iba a recalcar la importancia y magnitud similares de la victoria de Gelón (y, sin duda, venía a cubrir su negativa a contribuir a la lucha contra los persas).[9]

Tampoco fue Gelón el único oferente entre los griegos occidentales ansioso por encontrar su lugar entre la colección creciente de monumentos en Delfos. La ciudad de Crotona, que llevaba mucho tiempo utilizando el oráculo, erigió una ofrenda enorme muy similar en forma de trípode en la terraza del templo e incluso representó a Delfos en sus monedas de este período. También Rhegion levantó ofrendas en el santuario, al igual que los etruscos. No obstante, las más famosas fueron las del sucesor de Gelón, Hierón, y del sucesor de este, Policelo. Hierón no sólo dedicó monumentos a sus victorias militares (similares a los de Gelón y la columna de serpientes de Platea), sino también a sus propias victorias en los Juegos Pitios. El auriga de Delfos, que se descubrió enterrado en el suelo durante los primeros años de excavación en Delfos y que ahora ocupa un lugar de honor en el Museo de Delfos, formó parte del monumento a la victoria atlética de Hierón (lámina 6). Colocado al lado del templo de Apolo, originalmente no estaba formado sólo por el auriga, resplandeciente con su bronce, plata y metales preciosos, sino también por una representación a tamaño real de todo el carro y los caballos, que resultaba una ofrenda sobrecogedora (véase fig. 1.3). Por eso Policelo decidió renunciar a celebrar sus victorias atléticas y simplemente volvió a dedicar la estatua con su propio nombre. Esta no fue la única ofrenda de un carro en esta época: Arcesilao IV de Cirene también dedicó su carro ganador y lo colocó en la terraza del

templo en honor de su victoria a finales de la década de 460 a.C.[10]

Esta inversión en la conmemoración de la victoria en los Juegos Pitios enfatiza la importancia continuada, si no creciente, de estos juegos en el mundo griego del siglo V. Los juegos, que duraban cinco días, se celebraban en el mes griego de Bucation (que se extendía entre mediados de nuestro agosto y mediados de septiembre) y se iniciaban en el séptimo día del mes (en Delfos muchos acontecimientos se fijaban en el séptimo día del mes concreto porque, como ya se ha mencionado, se creía que ese era el día del cumpleaños de Apolo). La Anfitionía y la ciudad de Delfos dedicaban grandes recursos a su organización. Enviaban a ciudadanos de Delfos como *theorói* (embajadores) seis meses antes de los juegos en rutas preestablecidas para anunciar la celebración y llamar a los competidores para que acudieran al acontecimiento. Preparaban las instalaciones en Delfos para los competidores (hacia mediados del siglo V a.C. es posible que la zona del posterior estadio ya se utilizase para las pruebas; véase lámina 1). Dirigían directamente los juegos, lo que implicaba la realización de rituales religiosos a gran escala (uno de los rituales del primer día de los juegos era el sacrificio de más de un centenar de animales y el asado de su carne para el consumo), y debían satisfacer las necesidades prácticas de tantos espectadores reunidos en un lugar durante una semana.[11] En 484 a.C., la Anfitionía amplió las competiciones para incorporar la carrera a pie con armadura completa (la *hoplitodromos*) y a mediados del siglo V a.C. parece que se introdujo una competición de pintura, que complementaba el antiguo e importante concurso musical que siempre había formado parte de los juegos de Apolo (en el siglo IV a.C. se

añadió una competición de danza y, más tarde, concursos de teatro, mimo y pantomima).[12]

El primer día del festival pitio estaba dedicado a los sacrificios religiosos y a una rememoración de la lucha mítica entre Apolo y la serpiente, el segundo día a los banquetes comunales, el tercero a la competición musical y artística, el cuarto al atletismo y el último día a las carreras de carros. Posiblemente este último era el día en que se fijaban todas las miradas, en especial porque competían entre ellos los individuos más ricos y poderosos del mundo griego a través de los caballos de los que eran propietarios y participaban en la competición, aunque cada carro era conducido por un auriga profesional. No resulta accidental que la mayor parte de las odas que nos han llegado sobre las victorias atléticas en Delfos escritas por el poeta lírico Píndaro durante el siglo V a.C. se refieran a las victorias en las carreras de carros (no debía de ser barato conseguir sus servicios): Hierón de Siracusa, Arcesilao IV de Cirene, Jenócrates de Agrigento o Megacles de Atenas pagaron por las odas laudatorias de Píndaro por sus victorias en las carreras de carros en Delfos entre 490 y 462 a.C.[13]

Las odas e himnos de victoria de Píndaro también son importantes porque nos ofrecen la primera prueba de la existencia de un culto particular en Delfos: el de Neoptólemo, hijo de Aquiles. El *Peán* 6 (117-120) de Píndaro, escrito hacia 475 a.C., habla de la muerte de Neoptólemo en Delfos (véase fig. 6.1). No obstante, la forma de su muerte es motivo de disputa entre las fuentes literarias (incluido el propio Píndaro, que ofrece una versión diferente de la historia en *Nemeas* 7.59-69). Fuera cual fuese la forma de su muerte, los habitantes de Delfos solían ofrecerle un sacrificio anual como héroe. Además,

según Pausanias, los habitantes de Aeniania enviaron una embajada sagrada a Delfos durante el festival pitio para honrar a Neoptólemo, porque había sido su rey. En los siglos siguientes, la zona de la tumba cúltica de Neoptólemo en el santuario será un lugar popular para las ofrendas (al noreste del templo de Apolo) y más tarde se afirmó que el espíritu del héroe muerto luchó al lado de otros héroes y semidioses para proteger a Delfos contra las invasiones en el siglo III a.C.[14]

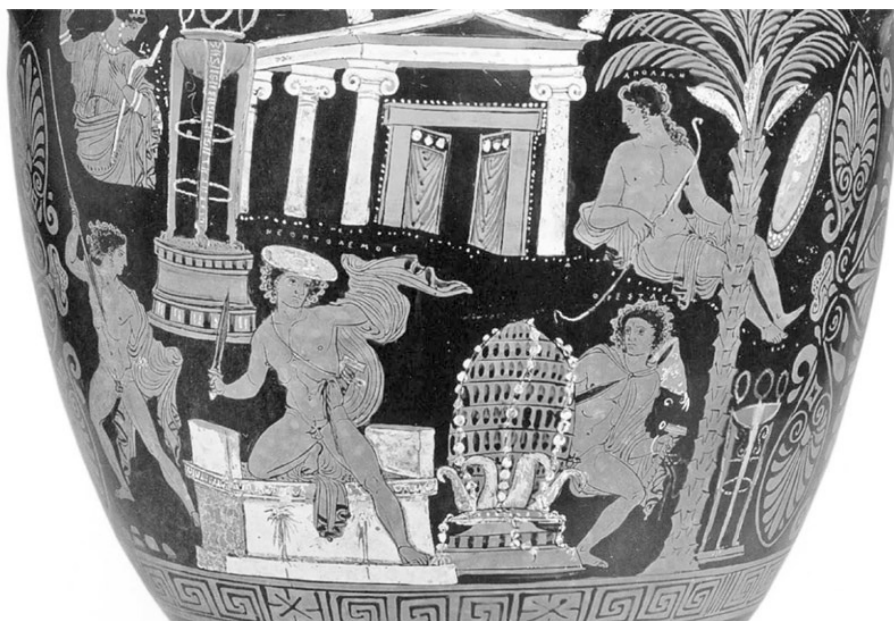


FIGURA 6.1. El asesinato de Neoptólemo en Delfos (identificado por el trípode y el ónfalo), representado en una crátera de volutas obra del pintor Iliupersis, ca. 370 a.C. (© Intesa Sanpaolo Collection inv. F.G.-00IIIA-E/IS).

Mientras el santuario se estaba ampliando en cuanto a mitos, ofrendas monumentales y localización de cultos, el oráculo no estaba ni mucho menos silencioso: se conocen cuarenta y cinco consultas oraculares diferentes entre 479 y 431 a.C.[15] En especial los espartanos siguieron con su larga

tradición de consultar el oráculo sobre una amplia variedad de temas relacionados con sus campañas militares, diplomacia y, a veces, sobre sus propias fechorías. Pausanias, el general espartano que había intentado secuestrar la columna de serpientes de Platea para convertirla en un monumento propio, fue declarado culpable de traición por los ancianos espartanos. Pausanias huyó buscando refugio sagrado en el templo de Atenea en la acrópolis de Esparta. Allí, bajo la protección de los dioses, los espartanos no podían tocarlo, pero decidieron dejar que muriera de hambre si no se sometía. Murió en el atrio del templo. Al cabo de poco tiempo, Esparta fue objeto de una serie de señales que mostraban el enojo divino e inmediatamente consultaron a Delfos sobre lo que debían hacer: se les contestó que debían enterrar a Pausanias donde había caído; lo hicieron y erigieron dos estatuas de él en el santuario.[16]

También sabemos que en 476-475 a.C., los atenienses — muy ocupados con la formación de una alianza antipersa (la Liga Délica) que muy pronto se convertiría en el imperio ateniense— consultaron a la pitia sobre las prácticas de culto en una de las islas egeas, Skiros, en la que tenían intereses estratégicos. El resultado fue que, para «seguir» el «consejo» del oráculo, los atenienses ocuparon la isla, descubrieron (como se les había indicado) los huesos de su héroe Teseo y construyeron un templo sobre ellos.[17] Además de ser una herramienta útil para explicar la expansión ateniense, en esta época el oráculo tuvo un papel cada vez más importante en la mentalidad cultural de Atenas gracias al desarrollo del teatro trágico griego. En el siglo V a.C. —y específicamente con las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides, que han llegado hasta nuestros días, iniciándose con *Los persas* de Esquilo en 472 a.C.— empezamos

a tener una idea más clara de cómo conceptualizaban los atenienses el oráculo de Delfos, sus orígenes y su papel en la sociedad griega. Como hemos visto en capítulos anteriores, las obras trágicas de Atenas son nuestra fuente más significativa para saber cómo los griegos (o, para ser más concretos, los atenienses) comprendían las historias (variadas y cambiantes) sobre los orígenes de Delfos. Pero también nos muestran hasta qué punto en esta época se concebía a Delfos como el defensor de los valores cívicos, en un papel que se encontraba a medio camino entre la resolución de conflictos y la justicia activa: sin embargo, al final la resolución y la justicia reales (sin que resulte demasiado sorprendente) siempre se encuentran en Atenas (por ejemplo, en la *Orestíada* de Esquilo). Como se puede ver, Delfos aparece en el teatro trágico de Atenas como una institución para el mantenimiento del orden en el mundo griego y, al mismo tiempo, para enfatizar el papel especial de Atenas en la sociedad griega.[18]

En consecuencia, no cabe la menor duda de que el oráculo de Delfos disfrutaba de una gran estima en la primera parte del siglo V a.C. No obstante, cuando se compara con el uso del santuario para otros propósitos, en especial para la ofrenda de monumentos, surge una imagen de Delfos en la que el oráculo ya no es en realidad la motivación principal para visitar e invertir en el santuario. Ya hemos visto que los Juegos Píticos atraían a individuos importantes y poderosos que invertían para mostrar sus triunfos en Delfos. Pero durante la primera mitad del siglo V a.C., también estaba creciendo la tendencia de otros oferentes que intentaban monopolizar el santuario de Apolo mediante la ofrenda de una serie de estructuras monumentales, con frecuencia para proclamar victorias militares, en las muchas

terrazas que comprendía el santuario de Apolo. En definitiva, el valor de tener una presencia permanente y obvia que proclamase la valía militar y cultural propia en el complejo del santuario — firmemente asentado en el mismo centro del mundo griego y al que acudía cada vez más gente— era tan atractivo y útil como la capacidad del oráculo de proporcionar consejo en el momento de las decisiones difíciles.[19]

Los oferentes occidentales se encontraban a la cabeza de esta tendencia. Los habitantes de Lípari, frente a las costas de Sicilia, levantaron un número enorme de estatuas de Apolo tanto en la terraza del templo como en la parte inferior del santuario de Apolo, quizá deliberadamente frente a las ofrendas de sus enemigos habituales, los etruscos.[20] Los tarentinos, en el sur de Italia, que habían sido los primeros en utilizar Delfos para anunciar una victoria militar a través de la ofrenda de esculturas monumentales a principios del siglo V (y que, con ello, se habían convertido en la primera imagen que veían los visitantes que entraban en el santuario de Apolo a través de su entrada sudoriental), regresaron de nuevo en la década de 460 a.C. para erigir otro grupo escultórico en la terraza del templo con la que conmemorar una victoria militar, situándolo justo delante de la ya bien conocida columna serpentina de Platea (véase fig. 1.3). [21]

Pero esta nueva tendencia de «monopolización espacial» no fue una práctica exclusiva de los oferentes occidentales. Cnido, en la costa de Asia Menor, que había dedicado un tesoro de mármol en el siglo VI a.C., regresó en el siglo V para ofrendar no sólo un grupo de estatuas que se situaron al lado del tesoro de los sifnios en la nueva terraza inferior del santuario, sino que también se aprovecharon de la parte septentrional del santuario

recién acabada, por encima de la terraza del templo, para ofrecer una hazaña cultura en la forma de *lesche* (véase lámina 2). Una *lesche* era un lugar de reunión, conversación y contemplación, y la *lesche* de Cnido en Delfos, construida en la década de 460 a.C., proporcionó muchos materiales para la discusión porque sus muros estaban cubiertos de pinturas del famoso artista Polignoto, ninguna de las cuales ha sobrevivido, pero todas ellas fueran descritas con gran detalle por Pausanias en el siglo II d.C. cuando visitó el lugar. Las pinturas mostraban numerosos mitos e historias griegas, ofreciendo al visitante un espacio para contemplar la mito-historia del mundo griego, después de atravesar un santuario que estaba cada vez más abarrotado de monumentos de la historia griega, y sobre los cuales la *lesche* (y la terraza adyacente) ofrecían una de las vistas más completas. [22]

Pero nadie monopolizó más los santuarios de Apolo y Atenea en el período 479-460 a.C. que los atenienses. Además de estar muy bien representados en el santuario con un nuevo tesoro, escudos e inscripciones en el templo, así como en las ofrendas de las guerras médicas, los atenienses cubrieron Delfos de ofrendas a sus logros militares y culturales durante este período. Probablemente erigieron un tesoro en el santuario de Atenea en la década de 470 a.C.; construyeron la primera estoa de Delfos a lo largo de la muralla poligonal como escenario para la exhibición del botín obtenido en victorias navales y terrestres; y construyeron una ofrenda en forma de palmera de bronce con una estatua dorada de Atenea en sus ramas sobre la terraza del templo en la década de 460 a.C. para conmemorar la victoria militar de Atenas en la batalla del río Eurimedonte (véase lámina 2 y fig. 1.3). Finalmente, los atenienses suplantaron a los

tarentinos como la primera visión de los visitantes que entraban por el sudeste con un monumento nuevo que reafirmaba la importancia de su victoria en Maratón en el año 490 a.C. Este nuevo monumento unía los héroes epónimos de Atenas, cuyos nombres habían sido elegidos por la pitia en 508 a.C., con figuras más estrechamente conectadas con la batalla de Maratón propiamente dicha (lámina 2 y fig. 6.2).[23]

Delfos no fue el único lugar en el que Atenas conmemoró sus logros en este período, pero, en comparación con los otros santuarios importantes de Grecia, recibió una atención mucho más insistente y visible que cualquier otro (excepto, por supuesto, la propia acrópolis de Atenas). Dicho dominio en y sobre Delfos no resulta inesperado, porque esta fue la época en la que Atenas se dispuso a dominar el mundo griego con su gran imperio. Pero la presencia monumental ateniense en Delfos también subraya un punto crucial para comprender la percepción cambiante del lugar dentro del mundo griego y los motivos de lo que ocurriría a continuación en la historia de Delfos. Si dejamos a un lado la participación popular de oferentes occidentales y orientales durante la primera mitad del siglo V a.C., en el período 479-460 casi no queda nadie excepto Atenas. Mientras que Esparta y otras muchas ciudades e individuos siguieron consultando al oráculo, el espacio físico de los santuarios de Apolo y Atenea está dominado inconfundiblemente por Atenas, porque la ciudad había creado un imperio en el seno del mundo griego y, casi como un reflejo, había creado un dominio similar sobre el microcosmos de ese mundo griego que era Delfos. No parecía muy probable que las demás potencias griegas lo fueran a soportar durante mucho tiempo.

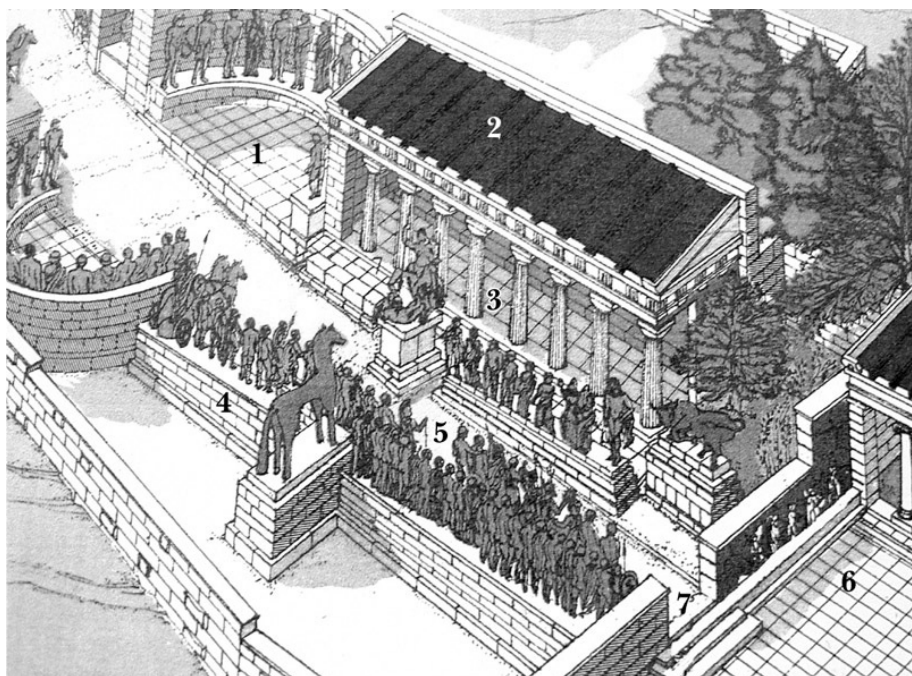


FIGURA 6.2. Reconstrucción de las ofrendas de Atenas y Esparta a la entrada del santuario de Apolo en Delfos. 1 Dedicatoria argiva en semicírculo del siglo IV a.C. 2 Estoa espartana de finales del siglo V a.C. 3 Ofrenda arcadia del siglo IV a.C. 4 Dedicatoria ateniense de un grupo de estatuas del siglo V a.C. 5 Ofrenda espartana de finales del siglo V a.C. por la victoria en Egospótamos. 6 Ágora romana de época posterior. 7 Entrada al santuario de Apolo.

Hacia 475 a.C., la influencia de Atenas se había extendido de dominar el complejo de Delfos mediante las ofrendas al dominio y el control político sobre sus vecinos más cercanos. [24] Como consecuencia, cuando Atenas decidió apoyar a la Fócida en su pretensión de incorporar a Delfos dentro de su territorio político (desde la época de la llegada de la Anfictiónía a principios del siglo VI a.C., Delfos había ocupado una posición de independencia con respecto a cualquier unidad política regional), los ciudadanos de Delfos no pudieron hacer nada al

respecto. El dominio ateniense sobre el espacio sagrado del complejo delfico a través de las ofrendas monumentales a los dioses en honor de sus victorias militares se había transformado, por contacto, en un control sobre la propia Delfos. No resulta sorprendente que muchos estudiosos fechen precisamente en esta época, cuando Atenas era efectivamente la dueña de Delfos, dos de las respuestas oraculares conservadas, que animan y justifican el poder creciente de los atenienses.[25]

No obstante, en 449 a.C. empezó a cambiar el equilibrio de poder en Grecia y en Delfos. El primer indicio de este cambio fue quizá la decisión espartana de erigir una ofrenda monumental en el santuario de Apolo. A pesar de ser un usuario antiguo y constante del oráculo y de su presencia a través de ofrendas pequeñas a lo largo de la mayor parte de la historia de Delfos, Esparta no había invertido demasiado en ofrendas monumentales artísticas y arquitectónicas (excepto, por supuesto, el intento del general espartano Pausanias de secuestrar la columna serpentina de Platea). Esto no resulta demasiado inesperado: Esparta era, al fin y al cabo, famosa por ser muy espartana en su visión de este tipo de proyectos. Por eso resulta aún más interesante que a mediados de siglo empezasen a llegar a Delfos ofrendas monumentales espartanas. La afirmación de esta presencia con dedicatorias dentro del santuario se vio acompañada con una presencia militar: Esparta envió tropas a Delfos para defender la causa de la ciudad, expulsar a sus señores fócidos y devolver a Delfos a su situación (históricamente) independiente.[26] Para honrar esta actuación, los habitantes de Delfos otorgaron a Esparta la promanteía e inscribieron el decreto en la parte superior de la estatua de un lobo de bronce que dedicaron personalmente en el santuario (en

honor de la historia de un lobo que ayudó a defender el lugar). El simbolismo de la colocación de esta inscripción de agradecimiento a la defensa espartana del santuario en este monumento, que originalmente estaba pensado para conmemorar la defensa del santuario, debió de ser evidente para los visitantes del mismo. Es posible que los habitantes de Delfos fueran más allá para complacer a sus salvadores espartanos: Herodoto informa de que una de las ofrendas de Creso, elaborada con metales preciosos y que había sobrevivido al gran incendio de 548 a.C., fue ahora reinscrita para que pareciera que la habían ofrendado los espartanos.[27]

Sin embargo, al cabo de poco tiempo, Atenas, bajo el liderazgo de Pericles (otro Alcmeónida, cuya implicación en Delfos no cesó jamás), regresó a Delfos con sus propias fuerzas militares para devolver el enclave a los fócidos. A cambio, los atenienses aceptaron la concesión de la promanteía por parte de los habitantes de Delfos (como si hubieran tenido otra alternativa que ofrecerla) e inscribieron su aceptación de este honor en el mismo lobo de bronce que acababa de ser inscrito con el mismo honor concedido a los espartanos.[28]

En 445 a.C., Delfos se había vuelto a liberar del control de la Fócida y volvía a ser independiente. Esta época casi bufonesca de los repetidos intentos atenienses y espartanos por controlar y liberar Delfos, y su pretensión evidente de representar cada etapa de esta lucha en el santuario (sobre lados diferentes de la misma estatua en forma de lobo), se conoce con frecuencia como la segunda guerra sagrada de Delfos. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre cómo terminó. El debate se centra alrededor de los informes que aparecen en el historiador tardío Diodoro Sículo sobre que los habitantes de Delfos presentaron

una reclamación de compensación contra la Fócida ante la Anfictionía, que condenó a los focios a pagar una multa, cuyo importe se dedicó a fundir una estatua colosal de Apolo en bronce para el santuario.[29] Fuera o no la Anfictionía lo suficientemente fuerte en el siglo V a.C. para imponer semejante castigo, está claro que la atmósfera en Delfos cambió drásticamente en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo. Porque fue durante las décadas de 440 y 430 a.C. cuando no sólo los espartanos empezaron a ofrendar en el santuario, sino que otras muchas ciudades y estados de la Grecia continental también regresaron con ofrendas a Apolo. En particular Tesalia (estrechamente relacionada con el desarrollo a largo plazo del santuario y que fue muy importante en el consejo de la Anfictionía al ocupar la presidencia permanente), y ciudades tesalias como Feres, regresaron al santuario para ofrendar monumentos por sus victorias militares sobre nada menos que Atenas.[30] La época del dominio ateniense, al menos en Delfos, se había acabado. De hecho, a diferencia de la monopolización del espacio del santuario que ejerció en la primera mitad del siglo, Atenas no volvería a erigir ninguna dedicatoria monumental durante el siglo V a.C.

Al mismo tiempo, parece que Delfos empezó a recibir ofrendas de partes del mundo griego que nunca habían estado conectadas con Delfos, como las colonias griegas del mar Negro (en cuyos asentamientos originales Delfos no había tenido ningún papel) y de Cerdeña. Islas egeas como Andros vinieron a ofrendar monumentos a sus fundadores originales, e incluso asociaciones profesionales levantaron monumentos a Apolo, que al mismo tiempo servían para publicitar su destreza. Y en esta época encontramos las primeras pruebas concluyentes de un

culto a la antigua diosa madre Gaia en Delfos: los habitantes de Delfos erigieron estatuas de Gaia y Temis junto a la fuente Castalia (véase lámina 1 y fig. 0.2), símbolo de la confluencia entre el antiguo linaje del santuario y, sin que tenga menos importancia, la necesidad de mostrar públicamente dicho linaje en una época de competencia creciente entre los muchos santuarios oraculares importantes en Grecia.[31]

En medio de este entusiasmo renovado por las ofrendas en Delfos de todo el mundo griego, el oráculo siguió con su papel tradicional en la fundación de nuevos asentamientos, incluso para Atenas, que fue aconsejada por la pitia sobre cómo y dónde establecer lo que se convertiría en la colonia de Turios en la costa meridional italiana. También es probable que el oráculo estuviera implicado en el asentamiento ateniense de Anfípolis en el norte de Grecia.[32] Además, se dice que el oráculo también se vio implicado en el nombramiento de cargos religiosos en Atenas en la década de 430 y, como es bien conocido, dio su apoyo al Decreto Imperial sobre los Primeros Frutos ateniense (que se supone que data de hacia 435 a.C.). En el texto inscrito de este decreto se repite dos veces la información sobre un oráculo de Delfos animando a que los «primeros frutos» (un porcentaje de los ingresos) se dedicasen a Deméter en el santuario ateniense de Eleusis por parte de los atenienses, de sus aliados y, en general, por todo el mundo.[33] Al mismo tiempo, el oráculo seguía siendo útil para los asentamientos a medida que se desarrollaban: en la década de 430 a.C., Epidamnos se vio sacudida por la *stasis* (revuelta civil) y pidió ayuda a su fundadora original, Córcira. No obtuvo respuesta, de manera que los ciudadanos de Epidamnos se dirigieron al oráculo de Delfos en busca de consejo sobre si debían recurrir a Corinto (la

ciudad que había fundado Córcira).[34] Parece que el oráculo, a pesar de los desacuerdos políticos y militares cada vez más intensos sobre el propio santuario, seguía siendo una instancia útil cuando se trataba de asuntos complejos de la diplomacia internacional griega.

Pero, al mismo tiempo, el nuevo ascendiente, y la presencia física a través de sus ofrendas, de Esparta en Delfos significaba que el santuario era ahora un lugar atractivo para resaltar las victorias militares en casa, también sobre dicha ciudad. Argos construyó no menos de cuatro ofrendas diferentes en Delfos durante este período y todas ellas celebraban victorias sobre Esparta. Resulta fascinante que la experimentación con diferentes estilos escultóricos y arquitectónicos en los monumentos de Delfos parece que ayudó a cristalizar en casa la identidad de la ciudad. Los argivos erigieron una base semicircular para las estatuas en la parte inferior del santuario de Apolo en Delfos, que se completó con las estatuas de los siete héroes argivos que habían luchado contra Tebas, y una copia prácticamente igual se levantó más tarde en la propia Argos (véase lámina 2).[35] Delfos se había convertido en un sitio en el que no sólo se contaba (y recontaba) una versión (monumental) de la historia, sino que era una incubadora para identidades emergentes dentro de un mundo en cambio constante, del que Argos, que estaba desarrollando su propia democracia en el período posterior a 460 a.C., parecía que se aprovechaba a fondo.[36]

En consecuencia, la segunda mitad del siglo V a.C. fue crucial para Delfos. Por un lado, fue testigo del desarrollo de las muchas historias en torno a los orígenes de Delfos, que hundieron sus raíces cada vez más en la edad mítica (como

hemos visto en capítulos anteriores). Por el otro lado, fue testigo del desarrollo y ampliación de su papel dentro del mundo griego contemporáneo, como santuario con una vocación decididamente internacional y como espacio que ofrecía una serie de oportunidades a individuos, ciudades y estados para consultar sobre temas complicados, contar y recontar el pasado, así como para cristalizar sus propias identidades. Al seguir creciendo las tensiones en el mundo griego —a medida que las ciudades-estado endurecían su actitud entre ellas; como fue en su momento, aunque sólo brevemente, una Grecia unida fracturada en dos bloques de superpotencias en competencia entre ellas que, en los siguientes treinta años, iban a destrozar el mundo griego—, Delfos se erigía en espejo de la historia que había llevado a Grecia hasta ese punto. Se trataba de un espacio y una institución religiosos cuyo acceso estaba celosamente guardado para todo el mundo, pero que al mismo tiempo era una ciudad pequeña y desprotegida, cuyos habitantes tuvieron que emplear una vez más todos los músculos y la inteligencia para navegar por las aguas traicioneras de la política griega durante los años tumultuosos que tenían por delante.

Las fuentes informan que el oráculo de la pitia interpretó un papel importante en el primer acto de la tragedia que se iba a desarrollar. Cuando en 432 a.C. los espartanos consultaron a la pitia si lo más conveniente para ellos era ir o no a la guerra contra Atenas en respuesta de lo que veían como la ruptura ateniense de los términos del acuerdo que puso fin a la segunda guerra sagrada, se dice que la respuesta del oráculo no fue nada ambigua, lo que no era nada habitual: «si vais a la guerra con todo vuestro poder, obtendréis la victoria y yo Apolo os ayudaré, tanto si pedís ayuda como si no».[37] Durante la

década siguiente, Delfos fue un lugar de gran importancia estratégica para las fuerzas espartanas y sus aliados: lo más probable es que estuviera casi todo el tiempo en manos de la Liga del Peloponeso, hasta el punto de que se ha sugerido que Delfos pudo contribuir financieramente a la campaña de Esparta contra Atenas, y se informa que sancionó otro asentamiento estratégico espartano del que estarían excluidos «jonios, aqueos y ciertas tribus».[38] Y aunque se sospecha que el oráculo de Delfos se vio envuelto en otro caso de soborno espartano en 427-426 a.C., esta vez ayudando en la reinstauración en Esparta de un rey que llevaba mucho tiempo exiliado y que estaba más inclinado a la paz que a la guerra con Atenas, parece que la desilusión de Atenas con Delfos, que resulta bastante comprensible, creció considerablemente durante este período.[39] Los historiadores han señalado la representación amarga de Delfos en las tragedias atenienses de esta época (en especial en la *Andrómaca* de Eurípides, que se estrenó en 428-425 a.C.) y el sarcasmo mordaz que se reserva para los oráculos en general en las comedias de Aristófanes (en especial en *Los caballeros*, estrenada en 424 a.C.).[40] Pero a pesar de eso, quizá porque lo que se pierde es lo que más se echa en falta, resulta esclarecedor que las representaciones de Delfos en la cerámica ateniense aumentasen de manera significativa durante el mismo período: expulsados del santuario que habían dominado hasta hacía muy poco y habían reclamado como propio, los atenienses intentaban visualizarlo en su vida cotidiana.[41]

Cuando se acordó la paz entre Esparta y Atenas en el año 423 y de nuevo en 421 a.C., Tucídides deja claro hasta qué punto Delfos se encontraba en el centro de atención de ambos

bandos. En el acuerdo de 423 a.C., la primera cláusula dice lo siguiente:

en cuanto al templo y al oráculo de Apolo Pitio, acordamos que cualquiera que quiera lo podrá consultar sin fraude ni temor, según la costumbre de nuestros antepasados... en cuanto al tesoro del dios, acordamos que procuraremos encontrar a todos los malhechores, según el derecho y la justicia, siguiendo las costumbres de nuestros antepasados.

Y en la renovación del acuerdo dos años más tarde, las primeras cláusulas se refieren de nuevo a Delfos:

con respecto a los santuarios comunes [Delfos y Olimpia], cualquiera podrá ofrecer sacrificios y consultar los oráculos, y asistir como delegado de acuerdo con las costumbres de nuestros padres, tanto por tierra como por mar, sin temor. Y el recinto y el templo de Apolo en Delfos, y el pueblo de Delfos, deben ser independientes, con su propio sistema de impuestos y sus propios tribunales de justicia, tanto en lo que respecta a ellos mismos como a su territorio, de acuerdo con las costumbres de los antepasados.[42]

Como consecuencia de la posición privilegiada en el centro de estos tratados, es posible ver que Delfos consigue llegar una vez más a una multitud mucho más variada en los últimos veinte años del siglo V a.C. Su oráculo estaba implicado en animar al desarrollo de la confederación arcadia bajo Mantinea; en proseguir con el desarrollo de su papel como árbitro en una disputa entre Tasos y Neápolis; en tratar con firmeza a Atenas al insistir en que los atenienses devolviesen a Delos a los exiliados délicos después de que Atenas intentase purificar la isla expulsando a sus ciudadanos; y en aconsejar a Atenas sobre cómo debía recuperarse de una epidemia (para lo cual se implantó en Atenas el culto a Apolo Alexíakos, el liberador del mal).[43]

No obstante, en realidad, y en especial para Atenas, las relaciones con Delfos seguían siendo tensas. La explicación de los tratados de paz por parte de Tucídides evoca la necesidad de convencer a todas las partes implicadas para que accedieran a los términos, lo que, en especial para Beocia, era difícil. Las relaciones entre Atenas y Beocia continuaban estando tirantes, con un tratado entre las dos partes que se ratificaba cada diez días. Teniendo en cuenta que las tierras beocias se encontraban entre Atenas y Delfos, el resultado fue que la sagrada ruta procesional desde Atenas hasta Delfos sólo era practicable con permiso beocio. Como lamentaba más tarde Aristófanes en 414 a.C.: «si queremos ir a Pito, debemos pedir permiso a los beocios para atravesar su territorio». Esta sensación continuada de frustración con Delfos fue palpable también en la tragedia ateniense, por ejemplo en el *Ion* de Eurípides, en la que, a pesar del hecho de que la obra se sitúa en Delfos, y Delfos se sigue representando como un espacio interpretativo en el que se pueden encontrar las soluciones para acciones futuras, el Apolo Pitio se presenta como algo parecido a un villano ambiguo.[44]

Quizá por las dificultades continuadas para acceder a Delfos y por la percepción que tenían de la recepción que les esperaba cuando llegaban allí, no parece que los atenienses consultaran en la misma medida que durante las guerras médicas, cuando estaban preparando su tristemente famosa expedición a Sicilia en 415 a.C. Es más, las fuentes parecen indicar que el oráculo apoyaba una vez más a los espartanos cuando se reanudó el conflicto al acabar dicha campaña.[45] Los visitantes del santuario durante la última década del siglo V tampoco se quedaban con ninguna duda sobre el desarrollo de la guerra. Ni Atenas ni sus aliados erigieron ofrendas monumentales en

Delfos durante este período, pero sus enemigos sí lo hicieron. Durante el transcurso de la guerra del Peloponeso, casi todos los orgullosos monumentos de Atenas de la primera mitad del siglo v recibieron la contrapartida —espacial, artística y arquitectónica— de monumentos contruidos por sus enemigos: Acanto, Siracusa, Megara y, por supuesto, después de 404 a.C. y de la victoria final de Esparta sobre Atenas en Egospótamos, los espartanos. Estos últimos dejaron especialmente clara su nueva ascendencia: en la entrada sudoriental del santuario de Apolo, donde Atenas había construido su segundo grupo de monumentos en recuerdo de Maratón y los había ubicado de modo que era lo primero que se veía al entrar en el santuario, los espartanos les arrebataron ahora esta posición con un grupo de treinta y ocho estatuas en dos filas: en total, tres veces el tamaño de la ofrenda ateniense sobre una base de dieciocho metros de largo (fig. 6.2). Al otro lado del camino de entrada, construyeron una estoa que dominaba la zona y cuya construcción precisó de grandes obras de ingeniería para asegurar su estabilidad en la ladera montañosa; en su interior, los espartanos y su general victorioso Lisandro depositaron ofrendas valiosas.[46]

La marea cambiante de la historia de Grecia queda una vez más inscrita en mármol, piedra y bronce en el complejo de Delfos. Pero si debemos creer a Plutarco, que escribió en el siglo I d.C., este es el momento en que los monumentos de Delfos empezaron a representar no sólo las victorias de sus oferentes, sino también sus destinos. No únicamente en el sentido de que fueron superados, retados y empequeñecidos, sino en un sentido mucho más importante: que los propios monumentos se empezaron a deteriorar a medida que decaían sus constructores.

Según recoge Plutarco, cuando los atenienses partieron a su desgraciada expedición siciliana en 415 a.C., la brillante palmera de bronce coronada por una estatua dorada de Atenea, que los atenienses habían ofrendado en la terraza del templo en 460 a.C. (véase fig. 1.3), recibió las picadas continuadas de los cuervos, hasta que quedó desfigurada.[47]

Según algunas fuentes (dudosas) posteriores, al final de la guerra del Peloponeso, la Esparta victoriosa y sus aliados preguntaron a la sacerdotisa pitia si debían destruir Atenas; la respuesta fue que los vencedores tenían que respetar el «hogar común de Grecia».[48] Pero a medida que el mundo griego se liberaba lentamente del polvo que se había asentado después de la guerra del Peloponeso, ¿cómo se habrían podido aprovechar los habitantes de Delfos de su posición en el mundo griego? Resulta esclarecedor que en este momento de la historia de Delfos adquiriera importancia uno de sus legados más duraderos. A finales del siglo V a.C., en algún punto de la arquitectura de la *prónaos* (la sección delantera) del templo de Apolo en Delfos, se inscribieron las hoy famosas máximas de Delfos, que eran visibles para todos los que entrasen en el santuario. *Gnothi sautón*, «conócete a ti mismo»; *medén agan*, «nada en exceso»; y otra menos conocida: *eggua para d'ate*, «un juramento conduce a la perdición».[49] Las máximas de sabiduría inscritas en el templo en Delfos se atribuyeron —a partir del siglo V a.C.— a los Siete Sabios, un grupo cuya existencia se destaca en las fuentes antiguas a partir de principios del siglo VI a.C. Algunos sostienen que las máximas délficas eran en realidad respuestas del oráculo a los Siete Sabios, mientras que autores posteriores intentan atribuir cada una de las máximas de Delfos a un sabio en particular (y para ello adoptan

cuatro máximas más, con el fin de que cada sabio pueda tener la suya).[50] Pero fuera quien fuese su autor, parece que no hay la menor duda de que fue durante esta época de crisis e incertidumbres en el mundo griego cuando alcanzaron tanta popularidad.

A finales de siglo, si los habitantes de Delfos hubieran analizado lo que atraía a la gente al oráculo, habrían reconocido su papel como la fuente principal de consejo para temas que afectaban a los individuos y a las ciudades-estado de todo el mundo griego, pero aun así era un lugar inaccesible para algunos a causa de conflictos políticos y/o militares. Si hubiesen contemplado su santuario, habrían visto algo que había sobrevivido intacto a las guerras médicas y del Peloponeso, y que ahora crujía bajo el peso de las ofrendas, muchas de las cuales eran testigos de las tensiones, las ambiciones y las enemistades que habían sacudido los cimientos de Grecia. Y, al mismo tiempo, habrían captado la ironía de los ideales délficos de «conócete a ti mismo» y «nada en exceso», que ahora destacaban en su templo. Aquí se levantaba un complejo religioso que resplandecía por el exceso y que, aunque con frecuencia había pisoteado a quienes habían fracasado en la labor de conocerse a sí mismo y de interpretar correctamente el oráculo, formaba parte de un mundo más amplio cuya identidad no era ni conocida ni segura ni estable.

Renovación

Cuando me puse en pie, todo se levantó conmigo
y toda la grandeza de Delfos acompañó mi movimiento.

Amédée Ozenfant (1939: 394-396)

En los años inmediatamente posteriores a la gran victoria de Esparta sobre Atenas en Egospótamos en 405 a.C., cuando Atenas se vio forzada a someterse a la humillación de que la privasen de su flota e incluso de las murallas que durante tanto tiempo habían protegido la ciudad, un joven ateniense llamado Jenofonte fue a consultar el oráculo en Delfos. Su mente no sólo estaba ocupada con el conflicto en casa, sino con las oportunidades que presentaba un conflicto en el extranjero, en Persia. El trono del Imperio persa estaba maduro y él había recibido una propuesta para unirse al ejército del hombre que pretendía usurparlo: Ciro. Viajando a Delfos por consejo de su amigo Sócrates (el hombre al que, según el oráculo délfico, nadie superaba en sabiduría), Jenofonte preguntó al oráculo a qué dioses debía sacrificar y rezar para realizar con mayor éxito el viaje que tenía en mente y, después del encuentro con la buena fortuna, regresar ileso a casa. La pitia respondió y

Jenofonte regresó a casa a realizar los sacrificios apropiados. No obstante, Sócrates le señaló que no había planteado la pregunta clave: ¿debía ir? Jenofonte había consultado al oráculo cuando ya había tomado la decisión.[1]

Cinco años después, Jenofonte estaba de regreso de su campaña, después de sacar heroicamente a sus hombres de Persia tras la derrota y muerte de Ciro, y Sócrates había sido condenado a muerte por la ciudad de Atenas, que intentaba superar la revolución y la inestabilidad política. En agradecimiento por su huida afortunada, Jenofonte prometió a Delfos medio diezmo (un porcentaje) del botín de su campaña, que depositó en el tesoro de los atenienses. Pero al cabo de treinta años, Jenofonte había transferido su fidelidad hacia Esparta y se había trasladado a vivir cerca de la ciudad, llegando incluso a integrar a sus hijos en el sistema educativo espartano, y Esparta, predominante en los años posteriores a Egospótamos, perdería el poder, aplastada en batalla por las fuerzas combinadas de numerosas ciudades-estado griegas.[2]

El mundo griego se volvió del revés más de una vez en las primeras décadas del siglo IV a.C., y Delfos no podía tener la esperanza de quedar inmune de estos movimientos tectónicos. Numerosos historiadores han planteado que el efecto de dichos cambios fue una disminución del interés en el oráculo de Delfos. Con muy pocas excepciones, en Delfos dejaron de aparecer preguntas sobre la colonización a principios del siglo IV a.C., ni se conocen peticiones de arbitraje después de 380 a.C. (cuando se pidió que Delfos arbitrara una disputa entre Clazomene y Cime por la isla de Leuke) e incluso preguntas sobre guerras en curso desaparecieron hacia mediados de siglo. Parke y Wormell van más allá al afirmar que la consulta de

Esparta sobre si debían entrar en guerra contra Atenas en 432 a.C. fue la última vez en la historia griega que se consultó a la pitia sobre una cuestión política importante que no tuviera nada que ver con el culto o el ritual.[3] Pero estos enfoques sólo destacan un aspecto de la actividad delfica y dejan de lado diversas formas cruciales en las que Delfos seguía muy inmerso en el tejido de la sociedad griega en esta época tumultuosa, actuando tanto como espejo, pero también como actor e incluso de vez en cuando como instigador, de los cambios que conmovían con profundidad el mundo griego.

En parte porque Esparta había sido expulsada de Olimpia por la ciudad de Elis durante las últimas décadas del siglo V a.C (como consecuencia de unas desavenencias entre ellas), Delfos había recibido la mayor parte de las ofrendas monumentales de Esparta tras su victoria sobre Atenas. Estas ofrendas, gracias a la gran cantidad de monumentos atenienses en Delfos, fueron capaces de oponerse y sobrepasar artística, arquitectónica y espacialmente a las atenienses. En los años siguientes, a medida que el poder espartano se proyectaba a través de la Grecia continental, Delfos siguió beneficiándose. El rey Agis de Esparta erigió una ofrenda pagada con el dinero de los botines capturados en el centro de Grecia: se colocó la ofrenda encima de una columna alta para garantizar su visibilidad y prominencia dentro del santuario cada vez más abarrotado. No obstante, Esparta tuvo que preocuparse muy pronto por las ansias de constituir un imperio por parte de su general de más éxito, el arquitecto de la victoria sobre los atenienses, Lisandro. Más tarde se diría que Lisandro tenía ambiciones sobre el trono de Esparta y que buscaba un cambio constitucional para convertir la monarquía en electiva en lugar de hereditaria por derecho

familiar (con el objetivo último de ocupar él mismo el trono). Para ello, se dijo que se había dirigido a la única autoridad con poder suficiente para convencer a los espartanos de la necesidad de un cambio tan drástico —la pitia—, intentando sobornarla con grandes sumas de dinero. Pero, por una vez, sus insinuaciones fueron rechazadas, y un segundo plan para utilizar Delfos como legitimador de un fraude alrededor de un supuesto hijo de Apolo quedó truncado por la muerte de Lisandro en batalla en 395 a.C.[4]

Esparta, a pesar de su posición de poder en Grecia, no era en cualquier caso el único consultante que se presentaba ante el oráculo en esta época: en el siglo IV d.C., el emperador pagano Juliano afirmó que Delfos había indicado a Atenas a finales del siglo V a.C. que debía construir un templo a la Madre de los Dioses (la deidad extranjera Cibele) para aliviar el enojo de la diosa contra la ciudad; esta estructura se convirtió en el archivo central de Atenas en el ágora de la ciudad.[5] También proceden de este período, finales del siglo V y primera mitad del siglo IV a.C., dos de las inscripciones más importantes que ofrecen información sobre el coste de consultar el oráculo (como ya mencionamos en el primer capítulo), que parece que se realizaron como una afirmación pública de las estrechas relaciones entre el oráculo y diferentes ciudades-estado de todo el amplio mundo griego. La inscripción de Faselis (en Asia Menor) establece las tarifas para las consultas públicas y privadas, y la de Scíathos (en el Egeo) contiene los precios para las consultas públicas y privadas del oráculo y es posible que también incluya los del oráculo al azar disponible en Delfos.[6] En el mismo período, también se realizaron inscripciones en Delfos para recoger los privilegios otorgados a asociaciones

concretas. La más conocida es la de los asclepiadas (una asociación religiosa relacionada con el dios de la sanación Asclepio), que realizaron sus propias inscripciones para dar a conocer sus honores delficos en el santuario. Esparta tampoco fue el único oferente en el santuario: los vencedores pitios (incluidos los procedentes de Atenas) representaron sus victorias con estatuas en el santuario de Apolo, y los individuos celebraron cada vez más su estrecha relación con Delfos (por ejemplo, sus posición como *próxenos*) con estatuas, o fueron honrados por sus habilidades mediante estatuas erigidas por otros (por ejemplo, el orador Gorgias de Sicilia fue honrado de esta manera con una estatua en la terraza del templo).[7]

A pesar de la multitud de individuos y asociaciones, era imposible ignorar la presencia de Esparta en Delfos en las primeras tres décadas del siglo IV a.C., y era prácticamente imposible ignorar la proyección del férreo poder de Esparta por toda Grecia. El rey Agesilao de Esparta ofrendó un porcentaje del botín de guerra, equivalente a cien talentos, arrebatado durante sus campañas en Asia Menor, con motivo de los Juegos Pitios en 394 a.C. También manipuló la red oracular para asegurarse la aprobación divina para su ataque contra Argos durante un festival religioso. Agesilao acudió primero al oráculo de Zeus en Olimpia (que ahora estaba con mucha más firmeza bajo el poder espartano que en las últimas décadas del siglo V a.C.) para pedir la aprobación del ataque, después viajó a Delfos, un santuario oracular con mayor peso internacional que el de Olimpia (pero que no estaba tanto en manos de Esparta), donde preguntó sencillamente si el hijo estaba de acuerdo con su padre. Era difícil que Apolo, hijo de Zeus, no pudiera estar de acuerdo con su padre, el rey de los dioses, y por extensión,

con la respuesta que Agesilao había conseguido del oráculo de Zeus en Olimpia. Agesilao había manipulado el sistema a la perfección.[8]

Historias como estas subrayan la ironía del lugar que ocupaba Delfos en el mundo griego. Era un oráculo muy respetado, con siglos de autoridad a sus espaldas, en medio de un santuario suntuoso lleno de cientos de ofrendas monumentales procedentes de todo el mundo mediterráneo; era anfitrión de juegos atléticos y musicales internacionales que se respetaban en toda Grecia; y lo gestionaba una asociación plurirregional de ciudades y estados. Pero también era una comunidad pequeña que dependía de su ingenio, aferrada a la ladera de una montaña en el centro de Grecia. Se calcula que Delfos tenía un millar de ciudadanos (con una población total, incluyendo extranjeros y esclavos, de quizá cinco mil personas) a principios del siglo IV a.C. La población no estaba dividida en *demes*[*] extendidos por el campo como ocurría en Atenas y el territorio del Ática: la propia naturaleza del paisaje délfico (el santuario y la ciudad, rodeados de 150-200 kilómetros cuadrados de tierra sagrada que debía permanecer sin cultivar) significaba que los ciudadanos de Delfos debían vivir en, o en la vecindad inmediata, de la ciudad (véase mapa 3 y lámina 1). Además, el éxito aplastante del santuario en los siglos anteriores había concentrado hasta tal punto la población que la mayoría de los asentamientos de los alrededores habían quedado abandonados; Delfos estaba extraordinariamente aislada a pesar de ser una comunidad pequeña pero poderosa.[9] Las inscripciones que han sobrevivido indican que tenía cierto control sobre algunos territorios más allá de la sagrada tierra «de nadie», de los cuales podía extraer algunos ingresos. Además, la

exploración del terreno inmediatamente alrededor de la ciudad muestra que cultivaban cereales y que se pastoreaban ovejas en la meseta montañosa alrededor de la cueva Coriciana (véase mapa 3 y fig. 0.2).[10] Pero en último extremo, los habitantes de Delfos dependían para su subsistencia del santuario, como había profetizado el *Himno Homérico a Apolo*, compuesto aproximadamente dos siglos antes. Esto se reflejaba en el hecho de que las principales estructuras cívicas de la ciudad —el lugar de reunión de la asamblea cívica, la cámara del consejo (*bouleuterion*) y el *prytaneo* (la cámara más pequeña del consejo ejecutivo)— se ubicaban dentro, o muy cerca, del santuario de Apolo.[11] El éxito de Delfos había proporcionado a la pequeña comunidad un medio de subsistencia, pero también había dejado a sus ciudadanos aislados en medio de una región mucho más amplia y su destino quedaba estrechamente unido al del santuario. Por ello, la identidad de Delfos fue no sólo la de una autoridad independiente, sino también la de una presa valiosa y la de una herramienta susceptible de manipulación.

Los tres aspectos de esta identidad quedaron en evidencia durante las primeras décadas del siglo IV a.C. En el análisis detallado que realizó Platón de un estado ideal, Delfos ocupará un papel destacado. Todos los asuntos legislativos relacionados con el establecimiento de santuarios, sacrificios y otras formas de culto a los dioses, daimones y héroes, así como las tumbas de los muertos y los servicios que se debían realizar para los espíritus de los muertos, debían quedar bajo la supervisión del oráculo de Delfos. Este papel prominente de Delfos aparecerá también en obras posteriores de Platón: Delfos será señor de todas las leyes sobre cuestiones divinas, árbitro último en el nombramiento de los intérpretes de las leyes sagradas y consultor sobre todos los

festivales y sacrificios públicos.[12]

Pero al mismo tiempo que se estableció con firmeza la importancia de Delfos, tanto el cuerpo cívico como la Anfictionía de Delfos parece que sintieron la necesidad de fortalecer y reafirmar su propia importancia. Es muy probable que durante este período una de las *fratrías* (unidades cívicas) de Delfos, los Labiadaí, decidiese reinscribir y publicar en el santuario de Apolo sus reglas, regulaciones y juramentos tradicionales (una versión más antigua de los mismos se puede ver al otro lado de la misma piedra que lleva la nueva inscripción actualizada del siglo IV). Un deseo similar de actualizar y volver a publicar parece que motivó a la Anfictionía en 380 a.C. para reunir sus responsabilidades habituales con las que hacían referencia a acontecimientos especiales como los Juegos Pitios, y las hicieron inscribir en estelas no sólo en Delfos sino también en otras ciudades. La copia que nos ha llegado procede de Atenas y en ella la Anfictionía afirma la responsabilidad de inspeccionar la tierra sagrada, de realizar las reparaciones necesarias antes de los Juegos Pitios (incluidos los puentes a lo largo de las carreteras que unían Delfos con los territorios respectivos de cada uno de los miembros de la Anfictionía) y de aprovechar la oportunidad para publicar un resumen de su legislación sobre el comportamiento en el santuario. Este no fue el único conjunto de leyes de la Anfictionía que se actualizaron y mostraron públicamente en esta época. En la primera mitad del siglo IV a.C. parece que se trataron de una manera similar en Delfos y otros lugares una serie de leyes y decretos de la Anfictionía.[13]

Es posible que todo esto forme parte de un cuadro más amplio: como hemos visto en el capítulo anterior, algunos

estudiosos han planteado que fue en esta época —en especial en las décadas de 380 y 370— donde debemos ubicar la creación de las historias centradas en la primera guerra sagrada por Delfos, que es el acontecimiento que puso a la Anfictionía en contacto con el santuario. Y esta necesidad de reafirmar, publicar e incluso inventar papeles y reglas particulares, y es posible que incluso acontecimientos históricos, entre los actores principales en Delfos estuvo impulsada por el hecho de que fue un período durante el cual Delfos empezó a sentirse en una posición cada vez más vulnerable en un mundo más amplio. En 385 a.C. se rumoreaba que el belicoso tirano Dionisio de Siracusa tenía ambiciones sobre el santuario y que su tratado con los (no muy distantes) ilirios era un paso previo para lanzar un ataque contra Delfos. En 373 a.C., el general ateniense Ifícrates interceptó y capturó un barco que llevaba estatuas de oro y marfil a Delfos y Olimpia, impidiendo que llegaran a los santuarios sus últimas ofrendas. En el mismo año, Delfos fue víctima de un terremoto muy serio con deslizamiento de rocas, que parece que devastó los santuarios de Apolo y Atenea con sus templos correspondientes. En 371 a.C., Esparta, señor de Grecia durante los treinta años anteriores, perdió finalmente el poder, aplastado en una batalla demoledora en Leuctra. Su lugar lo ocupó la ciudad de Tebas, que no está muy lejos de Delfos. Y lo que era más preocupante, en 371 a.C. un hombre llamado Jasón de la ciudad de Feres en Tesalia había alcanzado un poder tan extraordinario que fue capaz de reclamar el señorío del norte de Grecia y actuar como uno de los apoyos más firmes de Tebas en su lucha contra Esparta. En 370 a.C., cuando el santuario de Delfos se encontraba en ruinas después del terremoto, Jasón de Feres planeaba presidir los Juegos Píticos, trayendo consigo un

inmenso ejército de animales para el sacrificio —mil bueyes y diez mil animales más— reunidos en todos sus dominios. Lo que más temían los habitantes de Delfos era el rumor de que llegaba no sólo para celebrar los juegos, sino para reclamar para sí el santuario.[14]

Delfos pudo evitar el peligro en 370 a.C. porque Jasón de Feres —fueran o no correctos los rumores sobre sus intenciones— fue asesinado ese mismo año antes de que pudiera presidir los Juegos Pitios en Delfos. Pero las repercusiones de los acontecimientos durante los últimos años de la década de 370 tendrían un impacto permanente en Delfos durante el resto del siglo. Primero, y sobre todo, el santuario necesitaba una renovación drástica. Parece que el templo se vio tan afectado por el terremoto que no podía funcionar el oráculo: no se conoce con seguridad ningún oráculo que surgiera de Delfos entre 372 y 262 a.C., aunque la tradición posterior proporcione numerosos ejemplos, en especial después de la década de 340, sin olvidar el «descubrimiento» de varios oráculos con un siglo de antigüedad que parecían profetizar la caída de Esparta en Leuctra. También sabemos, a partir de inscripciones posteriores que detallan las reparaciones, que partes de las murallas perimetrales al norte y al sur, o (dependiendo de cómo se lea la inscripción) toda la muralla oriental, del santuario de Apolo se habían derrumbado (véase lámina 2).[15] La cuestión era: ¿quién se iba a hacer cargo de los arreglos? Los historiadores están divididos hace mucho tiempo sobre dónde se inició el inmenso proyecto de reconstrucción que dominó Delfos hasta 310 a.C. Para algunos, fue consecuencia de la organización que había dirigido el desarrollo anterior de Delfos: la Anfitionía, que, a pesar que su perfil bajo en el siglo V a.C., recientemente

había demostrado en público su papel y poder en Delfos. Para otros, sin embargo, el plan inicial se pudo formular entre las diferentes ciudades-estado en las numerosas conferencias de paz que, al final, fracasaron en evitar el catastrófico enfrentamiento militar en el llanura de Leuctra en 371 a.C., cuando la Anfictiónía había asumido el proyecto en los años inmediatamente posteriores.[16]

Pero al mismo tiempo que ganaba velocidad el proyecto de reconstrucción del santuario y del templo, el santuario acogía también la conmemoración de la victoria contra Esparta en Leuctra. De la misma manera que Atenas había sido para Esparta una tentación a causa de la gran cantidad de ofrendas monumentales en Delfos, Esparta también se encontraba ahora confrontada espacial, artística y arquitectónicamente (véase fig. 6.2). Los argivos erigieron un grupo de estatuas en semicírculo (justo delante de un monumento similar en semicírculo que habían ofrendado en el siglo V), precisamente al lado de la estoa espartana, que se había construido para conmemorar la victoria sobre Atenas, en la misma entrada del santuario de Apolo. Pero los argivos no construyeron simplemente su monumento al lado del espartano: el suyo marcaba físicamente la entrada y la salida de la estoa. Se trataba de la guerra monumental de Delfos que entraba en una fase completamente nueva: ofrendas de victoria que herían las ofrendas de sus enemigos. No sorprende que alrededor de los monumentos de este período existan historias de ofrendas que «mueren» al mismo tiempo que sus oferentes en la vida real: se dice que las estrellas doradas ofrendadas por Esparta cayeron al suelo en el momento de la batalla de Leuctra, que la estatua de Lisandro quedó destrozada y otra se desmoronó.[17]

La visibilidad de la estoa espartana se redujo aún más en 369 a.C. cuando los arcadios, que celebraban el desarrollo de su nueva confederación, colocaron justo delante de ella un imponente grupo de estatuas (véase fig. 6.2). La inscripción en el monumento dice: «por la victoria sobre los espartanos».[18] Pero no fue la única ciudad-estado que conmemoró la caída de Esparta. Tebas construyó un tesoro nuevo en el santuario (el primero en muchas décadas) y Tesalia ofrendó estatuas de generales victoriosos.[19] Parece ser que Esparta respondió lo mejor que pudo: regresó para actualizar su grupo de estatuas por la victoria en Egospótamos de 404 a.C. con una nueva inscripción de victoria redactada por Ion de Samos.[20]

A medida que el vacío de poder dejado por el colapso de Esparta se iba llenando con ciudades-estado como Tebas y Atenas que luchaban por adquirir ascendiente en los años posteriores a 371 a.C., Delfos, que continuaba en una situación de colapso parcial después del terremoto, seguía siendo el anfitrión de las competiciones y proporcionaba las oportunidades para que un amplio número de ciudades-estado realinease y recharacterizase sus historias para que se ajustasen al rápido cambio en el equilibrio de poder.[21] Numerosos oferentes regresaron al santuario en las décadas siguientes para actualizar sus monumentos anteriores dedicados a victorias militares mediante la reescritura de sus epigramas dedicatorios, a veces para destacar su naturaleza religiosa en lugar de política y a veces para que dichas victorias fueran más visibles y enfáticas. [22] También regresaron otras ciudades para dejar aún más claras sus estrechas relaciones con Delfos: los sifnios regresaron a su tesoro, construido en el siglo VI a.C., para inscribir en el dintel de la puerta que disponían de promanteía, y Naxos volvió

a su esfinge (que también era una ofrenda del siglo VI a.C.), en lo alto de la columna, para inscribir un registro de su propia promanteía (a un nivel inferior de la columna a fin de que fuese mucho más visible para los visitantes).[23]

La reescritura de la historia no era el único papel de Delfos en este período. En 368 a.C. se celebró otra conferencia de paz en Delfos para resolver las continuas disputas políticas y militares en Grecia, que acabarían culminando en otro gran enfrentamiento en la batalla de Mantinea en 362. La organizó Filisco de Abidos, un subsátrapa de Arioborzanes de Asia Menor, y sus participantes principales fueron Atenas, Tebas y Esparta. Sólo se puede comprender que un persa estuviera interesado en conseguir la paz en el interior de Grecia porque necesitase a los mercenarios griegos (ahora) endurecidos en mil batallas para sus propias guerras: unos hombres que sólo podía conseguir si había paz en la Grecia continental. La conferencia fue un fracaso, según algunos historiadores antiguos, porque, a pesar de celebrarse en Delfos, no consultaron el oráculo (aunque el funcionamiento del oráculo era muy precario para recibir consultas).[24]

El fracaso de la conferencia de paz y el fracaso en resolver las actuales disputas políticas y militares en la Grecia continental a lo largo de la década de 360 empezaron a cobrarse factura en Delfos. Estamos seguros de que la comisión para la reconstrucción de los santuarios de Apolo y Atenea se siguió reuniendo todas las primaveras desde 370 hasta 356, pero el progreso era lento, lo que no resulta sorprendente cuando lo más probable es que fuera un proyecto que implicase a un gran número de ciudades-estado griegas en un momento en que estaban enfrentadas entre sí.[25] Sin embargo, al mismo tiempo,

nos ha llegado una inscripción de esta época relacionada con la bajada de los tipos de interés en Delfos, lo que quizá sea indicio de una desaceleración económica, que al final iba a afectar a las grandes ciudades, como Atenas, en la década de 350. Resulta aún más preocupante que la estructura de gobierno en Delfos estuviera cada vez más mediatizada por la lucha política y militar que estaba dividiendo Grecia. Por un lado, la mayoría de los ciudadanos de Delfos, dirigidos por un hombre llamado Asticrates apoyaban al pueblo de Focea (y, por extensión, a Atenas) contra la supremacía creciente de Tebas. Por el otro lado, la Anfictionía parece que se inclinaba crecientemente por apoyar a Tebas. En la primavera de 363 a.C., esta lucha interna llegó a su culminación: Asticrates y otros diez habitantes de Delfos fueron condenados, mediante un decreto de la Anfictionía (propuesto por los tesalios), al exilio permanente y se confiscaron sus propiedades. Este grupo de once refugiados huyeron del santuario y obtuvieron asilo en Atenas. Más tarde durante ese mismo año, la ciudad de Delfos, sin duda bajo presión de la Anfictionía, le concedió a los tebanos el derecho de promanteía a un nivel que no se parecía a nada concedido con anterioridad: los tebanos tenían derecho a consultar el oráculo no sólo por delante de todos los demás en su grupo específico, sino *por delante de todo el mundo*, a excepción de los habitantes de Delfos. La inclinación política (obligada) de Delfos (o, mejor dicho, de la Anfictionía) no podía estar más clara, aunque los tebanos creyeran que valía la pena inscribir sus nuevos derechos en Delfos en el tesoro que habían construido en la década anterior.[26]

Poco después estallaron en Delfos más luchas internas. Se había planeado en Delfos la boda entre Orsilao, hijo de uno de

los arcontes (magistrados) de la ciudad, y la hija de un hombre llamado Crates. En preparación de la boda, durante una libación ritual se rompió el recipiente. Al interpretarlo como un mal presagio, Orsilao se negó a proseguir con la ceremonia. En venganza por el deshonor de su hija, Crates orquestó contra Orsilao y su hermano la acusación de robar objetos sagrados del santuario (el mismo truco que habían empleado los ciudadanos de Delfos contra Esopo un par de siglos antes). Declarados culpables, los hermanos fueron lanzados desde la cima del Hyampeia. Parece que Crates no se dio por satisfecho y, volviéndose loco, asesinó a una serie de miembros de la familia y amigos de Orsilao en el santuario de Atenea en Delfos. Es posible que la historia de la venganza por una novia desechada tenga un trasfondo político: se decía que la familia de Orsilao era protebana y la de Crates profócida. Como consecuencia del conflicto, se impuso a la familia de Crates una gran multa, y la suma supuestamente fue dedicada a la diosa cuyo santuario había sido profanado por los asesinatos: Atenea. Los historiadores sostienen que, en realidad, el dinero fue a pagar una estructura nueva en el santuario de Atenea: un tolos hermosamente construido y adornado con esculturas, cuya función exacta sigue estando abierta a un debate acalorado, aunque irónicamente los restos que nos han llegado, teniendo en cuenta lo poco que sabemos sobre el uso del edificio, se han convertido en una de las imágenes más conocidas de Delfos en las guías turísticas modernas (véase lámina 3).^[27]

El cambio en el equilibrio de poder y las tensiones consecuentes, tanto en Delfos como en todo el mundo griego, estallaron muy pronto en un nuevo conflicto, pero esta vez sobre Delfos. Fócida, que ahora ya no disponía del apoyo de

una débil Esparta, se convirtió en el objetivo de los tebanos en una reunión del consejo (protebano) de la Anficciónía. Acusaron a los fócidos de sacrilegio y se aseguraron de que la Anficciónía les imponía una gran multa. Fócida se encontraba entre Escila y Caribdis: pagar significaba la penuria financiera y someterse a la supremacía tebana; no pagar los ponía en peligro de convertirse en el objetivo de una guerra sagrada de la Anficciónía. En 356 a.C., Fócida decidió jugarse el todo por el todo: desplazaron tropas, bajo el mando de su general Filomelo, para ocupar el santuario y reafirmar sus antiguas pretensiones sobre Delfos. Casi un siglo después de que los atenienses empujasen a Fócida para que tomase el santuario a mediados del siglo V a.C., precipitando la segunda guerra sagrada, los fócidos intentaban de nuevo la misma táctica. Esta acción iba a desencadenar la tercera guerra sagrada de la historia de Delfos.[28]

En el verano de 356, bajo ocupación fócida, el exiliado Asticrates regresó a la ciudad y fueron expulsados los elementos protebanos. Por el momento se trataba de un conflicto entre la Fócida y Tebas: los primeros incluso empezaron a pagar la multa que les había impuesto originalmente la Anficciónía. De hecho, hicieron todo lo que pudieron para demostrar su respeto ritual por el santuario: el general Filomelo prometió que respetaría los tesoros del santuario e incluso consiguió convertir un comentario ocasional de la pitia (algo así como «haz lo que quieras») en una respuesta oracular en apoyo de su ocupación. [29] Pero un año después, en 355 a.C., la Anficciónía se vio obligada a intervenir para proteger el santuario que supuestamente estaba gobernando: se declaró una guerra sagrada contra Fócida por la ocupación del santuario. No obstante, no se trataba de un frente unido. Muchos miembros de la

Anfictionía decidieron permanecer neutrales. Atenas, aunque acudía con frecuencia al consejo de la Anfictionía, en realidad apoyaba a su antiguo aliado fócido, y en un cambio completo desde la época en que Fócida ocupó el santuario un siglo antes, ahora Esparta también la apoyaba (porque ahora Esparta también se alineaba contra Tebas, después de haber sufrido la derrota ante ella en Leuctra en 371).

Visitar Delfos en la década de 350 a.C. debía de ser una experiencia extraña. Por un lado, el santuario seguía siendo un lugar en construcción, con el oráculo funcionando en una especie de ubicación temporal. Por el otro lado, el santuario estaba ocupado militarmente por los fócidos, que habían destruido la estela del santuario en la que la Anfictionía había grabado originalmente la acusación de impiedad contra ellos. Y habían empezado a construir murallas de protección, parecidas a las de las fortalezas, en los riscos del monte Parnaso alrededor de Delfos para defender su posición de cualquier ataque (cuyos restos se pueden ver en la actualidad).[30]

Pero la bravata de Fócida ocultaba su desesperación. El general fócido Filomelo se lanzó desde un risco en 354 a.C. y el mando pasó a su hermano Onomarco, que fue sustituido más tarde al morir en batalla (los fócidos procedieron a dedicar estatuas en honor de Filomelo y Onomarco en el santuario de Apolo). Las fuerzas fócidas también se enfrentaban a una oposición dentro de Delfos: Onomarco se vio obligado a expulsar a siete familias de la ciudad y a confiscar sus propiedades para conservar el control. Al continuar el conflicto, los fócidos incluso se vieron obligados a retractarse de su promesa de no confiscar las muchas ofrendas sagradas del santuario. Necesitaban dinero para pagar la ocupación y la única

fueron disponibles para el templo de Delfos era el dinero reunido en Delfos para la reconstrucción del templo y el procedente de las consultas al oráculo, y cuando se agotó, empezaron a fundir las ofrendas de metales preciosos depositadas en Delfos. La lista de las fabulosas ofrendas destruidas durante los años 356-346 a.C. es desgarradora: el caldero de oro con trípode de la columna serpentina de Platea; la cratera de Aliates, el rey lidio del siglo VI; lo que había sobrevivido al incendio de 548 a.C. del león dorado de Creso; sus cuencos de oro y plata, junto con la mayor parte de las demás ofrendas; la estatua de la Niké del tirano siciliano Gelón, junto con otras ofrendas de gobernantes sicilianos y, probablemente, la estatua dorada de Alejandro I de Macedonia ofrendada después de la guerra médicas. En total, Diodoro Sículo nos informa de que se fundieron el equivalente en valor a diez mil talentos de plata.[31]

Pero aun así, entre 353 y 351 a.C., el comité para la reconstrucción del templo se reunió cada año en Delfos para debatir sobre las obras, que supuestamente seguían en marcha. [32] De manera similar, parece que al menos los estados profócidos siguieron presentando consultas al oráculo. De mediados del siglo IV a.C. nos ha llegado una serie de inscripciones relacionadas con cambios en las prácticas rituales en Atenas, que parecen indicar que contaban con el respaldo de una consulta delfica. Sin embargo, al mismo tiempo es posible que estas consultas estuvieran envueltas en cierto nivel de suspicacias sobre las inclinaciones de Delfos. No deja de ser irónico que el informe contemporáneo más completo sobre el proceso de toma de decisiones relacionado con la consulta del oráculo de Delfos proceda de Atenas exactamente en la misma época en que Delfos está experimentando uno de los períodos

más difíciles de su historia. En 352 a.C., según los informes inscritos en Atenas, los atenienses estaban debatiendo qué debían hacer con las tierras sagradas que pertenecían a los santuarios de Deméter y Core en Eleusis, cuya propiedad se disputaban desde hacía mucho tiempo Atenas y Megara. No pudieron llegar a una decisión sobre si debían cultivar o no la tierra sagrada, de manera que transmitieron el asunto a Delfos. Pero en vez de enviar simplemente a sus embajadores a Delfos con la pregunta, hicieron constar en la inscripción que habían escrito las dos opciones (cultivar o no cultivar) en láminas de estaño. Estas láminas fueron envueltas en lana, colocadas en una jarra de bronce y agitadas, tras lo cual una fue colocada dentro de una jarra de oro y la otra en una jarra de plata. Las dos jarras fueron selladas, de manera que nadie sabía qué jarra contenía cada opción. La pregunta que los atenienses decidieron presentar ante el oráculo fue simplemente qué jarra debían escoger. Se trata de un procedimiento extraordinario y sin precedentes: los atenienses decidieron inscribir y mostrar públicamente el método tan complejo que habían utilizado para garantizar que nadie —en Atenas o en Delfos— pudiera influir en la respuesta del dios. Sólo el dios podría saber lo que había en cada jarra y también cuál era la pregunta de verdad. La respuesta fue que debían dejar la tierra sin cultivar, y los atenienses obedecieron.[33]

También sabemos que durante esta época de ocupación siguieron celebrándose una serie de festivales délficos. En el período 356-346 a.C., las Tíades, veneradoras de Dioniso procedentes de Delfos, se unieron a las Tíades de Atenas que iban en procesión desde su ciudad hasta el santuario, con el objetivo de tomar parte en el festival conjunto en honor de

Dioniso que se celebraba regularmente (cada dos años). Esta celebración ritual no tenía lugar en el santuario de Delfos, sino en las elevaciones deshabitadas del monte Parnaso. Los celebrantes de Delfos y Atenas partían juntas en procesión desde el santuario bajo la luz de las antorchas, subiendo por la montaña para tomar parte en una serie de festejos dionisiacos. En este período concreto, al final de las celebraciones, las Tíades se desorientaron al bajar de la montaña hacia Delfos y se internaron en el territorio (enemigo) de Anfisa. Las mujeres de Anfisa, deseosas de garantizar que no se maltratara a los celebrantes perdidos, protegieron al grupo y los condujeron hasta el camino que los llevaría de regreso a casa.[34]

Este no era el único festival en honor de Dioniso que se celebraba en Delfos. En el siglo I d.C., Plutarco nos habla de otros vasos (que examinaremos en los capítulos siguientes). Como siempre, la dificultad es saber si el testimonio de Plutarco se puede extrapolar hacia atrás en el tiempo. A pesar del hecho de que es muy posible que en Delfos se venerase desde siempre a Dioniso, hasta el siglo IV a.C. no se puede certificar arqueológicamente dicho culto. Desde mediados de siglo aparecen ofrendas a Dioniso en una zona al este del santuario de Apolo que se acabaría convirtiendo (o es posible que ya lo fuera) en el lugar de culto del dios (véase lámina 1). En 339-338 a.C., Filodamo escribió un peán en honor de Dioniso en Delfos, junto con la ofrenda de una estatua del dios por parte de Cnido, que se erigió en la zona del teatro (véase lámina 2).[35] Y Dioniso incluso consiguió entrar en el propio templo de Apolo. La construcción del templo, interrumpida por las diferentes guerras del siglo IV, se acabaría completando en la década de 320 a.C. Las nuevas esculturas del frontón eran obra del

escultor ateniense Praxias y fueron terminadas (probablemente hacia 327 a.C.) por otro ateniense, Andróstenes. Realizado en mármol pentélico (ateniense), el frontón oriental muestra a Apolo sentado en su trípode, mientras que el frontón occidental muestra a un Dioniso con aspecto de Apolo, que toca la lira (fig. 7.1). Se ha derramado mucha tinta académica sobre el significado de esta elección de esculturas para los frontones, y en especial sobre la elevación de Dioniso al mismo nivel que Apolo. Algunos lo ven como un resultado de la influencia macedónica y otros de la influencia ateniense. Pero lo que refleja, por encima de la política de las influencias, es el abanico cada vez más amplio y público de los cultos en Delfos, con zonas principales de veneración dedicadas no sólo a Dioniso, sino también a Asclepio y Hermes en el siglo IV, junto con el culto continuado a una variedad de otros dioses.[36]

En 351 a.C., la causa de los fócidos parecía casi perdida, aunque consiguieron retener el control de Delfos hasta 346 a.C. En ese momento estaban tan desesperados por conseguir dinero que uno de sus últimos comandantes, Falaeco, incluso recurrió a unos versos de la *Ilíada* de Homero que parecían indicar que pudieran existir riquezas bajo el templo de Apolo. Ordenó a sus soldados que excavarán la zona alrededor del hogar y el trípode sagrados, pero sin ningún resultado.[37] Sin embargo, lo que puso fin a su ocupación de Delfos no fue tanto la ausencia de dinero como la llegada de un hombre: Filipo, rey de Macedonia.



FIGURA 7.1. Estatuas de los dioses Apolo (*izquierda*) y Dioniso (*derecha*), respectivamente del frontón oriental y occidental del templo de Apolo del siglo IV a.C. en el santuario de Apolo en Delfos (Museo de Delfos).

Filipo ya se había visto implicado con Delfos en el primer año de la ocupación fócida. En sus tratos con Calcis en 356 a.C. había negociado un tratado que envió a Delfos para que lo aprobase el oráculo; más tarde dispuso una copia del mismo en el santuario.[38] Sin embargo, a petición de la Anfictionía, ahora acudió con sus fuerzas para expulsar a los fócidos del santuario. Lo consiguió en 346 a.C., después de neutralizar con éxito el apoyo de Atenas a Fócida mediante otro tratado de paz con Atenas.[39] Los fócidos fueron expulsados del templo y de la Anfictionía. Todos los que huyeron al extranjero fueron malditos, así como los que habían tocado el dinero procedente de la fundición de los tesoros del santuario. Quienes se quedaron fueron obligados a dividir sus ciudades en el territorio fócido hasta formar pueblos que no superasen las cincuenta

casas. Fócida fue sometida a una multa enorme —un tributo anual de sesenta talentos— hasta el momento en que hubieran pagado todo lo que habían destruido en el santuario (que, según Diodoro Sículo, tenía un valor de diez mil talentos). El santuario volvió a manos de los habitantes de Delfos. Las familias profócidas (incluida la de Asticrates) fueron expulsadas de nuevo y se permitió regresar a las que habían sido exiliadas por los fócidos. En confirmación de la gravedad de las acciones de Fócida, las estatuas de sus generales ofrendadas en el santuario durante su ocupación fueron señaladas para su retirada y destrucción: el único ejemplo de una decisión similar en toda la historia de Delfos.[40]

En contraste, Filipo de Macedonia fue celebrado como el salvador de Delfos. Aunque Tebas había llevado el peso del conflicto, Filipo se llevó la gloria. Presidió los Juegos Pitios en 346 a.C. y se le otorgaron los asientos en la Anfictionía que antes ocupaban los fócidos. De hecho, en la lista de los asistentes a las reuniones, sus representantes eran los segundos, mientras que los tesalios, que presidían el consejo, eran los primeros (en cualquier caso, estos últimos eran promacedonios). Filipo recibió la promanteía de los habitantes de Delfos y se erigió una estatua con su efigie en el santuario de Apolo, posiblemente a iniciativa de la propia Anfictionía. A su vez, más tarde se dijo que la Anfictionía se proclamó a sí misma como el centro e inicio de una nueva era: una era de *koiné eirene*, de «paz común».[41]

Atenas —cada vez más preocupada por las acciones de Filipo—, en especial después de que el tratado de paz firmado con él no diera lugar al reequilibrio de poder en el centro de Grecia que habían esperado, boicotearon los Juegos Pitios

celebrados por Filipo en 346 a.C., de manera que perdieron su derecho de promanteía en el oráculo (al mismo tiempo que Filipo adquiriría el suyo) e incluso consideraron la posibilidad de declarar la guerra a Filipo y a la liga de la Anfitionía. Demóstenes, el famoso orador ateniense cuya postura antiFilipo acabó convenciendo a Atenas para que se enfrentase a Filipo en la batalla de Queronea en 338 a.C., caracterizó la vida en Delfos durante la década de 340 bajo los auspicios de Filipo diciendo que el nuevo gobierno de Delfos era tan tiránico que, si alguien mencionaba los tesoros sagrados, lo tiraban por un precipicio. Y Filipo, según las afirmaciones de Demóstenes, estaba tan ansioso por aferrarse a la autoridad sobre Delfos que, si no pudiese estar presente para celebrar los juegos, enviaría a sus esclavos, en lugar de permitir que se hicieran en otra ciudad.[42]

La impresión que se obtiene de Delfos a través de los discursos de oradores atenienses como Demóstenes es la de un lugar de importancia crítica no sólo por la autoridad de su oráculo, sino también por su larga existencia y su duradera interacción con Atenas a lo largo del tiempo. Delfos era una fuente de autoridad y tradición, un elemento importante de la sociedad griega, que los oradores, en especial Demóstenes, retrataban cada vez más como mancillada por Filipo.[43] Y al mismo tiempo que Delfos quedaba caracterizada de esta manera por los oradores atenienses, la implicación física de Atenas en Delfos era muy selectiva: los atenienses boicoteaban los juegos, no depositaban ofrendas cívicas en el santuario y se negaban a contribuir financieramente a la reconstrucción del templo. Pero los atenienses eran parte activa de la comisión encargada de supervisar la reconstrucción (como *naopoioi*) y para ello proporcionaban artesanos y suministradores. Este enfoque

parcelado de la interacción con Delfos no se limita únicamente a Atenas: el conjunto de las inscripciones procedentes de este período nos permite formar una imagen en la que muchas ciudades y estados tomaron decisiones particulares sobre el tipo de actividades en las que querían participar en Delfos.[44] Y al mismo tiempo, las inscripciones también revelan hasta qué punto individuos de toda Grecia intentaban formar parte de la reconstrucción: muchos individuos donaron cantidades pequeñas, la mayoría medio dracma (casi el salario diario de un jurado ateniense), pero algunos sólo dieron lo suficiente para cubrir el coste de la inscripción de su donación (y a veces ni eso). No obstante, está claro que la donación era una gran fuente de orgullo: Clearisto de Caristo llevó a sus hijos a Delfos para donar en el fondo de reconstrucción y, mientras estaban allí, les mostró la estatua de su abuelo Aristocles de Caristo, que estaba representado en el monumento de la victoria espartana de Egospótamos.[45]

En los años posteriores a 346 a.C., la reconstrucción del templo y del santuario siguió adelante con rapidez, revitalizada con la energía y el dinero procedente en buena medida de la multa a Fócida que fluía anualmente a los cofres de Delfos. Las renovaciones eran extensas: se levantó la altura del muro que contenía la terraza del templo y toda la planta del templo se desplazó hacia el norte, lo que hizo necesaria la excavación y reconstrucción del muro de contención septentrional para crear espacio adicional. Dentro de este nuevo muro de contención se dispusieron unas escaleras que conducían a la zona que después estuvo ocupada por el teatro. Se realizaron inversiones importantes en el sistema para canalizar el agua que bajaba por la ladera de la montaña alrededor y por debajo de la plataforma

del templo. Se planificó un templo nuevo con nuevas esculturas en el frontón, de manera que las esculturas que habían sobrevivido del frontón del anterior templo de Apolo, como la famosa estatua del auriga, fueron enterradas al norte de la terraza del templo, junto con ofrendas dañadas en el terremoto de 373 a.C. Por encima de estos enterramientos se dispusieron nuevas rutas de acceso entre el norte del santuario y la terraza del templo, con ofrendas anteriores desplazadas y recolocadas para delimitar estas vías, y al mismo tiempo lo más probable es que se desarrollaran completamente otras zonas de culto dedicadas a una variedad de deidades y héroes, como por ejemplo, el área de culto alrededor de la «tumba» de Neoptólemo al norte del templo (véase láminas 1 y 2, y figs. 1.4 y 7.2).^[46]

Pero parece que la multa a Fócida animó a la Anficiónía a desarrollar aún más sus planes. Algunas de las ofrendas que fueron fundidas por los fócidos (en especial las cráteras de oro y plata de Creso) fueron rehechas. También se invirtió dinero en crear estructuras nuevas en Delfos: un gimnasio y un estadio, por ejemplo, para mejorar las instalaciones de los Juegos Pitios, que eran cada vez más populares (fig. 7.3). El estadio, ubicado ahora en una localización destacada por encima del santuario de Apolo, disponía en sus muros de piedra de copias de las antiguas reglas y regulaciones (véase lámina 1). Una inscripción, que sigue en la actualidad en el mismo sitio, prohibía que el vino del sacrificio saliera del estadio bajo pena de una fuerte multa. Al parecer, los encargados de reescribir esta antigua regla no tenían muy claro cómo expresarla en el estilo del siglo IV. El resultado es una inscripción en que las letras forman una mezcla curiosa de siglos: una theta arcaica junto a una alfa del siglo IV, por

ejemplo, e incluso un error ortográfico en la palabra «vino», porque, para entonces, una letra que solía estar en la palabra (la digamma) ya no se utilizaba y era irreconocible para los tallistas de letras del siglo IV.^[47]



FIGURA 7.2. El templo de Apolo del siglo IV a.C en el santuario de Apolo en Delfos, visto en la actualidad desde el teatro que queda por encima de él (© Michael Scott).

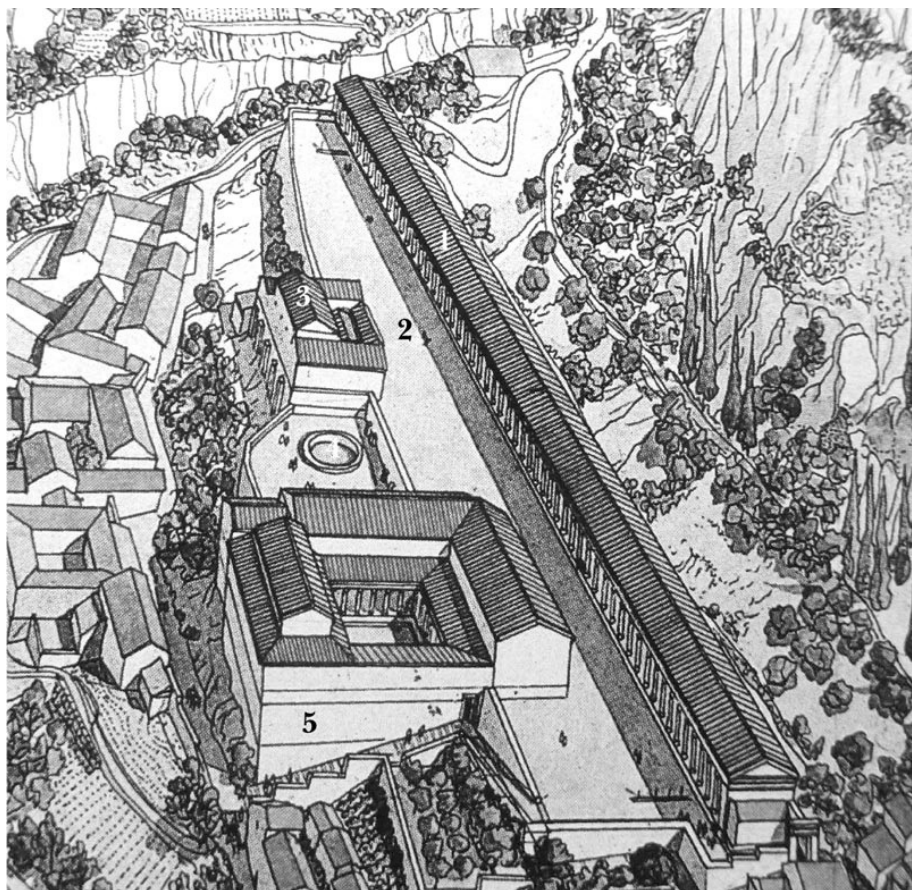


FIGURA 7.3. Reconstrucción del gimnasio de Delfos (acuarela de Jean-Claude Golvin. Musée départemental Arles antique © éditions Errance). 1 Pista de carreras cubierta. 2 Pista de carreras al aire libre. 3 Baños romanos. 4 Piscina para las abluciones. 5 Palestra.

El gimnasio, por su parte, se construyó más cerca de la fuente Castalia, junto al santuario de Atenea, sobre una tierra que desde el punto de vista mitológico se consideraba como el lugar donde un jabalí hirió a Ulises en el muslo (véase lámina 1 y fig. 7.3). Fue uno de los primeros gimnasios arquitectónicamente complejos que se construyeron en Grecia, colocando a Delfos a la vanguardia del desarrollo arquitectónico y atlético griegos, y consistía en una pista de carreras cubierta y

otra al aire libre, una zona de lucha e instalaciones para el baño. Los Juegos Pitios se beneficiaron de la construcción de estas instalaciones nuevas: en el siglo IV se añadieron nuevas especialidades a los juegos y es entonces, a finales de la década de 340 y en la década de 330, cuando se realizan los primeros intentos —nada menos que por parte de Aristóteles y su sobrino Calístenes— de recoger una lista de todos los vencedores pitios que se remontase hacia los inicios de los juegos en el siglo VI, una lista que se acabó exhibiendo en el santuario y por cuyos esfuerzos laboriosos Aristóteles y Calístenes recibieron honores de los habitantes de Delfos.^[48]

Si todo esto no fuera suficiente, la multa fócida también fue canalizada por la Anfictionía hacia su otro santuario, el de Deméter en Antela, y se utilizó para producir la primera y única moneda de la Anfictionía (fig. 7.4). Curiosamente el único lugar que parece que no se benefició de la multa fue el santuario de Atenea en Delfos (aunque se repararon el tolos y el templo dañados). Al mismo tiempo, parece que sus dos tesoros se reconvirtieron para el uso en algún tipo de función cívica/privada y fueron rodeadas por estelas inscritas que documentaban asuntos cívicos, siendo quizás un indicio de que este santuario había quedado públicamente bajo el control de la polis délfica en un momento en que las relaciones entre la Anfictionía y Delfos debían de ser tensas (véase lámina 3).^[49]

A pesar de las tensas relaciones en Delfos, este estallido de actividad constructora y el reflorecimiento de la Anfictionía, junto con la articulación creciente en las fuentes literarias de esta época de los acontecimientos que rodearon la primera guerra sagrada a principios del siglo VI, parece que animaron de nuevo a los oferentes para que invirtieran en el santuario. Cnido

regresó para arreglar su *lesche* y sus alrededores. Los tebanos y los beocios celebraron el resultado de la guerra con nuevas ofrendas. Cirene, unida fuertemente a Delfos a lo largo de su historia y que ahora contribuía al fondo para reconstruir el templo, volvió para dedicar un tesoro de mármol en el santuario de Apolo (véase lámina 2), por el que recibió la promanteía, que complementaba las demás ofrendas del siglo IV: la escultura de un carro con la figura del dios Amón. De igual manera, los rodios decidieron construir una escultura del dios Helios con su carro de fuego, que se colocó en lo alto de una columna muy alta en el borde oriental de la terraza del templo, encima del eje del templo nuevo (véase fig. 1.3).[\[50\]](#)



FIGURA 7.4. Monedas acuñadas por la Anficciónía en Delfos entre 336 y 335 a.C. Este estátero tiene a Deméter en el anverso (debido a la responsabilidad de la Anficciónía sobre el santuario de Deméter en Antela) y en el reverso a Apolo sentado sobre el ónfalo. Junto al borde de la moneda se puede leer «Anficciónía» (© EFA/Ph. Collet [Guide du site, fig. 2.f]).

Pero muy pronto iban a surgir de nuevo las controversias en torno al templo. En 340 a.C., ya estaba suficientemente terminado para los atenienses, que seguían buscando pelea porque se sentían engañados por el acuerdo de paz con Filipo de Macedonia en 346 a.C., y aprovecharon para volver a colgar los escudos persas que los atenienses habían colocado en las metopas del templo anterior tras la gran victoria contra los

persas en Maratón en 490 a.C. En un santuario que ya estaba lleno de ejemplos de reescritura de la historia para que se ajustasen a las circunstancias del presente, este fue un caso en el que deliberadamente no se reescribió la historia para realizar una afirmación en el presente. Al volver a colgar los mismos escudos antiguos se señalaba la gloria continuada de la historia ateniense, pero también, y muy específicamente, las faltas de Tebas en el pasado, una ciudad que ahora disfrutaba de una influencia considerable pero que, según las inscripciones en los escudos, había luchado con Persia contra Grecia en el siglo V a.C.[51]

Semejante bofetada, muy poco diplomática, en la cara no iba a pasar desapercibida. En una reunión del consejo de la Anfictiónía en 340 a.C., el representante de la región de Locris Ozolia acusó de impiedad a los atenienses (sin duda, empujado por Tebas y Filipo) porque no habían realizado los rituales adecuados antes de colgar los escudos. El hombre de Atenas en el consejo era Esquines, un orador que, en Atenas, era el apoyo natural de Filipo (y, por eso, archienemigo de Demóstenes), pero que ahora tuvo que acudir en defensa de Atenas en un escenario más amplio contra las maquinaciones de Filipo. Su discurso ante la asamblea, como recordaría él mismo más tarde, volvió brillantemente los cargos contra los acusadores de Atenas. Argumentó que los locrianos eran culpables de una impiedad aún mayor al cultivar la tierra sagrada. Su retórica fue suficiente para motivar un ataque militar improvisado contra los locrios, que lo pudieron repeler con facilidad porque ni la Anfictiónía ni la ciudad de Delfos disponían de un ejército permanente. Al pasar de 340 a 339 a.C., la Anfictiónía convocó una reunión especial para organizar una fuerza militar propiamente dicha. Pero para entonces Atenas se había dado cuenta de que

fomentar esta guerra no favorecía sus intereses a largo plazo: la ciudad estuvo visiblemente ausente de la reunión de emergencia, así como los representantes de su principal enemigo, Tebas. El resultado fue que las escasas fuerzas de la Anfictionía consiguieron expulsar a los locrios —y en especial a los ciudadanos de Anfisa— de la tierra sagrada, pero no pudieron imponer ningún tipo de solución permanente. Exasperado, el comandante tesalio de las fuerzas de la Anfictionía recurrió (una vez más) a Filipo de Macedonia.[52]

Esa era precisamente la invitación que estaba esperando Filipo. Harto de las provocaciones de Atenas, Filipo utilizó la invitación para dirigirse hacia el sur con sus fuerzas. En lugar de avanzar sobre Anfisa, fijó su campamento en Elatea, a un par de días de marcha de Atenas. La presión diplomática de Atenas había acabado provocando su invasión. Desesperada, Atenas se vio obligada a cerrar una alianza con la misma ciudad que había sido su antagonista principal desde el inicio: Tebas. A finales de septiembre de 339 a.C., Atenas consultó el oráculo de Delfos sobre los malos presagios que se habían recibido durante el festival de los Misterios en Eleusis. Demóstenes, el orador que más se oponía a Filipo, arquitecto de la nueva alianza entre Tebas y Atenas, denunció la respuesta de Delfos con estas amargas palabras: «la pitia filipiza». Durante el invierno de 339-338, Atenas y Tebas ocuparon Fócida y Delfos como un avance atrevido contra Filipo. En respuesta, en el verano de 338 a.C., Filipo maniobró para enfrentarse a ellos. Ocupó Locris, castigó a Anfisa según su acuerdo inicial con la Anfictionía, y se enfrentó a Atenas y Tebas en el campo de batalla en Queronea, justo al lado del monte Parnaso contrario a Delfos. Se trató de un acontecimiento cataclísmico en la historia griega: las fuerzas

de Atenas y Tebas quedaron diezmadas, dejando a Filipo como vencedor y a cargo de la Grecia continental.[53]

Así terminó lo que se acabó conociendo como la cuarta guerra sagrada. Anfisa, sometida a Filipo mediante el terror, erigió muy pronto una estatua del macedonio en el santuario de Apolo en Delfos, llamándolo *basileos* («rey») (fue su primera y única ofrenda cívica en el santuario).[54] Finalmente había llegado el momento de que los griegos, y en especial los habitantes de Delfos, recobraran el aliento. En un solo siglo, el santuario se había utilizado como espacio para proclamar la derrota de Atenas y la preponderancia de Esparta, seguida de la derrota espartana y el ascenso de Tebas. Estaba en ruinas desde el año 373 a.C. y desde entonces sus habitantes se habían enfrentado a: diversos intentos de control por parte de Tesalia; la ocupación real por los fócidos; dos guerras sagradas; la pérdida dramática de las ofrendas más preciosas; la inyección de adrenalina que significó la multa fócida, que no sólo había vuelto a llenar sus cofres, sino que había servido para reconstruir y ampliar su santuario; la articulación no sólo de una Anficiónía con un nuevo poder, sino también de la historia mítica de su implicación en el santuario que se remontaba hasta la primera guerra sagrada; y la llegada e imposición de Filipo y el poder de Macedonia sobre la Grecia continental. Había sido como una montaña rusa. ¿Pudieron llegar a creer que ahora las cosas se iban a calmar un poco? No podían estar más equivocados.

8

Transición

Uno intenta imaginar cómo eran cuando respiraban intactos.
Debían parecer, desde la distancia, como cipreses,
brillantes, multicolores, alrededor del templo de la pitia. Uno lo intenta...
uno lo sigue intentando.

Giorgos Seferis, *Dokimés*, vol. 2 (1981)

Inmediatamente después de la victoria de Filipo contra Atenas, de su conquista de la Grecia continental y de la conclusión de la cuarta guerra sagrada por Delfos, los aliados de Filipo siguieron ofrendando en el santuario: Daoco, un tesalio, erigió un grupo de estatuas que representaba a toda su familia en el santuario de Apolo cerca del área de culto de Neoptólemo. También prosiguió la construcción del templo, e incluso su organización se volvió más profesional con la implantación de un nivel nuevo de supervisión financiera en 337 a.C. en la forma de *tamíai* (tesoreros). Al mismo tiempo, Filipo reforzó la importancia de Delfos en los asuntos griegos al convertirlo en uno de los santuarios que serán el centro de su Liga Helénica y uno de sus medios de actuación. Esta liga, a la que sólo Esparta se negó a unirse, intentó unificar Grecia bajo Filipo y trabajar

en paralelo en lo único que había funcionado siempre para unificar a las ciudades-estado griegas: un ataque contra Persia. Filipo se presentó incluso ante el oráculo de Delfos para preguntar si vencería al rey persa.[1]

Pero en julio de 336 a.C., poco antes de poner en marcha esta campaña y mientras celebraba la boda de su hija, Filipo fue asesinado. Fuentes posteriores comentaron que la pitia había profetizado el acontecimiento, pues su respuesta a la pregunta de Filipo sobre la conquista de Persia había sido: «el toro está cubierto de guirnaldas, el final se acerca, el sacrificador está próximo». El tema de quién era el «sacrificador» y la razón del sacrificio fue objeto de debate tanto en las fuentes antiguas como en la erudición moderna. Algunos señalan la implicación de la (reciente) exesposa de Filipo, Olimpia, la madre de Alejandro Magno. Siglos más tarde incluso se llegó a decir que Olimpia, utilizando el nombre que había tenido de niña, Myrtale, había ofrendado en el santuario de Apolo en Delfos la espada utilizada para matar a Filipo. Pero fuera quien fuese el responsable de la muerte de Filipo, este asesinato marcó otro cambio esencial en la marea de la historia griega, uno al que las autoridades del santuario en Delfos también tuvieron que responder con rapidez. Las cuentas de la Anficiónía de otoño de 336 a.C. contienen un espacio que debía decir «*para Philippou*» («de Filipo»), pero en el último minuto los talladores consiguieron meter en el espacio disponible «*para Alexandrou*».

[2]

Como consecuencia del asesinato de Filipo, Grecia se hundió una vez más en una época de alta tensión e inestabilidad. Alejandro asumió el trono macedonio y el liderazgo de Grecia, con muy poco tiempo para afianzar su

autoridad. La posición de Delfos en este período fue compleja. Según el volumen sobre la pitia de Herbert Parke y Donald Wormell, que sigue siendo la autoridad en la materia, no se puede considerar genuino ningún oráculo délfico dirigido a Alejandro, sino que parecen más bien creaciones posteriores para encajar con los logros futuros de Alejandro.[3] Así, la famosa historia —que Alejandro acudió al oráculo, como Filipo, para preguntar por su campaña contra Persia, pero llegó en un día que no era de consulta y obligó a la pitia a que profetizase para él, a lo que ella constestó: «muchacho, eres invencible», una respuesta que Alejandro recibió con alegría y partió rápidamente hacia Asia— parece poco probable que sea histórica. De hecho, imita (un poco demasiado) a la consulta del general fócida Filomelo durante su ocupación de Delfos en la tercera guerra sagrada.[4]

Pero parece que Alejandro al mismo tiempo sospechaba y respetaba a Delfos. No realizó ninguna ofrenda (aunque sí lo hicieron sus generales) y su ausencia personal de Delfos destaca en fuerte contraste con sus caras ofrendas en Olimpia y su utilización de los Juegos Olímpicos para el anuncio de sus logros y órdenes. Es posible que asistiera a la primera reunión del consejo de la Anficiónía en su otro santuario cerca de las Termópilas, en lugar de Delfos, y se dice que recibía las embajadas que le enviaban desde los santuarios en el siguiente orden: Olimpia, Amón (en Egipto), Delfos, Corinto y Epidauro (véase mapas 1 y 2). Aun así, parece ser que Delfos fue uno de los santuarios en los que Alejandro planeaba construir un templo (que costaría mil quinientos talentos). Asimismo, Delfos aparece como un apoyo de Alejandro cuando Tebas se rebeló contra él, una rebelión que terminó con la destrucción total de

Tebas por parte de Alejandro y sus fuerzas. Durante la época de la rebelión, se dice que la sangre manchó de rojo el tejado del tesoro de Tebas en Delfos.[5]

No obstante, al igual que Alejandro parece que mostró una mezcla de respeto y aversión por Delfos, tampoco la ciudad de Delfos destaca por haber sido completamente proAlejandro. De hecho, es muy posible que hubiera querido conservar la buena voluntad de todas las partes, en especial a través de la concesión de honores cívicos (proxenia). En 335/334 a.C., el año después del asesinato de Filipo y mientras Alejandro luchaba por asegurar su autoridad, la ciudad de Delfos ofreció la promanteía colectiva al pueblo de Etolia en el norte de Grecia (véase mapa 2). Etolia, a pesar de haber sido un aliado de Filipo en Queronea en 338 a.C., ahora era nada menos que un enemigo confirmado de Alejandro y de Macedonia (al ponerse al lado de Tebas contra Alejandro). Como tal, parece que la ciudad de Delfos se había lanzado a un juego muy serio y potencialmente peligroso que, en el mejor de los casos, apostaba sobre el futuro de la influencia macedonia y, en el peor, adoptaba una postura de rebelión abierta contra Macedonia.[6]

Esta estrategia independiente prosiguió durante el resto de las décadas de 330 y 320, con la ciudad de Delfos concediendo proxenia a tesalios, etolios y macedonios.[7] No obstante, en 324-323 a.C., a medida que crecía en Grecia la resistencia contra Alejandro tras la proclamación de sus decretos de exilio (en Olimpia), la actitud de la Anficionía se endureció contra Macedonia. En las reuniones de la Anficionía en 324-323, los representantes de Alejandro estuvieron «ausentes». Al mismo tiempo, el dinero que había aprobado la Anficionía en 327/326 a.C. para comprar coronas de oro en honor de la madre de

Alejandro, Olimpia, fue destinado en 324-323 a otros usos y las coronas no se compraron nunca.[8] En contraste, después de la muerte de Alejandro, Delfos intentó colocarse de nuevo como amigo de todos en un mundo incierto, llegando incluso a otorgar su primera (que nos haya llegado) proxenia a un ciudadano de Fócida, el vecino territorial de Delfos y (reciente) conquistador militar que seguía pagando la pesada multa por su ocupación del santuario durante la tercera guerra sagrada.[9]

Al mismo tiempo que Delfos estaba jugando con el destino creando (y negando) relaciones con Macedonia y Etolia en la década de 330 a.C., Atenas estaba demostrando una vez más su independencia en Delfos. La ciudad había sufrido bajo Filipo y, como consecuencia, había boicoteado los Juegos Pitios en Delfos, a causa del papel de Macedonia en el santuario. Pero ahora Atenas celebraba su regreso a la competición en los Juegos Pitios con estatuas y ofrendas preciosas en honor de sus vencedores, y como un oferente activo en el santuario de Atenea. Quizá lo más importante fue que los atenienses se atrevieron a impedir el acceso al grupo de estatuas que no hacía demasiado tiempo que había ofrendado el aliado de Filipo, el tesalio Daoco, con su propia ofrenda de una alta columna de acanto coronada por bailarinas y una copia de lo más sagrado del santuario: el ónfalos, que marcaba el centro del mundo (véase fig. 1.3).[10] No obstante, este gesto tan enfático no significaba que Atenas ejerciera en Delfos el mismo tipo de influencia que había tenido a principios del siglo v: en 332 a.C., el haber dejado de pagar una multa en nombre de sus atletas que habían hecho trampas en Olimpia fue recogida por el oráculo de Delfos, con el resultado de que la pitia indicó a los atenienses que como compensación debían erigir en Olimpia seis estatuas

de Zeus en oro.[11]

El mundo griego quedó reformado hasta sus raíces por las conquistas de Alejandro, pero quedó desgarrado después de la muerte de Alejandro en 323 a.C. No dejó ningún heredero adulto, sino una serie de generales que competían entre ellos y una esposa (extranjera) embarazada. La consiguiente lucha por el poder ocupó el resto del siglo y presencié cómo el imperio de Alejandro quedó dividido en una serie de reinos nuevos, cómo su madre Olimpia y su hijo acabaron asesinados y sus generales iniciaron sus propias dinastías en su lugar. Delfos no fue inmune a estos acontecimientos cataclísmicos y la incertidumbre que generaron. Numerosas torres de vigilancia han sido fechadas en este período a finales del siglo IV y principios del siglo III a.C.; construidas por toda la región alrededor de Delfos, garantizaban a sus propietarios la capacidad de vigilar (por no decidir controlar) el valle al este y al oeste de Delfos. No está claro quién construyó y usó estas torres, ni por qué, pero no deja de tener importancia que dicha red defensiva de vigilancia entrase en servicio durante esta época de inestabilidad en la historia griega.[12]

A pesar de los peligros evidentes para atravesar la región alrededor de Delfos durante esta época, parece que el uso ritual de la cueva Coriciana no se vio interrumpido. Es más, precisamente a finales del siglo IV a.C. y en especial durante el siglo III, se realizaron una serie de inscripciones (algunas en elaboradas bases de mármol y otras talladas directamente en la roca de la cueva) en honor de Pan y de las Ninfas, incluida una del siglo III a.C. obra de un vigilante de la ciudad fócida de Ambrisos, que parece que tenía la misión de controlar esta zona del monte Parnaso.[13]

Además, a pesar del hecho que Herbert Parke y Donald Wormell han planteado que en los cincuenta años que siguieron a la muerte de Alejandro no existe ninguna prueba de que se consultase el oráculo sobre temas que no fueran estrictamente locales, está claro que el santuario no estuvo abandonado durante este período.^[14] La construcción de un estadio nuevo, por ejemplo, prosiguió hasta su finalización hacia 275 a.C. (véase lámina 1 y figs. 0.1 y 0.2). Igualmente, parece que los focenses, condenados durante tanto tiempo por sus acciones durante la tercera guerra sagrada, regresaron al santuario para una ofrenda con motivo del triunfo en los Juegos Pitios y en agradecimiento por la victoria en el campo de batalla. Parece ser que el santuario se convirtió también en algo así como un tema de estudio. De la misma manera que Aristóteles había redactado un ensayo sobre la constitución de la polis de Delfos a principios de siglo, ahora, a finales del siglo IV a.C., también aparecieron los primeros libros dedicados específicamente a la enorme cantidad de ofrendas delficas. De hecho, al extender el conocimiento y el interés por las ofrendas delficas, los ofrendantes se volvieron cada vez más sofisticados en la manipulación del paisaje dedicatorio en el interior del santuario. Los Orneates de la Argólida, a finales del siglo IV a.C., ofrendaron un grupo de estatuas por una victoria militar que habían obtenido en el siglo VI a.C., que ahora se había convertido en parte importante de su identidad cívica. Para hacer ver que la ofrenda llevaba en Delfos desde esa época, y con ello los Orneates podían señalarlo como un símbolo de su importancia y afinidad a largo plazo con Delfos, el monumento fue esculpido en un estilo arcaico, que recordaba al del siglo VI, y colocado en una zona del santuario de Apolo que había sido

popular a principios del siglo V por sus ofrendas militares.[15] Delfos se había convertido en un lugar estudiado por su historia, pero también era, al mismo tiempo, un sitio que ofrecía el marco perfecto para recontar la historia.

Tenemos grandes dificultades para reconstruir la historia de las consultas oraculares en los siglos que siguieron a la muerte de Alejandro, con algunas de las historias sobre consultas concretas calificadas por Herbert Parke y Donald Wormell como «patrañas santurronas». En muchos casos, los oráculos que se afirmaba que habían sido entregados a los reyes helenísticos que acudían a Delfos debieron de ser simples reformulaciones de los oráculos dados a tiranos y reyes que los precedieron. En cualquier caso, muchos estudiosos han planteado que los monarcas helenísticos no estuvieron interesados en un mecanismo de toma de decisiones como el oráculo. Al fin y al cabo, ahora eran ellos los únicos responsables de decidir y no un complejo sistema de gobierno cívico. De hecho, tenemos noticias de que gobernantes como Demetrio Poliorcetes (Demetrio «el Asediador»), en Atenas, recibían ellos mismos el tratamiento de oráculo.[16] Pero el oráculo siguió siendo útil para muchas ciudades-estado helenísticas, en especial para proporcionarles un registro histórico rico y variado (como para Mesenia), o para asegurar la protección sagrada (*asylía*) para sus santuarios, o incluso en el proceso de fundar nuevos santuarios. [17] En un caso, también siguió siendo el transmisor de malas noticias. Los locrios que, después de mil años, abandonaron la tradición de enviar a Troya un tributo humano (en la forma de doncellas locrias) como compensación por la violación de Casandra por parte de Áyax, sufrieron una serie de desastres en la primera parte del siglo III a.C. Acudieron a la pitia, y esta les

informó de que no podían hacer nada más que reanudar el envío del tributo humano y seguir así de manera indefinida.[18]

Resulta aún más importante que, atravesando el Mediterráneo hacia el oeste, existía otra sociedad cuyos líderes siguieron implicados con el oráculo a lo largo del siglo III a.C.: Roma (véase mapa 1). Las fuentes antiguas aseguran que la primera consulta de Roma a Delfos se remontaba al último rey, Tarquino el Soberbio; y sabemos que dos siglos después, Roma consultó a Delfos durante el siglo IV a.C. sobre su expansión militar en el norte de Italia; y que sus generales victoriosos, como Camilo, incluso enviaron ofrendas a Delfos durante esta época. A finales del siglo IV y principios del siglo III a.C., Roma consultaba de nuevo a Delfos durante el transcurso de la guerra samnita, cuando la pitia le indicó que debía erigir estatua de los griegos más valientes y sabios en el foro romano. Parece que Delfos también estuvo implicado en los esfuerzos romanos para introducir en Roma el culto a la Magna Mater, y Ovidio dice que la pitia también participó en la aparición del culto a Asclepio en la ciudad.[19]

Con el tiempo, Roma no sólo consultó el oráculo, sino que «liberó» Delfos —y Grecia— de sus «opresores» y al final (por no seguir con la ironía) convirtió Grecia en la provincia romana de Acaya. Pero este destino se hallaba muy lejos del pensamiento de los habitantes de Delfos a principios del siglo III a.C., porque un poder mucho más cercano estaba en proceso de controlar el santuario: los etolios, el mismo grupo al que Delfos había ofrecido una promanteía colectiva por su actitud rebelde frente a Macedonia en la década de 330 a.C. Los etolios eran un *koinón*, una agrupación de tribus del norte de Grecia. Como sus vecinos macedonios, eran una especie de enigma para los griegos del sur,

que tenían bastantes dificultades en comprender su dialecto y sus prioridades culturales, y que los consideraban algo así como una federación anticuada. Pero, a pesar de esta reputación, y del hecho de que los etolios tuvieron escasa relación con Delfos durante los últimos treinta años del siglo IV a.C. (aunque hubieran recibido la promanteía por parte de los habitantes de Delfos), en el año 290 a.C. controlaban el santuario hasta el punto de que pudieron impedir que el gobernante de Atenas, Demetrio Poliorcetes, asistiera a los Juegos Pitios (en su lugar, estableció unos propios en Atenas).[20]

En los años inmediatamente posteriores a 290 a.C., dicho control se estrechó. Un gobernador etolio se instaló en Delfos junto con una guarnición de soldados, y aunque Etolia nunca llegó a ser miembro de la Anficiónía, llegó a controlar suficientes miembros para asegurarse el dominio del consejo. En 280 a.C., el control etolio de Delfos era lo suficientemente fuerte como para provocar una guerra para liberar Delfos en el espíritu de las cuatro guerras sagradas que ya se habían librado por el santuario a lo largo de su historia. El rey de Esparta reunió a un grupo de ciudades-estado para expulsar a los etolios, afirmando que se había ocupado la tierra sagrada que rodeaba Delfos y que no debía ser cultivada. La fuerza pereció miserablemente y, con ella, el cultivo de la tierra sagrada como causa de guerra. Los etolios erigieron una ofrenda por la victoria en el santuario de Apolo en Delfos (irónicamente) en honor de su victoria. Fue la primera ofrenda cívica de los etolios en Delfos.[21]

Pero al año siguiente, en 279 a.C., Grecia se enfrentó a una amenaza mucho mayor: una invasión de los galos desde el norte. Al principio parecía que su avance era imparable. El rey

macedonio murió en batalla y los galos llegaron hasta las Termópilas. Abriéndose camino luchando a través de este estrecho paso hacia el centro de Grecia, se dirigieron hacia Delfos. El ejército griego estaba destrozado y los únicos que se interponían ante ellos en su avance hacia Delfos era un pequeño contingente combinado de fuerzas focenses, anfisias y etolias: como máximo, unos pocos miles de hombres.[22]

Las fuentes antiguas establecieron rápidamente una comparación entre esta resistencia ante Delfos y la invasión y ataque persa contra Delfos doscientos años antes. Se cuenta que los habitantes de Delfos, como hicieron entonces, consultaron el oráculo sobre lo que debían hacer y, como entonces, les indicó que lo dejaran todo tal como estaba. Cuando los galos iniciaron el ataque fueron recibidos, al igual que los persas, con terremotos, relámpagos y caídas de rocas. Algunos de los mismos héroes míticos, como Fílaco, que defendieron el santuario contra los persas aparecieron al lado de las fuerzas etolias, y a ellos se unieron una serie de figuras heroicas asociadas con el santuario, incluido Neoptólemo. Los sacerdotes de Apolo del templo délfico proclamaron con alegría que incluso Apolo, Atenea y Artemisa se habían unido a la lucha.[23]

Algunas de las fuentes antiguas indican que el jefe galo, Breno, a pesar de la intervención divina, fue capaz de penetrar las defensas délficas y entrar en el templo de Apolo. Allí, según el historiador antiguo Diodoro Sículo, Breno no se sintió impresionado por todas las imágenes de madera y piedra, limitándose a llevarse el oro, un oro que, como se dijo más tarde, quedó maldito a consecuencia del sacrilegio y acarreo desgracias y muerte a todos los que lo tocaban.[24] Llegara o no

Breno hasta el templo, al final del día del ataque los galos fueron rechazados, y esa noche Delfos quedó cubierto por la nieve. Ahora en un territorio desconocido y en condiciones difíciles, los galos fueron una presa fácil para los ataques de pequeños grupos focenses locales. Breno acabó herido y los galos se retiraron. Poco después, las fuerzas griegas, que incorporaba el principal ejército etolio, se pudieron reagrupar y derrotar totalmente a los galos en batalla, rechazando finalmente la invasión.

La mayor parte de las fuentes antiguas para esta invasión son tardías y ninguna de ellas data de antes del siglo II a.C. Pero podemos confiar más en la naturaleza y la importancia de esta victoria gracias a las inscripciones fechadas poco después de 279 a.C. En la primavera de 278, la isla de Cos expresó su agradecimiento votivo a los dioses por salvar Delfos, y en los años siguientes, una serie de decretos derramó honores y recompensas sobre individuos que habían ofrecido información para la recuperación del dinero sagrado que pertenecía a Apolo, presumiblemente robado por los galos. Poco después, se colgaron escudos galos en las metopas del templo de Apolo enfrente de donde los atenienses habían colgado (y vuelto a colgar) los escudos persas.^[25] La simetría deseada entre las dos victorias contra persas y galos, separadas por casi doscientos años, era completa.

Los focenses, en agradecimiento por su papel en la salvación de Delfos, recuperaron sus asientos en el consejo de la Anfictiónía (que habían perdido ante Filipo de Macedonia después de la tercera guerra sagrada), y la multa que debían pagar a Delfos y que seguía vigente (pero que probablemente habían dejado de pagar hacía muchos años) fue cancelada

oficialmente. En compensación, parece que ofrendaron una estatua en el santuario. Pero los verdaderos vencedores fueron los etolios. Nunca se había reconocido su ocupación de Delfos, e incluso habían recibido los ataques de los griegos. Pero ahora ya no eran los ocupantes de Delfos, sino sus salvadores. Esta victoria, esta defensa de Delfos, confirmó su derecho a ocupar el santuario y, lo que es más importante, los confirmó de una vez por todas como defensores de Grecia, y por tanto como griegos. Los etolios recibieron un asiento en el consejo de la Anfictiónía y quedaron registrados en las listas de asistencia posteriores a las reuniones de la Anfictiónía como segundos, precedidos únicamente por los tesalios que ocupaban la presidencia.[26] Pero también se aseguraron de que su victoria quedara representada entre el creciente y monumental libro de historia de las ofrendas délficas. Extendiéndose a partir del lado occidental del santuario de Apolo se encuentra la estructura individual más grande de Delfos, dejando a un lado el templo de Apolo: la Estoa Occidental, que ocupa 2.000 metros cuadrados de la terraza (véase lámina 2). Su origen es poco seguro y los estudiosos no han podido datar con precisión su construcción. Aun así, está claro que, en los años inmediatamente después de 279 a.C., esta estructura se convirtió en un centro de conmemoración de la victoria etolia contra los galos. En la pared posterior de la estoa estaba inscrita en letras grandes la ofrenda a Apolo por parte de los etolios: armas y armaduras tomadas de los galos, que parece que se exhibían en largos tablones de madera fijados en las piedras de la pared posterior.[27]

La estoa, junto con la muestra de escudos galos en el lado occidental y meridional del templo de Apolo, no fue el final de

la conmemoración etolia. Se erigió una estatua de la personificación de Etolia en el extremo occidental del templo de Apolo. La Etolia femenina se sentaba triunfalmente encima de un conjunto tallado de armas galas y estuvo acompañada no sólo por otra estatua en algún punto de la terraza del templo, sino también, según Pausanias, por un monumento con estatuas de todos los jefes etolios, así como por un monumento especial dedicado al general Euridamo.[28]

¿Cómo se sintieron los habitantes de Delfos ante esta imposición renovada (y ahora aceptada en gran medida, en especial por la Anfictionía) del control etolio sobre el santuario? Por un lado, por supuesto, tanto ellos como el santuario se iban a beneficiar en gran medida de semejante patrocinador (y controlador), sobre todo en cuanto a la inversión en el santuario y en los juegos. Pero los archivos délficos sobre la concesión de proxenía en el transcurso del siglo III a.C. muestran indicios de una historia diferente. Cuatrocientas personas recibieron de la ciudad de Delfos el premio de la proxenía durante este período, y sólo trece de ellas fueron etolias (seis de ellas la recibieron antes de la victoria etolia contra los galos en 279 a.C.). Se podría decir que los etolios no necesitaban recibir la proxenía debido a su control sobre el santuario. Pero, por el otro lado, parece que la ciudad de Delfos trabajó con gran fuerza para mantener, al mismo tiempo, sus relaciones con otras partes del mundo griego.[29]

La década de 270 a.C., como consecuencia de la salvación de Delfos ante los galos, fue una década llena de una atención renovada en Delfos, que, una vez más, era el símbolo de la libertad de Grecia ante la invasión. No resulta sorprendente que muchos de los oferentes anteriores al santuario vieran que había

llegado el momento de regresar a él y modernizar sus monumentos. La base de estatuas atenienses, que originalmente se ofrendaron después de Maratón y que se extendían a lo largo del flanco meridional del tesoro ateniense, se amplió después de esta nueva victoria para incluir más figuras que rindieran homenaje a los nuevos gobernantes de Delfos. Quíos volvió a su gran altar ante el templo de Apolo no sólo para repararlo después de doscientos cincuenta años de uso, sino también para volver a inscribir sus derechos de promanteía (véase fig. 1.3). Y a finales de siglo, también se erigieron lo más cerca posible del altar estelas inscritas que se relacionaban con sus embajadores en Delfos. Junto a estas remodelaciones individuales, parece que el santuario se sometió a una serie de rearticulaciones. Al sur del espacio central abierto justo por debajo de la terraza del templo (conocido como el *aire* y que se cree que se utilizaba para festivales religiosos) se reubicaron una serie de monumentos ofrendados con anterioridad junto a un camino recién creado, que a su vez conducía a una nueva escalera que daba acceso directamente al espacio de actuación del *aire* (véase lámina 2).

[30] No obstante, el cambio más importante en Delfos durante estos años se produjo en su calendario festivo. La salvación de Delfos requería la celebración de un festival nuevo y en respuesta se creó la Sotería (literalmente, «la salvación»). Celebrado anualmente en otoño, este nuevo festival imitaba las pruebas atléticas y musicales que se realizaban durante los Juegos Pitios, añadiendo competiciones de tragedia y comedia. Es probable que su creación también sirviera para anunciar la finalización del nuevo estadio en Delfos, muy por encima del templo, y propiciara una nueva época de popularidad para los juegos y festivales delficos (véase lámina 1 y figs. 0.1 y 0.2).[31]

Pero aun así, a pesar de esta efusión de celebraciones, renovaciones e innovaciones en Delfos, habría sido imposible no darse cuenta del lugar deslucido que ocupaba Delfos en un mundo griego en transformación durante este período y durante los treinta años siguientes. Muchos estudiosos han señalado que mientras que las ofrendas etolias, tanto públicas como privadas, siguieron llegando a Delfos, la mayoría de los reinos helenísticos y sus monarquías gobernantes no ofrendaban en Delfos, sino en otro de los populares santuarios de Apolo en la isla de Delos, el lugar de su nacimiento, así como en santuarios como los de Samos (véase mapa 2). Los Ptolomeos de Egipto no estaban presentes en Delfos, ni tampoco los seléucidas, ni los reyes del mar Negro o Pirro, rey de Epiro, a pesar de sus campañas constantes contra los romanos. Las ciudades griegas del Mediterráneo occidental —que durante mucho tiempo habían sido el origen fiel de ofrendas delficas y consultas oraculares— también estuvieron en su mayoría ausentes durante esta época.

[32] Al pasear por el santuario a mediados del siglo III a.C., debía dar la sensación de que de alguna manera Delfos había dejado de ser un santuario internacional para convertirse en uno regional, y esa era, hasta cierto punto, la realidad. Ya no se trataba de un santuario cuya independencia se garantizara celosamente en tratados de paz y por el que se librasen guerras sagradas. Ahora era un santuario bajo el control creciente de los etolios, lo que significaba que la ofrenda de grandes monumentos en Delfos ya no servía para glorificar primordialmente al oferente, sino a glorificar aún más a los propietarios del santuario.

[33] Unido al hecho de que ahora se trataba de un mundo en el que el gobierno monárquico no necesitaba tanto el uso de un mecanismo de resolución de

conflictos como el oráculo delfico y por eso tenían menos razones para acudir a Delfos —así como un mundo en el que muchos de los oferentes tradicionales ya no tenían el dinero o las razones para erigir caras ofrendas votivas—; en realidad, era inevitable una contracción en el atractivo de Delfos.

Pero no se trata de una historia de decadencia total. Numerosas ciudades-estado siguieron ofrendando, en especial para celebrar sus victorias en los Juegos Pitios o para honrar a etolios individuales (por ejemplo, Abidos, Clazomene, Cnido, Cícico, Elatea, Beocia, Eretria, Megara y Eritrea cerca de las Termópilas), así como asociaciones particulares como los Pylaioi (aunque estaban relacionados con el santuario de Deméter en Antela, que también era de la Anfictionía). En el segundo cuarto del siglo, el rey Dropión de Peonia, una región al norte de Macedonia en Tracia, fue atraído para ofrendar en Delfos primero una estatua de su abuelo y después una estatua que retrataba la cabeza de un bisonte.[34] En 260 a.C. los etolios celebraron su última victoria sobre los acarnienses con un nuevo monumento victorioso, que representaba a los generales etolios vencedores junto con Apolo y Artemisa.[35] En 290 a.C., Atenas también se había recuperado de la prohibición de que sus gobernantes compitieran en los Juegos Pitios, y ahora mantenía una relación mucho más estrecha con el santuario: no sólo había modernizado el grupo de estatuas de su monumento a la victoria contra los persas, que se encontraba al lado del tesoro (que en esta época también se empezó a utilizar como tablón de anuncio de las victorias atenienses en los Juegos Pitios), sino que la Anfictionía de Delfos le había garantizado públicamente la *atéleia* (exención del pago de las tasas por las consultas oraculares) y la *asylía* (santuario religioso) a los artistas

dionisiacos de Atenas. Además, la relación de cercanía entre Atenas y Delfos quedó simbolizada por la sincronización del culto a Apolo Patroos y a Apolo Pitio en Atenas en el transcurso del siglo, convirtiendo a Apolo Pitio en el dios paternal de los atenienses.[36] Roma también volvió a ofrendar durante la primera guerra púnica (cuando también estaba luchando contra los galos en el norte de Italia), con uno de sus generales, Claudio Marcelo, imitando el acto de su predecesor Camilo en el siglo anterior y enviando un cuenco de oro a Delfos como símbolo del botín capturado en la batalla.[37]

A pesar del creciente control etolio sobre el santuario (en esta época los etolios sustituyeron a los tesalios en la presidencia de la Anfictionía), y a pesar de su creciente poder militar, que contrastaba especialmente con el de Macedonia, los etolios tenían un gran interés en evitar cualquier confrontación de ámbito internacional. Evitaron todo conflicto con Macedonia, se negaron a apoyar a Pirro de Epiro cuando apartó su atención de Roma para invadir Macedonia en 274 a.C. y, a pesar de una posible alianza con Atenas en la década de 260, parece que se mantuvieron al margen de un intento renovado por parte de Macedonia para conseguir el control de Atenas y de la mayor parte del centro de Grecia durante la década de 260, después de la derrota de la invasión de Pirro.[38] No obstante, a partir de 262 a.C. también se produjo un cambio significativo en la presencia etolia en Delfos para mostrar públicamente un mayor grado de control del santuario, una actitud que posiblemente no fue mal recibida por los habitantes de Delfos que debían de estar ansiosos ante la perspectiva de un poco de estabilidad después de tantos cambios. En 243 a.C., los etolios se sintieron lo suficientemente fuertes en su posición como para relanzar el

festival de la Sotería no sólo como una fiesta délfica anual, sino como su propio festival dedicado a Zeus Sóter. Los estudiosos se refieren con frecuencia a la «audacia etolia» en este período, tanto en Delfos, donde se ocuparon cada vez más de lo que tradicionalmente habían sido asuntos de la Anfictionía y de Delfos, como en el escenario internacional a medida que Etolia empezó a ejercer un dominio cada vez más grande en el mar y se volvió más agresiva en tierra.[39]

En el otoño de 242 a.C. se celebró en Delfos el primer festival Sotería etolio en honor de Zeus Sóter y Apolo. Los etolios habían declarado el festival *isoPitio* —igual a los Juegos Pitios— y cambiaron la fecha de su celebración para que coincidiera con los Juegos Pitios y diera como resultado un festival mucho más largo y amplio. En los años anteriores a esta nueva celebración, parece que el santuario de Delfos fue sometido a muchos arreglos. Se realizaron más obras en el estadio y las inscripciones recogen que fueron necesarios veintitrés contratistas para completar unos cuarenta proyectos diferentes dentro del complejo délfico, desde limpiar las plantas que habían crecido alrededor del gimnasio y el estadio hasta arar y nivelar las superficies de competición y acondicionar las planchas de madera para sentarse.[40] Parece que los etolios también le pidieron a otras ciudades griegas que reconocieran el nuevo festival. Se han conservado las respuestas afirmativas de cinco ciudades, entre ellas (quizá de manera bastante predecible) Atenas y Quíos, pero también Tenos, otra ciudad de las Cícladas, y Esmirna. Quíos estaba tan entusiasmada con la idea, que su inscripción también recoge que eligieron inmediatamente a tres individuos para que los representasen en las celebraciones (y sin duda para admirar su altar, que seguía

pareciendo nuevo).[41]

En respuesta a esta nueva fase de dominio etolio sobre Delfos, se animó a etolios individuales para que dedicaran en el santuario ofrendas cada vez más decoradas e inmensas. De hecho, iniciaron un estilo artístico y arquitectónico completamente nuevo para las ofrendas individuales en Delfos. El etolio Aristaineta fue el primero en erigir una estatua que descansaba sobre un tramo de arquitrabe que estaba sostenido por dos columnas, un estilo que resultó ser *el* estilo habitual de los monumentos etolios. Muy pronto siguió una estatua del general etolio Charixeno de una manera similar encima de dos columnas.[42] El poder de los etolios sobre el santuario durante este período queda claramente reflejado en el hecho de que una serie de estas ofrendas por parte de individuos (en especial las de Aristaineta y Charixeno) empezaron a ocupar lo que hasta ese momento, a lo largo de la historia de Delfos, había sido un espacio abierto, casi reservado, alrededor del altar de Quíos frente al templo. Pero los etolios individuales también decidieron honrar a otros gobernantes del mundo helenístico (aunque habían ignorado a Delfos). Por ejemplo, Lamio el Etolio, erigió una larga fila de estatuas de la familia real egipcia (los Ptolomeos).[43]

No obstante, el santuario no acogía únicamente a los etolios en la segunda mitad del siglo III a.C. Las ciudades de Locris occidental también ofrendaron (aunque una de sus ofrendas fue una estatua en honor de un etolio), así como ciudades en Beocia y Epiro. Pero la ofrenda más sorprendente de este período —no sólo en su forma, tamaño y extravagancia, sino también en la identidad del oferente— fue la estoa de Atalo (véase lámina 2 y fig. 1.3). El rey Atalo I de Pérgamo en Asia Menor fue el

primero de la dinastía atálida, que fue a su vez la única dinastía helenística que prestó atención a Delfos en esta época. Construida entre 241-226 a.C., esa estoa venía a contribuir a la manera en que Delfos estaba ahora mucho más a merced de los gobernantes del mundo griego que en ningún otro momento de su historia. Atravesaba la muralla perimetral oriental del santuario de Apolo en el nivel de la terraza del templo, algo que no había ocurrido con ninguna ofrenda (a excepción de la monumental estoa occidental) desde la construcción de las murallas en la segunda mitad del siglo VI a.C.; y, de hecho, será algo que no volverá a ocurrir nunca más. La estoa iba acompañada de su propia muralla para crear una terraza que asegurase un gran patio delante de ella, y se completaba con una ofrenda monumental justo en frente de la estoa, así como con unas estatuas en el patio de la terraza.[44]

Está claro que la Anficiónía deseaba tener a los Atálidas a su lado. En 223-222 a.C. promulgaron una ley, inscrita en el santuario, por la cual no se podían colocar ofrendas dentro del complejo de la estoa atálida más que las procedentes de los propios Atálidas.[45] ¿Por qué Atalo y los Atálidas tenían tanto interés en ofrendar en Delfos cuando otras familias gobernantes helenísticas lo habían dejado de lado? En parte tenía que ver con la identidad cultural. Los Atálidas querían reflejar la supremacía artística y arquitectónica ateniense. Construyeron en Atenas y copiaron Atenas en Pérgamo, por eso resulta natural que ofrendaran donde Atenas había sido tan dominante en su momento. Pero también tenía que ver con la política cotidiana. Atalo era aliado de los etolios y libró su propia guerra contra los galos en el período 238-227 a.C., una guerra que le acabó proporcionando el dominio de la mayor parte de Asia Menor.

Como consecuencia era natural que Atalo se volviese hacia Delfos, el lugar de la victoria de sus aliados contra los galos (y de su celebración), y en especial para levantar un monumento que demostrase su poder recién encontrado (rompiendo a través de la muralla perimetral) y reflejaba la estoa occidental que era (o se había convertido en) el monumento etolio a la victoria contra los galos después de 279 a.C.[46]

En 239 a.C., Antígono II, rey de Macedonia, murió a los ochenta años. Había sido un guerrero temible y los etolios habían evitado un conflicto abierto con Macedonia a pesar de que su poder y autoridad fueron creciendo durante la vida del rey. Pero con su muerte tuvo lugar una carrera para aprovecharse de un reino macedonio vulnerable, en especial por parte de los etolios. En el período 239-229, la llamada guerra de Demetrio terminó con un aumento notable del poder etolio, incluida la usurpación de Tesalia (aliado tradicional de Macedonia) bajo control etolio. Como consecuencia, el año 226 a.C. marcó el apogeo del dominio etolio en Delfos y la Grecia continental. Etolia dispuso de quince representantes en el consejo de la Anfictionía celebrado ese año, e incluso los habitantes de Delfos erigieron una estatua en su santuario en honor de uno de los generales etolios. Parece que, a través de la Anfictionía, los etolios también pudieron extender a los otros santuarios la proyección de la que disfrutaba Delfos. Los decretos de la Anfictionía que nos han llegado atestiguan la concesión de asylía al santuario de Dioniso en Tebas, a los festivales y santuario de Apolo Ptoios (el mismo santuario que a mediados del siglo VI a.C. actuó como sustituto de Delfos mientras estaba en marcha la renovación de su templo) y a otro santuario en Beocia.[47]

La otra consecuencia de la guerra fue que la ciudad de Atenas recuperó su independencia, que había perdido ante Antígono II en 268 a.C. Como resultado, la década de 220 presenció un nuevo acercamiento entre Atenas y Delfos. Se produjo una corriente continua de decretos de proxenia entre habitantes de Delfos y atenienses, lo que indica consultas regulares al oráculo e interacciones con el santuario por parte de Atenas. Pero resulta aún más interesante que parece que los atenienses regresaron al santuario una vez más para actualizar sus ofrendas anteriores. Esta vez se centraron en las estatuas de los héroes de Epónimo y Maratón que se habían erigido en la entrada sudeste del santuario en 460 a.C., donde se habían enfrentado espacialmente, al final de la guerra del Peloponeso, con monumentos espartanos (véase lámina 2 y fig. 6.2). Los atenienses ampliaron su ofrenda con siglos de antigüedad incluyendo estatuas de las nuevas tribus que se habían establecido en Atenas en honor de sus gobernantes más recientes y de las monarquías helenísticas que era imposible ignorar.^[48] Una vez más, las ofrendas delficas fueron rearticuladas para ajustarse a los acontecimientos del momento.

Pero el dominio etolio iba a durar muy poco. En 221 a.C. un rey mucho más eficaz, Filipo V, subió al trono de Macedonia y un año más tarde los etolios se encontraron en el bando atacado de una nueva campaña para «liberar» Delfos, como no se había visto desde 280 a.C. La campaña —la guerra de los Aliados— no cambió la situación de Delfos, que siguió firmemente bajo control etolio, pero ahora se encontraba mucho más cerca de la línea del frente etolio que antes. Había sonado una campana de alarma y Delfos volvía a estar mucho más abierto a la influencia y al interés exteriores, simbolizado

por el hecho de que Sición, un miembro de la Liga Aquea (alianza que se parecía a la Liga Etolia, pero que se centraba principalmente en el Peloponeso), que había luchado contra Etolia durante la guerra, pudo consultar el oráculo de Delfos en 213 a.C. sobre cómo debía enterrar al recién fallecido general aqueo Arato, a lo que Delfos no sólo respondió sino que lo proclamó como héroe. De manera similar, una señal de hasta qué punto Delfos se había vuelto a abrir a un mundo más amplio es que en 211 a.C. la ciudad aceptó actuar como próxenos para unos visitantes de Sardes, en Asia Menor, que querían consultar el oráculo (en lugar de la práctica habitual en la que era responsabilidad de un habitante individual de Delfos que era conocido de quienes querían consultar el oráculo el actuar como próxenos) porque, como recoge la inscripción, «los hombres de Sardes no han podido venir al oráculo durante mucho tiempo».[49]

Pero justo al finalizar la guerra de los Aliados, volvió a aparecer un actor principal en la historia futura de Delfos y Grecia: Roma. Roma estaba de nuevo en conflicto con Cartago en la segunda guerra púnica (218-201 a.C.), durante la cual presentó numerosas preguntas al oráculo pitio. Quinto Fabio Pictor, por ejemplo, fue enviado para consultar con Delfos el ritual adecuado para asegurar la victoria en 216 a.C. Delfos respondió obedientemente con la tradicional serie de instrucciones misteriosas, a la que añadió la petición de que regresaran y se lo agradecieran a Apolo (en forma de una ofrenda costosa) cuando mejorase la situación. En 207 a.C., después de una gran victoria contra los cartagineses, los romanos volvieron a Delfos con regalos y recibieron a cambio otro oráculo que les indicaba que muy pronto podían esperar una

victoria aún mayor.[50]

Pero el interés de Roma no se centraba sólo en occidente. Roma se veía arrastrada cada vez más hacia los asuntos del Mediterráneo oriental. De hecho, las consultas a Delfos durante la segunda guerra púnica señalan la última consulta cívica oficial del oráculo delfico por parte de los romanos, presumiblemente porque no tenía sentido consultar un oráculo que pertenecía a quien se estaba convirtiendo cada vez más en un enemigo que conquistar.[51] No obstante, el proceso mediante el cual Roma llegó a ver a Grecia como un enemigo fue bastante complicado. Filipo V de Macedonia, animado por su reciente éxito contra los etolios, formuló un plan para un dominio mucho mayor sobre el Mediterráneo que le llevó a una alianza con Cartago, que seguía en un conflicto muy amargo con Roma. Como consecuencia, el reino de Macedonia era ahora un enemigo de Roma, y Etolia, en una situación muy debilitada, vio una oportunidad para mejorar su posición. En septiembre de 212 a.C., Etolia cerró una alianza con Roma contra Filipo V de Macedonia (no resulta sorprendente que Atalo de Pérgamo, también se uniera a ella), en lo que se llegó a conocer como la primera guerra macedónica. Sin embargo, y eso sí que resulta sorprendente, las fuerzas combinadas de Etolia y Roma no acabaron rápidamente con los planes de Filipo. De hecho, los etolios estaban tan preocupados por su capacidad de resistir en su «capital» —Delfos— que en 207-206 a.C. tuvieron que enviar dos veces tropas a Delfos desde tan lejos como Mesenia en el Peloponeso (otro aliado de Etolia) para su protección.[52]

En última instancia, fue en realidad el temor a perder Delfos lo que empujó a los etolios a abandonar a sus aliados romanos y a buscar la paz directamente con Filipo en 206 a.C., por lo que

se vieron forzados a entregar grandes territorios. En Delfos había llegado una vez más el momento de un delicado juego diplomático para garantizar las buenas relaciones con todos los grandes actores ante un futuro que se adivinaba incierto. Las inscripciones supervivientes revelan que la ciudad de Delfos volvió a su juego de otorgar honores tanto a Etolia como a sus enemigos, pero también indican que la ciudad se tuvo que ocupar cada vez más de asuntos que habían sido de la Anfictiónía y por eso responsabilidades de los etolios tales como el control y el interés de Etolia en el santuario se fueron debilitando a causa de una lucha cada vez más dura por su supervivencia.[53] En esta época, Delfos llevaba casi un siglo bajo el puño etolio, el período sin independencia más largo de su historia. Pero la libertad se encontraba, una vez más, a la vuelta de la esquina.

TERCERA PARTE

Algunos quedan cubiertos por la grandeza

9

Un mundo nuevo

«Lector, si monumentum requiris, circumspice.»

Lector, si buscas algo monumental, mira a tu alrededor.

Epitafio del estudioso de Delfos Pierre de la Coste Messelière (1894-1975), que se puede contemplar en el centro de excavación francés en Delfos. Las mismas palabras fueron utilizadas por primera vez por sir Christopher Wren en (su) catedral de San Pablo, Londres (1723).

En los albores del siglo II a.C., los habitantes de Delfos se encontraban en un limbo curioso. Por un lado, su santuario seguía en gran medida bajo el puño de los etolios, que interferían en la vida cívica de Delfos, dominaban muchos aspectos del santuario y de sus actividades, e incluso nombraban «supervisores» informales (*epimeletái*) para controlar lo que ocurría en la ciudad. Los habitantes de Delfos se preocupaban en honrar a los supervisores (que parece que tenían el derecho a mantener rebaños de vacas en las tierras públicas de Delfos) de una manera regular.^[1] Al mismo tiempo, empezaban a declinar las visitas a ciertas partes del complejo de Delfos, en especial a la cueva Coriciana en lo alto del monte Parnaso. Y, según Parke y Wormell, incluso se puede demostrar que el oráculo sólo tuvo

una consulta genuina a lo largo de todo el siglo II a.C., a pesar del hecho de que durante ese tiempo los habitantes de Delfos, en una sola inscripción, otorgaron la proxenia a los ciudadanos de 135 ciudades diferentes del mundo antiguo.[2]

Pero aun así, por el otro lado, el territorio que controlaba esta pequeña ciudad era mucho más grande que el de numerosas ciudades del centro de Grecia. Las listas que nos han llegado de quienes daban hospitalidad en todo el mundo griego a los *theoroi* —los mensajeros enviados desde Delfos para anunciar sus juegos atléticos y musicales— eran más largas que nunca en el siglo II a.C., demostrando la importancia y la popularidad de las competiciones delficas. En 200 a.C., uno de los ganadores, Sátiro de Samos —vencedor como *auletés* (flautista)— parece que se sintió tan encantado por la victoria que tocó inmediatamente dos conciertos improvisados en el estadio de Delfos como gesto hacia los dioses y los espectadores. Al mismo tiempo, en el lejano asentamiento griego de Ai Khanum, en el Afganistán actual, un hombre llamado Clearco estaba erigiendo un monumento que explicaba su viaje de ida y vuelta a Delfos. El monumento recogía el propósito de su viaje: copiar con sus propias manos las palabras de los Siete Sabios inscritas en el templo de Apolo, de manera que sus conciudadanos se pudieran beneficiar de su exposición pública en casa. Asimismo, la Anfictionía acababa de aprobar una estatua de bronce de casi cuatro metros de altura del pueblo de Antioquía, así como una estatua de altura similar de Antíoco III (para complementar otra estatua del mismo rey montado a caballo que ya se había ofrendado en el santuario); ambas fueron colocadas en una ubicación destacada al oeste del templo de Apolo.[3] En consecuencia, al iniciarse el siglo, Delfos no era independiente

pero cada vez era más cosmopolita, en decadencia pero nunca tan popular.

Pero todo esto estaba a punto de cambiar. En 200 a.C., a medida que Delfos era cada vez menos sutil en sus llamamientos para que la liberasen de sus «opresores» etolios, Roma se vio arrastrada una vez más en los asuntos griegos. El rey Filipo V de Macedonia, que esta vez intentaba ampliar su territorio con la anexión de partes del mundo griego que pertenecían a la dinastía ptolemaica (egipcia), había puesto los ojos en la isla de Rodas, así como en la ciudad de Pérgamo (véase mapa 1). Pérgamo era el dominio de Atalo I, amigo de Roma, Etolia y Delfos. Con muchas reticencias iniciales para luchar de nuevo contra Filipo, Roma, que acababa de salir de la segunda guerra púnica contra Cartago, aconsejó en primer lugar la paz con Filipo. Pero poco después, en especial después de que Filipo pusiera los ojos también en la toma de Atenas, en octubre de 200 a.C., Roma entró de nuevo en guerra contra Filipo V de Macedonia.

Las consiguientes victorias de Roma se basaron en la consigna «libertad para los griegos». Macedonia fue obligada a retirarse a sus propias fronteras. En mayo de 196 a.C., en los Juegos Ístmicos, el heraldo proclamó que el Senado romano y el cónsul Tito Quincio Flaminio habían derrotado a Filipo V, dejando «libre sin guarniciones, sin tributos, gobernados por sus leyes ancestrales, a los corintios, los focenses, los locrios, los eubeos, los aqueos, los magnesianos, los tesalios y los perrebianos». Flaminio celebró la victoria, o más bien la liberación, en Delfos. Envío su propio escudo junto con escudos de plata y una corona de oro, decorada con una serie de inscripciones poéticas, como ofrendas a Apolo. A cambio los

habitantes de Delfos erigieron una estatua del general en el santuario de Apolo.[4] No obstante, en cuanto liberaron Grecia, los romanos desaparecieron. A pesar de mantener el contacto con la ciudad de Delfos (como lo demuestra una serie de decretos de proxenia para los romanos inscritos en el santuario), en 194 a.C. no quedaba ni un solo soldado romano en Grecia. [5]

Lo que los trajo de vuelta fue su antiguo aliado, la decadente Liga Etolia que seguía siendo —débilmente— dueña de Delfos. En 193 a.C., sólo un año después de que los romanos abandonasen Grecia, los etolios reunieron a sus aliados, incluido el rey Antíoco del Imperio seléucida en Oriente (el mismo rey al que la Anfictionía había honrado recientemente con una estatua enorme en el santuario). En octubre de 192, Antíoco desembarcó en la Grecia continental con diez mil hombres, quinientos de caballería y seis elefantes. El rey fue a Delfos a ofrecer sacrificios y, siguiendo el espíritu del lugar que se había convertido, por dos veces, en el escenario de la derrota de fuerzas que invadían Grecia (los persas y los galos), Antíoco se presentó como el campeón de la libertad griega frente al dominio romano (a pesar del hecho de que los romanos habían proclamado la libertad de Grecia sólo cuatro años antes y después se habían ido).[6]

Esta declaración de guerra contra Roma era una amenaza que los romanos no podían seguir tolerando. Las fuerzas romanas, bajo el mando de Manio Acilio Glabrión, desembarcaron en Grecia poco después del sacrificio de Antíoco en Delfos y desalojaron las fuerzas de Antíoco y de la Liga Etolia de sus fortalezas en el famoso paso de las Termópilas, el «embudo» de Grecia. Prueba de la naturaleza rápidamente

cambiante de las alianzas en esta época es que Filipo V de Macedonia, derrotado por los romanos en 197 a.C., luchó ahora, sólo seis años después, en 191, con los romanos contra Antíoco. Lo mismo vale para el hecho de que Filipo luchó también al lado de Eumenes II de Pérgamo, que se había convertido en rey a la muerte de su padre Atalo I en 197 (Filipo había intentado conquistar Pérgamo menos de una década antes, llegando casi a capturar en varias ocasiones al padre de Eumenes durante la campaña). Al cabo de pocos meses del ataque de estas fuerzas romanas, macedonias y pérgamas, los etolios pidieron la paz. Antíoco se quedaba solo.[7]

Después de asistir a la orgullosa llegada de Antíoco seguida poco después por la noticia de la victoria de Glabrión, para los habitantes de Delfos el mundo debía de parecer un lugar muy inseguro. Pero ahora no tenían ninguna seguridad sobre dónde debían situar sus alianzas.[8] Entre septiembre de 191 a.C. y marzo de 190, Glabrión no sólo había entregado a la «ciudad y al dios» una serie de propiedades etolias confiscadas en la vecindad de Delfos y había realizado un conjunto de cambios en los límites de la tierra sagrada de Delfos, sino que también había escrito una carta a los ciudadanos de la ciudad, diciendo que iba a apoyar en Roma que el santuario volviera a su tradición ancestral de gobierno y de autonomía de la ciudad y del santuario.[9] En respuesta, la ciudad de Delfos no sólo dio la bienvenida a su «liberación» por parte de los romanos, sino que también grabó la carta de Glabrión en el pedestal de la estatua que erigió en su honor, junto con una lista de todas las personas —en su mayoría etolios— que expulsaron rápidamente de la ciudad.[10]

Probablemente las iniciativas de Glabrión generaron cierta

hostilidad regional, en especial los cambios en los límites de la tierra, que ocasionó un conflicto entre Delfos y su ancestral rival local, la ciudad de Anfisa (véase mapa 3). Es posible que su oferta a los ciudadanos de Delfos propiciara inicialmente (o incluso que respondiera a) una lucha por el poder en Delfos entre la ciudad (que, según algunas fuentes, intentó presionar a Glabrión concediéndole el control exclusivo del santuario y apartando completamente a la Anfictionía) y la Anfictionía, que quería que Glabrión y el Senado romano restauraran el sistema de control tradicional del santuario dividido entre la Anfictionía y la ciudad.[11] Pero, por el momento, Glabrión se tenía que ocupar de un enemigo mucho más importante: Antíoco III. En 189 a.C., Antíoco fue derrotado definitivamente por una fuerza combinada macedónica, pérgama y romana en la batalla de Magnesia, en la que Eumenes II de Pérgamo dirigió personalmente la carga de caballería que fue crucial para la victoria.[12]

En 189 a.C., coincidiendo con la derrota de Antíoco, Delfos envió tres embajadores a Roma para confirmar la oferta de independencia para la ciudad y el santuario presentada por Glabrión. Espurio Postumio Albino escribió en respuesta a Delfos para confirmar la decisión oficial del Senado romano de confirmar la oferta de Glabrión. Como consecuencia, se reformó el consejo de la Anfictionía de Delfos de manera que, por primera vez en su historia, los representantes de la ciudad presidirían las reuniones.[13] Pero en el viaje de regreso, los embajadores de Delfos fueron asesinados por los etolios. Más tarde durante ese mismo año, Delfos envió otros dos embajadores a Roma, esta vez para anunciar la creación de un nuevo festival délfico, la Romaia, en honor a Roma, y también

para llamar la atención de los romanos sobre el asesinato de los anteriores embajadores y señalar a los responsables. El Senado ordenó a M. Fulvio Nobilior que buscara a los culpables, y G. Livio Salinator escribió a Delfos para confirmar que el Senado aceptaba el nuevo festival en honor de Roma, y el texto fue grabado públicamente en Delfos en el pedestal de la estatua de Glabrión, que se estaba convirtiendo con rapidez en el tablón de anuncios principal en el santuario para seguir el desarrollo de las relaciones entre Roma y Delfos.[14]

En definitiva, en 189 a.C., Delfos se encontraba de nuevo en un tipo de limbo muy diferente al que se había encontrado al principio del siglo. Por un lado, disfrutaba de cierto grado de libertad —garantizada por el Senado romano— que no había conocido desde que los etolios tomaran el control del santuario a principios del siglo III a.C., e incluso es posible que fuera un grado de libertad que no había disfrutado en toda su historia. Por el otro lado, seguía siendo una ciudad pequeña sin ejército; sólo controlaba parcialmente el santuario, con la Anfictionía. Sus embajadores cívicos habían sido asesinados por los etolios, estaba rodeada de comunidades etolias o que simpatizaban con Etolia; y su medio de vida —el santuario— seguía dependiendo hasta cierto punto de los intereses etolios. Esta posición se volvió aún más precaria cuando los romanos, después de reforzar sus intereses en Grecia, decidieron irse de nuevo. En 188 a.C. se retiraron, sin dejar tropas ni veteranos, guarniciones, gobernadores, supervisores políticos y ni siquiera diplomáticos. Delfos —por mucho que lo hubiera prometido el Senado romano y lo hubiera grabado la ciudad en sus muros— volvía a estar sola.[15]

Delfos tenía un aliado claro: Eumenes II de Pérgamo. Como

su padre antes que él y a diferencia de otros gobernantes helenísticos, Eumenes II inyectó con alegría dinero en el santuario. En la década de 180 a.C. envió esclavos para ayudar en la construcción del teatro de Delfos, que es otra muestra de la continua popularidad de las competiciones musicales del santuario en una época en que Delfos tenía la necesidad de una estructura de piedra sólida dedicada en exclusiva a albergar a los competidores y a los espectadores.[16] En respuesta, la Anfictionía reconoció la condición de *asylía* al santuario de Atenea Nikéforos en Pérgamo y a los Juegos de la Nikeforia establecidos por Eumenes. Además, Eumenes II fue honrado con estatuas en el santuario, una de la Anfictionía y una de los etolios, demostración de su presencia continuada en Delfos, en especial porque las estatuas se colocaron en un lugar central en la terraza del templo en el santuario de Apolo.[17]

Disponemos de pocas noticias de Delfos en los restantes años de la década de 180 y principios de la década de 170 a.C. Tras la recepción de una donación de 3.520 dracmas del calidonio Alcesipo, el santuario estableció una celebración festiva llamada la Alcesipeia.[18] Los rodios fueron llamados para arbitrar en una disputa fronteriza entre Delfos y Anfisa en 180-179 a.C.[19] El uso del santuario por parte de Etolia se extinguió después de 179 a.C. y, en 178 a.C., en la lista grabada de los delegados en la reunión de dicho año, la Anfictionía se llamaba sorprendentemente a sí misma «una unión de los anfictions de las tribus autónomas y las ciudades democráticas»; esta no fue sólo una celebración de la independencia recién recuperada por Delfos, sino un golpe contra los antiguos enemigos de los anfictions, en especial etolios y macedonios.[20] Una pregunta sobre un tema de

colonización planteada ante el oráculo por la isla de Paros en 175 a.C. representa un eco distante del papel casi continuado de Delfos en estas iniciativas, que se remonta a los siglos VII y VI a.C. También en 175 a.C., el padre del delfiense Eudoco erigió una estatua de este en el santuario, en honor a sus victorias atléticas.[21]

Sin embargo, al mismo tiempo seguía creciendo en el mundo griego la presión que iba a marcar para bien el futuro de Grecia y de Delfos. En 179 a.C. murió Filipo V de Macedonia, que había librado guerras contra (y después con) los romanos. Lentamente había conseguido reconstruir con éxito el poder macedonio dentro de los límites de la creciente influencia romana. Pero parece que en sus últimos momentos intentó evitar que le sucediera su hijo. Quizá por temor a lo que su hijo, Perseo, pudiera intentar cuando ocupase el trono.[22]

Coronado a pesar de los esfuerzos finales de Filipo, el rey Perseo de Macedonia siguió al principio un cuidadoso camino diplomático, tranquilizando a Roma y adulando a Grecia. Delfos también recibió sus halagos como uno de los santuarios escogidos para publicar el llamamiento de Perseo al regreso a Macedonia de todos los exiliados y su tratado de amistad con Beocia.[23] Pero en 174 a.C., Perseo aplastó una rebelión tribal en Macedonia y después inició un viaje de placer con su ejército a través del centro de Grecia, que lo llevó hasta Delfos. Su llegada coincidió con la celebración de los Juegos Pitios, y Perseo participó en los sacrificios en el santuario que formaban parte del festival.[24] Perseo siguió utilizando Delfos como un escenario para los actos de propaganda pública. Consultó al oráculo en lo que se iba a convertir (aunque él no lo podía saber en ese momento) en la última consulta al oráculo de Delfos por

parte de un monarca independiente.[25] Pero Perseo también usó Delfos como escenario para sus actividades más siniestras, incluido el intento de asesinato de su enemigo, y patrocinador de Delfos desde hacía mucho tiempo, el rey Eumenes II de Pérgamo, quien en 172 a.C. había viajado hasta Roma para advertir al Senado de la amenaza que representaba Perseo para los intereses romanos. Con la ayuda de Praxo, la esposa de un ciudadano eminente de Delfos que más tarde se convirtió en sacerdote de Apolo, Perseo organizó una emboscada en el camino que conducía desde el puerto de Cirrha hasta Delfos. El grupo de Eumenes fue masacrado y el propio Eumenes dado por muerto.[26]

En 171 a.C., Roma se había despertado ante la amenaza que representaba Perseo para los intereses romanos en Grecia. Delfos, en parte porque había sido el centro de la propaganda de Perseo, se convirtió para los romanos en escenario principal para la articulación de los crímenes de Perseo. En particular, los romanos se centraron en la participación armada de Perseo en el festival pitio en 174 a.C. en un santuario cuya independencia estaba garantizada por el Senado romano. Además, se concentraron en el intento de asesinato en Delfos de Eumenes II, un amigo de Roma, así como en sus alianzas más amplias con los mismos bárbaros que habían invadido Grecia y saqueado el templo de Apolo en Delfos sólo un siglo antes. Estos agravios fueron inscritos y mostrados públicamente en el santuario de Delfos.[27]

En los años siguientes, regresaron las tropas romanas, esta vez bajo el mando de Lucio Emilio Paulo, para luchar en lo que se ha llegado a conocer como la tercera guerra macedónica.[28] El 22 de junio de 168 a.C., Paulo aplastó a Perseo en la batalla

de Pidna, una victoria que fue muy conmemorada sobre todo en Delfos. Perseo estaba en medio del proceso de construirse otra estatua de diez metros de alto en Delfos, que pretendía ser un monumento victorioso en el que una estatua de oro de él mismo a caballo descansaría en lo alto de una columna de mármol, que se debía colocar en la terraza del templo. Quedó sin terminar cuando sus esperanzas quedaron rotas en Pidna. En un brillante gesto de propaganda, Emilio Paulo decidió completar el monumento, colocando una estatua ecuestre de sí mismo en lugar de la de Perseo y añadiendo un friso con relieves alrededor del pedestal que ilustraban su victoria en Pidna (figs. 9.1 y 1.3). Además, borró la inscripción griega que ya se había grabado anticipando la victoria de Perseo y la sustituyó por su nombre, títulos y una explicación corta pero contundente en latín: «de rege Perse Macedonibusque cepet» («[lo] tomado del rey Perseo y de los macedonios»).[29] Apolo no está presente en la declaración de Paulo: este monumento no da las gracias a los dioses por la victoria, se trata de realizar una declaración política sobre esta victoria de la manera más pública y contundente posible. Este nuevo monumento se alzaba en la terraza del templo del santuario de Apolo en Delfos, en la zona en la que se habían erigido durante siglos los grandes monumentos a las victorias griegas contra los invasores extranjeros (véase fig. 1.3). Pero esta vez se trataba de un general romano conmemorando su victoria contra una fuerza griega, y con ello preservaba lo que había garantizado Roma: la independencia de Delfos y la «libertad» griega.

Pero la victoria en Pidna marcó también un momento crítico en la naturaleza de la libertad que Roma ofrecía a Grecia. Roma abolió la monarquía macedonia, sustituyéndola con una

serie de repúblicas. En un sentido más amplio, el año 168 a.C. representa el punto de inflexión para Grecia (y el resto del Mediterráneo) en lo que los politólogos llaman «unipolaridad»: la aparición de Roma como la única fuerza política y militar en el Mediterráneo. Roma había salido victoriosa de las guerras de finales del siglo III y principios del siglo II a.C. contra Cartago, Macedonia y el Imperio seléucida. En los conflictos griegos anteriores se había retirado después de restablecida la paz. Pero después de 168 a.C. no se iba a producir ninguna retirada. La «anarquía multipolar» del mundo helenístico en Grecia quedaría sustituida por la unipolaridad romana, que se impondrá en el país de una manera cada vez más forzada.^[30] Una vez más, Delfos no había sido sólo un factor importante en los acontecimientos que habían colocado a Grecia bajo el control mucho más estrecho de Roma, sino que también había sido el escenario en el que quedó clara dicha transición a través de la ofrenda del destacado monumento a la victoria de Emilio Paulo. ¿Pero hasta qué punto querría y podría continuar la libertad de Delfos en esta nueva fase de dominio unipolar romano?

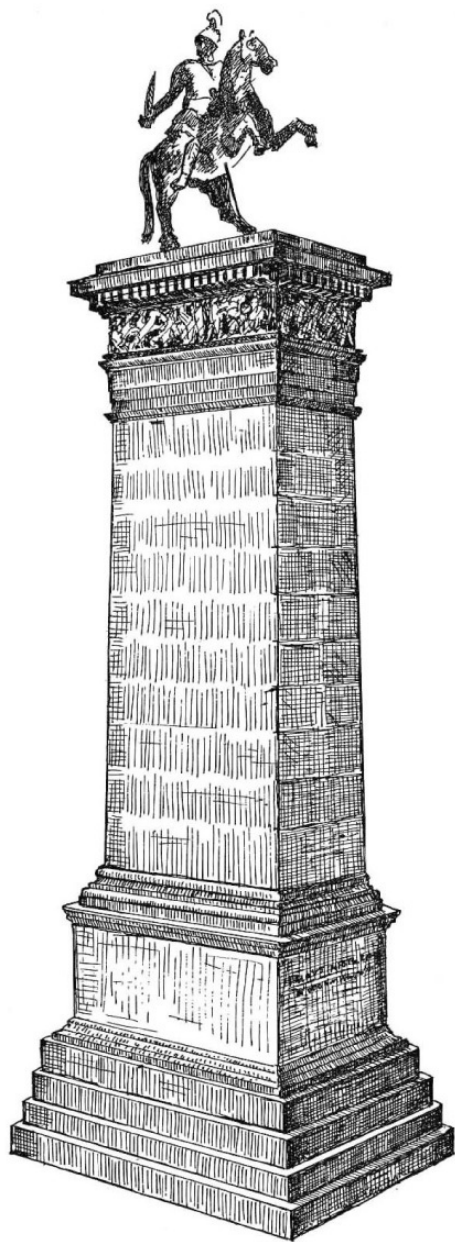


FIGURA 9.1. Una reconstrucción del pilar, el friso y la estatua erigidos por Emilio Paulo tras su victoria sobre el rey Perseo de Macedonia en la batalla de Pidna (© Dietrich Reimer-Verlag [Imagen de la cubierta, H. Kähler, *Der Fries vom Reiterdenkmal des Aemilius Paullus in Delphi*]).

Los grandes supervivientes de esta oleada de cambios en la historia de Grecia fueron unos viejos amigos de Delfos: la familia Atálida que gobernaba en Pérgamo y en especial su gobernante actual, Eumenes II. Había luchado con Roma contra Antíoco de Siria, había informado al Senado romano contra Perseo de Macedonia (en parte por las sospechas romanas de que apoyaba a Perseo), lo dieron por muerto después de la emboscada por agentes de Perseo en el camino de Delfos y ahora vivía para ver la caída de Macedonia y el auge del poder romano.[31] En 159 a.C. murió finalmente Eumenes II y lo sucedió su hermano Atalo II. Ese año en Delfos se realizaron celebraciones en honor de Eumenes II y Atalo II tras un gran donativo financiero al santuario por parte de los Atálidas. En Delfos se iniciaron a gran escala nuevos festivales y sacrificios, la Eumeneia y la Ataleia. Se prepararon mil quinientos litros de vino para el banquete del festival y se establecieron sanciones económicas para los que no ejercieran correctamente los papeles otorgados en la celebración.[32] Los ciudadanos de Delfos fueron más allá y erigieron una estatua del nuevo gobernante Atálida en el santuario en la zona procesional sagrada delante de la estoa ateniense en el santuario de Apolo (véase lámina 2). Atalo II estaba muy impresionado por la variedad y la calidad de las obras artísticas en Delfos. Envío pintores a Delfos para que realizaran copias de sus muchos monumentos, en especial de las pinturas de Polignoto en el *lesche* de Cnido del siglo V a.C. A cambio, Delfos no sólo alojó la misión artística de Atalo, sino que honró a sus artistas en inscripciones grabadas en el monumento de Eumenes II levantado en su honor a principios de siglo.[33]

Sin embargo, la Anfictionía no lo tuvo tan bien después de

la victoria romana en Pidna. El epigrafista francés Georges Daux plantea que sólo existen dos muestras claras de las acciones de la Anfictionía en todo el período 166-146 a.C.: su participación en el arbitraje sobre una disputa por la ciudad de Lamia entre Esparta y los dorios de la Metrópolis (una agrupación tribal de la Anfictionía); y los honores otorgados a un ateniense. Este respiro quizá se pueda asociar a otra reorganización del consejo de la Anfictionía que tuvo lugar alrededor de 165 a.C. para reflejar el mapa político de Grecia alterado después de la victoria romana.[34]

No obstante, la Anfictionía y la ciudad de Delfos sobrevivieron con mucho más éxito que otras partes de Grecia. A principios de la década de 140, las fuerzas romanas entraban de nuevo en acción en Pidna, esta vez para liquidar a un pretendiente al trono macedonio. Dos años más tarde, en 146 a.C., en el mismo año en que los romanos consiguieron su victoria histórica contra Cartago y destruyeron la ciudad, una liga de ciudades del Peloponeso, conocida como Liga Aquea, que había mantenido buenas relaciones con Roma, se volvió contra ella. El general romano Lucio Mummio, con aproximadamente unos 23.000 hombres, que incluían fuerzas de Creta y Pérgamo, marchó contra la liga en lo que se conoce como la guerra aquea. A finales de 146 a.C., Mummio derrotó a la liga en la batalla de Corinto y en castigo saqueó y quemó la ciudad de Corinto hasta los cimientos. Todas las ciudades griegas que habían formado parte de la liga fueron colocadas bajo control directo de Roma.[35]

La destrucción de Corinto en 146 a.C. marcó otro punto de inflexión en las relaciones de Roma con Grecia y, junto con la destrucción de Cartago ese mismo año, también marcó una

nueva fase en el dominio romano del Mediterráneo. Mummio celebró su victoria en parte enviando ofrendas a Delfos: irónicamente, el santuario se estaba convirtiendo cada vez más en el escenario para la conmemoración de las victorias romanas contra Grecia. Pero el resultado, perverso, fue que las relaciones de Delfos con el resto del mundo griego y mediterráneo se redujeron. Las muestras que nos han llegado de los decretos de proxenia —honores que la ciudad de Delfos otorgaba a individuos de otros lugares— muestran que, en la primera mitad del siglo II a.C., Delfos daba la bienvenida y establecía relaciones con personas procedentes de todo el mundo griego. Pero a partir de 146 a.C., ese círculo se redujo considerablemente a sus vecinos inmediatos y a la Grecia continental (aunque Delfos siguió honrando a los romanos, lo que resultaba casi un prerrequisito si se tiene en cuenta el control creciente de Roma sobre Grecia), con una ausencia casi total de las islas del Egeo, Asia Menor y África.[\[36\]](#)

La ventaja obtenida de esta concentración sólo en los más cercanos después de 146 a.C. fue una presencia renovada de Atenas en Delfos. Una inscripción en el muro del tesoro ateniense en Delfos recoge el papel de Atenas en 140 a.C. como árbitro en una disputa local sobre la extensión del territorio délfico. En 138 a.C., Atenas revivió el festival Pythais [Pítico] ateniense, que no se había celebrado desde finales del siglo IV a.C. y que pretendía conmemorar la llegada de Apolo a Delfos, pero a través del territorio ateniense del Ática. El acto central del festival era una procesión a lo largo del camino sagrado desde Atenas a Delfos y un regreso a Atenas llevando el fuego del hogar sagrado del templo de Apolo. Se pretendía que el festival subrayase las estrechas relaciones históricas, religiosas y

geográficas entre Atenas y Delfos; y su renovación es especialmente comprensible en un momento en que ambas ciudades, teniendo en cuenta las acciones romanas contra otras ciudades griegas, sentían la necesidad de apoyo y consuelo mutuo. El festival, que había sido un acontecimiento irregular que se relacionaba exclusivamente con ciertas señales divinas (como el relámpago) se convirtió ahora en un festival regular, celebrado cada ocho años, con el acontecimiento recordado cada vez con inscripciones en los muros del tesoro ateniense, que nos explicaba no sólo que habían existido muchos oráculos en el pasado prescribiendo el festival, sino que en la sagrada procesión participaban de trescientas a quinientas personas. También fue con motivo de la primera Pythais en 138 a.C., o una década más tarde en 128 a.C., cuando los atenienses compusieron y después inscribieron en un lugar muy visible en el muro meridional de su tesoro en Delfos no sólo la letra sino también la notación musical de dos himnos de Apolo (véase lámina 2 y fig. 5.4). Estos himnos, que han sido esenciales para el estudio de la música antigua, y que fueron descubiertos muy pronto en las primeras excavaciones del santuario a finales del siglo XIX, recogen la celebración de Apolo a través de sacrificios, canciones y rezos.[37]

Pero esta renovación de las relaciones entre Atenas y Delfos no se detuvo aquí. En 134 a.C., la Anfictionía, después de recibir a cinco embajadores de Atenas, parece que confirmó los privilegios otorgados en el siglo III a.C. a los miembros atenienses de la cofradía dionisiaca. En el tesoro de Atenas en Delfos, así como en el teatro de Dioniso en Atenas, se inscribieron y mostraron públicamente tanto los honores originales como su confirmación un siglo más tarde. No

obstante, resulta trascendental que la Anfictionía subrayase en la inscripción que su confirmación de dichos privilegios estaba sometida a la aprobación romana (una puntualización inteligente y posiblemente necesaria a causa del aumento del control romano tras la destrucción de Corinto en 146 a.C.).[38] Estos privilegios se ampliaron más tarde, tras la gran actuación de los actores en la representación en la Pythais de 128 a.C., con una serie de derechos adicionales en 125 a.C., y fueron confirmados de nuevo después de que el Senado romano alabase la pericia de Atenas en 112 a.C.[39] Es más, el lenguaje utilizado en estas inscripciones no sólo informa sobre la fuerza de las relaciones entre Delfos y Atenas, sino también, en un sentido más amplio, sobre la reputación creciente de Atenas como potencia cultural. En las inscripciones públicas de 125 a.C., la Anfictionía honra al «pueblo de Atenas, que es el origen de todo lo que es bueno en la humanidad y que condujo al hombre de una existencia bestial a un estado de civilización».[40]

Pero al mismo tiempo que la ciudad de Delfos y la Anfictionía honraban a Atenas con términos tan elogiosos, Delfos se veía envuelto en un escándalo. Aunque tradicionalmente se fecha en 125 a.C., es posible que ocurriera en un momento tan tardío como 117 a.C.: la Anfictionía convocó una reunión de emergencia, la única en toda su historia en que la lista de asistentes nombra tanto a los representantes oficiales, los *hieromnemon*, como a sus asesores, los *pylagoras*. Después de la sesión, toda la documentación relacionada con el asunto fue inscrita en un lateral del templo de Apolo, que no sólo explica la historia de un conflicto en Delfos, sino el interés continuado de Roma en el santuario.[41] Parece que un grupo

de ciudadanos de Delfos relacionados con el hijo de Diodoro había usurpado una serie de objetos pertenecientes a Apolo para satisfacer intereses particulares, quebrantando una de las reglas fundamentales del santuario y de las creencias religiosas griegas (y que en el pasado se castigaba con la muerte). Por otra parte, trece ciudadanos de Delfos, dirigidos por Nicatas, hijo de Alcino, informaron de sus actividades a la Anfictionía, pero, temiendo por sus vidas a causa de la lentitud de la maquinaria burocrática de la institución, huyeron de Delfos a Roma. Allí se presentaron ante el Senado romano pidiendo apoyo. El Senado decidió tomar cartas en el asunto y, a través del procónsul romano de Macedonia, presionar a la Anfictionía para que actuase rápida y adecuadamente en esta situación, precipitando de esta manera la sesión de emergencia de la Anfictionía. Durante la investigación se descubrieron graves errores en la contabilidad sagrada a causa de objetos de los que se habían apropiado de manera inadecuada, y por la necesidad de redefinir los límites de la tierra sagrada de Apolo.[42] Una serie de miembros de la élite de Delfos fueron acusados de robar tesoros sagrados y fueron obligados a compensar las pérdidas financieras del dios.[43] El monto total de las multas impuestas ascendía a cincuenta y tres talentos y cincuenta y tres minas.[*] Aunque este escándalo parece que muestra al mismo tiempo la mala conducta de los habitantes de Delfos, las acciones de la Anfictionía y la voluntad romana de implicarse en los detalles de la gestión delfica, es posible que también indique ciertas reticencias de la Anfictionía a plegarse a la voluntad de Roma más allá de lo estrictamente necesario. El grabado de la inscripción que recoge el elogio por parte de la Anfictionía a los trece valientes ciudadanos de Delfos que levantaron la liebre

quedó sin terminar y, a pesar de la enorme multa que supuestamente se les impuso, parece que los responsables del robo sagrado sufrieron poco más que un rapapolvo: algunos de ellos aparecen unos pocos años más tarde como sacerdotes de Apolo en el santuario.[44]

Uno de los inconvenientes de la derrota y desaparición de Macedonia a manos de los romanos en el transcurso del siglo II a.C. fue que la Grecia continental se quedó sin una zona tapón bien armada y coordinada entre ella y las tribus «bárbaras» del norte. Como consecuencia, las incursiones de las tribus norteñas se volvieron más frecuentes durante la segunda mitad del siglo y los primeros veinte años del siglo I a.C.[45] Delfos —como había ocurrido en el pasado— era el objetivo obvio, teniendo en cuenta su gran colección de ofrendas preciosas y una protección armada mínima. En 107 a.C., los habitantes de Delfos honraron a M. Minucio Rufo por proteger Grecia contra las incursiones bárbaras. La amenaza, y la gratitud consiguiente, eran obviamente muy reales. Los ciudadanos de Delfos ofrendaron una estatua con una inscripción en griego y otra con una inscripción en latín, que es la única muestra de semejantes honores bilingües en la historia délfica.[46] Los textos que han sobrevivido en Delfos también demuestran la preocupación romana en esta época por un tránsito seguro en el marco más amplio del Mediterráneo. Una inscripción del año 100 a.C., grabada en el pedestal del monumento a la victoria de Emilio Paulo, recoge una ley romana (traducida al griego) que confirma el derecho de los romanos a viajar con seguridad a través de los mares e instando a todos los griegos a que no ayuden a los piratas. En ese mismo año, también quedó clara la amenaza contra los habitantes de Delfos. Se informa de secuestradores

que actúan en los alrededores del santuario.[47]

Pero también queda claro que, a pesar de estas amenazas, el santuario seguía disfrutando de un buen patronazgo, sobre todo en la época de los Juegos Pitios. A principios del siglo I a.C., parece que el estadio fue sometido a una remodelación; en 97 a.C. la ciudad de Delfos honró al poeta cómico ateniense Alejandro con una estatua en el santuario, y los locrios orientales honraron a su vencedor en los Juegos Pitios, Aristócrates, con una estatua. En 90 a.C. tenemos noticias de que Antípatro de Eleuterna fue invitado por la polis délfica para que tocara el órgano de agua durante dos días en el marco de los Juegos Pitios, como entretenimiento pagado para los visitantes, además de las competiciones musicales y atléticas.[48] Durante el siglo I a.C. también tenemos las primeras noticias de un culto en Delfos en honor de Dionisio Esfaleotas y el establecimiento de un santuario de culto oficial en su honor cerca de la terraza de Atalo en Delfos. Las inscripciones supervivientes afirman que este culto se remonta a la guerra de Troya y que se siguió respetando hasta finales de la antigüedad.[49]

No obstante, el inicio del siglo I a.C., a pesar de la amenaza de invasión exterior, representó también el comienzo de una caída más amplia de las fortunas délficas. En 87 a.C., el general romano Sila, que había marchado sobre Roma el año antes, se encontraba de campaña en Grecia contra las fuerzas de Mitrídates, la última amenaza contra el control romano del Mediterráneo oriental. En parte a causa de sus relaciones precarias con Roma, Sila se vio en la necesidad de conseguir dinero y se volvió hacia las mejores cajas fuertes de Grecia: sus santuarios. Después de apoderarse de los tesoros de Olimpia y Epidauro, escribió a la Anfictiónía de Delfos para advertirles de

su intención de saquear el santuario. Envío a Delfos a su agente en Fócida, un hombre llamado Cafis, para organizar el saqueo. Una vez allí, se dice que Cafis oyó el sonido de la lira de Apolo y lo tomó como una señal del desagrado del dios ante lo que se estaba haciendo. Informó a Sila, pero este contestó que el sonido de la lira significaba que el dios estaba de acuerdo y no en desacuerdo, de manera que indicó a Cafis que continuara. Sila no ignoraba la importancia de Delfos; es muy probable que hubiera consultado el oráculo varios años antes y se decía que llevaba consigo a todas partes una estatuilla de oro de Apolo procedente de Delfos que se decía que besaba cada vez que se encontraba en una situación especialmente difícil. Pero también era un político y militar astuto en un aprieto: se encontraba en malas relaciones con Roma en Occidente y en guerra con Mitrídates en Oriente; despreciar los tesoros que tenía al alcance de la mano no era una opción.^[50]

En consecuencia, Delfos fue saqueada —una vez más— y los objetos más grandes que no se podían transportar de una pieza, como un gigantesco cuenco de plata que se decía que era una de las ofrendas del rey Creso de Lidia en el siglo VI a.C., se rompieron allí mismo para facilitar su traslado. A cambio, tras las victorias que iban a seguir, Sila ocupó tierras pertenecientes a Tebas y repartió sus ingresos entre los santuarios a los que había arrebatado sus bienes. No obstante, se trataba poco más que de un gesto que no iba a alcanzar nunca el valor económico de lo que se había llevado, y desde luego no pudo reparar el daño a la reputación del santuario y a sus relaciones con el mundo romano.^[51] Hasta este momento, Delfos había sido el receptor de ofrendas romanas por sus victorias, incluso contra otras ciudades griegas. Ahora Delfos se había convertido en el

banquero de la destrucción de Grecia (ostensiblemente, por supuesto, en nombre de salvar a Grecia de Mitrídates).[52] Cuando Sila puso sitio a la ciudad de Atenas entre el verano de 87 a.C. y el 1 de marzo de 86 a.C., algunos ciudadanos atenienses huyeron a Delfos y preguntaron al oráculo si se trataba del final de Atenas. Lo único que pudo hacer el oráculo fue repetir las palabras que supuestamente había pronunciado unos siglos antes, delante del héroe ateniense Teseo: «no sientas pena en tu corazón y desarrolla tus planes. Porque, como una botella de cuero, cabalgarás las olas incluso bajo la tormenta».[53]

Delfos debía celebrar el festival pitio en 86 a.C., el año de la caída de Atenas ante Sila. Algunos competidores suponían que las celebraciones iban a seguir adelante. Polignota, una mujer de Tebas, llegó a Delfos acompañada de su prima, dispuesta a tomar parte en las competiciones musicales como cantante con arpa, pero descubrió que el festival había sido cancelado. Teniendo en cuenta que ya había realizado el esfuerzo de llegar hasta allí, ofreció una actuación gratuita para los presentes. Evidentemente era tan buena (o la necesidad de emocionarse con algo era tan intensa) que la ciudad de Delfos le encargó que actuase durante tres días a cambio de quinientos dracmas y también le otorgó honores cívicos. La incertidumbre que rodeaba la celebración pitia de 86 a.C. era comprensible. Atenas había caído ante Sila. Mitrídates seguía siendo una amenaza importante tanto para Sila como para la Grecia continental, y otro conjunto de legiones romanas, bajo el mando de Lucio Valerio Flaco, estaba cruzando el norte de Grecia en dirección hacia Asia.[54]

Al año siguiente las cosas fueron a peor. Las tribus del norte,

incluidos los ilirios, los tracios, los escordiscos, los medos y los dárdanos, después de derrotar al ejército romano acantonado en el norte de Grecia, invadieron la Grecia central y saquearon una serie de ciudades, incluida Delfos en 84 a.C. Los relatos difieren sobre la extensión de los daños, pero parece que los invasores pudieron llegar al corazón del santuario, causar daños significativos al templo de Apolo, extinguir el fuego sagrado y llevarse toda una serie de ofrendas.[55] Los fondos del santuario eran tan escasos que no se realizó ninguna reparación inmediata. El único consuelo se encontró en las historias que circularon más tarde sobre la maldición que caía sobre todo el mundo que entraba en contacto con el botín arrebatado en la incursión bárbara. Los ilirios sufrieron una plaga de ranas; una serie de terremotos expulsaron a las tribus celtas de sus hogares; e incluso el gobernador romano, Lucio Cornelio Escipión Africano (quien sería cónsul en Roma en 83 a.C.), que había adquirido una parte del botín de manos de los ilirios, se dice que se llevó consigo la maldición de la guerra civil que iba a marcar su consulado y Roma durante el resto de la década, y de hecho durante buena parte del resto del siglo.[56]

Sabemos relativamente poco sobre la situación de Delfos durante el resto del siglo I a.C. La imagen tradicional es que entró en un período de decadencia continuada: su templo sin reparar, su santuario privado de sus tesoros sagrados, primero por Sila y después por los invasores bárbaros. Pero existen señales de que esta imagen puede ser demasiado pesimista. Algunos han planteado recientemente que la Anficiónía permaneció activa en y alrededor de este período, incluso intentando establecer el tetradracma ateniense como la moneda preferida en todo el mundo griego. Otros han sostenido que los

daños en el templo, que tradicionalmente se ha creído que no se repararon hasta la época del emperador Domiciano 150 años después, en realidad se arreglaron mucho antes. Tres espartanos recibieron el premio de la proxenia en 86-85 a.C. y más tarde, en 29 a.C., los espartanos incluso llegaron a honrar a un ciudadano de Delfos en reconocimiento por su ayuda a los espartanos que visitaban la ciudad: erigieron un monumento en su honor en el santuario. Sabemos que Cicerón, siendo un joven ambicioso, vino a consultar el oráculo en 79 a.C. para preguntar si llegaría a conseguir la fama y se le dio esta respuesta: que convirtiera su propio carácter en la guía de su vida (Cicerón comenta en uno de sus escritos que por entonces el oráculo había dejado de dar sus respuestas en forma versificada).[57]

Además, Delfos siguió desempeñando un papel importante al albergar durante este período una actividad relativamente nueva que se inició (o, al menos, se mostró más pública y permanentemente) hacia 200 a.C.: las manumisiones. Desde 200 a.C., y de manera continuada hasta finales del siglo I d.C., parece que Delfos se convirtió en el escenario principal en el que difundir el contrato de liberación de un esclavo. Existen más de mil trescientas inscripciones de manumisión en Delfos, que cubren la enorme muralla poligonal que soporta la terraza del templo de Apolo, así como en otra serie de monumentos alrededor del santuario (véase lámina 2 y fig. 9.2). Estas inscripciones revelan el desarrollo en el santuario de una nueva función pública para una lista cambiante de clientes que, a lo largo del tiempo, englobó no sólo a los controladores de Delfos y a la comunidad délfica, sino también a un mercado local mucho más amplio.[58] En las cincuenta y siete manumisiones conocidas hasta 190 a.C., por ejemplo, cuarenta y tres fueron

concedidas por etolios y sólo doce por habitantes de Delfos. Asimismo, en los años 179-178 a.C., cuando los etolios fueron expulsados de Delfos, ningún etolio presentó una manumisión en el santuario. Después de 167-166 a.C., los dos grupos más grandes que conceden manumisiones son los locrios occidentales y los focenses, lo que sugiere que, al menos para este elemento particular de las actividades delficas, el santuario era particularmente (y comprensiblemente) atractivo para quienes vivían a corta distancia.[59]

Pero indudablemente, Delfos era en el mejor de los casos un actor secundario en la lucha titánica que estaba a punto de sacudir el mundo mediterráneo en la segunda mitad del siglo I a.C. En medio de la guerra entre César y Pompeyo, Julio César, en vísperas de la batalla de Farsalia en agosto de 48 a.C., nombra a Delfos simplemente como otra localidad griega ocupada por uno de sus lugartenientes, Q. Fufio Caleno, varios meses antes de la batalla. Sin embargo, uno de los lugartenientes de Pompeyo, Apio Claudio Censorino, a quien Pompeyo había puesto a cargo de Grecia en 49 a.C., se tomó Delfos más en serio y consultó el oráculo en vísperas del conflicto sobre si debía apoyar a Pompeyo o a César. Parece que sólo por su influencia como oficial romano pudo persuadir a los sacerdotes de Apolo para que realizaran la ceremonia completa de la consulta. La pitia respondió, de la manera enigmática habitual, que la guerra no tenía nada que ver con él (cayó enfermo y murió antes de tomar partido). A su vez, Marco Antonio prestará más atención al valor político de Delfos. Después de ganar en 42 a.C., con la ayuda de Octaviano, la batalla de Filipos en el norte de Grecia contra los asesinos de César, Bruto y Casio, se dice que Antonio halagó a los griegos en parte

mediante su respeto por el templo de Apolo Pitio. Más tarde también se dijo que intentó ganarse la buena voluntad del Senado romano mediante la promesa de reparar el templo de Apolo tras su visita al santuario. Después, mientras residía en Atenas, parece que Antonio estuvo involucrado en el envío de una embajada sagrada a Delfos alrededor de 40 a.C., la segunda de Atenas desde los tiempos de Sila, que fue seguida en 36/35 a.C. por una renovación de la amistad y el intercambio entre los Gefireos (un *genos* [grupo familiar] de Atenas) y Delfos.[60] Sin embargo, los ofrecimientos y las embajadas de Antonio quedaron en nada, principalmente por su muerte en Alejandría, poniendo punto final a la guerra civil que había dividido en dos al mundo romano. El vencedor, Octaviano, se convirtió en el primer emperador de Roma en 27 a.C. Como Augusto, se enfrentó a retos importantes para reformar y controlar el Imperio romano. La cuestión era: ¿qué papel tendría reservado Delfos en este mundo —otra vez— nuevo?

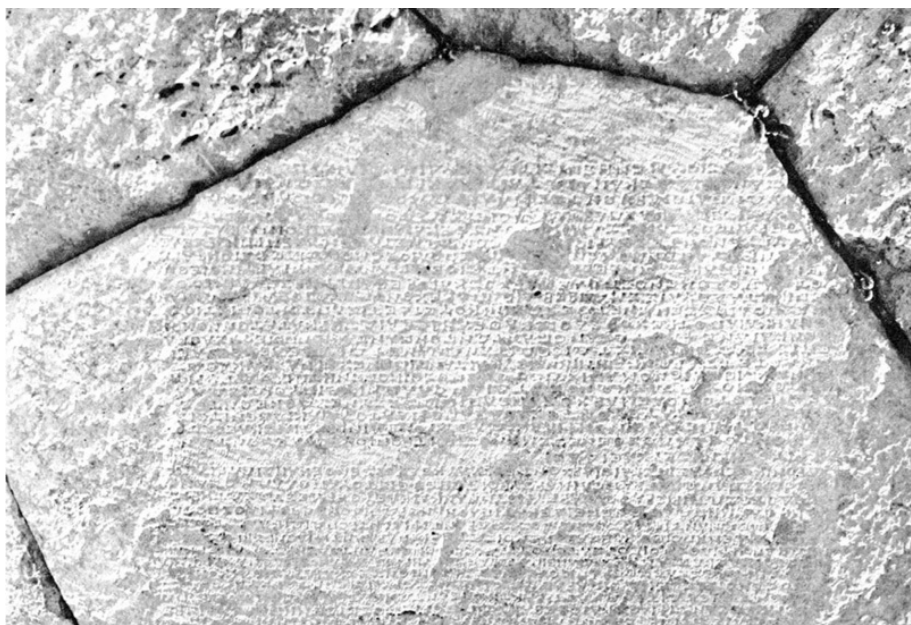


FIGURA 9.2. Inscripciones de manumisión grabadas en el muro de contención de la terraza del templo en el santuario de Apolo en Delfos (P. de la Coste-Messelière & G. Miré, *Delfhes*, 1957, Librairie Hachette, p. 53).

10

Renacimiento

El invitado de Febo da una palmada y grita:
«Sólo existe un lugar así: desde el cielo Apolo
observó; ¡y lo eligió para su santuario terrenal!»

Aubrey de Vere, versos escritos
a los pies de Delfos, 1850

No se tienen noticias de que el primer emperador de Roma, Augusto, visitara Delfos. Pero el santuario sintió la fuerza del nuevo emperador de tres maneras concretas. Primero, porque Augusto reorganizó la Anfictionía. Tras su victoria contra Antonio en la batalla de Accio en septiembre del 31 a.C., Augusto fundó una ciudad nueva, llamada Nicópolis (la «ciudad de la victoria») en la vecindad del campo de batalla (véase mapa 2). Este nuevo asentamiento, según el geógrafo Estrabón, que escribió una guía turística de todo el mundo mediterráneo en los primeros treinta años del siglo I d.C., fue dotado por Augusto de todo lo necesario para su supervivencia. Al mismo tiempo, Augusto reformó la composición del consejo de la Anfictionía en Delfos para conceder un escaño a su nueva ciudad en este grupo ancestral; también instituyó formalmente

un puesto burocrático en la jerarquía de la Anfictionía: los *epimeletái*, «supervisores», que eran en realidad agentes del emperador agregados al consejo de la Anfictionía.[1]

Además de la introducción de este elemento controlador, se dice que Augusto y su esposa, Livia, enviaron ofrendas al santuario de Delfos. Livia se sentía especialmente atraída por las particularidades de la práctica y las creencias delficas. Junto con las sabias máximas inscritas en la pronaos del templo de Apolo en Delfos («Conócete a ti mismo», «Nada en exceso», «Un juramento conduce a la perdición») estaba la misteriosa letra «E». Plutarco, que, a principios del siglo II d.C., fue sacerdote de Apolo en el templo, recoge un análisis completo sobre el significado de esta letra, en la que no se pusieron de acuerdo ninguno de sus amigos. Pero explica el hecho que la letra «E» original fue tallada en madera y colgada en el templo, que los atenienses habían sustituido esta letra de madera por una de bronce y que Livia, a su vez, la había cambiado por una de oro, aunque no explica por qué se sintió especialmente interesada — entre todos los objetos de Delfos— en esta letra misteriosa.[2]

El interés final de Augusto en Delfos giró alrededor de la relación cada vez más estrecha entre el santuario y Atenas, que había florecido en el último cuarto del siglo II a.C., en una época en la que Atenas no sólo había restituido su festival centrado en la procesión ceremonial, la Pythais, sino que la Anfictionía también había alabado a Atenas como salvadora de la civilización. Ahora, casi un siglo después, bajo Augusto, los atenienses decidieron cambiar el nombre de Pythais por Dodekais. Al hacerlo, unieron la procesión sagrada con la fecha del nacimiento del nuevo emperador, el decimosegundo día del mes ateniense de *Boedromión*. Por extensión, como el mes de

Boedromión también era el cumpleaños de Apolo, los atenienses pudieron resaltar la naturaleza apolínea del emperador (al que le gustaba pensar que se encontraba bajo la protección de Apolo) y unir al emperador con Atenas y Delfos.[3] Una vez más, Delfos había resultado extremadamente útil para los atenienses al ayudarles a articular su posición en un mundo y una jerarquía de poder nuevos.

Pero, a pesar de estas acciones e interacciones, y a pesar de que algunos estudiosos afirman que los monumentos de la época de Augusto en el este parece que copian deliberadamente el estilo de las ofrendas que siguen como modelo la famosa columna serpentina en Delfos del siglo v a.C., Augusto no mostró nunca ningún interés especial en el oráculo o el templo de Apolo en Delfos, en contraste, sobre todo, con el «vivo interés» que se tomó en los Juegos Olímpicos y el santuario olímpico. Algunos historiadores han visto en ello una señal de lo que iba a ocurrir. A causa de su posición todopoderosa, los emperadores no tenían necesidad de los oráculos para que les ayudasen en momentos de dificultades o de decisiones difíciles (y, si los necesitaban, existían formas de adivinación oracular mucho más cercanas a su residencia que Delfos). Otros han planteado que Delfos, a pesar de su fantástica colección de arte y arquitectura, carecía de lo que siempre había fascinado a un mundo romano obsesionado con los logros de la cultura griega: una estatua criselefantina (en marfil y oro) obra de un escultor famoso, como la estatua de Zeus obra de Fidias en Olimpia, que atrapaba la imaginación de una multitud de escritores romanos. [4] Finalmente, unos terceros plantean que el interés imperial a largo plazo en Olimpia por encima de Delfos fue consecuencia de la pretensión de Olimpia de ser la cuna original del atletismo

griego, que seguía desempeñando un papel importante en la cultura y las relaciones de poder en el mundo romano.

Es posible que las acciones de Augusto también se tengan que analizar en el contexto, más amplio, de su actitud hacia Grecia e incluso hacia la totalidad de su imperio. Después del 27 a.C., reorganizó las provincias de su mundo. Grecia, que hasta entonces había formado parte de la provincia de Macedonia, quedó establecida como provincia propia (Acaya, que cubría la Grecia continental y las islas del Egeo) bajo el gobierno del Senado. Como consecuencia, Acaya, a diferencia de otras provincias bajo el control político y militar directo, obtuvo el privilegio de que no se estacionase ningún ejército romano dentro de sus fronteras. Al mismo tiempo, la maniobra de Augusto para colocar a Nicópolis en el consejo de la Anfictiónía subraya la importancia que otorgaba al consejo, a su famoso santuario y a su capacidad para actuar como fuente de legitimación para su nueva creación. Aún más importante es que pone en evidencia lo que será una confusión continuada dentro del mundo romano sobre lo que se suponía que representaba la Anfictiónía. A lo largo de su historia, la Anfictiónía no representó nunca a toda Grecia, sino que siempre había sido una representación parcial compuesta por una asamblea mixta de algunas de las tribus más antiguas de Grecia, con polis más recientes, además de la inclusión ocasional de gobernantes macedonios y de etolios, y que casi siempre estuvo dominada por ciudades y estados del norte de Grecia. Aun así, Augusto, y los romanos en general, parece que comprendían la Anfictiónía, en palabras del escritor romano Plinio, «como el consejo general de Grecia».[5] Dicha visión no sólo nos ayuda a comprender por qué Augusto tenía tanto interés en asegurar para su nueva

ciudad una voz en este «consejo general», sino también para entender por qué los romanos —a lo largo de los siglos posteriores— le prestarían tanta atención cuando interactuaban con la provincia. Delfos, y su gobierno de la Anfictionía, tenían —para los romanos— un papel que no habían representado nunca durante su larga existencia. Es más, en vez de ocupar un papel secundario en la historia imperial, gracias en parte a la confusión romana sobre la historia de Delfos y la Anfictionía, el santuario iba a desempeñar un papel mucho más importante del que las autoridades délficas pudieran haber esperado o previsto. Delfos, gracias a una confusión romana, quedó cubierta por la grandeza.

No obstante, a pesar de la importancia continuada y creciente en lo que era ahora un mundo mucho más grande, no se puede obviar el hecho de que, en especial en comparación con su centralidad activa en siglos anteriores, Delfos ya no era el lugar que había sido. Resulta esclarecedor que en el siglo I d.C. Delfos dejase de pagar en efectivo a intérpretes que se contrataban para entretener a las multitudes durante sus festivales en los tiempos muertos entre las competiciones atléticas y musicales, y que sólo les recompensaba con honores y títulos cívicos. Esto significa que Delfos se apoyaba ahora en su valor cultural más que su músculo financiero (como el resto de Grecia durante esta época). Posiblemente los ciudadanos de Delfos estaban tan interesados en asegurarse de que quienes recibían estos nuevos honores no se dieran cuenta del cambio o se sintieran engañados, que parece que borraron toda mención a las tarifas pagadas a los intérpretes que se encontraban en las inscripciones ya realizadas en el santuario. Polignota, a la que se había pagado para que actuase durante el difícil festival pitio de

86 a.C. en medio del saqueo de Sila y la invasión bárbara, por ejemplo, sufrió el borrado de la tarifa en la inscripción que recordaba su actuación, y lo mismo ocurrió con Antípatro de Eleuterna, al que también pagaron para que tocara el órgano hidráulico durante el festival pitio en 90 a.C.[6]

Al mismo tiempo, la lista de ofrendas en Delfos del siglo I d.C. es una lectura bastante penosa. Una mayoría aplastante procede de ciudadanos de Delfos o de la Anfíctiónía, las dos comunidades con una conexión directa con (y un interés en) el santuario. Pero no parece que ninguna de ellas erigiese una estatua de Augusto. Resulta más que sorprendente que este paso lo diera uno de los excepcionales oferentes «exteriores» de este período, que había realizado un esfuerzo activo para incorporar su honra a Augusto en su relación con Delfos: la ciudad de Atenas colocó un busto del emperador en el santuario de Apolo. [7]

Sabemos relativamente poco sobre la vida en Delfos bajo los primeros emperadores. En 15 d.C. el emperador Tiberio, que conservaba el interés de Augusto en los Juegos Olímpicos al participar en las carreras ecuestres, le retiró al Senado el control de la provincia de Acaya y la convirtió en provincia imperial bajo el control del *legatus* de la provincia nortea de Moesia, pero Claudio (51-54 a.C.) se la devolvió al Senado, como medida de su demostración de respeto por el Senado y por las costumbres ancestrales de Augusto.[8] Al mismo tiempo, parece que Delfos y la Anfíctiónía habían caído en la costumbre de honrar al emperador, como era habitual en muchas ciudades de todo el imperio. Tanto la ciudad como la Anfíctiónía, por ejemplo, erigieron estatuas de Tiberio en el santuario de Apolo, y la Anfíctiónía también colocó una estatua de la gran matriarca

relacionada con Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón: Agripina la Mayor.[9] A su vez, parece que la ciudad de Delfos se acogió tanto a los nuevos *epimeletai* de Augusto (sus supervisores agregados a la Anfictionía), como a la elección de gobernador por parte de Tiberio. La ciudad erigió una estatua en honor de Popeo Sabino, el gobernador, acompañada de una inscripción en la que lo honraban por haber «salvado a los griegos». Y colocaron una estatua de Teocles —el primero de los *epimeletai* de los que nos ha llegado el nombre (del reinado de Tiberio, 14-37 d.C.)— en el santuario mientras ocupaba el cargo, y después otra después de su retirada. No deja de ser irónico (o, posiblemente, deseado) que Teocles fuera hijo de Eudamo de Nicópolis, la nueva ciudad de Augusto, miembro muy reciente de la Anfictionía, y que la relación entre Nicópolis y los *epimeletai* prosiguiese hasta finales del siglo II d.C. El último de los *epimeletai* que podemos identificar en los registros que nos han llegado es M. Aurelio Niciadas, que no podía dejar de proceder de Nicópolis, la ciudad de Augusto.[10]

El emperador Calígula (37-41 d.C.) se vio aún más honrado con estatuas, esta vez no sólo por parte de la Anfictionía (que erigió también una estatua de su hermana Drusila), sino también por parte de un *koinón* (una «alianza comunitaria») de aqueos, beocios, locrios, focenses y eubeos, que debió considerar que Delfos era el lugar apropiado para dicho gesto.[11] Pero fue bajo Claudio, que había devuelto al Senado el control de Grecia, cuando vemos por primera un interés continuado del emperador en la propia Delfos. Parece que se tomaron una serie de medidas por parte del administrador romano, L. Junio Galión, a instancias del emperador, para ayudar a repoblar el pueblo que rodeaba el santuario y a restaurar su antiguo

territorio. El propio Claudio, siguiendo el espíritu de los generales romanos y de los senadores que habían escrito a Delfos durante los siglos II y I a.C., escribió sobre estas medidas en una carta abierta a Delfos, marcando el inicio de una cadena casi ininterrumpida de correspondencia entre Delfos y el emperador desde la época de Claudio hasta el gobierno de Galieno en la segunda mitad del siglo III d.C. Esta correspondencia con Claudio —tras el espléndido aislamiento de Delfos durante los reinados de Tiberio y Calígula— significó muchísimo para los habitantes de Delfos. Se inscribió públicamente en el santuario, pero no en cualquier sitio, sino formando parte de la primera recopilación de correspondencia grabada en el extremo occidental del muro meridional del templo de Apolo (véase lámina 2).^[12] Reservada con anterioridad para recoger los momentos más serios de la historia cívica de Delfos, ahora se convirtió en el lugar donde mostrar la conexión entre Delfos y el emperador, sobre todo porque era uno de los rincones más visibles del templo para los visitantes. Delfos se estaba asegurando, una vez más, que la grandeza con la que la habían revestido fuese lo más conspicua posible.

Parece que los ciudadanos de Delfos vieron a Claudio como una especie de refundador heroico del santuario y la ciudad, al menos porque había planeado la repoblación de la localidad y había ayudado a impulsar su reputación como un lugar de importancia incluso para el emperador. La gratitud resulta evidente en cuanto a las ofrendas dentro del santuario. Mientras que no ha sobrevivido ninguna prueba de que la Anfitionía erigiese una estatua de Claudio, no cabe duda de que fue honrado por la ciudad de Delfos con una serie de estatuas (incluida una colocada 150 años después de su reinado). Esto

tiene sentido: al fin y al cabo fue la ciudad que más se benefició del patrocinio de Claudio. En respuesta a la adoración de la ciudad, parece incluso que Claudio ocupó el puesto de arconte epónimo (magistrado principal) de la ciudad, y al hacerlo se convirtió en el primer emperador romano en ocupar una magistratura honorífica en Grecia.[13] La ciudad de Delfos había conseguido asegurar su grandeza y renombre al atraer, implicar y retener la atención y el interés imperiales.

Posiblemente también debamos datar en este período algo así como una restructuración y una revitalización de la organización y la fortuna delficas. Se nombraron nuevos funcionarios, como el «secretario de los archivos». El registro inscrito de honores otorgados por la ciudad de Delfos en este período también muestra una ciudad que jugaba de nuevo en un terreno mucho más amplio, más internacional y más cosmopolita, en especial cortejando a las estrellas del estadio o del teatro. También fue en esta época cuando se embelleció el teatro de Delfos con un friso nuevo que representaba una serie de acontecimientos míticos (véase lámina 2). Y quizá lo más innovador es que en este período aparecen las primeras noticias de mujeres compitiendo, no en sus propios juegos separados, sino junto con los hombres en las mismas pruebas. En la década de 40 d.C., una inscripción que nos ha llegado atestigua que una mujer llamada Trifosa ganó carreras a pie en Delfos e Istmia, siendo «la primera de las doncellas en hacerlo».[14]

La llegada al trono del emperador Nerón y después su viaje a Grecia, que incluyó Delfos, después de 54 d.C., debió de ser todo un acontecimiento para el santuario y sus ciudadanos, porque fue probablemente el primer emperador en visitar Delfos. Algunos han planteado que el deseo de Nerón era

conseguir la posición de *periodonikés* (un vencedor en al menos cuatro de los seis festivales «panhelénicos»). Al final, inició una gira por Grecia durante la cual compitió en muchos de los juegos periódicos griegos, ganando inevitablemente, incluso en pruebas que se incluían en las competiciones especialmente para él. Al final de su gira por Grecia, en un discurso pronunciado en Corinto el 28 de noviembre de 67 d.C., se informa de que Nerón declaró que Acaya quedaba libre del tributo financiero a Roma. Más tarde dirá Plutarco que fue una acción por la que Nerón se ganó un indulto cuando se le juzgó en ultratumba por sus demás acciones perversas, pero en el mundo de los vivos fue rápidamente revocada por su sucesor Vespasiano en 69 d.C.[15]

En Delfos, Nerón había sido honrado con una estatua erigida por la Anfictionía en el santuario durante el primer año de su reinado, y su madre, Agripina la Menor (que había sido la cuarta esposa de Claudio), también fue honrada con una estatua por parte de la ciudad de Delfos. La acción de la Anfictionía para honrar a Nerón parece que tuvo su recompensa cuando este reorganizó la Anfictionía, devolviéndola a su «orden ancestral», en particular devolviendo la presidencia y la mayoría de los escaños a los tesalios. Durante su visita al santuario, Nerón participó en las competiciones atléticas y musicales del festival pitio y no resulta sorprendente que ganara. También se dice que consultó el oráculo. La respuesta de la pitia, según fuentes posteriores, parece que advirtió a Nerón que se cuidase del septuagésimo tercer año. A cambio del consejo oracular, Nerón entregó diez mil sestercios al santuario, probablemente la suma más grande donada por una consulta oracular desde que apareciese en el santuario el rey Creso de Lidia con regalos por las respuestas del oráculo en el siglo VI a.C. Y aunque la

respuesta no resultó tan clara (o ni siquiera positiva) para Crespo, sí lo fue con Nerón y, en parte, para Delfos. Resultó que la dificultad no iba a estar en el septuagésimo tercer año de Nerón, sino en el de su rival Galba, que, en *su* septuagésimo tercer año se rebeló contra Nerón y se convirtió en su sucesor. Parece que, una vez más, se había «demostrado» correcta la respuesta ambigua a Nerón. Pero cualquier mejora de la reputación del oráculo debió de quedar en entredicho por el hecho de que Galba también reclamó para Roma los diez mil sestercios donados por Nerón a Delfos.[16]

Pero todo lo que Nerón había dado (o intentado dar) con una mano, lo había retirado con la otra. Envío a soldados veteranos para que vivieran en la llanura de Cirrha, en lo que durante siglos había sido la tierra sagrada del dios Apolo. Según Plinio, también se llevó quinientas estatuas del santuario de Delfos para adornar su Domus Aurea en Roma. En algunos casos, esta acción simplemente provocó la eliminación de las dedicatorias al santuario, como si nunca hubieran estado allí. En otros casos, dejó un triste recordatorio del traslado y un papel confuso, cuando no sin sentido, para lo restante. Se dice, por ejemplo, que Nerón quedó deslumbrado por una de las estatuas del grupo de Escila e Hidra, ofrendada por la Anfictiónía después de la victoria naval contra los persas en Artemisio en 480 a.C. Ahora, más de quinientos años después, Nerón decidió llevarse la estatua de una de estas heroínas mitológicas, dejando la otra atrás.[17] La *damnatio memoriae* que tuvo lugar después de la muerte de Nerón sólo sirvió para subrayar con más fuerza los aspectos negativos de la interacción de Nerón con Delfos. Las fuentes posteriores hablan de una serie de respuestas oraculares a Nerón: que el oráculo habría dicho a Nerón que

prefería la magra ofrenda de un pobre antes que todos los regalos lujosos del emperador y que habría aludido a que Nerón asesinaría a su propia madre (cuya estatua se encontraba en el santuario) al decir: «Nerón, Orestes, Alcmeón, todos ellos asesinos de sus madres». En respuesta, según estas fuentes tardías, la furia descontrolada de Nerón hizo que intentara bloquear la boca de la grieta (de la que salían los vapores que inspiraban a la pitia) con los cuerpos de hombres asesinados.

[18]

Delfos decayó de nuevo después de las atenciones egoístas (o victimistas) de Nerón, simbolizado de una manera más amplia por una Grecia que volvió a quedar uncida al carro romano tras la revocación por Vespasiano de la declaración de libertad realizada por Nerón. De hecho, los estudiosos han señalado que el deseo de Nerón por competir en los juegos griegos fue muy poco habitual, porque fue uno de los muy pocos romanos étnicos (para diferenciarlos de los griegos bajo Roma o a los que se hubiera otorgado la ciudadanía romana) que decidió competir en Delfos. La mayoría de los romanos étnicos que decidieron competir en los juegos griegos (y nunca fueron muchos) se decantaron por Olimpia en vez de Delfos. Los juegos de Delfos —aunque seguían siendo populares— parece que limitaban su popularidad a los habitantes del mundo griego en un sentido amplio, pero no entre sus amos romanos.[19]

No obstante, el aislamiento de Delfos no duró mucho. El emperador Tito, que subió al poder en 79 d.C., siguió los pasos de Claudio y se convirtió en arconte epónimo de la ciudad de Delfos, por lo cual parece que también él recibió una estatua en el santuario por parte de la ciudad de Delfos. Este «parece» es necesario porque muchos estudiosos no están de acuerdo en la

existencia de esta estatua de Tito, o de su sucesor, Domiciano, que también fue arconte de Delfos. Hace mucho tiempo que se reconoce la inversión de este último en el santuario. De hecho resulta innegable. En Delfos se ha encontrado una inscripción gigantesca, que mide 4,75 metros por 0,65 metros, grabada en placas de piedra. Se puede fechar entre el 6 de enero y el 13 de septiembre de 84 d.C. y da testimonio de las acciones de Domiciano para la restauración del templo de Apolo a sus expensas (la inscripción restaurada se puede contemplar en la actualidad en el Museo de Delfos). Los estudiosos no acaban de decidir si esta inscripción estaba colocada sobre el arquitrabe oriental del templo o dispuesta en el suelo al lado del templo. También se ha planteado un debate más reciente sobre exactamente qué restauración llevó a cabo Domiciano. Tradicionalmente se había pensado que fueron las obras que llevaban pendientes desde hacía más de un siglo, desde los daños infligidos en el templo de Apolo por el ataque bárbaro contra Delfos en 84 a.C. Sin embargo, en fechas más recientes se ha planteado que los daños que pretendía reparar Domiciano eran mucho más tardíos, provocados quizá durante el terremoto que sacudió Grecia en 77 d.C. y que sabemos que ocasionó daños significativos en Corinto. No obstante, resulta esclarecedor que al menos una de las placas en las que figura la inscripción tuviera una serie de inscripciones más antiguas en el reverso. Parece que las placas procedían de una ofrenda anterior que para algunos podría ser el tesoro cnidio construido originalmente en el siglo VI a.C. (véase lámina 2), que en esta época podría estar en ruinas y por eso se podía considerar una buena fuente de material. Es posible que Domiciano restaurase el templo, pero dejó bien claras sus motivaciones al tomar materiales de

monumentos que decidió no restaurar.[20]

El regreso de Tito y Domiciano al compromiso con Delfos se puede considerar como un aspecto de una imagen mucho más amplia de vuelta a una observancia religiosa más seria y ancestral como consecuencia de una serie de desastres que sufrían Roma e Italia: en 80 d.C. se había producido un incendio y una epidemia en Roma, y Pompeya y Herculano fueron destruidas por el Vesubio en 79 d.C. Además, el interés de Domiciano en el santuario no terminó al restaurarse el templo. Estuvo implicado en el festival de la procesión sagrada entre Atenas y Delfos, que, como se ha dicho antes, fue rebautizado como Dodekais para honrar a Augusto en los últimos años del siglo I a.C. Mantuvo correspondencia con la ciudad de Delfos cuando le preguntaron sobre la organización del festival pitio, y su respuesta muestra un poco la importancia que otorgaba a la observancia de la religión tradicional: «resulta natural y piadoso conservar la fecha fijada para la competición pitia de acuerdo con las leyes de la Anfictionía y no alterar ninguna parte de las costumbres ancestrales». Esta carta, como todas las cartas imperiales, fue grabada públicamente en Delfos, y en 86 d.C. parece que Domiciano organizó en Roma los Juegos Capitolinos, que se basaban en el modelo de los Juegos Pitios en Delfos.[21]

Pero al mismo tiempo que Domiciano probablemente importaba en Roma el modelo délfico, su influencia en Delfos parece que inició un proceso de devolución de los juegos délficos al control griego. Desde los tiempos de Augusto, junto con la introducción de un supervisor del emperador (los *epimeletai*) agregado a la Anfictionía, también se creó el puesto de *agonothetes* (presidente de los juegos). No obstante, fue

durante y después de la época de Domiciano cuando este papel fue desarrollado regularmente por griegos y en especial por ciudadanos de Hipata, que era la principal ciudad de los enianos (integrados en Tesalia). Esto coincidió también con el nombramiento de cada vez más ciudadanos de Delfos como epimeletai desde la época de la dinastía Flavia (Vespasiano, Tito y Domiciano).[22] Según la tradición, bajo los Flavios, Delfos no sólo fue restaurada físicamente, sino que existió un compromiso con ella y se la animó a conservar sus costumbres ancestrales, además de que sus juegos fueron copiados activamente en Roma y su organización y gestión volvió a manos de grupos más locales.

Lo más probable es que Domiciano fuera honrado con una estatua erigida al lado del templo que había restaurado (y que reproducía en estilo y ubicación el monumento de Emilio Paulo de 168 a.C.) y posiblemente con una segunda estatua colocada en un nicho acondicionado en la muralla septentrional de la terraza de Apolo (véase fig. 1.3).[23] Quizás esta gratitud era mucho más merecida de lo que hemos reconocido hasta el momento. Parece que Delfos también fue la receptora de otras muchas construcciones nuevas durante el reinado de Domiciano y en el período inmediatamente posterior. El gimnasio, por ejemplo, recibió unos baños nuevos a finales del siglo I d.C./principios del siglo II d.C.; al complejo del gimnasio se añadió una biblioteca y un comedor bajo los auspicios del *epimelete* Tiberio Flavio Soclaro, y la pista de carreras cubierta (el *xystós*) también recibió una columnata nueva (véase fig. 7.3). Fuera del santuario de Apolo, al lado de la muralla perimetral oriental, también se levantó una casa grande a finales del siglo I d.C., de 100 metros cuadrados con un patio rodeado por una

columnata jónica en su centro. Conocida como la «casa del peristilo», se ha interpretado como el nuevo hogar de la sacerdotisa pitia (sabemos por las inscripciones que el epimelete del período, Tiberio Flavio Soclaro, construyó una casa nueva para la pitia) o bien como la nueva sede del consejo del pritaneo para la ciudad de Delfos (véase la «casa romana» en la lámina 2).

[24]

El final del siglo I y los inicios del siglo II d.C. fueron una época importante para Delfos. El escritor y orador Dion Crisóstomo (Dion «boca de oro»), durante el exilio al que le obligó Domiciano por su apoyo incondicional a los rivales del emperador, visitó el santuario y realizó una consulta al oráculo en el período 82-96 d.C. El emperador Nerva, que pondría fin al exilio de Dion, recibió una estatua de la ciudad de Delfos, al igual que Trajano de la Anfictionía, y otras ofrendas de la Anfictionía y de la ciudad de Delfos sugieren que el santuario estaba bien conectado con el gran mundo político y era beneficiario de una serie de visitantes, en especial durante sus juegos. La Anfictionía honró al procónsul de Asia, T. Avidio Quieto, con una estatua en 91-92 d.C. y la ciudad de Delfos honró a su sucesor Caristanio Juliano de la misma manera en 99 d.C.[25] La Anfictionía honró a un *agonothetes* de la ciudad de Nicópolis (que también era miembro del consejo de la Anfictionía) y la ciudad de Delfos también honró a la esposa de uno de los epimeletes durante esta época, así como a dos *agonothetes* griegos de nacimiento (de Hipata) y a un gramático. Pero Delfos también atrajo nuevas ofrendas durante este período. La ciudad de Gortina realizó su única ofrenda en Delfos en toda la historia del santuario alrededor del año 100 d.C.: para conmemorar a un vencedor en la competición de

aulós de los Juegos Pitios que procedía de la ciudad. Además, Hipata, cuyos ciudadanos estaban cada vez más implicados en los juegos como agonothetes, ofreció una estatua de Trajano en el santuario, y un grupo de sofistas dedicó un conjunto de estatuas a diferentes individuos de Delfos en esta misma época. Y a principios del siglo II d.C., cierta Memmia Lupa parece que realizó una contribución lo suficientemente grande al santuario como para recibir nada menos que la reserva de diez asientos en el teatro de Delfos, cada uno de ellos inscrito con el nombre de la donante, así como una estatua en su honor (véase lámina 2). [26]

El emperador Trajano respondió a una serie de cartas delficas durante su reinado, incluido el asentimiento ante su petición de que reconfirmase el estatus de Delfos como ciudad y santuario independientes durante su reinado. No obstante, parece que también fue el responsable del envío de una serie de administradores financieros para comprobar que la contabilidad fuera correcta.[27] En Delfos, este *corrector*, que era el nombre que recibía, fue C. Avidio Nigrino, y en 116-117 d.C., según las inscripciones grabadas en el templo de Apolo, arbitró otra serie de disputas sobre los límites territoriales entre Delfos, Ambrisos, Anfisa y Anticira, con la decisión inscrita tanto en latín como en griego.[28] Sin embargo, parece que Nigrino cayó en desgracia ante el nuevo emperador, Adriano, poco después de ocupar el poder en 117 d.C.: fue ejecutado, acusado de conspiración.[29]

Pero Nigrino no es el único individuo que conocemos en Delfos durante este período. De hecho, es mucho más conocido Plutarco, hijo de Autobulo, de la ciudad de Queronea, que no está lejos de Delfos, y famosa por ser el escenario de una serie de batallas decisivas a lo largo de la historia griega. Allí fue donde

Filipo de Macedonia consiguió la hegemonía sobre los griegos al derrotar a atenienses y tebanos en 338 a.C.; y también fue el lugar en que el general romano Sila derrotó a Mitrídates en 86 a.C. Los habitantes de Delfos y Queronea mantenían con frecuencia una estrecha amistad. El abuelo de Plutarco, Lamprias, había sido buen amigo de un médico llamado Filotas, que se estableció y ejerció en Delfos, y en Delfos incluso se llegó a grabar una inscripción durante el siglo I d.C. para conmemorar la *homónoia* (la «igualdad») entre las dos ciudades. Plutarco nació en 47 d.C. y se convirtió más tarde en ciudadano romano, gracias a que fue recomendado para recibir dicho honor ante el emperador Trajano por su gran amigo L. Mestrio Floro, de quien Plutarco tomó su nombre romano: Mestrius Plutarchus. Plutarco recibió una buena educación y viajó mucho por Grecia, Asia Menor, Egipto e Italia, y su filosofía y enseñanzas eran muy respetadas. Estaba bien relacionado con hombres poderosos tanto en el mundo griego como en el romano: era amigo de Sosio Senecio, un amigo del emperador Trajano y cónsul en 99, 102 y 107 d.C.; y también era amigo del hijo del hermano de Plutarco, que se convertiría en filósofo estoico y fue tutor del futuro emperador Marco Aurelio.[30]

Pero Plutarco es especialmente importante para nuestra historia porque pasó mucho tiempo en Delfos. Aunque no existen pruebas de que poseyera una casa o tierras en la ciudad, lo podemos ubicar por primera vez en el lugar durante el viaje de Nerón a Grecia, cuando visitó el santuario en compañía de su hermano. A partir de ese momento, parece que Plutarco adquirió un gran interés en Delfos y durante el resto de su carrera ejerció una serie de importantes papeles cívicos y religiosos en la ciudad y en su santuario: fue agonothetes, un

proedros del consejo de la Anfitionía, así como epimelete de la Anfitionía e incluso a muy avanzada edad fue procurador de Grecia. Se convirtió en ciudadano de Delfos y fue sacerdote de Apolo en el santuario en la época de la llegada del corrector de Trajano, Nigrino, que se convirtió en amigo de Plutarco (de hecho le dedicó a Nigrino uno de sus escritos filosóficos sobre el amor fraternal). Tras su muerte en 120 d.C., poco después de convertirse Adriano en emperador, fue honrado tanto por Queronea como por Delfos con un busto en el santuario (fig. 10.1).[\[31\]](#)

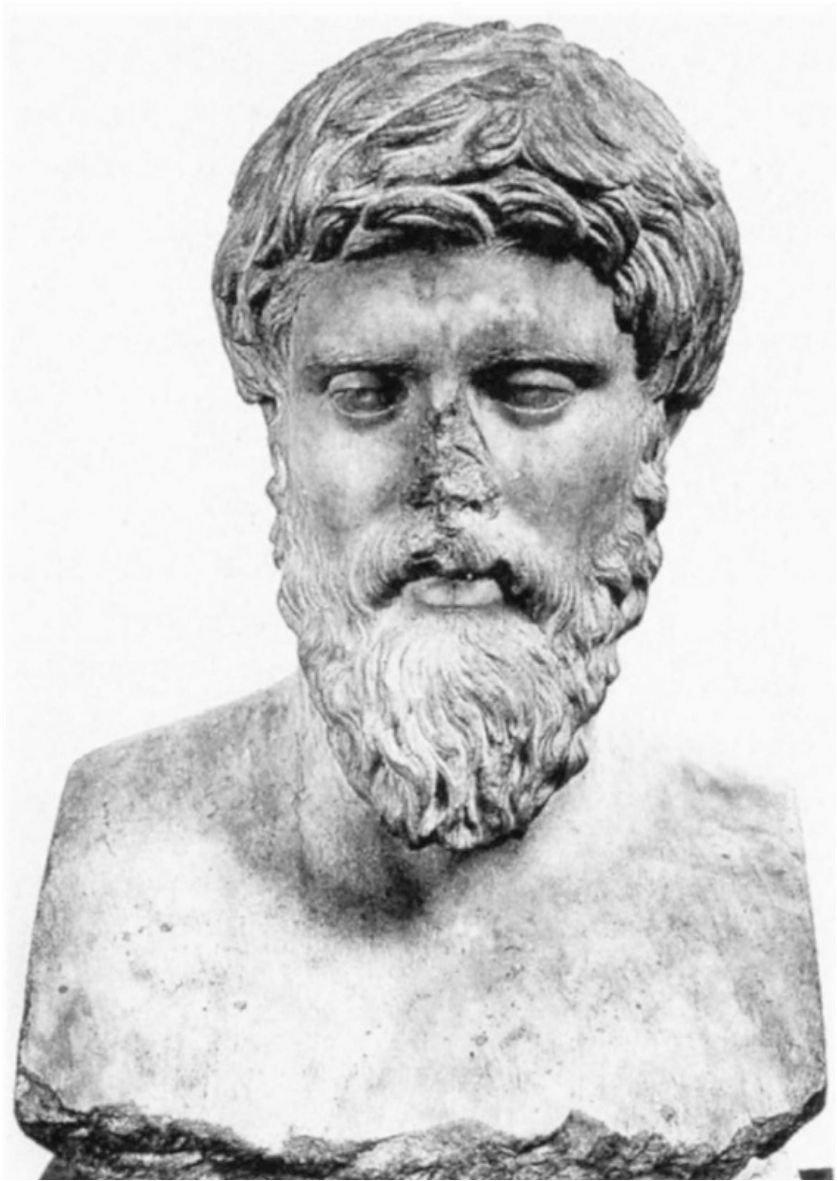


FIGURA 10.1. Busto de un hombre de Delfos, frecuentemente identificado como Plutarco pero que ahora se cataloga simplemente como un filósofo, fechado en el siglo II d.C. (© EFA/Ph. Collet [Guide du musée, capítulo 2, fig. 101]).

Pero Plutarco es aún más importante para nuestra historia porque, además de ser un miembro bien relacionado y activo de

la comunidad délfica, también era un gran escritor, que publicó dos grandes tomos conocidos colectivamente como *Moralia* y las *Vidas paralelas*. Las *Vidas* son una serie de biografías individuales que emparejaba a griegos y romanos especialmente importantes porque tenían características similares o habían conseguido logros parecidos. Se trata de una obra maestra del análisis histórico y psicológico que bebe en un amplio abanico de fuente anteriores, y que con frecuencia proporciona datos esenciales para la erudición moderna, además de contribuir a nuestra comprensión de Delfos como un lugar por el que pasaron o en el que influyeron muchos de estos personajes.[32]

No obstante, sus *Moralia* son un elemento mucho más importante, al menos para la comprensión de Delfos. Se compone de unos sesenta tratados individuales sobre una amplia gama de temas, desde la religión a la filosofía, pasando por cuestiones éticas, política, ciencia y crítica literaria, algunos de los cuales son respuestas a peticiones oficiales y otros son notas de las conversaciones filosóficas durante las cenas en su casa de Queronea y en las de sus amigos. Dentro de este inmenso banquete de abundancia intelectual se encuentran tres tratados localizados explícitamente y referidos a Delfos. Parece que todos ellos se escribieron antes de que Plutarco se convirtiera en sacerdote de Apolo (alrededor de 95 d.C.) y fueron enviados por Plutarco como una primera entrega de sus reflexiones sobre Delfos a Sarapión, un poeta que vivía en Atenas y que escribía versos sobre temas científicos.[33] El primero es una discusión sobre el significado de la misteriosa letra «E», una de las máximas filosóficas colgadas de la pronaos del templo (que, tal y como se ha comentado antes, la esposa de Augusto, Livia, como nos explica Plutarco, sustituyó por una versión en oro).[34] El

texto toma la forma de una discusión, iniciada por el hijo de Plutarco en conversación con unos extraños en Delfos y después con Plutarco, quien, a su vez, relata una discusión anterior sobre la materia que tuvo cuando era joven con sus amigos y un sacerdote de Apolo, y que concluye, después de ofrecer numerosas explicaciones basadas en la lógica, la metafísica y las matemáticas, que no existe una interpretación cierta del símbolo.

El segundo tratado se ocupa de la razón por la que la sacerdotisa pitia ya no pronuncia los oráculos en verso.[35] Plutarco no está presente en la discusión, que tiene lugar delante del templo de Apolo en Delfos, sino que está con sus amigos, uno de los cuales ha realizado una visita al santuario en un grupo que incluía a un visitante muy preguntón procedente de la ciudad de Pérgamo en Asia Menor. El amigo repite la discusión durante la visita, que se refiere a una serie de temas entre los que se incluyen: el color especial del bronce en Delfos (que, según se dice, está afectado por la calidad única del aire); las razones para las respuestas de la pitia en versos malos, y estatuas u ofrendas específicas dentro del santuario. El último tratado ha recibido el título de «Sobre la obsolescencia de los oráculos» y tampoco incluye a Plutarco, sino que es una vez más una discusión entre sus amigos en el santuario.[36] La ocasión de la conversación es el encuentro en Delfos entre Demetrio, que está en camino desde Britania hasta Tarso en Asia Menor, y Cleómbroto, que está en ruta hacia Esparta procedente del mar Rojo. Una vez más, la conversación es muy amplia —abarcando temas como la inspiración espiritual, la despoblación de Grecia o las experiencias de Demetrio en Britania— y termina con una discusión sobre si la sacerdotisa pitia en Delfos está inspirada.

Estos textos han sido fundamentales (como hemos visto en los capítulos anteriores) para reconstruir el funcionamiento del oráculo de Delfos, y en especial sobre cómo seguía funcionando en tiempo de Plutarco a finales del siglo I d.C.[37] Pero lo que quiero destacar aquí es cómo estos textos también son fundamentales para hacernos comprender cómo era valorado, entendido y disfrutado el santuario en su conjunto por visitantes y locales a finales del siglo I d.C. Lo más importante es que los diálogos de Plutarco nos muestran que en Delfos había un flujo continuo de visitantes y que Delfos seguía actuando en cierta forma como el centro del mundo (el punto de encuentro de un hombre procedente de Britania con otro que venía del mar Rojo). Llegaban tantas personas a Delfos que se hizo necesaria la existencia de guías que condujeran las visitas, aunque Plutarco caracteriza a estos guías como bastante ignorantes y muy poco dados a enfrascarse en una conversación filosófica seria. Los diálogos nos muestran también que existía un amplio abanico de interpretaciones sobre las prácticas del santuario y las muchas ofrendas que se podían contemplar. Algunos visitantes reaccionaban con horror y disgusto ante ofrendas como los espetones de hierro de la prostituta Rodopis, que llevaban en Delfos desde el siglo VI a.C.; y otros se sentían desconcertados ante las decisiones artísticas y arquitectónicas tomadas por los oferentes, como la isla de Ténedos, que tomó las hachas como símbolo.[38]

Lo que nos revela todo esto es un Delfos que se había convertido en un sitio turístico muy popular, un lugar en el que entrar en contacto con la historia y con la memoria, así como, si no destacaba sobre todo por lo primero, un lugar que era un centro de peregrinación religiosa. En ese momento, estos textos

venían a contribuir a una larga tradición de escritos sobre las magníficas ofrendas que se podían ver (o no) en Delfos, que empieza con los análisis de Teopompo en el siglo IV a.C. y Anaxandridas a principios del siglo II a.C. sobre los objetos saqueados de Delfos, seguidos por exposiciones más generales sobre los tesoros delficos de la mano de Polemón de Ilión, Alcetas, Apolonio, Meliseo y Apolas desde el siglo II a.C. hasta el siglo I d.C. Los guías presentes en el santuario a finales del siglo I d.C. parece que habían establecido una visita que siempre empezaba con el monumento espartano a la victoria en Egospótamos (404 a.C.; véase lámina 2 y fig. 6.2). Igualmente, la presencia de una serie de lámparas pequeñas de terracota de este período en la cueva Coriciana por encima de Delfos (véase mapa 3 y fig. 0.2) sugiere que aquí también, después de entrar en decadencia como lugar de culto religioso a finales del siglo II a.C., se produjo un renacimiento como lugar turístico, quizá con lámparas (que serían abandonadas, u ofrendadas, después de la visita) que se proporcionaban a los visitantes para que pudiesen ver en las profundidades de la cueva.[39] En definitiva, Delfos había empezado a sentirse como el teatro comercial que es en la actualidad, donde las visitas empiezan frecuentemente en el monumento espartano por Egospótamos.

También es a través de Plutarco, de hecho a veces sólo a través de Plutarco (aunque en otras ocasiones combinado con diversas fuentes epigráficas y literarias), como tenemos noticias de los diferentes festivales que formaban el calendario religioso de Delfos y también de la división del año delfico entre las épocas en que Apolo y Dioniso eran los amos. Algunos de los festivales se habían celebrado durante siglos, como los Juegos Pitios, y algunos de ellos prosiguieron durante toda la vida de

Delfos.[40] Otros se iniciaron en respuesta a acontecimientos especiales y acabaron pereciendo, como la Sotería, iniciada en 279 a.C., retomada por los etolios a finales del siglo III a.C. y, después de su caída, probablemente olvidada en los tiempos de Sila en el siglo I a.C.[41] Otros se iniciaron como consecuencia de una donación particular al santuario, como la Eumeneia y la Ataleia tras las donaciones de los gobernantes de Pérgamo, o la Alcesipeia después de una donación de Alcesipo de Calidón. Otros reflejaban el clima político del momento: la Romaia fue introducida tras las victorias de Roma en Grecia después de 189 a.C., y la Sebastia parece que fue creada en Delfos en honor de los emperadores romanos, relacionada posiblemente con la conversión del tolos en el santuario de Atenea en un templo de Roma y Augusto, y en santuario del culto imperial.[42]

No obstante, estos sólo eran un puñado en medio de un abarrotado calendario festivo. La mayoría de los meses del calendario délfico tenían al menos un festival de celebración anual, muchos de ellos nombrados según el propio mes, como la Teoxenia en el mes de Teoxenio (nuestro febrero), que celebraba el regreso de Apolo a Delfos desde la región Hiperbórea y su asunción del señorío del santuario. Otros eran conducidos sólo por ciertos miembros del sacerdocio délfico, como los ritos secretos de Dioniso mencionados por Plutarco y dirigidos por los *hosioi*. Cuando Apolo abandonaba Delfos cada año durante el invierno, Plutarco nos explica que existía otra ceremonia en la que las Tíades —jóvenes adoradoras de Dioniso, bajo la dirección de Tía, la sacerdotisa de Dioniso— «despertaban Licnites» (no sabemos lo que implicaba) y los *hosioi* realizaban sacrificios secretos a Dioniso.[43]

Todos ellos se completaban además con los festivales que se

celebraban cada dos, cuatro u ocho años. Ya hemos hablado del festival que se celebraba cada dos años en honor de Dioniso, en el que las Tíades de Delfos y Atenas se juntaban para deleitarse en honor del dios en el monte Parnaso. Los famosos Juegos Pitios se celebraban cada cuatro años y existían al menos tres festivales que tenían lugar cada ocho años: el Septerión, el Herois y el Carilla. Sabemos muy poco del Herois, que parece que implicada de nuevo una serie de ceremonias secretas conocidas sólo por la sacerdotisa de Dioniso y que giraba alrededor del culto a Semele, la madre del dios. En la Carilla, cuya única fuente es Plutarco, el sacerdote de Apolo distribuía cebada y legumbres delante del templo, recibía un muñeco de la sacerdotisa de Dioniso, lo golpeaba y se lo devolvía a la sacerdotisa, que lo enterraba en las montañas. Con estas acciones el festival supuestamente reproducía un mito en el que el rey local repartía grano durante una hambruna pero se negó a dárselo a un niño pequeño (Carilla) que más tarde se ahorcó, por lo que la ciudad sufrió epidemias y pestilencia.[44]

El Septerión, en cambio, celebraba la victoria de Apolo sobre la serpiente Pitón y era un festival muy elaborado. En un espacio abierto por debajo de la terraza del templo (véase lámina 2) se construía una cabaña de madera. Un muchacho, escogido para representar a Apolo, se acercaba a la cabaña de madera durante la noche, con una escolta, y procedían a quemar la cabaña y a tirar todas las mesas cercanas. Entonces los participantes salían corriendo del santuario con el muchacho para recrear el supuesto viaje de Apolo al valle de Tempe para pedir perdón por la muerte de la serpiente (véase el mapa 2). El muchacho acababa volviendo con una ofrenda de laurel de Tempe, que se utilizaba más avanzado el año en los Juegos

Pitios para tejer las coronas. No obstante, resulta interesante señalar que incluso sobre estos festivales delficos bien establecidos existían muchas disputas. El propio Plutarco plantea dudas sobre la asociación del ritual con la serpiente, y algunos pensaban que la cabaña representaba el palacio del rey. [45]

Todo esto apunta a que en las primeras décadas del siglo II d.C. Delfos se encontraba en el umbral, si no de un regreso a su antigua gloria, al menos a una edad de oro de una tipología diferente. Aunque, como dejan claro los diálogos de Plutarco, es posible que su oráculo no estuviera en funcionamiento como en el pasado (y es famoso su comentario de que ahora sólo hacía falta una sacerdotisa en lugar de dos o tres), el santuario (y la ciudad) de Delfos estaba floreciendo como un lugar de memoria cultural e historia, así como de celebraciones religiosas, lo que lo colocaba en una buena posición para mantener un nivel inusualmente alto de contactos con (y recibir la atención de), el emperador. [46] Sus importantes cargos cívicos y religiosos eran ocupados por personas muy respetadas y conocidas, como Plutarco. La propia ciudad era relativamente estable, con al menos tres familias delficas muy respetadas y romanizadas ejerciendo una fuerte influencia durante la mayor parte de este período, muchos de ellos, según una lista de «*dramatis personae*» grabada en piedra y que nos ha llegado, ejerciendo los papeles más importantes en el festival de Septerión, si no lo hacían también en los otros. [47] Además, en los años finales de la vida de Plutarco, recayó en él el honor de dar la bienvenida a Delfos a un emperador cuyo amor por la cultura griega iba a llevar a un renacimiento delfico aún mayor: Adriano.

11

¿Gloria final?

Estos son los objetos que permanecen en Delfos en mi época y que vale la pena recordar.

Pausanias, 10.32.2 (siglo II d.C.)

En 117 d.C., Adriano se convirtió en emperador del Imperio romano. Casi inmediatamente se inició su correspondencia con Delfos, que iba a continuar durante todo su reinado y que se inscribió públicamente en el muro exterior del templo de Apolo. Un año después de la subida de Adriano al poder, escribió dos veces a Delfos. La segunda carta fue una respuesta a una misiva de Delfos, que le felicitaba por convertirse en emperador y le pedía que confirmase la concesión a Delfos de la situación de libertad y autonomía otorgada por sus predecesores. Adriano contestó reconociendo exactamente eso. En respuesta, uno de los últimos actos oficiales de Plutarco como sacerdote de Apolo en el templo antes de su muerte hacia 120 d.C. fue supervisar la colocación de una estatua de Adriano en el santuario de la Anfictionía. La ciudad de Delfos también erigió una estatua del nuevo emperador.^[1]

Tras este primer intercambio, la correspondencia fue

ininterrumpida. Delfos consultó a Adriano a finales del año 118 d.C. sobre cómo honrar a un individuo llamado Memmio, y entre 118 y 120 d.C., Adriano ordenó una serie de obras en la zona, delegando poderes especiales de supervisión en C. Julio Prudens. En 125 d.C., las relaciones entre Adriano y Delfos se estrecharon aún más cuando Adriano se embarcó en una visita por el centro de Grecia y recaló en Delfos. Dicho año, como muchos emperadores antes que él, se convirtió en arconte de la ciudad. Según fuentes posteriores, durante la visita consultó el oráculo pitio, planteando una serie de preguntas sobre la cultura griega, en especial sobre el origen de Homero y la identidad de los padres de Homero. La visita de Adriano al santuario provocó la colocación de otra estatua en su honor, esta vez en un esfuerzo combinado de la Anfictionía y la ciudad de Delfos.^[2] Pero no fueron los únicos. T. Flavio Aristótimo, sacerdote de Apolo en el santuario y al que Delfos ya había enviado como embajador ante Adriano en Roma, erigió una estatua privada de Adriano en el santuario de Atenea (véase lámina 3). Esta fue una de las últimas estatuas ofrendadas en este santuario, que durante muchos años había tenido la función de cantera fácilmente accesible cuando se necesitaban sillares de piedra en otros puntos del complejo delfico.^[3]

También aparece que se acuñaron una serie de monedas delficas nuevas durante el reinado de Adriano, que reproducían la cabeza del emperador en una cara e imágenes relacionadas con el santuario en el reverso (por ejemplo: Apolo, el ónfalos, la fachada del templo de Apolo con la popular y misteriosa «E», la serpiente rodeando el ónfalos). Algunas monedas incluso reproducían la boca de la cueva Coriciana, sugiriendo que volvía a tener importancia y se había incluido completamente en la

visita guiada habitual del santuario y su entorno religioso.[4] Posiblemente las monedas más interesantes de este período presentan una figura nueva en el culto délfico de esta época: Antínoo Propileo («Guardián de las Puertas»). Antínoo, famoso por su relación con el emperador, murió en circunstancias misteriosas en el Nilo en 130 d.C. Tras ello, Adriano estableció un culto en su honor en numerosos lugares alrededor del Mediterráneo (y en especial en Oriente), incluido uno en Delfos (a propuesta del sacerdote de Apolo, Aristótimo, que había sido el responsable de la estatua de Adriano en el santuario de Atenea). Este culto, cuya ubicación en el santuario de Apolo no está nada clara, fue receptor de una sorprendente estatua de Antínoo de 1,80 metros de altura en mármol de Paria, que es una de las obras maestras que se exponen en la actualidad en el Museo de Delfos (fig. 11.1).[5] Pero las mejoras bajo Adriano no terminaron con la introducción de cultos nuevos. Las columnas de la pista de carreras cubierta (el *xystós*) en el gimnasio fueron remodeladas con un mármol azulado en estilo jónico (véase fig. 7.3). La primera articulación de lo que se iba a convertir en un ágora romana de obra —junto a la entrada sudeste del santuario de Apolo— también parece que tuvo lugar en esta época, incluyendo una serie de talleres pequeños quizá para fabricar objetos que vender a los visitantes (véase lámina 2), y la Anficiónía emprendió obras en la pequeña ermita de Asclepio en el santuario de Apolo al pie del muro de la terraza del templo durante los años finales del reinado de Adriano.[6]

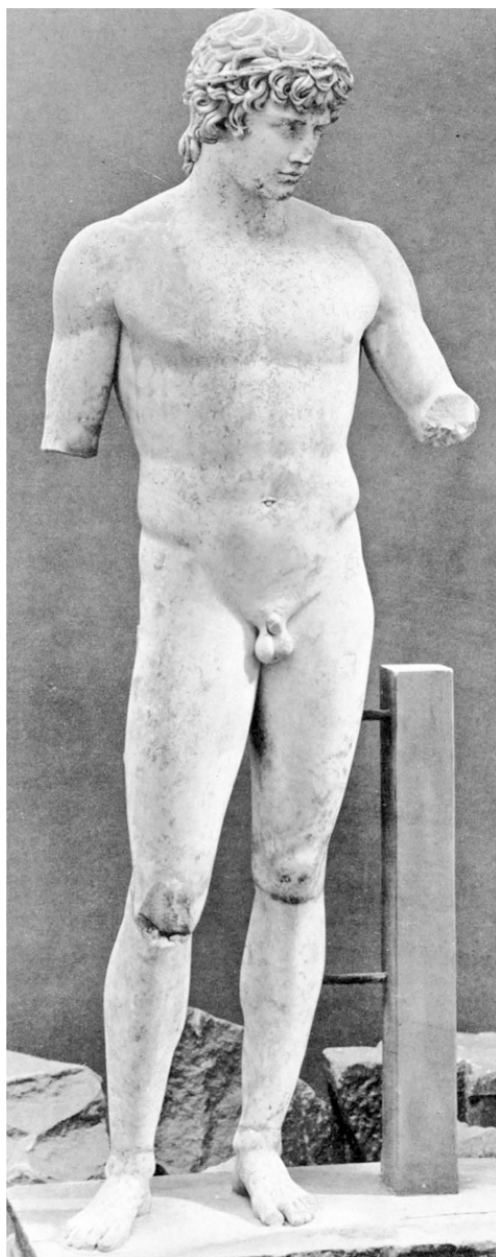


FIGURA 11.1. Estatua de Antínoo dedicada en el santuario de Apolo en Delfos (P. de la Coste-Messelière & G. Miré, *Delphes*, 1957, Librairie Hachette, p. 202).

En vísperas y después de la visita en 125 d.C., la proximidad

de Adriano a Delfos parece que impulsó a la ciudad a consultarle sobre una serie de temas asociados con las tradiciones religiosas y atléticas del santuario. La correspondencia imperial de 125 d.C. inscrita en el muro del templo de Apolo se refiere a la organización del festival pitio y expresa la preocupación de Adriano (en respuesta a las preguntas délficas sobre los cambios en algunos de los procedimientos relacionados con estos juegos) de que no se debía perder o cambiar ninguna tradición. En los años siguientes, en el marco de una política agraria más amplia para Grecia, parece que también se consultó a Adriano y, como consecuencia, se realizaron cambios significativos en la gestión de la tierra sagrada del santuario (que ahora se conocía simplemente como el «territorio», véase el mapa 3), y en la reorganización de sus clases de ciudadanos para crear una categoría nueva, los *damiourgói*, que recibieron derechos cívicos completos y una asignación más grande de tierras. El objetivo de esta reorganización parece que fue la creación en Delfos de una clase particular de ciudadanos ricos que pudieran cumplir el papel de clase gobernante local. Aunque no han sobrevivido en toda su extensión las cartas entre Adriano y Delfos, sabemos que la correspondencia regular continuó hasta la muerte de Adriano en 138 d.C. y los elogios délficos al emperador se volvieron cada vez más claros. Lo elogiaron por asegurar la «paz del universo», fijaron como días sagrados en el calendario délfico las jornadas de su primera (y segunda) visita a Delfos, y escribieron una serie de cartas sin ningún tema en especial más que expresarle su adoración.[7]

Pero Delfos también tenía algo que interesaba a Adriano: su Anfictionía. Una parte de una de sus cartas a Delfos, fechada hacia la época de su visita en 125 d.C., se refiere a la

reorganización del consejo de la Anfictiónía. Como hemos visto, muchos emperadores habían emprendido reorganizaciones, pero la carta de Adriano resulta instructiva porque deja entrever un propósito articulado detrás de la modificación. La carta esboza una reducción en la gran representación tesalia (que de hecho había sido restituida por Nerón en el siglo anterior), y la redistribución de dichos votos en el consejo entre atenienses, espartanos y otras ciudades, de manera que, en palabras de la carta, «el consejo pueda ser un consejo común de todos los griegos».[8]

Dicho objetivo centra nuestra atención en dos facetas principales de las relaciones romanas con Grecia y en particular con Delfos. La primera de ellas, como hemos visto en el capítulo 10 sobre las reorganizaciones anteriores (y en especial la de Augusto), el objetivo de Adriano era desarrollar un tipo particular de consejo que pudiera ejercer el papel que, en realidad, la Anfictiónía no había tenido nunca durante sus épocas arcaica, clásica y helenística. La membresía del consejo no había sido nunca una representación adecuada de todos los pueblos griegos; y tampoco era, a pesar de muchos intentos modernos en establecer la analogía, unas antiguas Naciones Unidas o Unión Europea, aunque así es como la querían ver, usar y caracterizar los romanos (y muchos en el mundo moderno).[9]

La segunda característica, conectada a la anterior, se refiere a un plan más amplio de Adriano para Grecia. En 131-132 d.C., Adriano formó el Panhelenio: una unión de ciudades griegas en la provincia romana de Acaya que se estableció específicamente para que la importancia cultural e histórica de Grecia se situara a un nivel similar con el músculo económico y político de otras

partes del Imperio romano en aquella época, en especial Asia Menor. Los miembros constituyentes debían demostrar una descendencia helénica, y sus miembros fueron las famosas *metropoleis* del centro de Grecia y sus colonias de ultramar. Muchos historiadores han planteado que la primera intención de Adriano fue utilizar la Anfictionía délfica como núcleo de dicha organización y que por eso se produjo esa profunda reestructuración de su membresía en 125 d.C. en preparación de la formación del Panhelenio en 131 d.C. No obstante, lo que un estudio en profundidad de la documentación ha demostrado recientemente es que la carta de Adriano a Delfos inscrita en el muro de la terraza del templo en 125 d.C. es en realidad el informe de una comisión senatorial romana sobre una reforma potencial de la Anfictionía (reflejando el malentendido romano sobre lo que se suponía que era la Anfictionía), que en realidad fue rechazado más tarde por Adriano. El Panhelenio de Adriano, según parece, fue siempre, al menos en la mente de Adriano, una entidad completamente diferenciada que de hecho estaría centrada en Atenas y que condujo, en Atenas, a la creación de un santuario de Adriano Panhelenio, unos juegos panhelénicos y el embellecimiento del cercano santuario de Eleusis.[10]

No obstante, aunque Delfos y la Anfictionía no fueran en realidad la inspiración o la intención original de los planes de Adriano para una Grecia unida, los griegos respondieron al interés de Adriano por el concepto de una Grecia unida y articulada específicamente a través del santuario de Delfos. En los primeros años del reinado de Adriano, y antes de la creación del Panhelenio, los «Griegos que lucharon en Platea» erigieron una estatua del emperador en Delfos.[11] Esta es la única ofrenda realizada a lo largo de toda la historia del santuario por

este grupo específico, aunque establecía una conexión instantánea con la ofrenda monumental más famosa de Delfos: las tres serpientes enroscadas que sostenían un trípode de oro, erigidas por los griegos con motivo de la victoria en Platea en 479 a.C. El frente griego unido que se consiguió durante las guerras médicas había sido un elemento esencial a toda llamada a la unidad griega y no resulta sorprendente que un grupo de griegos decidiese levantar esta bandera para demostrar unidad con Adriano, honrándolo con una estatua en el mismo santuario en el que se había mostrado de la manera más monumental posible dicha unidad original (varios siglos antes).

El nivel de contacto y cuidado desplegado en este santuario por Adriano durante su reinado representa sin lugar a dudas el punto culminante de la historia de Delfos. Fue una bendición que Delfos pudo disfrutar, después de la muerte de Adriano en 138 d.C., durante la mayor parte de lo que quedaba del siglo II d.C., y que se manifestó de muchas maneras, principalmente a través de una interacción continuada con el emperador y otros funcionarios romanos importantes. El sucesor de Adriano, Antonino Pío, se convirtió en arconte de la ciudad y su imagen aparece en una serie de monedas délficas, la última gran serie de monedas acuñadas en la historia de Delfos, probablemente producida con motivos del éxito y continuación de sus Juegos Pitios. Y Valeria Catula, la esposa de Tiberio Claudio Marcelo, un funcionario romano en Grecia durante la segunda mitad del siglo II d.C., erigió una estatua en el santuario en honor de Antonino con la autorización de la Anfictionía.^[12] En segundo lugar, se produjo un interés y un uso creciente del santuario como fundamento para el pensamiento filosófico. Desde finales del siglo I d.C., Delfos había adquirido reputación como centro

de debate filosófico, gracias a su combinación única de historia, oráculo, herencia filosófica y competiciones atléticas y musicales, que no podían igualar otros santuarios panhelénicos. Esta reputación se vio reforzada durante la época de Plutarco como sacerdote de Apolo y la difusión de muchas de sus discusiones filosóficas sobre Delfos y otras cuestiones (véase fig. 10.1).[13] Como consecuencia, Delfos fue visitada por un número significativo de filósofos y sofistas durante el siglo II d.C., como Aulo Gelio, que asistió con sus estudiantes a los Juegos Pitios en 163 d.C. Al mismo tiempo, en el santuario se erigieron una serie de estatuas de sofistas a cargo de la ciudad de Delfos y de otras ciudades, como Éfeso e Hipata, y por grupos de sofistas en honor de miembros respetados de su círculo.[14]

Combinado con (y en parte como consecuencia de) este favor imperial y una reputación como centro filosófico, los juegos de Delfos siguieron siendo muy populares durante el siglo II d.C. Los límites cada vez más abarrotados del santuario estaban poblados con multitud de estatuas de ganadores atléticos y de los encargados de organizar los juegos (en especial los *agonothetes*) erigidas por la *Anfictionía*, así como de las ciudades alrededor del Mediterráneo que habían ofrendado anteriormente en el santuario, y a veces de ciudades que nunca habían ofrendado en Delfos.[15] Ancira, en Asia Menor, por ejemplo, realizó su única ofrenda en la historia del santuario a finales del siglo II d.C., erigiendo una estatua a su vencedor en la competición musical de los Juegos Pitios. De la misma manera, Mira (en Licia, Asia Menor) erigió su única ofrenda en la historia del santuario durante el siglo II d.C.: una estatua de su vencedor en los Juegos Pitios. Asimismo, Sardes (en Asia Menor) levantó una serie de monumentos a uno de sus atletas

que alcanzó éxitos extraordinarios (al vencer en una serie de juegos periódicos griegos) a finales del siglo II d.C. y principios del siglo III.[16]

Este interés en las competiciones atléticas y musicales de Delfos refleja la importancia de Delfos por todo el Mediterráneo (pero en especial en el este) durante el siglo II d.C.[17] Pero al mismo tiempo, el santuario fue el centro de uno de los benefactores más grandes de Grecia durante este período: Herodes Ático. Aristócrata millonario de Atenas, pero también ciudadano romano (y que sería cónsul en Roma en 143 d.C.), Herodes Ático nació a principios del siglo II d.C. y murió en 177 d.C. Durante su vida vio cómo Grecia florecía bajo la atención de sucesivos emperadores romanos (a muchos de los cuales animó a interesarse en Grecia y con los que mantenía unas relaciones excelentes). Pero lo más importante era que personalmente fue muy prolífico en llevar a cabo proyectos para mejorar Atenas y otras ciudades del mundo griego. En Delfos, centró su atención en el estadio, lo que no resulta demasiado sorprendente si tenemos en cuenta el gran interés que despertaban los Juegos Pitios durante esta época. Lo que se puede ver en la actualidad cuando se visita el lugar es en su mayor parte obra de Herodes Ático (fig. 11.2). Se reformó la largura del estadio para que midiera exactamente seiscientos pies (romanos). Por primera vez en su historia, se dotó al estadio de asientos en gradas, de piedra caliza local: doce niveles en el lado norte y seis en el sur, con asientos curvados en el extremo occidental, lo que permitía aproximadamente unos 6.500 espectadores. En el extremo oriental se levantó una entrada monumental con un arco de acceso y nichos para estatuas. Como consecuencia de la enorme inversión de Herodes se

erigieron una serie de estatuas en su honor. Una, como era de esperar, procedía de la ciudad de Delfos, que también dedicó una a su esposa, Regila, y al discípulo de Herodes, Polideuquión; y, a su vez, su esposa erigió una estatua de él. Y todas ellas se ubicaron de manera prominente cerca del templo de Apolo.[18]

Herodes Ático murió en 177 d.C., durante el reinado de Marco Aurelio (161-180 d.C.), que había asumido la tarea de su predecesor (e incluso participó su coemperador Lucio Vero, 161-169 d.C.) y continuó la estrecha relación con Delfos. Lucio y Marco confirmaron la continuación de la independencia y la autonomía de Delfos como ciudad, y parece que Marco Aurelio mantuvo una extensa correspondencia con el santuario.[19] Podemos tener una cierta idea de la riqueza de los ciudadanos de Delfos en esta época por sus tumbas, reunidas en zonas de enterramiento (necrópolis) que rodeaban la ciudad y el santuario (véase lámina 1). Sabemos, por ejemplo, que se construyó una cripta subterránea durante el período imperial en una de las necrópolis al oeste del santuario. Aunque resulta difícil datar la cripta con precisión, podemos tener una idea de la fecha gracias a un sarcófago grande, decorado y caro del siglo II d.C., que ahora se puede contemplar en el Museo de Delfos (fig. 11.3). Se conoce como el sarcófago de Meleagro por la escena mitológica grabada a su alrededor, y se trataba de una elección muy cara por quienquiera que estuviese inicialmente enterrado en él. De hecho fue tan admirado que se reutilizó un mínimo de quince veces para enterramientos adicionales entre los siglos II y V d.C.[20]

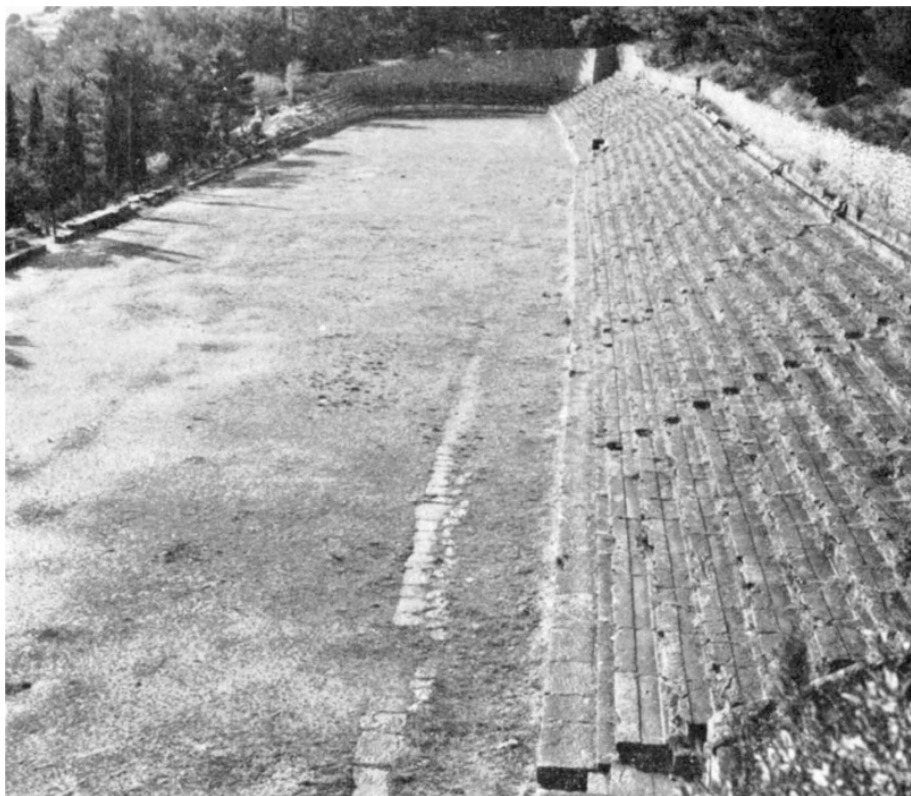


FIGURA 11.2. Vista del estadio de Delfos después de una remodelación gracias a las aportaciones de Herodes Ático en el siglo II d.C. (© EFA/P. Aupert [Aupert FD II Stade fig. 142]).



FIGURA 11.3. El sarcófago de Meleagro, en el momento de su descubrimiento en el siglo XIX (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 86]).

Además también podemos vislumbrar el uso continuado del oráculo en este período, en su mayor parte para consultas privadas, pero también para otras más oficiales. Se envió a un *theopropos*^[*] espartano para consultar durante el reinado de Marco Aurelio (aunque no sabemos sobre qué tema) y circulaban historias sobre la implicación del oráculo en asegurarse que Galeno, uno de los médicos más famosos del mundo antiguo, abandonaría sus estudios en otros campos para concentrarse en la medicina.^[21] Sin embargo, a medida que se renovaba el interés en el oráculo, también era sometido a mayor crítica en un mundo que cambiaba con rapidez y que, en menos de 250 años, iba a rechazar oficialmente el paganismo a favor del cristianismo. Un autor, Luciano de Samosata, que escribió a

mediados y durante la segunda mitad del siglo II d.C., reprendió a los ciudadanos de Delfos por estar a la entera disposición de los oferentes porque su destino dependía del oráculo, y arremetió contra la famosa oscuridad y ambigüedad de las respuestas del oráculo delfico, que se convertiría en un tema que haría fortuna entre los escritores cristianos, ansiosos por socavar los santuarios oraculares y el paganismo en general, durante los años venideros.[22]

No obstante, fue durante los reinados de Antonino Pío, Lucio Vero y Marco Aurelio, en la segunda mitad del siglo II d.C., cuando Delfos quedó immortalizado en otro conjunto de escritos: los de Pausanias. A pesar de que nos ha llegado la *Descripción de Grecia* de Pausanias, casi no sabemos nada acerca del autor; ni siquiera estamos seguros de su nombre. Parece que procedía de Asia Menor, posiblemente de Magnesia en Lidia. Nacido durante el reinado de Adriano, hacia 110-115 d.C., era lo suficientemente mayor para haber visto vivo a Antínoo, el amante de Adriano, antes de que se ahogase en el Nilo el 30 de octubre de 130 d.C. Comparado con otros hombres famosos de su época, tenía más o menos la misma edad que Ptolomeo de Alejandría y era un poco mayor que Luciano de Samosata y Galeno de Pérgamo. Sus escritos pertenecen al período 155-180 d.C. y se enmarcan en un género literario muy amplio conocido como *periégesis*: un libro de viaje mezclado con, entre otras cosas, geografía, historia, mitología, historia del arte y etnografía.[23] Su *Descripción de Grecia* ofrece lo que plantea desde el principio. Empezando en Atenas en el libro 1, Pausanias afirma que se va a ocupar de «*panta ta helleniká*» («todo lo griego», 1.26.4) y emprende un viaje por toda Grecia, describiendo Olimpia en la mitad (libros 5-6) y Delfos al final

(libro 10).[24] Como consecuencia, sus descripciones detalladas de muchos lugares griegos son inmediatamente reconocibles para los que estudian la antigua Grecia en la actualidad y fueron la guía fundamental para las primeras excavaciones de dichos sitios, incluido Delfos.[25]

Pero aun así siempre ha existido una serie de dudas sobre cómo interpretar su texto. Al mismo tiempo que se convertía en una ayuda indispensable para los arqueólogos en el siglo XIX, críticos literarios y textuales como Wilamovitz Moellendorff criticaron extensamente su obra. Más recientemente, se ha planteado un esfuerzo conjunto para resaltar las dificultades de tomarse a Pausanias al pie de la letra e incluso se ha puesto en cuestión su utilidad para la investigación arqueológica.[26] Ya no lo consideramos como un escritor que describe lo que ve, sino como un autor con intereses y puntos de vista particulares que escribe siguiendo un plan especial y que moldea su información para que encaje en ese modelo. En consecuencia, el texto de Pausanias no se considera en la actualidad como una simple guía turística, sino más bien como un mapa cognitivo creado para expresar una ideología particular del helenismo que se une al proyecto más grande de reformular (y crear) una Grecia unificada, que se puede encontrar en otras iniciativas como el Panhelenio de Adriano. Los estudiosos han subrayado que el interés de Pausanias se centra en las historias, lugares, objetos y momentos que hablan de la unidad griega y mucho más del pasado que del presente de Grecia: con sólo dos excepciones, ninguno de los monumentos analizados por Pausanias en Delfos se erigió después de 260 a.C. (las excepciones son el estadio y una estructura en el santuario de Atenea). El Delfos contemporáneo de Pausanias, en general

cualquier parte de la historia de Delfos posterior a la ascunción del control total por parte de la Liga Etolia, parece que no encaja en el proyecto de Pausanias, que pretendía resaltar la antigüedad, la historia cultural, la memoria y la importancia de una (antigua) Grecia unificada.[27]

Los objetivos de Pausanias son comprensibles. Su *Descripción de Grecia* llegaba en un momento de gran interés por Grecia y de prosperidad del país; así como en una época de reconocimiento de que el triunfo de Grecia en un mundo mediterráneo en rápida transformación iba a ser su afirmación de una contribución histórica y cultural sin rival. Pero ¿tuvo éxito en sus objetivos literarios? En dos aspectos se podría decir que no lo tuvo. Parece que su obra, la *Descripción de Grecia*, no fue muy leída en la antigüedad. La primera mención que nos ha llegado a él y a su texto está fechada 350 años después de su muerte, en la época del emperador romano Justiniano, tras la conversión de Roma al cristianismo. Pero quizá lo más importante, y de hecho lo que podría explicar su escaso éxito, es que en el momento de su muerte alrededor de 180 d.C., la llama del filohelenismo encendida por Adriano había empezado a apagarse ligeramente.[28] Resulta esclarecedor que uno de los dos monumentos que Pausanias menciona en su descripción de Delfos, y que está fechado después de 260 a.C., sea el estadio y que su descripción difiera de lo que encontramos en la actualidad (véase fig. 11.2). Pausanias afirma que Herodes Ático pagó para que los bancos de los espectadores fueran de mármol. Pero los que nos han llegado son de piedra caliza local. Los estudiosos han discutido la posibilidad de que el mármol se perdiera. Pero la mayoría cree que nunca se llegó a poner. Es posible que Pausanias escribiera sobre lo que escuchó que se

pretendía hacer, pero parece que tras la muerte de Herodes Ático en 177 d.C. sus planes sufrieron una cierta rebaja. Ya no se justificaba la opulencia y en su lugar se utilizaron piedras de las canteras locales. Al mismo tiempo, cuando Pausanias escribe sobre la tierra sagrada que pertenece a Apolo, y que había permanecido sin cultivar desde el siglo VI a.C., resulta sorprendente que nadie en Delfos parezca saber exactamente la razón de ello. Oye que algunos dicen que está maldita y otros afirman que no es buena tierra para cultivar olivos.[29] Parece que empezaba a disminuir el respeto por Delfos y el as en la manga de Delfos —su reputación como un lugar de memoria cultural e historia sin igual— estaba amenazado por la falta de conocimientos sobre su propia historia.

Pero no fue en ningún caso una decadencia repentina. A finales del siglo II d.C., con la llegada de Septimio Severo como emperador (193-211 d.C.), Delfos envió de nuevo embajadores para felicitarlo por sus victorias militares contra varios rivales (que fueron las que le llevaron al poder) y, sin duda, para pedirle que reconfirmara la libertad y la autonomía de la ciudad y del santuario de acuerdo con sus predecesores. Lo hizo, y los ciudadanos de Delfos reprodujeron fielmente su respuesta en los muros del templo de Apolo. Además, durante los reinados de Severo y de su hijo Caracalla, parece que se emprendió otra restauración del templo de Apolo, que fue supervisada por el procónsul de la provincia romana de Acaya, Cn. Claudio Leóntico.[30] De hecho, al menos para la ciudad y para los ciudadanos de Delfos, el final del siglo II d.C. y el principio del siglo III parece que fueron una época relativamente próspera y estable. Un secretario de la Anficiónía de este período, M. Junio Mnaseas, podía afirmar que era nieto de una sacerdotisa

pitia y descendiente de una serie de sacerdotes de Apolo; lo que aparentemente demuestra la estabilidad de la clase gobernante en la ciudad. Además, los habitantes de Delfos eran lo suficientemente ricos para erigir numerosas estatuas en el santuario para miembros de sus familias, así como para una serie de romanos y funcionarios romanos importantes.[31] El gobernador imperial (y corrector de Delfos), Cn. Claudio Leóntico, que probablemente fue responsable de una serie de reformas en el templo, recibió el agradecimiento por ocuparse de los asuntos de Delfos con al menos cinco estatuas erigidas por ciudadanos de Delfos. Además, aunque resulta bastante difícil fijar una fecha exacta, la construcción inicial del espacio del ágora romana en la entrada del santuario de Apolo siguió adelante y parece que se vio acompañada más o menos durante esta época por una expansión hacia el sur con la construcción de un complejo que inicialmente debía ser un conjunto de baños, pero que hoy se cree probable que fuese un complejo de alojamientos, tiendas y talleres de servicio (véase lámina 2).[32]

En consecuencia, parece que la alegría de personas como Clemente de Alejandría a finales del siglo II d.C. porque la época de los oráculos ya había pasado era prematura en toda una serie de aspectos. No sólo tenemos pruebas de que el oráculo de Delfos siguió dando respuestas hasta el siglo IV d.C. (e incluso el escritor cristiano Orígenes de Alejandría habla de la pitia en presente a mediados del siglo III d.C.), sino que también parece que el santuario oracular de Delfos siguió gozando de respeto suficiente por parte del Estado romano y de sus ciudadanos para garantizar que los habitantes de Delfos vivieran lo suficientemente bien para seguir embelleciendo su santuario y la ciudad durante esa época.[33] Al mismo tiempo, como vimos

en la introducción a este libro, fue en el siglo III, e incluso en el siglo IV d.C., cuando Delfos triunfó como el escenario de la novela de Heliodoro, *Etiópicas*, que mostraba a Delfos no sólo como el centro (muy bien conectado) de un amplio mundo mediterráneo, sino también como un santuario próspero y muy visitado.

Sin embargo, en uno de los aspectos de las actividades de Delfos había señales de cambio: se trataba de los Juegos Pitios, que eran desde hacía mucho tiempo un fundamento del negocio delfico, y una razón principal del éxito continuado del santuario. Pero el santuario se estaba convirtiendo en algo así como la víctima de dicho éxito. Por otro lado, ciertas comunidades, como la de Hipatia, parece que fueron un firme apoyo de los juegos e incluso aprovecharon la oportunidad del festival para llevar a cabo un ritual en honor de Neoptólemo en su pequeña área de culto dentro del santuario de Apolo a partir del siglo II d.C. Pero por otro lado, desde 180 d.C. hasta 268 d.C., parece que se produjo una exportación masiva de los Juegos Pitios, por orden de los sucesivos emperadores, a veintisiete ciudades en los Balcanes, Asia Menor y Siria. A primera vista pueden parecer buenas noticias para Delfos, y sin duda, la extensión de los Juegos Pitios se debió en parte a la elevada consideración que se tenía de dichos juegos. Pero en realidad no se trataba de una copia exacta de los juegos delficos. Se basaban vagamente en ellos, pero incorporaban una amplia gama de acontecimientos y prácticas. Además, no parece que la extensión de los Juegos Pitios haya establecido una relación oficial con su lugar de origen: en Delfos no existe ni una sola prueba epigráfica de esta expansión.^[34] En su lugar, esta nueva serie de juegos se conoce sobre todo a través de la publicidad

generada en sus nuevos hogares. Así, mientras los Juegos Pitios «originales» sin ninguna duda siguieron manteniendo un atractivo especial, los nuevos, repartidos por todo el mundo romano, debieron de atraer la atención lejos de Delfos. Esto es especialmente el caso porque parece que estos nuevos juegos estuvieron motivados en el siglo III d.C. por un cambio en el culto al emperador: se fue alejando de los templos y los sacrificios y se fue sustituyendo por la realización de festivales y ceremonias en su presencia. Teniendo en cuenta que cada vez más la manera de honrar al emperador se realizaba a través de juegos, ninguna ciudad o santuario podía tener la pretensión de mantener un monopolio sobre estas actividades, y de hecho debemos esperar una rivalidad creciente entre los diferentes acontecimientos, lo que significaba un aumento de la competencia para los Juegos Pitios en Delfos, en especial cuando se celebraron nuevos juegos pitios en ciudades cada vez más cerca de Delfos. Un festival pitio, prácticamente idéntico al de Delfos, se fundó en Tesalónica bajo el emperador Gordiano III (238-244 d.C.). Como consecuencia, a pesar de la vivacidad de los Juegos Pitios de Delfos que aparece en las fuentes de mediados y finales del siglo II d.C., los catálogos inscritos de vencedores muestran una marcada decadencia en su número durante la primera mitad del siglo III d.C.[\[35\]](#)

Una de las razones por las que los Juegos Pitios, a diferencia de los Juegos Olímpicos, se convirtieron en el modelo de exportación fue su asociación con el dios Apolo. Durante el transcurso del siglo III d.C., Apolo, y en especial Apolo Helios (Apolo «del Sol»), que se convirtió en el equivalente griego del Sol Invictus romano («Sol Invencible»), fue cada vez más popular como deidad protectora de los emperadores. Pero el

siglo III d.C. fue también un período de crisis prolongada para el Imperio romano: enfrentado a continuas invasiones desde múltiples direcciones; asediado por una lucha continuada, amarga y violenta por el control imperial en el seno de la sociedad romana; sufriendo breves fracturas dentro del propio imperio, acompañadas por dificultades económicas e incluso epidemias.[36] Por un lado, Delfos hizo todo lo que pudo para mantenerse informado de este paisaje político continuamente cambiante, fracturado y arriesgado. El emperador Gordiano III (a pesar de su aprobación al establecimiento de unos Juegos Pitios idénticos en Tesalónica) fue honrado por la Anfictionía y por la ciudad de Delfos con una estatua en el santuario. De la misma manera, la ciudad de Delfos también honró a Valeriano (253-260 d.C.) y a su hijo Galieno que gobernó con él durante un tiempo (253-260 d.C.) y después reinó en solitario (260-268 d.C.). Igualmente, la ciudad de Delfos erigió una estatua a su sucesor, Claudio Gótico (268-270 d.C.), y más tarde a Caro, que reinó sólo durante un año en 282-283 d.C.[37] Al mismo tiempo, el santuario no quedó desatendido ni dejó de ser popular. La primera fase de los baños orientales, completados en una terraza entre la de la estoa de Atalo y el ágora romana, se puede datar en la segunda mitad del siglo III d.C. (véase lámina 2). En el mismo sentido, los oferentes en el santuario seguían llegando desde muy lejos. Sinope, en el mar Negro, erigió una estatua a su superestrella atlética en 250-275 d.C. y, reflejando la inestabilidad militar y política del período, un grupo de soldados mercenarios levantó una estatua de su líder en el santuario en algún momento del siglo III d.C.[38]

No obstante, también estaban apareciendo señales de que las instituciones que gobernaban Delfos empezaban a tener

dificultades. La estatua erigida a Gordiano III es la última estatua conocida en la historia de Delfos levantada por la autoridad dual de la Anfictionía y la ciudad de Delfos. Mientras que la ciudad siguió erigiendo estatuas de emperadores posteriores, las aportaciones de la Anfictionía son mucho menos constantes. Su última ofrenda conocida en el santuario es la estatua de Filisco, un gobernador de la provincia romana de Tesalia (creada por el emperador Diocleciano a finales del siglo III o principios del siglo IV d.C.). Pero eso ocurrió 150 años después de la última noticia que nos ha llegado sobre una reunión de la Anfictionía, una época de la que sabemos muy poco. Parece que la Anfictionía como tal siguió existiendo, pero, aunque los historiadores debaten hasta qué nivel se siguió manteniendo como una fuerza activa en Delfos y en el mundo griego, existe un consenso general en que ya había pasado su época de esplendor.^[39]

Al mismo tiempo, las estatuas erigidas por la ciudad de Delfos durante el siglo III muestran señales de un ahorro creciente. La estatua de Claudio Gótico se levantó (e inscribió) sobre un pedestal colocado originalmente en el santuario en el siglo V a.C. para soportar la estatua de un caballo, que fue ofrendado (e inscrito) por los farsalios de Tesalia en honor de una de sus victorias militares. Este proceso de reutilización no resulta extraño en el mundo antiguo (ni siquiera en Delfos) y será cada vez más frecuente en el santuario a lo largo del siglo. El pedestal de la estatua de Caro, por ejemplo, se reutilizó para otro emperador casi inmediatamente después de su muerte. Pero ahora esta reutilización —incluso para estatuas de, y en honor a, el emperador— representa un testimonio muy real de las incertidumbres en el terreno político. El reinado de Claudio

sólo duró tres años y se inició poco después de que los habitantes de Delfos hubiesen erigido estatuas a sus dos predecesores más inmediatos, y el reinado de Caro sólo duró un año. Teniendo en cuenta unos períodos de gobierno tan cortos, lo más normal era que se considerase innecesario e incluso un dispendio invertir en piedras completamente nuevas, en especial si se tienen en cuenta las condiciones cada vez peores de las finanzas délficas. La reutilización de los pedestales de las estatuas no es el único cambio en la actitud hacia los monumentos del santuario de Apolo durante esta época. Durante el siglo III d.C. encontramos por primera vez indicios de que el tesoro de los atenienses —que durante siglos había sido una de las estructuras más prestigiosas en Delfos— se estaba empezando a usar como centro de los prestamistas, una práctica que siguió hasta bien entrado el siglo IV d.C. (véase lámina 2 y fig. 5.4).^[40]

Teniendo en cuenta esta situación y que el siglo siguiente presencié la aparición del cristianismo como la religión imperial, y al final como la religión oficial del mundo romano, resulta lógico que Delfos siguiese su lenta decadencia a partir de este momento. Pero, sorprendentemente, la realidad fue todo lo contrario. La clase gobernante de Delfos —los *damiourgoi* creados bajo Adriano— seguían ejerciendo una gran influencia (si no más que nunca) en Delfos durante el siglo IV d.C., aunque sus reuniones se celebraban ahora en Hipata. En el santuario se han descubierto estatuas de filósofos ofrendadas durante la primera mitad del siglo IV d.C.^[41] El pedestal de la estatua de Caro se reutilizó como base para una estatua de Constancio Cloro (el padre de Constantino el Grande) a finales de siglo. De hecho, todo esto parece que formó parte de una revitalización más amplia del santuario, en el mismo instante en

que el destino y la dirección del mundo romano se estaba volviendo hacia el cristianismo en el campo de batalla del puente Milvio cerca de Roma.[42] Mientras Constantino el Grande atravesaba el Imperio romano, derrotando a sus coemperadores y unificando el territorio bajo su mando (y bajo el estandarte cristiano), en Delfos parece que la ciudad y el santuario albergaron prácticamente el último gran proyecto de construcción que conocemos de la historia pagana del lugar. Una inscripción que nos ha llegado de 319 d.C. atestigua la generosidad de L. Gelio Menogenes, presidente vitalicio del colegio de los *damourgoi* (y un hombre que también ejercía un papel muy importante en la vida religiosa de la ciudad de Atenas), que entregó más de 500.000 monedas (de un valor desconocido) para la limpieza de los baños de Delfos, una donación entregada por una mujer: Aurelia Julia Sotia. Parece que, al menos en parte, este dinero se destinó no sólo a limpiar los baños, sino también a renovarlos sustancialmente, incluyendo una mejora del sistema de calefacción (véase lámina 2).[43]

Resulta instructivo que Constantino el Grande —el emperador que conquistó y reunificó el Imperio romano bajo el estandarte cristiano, que estableció una nueva capital para el Imperio en Constantinopla (Estambul) y que en el proceso retiró algunas de las obras de arte más importantes de todo el Mediterráneo para adornar su nueva capital, incluida la columna de serpientes de Platea que se había alzado en Delfos desde el siglo V a.C.— no recibió ninguna estatua en Delfos por parte de la ciudad de Delfos durante su vida.[44] En contraste con las estatuas erigidas para emperadores que sólo ejercieron durante un año (como Caro), este comportamiento letárgico

con respecto a Constantino, que gobernó durante mucho más tiempo, podría indicar la incertidumbre de la época: Delfos consideró que era políticamente inapropiado honrar a un emperador que libraba una guerra contra sus cogobernantes. O es posible que sugiera la tristeza que sentían porque Constantino se había llevado a su capital en Constantinopla la ofrenda más famosa (fig. 11.4). No obstante, tras la muerte de Constantino, en 337 d.C., y como consecuencia de un (nuevo) orden romano mucho más asentado, la ciudad de Delfos erigió no una sino dos estatuas de Constantino.[45] También fue en esta época cuando el ágora romana, que había sufrido diversas renovaciones desde los tiempos de Adriano, fue reconstruida en su forma más grandiosa, utilizando materiales tomados de diversos sitios del complejo délfico (incluidas las columnas de mármol que, durante el reinado de Adriano, se habían instalado en la pista cubierta de carreras en el gimnasio). Se construyeron estoas en tres lados de la plaza del ágora, con el eje del ágora coincidiendo con el camino de entrada al santuario de Apolo, y con su propio vestíbulo de entrada en el este (véase lámina 2). Pero lo más importante es que parece que este nuevo espacio se identificó como la ubicación preferida para las estatuas imperiales (que hasta este momento se habían colocado principalmente en el nivel de la terraza del templo). Después de 330 d.C., todas las estatuas imperiales se levantaron en el ágora romana.[46]



FIGURA 11.4. La columna Serpentina dedicada en 479 a.C. en Delfos después de la batalla de Platea, en la actualidad en el hipódromo construido por Constantino en Constantinopla (© Michael Scott).

La aportación constante de estatuas imperiales también se reanudó en este período de flujo religioso. Dalmacio, César de 335 a 337 d.C., con control —entre otras provincias— de Acaya, recibió una estatua de la ciudad de Delfos, utilizando un pedestal que con anterioridad se había usado para una de las estatuas del emperador Adriano.[47] Flavio Constancio, hijo de Constantino el Grande, fue honrado con una estatua por la ciudad de Delfos en el período 337-340 d.C., posiblemente porque, aunque al principio de su reinado gobernó con sus hermanos, su esfera de influencia incluía Ilírica (en la actualidad una parte de los Balcanes) y por ello Delfos estaba más interesado en impresionarle. Pero su estatua también se erigió sobre un pedestal reutilizado, que originalmente se había dispuesto e inscrito como base para una estatua de Polideuquión, el discípulo de Herodes Ático, en el siglo II d.C. [48]

Delfos cayó en la misma trampa que todos los santuarios paganos durante esta época. Estaban erigiendo estatuas en honor de emperadores cristianos en santuarios paganos, mientras la población y los emperadores intentaban superar la difícil tarea de ser cristianos en un mundo que seguía siendo aplastantemente pagano; algunos calculan que los cristianos representaban quizás un 10 por ciento de la población en la década de 320 d.C.[49] Y aunque estos emperadores fueron lo suficientemente diplomáticos para permitir que continuase el culto pagano (Delfos recibió en 342-344 d.C. una respuesta imperial asegurando que podía continuar libremente con su culto), la voz cada vez más alta de los escritores cristianos también se centró en las prácticas de estos santuarios como prueba no sólo de su decadencia, sino también, curiosamente,

para buscar un apoyo histórico para la inevitabilidad de la victoria cristiana.[50] El historiador cristiano Eusebio, por ejemplo, afirma que en su época sólo seguían funcionando los oráculos de Apolo en Delfos, Claro y Dídima, y cuando alguien preguntaba por las razones de esta situación, la explicación que se ofrecía tenía que ver con terremotos y el paso natural del tiempo.[51] Al mismo tiempo, Eusebio informa de una consulta por parte de Nicea, que preguntó a Apolo si, ante la evidencia de que los oráculos que ya no funcionaban, debían seguir honrando a Apolo Pitio con los sacrificios tradicionales. Según Eusebio, el oráculo dijo que ahora era imposible renovar el oráculo oral en Delfos porque «se había colocado sobre sí mismo las llaves del silencio profético», pero que seguía siendo importante continuar con las ofrendas.[52] Otros escritores muestran el silencio del oráculo como una consecuencia directa de la llegada de Cristo y, en esta época, circuló la historia de que cuando en el momento del nacimiento de Jesús el emperador Augusto consultó personalmente sobre su sucesor, el oráculo permaneció callado y cuando le preguntó por qué, la respuesta fue que «un niño hebreo exige que abandone esta casa y vaya al Hades. Por eso, parte de nuestras salas y no hables en el futuro».

[53]

Pero aun en este clima, Delfos seguía teniendo sus seguidores y ninguno de ellos fue más importante que el hombre que intentó revertir la cristianización del mundo romano: Juliano el Apóstata, el último emperador romano pagano. Aunque sólo gobernó de 361 a 363 d.C., Juliano fue un pagano comprometido cuyos intentos no sólo de negar el cristianismo sino de dejarlo al margen del sistema romano podrían haber tenido bastante éxito si su reinado no hubiera

quedado truncado por su muerte en el campo de batalla. Pero en realidad fue el último estertor del paganismo y Delfos tuvo un papel importante. Juliano no sólo escribió extensamente contra los cristianos, explicando por qué el oráculo había quedado en silencio, sino que también rindió tributos significativos en especial a Delfos y alabó sus eventos atléticos. Pero lo más importante es que envió a un médico, Oribasio, desde Constantinopla para que actuase como *quaestor* imperial en Acaya y para consultar a la sacerdotisa pitia en Delfos. La respuesta (si en realidad las fuentes no están confundidas y Juliano consultó realmente el oráculo en Dafne en vez de Delfos) es la última respuesta oracular recogida en Delfos y (como se podría esperar) es dramáticamente (quizá demasiado) definitiva: «Dile al rey que la sala bien forjada ha caído al suelo. Febo ya no tiene refugio, ni laurel profético ni fuente que hable. Incluso el agua de la palabra se ha extinguido».[54]

En 365 d.C., sólo dos años después de la muerte de Juliano, Grecia sufrió un terremoto devastador. En las últimas publicaciones académicas de los arqueólogos franceses sobre el templo de Apolo se afirma que el daño que provocó este terremoto podría ser similar al del terremoto de 373 a.C. y desde luego fue suficiente para distorsionar el eje este-oeste de los cimientos del templo (una distorsión que aún es visible en la actualidad, véase fig. 7.2).[55] No sabemos qué daños sufrieron otras partes del complejo delfico, pero lo más probable es que algunos creyeran que se trataba de una señal de que se estaba acercando el fin de Delfos. Sin embargo, aún no había llegado del todo. Los emperadores cristianos Valente y Valentiniano (364-375 d.C.) fueron honrados en Delfos con un pedestal imponente (y nuevo, no reutilizado) coronado con estatuas en el

ágora romana a principios de la década de 370 d.C., en agradecimiento por ser benefactores de la ciudad.[56] Quizás esa beneficencia tuvo la forma de reparación de los daños provocados por el terremoto de 365 d.C. Si fue así, resulta un ejemplo importante del tipo de paz religiosa que querían establecer Valente y Valentiniano entre paganismo y cristianismo durante su reinado: emperadores cristianos ayudando a un famoso santuario pagano y recibiendo honores a cambio, de una manera mucho más generosa que los honores otorgados por Delfos a Constantino y a sus sucesores.[57] Pero, al mismo tiempo, la inscripción relacionada con los honores a estos emperadores también revela un cambio público crucial en la situación de Delfos. Durante siglos, Delfos se había descrito en las inscripciones oficiales como «*hierá*», un «lugar sagrado». Incluso en los honores a los emperadores constantinianos, Delfos había seguido mostrando orgullosamente este título (pagano) sagrado.[58] Pero en la inscripción en honor a Valente y Valentiniano, Delfos no lo menciona. Ahora sólo es una ciudad, porque, a pesar de la época de paz religiosa (o precisamente por ello), ya no resulta aconsejable llamar la atención sobre las credenciales paganas. El monumento a Valente y Valentiniano es el último monumento pagano conocido en Delfos.[59] En los últimos treinta años del siglo IV d.C., el mundo romano presenció: ataques cristianos cada vez más dañinos contra los santuarios paganos; la proscripción oficial del paganismo por parte del emperador romano Teodosio a principios de la década de 390; y, como consecuencia, el final oficial del santuario pagano de Apolo en Delfos.

12

El viaje continúa

Lo que me parece aún más extraño es que el lugar más famoso del mundo haya sufrido semejante cambio en su fortuna, de manera que nos vimos obligados a buscar Delfos en Delfos y preguntar sobre la localización del templo de Apolo cuando estábamos pisando sus cimientos.

J. Spon, 1678 *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*

A primera vista parece sorprendente que encontremos un autor cristiano, Claudiano, durante la época del emperador cristiano Honorio a principios del siglo V d.C., hablando con entusiasmo sobre Delfos y su mitología pagana, un santuario religioso oficialmente cerrado tras la proscripción del paganismo. Cuando Grecia estaba otra vez amenazada por los invasores del norte, Claudiano imaginó que el dios Apolo se debió de alegrar tras la victoria en el siglo III a.C. contra estos mismos bárbaros, una victoria que aseguraba que «ningún bárbaro [iba a beber] con boca contaminada las aguas de Castalia y de los arroyos que conocían el destino». Lo que resaltaba el sueño de Claudiano no eran sólo los tiempos difíciles que atravesaba Grecia a principios del siglo V d.C. (y esta vez no había ningún Apolo que acudiera al rescate), sino que la época del paganismo en Delfos, como en muchos de los

otros santuarios paganos, es posible que no se interrumpiera de una manera tan abrupta (como habríamos podido suponer inicialmente) en el momento de la proscripción oficial del paganismo por Teodosio en 391 d.C. En su lugar podemos ver una transición mucho más lenta y confusa del paganismo al cristianismo.[1]

Durante esta lenta evolución a lo largo de los siglos V y VI d.C., ¿cómo era Delfos (véase lámina 1)? Casas, talleres de cerámica, hornos y al menos dos cisternas parece que se construyeron en y sobre las instalaciones atléticas. En el santuario de Atenea, que durante siglos había sido tratado como una especie de cantera cercana, no hubo ninguna interrupción en la reutilización de los sillares de templos y estructuras. Las zonas al oeste y al este del santuario de Apolo se incorporaron a la ampliación de las áreas de vivienda (con el lado oriental ligeramente más pobre que el occidental). Inmediatamente alrededor de la muralla perimetral del santuario de Apolo, en el período que va hasta mediados del siglo VI d.C., se han podido identificar una serie de casas y baños relativamente lujosos. Algunas de estas construcciones tenían su origen en épocas anteriores; algunas eran nuevas y reutilizaron materiales procedentes de las ofrendas monumentales en el santuario de Apolo, y otras eran sencillamente ofrendas monumentales convertidas en casas (como la estoa occidental).[2]

Dentro del santuario de Apolo, parece que la parte septentrional (incluida la *lesche* de Cnido) fue ocupada lentamente con casas (véase lámina 2). El altar de Quíos delante del templo fue dismantelado. La mayoría de los tesoros que seguían en pie alrededor del santuario se convirtieron en edificios útiles de uno u otro tipo, y los baños se establecieron

en el nicho de Cratero al noroeste del templo de Apolo. Durante los siglos V y VI d.C., el santuario de Apolo quedó absorbido en un asentamiento urbano aparentemente próspero, donde el ágora romana seguía actuando como un ajetreado centro comercial (era la única zona que no quedó invadida por los edificios privados). Y esta lenta transición de Delfos nos ofrece, una vez más, una ironía importante. En la actualidad, los turistas que visitan el santuario lo recorren con un guía a lo largo de un camino de piedra zigzagueante que conduce hasta la terraza del templo (véase lámina 2 y fig. 0.1). La mayoría de los mapas del santuario resaltan este camino, que con frecuencia recibe el apelativo de «vía sagrada». Sin embargo, se trata de una creación totalmente nueva de la fase final de la vida de Delfos: un sendero construido a partir de los trozos de piedra reutilizados de todo el santuario de Apolo para dar servicio al pueblo que crecía en los confines abandonados del recinto de Apolo.[3] En los más de mil años de historia de Delfos como santuario, no existió un solo camino que condujese al templo, sino una multitud de entradas y senderos en los diferentes niveles de las terrazas. La fase final de la vida antigua de Delfos ha dejado una impresión imborrable en la manera en que vemos y nos movemos en la actualidad a través del santuario.

¿Qué lugar se reservaba al culto de Cristo dentro de esta comunidad cambiante y qué ocurrió con el templo de Apolo? Los estudiosos del siglo XX pusieron énfasis en la gran variedad de fragmentos arquitectónicos de la época cristiana que se encuentran en Delfos, la mayoría de ellos procedentes del siglo V d.C. y que, según se cree, formaron parte de la adaptación de un edificio ya existente. Al mismo tiempo, estos fragmentos demuestran el uso continuado de motivos paganos muy

conocidos, como el acanto. En consecuencia, se ha planteado que los habitantes de Delfos volvieron a hacer lo que sabían hacer mejor: intentaron atraer activamente a los peregrinos (ahora cristianos) a la ciudad como un lugar de adoración, ahora cristiana, con la rápida construcción de más bien la modificación de los edificios existentes para crear) una decorada basílica cristiana.[4]

Investigaciones más recientes han puesto de relieve, junto con la imagen esbozada más arriba del lento movimiento de Grecia hacia una apariencia totalmente cristiana, un desarrollo mucho más gradual y menos oportunista del culto cristiano en Delfos, que se inició lentamente en el pueblo que siempre había estado rodeando el complejo del templo y que creció orgánicamente a lo largo del tiempo hasta engullir el santuario y el templo de Apolo que se encontraba en su centro. Conocemos al menos tres basílicas cristianas construidas en Delfos, pero ninguna de ellas se puede fechar antes de 450 d.C.[5] Es más, parece que fue en la segunda mitad del siglo V d.C. cuando el culto cristiano arraigó de verdad en Delfos (véase lámina 1). El arqueólogo francés Vincent Déroche, en su estudio sobre las estructuras de la época cristiana, señala tres basílicas en Delfos. En primer lugar, una basílica «del pueblo nuevo» al oeste del santuario (más allá de la necrópolis occidental del pueblo antiguo), construida mayoritariamente a partir de material reciclado alrededor de 475-500 d.C. y con un suelo de mosaico bien conservado. En segundo lugar, una basílica de nueva construcción en el gimnasio al este del santuario de Apolo (después cubierta por la iglesia de la Virgen construida en 1743); y en tercer lugar, otra basílica de nueva construcción levantada dentro del propio santuario.[6] Pero esta basílica no

ocupó el templo de Apolo. En vez de ello, lo más probable es que se construyese al norte del templo, sobre la terraza entre la muralla septentrional de la terraza del templo y la zona del teatro (véase lámina 2). Construida en un estilo lujoso y cosmopolita, parece que fue la basílica oficial del obispo, después del establecimiento de Delfos como episcopado, y siguió siendo la ubicación de una iglesia cristiana hasta su excavación a finales del siglo XIX. Además de estas tres basílicas documentadas, es posible que existiera una cuarta, que datase posiblemente de finales del siglo VI d.C. Algunos trozos de mosaico se han encontrado al lado de la carretera que se dirige hacia Delfos (por encima de la zona del gimnasio, véase la lámina 1). Este mosaico se encontró bajo una capilla posterior dedicada a san Jorge, que a su vez fue investigada durante las excavaciones a finales del siglo XIX. En este sentido, los estudiosos han planteado que el mosaico podía pertenecer a una basílica anterior a la capilla de San Jorge.[7]

En consecuencia, Delfos era una mezcla curiosa. Por un lado, a principios del siglo VI d.C. tenía una comunidad cristiana significativa centrada alrededor de tres (posiblemente cuatro) basílicas, mientras que santuarios antiguos como Olimpia sólo tenían una. Pero esta comunidad no destruyó activamente el santuario pagano ni, lo que es más importante, el templo de Apolo.[8] En su lugar, debemos imaginar una comunidad en la que el templo abandonado, que seguía siendo una estructura enorme e imponente, hacía pareja con la nueva basílica, también lujosa y decorada, que se alzaba justo al norte, en el centro de una comunidad urbana en desarrollo (y cada vez más cristiana) que se estaba expandiendo lentamente para ocupar el resto del santuario de Apolo. Y al mismo tiempo,

aunque no hay ningún indicio de que los habitantes de Delfos intentasen preservar alguna parte del santuario pagano (y, en consecuencia, parece que no tenían interés en vivir de los réditos de la gran reputación de Delfos como lugar de valor histórico y de memoria colectiva), tampoco existe ninguna prueba de ningún tipo de destrucción organizada o voluntaria del mismo. [9] De hecho, lo que resulta fascinante de estos cambios en Delfos es la manera en que los cristianos parece que sintetizaron e incorporaron las tradiciones paganas. Una lámpara, por ejemplo, encontrada en los baños orientales de Delfos (los que fueron renovados a principios del siglo IV d.C.), muestra una imagen de Cristo con una serpiente a sus pies, fundiendo la mitología ofídica de Delfos con el culto a Cristo. Más aún, la cuarta basílica fechada a finales del siglo VI d.C., descubierta sobre el gimnasio, es posible que estuviera dedicada en esta fase (y, desde luego, lo estuvo más tarde en su historia) a san Jorge, un santo cuya lucha con el dragón se sobrepone directamente a la mitología pagana apolínea y délfica. [10]

Además de la posible construcción de una basílica de San Jorge hacia finales de siglo, la segunda mitad del siglo VI d.C. posiblemente fue testigo de una decadencia en el nivel de opulencia aparente en las estructuras y en la arquitectura del siglo V y principios del siglo VI. Se abandonaron casas, se cerraron puertas y las cisternas quedaron en desuso. Al mismo tiempo, la zona habitada por los ciudadanos de Delfos se contrajo significativamente. El campo fue abandonado y la gente se apiñó en casas y talleres mal contruidos en la zona central del santuario y la ciudad antigua. Esta decadencia y contracción pudo ser consecuencia de la peste de Justiniano, pero también pudo ser el resultado de otra oleada de

incertidumbre relacionada con una creciente invasión territorial.
[11] Y a principios del siglo VII d.C., a Delfos se le acabó la suerte. Una nueva serie de invasiones por parte de los esclavos del norte provocó una gran devastación por toda Grecia. En Delfos una muralla defensiva construida con precipitación en esta época atraviesa el gimnasio, abandonando los restos del santuario de Atenea y de la ciudad a su alrededor, en un intento final por proteger el centro de la ciudad (véase lámina 1). Pero no fue posible. La capa final de la ciudad de Delfos muestra señales de destrucción y de un abandono generalizado.[12] Tenemos pocas noticias de Delfos durante más de ochocientos años, excepto los comentarios ocasionales sobre pequeñas comunidades que viven entre las ruinas durante la época medieval.

La aparición del mercader italiano Ciríaco de Ancona en el monte Parnaso de Grecia durante seis días a partir del 21 de marzo de 1436 debió de provocar una gran conmoción entre la escasa población local.[13] Ciríaco es el primer visitante extranjero conocido que estaba buscando Delfos después del abandono del lugar a principios del siglo VII d.C. En esa época, Delfos simplemente había desaparecido. Los restos de los orgullosos edificios se habían ido derrumbando; el mármol brillante y la caliza local quedaron enterrados, o incorporados al nuevo asentamiento empobrecido y destartado que no se conocía como Delfos sino como Castri; parece que sus habitantes no eran conscientes de los restos sobre los que estaban construyendo y que, en algunos casos, aún eran visibles por encima del nivel del suelo.[14] Uno de los hechos más humildes en la larga historia de Delfos es que, a pesar de un pasado tan importante y glorioso, se podía olvidar y perder,

incluso para los que vivían encima de ella.[15]

¿Qué llevó a Ciríaco a ese lugar en 1436 d.C.? Su interés por los restos físicos del mundo antiguo reflejaba el crecimiento del movimiento humanista en el primer Renacimiento en Italia desde principios del siglo XIV, dirigido por estudiosos como Petrarca. Hasta ese momento, el interés de los europeos occidentales por Grecia, y mucho menos por Delfos, se había reducido al estudio de los textos literarios supervivientes. La idea de visitar los lugares —de buscar los restos físicos de la antigüedad clásica— no resultaba atractiva. Desde el cisma de la Iglesia en 1054 d.C., Grecia, como parte integrante de la Iglesia ortodoxa oriental, se miraba con suspicacia: un lugar al que era difícil viajar, peligroso para los viajeros y con pocas esperanzas de obtener algo.[16]

Sin embargo, en la época de Ciríaco existía un consenso cada vez más amplio entre los humanistas: que el redescubrimiento de la antigüedad clásica era un paso importante en el proceso de aplicar sus lecciones al mundo contemporáneo. A principios del siglo XV, la *Descripción de Creta* (1414) y los *Libros de las islas del archipiélago* (1422) del monje florentino Cristoforo Buondelmonti se convirtieron en best sellers. Ciríaco dio un paso más en la investigación con la idea de que «los monumentos y las inscripciones son testigos mucho más fieles de la antigüedad clásica que los textos de los escritores antiguos». Su tarea, como afirmaba uno de sus compañeros, era «restaurar la antigüedad o redimirla de la extinción».[17]

Ciríaco viajó por el Mediterráneo entre 1435 y 1453. Recogió con gran detalle todo lo que vio, pero sus cuadernos de notas casi se perdieron por completo en el incendio de una

biblioteca en Pésaro en 1514. Lo poco que ha quedado nos explica su viaje a Delfos en marzo de 1436, donde vio el estadio y el teatro (que más tarde desaparecería completamente de la vista cuando quedó cubierto por generaciones de desprendimientos de rocas, tierras y alojamientos); un edificio circular que creyó que era el templo de Apolo (en realidad el semicírculo argivo en la esquina sudeste del santuario de Apolo, véase lámina 2 y fig. 6.2); numerosas tumbas y estatuas aún intactas, así como una gran selección de inscripciones.[18]

Lo que le debió de quedar claro a Ciríaco en sus viajes por Grecia y por otros lugares durante esos años —como también le estaba quedando cada vez más claro al resto de Europa— era el poder creciente de los otomanos. En 1453, sólo diecisiete años después de la visita de Ciríaco a Delfos, el sultán lanzó el asalto final contra Constantinopla, cerrando el libro del mundo bizantino e integrando Grecia en sus dominios. Resulta una nota curiosa en la historia de la primera persona que intentó salvar de la extinción los restos del mundo antiguo que en nuestra última visión de Ciríaco, en mayo de 1453, se encuentre al lado del sultán (y leyéndole secciones importantes de los grandes escritores de la antigüedad) mientras se está preparando para tomar Constantinopla.[19]

La visita de Ciríaco a Delfos fue una excepción. No ha quedado noticia de nadie más que realizase dicho viaje durante más de doscientos años después de él, hasta que el matemático inglés Francis Vernon llegó al lugar el 26 de septiembre de 1675, momento en que el pueblo de Castri había crecido y el santuario de Delfos se había hundido aún más en el terreno. Mientras tanto, a pesar de las dificultades para conseguir el acceso y viajar por la región, siguió creciendo el interés por la

antigüedad clásica, especialmente en las cortes francesa e inglesa. A finales del siglo XVII, la idea de que había mucho que ver, que era importante verlo y, si era posible, poseerlo, había quedado bien establecida. La adquisición de dichos objetos era especialmente valiosa como instrumento de la política internacional entre las familias reales y los aristócratas. En medio de esta atmósfera dos viajeros famosos llegaron a Castri un año después de Vernon, el 30 de enero de 1676: el médico francés Jacob Spon y el naturalista inglés George Wheler, que tendrán un papel crucial en la historia del desarrollo de la arqueología. Spon fue el primero en utilizar la palabra «arqueología», en el prefacio a su publicación sobre los diversos monumentos en Grecia. En Delfos identificaron el gimnasio que yacía bajo el monasterio de Panagia (que más tarde llevaría un registro de todos los visitantes de la zona), pero «nos tuvimos que detener ahí y quedar satisfechos con lo que pudimos aprender de los libros sobre la antigua riqueza y grandeza del lugar: porque ahora no queda nada más que la pobreza más abyecta y toda su gloria se ha desvanecido como un sueño».[20] Las ideas de Jacob Spon aparecen en el epígrafe que encabeza este capítulo. Se sintió sobrecogido e impresionado de que un lugar tan famoso y tan maravilloso como Delfos pudiera desaparecer. Para Spon, Delfos era la advertencia definitiva sobre lo que podía ocurrir como resultado de la arrogancia humana.

Poco después de su visita, en 1687, el asalto veneciano contra los turcos en Atenas provocó la explosión de la pólvora almacenada en el Partenón, lo que destruyó una gran parte del edificio. Pero esto no disminuyó la pasión por las antigüedades, como posesiones para los poderosos y ventanas al pasado para

los interesados en la historia. En 1734 se formó en Londres la Sociedad de los Diletantes, integrada por aristócratas que habían visitado Italia y que, al menos según Horace Walpole, se habían emborrachado (preferiblemente en Italia). El descubrimiento de Herculano en 1738 y de Pompeya en 1748 animó las llamas del interés. En Francia estalló una locura por las inscripciones griegas, no sólo porque se consideraban la prueba más útil para ilustrar la historia, sino también (y posiblemente esta es la razón más importante) porque se podían utilizar como lemas significativos para las medallas acuñadas a fin de conmemorar los logros de Luis XIV (para lo cual se estableció en 1701 la Académie des Inscriptions et Belles Lettres).[21]

En 1748, al mismo tiempo que se desenterraba Pompeya, los arquitectos ingleses James Stuart y Nicholas Revett encontraron oídos receptivos a su llamamiento a que «al menos que se realizasen con rapidez dibujos exactos, todos los edificios, templos, teatros y palacios bellos [de Atenas] caerían en el olvido y la Posteridad nos lo tendrá que reprochar». El volumen I de sus dibujos detallados de los monumentos en Grecia se publicó en 1762, y como parte de dicho trabajo acudieron a Delfos en 1751. Durante su viaje desde las Termópilas se sintieron embrujados por la sensación romántica del paisaje natural, pero también se tomaron su tiempo para investigar entre los edificios del caótico pueblo de Castri. Encontraron parte de una enorme muralla poligonal cubierta con inscripciones, que soportaba la terraza del templo (véase lámina 2). Las piedras de la muralla eran tan grandes, se lamentaban, que no se las pudieron llevar. [22]



FIGURA 12.1. Un dibujo de Castri/Delfos en el siglo XIX d.C. por William Gell (1805) (© The Trustees of the British Museum).

Algunos se reían de esta pasión recién descubierta por todo lo griego, pero muchos habrían estado de acuerdo con Gavin Hamilton, un comerciante en Roma, que (con gran espíritu publicitario) decía en 1779: «No olvide que la adquisición más valiosa que puede realizar un hombre de gusto refinado es una pieza de escultura griega». El «gusto griego» estaba en ese momento en todo su esplendor, alimentado también por los escritos imprescindibles del estudioso alemán Johann Joachim Winckelmann en la segunda mitad del siglo XVIII sobre la belleza y la importancia de la escultura griega. Aunque Winckelmann nunca puso un pie en Grecia, cada vez más viajeros realizaban el difícil trayecto hasta Atenas y un puñado de ellos incluso emprendía la aventura de llegar hasta Castri, perdido en el monte Parnaso. Algunos hasta llegaron a beber agua de la fuente Castalia, famosa en la literatura superviviente como el lugar de baño de la sacerdotisa oracular (véase fig. 0.2). Richard Chandler, en una expedición apoyada por la Sociedad de los Dilettantes, se bañó en sus aguas en julio de 1766 y, a pesar del

clima veraniego, quedó impresionado por la frialdad del agua hasta el punto que temblaba tanto que fue incapaz de caminar sin ayuda. Al regresar a casa, se envolvió en mantas, bebió grandes cantidades de vino y empezó a sudar profusamente. Quizá, musitó, esto era lo que los antiguos tomaban como la posesión de la sacerdotisa oracular por parte del dios.[23]

Pero a pesar de estas actividades dignas de un parque de atracciones, ¿qué podía ofrecer Delfos realmente a los visitantes? Las inscripciones estaban de moda y Delfos tenía muchas que ofrecer. Los visitantes de finales del siglo XVIII escribían con júbilo que encontraban más inscripciones de las que tenían tiempo de apuntar. Pero la decepción sentida por Spon y Wheler ante los escasos restos de lo que había sido, según las fuentes literarias antiguas, uno de los lugares más extraordinarios del mundo antiguo, seguía impregnando los pensamientos de los visitantes. Cuando llegaban con sus textos literarios en la mano —en particular Pausanias, que, como se ha dicho con anterioridad, había escrito la primera guía turística del santuario en el siglo II d.C.— los primeros turistas modernos en Delfos se sentían continuamente desilusionados por su incapacidad de ver por sí mismos el lugar. El dibujo de Castri realizado por William Gell en 1805 esboza lo poco que se podía ver (fig. 12.1). Como dijo el sacerdote sueco A. F. Sturtzenbecker tras su visita en 1784: «Delfos no ha conservado nada de su antiguo esplendor. Todo se ha perdido salvo su nombre».[24]

El principio del siglo XIX presenció un rápido crecimiento en el interés y en los viajes a Grecia. Para los ingleses, se debía en parte a que las guerras napoleónicas hacían muy difícil el viaje a Italia, que era el destino tradicional para los interesados en el

mundo antiguo. Grecia era la mejor alternativa en el marco del Grand Tour. «Epidauria», afirmaba el naturalista inglés Edward Clarke en 1801, «es una región tan fácil de visitar como Derbyshire». Al mismo tiempo, la pintura de principios del siglo XIX se empezó a inspirar explícitamente en el paisaje clásico como *el* ejemplo de lo pintoresco, y Grecia se convirtió en una especie de Arcadia idílica, mezcla de pura fantasía y de descripción precisa y ocasional de las ruinas supervivientes. No obstante, este ansia por lo idealizado se unía también a un interés creciente por identificar con precisión los yacimientos antiguos en el paisaje griego, impulsado con el fácil acceso a textos tan indispensables como el de Pausanias (traducido por primera vez al inglés a finales del siglo XVIII). En dos campañas, 1805-1807 y 1809-1810, el oficial del ejército británico William Martin Leake, por ejemplo, levantó un mapa del territorio griego con gran meticulosidad, lo que llevó al descubrimiento de lugares como el templo de Bassae en 1812. [25] En respuesta, en 1813 se creó en Grecia la Sociedad de Amigos de las Musas para ayudar a descubrir y coleccionar antigüedades, ayudar a los estudiantes y publicar libros.

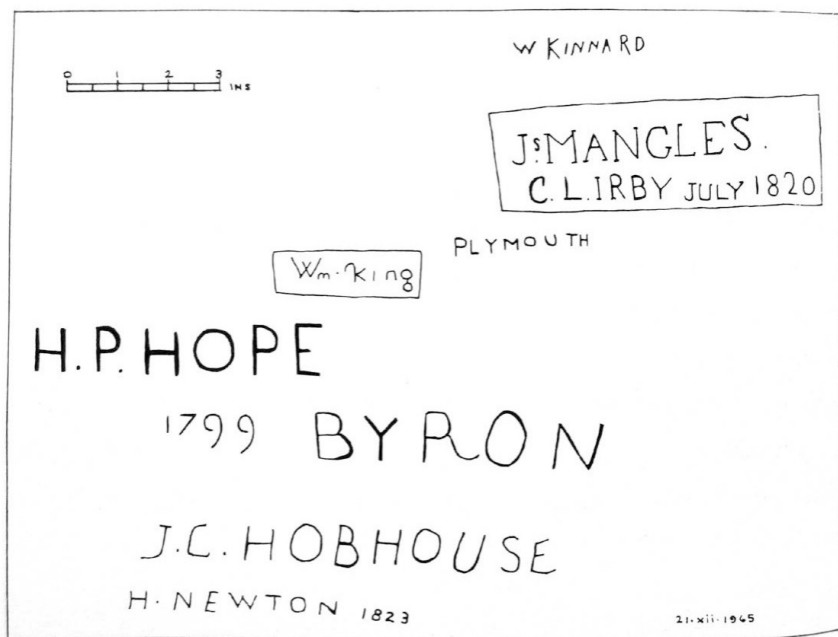


FIGURA 12.2. Copia de un grafiti encontrado en una columna en el gimnasio de Delfos, que incluye la firma de lord Byron (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 28]).

Pero dicho interés en el paisaje entre los europeos occidentales también se unió a, y de hecho ayudó a provocar, un interés creciente en apropiarse y exportar su contenido. A partir de 1810, los topógrafos perdieron terreno ante los coleccionistas, impulsados estos últimos por el trabajo de Elgin al llevar a Inglaterra en 1801-1803 los mármoles del Partenón y exhibirlos públicamente en 1807 antes de que fueran comprados por el Museo Británico en 1816. El acto fue igualado por los franceses que, en 1833, se llevaron el obelisco de Luxor a la plaza de la Concordia en París, y por el rey de Baviera, que compró las esculturas del templo de Afaya en Egina en 1811. El sentimiento mayoritario era que la Europa moderna era ahora digna de la antigua Grecia y por eso tenía el derecho a llevarse lo que quedaba de ella.[26]

El pueblo de Castri, y la antigua Delfos, no fueron indiferentes a este interés europeo por idealizar, documentar y capturar/llevarse físicamente la antigua Grecia en las primeras décadas del siglo XIX. Las pinturas de William Gell, a pesar de sus dibujos más bien desolados, ofrecían imágenes arcádicas de la fuente Castalia, y las de William Walker presentaban una visión alentadora del lugar como un sitio en el que las ruinas antiguas complementaban las estructuras modernas (véase lámina 7). George Hamilton, conde de Aberdeen y más tarde primer ministro, grabó su nombre en un mármol del monasterio de Panagia en 1803 (en la zona del antiguo gimnasio). Henry Raikes levantó un mapa de la topografía del monte Parnaso y localizó por primera vez la cueva Coriciana a ochocientos metros por encima de Delfos, en 1806 (véase mapa 3). Sin embargo, el hecho de que la mayor parte del yacimiento se encontrase enterrado debajo del pueblo frustró todo intento real de excavar o retirar los restos, a pesar del hecho de que sir William Hamilton, más conocido por su descubrimiento de vasijas griegas en Etruria, persuadió a Lord Nelson a finales del siglo XVIII para que embarcase hacia Inglaterra un altar pequeño descubierto en Delfos (que ahora se encuentra en Castle Howard en Yorkshire), un intento que culminó con éxito porque la joven esposa de Hamilton era también la amante de Nelson.^[27]

Resulta difícil subestimar la multitud de maneras en que Grecia impactó en Europa occidental durante el primer cuarto del siglo XIX: el rey Luis de Baviera incluso llegó a decir que preferiría ser ciudadano de la antigua Grecia que rey de Baviera. Crucial para comprender este impacto es el hecho de que con frecuencia existía muy poco consenso (y al menos un poco de

hipocresía) entre sus defensores más acérrimos. La Sociedad de los Dilettantes intentó activamente boicotear la autenticidad de los mármoles del Partenón traídos por Elgin, porque eran ejemplos del estilo naturalista en escultura, que la Sociedad detestaba en comparación con el estilo «ideal», que era su preferido. El poeta lord Byron también intentó difamar a Elgin por despojar a Grecia (véase *Childe Harold's Pilgrimage; The Curse of Minerva*, 1812), sin preocuparse por el objetivo confesado por Elgin de «mejorar las artes en Inglaterra», prefiriendo hacer honor a la gloria que representaba Grecia al recrearla en su poesía y en la acción. No obstante, Byron también grabó alegremente su nombre en piedras antiguas en una serie de yacimientos de la antigüedad, incluida una columna del gimnasio de Delfos (fig. 12.2).[\[28\]](#)

A pesar de esta tormenta cultural, intelectual y política centrada en Grecia —debido a las dificultades para contemplar los lugares antiguos—, el sentimiento abrumador era mayoritariamente de una tristeza nostálgica y de desilusión por la brecha existente entre los relatos literarios sobre la gloria pasada de Delfos y su presente raquítico. Byron se quejó amargamente de tener que seguir una media docena de arroyos estancados antes de encontrar la fuente Castalia, que declaró como «fea». El artista Louis Dupré se quejó en 1819 de no encontrar el «Delfos soberbio, sino la miserable aldea de Castri».[\[29\]](#)

Pero se estaba formando una gran tormenta que iba a afectar fundamentalmente al futuro del lugar. En 1771, tras sus viajes a Grecia, Pierre Augustin Guys, un mercader francés convertido en protoantropólogo, publicó sus ideas sobre el paralelismo entre la Grecia antigua y la moderna, afirmando no sólo que

veía muchas conexiones entre ellas, sino que los griegos modernos conservaban una sencillez lamentablemente perdida en Europa occidental. Pero lo más importante fue que su obra ofrecía la idea de que los griegos modernos no carecían de esperanza, que su espíritu estaba dormido, esperando el momento oportuno para volver a alcanzar la gloria. Su obra tuvo una gran acogida por parte de Catalina II la Grande de Rusia, que se inmiscuyó en la política griega en la década de 1770, persuadiendo a los griegos de que Rusia los apoyaría si se alzaban contra los turcos. La revolución resultante fue un desastre. Pero plantó la semilla del apoyo europeo a la guerra de independencia griega que estalló en 1821. En dicha guerra, la herencia de la antigua Grecia fue crucial tanto para incitar a la revuelta como para señalar lo que la Grecia recién liberada podría lograr.^[30]

El final de la guerra de independencia, y los lazos entre Grecia y Alemania a través de la coronación de Otto, hijo de Luis de Baviera, como rey de los helenos en 1833, marcó el inicio de una nueva fase de la arqueología griega y de la erudición alemana en Grecia. En 1829, las autoridades griegas autorizaron una pequeña excavación en Castri, la cual reveló el extraordinario sarcófago de Meleagro (que ahora se exhibe delante del Museo en Delfos, véase fig. 11.3). En 1831 el alemán Friedrich Thiersch realizó la primera descripción completa de la zona de Castri y de los restos visibles de Delfos. En 1834 Ludwig Ross (un erudito alemán que era profesor en la Universidad de Atenas) llevó a Delfos al rey Otto y a su esposa, la reina Amelia. El rey incluso llegó a realizar el ascenso hasta la cueva Coriciana (véase figs. 0.2 y 1.2). A cambio, los habitantes del lugar pidieron al rey la construcción de un pequeño museo

en Castri para salvaguardar los hallazgos que se estaban realizando cada vez con mayor frecuencia. La gestión y la protección del legado de la antigua Grecia eran una preocupación creciente. El primer yacimiento arqueológico, la acrópolis de Atenas, había recibido su reconocimiento oficial en 1834. La Sociedad Arqueológica Griega se formó en 1837 y la primera ley sobre la venta y el transporte de antigüedades fue aprobada en 1836. En 1838, Delfos se incluyó en una lista de lugares en los que era ilegal entregar como dote cualquier parcela de tierra en la que se encontrasen antigüedades.[31]

No obstante, en Delfos las respuestas de los visitantes del lugar se estaban volviendo simultáneamente en tres direcciones diferentes. La primera era la ya tradicional maravilla lírica y desilusión nostálgica. El historiador griego Andreas Mustoxydis, que visitó el lugar en 1834, recomendaba que se viajase de noche para experimentar el misterio de Delfos y después ver sus miserias al amanecer, cuando el sitio aparece «delante de ti, detrás de ti, por encima de ti, a tu alrededor». En septiembre de 1836, el príncipe Hermann von Pückler Muskau comentaba que «lleno de veneración, dudé en entrar en este santuario, aunque lo único que veía en el lugar del templo era una aldea lamentable de miserables casas en ruinas».[32] La segunda respuesta era intentar excavar donde fuese posible entre los edificios del pueblo. En 1840 Carl Müller emprendió una pequeña excavación de parte de la subestructura del templo de Apolo y de la muralla poligonal (una porción de la cual había quedado expuesta por Stuart y Revett menos de cien años antes). El objetivo de Müller era dejar a la vista las esculturas del templo, que los estudiosos conocían por las descripciones literarias de Pausanias y Eurípides. Pero el resultado de la

excavación no fueron las tan esperadas esculturas, sino más y más inscripciones. Müller se conformó con documentar todas las que le fueron posibles. Pero las condiciones en Delfos eran duras, en especial bajo el calor veraniego. El 26 de julio de 1840, Müller le escribió a su esposa:

Jugué con mi capacidad de soportar el calor y empecé a copiar las inscripciones en una piedra del revés, colgado boca abajo con el sol golpeándome en la cara. Pero pagué por ello. Sentí una quemadura en el cráneo, junto con dolor e irritación. He llegado al punto de no poder hacer nada más en Delfos porque cada intento por mi parte despierta el dolor y no puedo escapar de este calor incesante.

Cuatro días después, Müller murió de insolación en el lugar.

[33]

La tercera respuesta, sin embargo, iba a tener las ramificaciones más importantes para los habitantes del lugar y, en última instancia, para Delfos. A partir de 1838 se produjo un intento de iniciar la excavación sistemática de las ruinas por debajo del pueblo en el marco de una política más amplia de reconstrucción tras la guerra de independencia (fig. 12.3). El plan era transferir gradualmente las casas a una ubicación nueva mediante el método del palo y la zanahoria. La zanahoria era la oferta de pagar a los habitantes del lugar para emprender el traslado. El palo era la prohibición de realizar ninguna reparación en las casas existentes. La primera fase de este proceso consistió en valorar todas las propiedades y acordar un precio con la comunidad local. Los habitantes, que ahora eran muy conscientes de la mina de oro sobre la que estaban sentados, respondieron triplicando el valor de sus casas. Como resultado, el plan quedó paralizado, dejando a los habitantes del pueblo en una situación curiosa y de impotencia al no poder reparar sus

casas, pero sin ningún acuerdo sobre cuánto les debían pagar para mudarse, sobre cuándo debían trasladarse y ni siquiera sobre el lugar al que debían desplazarse. En 1841 se presentaron tres peticiones por separado a las autoridades para que siguieran adelante con el plan y las excavaciones o les dejaran arreglar sus casas (véase fig. 12.4). Algunos habitantes tomaron cartas en el asunto. El extravagante capitán Dimos Frangos, aprovechándose de que hasta el momento ninguna de las excavaciones había quedado abierta, sino que se habían vuelto a cubrir de tierra, ocupó el terreno que había excavado Müller (y en el que murió durante sus estudios) en 1840 y construyó encima las habitaciones adicionales de su casa.[34]



FIGURA 12.3. Una foto antigua del pueblo de Castri sobre Delfos antes de iniciar las excavaciones (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 48]).



FIGURA 12.4. Una foto antigua de las condiciones en el pueblo de Castri de Delfos antes de iniciar las excavaciones (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 52]).

En parte debido al fracaso del gran plan para desenterrar

completamente el yacimiento, la actividad predominante en Delfos durante las décadas de 1840 y 1850 fueron la maravilla constante y la desilusión nostálgica, impulsada por pequeñas excavaciones donde era posible, desarrolladas por el servicio arqueológico griego y principalmente por eruditos franceses y alemanes. En 1843 el estudioso alemán Ernst Curtius publicó su *Anecdota Delphica*, y en 1858 los habitantes del lugar estaban tan orgullosos de la herencia de su pueblo, por no mencionar la conciencia creciente sobre las implicaciones para su riqueza futura, que cambiaron el nombre en el dintel de la puerta de la escuela del pueblo: volvió de Castri a Delfos.[35] Mil doscientos años después de su abandono a principios del siglo VII d.C., Delfos regresaba oficialmente al mapa.

Pero en realidad, Delfos quedó al margen del gran salto adelante en la arqueología griega durante estas décadas. Desde la década de 1850 a la de 1870, tuvieron lugar discusiones muy importantes sobre la cultura material del mundo antiguo en las universidades de toda Europa y transformaron el interés por la antigua Grecia, pasando del romanticismo a la erudición; y el lugar emblemático de esta transición no estuvo en Delfos, sino en Olimpia. Curtius, que se había centrado en Olimpia tras su trabajo inicial en Delfos en 1843, lo planteaba en estos términos en su conferencia en Berlín el 10 de enero de 1852: «¿Cuándo se volverá a abrir el vientre para sacar a la luz del día la obra de los antiguos? Lo que se encuentra en las oscuras profundidades es la vida de nuestra vida».[36] Olimpia, debido a sus famosos juegos, ofrecía la promesa de entregar ejemplos del ideal de la belleza física griega y de la excelencia arquitectónica que ansiaba el mundo moderno y que los estudiosos de la antigua Grecia creían que eran la clave para comprender su cultura. En 1874 se

fundó el Instituto Arqueológico Alemán y el 25 de abril de 1875 se firmó el primer acuerdo explícitamente legal entre Grecia y un país extranjero para excavar todo un yacimiento antiguo: Olimpia.

¿Qué estaba ocurriendo en Delfos durante esos años? A lo largo de la década de 1850, las autoridades griegas intentaron mantener un registro de los objetos encontrados y de la situación del yacimiento, dándose cuenta con preocupación creciente de que lo que quedaba se iría desintegrando y desaparecería si no se cuidaba con más atención. Tan exasperado estaba Kyriakos Pittakos, responsable de la Sociedad Arqueológica Griega, que incluso propuso en un comité que se buscara a un griego rico que comprase todo el lugar con el objetivo de excavarlo; y tan preocupada estaba la Sociedad por la supervivencia de lo que quedaba en Delfos que tomó nota oficial de su propuesta. Mientras tanto, prosiguieron las pequeñas excavaciones en 1861 y 1862, en especial por parte de eruditos franceses que, tras el establecimiento de la Escuela Francesa en Atenas el 11 de septiembre de 1846, contaban con una base permanente en el país. Al mismo tiempo, el Comité de Anticuarios, fundado en 1862 en Grecia, declaró su intención de recaudar fondos para excavar Delfos, un dinero que esperaban conseguir mediante el establecimiento de una lotería griega regular. En 1867 se formó una comisión para la excavación de Delfos y uno de los miembros del comité, P. Kalligas, abogado en el Banco Nacional de Grecia, pronunció un discurso desgarrado por las condiciones lamentables que existían en el pueblo de Castri/Delfos, que, según él, tenía la tasa de mortalidad infantil más alta de Grecia (véase figs. 12.3 y 12.4). Subrayó que la fuente de Castri, que se había limpiado a principios del siglo

XIX, estaba de nuevo sucia a mediados de la década de 1860. Pero los esfuerzos por preparar el terreno para una excavación de Delfos que igualase la de Olimpia también se encontraron con una resistencia cada vez más dura por parte de los habitantes del lugar, que siguieron exigiendo un alto precio por sus hogares. El Comité de Anticuarios, con sus grandes objetivos, se disolvió en 1869.[37]

La falta de progresos en la década de 1860 no resulta sorprendente. El interés de Grecia se encontraba en otra parte, tras el exilio del rey Otto y la llegada de su sustituto, el rey Jorge I, en 1862, y la revolución cretense en 1869. Pero el 20 de julio de 1870, sonó el despertador en forma de terremoto. El pueblo de Castri/Delfos fue bombardeado con rocas que caían de las altas cumbres del monte Parnaso y murieron treinta de sus habitantes. En medio del desastre se presentaba una oportunidad: los vecinos del lugar estaban comprensiblemente más interesados en mudarse y la necesidad de proteger el yacimiento de la antigüedad quedaba mucho más clara. Se formó una nueva comisión, que esta vez se llamó diplomáticamente «la Comisión para el establecimiento de los habitantes de Delfos», con el objetivo de identificar un emplazamiento nuevo para que pudieran vivir los vecinos. También se emprendió la búsqueda del dinero para efectuar el traslado. En 1871 la Sociedad Arqueológica Griega llevó al embajador ruso a Delfos para valorar las posibilidades de excavar; y, aunque por ese lado no llegó el dinero, en 1872 la Sociedad Arqueológica Griega pudo ofrecer un préstamo de 90.000 dracmas al gobierno heleno para la expropiación del pueblo. Pero las negociaciones quedaron entorpecidas, en primer lugar, por la discusión sobre la tasa de interés que podía

cargar la Sociedad y, en segundo lugar, por la negativa de los vecinos a entregar los derechos no sólo sobre sus casas sino también sobre los campos y su exigencia de que la compensación se les pagase de una sola vez y no a plazos.[38]

Una vez más, los planes para excavar Delfos quedaron en nada, pero no pasó mucho tiempo hasta que acontecimientos bastante más amplios obligasen a emprender nuevas acciones. La década de 1870 fue una época crucial para las excavaciones en Grecia. En 1873 Schliemann descubrió el «tesoro de Príamo» en Troya (había visitado Delfos en 1870). En 1875 se iniciaron los trabajos en Olimpia. En 1876 los franceses empezaron a excavar en Delos, al mismo tiempo que Schliemann lo hacía en Micenas, donde muy pronto descubriría las tumbas pozo. Teniendo en cuenta esta serie de descubrimientos espectaculares, aumentó la presión para excavar un lugar tan importante como Delfos. La Sociedad Arqueológica Griega, que había estado acumulando fondos a través de la única lotería legal en Grecia desde 1876, inició en 1877 las negociaciones con habitantes individuales para comprar sus propiedades, pensando que, si convencían a algunos individuos importantes, todo el mundo seguiría su ejemplo. Su objetivo era el capitán Dimos Frangos, y en 1878 acabó aceptando la venta de su nada lujosa casa y propiedades por la asombrosa suma de nueve mil dracmas.[39] Pero aunque consiguieran convencer a todos los vecinos para que vendieran (y tuvieran suficiente dinero para pagarles), ¿quién iba a emprender una excavación tan grande y difícil?

El 28 de diciembre de 1878, Paul Foucart se convirtió en director de la Escuela Francesa en Atenas. Fue uno de los primeros que luego se conocieron simplemente como

«delfinianos»: estudiosos dedicados a Delfos. Foucart había descubierto partes de la muralla poligonal en 1860 y estaba convencido de que los franceses debían conseguir los derechos para excavar el yacimiento. No estaba solo: desde que los alemanes habían firmado un acuerdo para excavar en Olimpia a mediados de la década de 1870, había existido la promesa tácita de que los franceses podrían conseguir un trato similar en cualquier otro sitio. En los pasillos del Congreso de Berlín en junio y julio de 1878, mientras que el tema principal era la estabilización de los Balcanes ante el poder decreciente de los otomanos, el primer ministro francés presentó la primera petición oficial a la delegación griega para excavar en Delfos, y en 1880 la Sociedad Arqueológica Griega puso a disposición de los franceses para su excavación una pequeña zona de terreno que habían comprado en Delfos. Los resultados fueron prometedores, sacando a la luz una parte de la estoa ateniense (véase lámina 2). Aún más prometedora era la situación de los asuntos internacionales, en especial el deseo griego de mayores ganancias territoriales a costa del Imperio otomano, lo que inclinaba a Grecia a hacer todo lo que estuviera en su mano para asegurarse la buena voluntad francesa a cambio de su apoyo en las negociaciones internacionales. En 1881 una intensa actividad diplomática entre el primer ministro griego Alexandros Kumunduros, el conde de Moüy, embajador francés en Atenas, y Foucart, el director de la Escuela Francesa, resolvió la mayoría de los detalles en menos de cuatro meses. El 13 de mayo de 1881, Kumunduros anunció a la Sociedad Arqueológica Griega su intención de conceder a Francia el derecho a excavar en Delfos, y el 13 de junio de 1881 fue la fecha fijada para firmar el acuerdo.^[40]

No iba a ser así. En realidad, las negociaciones ocuparon otros diez años, un período que, como les gusta señalar a los estudiosos franceses, iguala la duración de la guerra de Troya. El retraso no se debió a una falta de interés en la arqueología; en realidad se trataba de todo lo contrario. El interés internacional siguió creciendo: en 1882 se abrió la Escuela Americana de Estudios Clásicos, y en 1885 la Escuela Británica. Al mismo tiempo, la Sociedad Arqueológica Griega reforzó sus finanzas y ganó confianza, de manera que planteó objeciones al plan de Kumunduros de conceder a los franceses el derecho a excavar en Delfos porque quería emprender ella dicha tarea.^[41] Sin embargo, el verdadero problema seguía siendo la incapacidad para acordar un precio o un proceso para trasladar el pueblo de Castri. En los días previos a la planeada firma del acuerdo en 1881, el gobierno griego se dio cuenta de las cifras ridículas que iba a tener que pagar (se debe recordar que el capitán Frangos se había asegurado nueve mil dracmas por una propiedad que posiblemente no valía más de cien). El trato se retrasó, pendiente de la aprobación de una ley que obligara a los habitantes del lugar a aceptar el valor de mercado por sus propiedades.

Mientras tanto, el 2 de febrero de 1882 se firmó una convención entre los gobiernos francés y griego con las condiciones de la excavación. El 12 de marzo, sin embargo, Kumunduros dimitió tras las elecciones celebradas después de la anexión de Tesalia y Arta como parte del territorio griego. Murió casi un año después. En su lugar, el rey pidió a Charilaos Trikoupis que formara el nuevo gobierno. Trikoupis retomó las negociaciones con un enfoque completamente diferente, centrado en las pasas griegas. Desde la década de 1850, las pasas

habían sido la principal exportación de Grecia. Inglaterra importaba grandes cantidades para todos sus pudins, y los franceses empezaron a importar cantidades más importantes después de que una enfermedad matase muchas viñas francesas en la década de 1870. En consecuencia, la producción de pasas de Corinto aumentó de 104.000 toneladas en 1878 a 162.000 toneladas en 1888. Sólo Francia importaba en 1889 69.500 toneladas al año. Las pasas griegas eran un gran negocio y Francia las necesitaba en la década de 1880. Trikoupis vio la oportunidad de unir negocio y arqueología, y planteó que resultaba imposible otorgar a Francia el honor de excavar en Delfos hasta que Francia otorgase a Grecia una rebaja en los aranceles franceses sobre las importaciones de pasas griegas. El bloqueo siguió hasta 1883, pero Trikoupis dejó flotar la idea de que era posible que los franceses también tuvieran que ayudar a financiar el coste del traslado de los habitantes del lugar. Y así se alcanzó un punto en el que todo el mundo dejó de hablar de pasas y de Delfos.[\[42\]](#)

Sabemos poco más de las negociaciones sobre Delfos hasta junio de 1886, cuando vuelven a la luz los mismos planteamientos. Sin embargo, el 6 de noviembre de 1886, los franceses aceptaron un acuerdo comercial sobre las pasas. El 31 de diciembre de 1886 se revitalizaron las negociaciones sobre Delfos y el 4 de febrero de 1887 se firmó un nuevo acuerdo sobre Delfos, limitando los gastos griegos para el traslado de los habitantes a 60.000 dracmas. Por el lado griego, el entusiasmo renovado al aprobar estos acuerdos parecía que tenía un claro sentido económico, y se vio facilitado por el hecho de que el ministro de Asuntos Exteriores del momento, Stephanos Dragumis, había visitado y disfrutado de Delfos en la década

anterior. Pero ¿qué impulsó a los franceses a aceptar el compromiso? En parte, unos nuevos actores principales. El conde de Moüy fue sustituido por el conde de Montholon, un astuto negociador político. Pero lo más importante fue que los franceses se dieron cuenta de que no eran los únicos interesados en Delfos. En 1884 el arqueólogo alemán Hans Pomtow había emprendido (de una manera algo clandestina) una excavación en Delfos. La enemistad franco-alemana, evidente en el campo de la arqueología desde la época de Winckelmann en la década de 1750, y que no mejoró con la guerra franco-prusiana a principios de la década de 1870, se encontraba ahora en plena ebullición por el honor de excavar en Delfos. Pero no eran los únicos países interesados. En 1887 estaba claro que los americanos, dispuestos a correr con todos los gastos, también estaban interesados en Delfos.[43]

Nunca existió una relación oficial entre la ley para reducir los aranceles de importación de pasas griegas y la convención para otorgar la excavación de Delfos a los franceses, aunque ambas fueron aprobadas por el Parlamento griego el mismo día: el 19 de marzo de 1887. Pero ninguna de las dos leyes superó el último obstáculo. El Senado francés no ratificó la ley sobre las pasas aprobada de la Asamblea francesa y, en consecuencia, Trikoupis no «fue capaz» de asegurar que el rey griego firmase la convención sobre Delfos antes de terminar su mandato. Mientras tanto, Hans Pomtow regresó a Delfos en 1887 para proseguir con las excavaciones, probablemente sin autorización.

No se hizo nada más hasta 1889; y en ese momento, una vez más, el impulso vino de la competencia extranjera. En enero de 1889 los americanos empezaron a preparar su campaña recaudando fondos para la excavación de Delfos. El 11 de mayo

de 1889, el Archaeological Institute of America realizó el llamamiento oficial para recoger donaciones (sus palabras de estímulo sobre Delfos aparecen en el epígrafe inicial de este libro). Los franceses escribieron inmediatamente al secretario de Estado norteamericano exigiendo garantías de que los estadounidenses no iban a encarecer el «derecho» francés a excavar en el lugar. El 19 de marzo de 1890, el secretario de Estado contestó en términos diplomáticos pero firmes que los estadounidenses no iban a hacer nada hasta que estuvieran seguros de que los franceses no podían hacerse cargo de la tarea y, teniendo en cuenta todo el tiempo que había transcurrido, parecía claro que no podían. La carrera había empezado.[44]

El 28 de abril de 1890 Trikoupis informó a los franceses de que la expropiación del pueblo de Castri iba a costar 450.000 francos, de los cuales los griegos sólo iban a aportar 60.000. El 11 de junio el gobierno francés dejó claro que disponía del dinero. Pero en noviembre de 1890, Charilaos Trikoupis perdió el poder en las elecciones griegas ante Theodoros Deliyannis. Al mismo tiempo, el sufridor director de la Escuela Francesa en Atenas, Foucart, que había pasado la mayor parte de la década intentando asegurar la excavación francesa de Delfos, se retiró y fue sustituido por Théophile Homolle. Estos nuevos actores impulsaron el ritmo de las negociaciones, en parte porque Deliyannis no insistió en unir las pasas griegas con Delfos desde el momento en que las viñas francesas se recuperaron y las importaciones de pasas helenas se fueron reduciendo sustancialmente, llegando en 1893 hasta sólo 3.100 toneladas. Tras algunos cambios cosméticos en el acuerdo (el Parlamento francés se mostró reticente a pagar tanto por la expropiación de Castri y prefirió destinar más dinero a la «excavación», dinero

que, en realidad, se usó para trasladar el pueblo), la ley que ponía el dinero a disposición de la excavación fue aprobada por el Parlamento francés por 337 votos a 61 el 16 de febrero de 1891 y fue ratificada por el Senado (a pesar de las quejas de que convertía a los franceses en poco más que «buscadores de trufas») el 4 de marzo, recibiendo la firma definitiva como ley el 8 de marzo de 1891. En Grecia el acuerdo fue firmado por el rey el 13 de abril y publicado el 6 de mayo.[45]

Pero la «guerra de Troya» de Francia estaba muy lejos de acabarse. Homolle, el director de la Escuela Francesa, puso el dedo en la llaga al declarar que «la conquista de la muralla poligonal llevará tres veces el tiempo y no costará menos asaltos, trabajadores y planes que la conquista de las murallas de Troya». [46] El primer problema, como siempre, era el pueblo de Castri (véase fig. 12.3). Homolle había empezado a reunir suministros para la excavación en cuanto se publicó el acuerdo en Grecia, e incluso partió hacia Delfos ese mismo mes, en mayo de 1891, para marcar el área de la excavación. Pero el gobierno griego fue lento en establecer una comisión para acordar los precios con los habitantes del lugar. Se enviaron funcionarios atenienses, que no estaban influidos por los lazos familiares que tenían los funcionarios focios locales, pero el precio siguió subiendo hasta alcanzar el tope de 450.000 francos aprobados originalmente por el Parlamento francés. Los vecinos siguieron planteando nuevas preocupaciones sobre sus nuevos hogares, pero fueron rápidamente superadas con pequeños pagos en efectivo (en realidad, sobornos) por el administrador francés enviado para supervisar el traslado. Sus acciones fueron deploradas oficialmente en Francia, pero el administrador comprendió, de manera muy realista, que no había otra alternativa para

mantener la rueda en funcionamiento. Sin embargo, entonces se interpuso en el camino el ciclo electoral griego en el verano de 1892. Trikoupiis volvió al poder y formó gobierno el 22 de junio de 1892. El cambio de gobierno significó un retraso adicional en el pago de la parte griega de las expropiaciones. Cuando Homolle empezó las excavaciones en septiembre de 1892, escribió: «En cuanto se abrió el taller, se reunieron los vecinos y los más excitados se lanzaron contra los trabajadores, les arrancaron las herramientas de las malas, gritando que hasta que no les pagaran no se permitiría ningún trabajo». Se tuvo que destinar un gendarme, junto con once soldados armados, para proteger a los operarios mientras abrían la carretera de acceso principal al yacimiento. La presencia armada continuada, para proteger a los obreros, es visible en las fotografías de las primeras excavaciones (véase fig. 12.5) y el actual almacén de inscripciones en el yacimiento se sigue conociendo popularmente como «*stathmos*», porque ocupa el lugar que anteriormente había sido el cuartel general de los soldados.[47]

El primer pago a los aldeanos se entregó el 11 de octubre de 1892, cuatro días después del inicio de la excavación. Se trató de un asunto pequeño pero solemne. Homolle esbozó la tarea honorable que tenían por delante. Un representante del pueblo de Castri/Delfos confirmó los sentimientos ahora positivos del pueblo con respecto a la excavación. Se ondearon banderas francesas y griegas sobre las primeras carretas de tierra que se retiraron del yacimiento. «Esta excavación marcará una época en la historia de la arqueología», escribió más tarde Trikoupiis a Homolle.[48] No estaba equivocado.

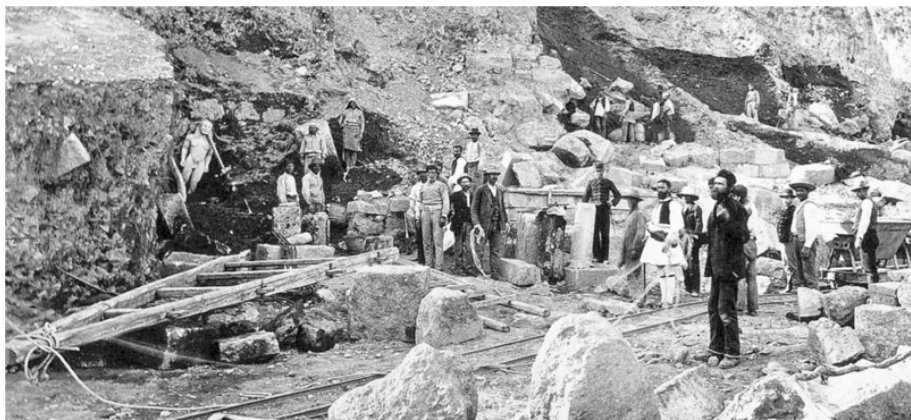


FIGURA 12.5. Descubrimiento de uno de los gemelos argivos (resaltado al fondo), junto con los excavadores y un soldado uniformado que les protegía en los primeros años de la excavación (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 82]).

Epílogo

Excavando Delfos

Al mediodía, en el museo, vuelvo a mirar al Auriga... Intentas fijarte en los detalles. Entonces te golpea la idea; tienes la impresión de que estás escuchando una lengua que ya no se habla... Hemos trabajado como hormigas y como abejas en estas reliquias. ¿Hasta qué punto nos hemos acercado a los espíritus que las crearon? Me refiero a esta cima de la gracia, a este poder, a esta modestia y a las cosas que simbolizan los cuerpos. El aliento vital que consigue que el cobre inanimado trascienda las reglas de la lógica y se deslice hacia otro tiempo...

Giorgos Seferis, *Dokimés*, vol. 2 (1981),
traducción (al inglés) de C. Capri-Karka

Diez años de discusión sobre las negociaciones para excavar en Delfos dieron paso en 1892 a casi diez años de excavaciones. La «guerra de Troya» por Delfos, como le gusta llamar a los franceses a estas larguísimas negociaciones, se iba a convertir ahora en una Odisea épica por sus descubrimientos. «La Grande Fouille», la «Gran Excavación», duró de 1892 a 1901 y tuvo un papel esencial en una época crucial de descubrimientos sobre el mundo antiguo. Los arqueólogos franceses tomaron notas día a día de su búsqueda en un diario que se puede consultar en la actualidad (y ahora online) y que proporciona una información increíble no sólo sobre los altibajos de las excavaciones, ni

únicamente sobre la manera tan cuidadosa en la que los primeros arqueólogos juntaron fragmentos de un mismo hallazgo que se descubrieron en días e incluso en semanas diferentes, sino también sobre otro aspecto: cómo gracias a las copiosas notas en los márgenes, las siguientes generaciones de investigadores han ido aumentando el compendio, mejorándolo continuamente y refinando nuestra comprensión del yacimiento.[1]



FIGURA 13.1. La excavación a pleno rendimiento, con las vías y las vagonetas en uso para despejar la entrada al santuario de Apolo (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 77]).



FIGURA 13.2. Una foto antigua de los progresos de la excavación con la estoa ateniense y el muro de contención de la terraza del templo surgiendo por debajo del moderno pueblo de Castri (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 66]).

La primera tarea fue trasladar el pueblo de Castri, que se había extendido sobre la mayor parte del santuario de Apolo y subido por la ladera de la montaña hacia el estadio (véase fig. 12.3). Théophile Homolle, director de las excavaciones y de la Escuela Francesa en Atenas, calculó que existía un millar de edificios con trescientos propietarios, a los que había que trasladar a un nuevo hogar en un lugar situado cerca de un kilómetro hacia el oeste (véase fig. 0.2). Debió de ser una visión extraña cuando a cada lado del peñasco rocoso del monte Parnaso que se extiende al oeste de Delfos, escondiéndolo del mundo, se estaba construyendo una comunidad al mismo tiempo que se demolía otra. Algunos habitantes lloraron al

abandonar el hogar en el que habían vivido y muerto sus padres y abuelos; otros seguramente estaban muy felices por su buena suerte: les habían pagado por sus antiguos hogares y además les habían regalado el valor de los nuevos. Pero esos primeros años no fueron fáciles para los habitantes. La nueva escuela del pueblo se retrasó y los niños recibieron clases de los sacerdotes locales, que utilizaron como escuela la iglesia que dominaba el cementerio del pueblo.[2]

Y la tarea de excavación era enorme. Homolle contaba con la ayuda de un pequeño equipo de arqueólogos, del más competente de los directores de trabajo, Henri Convert, y de doscientos obreros. Se tendieron mil ochocientos metros de línea férrea que zigzagueaba por el yacimiento y sobre la que cincuenta y siete vagonetas retiraban la tierra excavada (fig. 13.1). La línea se tendió de manera que, cuando las vagonetas estaban cargadas de tierra, un solo obrero podía utilizar la gravedad para empujarlas con facilidad y alejarlas de la excavación hacia la zona de vertido, y después, una vez vacías, se usaba un tiro de mulas para arrastrarlas de vuelta a la zona de la excavación. Sólo en 1895 se retiraron 160.000 vagonetas de tierra (véase fig. 13.2).[3]

Los descubrimientos iniciales fueron impresionantes, incluso comparados con las famosas esculturas que ya habían salido a la luz en los sondeos anteriores (como el sarcófago de Meleagro descubierto en 1842 o la esfinge de Naxos descubierta en 1861). En los dos primeros meses de excavación salieron a la luz inscripciones cruciales. En la primera temporada completa de 1893 se encontraron el altar de Quíos; la roca de la Sibila y el tesoro de los atenienses con sus metopas con relieves, además de inscripciones y notación musical de los antiguos himnos a

Apolo. En 1894 se desenterró la hermosa estatua de Antínoo, amante y luego compañero añorado del emperador romano Adriano (véase fig. 11.1), así como los tesoros de Cnido y Sición. Estos descubrimientos se convirtieron en titulares de prensa en un mundo ansioso por conocer más del mundo antiguo. Los himnos del tesoro ateniense se interpretaron ante el rey y la reina de Grecia el 15 de marzo de 1894, en el Odéon de San Petersburgo el 11 de mayo, e incluso en un lugar tan lejano como Johannesburgo, a finales de dicho año, y en la conferencia organizada por Pierre de Coubertin en 1894, en la que decidió la recuperación de los antiguos Juegos Olímpicos. Se hicieron rápidamente reproducciones en yeso de descubrimientos como la esfinge de Naxos y la estatua de Antínoo para exhibirlas en París, generando un asombro continuo ante la calidad, la habilidad y la belleza de la escultura antigua. Dichas reacciones se vieron alimentadas por el descubrimiento, el 28 de abril de 1896, del famoso Auriga de bronce que en la actualidad es la obra maestra central del moderno Museo de Delfos (véase lámina 6).^[4]

Pero estos descubrimientos no se producían a diario. En 1895, a pesar de mover 160.000 vagonetas de tierra, no se realizó ningún hallazgo importante. Ni las condiciones en el yacimiento facilitaban las excavaciones. Las fuertes lluvias interrumpían con frecuencia los trabajos y al final de cada temporada se tenía que dedicar bastante tiempo a construir barreras muy fuertes para proteger el lugar de la lluvia, el barro y los desprendimientos de rocas. También podían soplar vientos tan fuertes que formaban tormentas de arena. La guerra greco-turca interrumpió la excavación casi por completo en 1897. Los periódicos recogen también cierto grado de desesperación entre

los arqueólogos franceses porque los trabajadores locales exigían tener vacaciones en numerosas festividades religiosas, y la correspondencia francesa muestra las dificultades continuas para acordar con los miembros del Servicio Arqueológico Griego presentes en el yacimiento lo que constituía un hallazgo importante y lo que se podía ignorar. El número creciente de visitas VIP no ayudaba al progreso de las excavaciones, ni las críticas continuadas por parte de los periodistas y de otros eruditos, en especial el arqueólogo alemán Hans Pomtow. Este ya había publicado su libro sobre Delfos tras sus sondeos durante los diez años de negociaciones en torno al yacimiento. Ahora seguía cuestionando la capacidad francesa de llevar a cabo la labor; criticaba el estilo práctico de Homolle; y cuando, a pesar de todo, el equipo francés publicó un número significativo de resultados en 1898, su reseña en el *Berliner Philologische Wochenschrift* indicaba que los eruditos deberían perdonar a Homolle sus errores teniendo en cuenta la cantidad de trabajo que intentaba abarcar.[5]

No obstante, en 1901 se habían desenterrado las zonas principales del yacimiento. Las vagonetas fueron enviadas a otras excavaciones francesas en Delos, en las Cícladas, y después a Tasos, al norte del Egeo (aunque en la actualidad se pueden ver dos de ellas en Delfos). El museo del yacimiento que albergaba los hallazgos fue financiado por la señora Ifigenia Syngros e inaugurado el 2 de mayo de 1903, además de organizarse una gran fiesta para celebrar el final de las excavaciones. Cinco buques de guerra, tres franceses y dos griegos, estuvieron presentes en el puerto más cercano; diez mil habitantes de la zona asistieron en la zona alrededor del estadio; y todo un conjunto de diplomáticos fueron testigos del acontecimiento,

vestidos con las últimas aportaciones de la moda que se podía ver en los Campos Elíseos. Homolle partió poco después, ascendido al cargo de director del Louvre en Francia, y la excavación quedó en silencio. Sólo la inauguración del gran hotel Apolo Pitio en el nuevo pueblo cercano en 1906 ofreció un indicio de la transformación que estaba por llegar.[6]

Cuando Homolle y su equipo abandonaron el yacimiento, su plan era preparar su publicación «definitiva» en cinco volúmenes, siguiendo el ejemplo que ya se había establecido para Olimpia (*Olympia: History, Architecture, Inscriptions, Statues, Small Objects*).[7] Por otro lado, su excavación había sido un éxito increíble: una tarea extremadamente difícil que había sacado a la luz los restos de uno de los santuarios más importantes del mundo antiguo y había desenterrado muestras extraordinariamente hermosas de la escultura antigua, junto con importantes descubrimientos arquitectónicos e inscripciones incontables. Pero, por el otro lado, seguía persistiendo una sensación de decepción, que en parte era inevitable. La excavación se había realizado con las antiguas descripciones literarias del lugar literalmente en la mano y su progreso había imitado intencionadamente el recorrido de la visita turística al santuario de Pausanias en el siglo II d.C. para garantizar la máxima probabilidad de identificar todos los monumentos que mencionaba. Cuando no se descubrieron todos los objetos maravillosos que describía Pausanias, en especial la escultura del templo y, lo que causó mayor desilusión, los objetos del oráculo (que también fueron el tema de otros autores, como Plutarco y Diodoro), la decepción fue natural, y no sólo entre los arqueólogos.[8] Como murmuró un crítico en respuesta a la exhibición de Delfos en 1901 en la Exposición Universal: «La

impresión es triste, la realidad está muy alejada de cualquier concepto de belleza y no se puede hacer nada más que recurrir a la imaginación».[9]

La desilusión ante la situación deslucida del emplazamiento físico de Delfos al final de la gran excavación impulsó a su director, Théophile Homolle, a intentar la reconstrucción de uno de sus monumentos más famosos: el tesoro de los atenienses. Casi todas las piezas originales del edificio se habían encontrado al principio del primer año completo de excavaciones, y las inscripciones que cubrían sus muros —en especial los himnos a Apolo, la primera notación musical en la historia del Mediterráneo— adquirieron rápidamente fama mundial. En julio de 1902 Homolle escribió al alcalde de Atenas: «Para los atenienses actuales, sería una noble satisfacción escribir sus nombres al lado de los que lucharon en Maratón e inscribir, bajo la elocuente dedicatoria que recuerda uno de los acontecimientos más grandes en la historia griega —y humana—, una nueva inscripción que será, para las generaciones futuras, un memorial de su fe inquebrantable en los grandes logros, gloria y valor de sus ancestros».[10]

El consejo municipal de Atenas aprobó inmediatamente la concesión de 20.000 dracmas para el proyecto y convirtió a Homolle en ciudadano ateniense. En 1903 Joseph Replat, un gran arquitecto, recibió el encargo de la reconstrucción, que completó no sólo gracias a sus conocimientos arquitectónicos sobre cómo encajaban entre ellas las piedras antiguas, sino también, y quizá esto fue más importante, gracias a la unión de las diferentes inscripciones que cubrían gran número de sillares en los muros del tesoro, con lo que dictaba la relación de dichos bloques con la arquitectura del edificio. La historia afirma que

Replat estaba tan dedicado a su obra en Delfos que, al final de su vida activa, sólo pudo exclamar con sencillez: «Delfos, adieu!»[11] El tesoro se completó el 26 de septiembre de 1906 y desde entonces sigue siendo una de las vistas más impresionantes del santuario (véase fig. 5.4).

Sin embargo, el resto del yacimiento seguía siendo un caos, con grandes depósitos de piedras procedentes de las excavaciones apiladas de cualquier manera. El museo, abierto en 1903, sufría graves goteras en 1906, y algunas partes del lugar se declararon inseguras, en buena medida porque seguía la caída de rocas desde el monte Parnaso que domina el lugar. En 1905 cayeron una serie de grandes rocas en el santuario de Atenea y una de ellas —demasiado grande para moverla— sigue en la actualidad en medio del recinto como un testigo permanente de la dinámica geológica de la zona (véase lámina 8). Todos estos problemas daban dolores de cabeza al Servicio Arqueológico Griego, que había asumido la dirección del yacimiento, en especial los activos eruditos Antonios Keramópulos y Alexandros Kondoleon. Keramópulos publicó la primera guía del lugar en 1912 y Kondoleon es recordado con cariño en los archivos por su dedicación única y desinteresada a Delfos, su preservación y su estudio, lo que lo abarca todo: desde la persecución de soldados que saqueaban algunos objetos hasta pequeñas exhibiciones en el museo, pasando por una recepción gélida a los nuevos estudiosos franceses que llegaban al yacimiento hasta que hubieran probado a plena satisfacción de Kondoleon su capacidad y amor por Delfos.[12] Pero los franceses no eran los únicos presentes: el alemán Hans Pomtow, activo en Delfos antes de la gran excavación, y muy crítico con los esfuerzos franceses durante la misma, regresó en numerosas ocasiones para

realizar pequeñas excavaciones y publicar sus hallazgos e inscripciones (contraviniendo estrictamente la convención franco-griega sobre el lugar).[13]

La primera guerra mundial provocó un parón en los trabajos en Delfos y, a pesar de no encontrarse en el frente, se volvió a convertir en un lugar bastante inseguro a consecuencia de la violencia sectaria local: un estudioso francés de la época recuerda haber visto tres cabezas cortadas dispuestas en la plaza del pueblo. La década de 1920 presenció la aparición de una nueva generación de eruditos franceses en Delfos: Robert Demangel, George Daux y Pierre de la Coste-Messelière, bajo la dirección de Charles Picard como director de la Escuela Francesa, y guiados por Emilie Bourguet, una de las figuras supervivientes de la gran excavación tras la muerte de Homolle en 1925. Cuando visité por primera vez la biblioteca del edificio de la excavación francesa en Delfos en 2006, me intrigó descubrir un viejo salacot encima de una de las estanterías que, según supe después, perteneció a uno de los eruditos délficos más pintorescos de la generación de 1920: Pierre de la Coste-Messelière, que nunca se desprendía de él cuando trabajaba en el yacimiento. De la Coste-Messelière era marqués, descendía de la familia de Carlos VII y había luchado en la primera guerra mundial como oficial de caballería, por lo que había recibido la Croix de Guerre. Después de la guerra se tropezó en la universidad con las asignaturas de Emilie Bourguet y quedó prendado de Delfos. Siempre perfectamente vestido y con la pipa entre los labios, desarrolló un amor y una sensibilidad hacia la escultura antigua que dio lugar a una serie de publicaciones cruciales sobre Delfos; regresó a los campos de batalla durante la segunda guerra mundial, volvió a recibir la Croix de Guerre, y

después retomó de nuevo el trabajo en el yacimiento (fig. 13.3).
[14]

La década de 1920 presenció también la reconstrucción de un segundo monumento délfico: el altar de Quíos (véase lámina 2 y fig. 1.3). De la misma manera que el tesoro de los atenienses se había reconstruido con el dinero aportado por la Atenas moderna, los habitantes modernos de la isla de Quíos pagaron por la reconstrucción del altar. El 12 de marzo de 1920 el ministro griego de Educación pública informó al director de la Escuela Francesa, Charles Picard, que se habían recogido y depositado en una cuenta bancaria 10.000 dracmas, a su disposición para la reconstrucción del altar, y la tarea se inició al mes siguiente.[15] Las ciudades griegas del mundo moderno habían empezado a interesarse de nuevo por la antigua Delfos, intentando que sus monumentos volvieran a recibir el respeto del que habían gozado muchos siglos antes. En el mismo sentido, en mayo de 1927, el poeta y dramaturgo griego Ángelos Sikelianós y su esposa, la americana Eva Palmer, organizaron el primer festival délfico moderno, que intentaba recrear los antiguos Juegos Pitios mediante competiciones gimnásticas y la representación de una tragedia (ese año, el *Prometeo liberado* de Esquilo), llevando una vez más a todo el mundo a Delfos.[16] Pero no debemos subestimar todas las dificultades que seguían existiendo para llegar a Delfos y vivir allí durante esta época. La carretera desde Arájova ni siquiera estaba proyectada y la que subía desde el puerto de Itea seguía en malas condiciones (véase fig. 0.1). El viaje desde Atenas en 1933 implicaba un trayecto muy lento en barca desde Atenas a Itea, que llegaba hacia las tres o las cuatro de la madrugada y había que esperar hasta bien entrada la mañana a uno de los pocos taxis que realizaban el

trayecto hasta Delfos. Y al llegar a la casa de excavación o al yacimiento, no había electricidad y aún se podía encontrar a los habitantes del lugar lavando la ropa en la oracular fuente Castalia.[17]



FIGURA 13.3. Pierre de la Coste-Messelière, fumando en pipa mientras examina una escultura procedente del tolos en el santuario de Atenea en Delfos (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 124]).

La escala de las operaciones en Delfos aumentó exponencialmente en 1935, tanto por intención como por necesidad. Durante dicho año se hicieron planes para plantar

6.500 pinos alrededor del lugar para volverlo más pintoresco, aunque se plantearon algunas dudas por introducir en la zona una vegetación que no era nativa (véase fig. 0.2). También acababa de comenzar un nuevo ciclo de excavaciones bajo la dirección de una nueva generación de estudiosos que se iban a convertir en figuras centrales del folclore delfico: Pierre Amandry, Jean Bousquet, Jean Marcadé, Lucien Lerat y Jean Pouilloux. Pero en diciembre de 1935 ocurrió la tragedia. Una gran tormenta provocó un enorme deslizamiento de rocas y barro que cubrió gran parte del yacimiento. Con un golpe de poder de la naturaleza, la gran excavación quedó parcialmente cubierta. Una vez más, Delfos desaparecía de la vista.[18]

Las autoridades actuaron con rapidez. En 1936 el gobierno francés puso a disposición nuevos recursos para volver a excavar en Delfos. Regresaron las vagonetas de la excavación original, y las vías férreas —que siguen visibles en la actualidad en algunos lugares en Delfos— se aceitearon para ponerlas en funcionamiento, se reconstruyeron las rampas de madera para conducir el material hacia las vagonetas y se iniciaron los trabajos. Pero esta vez los arqueólogos profundizaron más que sus antecesores, concentrándose ahora en descubrir la historia más remota de Delfos, donde sus predecesores sólo habían intentado revelar lo que Pausanias había visto en el siglo II d.C. Fue durante estas campañas cuando Delfos empezó a desvelar más de sus secretos mejor guardados: restos enterrados de antiguas esculturas (incluidas las procedentes del primer templo) y en especial las raras esculturas de marfil y bronce que ahora se pueden contemplar en el museo del lugar (véase lámina 5 y fig. 4.2).[19]

El final de la década de 1930 fue una época muy ajetreada

en Delfos. En 1935 se construyó una carretera nueva entre Arájova y el lugar, se mejoró la carretera de Itea y se emprendió la excavación en la ubicación del puerto antiguo entre 1936 y 1938. El nuevo museo para albergar la creciente colección de los hallazgos abrió sus puertas en 1938. Los franceses construyeron una casa nueva para albergar al creciente número de personas que trabajaban allí de manera regular, que fue inaugurada en abril de 1937 y rápidamente estrenada cuando una tormenta de nieve mantuvo a todo el mundo encerrado durante cinco días. También continuaron los trabajos en otras partes del santuario. Se reconstruyeron numerosas columnas de la estructura circular del tolos en el santuario de Atenea, creando una de las imágenes más reconocibles (pero, irónicamente, menos comprendida) de la antigua Grecia en la literatura turística moderna (véase lámina 3). En 1938 se inició la labor de reconstrucción de varias columnas del templo de Apolo,[\[20\]](#) aunque no se aceptaron todas las ofertas de ayuda. Por ejemplo, en la década de 1930 una americana rica se ofreció a pagar la reconstrucción de la esfinge de Naxos encima de su alta columna y fue rechazada en gran parte porque la señora quería que se esculpiese un gran elefante en la columna que soportaba la esfinge, al parecer el símbolo de su partido político favorito.[\[21\]](#)

La segunda guerra mundial no detuvo los trabajos en Delfos tan definitivamente como la primera guerra mundial. Tras el armisticio con Francia, algunos estudiosos pudieron regresar y, aunque Grecia se vio implicada en los combates, el trabajo pudo seguir, a duras penas. Las crecientes nubes de guerra en 1938-1939 obligaron a posponer los trabajos de reconstrucción del templo y a que se cambiase la prioridad a proteger el yacimiento y sus contenidos. Algunos hallazgos fueron enviados a Atenas

para su protección, pero muchos fueron sencillamente enterrados en los terrenos alrededor de Delfos. Una tumba subterránea romana que había sido excavada con anterioridad se utilizó como cámara de seguridad y se ocultó de la visión del público. Se cavaron grandes agujeros en el suelo de las laderas de la montaña, donde se colocaron cuidadosamente las esculturas envueltas en mantas y rellenos para protegerlas de la tierra (fig. 13.4). Se elaboró una relación cuidadosa de la posición exacta y el contenido de cada uno de los depósitos subterráneos, de manera que, al igual que las ardillas con su comida, los estudiosos los pudieran encontrar de nuevo cuando llegase el momento oportuno. La triste verdad es que la mayoría no se pudo exhumar hasta mucho después de finalizada la guerra civil griega en 1952 (fig. 13.5). Los tesoros de Delfos se escondieron de nuevo bajo tierra, esta vez durante más de una década.[\[22\]](#)



FIGURA 13.4. Estatuas delficas ocultas bajo tierra en preparación de la segunda guerra mundial (*BCH* 1944-1945, vol. 68-69, pp. 1-4, fig. 5).



FIGURA 13.5. Alegría de los excavadores cuando las esculturas delficas volvieron a salir a la luz a principios de la década de 1950 (© EFA/J. Bousquet [La redécouverte de Delphes, fig. 150]).

Durante la guerra, el hambre fue el problema principal para la población local y para los arqueólogos. Algunas partes del

yacimiento se entregaron para el cultivo de alimentos y se criaron gallinas alrededor del centro francés. La inflación estaba disparada (en 1944 el gobierno emitió un billete por valor de 100.000.000.000 dracmas) y, en consecuencia, el dinero casi desapareció como un sistema de intercambio viable. Pero aun así muchos estudiosos realizaron esfuerzos hercúleos para regresar en cada temporada, tomando trenes, furgonetas, bicicletas, burros e incluso andando para alcanzar su meta. Seguramente para algunos el regreso a Delfos ofrecía una sensación de continuidad en un mundo vuelto del revés y sin duda era una oportunidad para escapar de la realidad deprimente de los acontecimientos mundiales. Pero a veces dichos eventos llegaban hasta Delfos. En 1942 los Camisas Negras italianos acamparon en las cercanías; utilizaron la fuente Castalia como suministro de agua y el estadio como campo de tiro. El estudioso francés Pierre Amandry, que residió con frecuencia en Delfos durante la guerra, se burló más tarde de que su puntería debía de ser bastante mala, porque no resultaron dañadas demasiadas piedras antiguas (fig. 13.6). Durante la Pascua de 1943 se recuperó el papel de la antigua Delfos como lugar de reunión de las naciones cuando las fuerzas británicas se encontraron con los partisanos griegos para planear su resistencia. Sin embargo, un mes después los italianos estaban de vuelta, esta vez para ejercer de «arqueólogos» mientras buscaban los escondites de armas que los británicos podían haber dejado atrás.[\[23\]](#)



FIGURA 13.6. Pierre Amandry (con la pipa en la boca), mientras excavaba en Delfos, se reúne con un grupo de la resistencia griega para hacerse la foto (© EFA [La redécouverte de Delphes, fig. 147]).

Pero el encuentro más cercano de Delfos con la cara más brutal de la guerra, una experiencia que no le era desconocida si tenemos en cuenta las cuatro guerras sagradas libradas por su causa —sin mencionar que fue el objetivo de invasiones persas y galas en el mundo antiguo—, tuvo lugar en septiembre de 1943. Tras la rendición de los italianos, las fuerzas alemanas tomaron el control de la zona y fueron atacadas inmediatamente por los partisanos griegos escondidos entre las rocas en el área de Delfos. La respuesta alemana fue inmediata y tuvo lugar una batalla en toda regla en y alrededor del gimnasio y el santuario de Atenea en Delfos. Pierre Amandry, residente en Delfos en esa época, cuenta que como consecuencia de la lucha quedaron cientos de cuerpos tendidos entre los olivos que rodeaban el yacimiento (véase fig. 0.2). Esa noche, los supervisores griegos del yacimiento y él mismo, junto con los habitantes del lugar, evacuaron la zona y se escondieron en las montañas, como siglos antes, en 480 a.C., habían hecho los antiguos vecinos de Delfos cuando los persas atacaron el lugar. En las montañas se encontraron con los partisanos, muchos de los cuales habían sido obreros en la excavación antes de la guerra. Los griegos siguieron resistiendo durante dos días los avances alemanes en el estrecho paso de Delfos, hasta que los alemanes se retiraron. Amandry y los lugareños volvieron a bajar de las montañas y, a pesar de algunos disparos de artillería por parte de los buques alemanes anclados en el puerto y numerosos bombardeos aéreos, se izó la bandera griega en el antiguo santuario y repicaron las campanas de la iglesia. Delfos había derrotado una vez más a sus invasores.^[24] No obstante, Delfos no pudo resistir una nueva y potente invasión al año siguiente durante la fase final de la guerra. Ni se pudo sustraer a los efectos de la terrible guerra civil

que asoló Grecia en 1947-1949, que provocó que el viaje al lugar fuese aún más difícil, porque fuera de las zonas patrulladas por el gobierno, los viajeros estaban a merced de los luchadores que preguntaban primero y disparaban después, o viceversa.[25]

El 10 de julio de 1952 se volvieron a desenterrar y a exhibir las numerosas estatuas que se habían escondido al estallar la segunda guerra mundial (véase fig. 13.5). Tras una década de conflictos, quedaba mucho trabajo pendiente para conseguir que el yacimiento volviera a estar en orden, lo que incluía de todo: desde la limpieza de los cultivos que se habían plantado durante la guerra y la vegetación que había invadido el lugar, hasta la reconstrucción de toda la información sobre el yacimiento después del robo y destrucción de gran parte del archivo, pasando por la organización de los restos físicos del sitio para que fueran manejables y de nuevo accesibles al turismo.

Pero Delfos seguía conservando un maravilloso aire de despreocupación. No existían barreras alrededor del yacimiento ni había que pagar una entrada para visitarlo: Delfos seguía formando parte intrínsecamente de la comunidad local. Los lugareños con sus burros seguían utilizando una parte de la vía sagrada para zigzaguear por la ladera de la montaña; y por las noches los muchachos del pueblo utilizaban el teatro como lugar de reunión para beber, cantar y bailar, incluido, según las memorias de uno de los estudiosos, «George el peluquero del pueblo con su guitarra», que se podía encontrar allí en muchas ocasiones.[26]

Todo esto cambió en 1956 cuando la electricidad llegó finalmente al museo, se ensanchó la carretera que conducía hasta el lugar y el propio yacimiento se delimitó y se reguló su acceso. El número de turistas creció sustancialmente a lo largo

de las décadas siguientes. Entre Ciríaco de Ancona en 1436 y las primeras excavaciones en 1892, sólo se tenía registrada la visita a Delfos de poco más de doscientas personas.[27] Únicamente en julio de 1936, hubo 165 visitantes. En julio de 1990, fueron 77.900.[28] En este momento, Delfos da la bienvenida a más de dos millones de turistas al año. No resulta sorprendente hasta qué punto el trabajo en el yacimiento se ha centrado en prepararlo y mantenerlo para semejante asalto, y muy recientemente, en 2004, se inauguró un museo nuevo para acompañar los Juegos Olímpicos en Atenas (véase figs. 0.1 y 0.2).[29] Se trata de un trabajo interminable. Sigue persistiendo la preocupación sobre cómo proteger el lugar de su uso creciente; cómo proteger a los turistas contra las continuas caídas de rocas (la fuente de Kerna quedó destruida por una caída de rocas en 1980 y el estadio estuvo cerrado a los visitantes en 2010 a causa de un serio desprendimiento de rocas en la zona); y cómo proteger el área de los daños causados por las vibraciones del gran número de autobuses que pasan cada día por la carretera que bordea el santuario y del daño de sus emisiones de gases en las piedras antiguas (un problema que se une al ácido producido por las coníferas de la zona).[30]

Al mismo tiempo, la excavación ha continuado, reflejando el cambio de prioridades de los arqueólogos. Se ha puesto un énfasis especial en el entorno más amplio del yacimiento; la importancia de todo tipo de hallazgos en vez de las piezas maestras de la escultura; y todo el espectro de la historia de Delfos en lugar de simplemente la cima del período clásico. En la década de 1970, por ejemplo, se emprendió por fin la excavación de la cueva Coriciana, con resultados sorprendentes, incluido el descubrimiento de cincuenta mil figuritas (véase fig.

1.2).[31] Las canteras que se utilizaron para proporcionar materiales para el santuario también fueron investigadas, y en 1983 se inició un trabajo más sistemático en el pueblo de la época cristiana alrededor del santuario. En la década de 1990, durante la última gran excavación que se ha realizado en el interior del santuario, se investigó el terrerío bajo el carro rodio en la terraza del templo, resolviendo algunos problemas pendientes sobre el primer desarrollo de Delfos, y desenterrando un hueso de león en un estrato del siglo VI a.C., que posiblemente podría pertenecer a uno de los últimos leones de Grecia.[32] Y, por supuesto, en la década de 1990 y principio de la de 2000, se volvió a plantear la cuestión de cómo se inspiraba la sacerdotisa pitia a partir de la publicación de la investigación de los geólogos Hale y de Boer sobre los cimientos geológicos de Delfos.

Cuando digo que estudio el mundo antiguo, muchas personas me preguntan con frecuencia si queda algo por descubrir. De la misma manera, al saber que Delfos se ha estado estudiando durante más de cien años, también te preguntan si queda algo por decir. La respuesta a ambas preguntas es sí. No sólo porque nuestras técnicas de investigación siguen mejorando, lo que nos permite comprender con mayor profundidad y desde diferentes puntos de vista el registro material, sino también porque los antiguos «enigmas» de Delfos necesitan mayor estudio y quizá, lo que es más importante, porque nuestro interés en Delfos sigue evolucionando y motivando a los estudiosos para que se centren en nuevos ámbitos y temas de investigación.[33] En Delfos, durante las próximas décadas, creo que dicho interés se fijará en cuatro áreas principales. En primer lugar, las épocas más tempranas y más

tardías de la ocupación del sitio.[34] En segundo lugar, la naturaleza, los sistemas, los intereses y las personalidades cambiantes de la ciudad de Delfos, cuya posición como hogar y codirector de un santuario tan famoso aún no comprendemos en su totalidad.[35] En tercer lugar, las relaciones de la ciudad de Delfos y su santuario con sus vecinos territoriales más inmediatos en la medida que intentemos comprender dichas relaciones, así como las similitudes y diferencias en la naturaleza y experiencias de los diferentes territorios.[36] Finalmente, la pregunta —no sólo para Delfos sino en especial para un yacimiento arqueológico con tantas historias que contar— sobre la mejor manera de exponer la rica historia de Delfos a los visitantes y, al mismo tiempo, proteger el lugar.[37] En este sentido, no sólo me parece inevitable, sino también importante que Delfos siga ocupando, inspirando y sorprendiéndonos durante las próximas generaciones.

Conclusión

—Dime, Eutidemo, ¿has estado en Delfos?

—Sí, desde luego; dos veces.

—Entonces te habrás fijado que en un lugar del templo se encuentra la inscripción «conócete a ti mismo».

—Sí.

—¿Y no prestaste más atención a la inscripción, o te paraste ante ella y reflexionaste sobre quién eres?

Jenofonte, *Memorabilia*, 4.2.24-25

Como hemos visto, la tarea de comprender Delfos no ha terminado. Como consecuencia, en muchos sentidos este libro puede ser poco más que un vistazo al punto en que nos encontramos en estos momentos en nuestra comprensión de la serie de papeles complejos que desempeñó en el antiguo mundo mediterráneo. No obstante, espero que este libro haya abierto sus ojos a la naturaleza fascinante de esta pequeña ciudad y santuario aferrados al monte Parnaso en Grecia; a su lugar extraordinario en la historia antigua; y a la manera increíblemente compleja en que logró dicha posición.

Delfos tuvo suficiente suerte para nacer grande (o para que lo presentasen de dicha manera), para conseguir la grandeza y para que se le otorgase la grandeza. Su oráculo, como una conexión preeminente con los dioses en el contexto de una

sociedad que se agitaba constantemente con las interacciones entre el mundo humano y el divino, fue, sin lugar a dudas, un elemento esencial de la atracción de Delfos y de su importancia para gran parte del mundo antiguo, en especial en los períodos arcaico y clásico. Pero la reputación oracular de Delfos durante un período mucho más largo, y para un mundo mediterráneo incluso más amplio, le debe mucho a la manera en que los escritores antiguos decidieron utilizar el oráculo como un elemento en sus narraciones, casi como las sendas sagaces por las que las historias de las respuestas oraculares de Delfos (y el proceso mediante el cual el oráculo daba sus respuestas) se desarrollaron, alteraron, recontextualizaron y ocasionalmente se inventaron como elementos de un rico tapiz de pensamientos, argumentos y escritos literarios, filosóficos, teatrales, históricos, religiosos y polémicos que abarcaron todo el mundo antiguo y, como consecuencia, aseguraron que el oráculo de Delfos se difundiera, en grados diversos según las épocas, en casi todas las ramas de la vida y mentalidad de la antigüedad. En esencia, el oráculo de Delfos se convirtió para muchos en una herramienta útil para pensar, argumentar y explicar, en el contexto de un mundo en evolución constante, y por ello su influencia fue siempre algo más que la suma de las respuestas de la pitia.

Y para comprender la historia de Delfos resulta fundamental el hecho de que el oráculo fue sólo una de las muchas actividades del santuario que, como consecuencia, no sólo permitió que Delfos apuntara significativamente muy por encima de su peso específico en el paisaje antiguo, sino que también conectase a Delfos con el mundo del Mediterráneo antiguo de un número sorprendente de formas. Fundamental para la importancia continuada de Delfos fue su estructura de

gestión poco habitual, que lo colocaba bajo los auspicios tanto de la ciudad como de la Anfictionía. En consecuencia, fue inmune al dominio de una ciudad (bueno, al menos durante parte del tiempo) y por eso fue capaz de actuar como recurso para un abanico más amplio de ciudades y estados. Esto significa que también fue siempre un lugar de interés e importancia para una amplia comunidad de griegos que en gran medida fueron responsables de él, y a cuya autoridad (y recursos) Delfos podía recurrir en momentos de necesidad. Además, gracias a la intervención de la Anfictionía y las narraciones sobre la guerra sagrada, Delfos, a pesar de ser una ciudad con poco más de mil quinientos habitantes, controló (hasta un nivel muy poco habitual) una extensión enorme de territorio sagrado que, en siglos posteriores, se iba a convertir en propiedad de la ciudad más que del dios, de manera que Delfos se transformó en un lugar con recursos fantásticos a su disposición si tenemos en cuenta su tamaño. Junto a esto, en siglos posteriores, gracias en parte a la mala interpretación romana de lo que era la Anfictionía —para los romanos, un «consejo general de los griegos»—, la Anfictionía y Delfos siguieron disfrutando de un nivel muy alto de atención por parte de las autoridades romanas en la medida que intentaban controlar y reformar Grecia a partir del siglo I a.C. Como resultado de estas oportunidades, efectos y malentendidos, Delfos continuó siendo una entidad independiente durante la mayor parte de su historia, disfrutando de un nivel de libertad (en especial en la época romana) con la que muchos de los restantes santuarios importantes repartidos por toda Grecia sólo podían soñar.

Pero Delfos también debió su preeminencia a su propio

paisaje religioso. El culto a una serie de divinidades que siguió aumentando a lo largo del tiempo, junto con múltiples festivales religiosos en Delfos, vinculó el culto a deidades particulares que llevaban a cabo los habitantes de Delfos, en especial a Apolo y Dioniso, no sólo con diferentes partes físicas del Mediterráneo antiguo, sino también con la implantación de ritos similares por toda Grecia y en el amplio mundo mediterráneo. A cambio, la flexibilidad en la creación de festivales en respuesta a las inversiones por parte de ligas e individuos poderosos de la época helenística y romana significó que los rituales délficos siguieron cambiando para mantenerse a la altura de la sociedad que lo rodeaba. Unido a su programa religioso en evolución constante se encontraba la capacidad de Delfos para albergar (y su reputación por albergarlos) juegos atléticos y musicales. Importantes a partir del siglo VI a.C., estas competiciones eran, de una manera bastante significativa, responsables de asegurar la relevancia de Delfos a lo largo de las épocas helenística y romana, porque ofrecían un marco para que (al menos algunos) monarcas, políticos, emperadores y filántropos se pudieran implicar en los aspectos competitivos de la antigua sociedad griega que amplias capas de la sociedad mediterránea seguían considerando tan emocionantes. Y, al mismo tiempo, permitieron que Delfos se beneficiara al proporcionar un foco conveniente para las inversiones financieras de esos mismos grupos en el santuario.

Además, la gran zona sagrada de Delfos, excavada y allanada en las laderas del monte Parnaso, proporcionaba un área para la exhibición y la competición al hornar a los dioses con una sorprendente variedad de ofrendas monumentales, que se debían quedar en el lugar porque se convertían en propiedad del dios.

Esto no era peculiar de Delfos, pues todos los santuarios recibían ofrendas de una manera u otra. Pero las restantes actividades de Delfos —su oráculo, festivales y juegos— no sólo obligaban a la ofrenda de dichos monumentos (en agradecimiento a los dioses por una respuesta oracular o para celebrar la victoria en los juegos), sino que también aseguraban que a Delfos llegase a lo largo de los siglos una corriente regular de visitantes. Como consecuencia, el valor de un monumento permanente en Delfos, en un mundo en que la reunión de grandes cantidades de personas procedentes de ciudades y estados diferentes eran ocasiones extraordinarias, se convirtió en una elección obvia para gran parte del mundo mediterráneo. Más aún, a medida que se erigían cada vez más ofrendas en el santuario, su paisaje monumental proporcionó sus propias claves como un espacio esencial para ser visto, para articular identidades y para celebrar acontecimientos, así como el espacio ideal para oponerse a ciudades e individuos concretos que habían invertido anteriormente en el santuario. Todo esto con frecuencia impulsó a Delfos a la primera línea de la conmemoración de acontecimientos que a menudo se encontraban en el epicentro de los cambios de poder tectónicos en la historia antigua del Mediterráneo. Esta actividad de ofrendas constantes, combinada con las dificultades (y las oportunidades) que presentaba el paisaje empinado y la libertad aparente que tenían los oferentes para diseñar sus monumentos en una amplia variedad de estilos arquitectónicos y artísticos en respuesta a sus necesidades particulares y a las modas vigentes en Delfos, aseguró que Delfos se convirtiera en un laboratorio para el desarrollo de estilos nuevos (así como de conservadores de los viejos), lo que, a su vez, permitió que el santuario ofreciera un

marco aún más atractivo para los oferentes que pretendían articular su propia identidad y posición en el mundo antiguo.

Fue el impacto acumulativo y las oportunidades continuas que proporcionaba esta combinación de oráculo, gestión, festivales, juegos y ofrendas lo que aseguró que Delfos apareciera de manera tan destacada en el mundo antiguo y, a su vez, convirtió a Delfos en un lugar que siguió ejerciendo influencia y manteniendo importancia simbólica mucho después de desaparecer algunas de sus actividades (en especial el oráculo).

[1] Al alcanzar la posición de uno de esos raros santuarios que albergaban juegos periódicos y una serie de festivales internacionales, un oráculo de renombre y una amplia comunidad de ofrendas procedentes de todo el mundo mediterráneo, Delfos se convirtió en un lugar importante y útil sobre el que hablar, en el que ser visto, a través del cual actuar y con frecuencia sobre el que ejercer influencia, simplemente porque era Delfos. Y cuando el mundo helenístico dio paso al poder de Roma, las credenciales de Delfos eran lo suficientemente buenas para asegurar que sus habitantes pudieran captar la atención de los políticos, los emperadores y los filántropos de Roma y atraerlos para que interactuasen con el santuario de maneras muy diferentes, y colocaran a Delfos en los primeros puestos de la lista de lugares en los que invertir a medida que se generaban en la sociedad romana mediterránea oleadas sucesivas de interés por Grecia. Y al mismo tiempo, debido a su larga y compleja historia, Delfos siguió siendo un lugar atractivo para los grandes pensadores de la época, cuyo interés y atención en Delfos aseguró una vez más que el santuario fuese el centro de debates esenciales, del desarrollo intelectual y de visiones de un mundo cambiante. Como vimos

al principio de este libro, todo esto garantizó que Delfos fuera lo suficientemente conocido para constituir el marco apropiado para obras de ficción en los siglos III y IV d.C.; fuese lo suficientemente importante para recibir estructuras nuevas y caras a principios del siglo IV d.C.; y estuviera tan profundamente arraigado que siguiera siendo un lugar importante para el desarrollo del mundo cristiano en Grecia durante los siglos V y VI d.C.

Esta gran unión de actividades entrelazadas, preeminencia religiosa y una estructura de gestión poco habitual otorgó a Delfos no sólo un capital social, político, económico, religioso y filosófico en crecimiento continuo que aseguró su supervivencia e importancia a lo largo del mundo antiguo, sino que, a su vez, también lo convirtió en un santuario esencial en la historia del redescubrimiento moderno de Grecia. Durante la mayor parte de este tiempo, la realidad física de Delfos ha intentado estar a la altura de las expectativas creadas por su reputación. No obstante, lentamente pero sin pausa se han recuperado los restos antiguos de Delfos de manera que, una vez más, en combinación con la reputación extraordinaria del lugar, le ofrecen un valor continuo al mundo moderno de una forma muy parecida a lo que ofrecía Delfos en la época antigua. Delfos sigue siendo, por ejemplo, una palabra clave para las ideas modernas sobre la comunicación y el acceso al conocimiento, así como para el pensamiento filosófico.[2] Su reputación como lugar de cooperación internacional (por mucho que queramos matizar la realidad de esta reputación en el mundo griego de la antigüedad y señalar su origen en el error de interpretación romano de Delfos y su Anfitionía) garantiza que Delfos siga siendo un ejemplo antiguo de, e incluso un hito de, nuestros

intentos modernos de diplomacia y cooperación internacional. [3] En 1995, el Servicio de Correos Heleno, por ejemplo, emitió una serie de sellos conmemorativos con la inscripción: «Anfictionía, precursora de las Naciones Unidas». En 1977 se abrió en Delfos un Centro Cultural Europeo con el apoyo del Consejo de Europa bajo el objetivo principal de revitalizar Delfos para que siga siendo un centro cultural e intelectual de Europa y del mundo, y sigue albergando conferencias sobre temas que van desde, por ejemplo, «Afirmar el multilateralismo en el ámbito de la seguridad» (2005) a, en ese mismo año, «Democracia, drama antiguo y tragedia contemporánea».[4] En el marco del acuerdo fronterizo de la Unión Europea en la década de 1990, se establecieron una serie de rutas de senderismo que cruzaban las fronteras internacionales para simbolizar las nuevas libertades de la Unión Europea. Una de ellas, la E4, se diseñó para que atravesara Delfos.[5] Y cuando se visita Delfos en la actualidad, uno se queda sorprendido por la cantidad de banderas nacionales que ondean prominentemente delante del lugar, o se siente intrigado por el hecho de que el Delfos moderno está hermanado con una ciudad en Japón. Lo que Delfos fue, lo que sigue siendo y lo que seguirá siendo en el futuro, tiene su importancia porque seguimos valorando las ideas que Delfos ha llegado a encarnar a lo largo del tiempo.

En última instancia, en parte porque Delfos sigue importando en la actualidad resulta tan fundamental para nosotros seguir implicados en la realidad del Delfos antiguo e intentar comprender cómo consiguió la reputación que adquirió, un proceso al que espero haya contribuido este libro, pero que aún no se ha completado. Y al hacerlo, lo que como consecuencia Delfos ofrece, al menos para mí, es mucho más

que una extraordinaria historia de éxito y supervivencia. Los eruditos han sugerido que, como Grecia no fue nunca una influencia dominante en el mismo sentido que Roma o el cristianismo, siempre ha estado a nuestra disposición para utilizarla como un medio para cuestionar los valores contemporáneos de la sociedad.[6] Para mí, no existe mejor ejemplo que Delfos del papel de Grecia en mantener el terreno inseguro bajo nuestros pies. Fue un lugar del mundo antiguo que obligó a gran parte de la sociedad mediterránea a cuestionar sus ideas, interpretaciones e identidades (como demuestra el epígrafe procedente de los escritos de Jenofonte que encabeza este capítulo). De la misma manera, en el mundo moderno, al desenredar la historia de la realidad antigua de Delfos nos vemos obligados a cuestionar continuamente nuestras posturas, progresos y expectativas contemporáneas. El consejo «conócete a ti mismo» sigue siendo válido: en muchos sentidos, Delfos nunca ha estado en silencio.

Guía

Una breve visita a los restos de Delfos y al Museo

Aquí recojo algunos de los elementos más importantes del yacimiento y del Museo de Delfos, que le recomiendo que explore durante su visita. Si quiere una guía completa de los restos que han llegado hasta nosotros, del museo y de la zona de los alrededores, le recomiendo la *Guide de Delphes* vol. 1 (el yacimiento) y vol. 2 (el museo), publicada por la Escuela Francesa de Arqueología en Atenas.

El yacimiento

La aproximación (figs. 0.1 y 0.2): en la actualidad muchos llegan a Delfos en autobús y bajan justo delante del santuario de Apolo. Pero si tiene tiempo, lo mejor es alejarse andando por la carretera en dirección al pueblo moderno de Delfos o hacia el santuario de Atenea. Gire por la curva hasta que el Delfos antiguo desaparezca a la vista e inicie entonces el camino de vuelta. Esto le dará una idea más certera de cómo debió de ser la aproximación antigua a Delfos. Maravíllese al ver cómo el santuario aparece de repente desde su escondite en medio de los riscos del monte Parnaso e imagine cómo debía brillar bajo la

luz del sol y deslumbrar a los que llegaban, cuando estaba lleno de bronce, plata, oro, marfil y mármol.

El santuario de Atenea (lámina 3): resulta bastante fácil que este santuario pase desapercibido y normalmente no se incluye en la ruta habitual. Pero vale la pena visitarlo. Tome nota de cómo, a diferencia del santuario de Apolo en el que los templos de Apolo se fueron construyendo uno encima del otro, en el santuario de Atenea parece que numerosos templos de Atenea se construyeron uno al lado del otro. Preste también atención a la roca enorme que yace en medio del templo en el extremo más alejado del santuario: se trata de un resto del deslizamiento de rocas de 1905 que devastó el santuario recién excavado y es un recordatorio sombrío de la posición precaria de Delfos que se aferra a la ladera de la montaña. Fíjese también en cómo las columnas que quedan de este templo se han reforzado con muros que las conectan entre ellas. La estructura circular del *tolos* en el santuario de Atenea se ha convertido en una de las imágenes más emblemáticas de Delfos y de Grecia; pero no sabemos con seguridad qué era este templo: sigue siendo uno de los muchos misterios de Delfos.

El gimnasio (fig. 7.3): tampoco se incluye con frecuencia en la visita habitual, pero vale la pena visitarlo, en especial por su conexión con el santuario de Atenea. Realice una rápida carrera en la pista que hay en lo alto del gimnasio y tome nota de la piscina en el nivel inferior. En la zona del gimnasio se construyó una iglesia que realizó la función de *hostal* para los primeros visitantes de Delfos a partir del siglo XVII.

La fuente Castalia (fig. 0.2): en la actualidad resulta difícil llegar a la fuente Castalia, porque desprendimientos recientes de rocas han vuelto la zona muy insegura, y el Servicio Griego de

Arqueología responsable del yacimiento ha acordonado el área para que no accedan los visitantes. Pero era en esta agua donde la sacerdotisa pitia se bañaba en los días de consulta y en la actualidad los residentes de la zona siguen hablando del «buen agua de Delfos», que se puede beber sin problemas. Se puede probar el agua de Castalia en la fuente que mana permanentemente a la entrada de la fuente Castalia.

El santuario de Apolo

La entrada (fig. 6.2): después de comprar la entrada, el camino conduce primero al ágora romana, construida delante de la entrada al santuario de Apolo propiamente dicho. Esta ágora (que ya conocimos en la tercera parte de este libro) fue el centro de atención en los últimos siglos de la existencia antigua de Delfos y no sólo fue un «mercado», sino también un lugar para comerciantes con pequeños talleres y un lugar en el que se alzaban las estatuas imperiales.

Al atravesar el ágora se suben unos escalones y en ese momento se entra en el santuario de Apolo. Fíjese en los grandes muros que se extienden a derecha e izquierda marcando los límites del santuario construido en el siglo VI a.C. (véase capítulo 5). Ahora se encuentra al inicio de la «vía sagrada», que es otro anatema porque este sendero zigzagueante procede de las últimas fases de la vida antigua de Delfos, cuando se abrió el camino para el uso de los habitantes que vivían en el santuario. Pero conecta algunos de los caminos que los griegos debieron utilizar para moverse a través del santuario en los períodos

arcaico, clásico, helenístico y romano. En cuanto se entra en el santuario será testigo de uno de los espectáculos «turísticos» más importantes que ofrece el santuario, aunque por desgracia en la actualidad queda muy poco. Fue en este lugar donde los atenienses construyeron su grupo escultórico en honor de Maratón y fue aquí donde los espartanos decidieron oponerse al dominio ateniense del santuario con la construcción de un grupo de estatuas aún más grande justo a su derecha, así como de una estoa al otro lado del camino (los enormes cimientos de la misma se pueden ver aún en la actualidad). Para más detalles sobre esta zona, véanse los capítulos 6 y 7.

El Tesoro de los Sifnios (lámina 2 y figs. 5.2 y 5.3): en la actualidad resulta bastante fácil pasar por alto el Tesoro de los Sifnios cuando se asciende por el sendero moderno. Sólo quedan los niveles inferiores del edificio. Pero en su momento fue el tesoro más ornado en Delfos, ofrendado en el siglo VI a.C. por la isla de Sifnos después de descubrir minas de plata y oro en la isla. Lo que queda de las esculturas fantásticas que adornaban este tesoro se puede ver en el Museo de Delfos y vale la pena pasar algún tiempo ante ellas (véase la sección dedicada al museo en esta guía por las esculturas y el capítulo 5 para más detalles sobre la construcción).

El Tesoro de los Atenienses (fig. 5.4): al girar la esquina del Tesoro de los Sifnios se encuentra la reconstrucción del Tesoro de los Atenienses. Ofrendado tras la victoria ateniense en la batalla de Maratón, este tesoro fue reconstruido con dinero de la moderna ciudad de Atenas a principios del siglo XX. Fíjese cómo utiliza la inclinación natural de la ladera para imponerse aún más al visitante: su muro meridional se alza literalmente sobre usted cuando sigue subiendo. Tome nota también de los restos

de la inscripción que cubría el nivel superior del plinto triangular delante de él, que alude a la victoria en Maratón (para más detalles, véanse capítulos 5 y 6).

El «Aire» (lámina 2): resulta fácil pasar de largo mientras se prosigue el ascenso hacia el templo. Cuando se sigue por la vía sagrada en la zona directamente opuesta a la estoa atenienses, encontramos un espacio abierto que en la actualidad se conoce como «aire». Aunque en la actualidad no lo parece, lo más probable es que fuera un espacio importante en Delfos, al menos porque es prácticamente el único espacio dentro del santuario de Apolo que nunca fue construido. En su lugar, todos los monumentos a su alrededor mantienen una línea más o menos circular que deja un espacio abierto en el centro (la impresión queda un poco arruinada en la actualidad porque la vía sagrada moderna lo atraviesa en línea recta). Creemos que era aquí donde tenían lugar algunas partes importantes de muchos de los festivales religiosos de Delfos (véase el capítulo 10 para más detalles sobre los festivales religiosos).

El Altar de Quíos (fig. 1.3): en la ascensión hacia el templo se pasa delante del altar de Quíos, que es imposible no ver. Como mínimo por la inscripción colocada de cara a los visitantes que se acercan al altar desde abajo y que explica que los habitantes de Delfos concedieron la «promanteía» —el derecho a consultar el oráculo en primer lugar— a Quíos a cambio de su ofrenda del altar en el santuario en el siglo VI (véase el capítulo 5). El altar fue reconstruido en parte con una donación de la moderna isla de Quíos en el siglo XX. Cuando pase a lo largo del altar, mire también la segunda inscripción, que recorre la parte superior de la piedra en el lado más largo del altar; otro recordatorio de que Quíos realizó la ofrenda.

Justo antes de dejar atrás el altar de Quíos, verá un montón de piedras alineadas a su izquierda y también una serie de estructuras a su derecha. Las de la derecha son los restos de los tesoros que se apiñaban en esta zona, pero también podrá ver una de las antiguas «entradas» a través de la muralla perimetral del santuario de Apolo en este nivel (otro indicio de que la vía sagrada moderna no era el único camino para llegar y atravesar este santuario). A la izquierda, la línea de piedras (muchas de ellas pertenecientes al templo de Apolo) fue dispuesta por los arqueólogos cuando excavaban el santuario. Si pasea por esta zona puede mirar abajo hacia diferentes lugares para vislumbrar algunos de los edificios más antiguos del santuario, que datan del siglo VII y principios del siglo VI a.C. (véanse los capítulos 3 y 4), que tradicionalmente se han asociado con la diosa madre Gaia.

La Terraza del Templo (fig. 1.3): la Terraza del Templo está atestada de monumentos. A su derecha cuando entre en la terraza, después de pasar delante del altar de Quíos, se encuentran los restos de muchos monumentos asociados con la celebración de la victoria en las guerras médicas. Si lo busca, podrá encontrar el bloque de piedra de color gris oscuro con la inscripción incompleta que perteneció en su momento a la estatua de Apolo de Salamina: potencialmente la primera inscripción que nos ha llegado mencionando a los helenos, «los griegos» (véase el capítulo 6). Aquí también se encuentran los restos de los cimientos de la columna de serpientes de Platea. En esta zona se realizaron las últimas grandes excavaciones en Delfos, que nos han permitido comprender algo mejor la historia más antigua del yacimiento (incluida la *maison noire* que analizamos en los capítulos 2 y 3).

Justo delante cuando entra en la terraza del templo se encuentran los monumentos ofrendados por los tiranos sicilianos en la primera parte del siglo V a.C. (véase el capítulo 6), así como una serie de posteriores ofrendas romanas. Pero lo más imponente es el templo de Apolo propiamente dicho con su rampa de estilo corintio que conduce hacia la entrada delantera del templo. El templo que puede contemplar es el construido en el siglo IV a.C. (véase el capítulo 7) y posteriormente restaurado por numerosos emperadores romanos. Si pasea a lo largo de su fachada más larga, verá el muro de contención septentrional y un montón de travertino que adorna el muro (una señal evidente de la geología inestable de la zona), que también se puede contemplar si se va hasta el extremo más alejado del templo, situándose en la línea del muro maestro y mirando hacia atrás. Podrá ver una fuerte curva en la línea de los bloques inferiores que se alejan de usted, provocada totalmente por la actividad sísmica a lo largo de los siglos, que ha obligado a moverse lo que en su momento fue la línea recta de los cimientos del templo (mi agradecimiento al profesor Iain Stewart, que fue el primero en señalarme este detalle).

El Teatro (lámina 2): subiendo por la escalera moderna (que técnicamente conduce fuera del muro perimetral del santuario de Apolo), llegará a la terraza septentrional del santuario de Apolo y volverá a entrar en él a través del Teatro. Esta construcción sorprendente en un terreno tan difícil era el hogar permanente de las famosas competiciones musicales de Delfos, que formaban parte de los Juegos Pitios, y también servía como lugar de reunión para la asamblea de la polis de Delfos durante la época romana. En este nivel también tendrá una visión excelente del templo, partes del santuario inferior y del valle a

los pies de Delfos.

El Estadio (fig. 11.2): la subida hacia el Estadio es bastante larga pero vale la pena. Debido a desprendimientos de rocas en los últimos años está cerrado a los visitantes, pero aún se puede obtener una buena vista de toda la estructura si se encamina hacia el extremo más alejado del estadio y utiliza el rellano natural elevado para contemplar todo el conjunto. De regreso, no se pierda la inscripción grabada en el muro del Estadio, que describe una antigua regulación para el uso del recinto: no se podía sacar vino del Estadio (porque era propiedad sagrada, que se utilizaba en el marco de los rituales religiosos que se realizaban antes de las competiciones atléticas).

El Museo

Fuera del museo (fig. 11.3): antes de seguir la rampa que conduce a la entrada del museo, busque el gigantesco sarcófago de Meleagro, que fue uno de los primeros hallazgos en Delfos, descubierto en el período anterior a la gran excavación (véase el capítulo 12); se trata de un testimonio de la riqueza de Delfos en el siglo II d.C. (véase el capítulo 11). Las pruebas sugieren que fue reutilizado para el increíble número de quince enterramientos sucesivos entre los siglos II y V d.C.

La Entrada (cubierta): tómese un momento para contemplar el extraordinario dibujo de Albert Tournaire de 1892 en el que se ve Delfos en todo su esplendor: le dará una buena idea de la sensación de abarrotamiento del santuario de Apolo. Todos los objetos en la primera sala están relacionados con la historia más

antigua de Delfos, incluidos los escudos cretenses en exhibición y los grandes calderos (trípodes).

Sala III (figs. 3.1 y 12.5): en esta sala le dan la bienvenida los «Gemelos Argivos», que se identifican frecuentemente como Cleobis y Bitón. Sabemos poco sobre las esculturas, excepto el hecho que parece que se realizaron en un estilo argivo y se ofrendaron en el santuario al principio de la historia del mismo. Pero a muchos les gusta creer que representan a Cleobis y Bitón, que ayudaron a su madre a rezar por turnos a los dioses para que les dieran una gran bendición, tras lo cual murieron mientras dormían. La explicación del dios: era una gran bendición morir en el momento álgido de su destreza y fama como buenos hijos.

No se pierda las «metopas» (cuadros de piedra grabada) en las paredes de esta sala. Éstas se encontraron el Tesoro de Sición, que originalmente se encontraba pared con pared con el Tesoro de los Sifnios. Para ser precisos, proceden del suelo del Tesoro de Sición. Como vimos en el capítulo 5, se dismantelaron todas las piezas de dos monumentos anteriores de Sición y se colocaron en los cimientos del nuevo Tesoro de Sición a finales del siglo VI a.C. Gracias a esta decisión de reutilizar el material han podido sobrevivir hasta la actualidad, porque las metopas se colocaron con la cara esculpida hacia abajo como baldosas del suelo del nuevo tesoro.

Sala IV (lámina 5 y fig. 4.2): aquí, expuestos detrás de un cristal a causa de su fragilidad, se encuentran los restos de las ofrendas que se encontraron enterradas bajo la vía sagrada cerca del *aire*. Muchas muestran señales de daños a causa del fuego y parece que se enterraron durante una o más reorganizaciones del santuario en los siglos VI y V. Las estatuas de marfil y oro (criselefantinas) de, según creemos, Apolo son extremadamente

raras. Pero para mí lo más increíble es la recreación de la estatua de plata del toro que se exhibe en la sala. Los arqueólogos y los conservadores han recompuesto con grandes dificultades los cientos de fragmentos aplastados y dañados para ofrecernos al menos algo de esta maravillosa ofrenda, presentada por un oferente jonio en el siglo VI a.C. (véanse los capítulos 4 y 5). Fíjese como las láminas de plata se unen entre ellas mediante el uso de tiras de metal y cientos de clavos, que cubren una estructura de madera.

Sala V (figs, 4.1, 5.3 y 5.4): esta es para mí la mejor sala del museo. Al entrar, el marco de mármol de la puerta del Tesoro de los Sifnios se encuentra a su derecha: el intrincado trabajo del mármol da una idea de lo hermoso y ostentoso que debió de ser este tesoro. A su derecha se encuentra la esfinge de Naxos. Originalmente se encontraba cerca del Tesoro de los Atenienses y encima de una alta columna. Pero su altura en el museo permite ver la escultura con mucho más detalle. Una pieza bellamente esculpida del siglo VI a.C. (véanse los capítulos 4 y 5), el misterio de la criatura que es la esfinge (parte humana, parte animal y parte ave), la esfinge refleja el misterio que es Delfos.

Pero quizá lo más extraordinario en esta sala son las esculturas del frontón y los relieves del friso pertenecientes al Tesoro de los Sifnios, que eran la gran culminación de la estructura, labrados en mármol de Paria y Naxos, cuya composición permite unos grabados delicados e intrincados sin el peligro de astillar el mármol (con el que no podía competir el mármol sifnio que se utilizó en los muros del tesoro). Fíjese en los grabados increíblemente complejos de las escenas de la «gigantomaquia» (la batalla de dioses y gigantes), y en especial,

mi favorito, el león que hunde los colmillos en los guerreros. Pero fíjese también en las diferencias obvias en el estilo de los grabados de los frisos de una pared y de la otra (muy evidentes si contempla la cola de los caballos en el otro friso). Mientras que la gigantomaquia está labrada en formas redondeadas de manera que se crea un maravilloso efecto en 3-D desde cualquier ángulo que se mire, las colas de los caballos simplemente están labradas en la piedra en un ángulo recto. Los estudiosos han planteado con frecuencia que dos equipos de escultores estuvieron trabajando en el friso, y parece que cada uno de ellos actuó en función de cómo se iba a ver su sección de escultura. La gigantomaquia estaba situada en el lado norte del tesoro, el lado ante el que pasaba todo el mundo que subía por la vía sagrada. Por eso la gente podía ver estas esculturas desde diversos ángulos. Pero el otro friso, en el lado sur, miraba directamente hacia la muralla perimetral del santuario y sólo se podía contemplar desde más lejos, por lo que se esculpió con una técnica que funciona mejor si se mira de frente.

Sala VI (figs. 5.1 y 7.1): en esta sala se exhiben los restos de las esculturas del frontón de los templos de Apolo desde el siglo VI hasta el siglo IV a.C. A la derecha de la entrada puede encontrar la estatua de Apolo del siglo IV, que en su momento estaba sentada (Apolo está representado en posición sentada, casi agachada, sobre el trípode oracular) en medio del frontón oriental del templo. También puede buscar la estatua del dios Dioniso, que en su momento adornó el frontón occidental del mismo templo.

Sala VII (fig. 5.4): esta sala contiene los restos de las restantes metopas del Tesoro de los Atenienses. Todas ellas muestran las labores heroicas de Heracles o de Teseo. Estos dos

héroes aparecen juntos por primera vez en el Tesoro de Atenas en Delfos, en una única unidad escultórica (es decir, en el mismo edificio). Heracles era un héroe mítico muy conocido en Grecia. También era extraordinariamente popular como tema escultórico en Delfos en los siglos VI y V a.C., en gran medida por la historia mítica de que intentó robarle a Apolo su trípode oracular. Pero Teseo era mucho más un héroe ateniense. Al unir a Heracles y Teseo en este edificio, muchos estudiosos han planteado que los atenienses intentaban elevar a Teseo al tipo de renombre nacional e internacional que ya disfrutaba Heracles. En definitiva, intentaban convertir a Teseo en un hombre tan famoso como Heracles y, en consecuencia, afirmaban la gloria y la importancia de Atenas en el mundo antiguo.

Sala VIII (fig. 5.4): en esta sala los ojos se sienten atraídos, por encima de todo, hacia las piedras cubiertas de escritura. Los bloques de mármol proceden del muro del Tesoro de Atenas, y las inscripciones son la letra y la notación musical de un himno cantado en honor de Apolo en una procesión ateniense (la Pythais) al santuario en 138 o 128 a.C. (véase el capítulo 9). Cuando se descubrió durante la «gran excavación» inicial en el santuario a finales del siglo XIX, este himno adquirió rápidamente fama en todo el mundo y fue «interpretado» en Grecia y otros muchos países.

Sala XI (figs. 1.2 y 2.1): esta sala contiene una serie de esculturas importantes, pero en especial las «bailarinas de acanto». Este monumento, que originalmente era una columna alta colocada sobre un pedestal al norte de la terraza del templo en el santuario de Apolo, estaba coronado por una serie de bailarinas talladas y hojas de acanto que sostenían una copia del ónfalos: la piedra que se encontraba en el templo de Delfos y

supuestamente marcaba el centro del mundo. Creemos que fue levantada en el siglo IV a.C. por los atenienses, que es la teoría que se plantea con más frecuencia (véase el capítulo 8).

Sala XII (fig. 11.1): esta sala expone parte de la historia de Delfos durante la época romana. Lo más impresionante es la estatua de Antínoo, ofrendada en Delfos en el marco del establecimiento de un culto religioso a Antínoo tras su misteriosa muerte en el Nilo. El culto fue establecido por el emperador romano Adriano en recuerdo de su querido amigo y amante. Pero también se puede ver en la sala el relieve escultórico procedente del monumento dedicado al general romano Emilio Paulo tras su sorprendente victoria contra las fuerzas griegas en la batalla de Pidna en 168 a.C. Paulo se apropió del monumento que el comandante griego tenía planeado ofrendar en Delfos, esculpió su relieve bélico junto con una inscripción en latín y lo coronó con una estatua de sí mismo (véase el capítulo 9).

Sala XIII (lámina 6): esta sala alberga la joya de la corona de Delfos: el original del Auriga délfico de bronce que se encontró enterrado en la terraza al norte del templo. Formaba parte de un grupo mucho más grande: el auriga estaba de pie en un carro de bronce con caballos de bronce de tamaño natural y un sirviente que sostenía las riendas. La imagen muestra la calma justo antes de empezar la carrera en la que el auriga fue el vencedor, lo que otorgaba al propietario de los caballos el derecho a levantar un monumento a esta victoria en el santuario. En este caso, el propietario era el tirano siracusano Hierón y el acontecimiento tuvo lugar durante los Juegos Pitios en la primera mitad del siglo V. La inscripción dedicatoria de este monumento también ha sobrevivido y muestra que fue rededicado algunos años

después por los sucesores de Hierón con motivo de sus propias victorias (véase el capítulo 6).

El hallazgo resulta fascinante, porque es muy raro que nos hayan llegado las estatuas de bronce originales del mundo griego. El bronce es un metal de gran valor y la mayoría de las esculturas de bronce fueron fundidas en algún momento de la antigüedad para reutilizar el metal. Sólo cuando las esculturas estaban ocultas a la vista (ya fuera enterradas, como el auriga, o en el fondo del mar a causa de un naufragio) han conseguido sobrevivir hasta nuestros días. Fíjese en los detalles ricos y caros del rostro del auriga: los dientes, los ojos y las pestañas, todos ellos incrustaciones en materiales caros y preciosos.

Sala XIV (fig. 10.1): no se vaya sin contemplar el busto de quien se cree que es Plutarco y que se encuentra a la salida del museo. Como vimos en el capítulo 10, Plutarco fue sacerdote de Apolo en el santuario y una de las fuentes más importantes para comprender el santuario, sus festivales y su oráculo. Aquí también se exhiben algunos elementos de la historia cristiana de Delfos, en especial lámparas decoradas con símbolos cristianos. También se muestra un modelo en 3D del santuario de Apolo realizado por el Servicio Arqueológico Griego que resulta muy útil.

En la ciudad moderna de Delfos

Si tiene tiempo, vale la pena encaminarse hacia la ciudad moderna de Delfos. En la entrada del ayuntamiento en la calle principal encontrará otro modelo en 3D del santuario de Apolo,

creado por los arqueólogos franceses en la década de 1990.

Si toma la calle superior y la sigue hacia la derecha, se encontrará con algunas versiones en miniatura de los monumentos más famosos del santuario, en especial la columna serpentina de Platea (inscrita con los nombres de las ciudades-estado que lucharon en las guerras médicas) y la columna triangular de Mesenia y Naupactia.

Para los más aventureros: si siguen por esta calle, que sube por la ladera de la montaña, acabarán llegando al principio del camino antiguo que unía el santuario de Apolo con la cueva Coriciana a 800 metros por encima de Delfos en una meseta alta del monte Parnaso (fig. 0.2).

Abreviaturas

<i>ABSA</i>	<i>Annual of the British School at Athens</i>
Ael.	Eliano
<i>VH</i>	<i>Varia Historia (Historias curiosas)</i>
Aeschin.	Esquines
<i>In Ctes.</i>	<i>Contra Ctesifonte</i>
Aesch.	Esquilo
<i>Eum.</i>	<i>Euménides</i>
Agora	<i>The Athenian Agora: Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens.</i> Princeton
AION (archeol)	<i>Annali di Archeologia e Storia Antica</i>
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archaeology</i>
<i>AJPh</i>	<i>American Journal of Philology</i>

<i>Anth. Pal.</i>	<i>Palatine Anthology</i>
Apollod.	Apolodoro
App.	Apiano
<i>Ill.</i>	<i>Guerras ilíricas</i>
<i>Mith.</i>	<i>Guerras mitridáticas</i>
Apul.	Apuleyo
<i>Met.</i>	<i>Metamorfosis</i>
Ar.	Aristófanes
<i>Av.</i>	<i>Aves (Las aves)</i>
<i>Eq.</i>	<i>Equites (Los caballeros)</i>
<i>Nub.</i>	<i>Nubes (Las nubes)</i>
<i>Plut.</i>	<i>Plutus (Pluto)</i>
<i>Vesp.</i>	<i>Vespaes (Las avispas)</i>
Arist.	Aristóteles
<i>Ath. Pol.</i>	<i>La constitución de los atenienses</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Rh.</i>	<i>Retórica</i>
Ath.	Ateneo
Aul. Gell.	Aulo Gelio

<i>BaBesch</i>	<i>Bulletin Antieke Beschaving</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i>
<i>BICS</i>	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies</i>
Cae.	César
<i>B. Civ.</i>	<i>Bellum Civile (La guerra civil)</i>
Callim.	Calímaco
<i>Hymn 4</i>	<i>Himno a Delos</i>
<i>Ia.</i>	<i>Yambos</i>
<i>C&M</i>	<i>Classica et Mediaevalia: Revue Danoise de Philologie et d'Histoire</i>
Cic.	Cicerón
<i>Div.</i>	<i>Sobre la adivinación</i>
<i>Font.</i>	<i>Por Fonteyo</i>
<i>CID</i>	<i>Corpus des inscriptions de Delphes</i>
<i>ClAnt</i>	<i>Classical Antiquity</i>
Claud.	Claudiano
<i>IV Cons.</i>	<i>De Quarto Consulatu Honorii Augusti</i>
<i>Hon.</i>	
Clem. Al.	Clemente de Alejandría

<i>Protr.</i>	<i>Protrepticus (Exhortación)</i>
<i>Cod. Theod.</i>	<i>Codex Theodosianus</i>
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes-Rendus des Séances: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>Dem.</i>	Demóstenes
<i>Dio Cass.</i>	Dión Casio
<i>Dio Chrys.</i>	Dión Crisóstomo
<i>Diod. Sic.</i>	Diodoro Sículo
<i>Diog. Laert.</i>	Diógenes Laercio
<i>Dion. Hal.</i>	Dionisio de Halicarnaso
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Romanae (Antigüedades Romanas)</i>
<i>Rom.</i>	
<i>Eur.</i>	Eurípides
<i>Andr</i>	<i>Andrómaca</i>
<i>IT</i>	<i>Ifigenia entre los tauros</i>
<i>Phoen.</i>	<i>Fenicias</i>
<i>Euseb.</i>	Eusebio
<i>Praep.</i>	<i>Praeparatio evangelica (Preparación evangélica)</i>

evang.

<i>FD</i>	<i>Fouilles de Delphes</i>
<i>FGrH</i>	<i>Fragmente der griechischen Historiker.</i> F. Jacoby. Berlín. 1923
<i>G&R</i>	<i>Greece and Rome</i>
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
<i>Heliod.</i>	<i>Heliodoro</i>
<i>Aeth.</i>	<i>Etiópicas</i>
<i>Hes.</i>	<i>Hesiodo</i>
<i>Theog.</i>	<i>Teogonía</i>
<i>Hdt.</i>	<i>Herodoto, Historias</i>
<i>Hom. Hymn</i>	<i>Himno Homérico a Apolo</i> <i>Apollo</i>
<i>Hom. Hymn</i>	<i>Himno Homérico a Hermes</i> <i>Hermes</i>
<i>HSPh</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
<i>IG</i>	<i>Inscriptiones Graecae</i>
<i>JDAI</i>	<i>Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>

<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>
<i>JRGZ</i>	<i>Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums</i>
Julian.	Emperador Juliano (el Apóstata)
<i>Gal.</i>	<i>Contra los galileos</i>
<i>Or.</i>	<i>Discursos</i>
Just.	Justino
<i>Epit.</i>	<i>Epítome</i>
Juv.	Juvenal
Luc.	Lucano, <i>De Bello Civile</i> (Sobre la guerra civil) o <i>Pharsalia</i>
Lucian	Luciano
<i>Bis. Acc.</i>	<i>Bis Accusatus</i> (La doble acusación)
<i>J. Conf.</i>	<i>Jupiter Confutatus</i> (Júpiter/Zeus confundido)
<i>J. Trag.</i>	<i>Jupiter Tragoedus</i> (Júpiter/Zeus trágico)
<i>Philopat.</i>	<i>Philopatris</i> (El patriota)
Mart.	Marcial
<i>MDAI</i>	<i>Istanbuler Mitteilungen</i> (Deutsches Archäologisches Institut)

<i>MEFR</i>	<i>Mélanges de l'École française de Rome (Antiquité)</i>
<i>MHR</i>	<i>Mediterranean Historical Review</i>
<i>NC</i>	<i>Numismatic Chronicle</i>
Origen	Orígenes
<i>C. Cels.</i>	<i>Contra Celsus (Contra Celso)</i>
Paus.	Pausanias, <i>Descripción de Grecia</i>
Philoch.	Filócoro
Pind.	Píndaro
<i>Pyth.</i>	<i>Odas Pitias</i>
<i>Nem.</i>	<i>Odas Nemeas</i>
Pl.	Platón
<i>Ap.</i>	<i>Apología</i>
<i>Chrm.</i>	<i>Cármides</i>
<i>Leg.</i>	<i>Leges (Las Leyes)</i>
<i>Phdr.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica (La República)</i>
Plin.	Plinio
<i>HN</i>	<i>Naturalis Historia (Historia Natural)</i>
Plut.	Plutarco

<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i>
<i>Vit.</i> <i>Aem.</i>	<i>Vida de Emilio Paulo</i>
<i>Vit. Ant.</i>	<i>Vida de Antonio</i>
<i>Vit.</i> <i>Demetr.</i>	<i>Vida de Demetrio</i>
<i>Vit.</i> <i>Flam.</i>	<i>Vida de Flaminio</i>
<i>Vit. Lyc.</i>	<i>Vida de Licurgo</i>
<i>Vit.</i> <i>Marc.</i>	<i>Vida de Marcelo</i>
<i>Vit. Nic.</i>	<i>Vida de Nicias</i>
<i>Vit.</i> <i>Num.</i>	<i>Vida de Numa</i>
<i>Vit. Sol.</i>	<i>Vida de Solón</i>
<i>Vit.</i> <i>Sull.</i>	<i>Vida de Sila</i>
<i>Vit.</i> <i>Them.</i>	<i>Vida de Temístocles</i>
<i>Vit</i> <i>Thes.</i>	<i>Vida de Teseo</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vida de Timoleón</i>

Tim.

Polyaenus Polieno

Strat. *Estratagemas*

Polyb. Polibio, *Historias*

Prudent. Prudencio

RA *Revue Archéologique*

REA *Revue des Études Anciennes*

REG *Revue des Études Grecques*

RFIC *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*

SCI *Scripta Classica Israelica*

SE *Supplementum Epigraphicum Graecum*

SGDI *Sammlung der griechischen Dialektinschriften*, H. Collitz y Fr. Bechtel. Gotinga. 1899

*Syll*³ *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (tercera edición)

Simon. Simónides

Soph. Sófocles

OT *Oedipus Tyrannus* (*Edipo Rey*)

Stat. Estacio

Theb. *Tebaida*

<i>Silv.</i>	<i>Silvas</i>
Strabo	Estrabón, <i>Geografía</i>
Tac.	Tácito
<i>Ann.</i>	<i>Annales</i>
Theopomp.	Teopompo Histórico
Thuc.	Tucídides, <i>Historia de la guerra del Peloponeso</i>
Val. Max.	Valerio Máximo
Varro	Varrón
<i>Ling.</i>	<i>De lingua Latina</i>
Verg.	Virgilio
<i>Aen.</i>	<i>Eneida</i>
Xen.	Jenofonte
<i>An.</i>	<i>Anábasis</i>
<i>Ap.</i>	<i>Apología de Sócrates</i>
<i>Cyr.</i>	<i>Ciropedia</i>
<i>Hell.</i>	<i>Helénicas</i>
<i>Mem.</i>	<i>Memorables</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>

Clave

Parke y Wormell + N.º en negritas: número de referencia de la consulta oracular en Parke y Wormell, 1956b.

Scott + N.º en negritas: número de referencia de la ofrenda monumental en Scott, 2010.

Jacquemin + N.º en negritas: número de referencia de la ofrenda monumental en Jacquemin, 1999.

Guide de Delphes + N.º en negritas: número de referencia de la ofrenda monumental de Bommelaer, 1991.



LÁMINA 1. Una reconstrucción en acuarela de la antigua ciudad y santuarios de Delfos, con indicación de las zonas principales (acuarela de Jean-Claude Golvin. Musée départemental Arles antique © éditions Errance). 1 Monte Parnaso. 2 Estadio. 3 Santuario de Apolo. 4 Ciudad de Delfos. 5 Fuente Castalia. 6 Gimnasio. 7 Santuario de Atenea.



LÁMINA 2. Reconstrucción en acuarela del santuario de Apolo en Delfos, con indicación de las estructuras principales (acuarela de Jean-Claude Golvin. Musée départemental Arles antique © éditions Errance). 1 Teatro. 2 Lesche de Cnido. 3 Estoa de Atalo. 4 Templo de Apolo. 5 Terraza del templo. 6 Estoa Occidental. 7 Esfinge de Naxos. 8 Baños romanos. 9 Tesoro de Atenas. 10 Aire. 11 Estoa de los atenienses. 12 Tesoro corintio. 13 Tesoro de Cirene. 14 Casa romana. 14 Tesoro de Cnido. 16 Tesoro tebano. 17 Tesoro de Sifnos. 18 Tesoro de Sición. 19 Estatuas argivas. 20 Muralla limítrofe del santuario, posterior a 548 a.C. 21 Ágora romana.

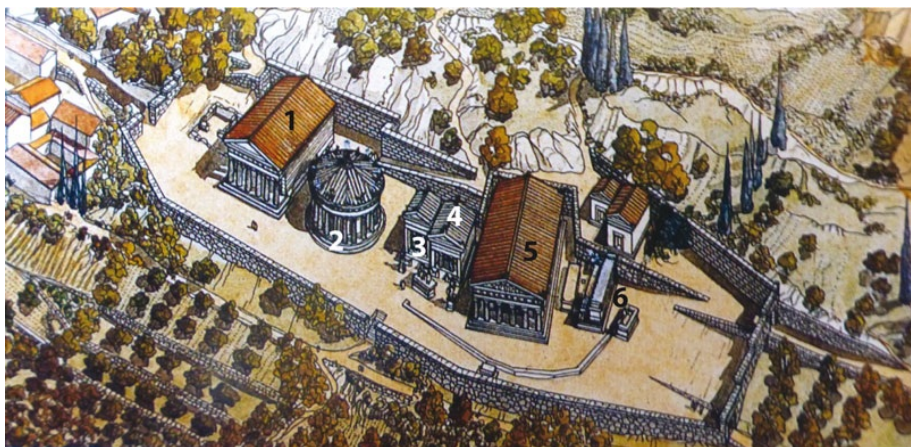


LÁMINA 3. Reconstrucción en acuarela del santuario de Atenea en Delfos, con indicación de las estructuras principales (acuarela de Jean-Claude Golvin. Musée départemental Arles antique © éditions Errance). 1 Templo de Atenea del siglo IV a.C. 3 Tolos. 3 Tesoro de Masalia. 4 Tesoro dórico. 5 Templo de Atenea del siglo VI a.C. 6 Altares.



LÁMINA 4. La *Sacerdotisa de Delfos* según una pintura de John Collier, 1891 (© John Collier, Gran Bretaña 1850-1934, Sacerdotisa de Delfos 1891, Londres, óleo sobre tela, 160 x 80 cm, Regalo del Muy Honorable Conde de Kintore 1893, Art Gallery of Southern Australia, Adelaida).



LÁMINA 5. Restos de la estatua criselefantina (oro y marfil) dedicada en el santuario de Apolo en Delfos, después enterrada en el santuario (Museo de Delfos).



LÁMINA 6. El Auriga de Delfos (Museo de Delfos).



LÁMINA 7. Una vista de Castri/Delfos pintada por W. Walker en 1803 (© Benaki Museum).



LÁMINA 8. Los restos, aún muy visibles, de un desprendimiento de rocas en Delfos en 1905 en el templo de Atenea en el santuario de Atenea (© Michael Scott).

Bibliografia

- Adornato, G. (2008), «Delphic Enigmas? The *gelas anasson*, Polyzalos and the Charioteer Statue», *AJA*, 112: 29-56.
- Alcock, S. (1996), «Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias», en Bingen, J. (ed.), *Pausanias Historien*, 241-267. Ginebra.
- Alcock, S. E. y Osborne, R. (eds.) (1994), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford.
- Amandry, P. (1938), «Vases, bronzes et terres cuites de Delphes», *BCH*, 62: 305-331.
- , (1939a), «Convention religieuse conclue entre Delphes et Skiathos», *BCH*, 63: 183-219.
- , (1939b), «Rapport préliminaire sur les statues chryséléphantines de Delphes», *BCH*, 63: 86-119.
- , (1940-41), «Dédicaces delphiques», *BCH*, 64-65: 60-75.
- , (1945), *Note sur l'aire delphique*. Atenas.
- , (1950), *La mantique apollinienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'oracle*. París.
- , (1954), «Notes de topographie et d'architecture delphiques IV. Le palmier de bronze de l'Eurymédon», *BCH*, 78: 295-315.
- , (1977), «Statue de taureau en argent», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 272-293.
- , (1978), «Consécration d'armes galates à Delphes», *BCH*, 102: 571-586.
- , (1979), «L'Amphictionie delphique», en Zepos, J. (ed.), *Symposium: L'idée delphique en l'Europe*, 123-136. Atenas.
- , (1981a), «Chronique delphique 1970-81», *BCH*, 105: 673-769.
- , (1981b), *L'Antre corycien (BCH Suppl. 7)*. París.
- , (1984a), «Le culte de Pan et des Nymphs à l'Antre Corycien», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 395-426.
- , (1984b), «Notes de topographie et d'architecture delphiques VIII. Eléments d'architecture archaïque et classique», *BCH*, 108: 177-198.
- , (1984c), «Os et Coquilles», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 347-380.

- , (1986), «Chios and Delphi», en Boardman, J. y Vaphopoulou-Richardson, C. E. (eds.), *Chios: A Conference at the Homereion in Chios 1984*, 205-232. Oxford.
- , (1989), «La ruine du temple d'Apollon à Delphes», *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Academie Royale de Belgique* 75: 26-57.
- , (1992a), «Fouilles de Delphes et raisins de Corinthe: Histoire d'une négociation», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 77-128. Paris.
- , (1992b), «Où était l'omphalos? », en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 177-205. Leiden.
- , (1998), «Notes de topographies et d'architecture delphiques X. Le "socle marathonien" et le trésor des Athéniens», *BCH*, 122: 75-90.
- , (2000), «La vie religieuse à Delphes: Bilan d'un siècle de fouilles», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 9-21.
- , (2010a), «La ruine du temple d'Apollon à Delphes», en Amandry, P. y Hansen, E. (eds.), *Fouilles de Delphes II 14: Le temple d'Apollon du IV^{ème} siècle*, 13-29. Paris.
- , (2010b), «Recherches sur la cella du temple de Delphes», en Amandry, P. y Hansen, E. (eds.), *Fouilles de Delphes II 14: Le temple d'Apollon du IV^{ème} siècle*, 73-84. Paris.
- Amandry, P. y Hansen, E. (2010), *Fouilles de Delphes II 14: Le temple d'Apollon du IV^{ème} siècle*. Paris.
- Amandry, P., Lerat, L. y Pouilloux, J. (1950), «Chronique des fouilles: Delphes», *BCH*, 74: 319-332.
- Arafat, K. W. (1995), «Pausanias and the Temple of Hera at Olympia», *ABSA*, 90: 461-473.
- Arnush, M. F. (1991), *The Chronology of Delphi in the Late Fourth and Early Third Centuries BC - An Epigraphic and Historical Analysis*. Londres.
- , (2000), «Argead and Aetolian Relations with the Delphic Polis in the Late Fourth Century BC», en Brock, R. y Hodkinson, S. (eds.), *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, 293-307. Oxford.
- , (2005), «Pilgrimage to the Oracle of Apollo at Delphi: Patterns of Public and Private Consultation», en Elsner, J. y Rutherford, I. (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, 97-110. Oxford.
- Athanassaki, L. (2011), «Song, Politics and Cultural Memory: Pindar's Pythian 7 and the Alcmaeonid Temple of Apollo», en Athanassaki, L. y Bowie, E. (eds.), *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*, 235-268. Berlín.
- Audiat, J. (1930), «Le dédicace du trésor des Athéniens à Delphes», *BCH*, 54:296-321.
- , (1933), *Fouilles de Delphes II 2: Le trésor des Athéniens*. Paris.
- Aupert, P. (1977), «Un édifice dorique archaïque à l'emplacement du stade», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 229-245.
- , (1979), *Fouilles de Delphes II: Le stade*. Paris.
- Aurigny, H. (2011), «Le sanctuaire de Delphes et ses relations extérieures au VII^e siècle

- av. J.C.: Le témoninage des offrandes», *Pallas*, 87: 151-168.
- Barker, E. (2006), «Paging the Oracle: Interpretation, Identity and Performance in Herodotus' History», *G&R*, 53: 1-25.
- Barrow, R. H. (1967), *Plutarch and His Times*. Londres.
- Baumbach, M. (2008), «An Egyptian Priest at Delphi: Calasiris "as theios aner" in Heliodorus' Aethiopica», en Dignas, B. y Trampedach, K. (eds.), *Practioners of the Divine: Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, 167-186. Cambridge, Mass.
- Beard, M., Price, S.R.F. y North, J. A. (1998), *Religions of Rome*. Cambridge.
- Bélis, A. (1992), *Les Hymnes à Apollon (CID III)*. Paris.
- Biard, G. (2010), «Diplomatie et statues à l'époque hellénistique: À propos du décret de l'Amphictionie pyléo-delphique CID IV 99», *BCH*, 134: 131-151.
- Billot, M. F. (1977), «Note sur une sima en marbre de Delphes», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 161-177.
- Blok, J. y Lardinois, A. (eds.) (2006), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden.
- Blum, G. (1913), «L'Antinoos de Delphes», *BCH*, 87: 323-339.
- Boëthius, A. (1918), *Die Pythais. Studien zur Geschichte der Verbindungen zwischen Athen und Delphi*. Uppsala.
- Bommelaer, J. F. (1971a), «Le monument de Lysandre à Delphes», *REG (Actes de l'Association)*, 84: xxii-xxvi.
- , (1971b), «Les navarques et les successeurs de Polyclète à Delphes», *BCH*, 95: 43-64.
- , (1981), *Lysandre de Sparte: Histoire et traditions*. Paris.
- , (1991), *Guide de Delphes: Le site*. Paris.
- , (1992a), «Monuments argiens de Delphes et d'Argos», *BCH, Suppl. 22: Polydipsion Argos: Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'état classique*: 265-305.
- , (1992b), «Observations sur le théâtre de Delphes», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 277-300. Leiden.
- , (1997), *Marmaria: Le sanctuaire d'Athéna à Delphes*. Paris.
- , (2008), «À nouveau les comptes de Delphes et la reconstitution du temple d'Apollon au IV^e siècle av. J. C.», *BCH*, 132: 221-255.
- , (2011), «Delphica 2: Les périboles de Delphes», *Pallas*, 87: 13-38.
- Bommelaer, J. F., Pentazos, E. y Picard, O. (1992), «De la Grand Fouille à la mission permanente», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 205-887. Paris.
- Bonner, R. J. y Smith, G. (1943), «Administration of Justice in the Delphic Amphictyony», *CPh*, 38: 1-12.
- Borst, W. (1948), *Lord Byron's First Pilgrimage*. New Haven.
- Bourguet, E. (1897), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 21: 477-496.
- , (1903), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 27: 5-61.

- , (1911), «Monuments et inscriptions de Delphes», *BCH*, 35: 456-491.
- , (1914), *Les ruines de Delphes*. Paris.
- Bousquet, J. (1942-1943), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 64-65: 124-136.
- , (1943), «Les offrandes delphiques des Liparéens», *REA*, 45: 40-48.
- , (1951), «Observations sur l'“omphalos archaïque” de Delphes», *BCH*, 75: 210-223.
- , (1952a), «Dropion, roi des Péones», *BCH*, 76: 136-140.
- , (1952b), *Fouilles de Delphes II: Le trésor de Cyrène*. Paris.
- , (1952c), «La donation de L. Gellius Menogenes à Delphes et les thermes de l'est», *BCH*, 76: 653-660.
- , (1956), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 80: 547-597.
- , (1981), «Le roi Persée et les Romains», *BCH*, 105: 407-416.
- , (1985), «L'hoplôthèque de Delphes», *BCH*, 109: 717-726.
- , (1988), *Etudes sur les comptes de Delphes*. Paris.
- , (1989), *Corpus des inscriptions de Delphes II: Les comptes du quatrième et du troisième siècle*. Paris.
- , (1992), «Deux épigrammes Grecques», *BCH*, 116: 585-606.
- Bowden, H. (2003), «The Functions of the Delphic Amphictyony before 346 BCE», *SCI*, 22: 67-83.
- , (2005), *Classical Athens and the Delphic Oracle*. Cambridge.
- Bowersock, G. (1997), *Fiction as History: From Nero to Julian*. Berkeley.
- Briquel, D. (1984), *Les Pélasges en Italie: Recherches sur l'histoire de la légende*. Paris.
- Broad, W. J. (2006), *The Oracle: The Lost Secrets and Hidden Messages of Ancient Delphi*. Nueva York.
- Buckler, J. (1985), «Thebes, Delphoi and the Outbreak of the Third Sacred War», en Roesch, P. y Argoud, G. (eds.), *La Béotie antique*, 237-246. Paris.
- Burford, A. (1969), *The Greek Temple Builders at Epidauros*. Liverpool.
- Busine, A. (2005), *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'antiquité tardive (II-VI siècles)*. Leiden.
- Camia, F. (2011), «Spending on the Agones: The Financing of Festivals in the Cities of Roman Greece», *Tyche*, 26: 41-76.
- Carter, J. B. (1989), «The Chests of Periander», *AJA*, 93: 355-378.
- Cartledge, P. (2002), *Sparta and Lakonia: A Regional History, 1300-362 BC*, 2ª ed. Londres.
- Càssola, F. (1980), «Note sulla guerra Crisea», en Fontana, M. J., Piraino, M. y Rizzo, F. (eds.), *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni vol. II*, 413-439. Roma.
- Cavanaugh, M. B. (1996), *Eleusis and Athens: Documents in Finance, Religion and Politics in the Fifth Century BC*. Atlanta.
- Chamoux, F. (1965), «Un portrait de Flaminius à Delphes», *BCH*, 89.
- Clay, J. S. (1989), *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric*

- Colin, G. (1899), «Institut de Correspondance Hellenique», *BCH*, 23: 561-583.
- , (1905), *Le culte d'Apollon Pythien à Athènes*. Paris.
- Colin, J. (1981), *Cyriaque d'Ancône: Humaniste, grand voyageur, et fondateur de la science archéologique*. Paris.
- Colonna, G. (1984), «Apollon, les Etrusques et Lipara», *MEFRA*, 96 (2): 557-578.
- Constantine, D. (2011), *In the Footsteps of the Gods: Travellers to Greece and the Quest for the Hellenic Ideal*. Londres.
- Courby, M. F. (1927), *Fouilles de Delphes II 1: La terrasse du temple*. Paris.
- Crahay, R. (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*. Paris.
- Crawford, M. (1978), *The Roman Republic*. Sussex.
- Croissant, F. (1996), «Les Athéniens à Delphes avant et après Chéronée», en Carlier, P. (ed.), *Le IV^e siècle av. JC, Approches historiographiques*, 127-139. Paris.
- , (2000), «La fouille de Delphes et l'histoire de la sculpture grecque», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 333-347.
- , (2003), *Fouilles de Delphes IV 7: Les frontons du temple du IV^e siècle*. Paris.
- Curnow, T. (2004), *The Oracles of the Ancient World: A Comprehensive Guide*. Londres.
- Curtius, E. (1843), *Anecdota Delphica*. Berolini.
- D'Agostino, B. (2000), «Delfi e l'Italia tirrenica: Dalla protostoria alla fine del periodo arcaico», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 79-86.
- Dassios, P. (1992), «Les péripéties de la Convention vues de Grèce (1881-1891)», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 129-143. Paris.
- Daux, G. (1933), «Notes de chronologie delphique», *BCH*, 57: 68-97.
- , (1936a), *Delphes au II^e et au I^{er} siècle: Depuis l'abaissement de l'Étolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. JC*. Paris.
- , (1936b), *Pausanias à Delphes*. Paris.
- , (1940), «Athènes et Delphes», *HSPh, Suppl. 1: Studies in Honor of W. S. Ferguson*: 37-69.
- , (1949a), «Inscriptions de Delphes inédites ou revues», *BCH*, 73: 248-293.
- , (1949b), «Listes delphiques des Théarodoques», *REG*, 42: 1-30.
- , (1949c), «Un règlement cultuel d'Andros», *Hesperia*, 18: 58-72.
- , (1957a), *Amphictyony: An International Organisation in Antiquity*. Sather Lectures, Berkeley.
- , (1957b), «Remarques sur la composition du conseil Amphictionique», *BCH*, 81: 95-120.
- , (1958a), «Dédicace thessalienne d'un cheval à Delphes», *BCH*, 82: 329-334.
- , (1958b), «Notes de lecture: Le trésor de Marseille à Delphes», *BCH*, 82: 360-364.
- , (1960), «Chronique des fouilles 1959», *BCH*, 84: 617-868.
- , (1965), «Chronique des fouilles: Delphes», *BCH*, 89: 899-908.

- , (1968), «Notes de Lecture», *BCH*, 92: 625-632.
- , (1975), «Les empereurs romains et l'amphictionie pyléo-delphique», *CRAI*: 348-362.
- , (1980), «Trois remarques de chronologie delphique (III et IIe siècle avant J.C.)», *BCH*, 104: 115-125.
- Daux, G. y Bousquet, J. (1942-1943), «Agamemnon, Télèphe Dionysos Sphaleôtas et les Attalides», *RA*, 20: 19-40.
- Davies, J. K. (1994), «The Tradition about the First Sacred War», en Hornblower, S. (ed.), *Greek Historiography*, 193-212. Oxford.
- , (1997), «The Moral Dimension of Pythian Apollo», en Lloyd, A. B. (ed.), *What Is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, 43-64. Londres.
- , (1998), «Finance, Administration and Realpolitik: The Case of Fourth-Century Delphi», en Austin, M., Harries, J. y Smith, C. (eds.), *Modus Operandi: Essays in Honour of Geoffrey Rickman*, 1-14. Londres.
- , (2001a), «Rebuilding a Temple: The Economic Effects of Piety», en Mattingly, D. J. y Salmon, J. B. (eds.), *Economies beyond Agriculture in the Classical World*, 209-229. Londres.
- , (2001b), «Temples, Credit and the Circulation of Money», en Meadows, A. y Shipton, K. (eds.), *Money and Its Uses in the Greek World*, 117-128. Oxford.
- , (2007), «The Origins of the Festivals, Especially Delphi and the Pythia», en Morgan, C. y Hornblower, S. (eds.), *Pindar's Poetry, Patrons and Festivals: From Archaic Greece to the Roman Empire*, 47-70. Oxford.
- , (2009), «Pythios and Pythian: The Spread of a Cult Title», en Malkin, I., Constantakopoulou, C. y Panagopoulou, K. (eds.), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, 57-68. Londres.
- De Boer, J. Z. y Hale, J. R. (2000), «The Geological Origins of the Oracle at Delphi, Greece», en Mcguire, J. (ed.), *The Archaeology of Geological Catastrophes*, 399-412. Londres.
- De Boer, J. Z., Hale, J. R. y Chanton, J. (2001), «New Evidence for the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle (Greece)», *Geology*, 29.8: 707-710.
- De Boer, J. Z., Hale, J. R. y Spiller, H. A. (2002), «The Oracle at Delphi: A Multi-Disciplinary Defence of the Gaseous Vent Theory», *Journal of Toxicology*, 40: 189-196.
- De La Coste-Messelière, P. (1925), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 49: 61-103.
- , (1936), *Au Musée de Delphes. Recherches sur quelques monuments archaïques et leur décor sculpté*. Paris.
- , (1946), «Les Alcéméonides à Delphes», *BCH*, 70: 271-289.
- , (1969), «Topographie delphique», *BCH*, 93: 730-758.
- , (1974), «Les naopes à Delphes au IVe siècle», *Mélanges helléniques offerts à G. Daux*, 199-211. Paris.
- De La Coste-Messelière, P. y Flacelière, R. (1930), «Une statue de la terre à Delphes»,

- De La Coste-Messelière, P. y Picard, C. (1928), *Fouilles de Delphes IV 2: Art archaïque (suite): Les trésors «ioniques»*. París.
- De Miré, G. y De La Coste-Messelière, P. (1943), *Delphes*. París.
- De Polignac, F. (1995), *Cults, Territory and the Origins of the Greek City-State* (2ª ed.). Traducción de J. Lloyd. Chicago.
- Defradas, J. (1954), *Les thèmes de la propagande delphique*. París.
- Deltenne, F. (2010), «La datation du débout de la troisième guerre sacrée. Retours sur l'interprétation des comptes de Delphes», *BCH*, 134: 97-116.
- Demangel, R. (1926), *Fouilles de Delphes II 3: Sanctuaire d'Athènes Pronaia: Topographie du sanctuaire*. París.
- , (1944-1945), «Aspect de guerre du musée de Delphes», *BCH*, 68-9: 1-4.
- Demangel, R. y Daux, G. (1923), *Fouilles de Delphes II 3: Sanctuaire d'Athènes Pronaia: Les temples en tuf et les deux trésors*. París.
- Dempsey, T. (1918), *The Delphic Oracle: Its Early History, Influences and Fall*. Oxford.
- Déroche, V. (1986), *Etudes sur Delphes paléochrétienne (Mémoire de l'EFA)*. Atenas.
- , (1992), «Les chapiteaux ioniques d'époque Romaine et tardives à Delphes», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 301-315. Leiden.
- , (1996), «Delphes à la fin de l'Antiquité», en Etienne, F. (ed.), *L'espace grec: 150 ans de fouilles de l'EFA*, 183-187. París.
- Déroche, V., Pétridis, P. y Badie, A. (en prensa), *Delphes de l'antiquité tardive. Le secteur au sud-est du péribole (FD II)*. París.
- Des Courtils, J. (1992), «L'architecture et l'histoire d'Argos dans la première moitié du Ve siècle av. JC», *BCH, Suppl. 22: Polydipsion Argos: Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'état classique*: 241-251.
- Dillery, J. (2005), «Chresmologues and manteis: Independent diviners and the problem of authority», en Johnston, S. I. y Struck, P. (eds.), *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 167-232. Leiden.
- Dimou, K. y Pétridis, P. (2011), «La redécouverte de Delphes protobyzantine», *Pallas*, 87: 267-281.
- Dinsmoor, W. B. (1950), *The Architecture of Ancient Greece: An Account of Its Historic Development*. Londres.
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*. Berkeley. [Hay traducción al castellano: *Los griegos y lo irracional*. Madrid. Alianza. 2010.]
- Dor, L., Jannoray, J., Van Effenterre, H. y Van Effenterre, M. (1960), *Kirrha: Etude de préhistoire phocidienne*. París.
- Dougherty, C. (1996), «Democratic Contradictions and the Synoptic Illusion of Euripides' *Ion*», en Ober, J. y Hedrick, C. W. (eds.), *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, 249-270. Princeton.
- Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and*

Taboo. Londres.

- Dovatour, A. (1933), «Un fragment de la constitution de Delphes d'Aristote», *REG*, 46: 214-223.
- Downie, S. M. (2004), *The Political Uses of Hero Cult at Olympia and Delphi*. Ann Arbor.
- Dunbabin, T. J. (1948), *The Western Greeks: The History of Sicily and South Italy from the Foundations of the Greek Colonies to 480 BC*. Oxford.
- Dyggve, E. (1948), «Les traditions cultuelles de Delphes et l'église chrétienne», *Cahiers archeologiques*, 3: 9-28.
- Dyson, S. (2006), *In Pursuit of Ancient Pasts: A History of Classical Archaeology in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. New Haven. [Hay traducción al castellano: *En busca del pasado clásico: una historia de la arqueología en el mundo grecolatino en los siglos XIX y XX*. Barcelona. Ariel. 2008.]
- Eckstein, A. (2008), *Rome Enters the Greek East 230-170 BC*. Oxford.
- Eidinow, E. (2007), *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- Eilers, C. (2001), «C. Poppaeus Sabinus and the Salvation of the Greeks», *ZPE*, 134: 284-286.
- Eliade, M. (1962), *The Forge and the Crucible* (traducción de. S. Corrin). Chicago. [Hay traducción al castellano: *Herreros y alquimistas*. Madrid. Alianza. 2001.]
- Eliot, C. (1967), «Lord Byron, Early Travelers and the Monastery at Delphi», *AJA*, 71: 283-291.
- Elsner, J. (2001), «Structuring "Greece": Pausanias' Periegesis as a Literary Construct», en Alcock, S., Cherry, J. F. y Elsner, J. (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, 3-20. Oxford.
- , (2004), «Pausanias: A Greek Pilgrim in the Roman World», en Osborne, R. (ed.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, 260-285. Cambridge.
- Empereur, J.-Y. (1981), *CID: Décrets de la cité de Delphes*. Atenas.
- , (1984), «Inscriptions», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 339-346.
- Errington, R. Malcolm (2008), *A History of the Hellenistic world: 323-30 BC*. Oxford.
- Etienne, R. (ed.) (1996), *L'Espace Grec: 150 ans de fouilles de l'EFA*. París.
- Etienne, R. y Etienne, F. (1992), *The Search for Ancient Greece*. Londres.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford. [Hay traducción al castellano: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona. Anagrama. 1997.]
- Felsch, R.C.S. (2007), *Kalapodi II: Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis*. Maguncia.
- Ferrary, J.-L. y Rousset, M. D. (1998), «Un lotissement de terres à Delphes au IIe siècle après J.C.», *BCH*, 122: 277-342.
- Feuillatre, E. (1966), *Etudes sur les Ethiopiques d'Héliodore. Contribution à la connaissance du roman grec*. París.
- Feyel, C. (1993), *Recherches sur les entrepreneurs de travaux mentionnés dans les comptes*

- de Delphes et d'Epidaure. *École pratique des hautes études*. Paris.
- , (2006), *Les artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique à travers la documentation financière en Grèce*. Paris.
- Flacelière, R. (1937), *Les Aitoliens à Delphes*. Paris.
- , (1961), *Greek Oracles*. Londres.
- , (1971), «Hadrien et Delphes», *CRAI*: 168-186.
- , (1976), «Trajan, Delphes et Plutarque», en Chamoux, F. (ed.), *Etudes sur l'antiquité grecque offert à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, 97-104. Paris.
- , (1977), «Ciceron à Delphes? », *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 159-160.
- Flower, H. I. (1991), «Herodotus and the Delphic Tradition about Croesus», en Flower, M. A. y Toher, M. (eds.), *Georgica: Studies in Honour of G. Cawkwell*, 57-77. BICS Supl.
- Flower, M. A. (2008), *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley.
- Fontenrose, J. (1978), *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Londres.
- , (1988), «The Cult of Apollo and the Games at Delphi», en Raschke, W. J. (ed.), *The Archaeology of the Olympics*, 121-40. Wisconsin.
- , (1959), *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Los Ángeles. [Hay traducción al castellano: *Python: estudio del mito delfico y sus orígenes*. Madrid. Sexto Piso. 2011.]
- Forrest, W. G. (1956), «The First Sacred War», *BCH*, 80: 33-52.
- , (1957), «Colonisation and the Rise of Delphi», *BCH*, 6: 160-175.
- Freeman, C. (2009), *A New History of Early Christianity*. Yale.
- Gauthier, P. (2000), «Les institutions politiques de Delphes au II siècle avant J. C.», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 109-139.
- Gerolymatos, A. (1986), *Espionage and Treason: A Study of the Proxenia in Political and Military Intelligence Gathering in Classical Greece*. Amsterdam.
- Gianguilio, M. (2010), «Collective Identities, Imagined Past and Delphi», en Foxhall, L., Gehrke, H.-J. y Luraghi, N. (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, 121-136. Stuttgart.
- Ginouvés, R. (1955), «Sur un aspect de l'évolution des bains en Grèce vers le IV siècle de notre ère», *BCH*, 79: 135-152.
- Giovanni, A. (1978), *Rome et la circulation monétaire en Grèce au IIe. s. av. J.C*. Basilea.
- Goffinet, E. (1962), «L'Eglise Saint Georges à Delphes», *BCH*, 86: 242-260.
- Graf, F. (2005), «Rolling the Dice for an Answer», en Johnston, S. I. y Struck, P. (eds.), *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 51-98. Leiden.
- , (2009), *Apollo*. Londres.
- Graindor, P. (1930), *Un milliardaire antique: Hérode Atticus et sa famille*. El Cairo.
- Guarducci, M. (1946), «Creta e Delfi», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 19-20: 9-31.

- Habicht, C. (1987), «The Role of Athens in the Re-Organisation of the Delphic Amphictyony after 189 BC», *Hesperia*, 56: 59-71.
- , (1988), *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Los Angeles.
- Hall, J. M. (2007), *A History of the Archaic Greek World ca. 1200-479 BCE*. Oxford.
- Hammond, N.G.L. y Griffith, G. (1979), *A History of Macedonia vol. II: 550-336 BC*. Oxford.
- Hansen, E. (1960), «Les abords du trésor de Siphnos à Delphes», *BCH*, 84: 387-433.
- , (1992), «Autour du temple d'Apollon», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 125-166. Paris.
- , (2009), «Trois notes d'architecture delphique», *BCH*, 133: 113-152.
- Hansen, O. (1989), «Epigraphica bellica on the dedication of the Athenian portico at Delphi», *C&M*, 40: 133-134.
- Harries, J. (2012), *Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire*. Edimburgo.
- Hassall, M., Crawford, M. y Reynolds, J. (1974), «Rome and the Eastern Provinces at the End of the Second Century B.C.», *JRS*, 64: 195-220.
- Haussoullier, B. (1882), «Inscriptions de Delphes», *BCH*, 6: 445-466.
- Heer, J. (1979), *La personnalité de Pausanias*. Paris.
- Hellmann, M.-C. (1992), «Voyageurs et fouilleurs à Delphes», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 14-54. Paris.
- Holland, L. B. (1933), «The Mantic Mechanism at Delphi», *AJA*, 37: 201-214.
- Holleaux, M. (1930), «Le consul M. Fulvius et le siege de Samé», *BCH*, 54: 1-41.
- Homolle, T. (1909), *Fouilles de Delphes IV 1: Monuments figurés et sculpture: Art primitif: Art archaïque du Péloponnèse et des îles*. Paris.
- , (1926), «La loi de Cadys sur le prêt à intérêt», *BCH*, 50: 3-106.
- Hornblower, S. (2007), «Did the Delphic Amphictyony Play a Political Role in the classical Period?», *MHR*, 22: 39-56.
- Hoyle, P. (1967), *Delphi*. Londres.
- Hubbard, T. (2011), «The Dissemination of Pindar's Non-Epincian Choral Lyric», en Athanassaki, L. (ed.), *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*, 347-364. Berlín.
- Hunter, R. (ed.) (1998), *Studies in Heliodorus*. Cambridge.
- Hutton, W. (2005a), *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*. Cambridge.
- , (2005b), «The Construction of Religious Space in Pausanias», en Elsner, J. y Rutherford, I. (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*, 291-317. Oxford.
- Jacquemin, A. (1984a), «Céramic des époques archaïque, classique et hellénistique», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 27-156.
- , (1984b), «Lampes», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 157-166.

- , (1991a), «Delphes au II^e siècle après J.C. Un lieu de la mémoire grecque, en Said, S. (ed.), *Hellenismos: Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, 217-231. Leiden.
- , (1991b), «Les chantiers de Pankratès, d'Agathôn et d'Euaînétos au péribole du sanctuaire d'Apollon à Delphes», *BCH*, 115: 243-258.
- , (1992a), «En feuilletant le *Journal de la Grande Fouille*», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 149-179. Paris.
- , (1992b), «Thyia et Castalie», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 167-175. Leiden.
- , (1993), «Répercussions de l'entrée de Delphes dans l'Amphictionie sur la construction à Delphes à l'époque archaïque», en Courtills, J. y Moretti, J. C. (eds.), *Les grands ateliers d'architecture dans le monde Egéen du VI^e siècle av. JC*, 217-225. Paris.
- , (1995), «Une femme sous influence: L'écho des discordes delphiques chez Hérodote», *Ktema*, 20: 30-36.
- , (1999), *Offrandes monumentales à Delphes*. Paris.
- , (2001), «Pausanias, le sanctuaire d'Olympie et les archéologues», en Knoepfler, D. y Piérart, M. (eds.), *Editer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, 283-300. Ginebra.
- , (2011), «Adieu l'apoikia, adieu le Pythien! Que reste-t-il d'Apollon Pythios après la fondation de la colonie?», *Pallas*, 87: 205-222.
- Jacquemin, A. y Laroche, D. (1986), «Delphes: Piliers votifs», *BCH*, 110: 783-789.
- , (2001), «Le monument de Daochos ou le trésor des Thessaliens», *BCH*, 125: 305-332.
- Jacquemin, A., Laroche, D. y Lefèvre, F. (1995), «Delphes, le roi Persée et les Romains», *BCH*, 119: 125-136.
- Jannoray, J. (1937), «Krisa, Kirrha et la première Guerre Sacrée», *BCH*, 61: 33-43.
- , (1946), «Inscriptions delphiques d'époque tardive», *BCH*, 70: 247-261.
- , (1953), *Fouilles de Delphes II: Le gîmanse*. Paris.
- Johnston, S. I. (2005), «Delphi and the Dead», en Johnston, S. I. y Struck, P. (eds.), *Mantike: Studies in Ancient Divination*, 283-306. Leiden.
- , (2008), *Greek Divination*. Oxford.
- Jones, C. P. (1971), *Plutarch and Rome*. Oxford.
- Jung, M. (2006), *Marathon und Plataia: Zwei Perserschlachten als «lieux de mémoire» in antiken Griechenland*. Gotinga.
- Juul, L. (2010), *Oracular Tales in Pausanias*. Odensee.
- Kähler, H. (1965), *Der Fries vom Reiterdenkmal des Aemilius Paullus in Delphi*. Berlín.
- Kallet-Marx, R. (1995), *Hegemony to Empire: The Development of the Roman Imperium in the East from 148-62 BC*. Berkeley.
- Kase, E., Szemler, G. J., Wilkie, N. y Wallace, P. W. (1991), *The Great Isthmus*

- Kase, E. W. y Szemler, G. J. (1984), «The Amphiktyonic League and the First Sacred War: A New Perspective», en Harmatta, J. (ed.), *Proceedings of the VII Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies vol. I*, 107-116. Budapest.
- Kebric, R. B. (1983), *The Paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and Their Historical Context*. Leiden.
- Keramopoullos, A. (1912), *Topographia ton Delphon*. Atenas.
- Kilian-Dirlmeier, I. (1985), «Fremde Weihungen in griechischen Heiligtümern vom 8. bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts v. Chr.», *JRGZ*, 32: 215-254.
- Kindt, J. (2003), *The Delphic Oracles: A Poetics of Futures Past between History, Literature and Religion*. Tesis doctoral, University of Cambridge.
- , (2006), «Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' *Croesus logos*», *CPh*, 101: 34-51.
- Knell, H. (1998), *Mythos und Polis*. Darmstadt.
- Kolonia, R. (1992), «L'Écho de la fouille», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 194-202. Paris.
- Kuckel, P. W. (2010), «Ancient omphalos at Delphi: Geometrically a space-inverting anamorphoscope», *Archaeometry*, 53: 387-395.
- Kuhn, G. (1985), «Untersuchungen zur Funktion der Säulenhalle in archaischer und klassischer Zeit», *JDAI*, 100: 169-316.
- Kurke, L. (2011), *Aesopic Conversations*. Princeton.
- Kyriakidis, N. (2011), «“De l'importance de ne pas être phocidien” Enjeux politiques et identitaires des récits des origines delphiques», *Pallas*, 87: 77-93.
- Kyrieleis, H. (2007), «Olympia: Excavations and Discoveries at the Great Sanctuary», en Valavanis, P. (ed.), *Great Moments in Greek Archaeology*, 100-117. Los Ángeles.
- Lacroix, L. (1992), «À propos des offrandes à l'Apollon de Delphes et du témoignage de Pausanias: Du réel à l'imaginaire», *BCH*, 116: 157-176.
- Lagogianni-Georgakarakos, M. y Buraselis, K. (2009), *Athenian Democracy Speaking through Its Inscriptions*. Atenas.
- Langenfeld, H. (1975), «Die Politik des Augustus und die griechische Agonistik», en Lefevre, E. (ed.), *Monument Chiloniense: Kieler Festschrift für Erich Burke*, 228-259. Amsterdam.
- Laroche, D. (1992), «La tholos de Marmaria», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 207-223. Brill.
- Laroche, D. y Jacquemin, A. (1982), «Notes sur trois piliers delphiques», *BCH*, 106: 191-218.
- , (1988), «Une base pour l'Apollon de Salamine à Delphes», *BCH*, 112: 235-246.
- Laroche, D. y Nenna, M. (1990), «Le trésor de Sicyone et ses foundations», *BCH*, 114: 241-284.

- Larson, J. (2007), *Ancient Greek Cults: A Guide*. Londres.
- Laurent, J. (1899), «Delphes Chrétien», *BCH*, 23: 206-279.
- Le Graff, L. (2010), «A propos d'une erreur du comptabilité dans le compte de Dion», *BCH*, 134: 117-119.
- Le Roy, C. (1967), *Fouilles de Delphes II: Les terres cuites architecturales*. Paris.
- , (1977), «Pausanias à Marmaria», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 247-271.
- Lefèvre, F. (1996), «L'Amphictionie pyléo-Delphique au IV^e siècle», en Carlier, P. (ed.), *Le IV^e siècle av. JC approches historiographiques*, 121-126. Paris.
- , (1998), *L'Amphictionie Pyléo-Delphique: Histoire et institutions*. Paris.
- , (2002a), «Alexandre et l'Amphictionie en 336/5», *BCH*, 126: 73-81.
- , (2002b), *CID IV: Documents Amphictioniques*. Paris.
- , (2011), «Quoi de neuf sur l'Amphictionie?», *Pallas*, 87: 117-131.
- Lejeune, M. (1939), *Observations sur la langue des actes d'affranchissement delphiques*. Paris.
- Lerat, L. (1935), «Trouvailles Mycéniennes à Delphes», *BCH*, 59: 329-375.
- , (1938), «Fouilles de Delphes (1934-5)», *RA*, 11-12: 183-227.
- , (1961), «Fouilles à Delphes à l'est du Grand Sanctuaire (1950-57)», *BCH*, 85: 316-366.
- , (1980), «Trois boucliers archaïques de Delphes», *BCH*, 104: 93-114.
- , (1984), «Epoque mycénienne», *BCH, Suppl. 9: L'Antre Corycien II*: 3-26.
- , (1985), «Les "énigmes des Marmaria"», *BCH*, 109: 255-264.
- Levi, M. A. (1988), «Il mondo di Delfi», en Mactoux, M.-M. y Geny, E. (eds.), *Mélanges P. Lévêque*, 219-228. Paris.
- Lewis, J. (2006), *Solon the Thinker: Political Thought in Archaic Athens*. Londres.
- Lewis, S. (2009), *Greek Tyranny*. Bristol.
- Lissarrague, F. (2000), «Delphes et la céramique», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 53-67.
- Lloyd-Jones, H. (1976), «The Delphic Oracle», *G&R*, 23: 60-73.
- Londey, P. (1990), «Greek Colonists and Delphi», en Descoeudres, J. P. (ed.), *Greek Colonists and Native Populations*, 117-127. Oxford.
- Low, P. A. (2006), «Commemorating the Spartan War Dead», en Powell, A. y Hodkinson, S. (eds.), *Sparta and War*, 85-109. Swansea.
- Luce, J. (1992), «Travaux de l'Ecole française en Grèce en 1991: Delphes», *BCH*, 116: 686-704.
- , (2008), *L'aire du pilier des Rhodiens (fouille 1990-1992) à la frontière du profane et du sacré (FD II 13)*. Paris.
- , (2011a), «Delphes et Médéon de Phocide à l'Age du fer», *Pallas*, 87: 60-76.
- , (2011b), «La Phocide à l'âge du fer», en Mazarakis Ainian, A. (ed.). *The «Dark Ages» Revisited*, 305-330. Volos.
- Ma, J. (2008), «Chaironea 338: Topographies of Commemoration», *JHS*, 128: 72-91.

- Maass, M. (1997), *Das antike Delphi: Orakel, Schätze und Monumente* (2^a ed.). Darmstadt.
- Malkin, I. (1987), *Religion and Colonisation in Ancient Greece*. Leiden.
- , (1989), «Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece», *Metis*, 4: 129-153.
- , (2000), «La fondation d'une colonie Apollienne: Delphes et l'Hymne Homérique à Apollon», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 69-77.
- Marchetti, P. (1977), «A propos des comptes de Delphes sous les archontats de Theon (324/3) et de Caphis (327/6)», *BCH*, 101: 133-145.
- , (2011), «Quelques aspects trop souvent négligés des comptes de Delphes: De l'amphictionique nouveau aux couronnes d'Olympias», *Pallas*, 87: 133-150.
- Maurizio, L. (1995), «Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi», *JHS*, 115: 69-86.
- Mcinerney, J. (1999), *The Folds of Parnassos*. Austin.
- , (2011), «Delphi and Phokis: A Network Theory Approach», *Pallas*, 87: 95-106.
- , (en prensa) «Making Phocian Space: Sanctuary and Community in the Definition of the Polis», en Beck, H. y Funke, P. (eds.), *Greek Federal States and Their Sanctuaries*, Cambridge.
- Meiggs, R. y Lewis, D. (1988), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century BC* (ed. rev.). Oxford.
- Mennen, I. (2011), *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*. Leiden.
- Meritt, B. (1947), «The Persians at Delphi», *Hesperia*, 16: 58-62.
- Michaud, J.-P. (1977), «Nouvelle inscription de la base de M. Acilius», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 125-136.
- Mikalsen, J. (1998), *Religion in Hellenistic Athens*. Berkeley.
- Miller, A. M. (1986), *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*. Leiden.
- Miller, M. (1997), *Athens and Persia in the Fifth Century BC*. Cambridge.
- Miller, S. G. (2000), «Macedonians at Delphi», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 263-281.
- Mitchell, S. (1990), «Festivals, Games and Civic Life in Roman Asia Minor», *JRS*, 80: 183-193.
- , (1993), *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor. Volume 1: The Celts in Anatolia and the Impact of Roman Rule*. Oxford.
- , (2007), *A History of the Later Roman Empire AD 284-641*. Oxford.
- Moret, J. M. (1982), «L'«Apollonisation» de l'imagerie légendaire d'Athènes dans le second moitié du Ve siècle», *RA*: 109-136.
- Morgan, C. (1989), «Divination and Society at Delphi and Didyma», *Hermathena*, 147: 17-42.
- , (1990), *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the*

Eighth Century BC. Cambridge.

- , (1993), «The Origins of Pan-Hellenism», en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, 45-61. Londres.
- , (2003), *Early Greek States beyond the Polis*. Londres.
- Mosshammer, A. (1982), «The Date of the First Pythiad-Again», *GRBS*, 23: 15-30.
- Mossman, J. (ed.) (1997), *Plutarch and His Intellectual World*. Swansea.
- Muller, S. (1992a), «Delphes et sa région à l'époque mycénienne», *BCH*, 116: 445-496.
- , (1992b), «Delphes mycénienne. Un réexamen du site dans son contexte régional», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes, Centenaire de la «Grande Fouille» réalisée par l'École française d'Athènes (1892-1903)*, 67-83. Strasbourg.
- Mulliez, D. (2007), «Delphi: The Excavation of the Great Oracular Centre (1892)», en Valavanis, P. (ed.), *Great Moments in Greek Archaeology*, 134-157. Los Angeles.
- Murray, O. (2001), «Herodotus and Oral History», en Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, 16-44. Oxford.
- Mylonas, G. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton.
- Nachtergaele, G. (1977), *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes. Recherches d'histoire et d'épigraphie hellénistiques*. Bruselas.
- Nagy, G. (1994), «The Name of Apollo: Etymology and Essence», en Solomon, J. (ed.), *Apollo: Origins and Influences*, 3-7. Tucson.
- Neef, C. W. (1981), «Observations on the Thapsos Class», *MEFRA*, 93: 7-88.
- Neer, R. T. (2004), «The Athenian Treasury at Delphi and the Material of Politics», *ClAnt*, 23: 63-94.
- Ogden, D. (2001), *Greek and Roman Necromancy*. Princeton.
- Oppé, A. P. (1904). «The Chasm at Delphi», *JHS*, 24: 214-240.
- Osborne, R. (1998), «Early Greek Colonisation: The Nature of Greek Settlements in the West», en Fisher, N. y Van Wees, H. (eds.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, 251-270. Londres.
- , (2009), *Greece in the Making c.1200-479 BC* (2^a ed.). Londres.
- Østby, E. (2000), «Delphi and Archaic Doric Architecture in the Peloponnese», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 239-262.
- Otter, W. (1825), *Life and Remains of Edward Danielle Clarke*. Londres.
- Ozenfant, A. (1939), *Journey through Life: Experiences, Doubts, Certainties, Conclusions*.
- Pape, M. (1975), *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom von der Eroberung von Syrakus bis zur augusteischen Zeit*. Hamburgo.
- Parke, H. W. (1940), «A Note on the Delphic Priesthood», *CQ*, 34: 85-89.
- , (1967), *Greek Oracles*. Londres.
- , (1984), «Croesus and Delphi», *GRBS*, 25: 209-232.
- , (1985), *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. Londres.
- Parke, H. W. y Boardman, J. (1957), «The Struggle for the Tripod and the First

- Sacred War», *JHS*, 77: 276-282.
- Parke, H. W. y Wormell, D. E. (1956a), *The Delphic Oracle Vol. I: The History*. Oxford.
- , (1956b), *The Delphic Oracle Vol. II: The Oracular Responses*. Oxford.
- Parker, R. (2000), «Greek States and Greek Oracles», en Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, 76-108. Oxford.
- Partida, E. (2000), *The Treasuries at Delphi: an Architectural Study*. Jonsered.
- , (2009), «From Hypaethral Depots to Hypaethral Exhibitions. Casting Light on Architecture and Society in 4th-3rd Century BC Delphi», *MDAI*, 124: 273-324.
- , (2011), «The Nexus of Inter-Regional Relations Established by Creators and Artisans in the Ancient Sanctuary and Town of Delphi», *Pallas*, 87: 223-242.
- Pasquier, A. (1977), «Pan et les Nymphs à l'Antre Corycien», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 365-387.
- Péchoux, P.-Y. (1992), «Aux origines des paysages de Delphes», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 13-38. Leiden.
- Pelling, C. (1988), *Plutarch: Life of Anthony*. Cambridge.
- , (2002), *Plutarch and History*. Swansea.
- Pentazos, E. (1992a), «Le Gymnase», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 225-232. Leiden.
- , (1992b), «Les premiers signes d'intérêt en Grèce», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 55-60. Paris.
- Perdrizet, P. (1908), *Fouilles de Delphes V 1: Monuments figurés: Petits bronzes, terres-cuites, antiquités diverses*. Paris.
- Perrier, A. (2008), «La moisson et les pigeons. Note sur l'assise sommitale du pilier de Prusias à Delphes», *BCH*, 132: 257-270.
- , (2011), «Le portique dit “des Etoliens” à Delphes. Bilan et perspectives», *Pallas*, 87: 39-56.
- Perrot, S. (2009), «Pommes agonistiques à Delphes: Réflexions autour du cognassier sacré d'Apollon», *BCH*, 133: 153-168.
- Picard, O. (ed.) (1991) *Guide de Delphes: Le musée*. Paris.
- Plassart, A. (1921), «La liste des théorodokes», *BCH*, 45: 1-85.
- Pollard, J. (1960), «Delphica», *ABSA*, 55: 195-199.
- Pomtow, H. (1909), «Studien zu den Weihgeschenken und der Topographie von Delphi V», *Klio*, 9: 153-193.
- , (1914), «Zur delphischen Archontentafel des III Jhdts.», *Klio*, 14: 265-320.
- , (1918), «Delphische Neufunde II», *Klio*, 15: 1-77.
- Pouilloux, J. (1952), «Promanties collectives et protocole delphique», *BCH*, 76: 484-513.
- , (1954), *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos I: De la fondation de la cité à*

196 av. JC. Paris.

- , (1960), *Fouilles de Delphes II: La région Nord du sanctuaire de l'époque archaïque à la fin du sanctuaire*. Paris.
- , (1971), «Delphes et les Romains», *REA*, 73: 374-381.
- , (1976), «Cypriotes à Delphes», *Report of the Department of Antiquities Cyprus*: 158-167.
- , (1977), «Travaux à Delphes à l'occasion des Pythia», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 103-123.
- , (1980), «Les épimélètes des amphictions: Tradition delphique et politique romaine», *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'archéologie. Hommage à la mémoire de Pierre Willeumier*, 281-300. Paris.
- , (1983), «Delphes dans les éthiopiennes d'Heliodore», *JS*: 259-286.
- , (1984), «Roman Grec et réalité: Un épisode delphique des Ethiopiennes d'Heliodore», en Walter, H. (ed.), *Hommages à Lucien Lerat* 691-703. Paris.
- Pouilloux, J. y Roux, G. (eds.) (1963), *Enigmes à Delphes*. Paris.
- Poulsen, F. (1908), «Recherches sur quelques questions relatives à la topographie de Delphes», *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Danemark*, 6: 337-346.
- Price, S.R.F. (1985), «Delphi and Divination», en Easterling, P. E. y Muir, J. V. (eds.), *Greek Religion and Society*, 128-154. Cambridge.
- Prontera, F. (1981), «Gli Alcmeonidi a Delfi: Un ipotesi su Erodoto I, 51, 3-4», *RA*: 253-258.
- Radet, G. (1992), «La Grande Fouille vue par un contemporain», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 144-148. Paris.
- Raven, E.J.P. (1950), «The Amphictionic Coinage of Delphi 336-334», *NC*, 10: 1-22.
- Reinach, T. (1910), «Delphes et les Bastarnes», *BCH*, 34: 249-330.
- Replat, J. (1920), «Note sur la restauration partielle de l'autel de Chios à Delphes», *BCH*, 44: 328-353.
- Rhodes, P. J. (2007), «Impact of the Persian Wars on Classical Greece», en Bridges, E., Hall, E., y Rhodes, P. J. (eds.), *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*, 31-45. Oxford.
- Rhodes, P. J. y Osborne, R. (2003), *Greek Historical Inscriptions*. Oxford.
- Richter, J. (1994), *Sacred Geography of the Ancient Greeks*. Albany.
- Robert, L. (1929), «Décrets de Delphes», *BCH*, 53: 34-41.
- Robertson, N. (1978), «The Myth of the First Sacred War», *CQ*, 72: 38-73.
- Roesch, P. (1984), «La base des Béotiens à Delphes», *CRAI*: 177-195.
- Rolley, C. (1977), *Fouilles de Delphes V 3: Les trépieds à cuve clouée*. Paris.
- , (1990), «En regardant l'Aurige», *BCH*, 114: 285-297.
- , (2002), «Delphes de 1500 à 575 BC-Nouvelles données sur le problème "ruptures et continuité"», en Kyrieleis, H. (ed.), *Olympia 1875-2000 125 Jahre Deutsche Ausgrabungen*, 273-279. Maguncia.

- Romeo, I. (2002), «The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece», *CPh*, 97: 21-40.
- Rosenberger, V. (2001), *Griechische Orakel: Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt.
- Rougement, G. (1991), «Delphes et les cités Grecques d'Italie du sud et de Sicile», en Carratelli, G. P. (ed.), *La Magna Grecia e I grandi santuari della madrepatria*, 157-192. Tarento.
- Roussel, P. (1926), «Les épimélètes Aitolians à Delphes», *BCH*, 50: 124-134.
- , (1932), «Delphes et l'Amphictionie après la guerre d'Aitolie», *BCH*, 56.
- Rousset, M. D. (1996), «Territoire de Delphes et terre d'Apollon», en Etienne, F. (ed.), *L'Espace Grec: 150 ans de fouilles de l'EFA*, 45-49. Paris.
- , (2002a), *Le territoire de Delphes et la terre d'Apollon*. Paris.
- , (2002b), «Terres sacrés, terres publiques et terres privées à Delphes», *CRAI*: 215-241.
- Roux, G. (1952), «La terrasse d'Attale I à Delphes», *BCH*, 76: 141-196.
- , (1962), «Pindare, le prétendu trésor des Crétois et l'ancienne statue d'Apollon à Delphes», *REG*, 75: 366-380.
- , (1970), «Les Prytanes de Delphes», *BCH*, 94: 117-132.
- , (1976), *Delphes, son oracle et ses dieux*. Paris.
- , (1979), *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e siècle*. Paris.
- , (1984), «Politique et religion: Delphes et Délos à l'époque archaïque», en Harmatta, J. (ed.), *Proceedings of the VII Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies vol. I*, 97-105. Budapest.
- , (1987), *La terrasse d'Attale I (FD II)*. Paris.
- , (1989), «Problèmes delphiques d'architecture et d'épigraphie», *RA*: 23-64.
- Salmon, J. B. (1984), *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 BC*. Oxford.
- Salviat, F. (1965), «L'offrande Argienne de l'"hémicycle des rois" à Delphes et l'Héraclès Béotien», *BCH*, 89: 307-314.
- Sánchez, P. (2001), *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes: Recherches sur son rôle historique, des origines au II^e siècle de notre ère*. Stuttgart.
- Schachter, A. (1994), «The Politics of Dedication: Two Athenian Dedications at the Sanctuary of Apollo Ptoieus in Boeotia», en Osborne, R. y Hornblower, S. (eds.), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, 291-306. Oxford.
- Schnapp, A. (1996), *The Discovery of the Past*. Londres.
- Scott, M. C. (2007), «Putting Architectural Sculpture into Its Archaeological Context: The Case of the Siphnian Treasury at Delphi», *BABesch*, 82.2: 321-331.
- , (2008), «Constructing identities in Sacred Inter-State Space: The Case of the Arcadian Monument at Delphi», en Menozzi, O., Di Marzio, M. y Fossataro, D. (eds.), *SOMA 2005: Proceedings of the IX Symposium on Mediterranean Archaeology*, 431-438. Oxford.
- , (2010), *Delphi and Olympia: The Spatial Politics of Panhellenism in the Archaic and*

Classical Periods. Cambridge.

- , (2012), *Space and Society in the Greek and Roman Worlds*. Cambridge.
- Segre, M. (1929), «Il sacco di Delfi e la leggenda dell'Aurum tolosanum», *Historia*, 8: 592-648.
- Shapiro, H. (1996), «Athena, Apollo and the Religious Propaganda of the Athenian Empire», en Hellstrom, P. y Alroth, B. (eds.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, 101-113. Uppsala.
- Skorda, D. (1992a), «Les projets d'expropriation 1963-1881», en Picard, O. (ed.), *La redécouverte de Delphes*, 61-71. Paris.
- , (1992b), «Recherches dans la vallée du Pléïstos», en Bommelaer, J. F. (ed.), *Delphes: Centenaire de la «Grande fouille» réalisée par l'Ecole française d'Athènes (1892-1903)*, 39-66. Leiden.
- Snodgrass, A. M. (1980), *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Londres.
- , (1986), «Interaction by Design: The Greek City-State», en Renfrew, C. y Cherry, J. F. (eds.), *Peer-Polity Interaction and Socio-Political Change*, 47-58. Cambridge.
- , (2001), «Pausanias and the Chest of Kypselos», en Elsner, J., Cherry, J. F. y Alcock, S. (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, 127-141. Oxford.
- Sordi, M. (1953), «La prima guerra sacra», *RFIC*, 81: 320-346.
- , (1957), «La fondation du collège des naopes et le renouveau politique de l'Amphictionie au IV^e siècle», *BCH*, 81: 38-75.
- Soros, S. (ed.) (2006), *James «Athenian» Stuart: The Rediscovery of Antiquity*. New Haven.
- Sourvinou-Inwood, C. (1979), «The Myth of the First Temples at Delphi», *CQ*, 29: 231-251.
- , (1987), «Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle», en Bremmer, J. N. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, 215-241. Londres.
- , (1990), «What Is Polis Religion?», en Murray, O. y Price, S.R.F. (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, 295-322. Oxford.
- , (1993), «Early Sanctuaries: The Eighth Century and Ritual Space: Fragments of a Discourse», en Marinatos, N. y Hägg, R. (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, 1-17. Londres.
- , (2000), «What Is Polis Religion?», en Buxton, R. (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, 13-37. Oxford.
- Spawforth, A. (2012), *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge.
- Spawforth, A. y Walker, S. (1985), «The World of the Panhellenion I: Athens and Eleusis», *JRS*, 75: 78-104.
- , (1986), «The World of the Panhellenion II: Three Dorian Cities», *JRS*, 76: 88-105.
- Spieser, J. M. (1976), «La Christianisation des sanctuaires païens en Grèce», en Jantzen, U. (ed.), *Neue Forschungen in griechischen heiligtümern*, 309-320. Tubinga.
- St. Claire, W. (1984), *Lord Elgin and the Marbles* (2^a ed.). Oxford.
- Stewart, A. (1982), «Dionysos at Delphi: The Pediments of the Sixth Temple of

- Apollo and Religious Reform in the Age of Alexander», en Barr-Sharrar, B. y Borza, E. N. (eds.), *Studies in the History of Art Vol. X: Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*, 205-227. Washington.
- Stoll, H. (1979), *Entdeckungen in Hellas. Reisen deutscher Archäologen in Griechenland, Kleinasien und Sizilien*. Berlín.
- Stonemann, R. (2010), *Land of Lost Gods: The Search for Classical Greece*. Londres.
- , (2011), *The Ancient Oracles: Making the Gods Speak*. Londres.
- Struck, P. (2005), *Mantike: Studies in Ancient Greek Divination*. Leiden.
- Taplin, O. (1989), *Greek Fire*. Londres.
- Tausend, K. (1992), *Amphiktionie und Symmachie. Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*. Stuttgart.
- Tenekides, C. (1931), «L'Amphictyonie de Delphes et la Ligue de Corinthe, dans leurs affinités avec la Société des Nations», *Revue Générale de l'Académie de droit international public*: 5-20.
- , (1958), «L'Amphictyonie delphique. Légende et réalité», *Annuaire de l'Association des auditeurs et des anciens auditeurs de l'Académie de droit internationale de La Haye*, 90/II: 145-155.
- Themelis, P. (1983), «Delphi and the Surrounding Region during the Eighth and Seventh Centuries BC (in Greek)», *Annuario*, 61: 213-255.
- Thomas, C. (1988), «The Modern Rediscovery of Ancient Greece», en Thomas, C. (ed.), *Paths from Ancient Greece*, 168-186. Leiden.
- Toubis, M. (2007), *Greece: A Journey through History and Civilisation*. Atenas.
- Touchais, G. (1981), «Le matériel néolithique», *BCH, Suppl. 7: L'Antre Corycien (I)*: 95-172.
- Tsigakou, F.-M. (1981), *The Rediscovery of Greece: Travellers and Painters of the Romantic Era*. Nueva York. [Hay traducción al castellano: *Redescubrimiento de Grecia: viajeros y pintores del romanticismo*. Barcelona. Ediciones del Serbal. 1985.]
- Tsoukalis, L. y Emmanoulidis, J. (2009), *The Delphic Oracle in Europe: Is There a Future for the European Union?* Oxford.
- Valavanis, P. (2004), *Games and Sanctuaries in Ancient Greece: Olympia, Delphi, Isthmia, Nemea, Athens*. Atenas.
- Vatin, C. (1962), «Les empereurs du IV^e siècle à Delphes», *BCH*, 86: 229-241.
- , (1965), *Delphes à l'époque impériale (Mémoire)*. Atenas.
- , (1967), «Les monuments de M. Minucius Rufus à Delphes», *BCH*, 91: 401-407.
- , (1977), «Couroi Argiens à Delphes», *BCH, Suppl. 4: Etudes delphiques*: 13-22.
- Vogt, S. (1998), «Delphi in der attischen Tragödie», *Antike und Abendland*, 44: 30-48.
- Volioti, K. (2011), «Travel Tokens to the Korykian Cave near Delphi: Perspectives from Material and Human Mobility», *Pallas*, 86: 236-285.
- Vollgraff, W. (1956), *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos*. París.
- Walbank, F. (1981), *The Hellenistic World*. Harvard. [Hay traducción al castellano: *El mundo helenístico*. Madrid. Taurus. 1986.]

- Walsh, J. (1986), «The Date of the Athenian Stoa at Delphi», *AJA*, 90: 319-336.
- Weir, R. (2004), *Roman Delphi and Its Pythian Games*. Oxford.
- Whittaker, C. (1965), «The Delphic Oracle: Belief and Behaviour in Ancient Greece-And Africa», *Harvard Theological Review*, 58: 21-47.
- Wörle, M. (2000), «Delphes et l'Asie Mineure: Pourquoi Delphes?», *BCH, Suppl. 36: Delphes: Cent ans après la Grande fouille. Essai de bilan*: 157-165.
- Zagdoun, M. A. (1977), *Fouilles de Delphes IV 6: Monuments figurés: Sculpture, reliefs*. Paris.
- Zahrnt, M. (1989), «Delphi, Sparta und die Rückführung der Alkmeoniden», *ZPE*, 76: 297-307.

Notas

[1] Cita del Memorandum of Justification for the Recommendation by United Nations International Committee on Monuments and Sites (ICOMOS) para que Delfos se incluyera en el Patrimonio de la Humanidad, 6 de marzo de 1986. El texto completo se puede consultar en línea: <http://whc.unesco.org/en/list/393/documents/> (1987 Advisory Body Evaluation); consultado por última vez el 17.6.13.

[2] Heliod. *Aeth.* Para un análisis de la novela, véase: Feuillatre, 1966; Hunter, 1998.

[3] Heliod. *Aeth.*, 2.26-27: Pouilloux, 1983, Weir, 2004: 77-78, Baumbach, 2008: 182.

[4] Para un análisis sobre la veracidad del relato de Heliodoro: Feuillatre, 1966: 45-70, Pouilloux, 1984.

[5] Para un análisis sobre la fecha de *Etiópicas*: Bowersock, 1997: 149-160, Baumbach, 2008: 167.

[6] Por ejemplo, Estrabón, 9.3.3.

[1] «Ocurría como en Delfos», por ejemplo, Hdt., 7.111. Amandry sostiene que las primeras consultas oraculares en Delfos podrían haber sido en realidad la lectura del movimiento de las hojas de un laurel en el lugar (no cualquier laurel, sino el árbol en que fue transformada Dafne cuando era perseguida por Apolo): Filarco, *FRG*, 81F 32; Amandry, 1950: 126-134.

[2] Mientras que en el santuario oracular de Dodona las preguntas y las respuestas se inscribían con frecuencia en tabletas de plomo que se enterraban en el suelo (y por eso las hemos podido descubrir y leer en la actualidad), en Delfos no ha sobrevivido ningún registro permanente similar, véase Eidinow, 2007. Es posible que en Delfos se conservara un archivo de las respuestas oraculares: en una inscripción se encuentra una referencia a un *zygastron*, pero no ha sido encontrado, ni tampoco ninguna de las respuestas: Flacelière, 1961: 52.

[3] Relatos diferentes de la misma consulta: por ejemplo, Tuc., 1.133-134 y Paus., 3.17.7 sobre Pausanias de Esparta. Estilos diferentes de los autores: la pasión de Herodoto por los oráculos y su uso en la narración: Kindt, 2003 y Kindt, 2006. Para un análisis del «uso» del oráculo delfico en las fuentes atenienses: Bowden, 2005: 40-

87. Sobre el uso de las historias del oráculo en Pausanias: Habicht, 1988, Elsner, 2001, Elsner, 2004, Hutton, 2005a, Juul, 2010. Véase también sobre el uso de los oráculos en la literatura posterior: Busine, 2005: 26-28.

[4] Todos los relatos ahistóricos de las respuestas del oráculo antes del siglo V a.C., por ejemplo, Fontenrose, 1978: 11-195. Imposibilidad de escribir una historia después del siglo IV a.C.: Parke y Wormell, 1956a: 244. Vía media: Parke y Wormell, 1956b: XXI.

[5] La primera pitia fue Femonoe (que significa literalmente «mente profética»): Hes. *Frag.* 226; Strabo, 9.3.5. Aristonice fue pitia en la época de la batalla de Salamina en el siglo V a.C.; Hdt., 7.140. Perialo fue la pitia a la que sobornó Cleómenes de Esparta: Hdt., 6.66.

[6] Plut., *Mor.*, 405C. Véase Flacelière, 1961: 42. No obstante, en el siglo III d.C. el puesto estaba asociado con las familias «sacerdotales» de Delfos: de la Coste-Messelière, 1925: 83-86.

[7] Vitalicia: Flacelière, 1961: 42. Véase Roux, 1976: 69. Casa para vivir: *FD III* 5 50; Amandry, 2000: 19. Múltiples pitias: Plut., *Mor.*, 414B.

[8] Diod. Sic., 16.26. Véase Flacelière, 1961: 41. Pitias previamente casadas: Parke y Wormell, 1956a: 34.

[9] Plut., *Mor.*, 388E; Flacelière, 1961: 39, Roux, 1976: 175-176. Posibilidad de consultas «especiales» en otros momentos: Price, 1985: 134.

[10] El oráculo al azar: Amandry, 1939a, Amandry, 1950: 25-36, Flacelière, 1961: 39. Posiblemente una jarra con alubias negras y blancas, indicando cada color sí o no, que la pitia cogía al azar: Price, 1985: 132. Esta «lotería» es posible que se guardara e incluso que se consultara desde el trípode en que se decía que se sentaba la pitia: Lucian, *Bis. Acc.*, 1. Véase también las primeras consultas de los tesalios en Delfos sobre la elección de su rey, que según se dice se realizaba mediante un oráculo al azar: Plut., *Mor.*, 492A.

[11] Amandry, 1984c, Picard, 1991: 261. Véase también Graf, 2005.

[12] Lavado: Schol. Vet. en Eur., *Phoen.* 224. La fuente Castalia fue limpiada y vallada en el siglo III a.C.: Colin 1899: 567. Quemar cebada: Plut., *Mor.*, 397A. En el hogar sagrado sólo se utilizaba madera de laurel: Parke y Wormell, 1956a: 26. Véase Flacelière, 1961: 43, Fontenrose, 1978: 224.

[13] Plut., *Mor.*, 435B, 437B, 438A. Véase Parke y Wormell, 1956a: 30. Plutarco confiesa que, en algunas ocasiones, se realizaban grandes esfuerzos para que temblase la cabra, incluido tirar encima del animal una buena cantidad de agua fría: Plut., *Mor.*, 438B. Al mismo tiempo, Plutarco prosigue para demostrar que el quebrantamiento de las reglas provocaba una consulta insatisfactoria en la que la voz de la pitia sonaba rara y terminaba con todo el mundo huyendo a la carrera del templo a causa del miedo y la pitia muriendo unos días después.

[14] Promanteia de Quíos: inscrita en el siglo III a.C., cuando los habitantes de Quíos emprendieron la reforma de su ofrenda (que se había realizado por primera vez en el siglo VI a.C.): Courby, 1927: 124. Numerosos consultantes con promanteia, véase Eur., *Ion*, 908.

- [15] *CID* I 8. Véase Parke y Wormell, 1956a: 32, Flacelière, 1961: 48.
- [16] *CID* I 13; Amandry, 1950: 245 (XVI). Para un análisis: Parke y Wormell, 1956a: 31-32. La inscripción de Sciathos dice también que cuesta un estátero de Egina la «consulta de dos alubias», que es la mejor prueba de la existencia de un oráculo al azar (o «con alubias») en Delfos.
- [17] Asclépidas: *FD* III 1 394 1.22-33.
- [18] Zona de espera: Flacelière, 1961: 40. Próxenos: Eur., *Ion*, 228. Véase Sourvinou-Inwood, 1990: 15. No se diferencia mucho de la práctica actual en los estados del Golfo, como en los Emiratos Árabes Unidos, en los que es necesario un socio local si un extranjero o una empresa foránea quiere emprender un negocio en el país.
- [19] Daux, 1949c, Parke y Wormell, 1956a: 32-33.
- [20] Plut., *Mor.*, 385A, 378D.
- [21] Véase Hdt., 8.37; Plut., *Mor.*, 388E; Plut., *Vit. Sull.*, 12; *Vit. Tim.*, 8; Fontenrose, 1978: 226-227, Price, 1985: 135. Se dice que en otros lugares del templo estaban los bustos de Homero y Hesiodo, así como el asiento de hierro de Píndaro y otras ofrendas preciosas: Flacelière, 1961: 58.
- [22] Por ejemplo, Parke y Wormell, 1956a: 28.
- [23] Publicación inicial del templo: Courby, 1927. Véase (reeditado) el análisis en: Amandry, 2010b, Amandry, 2010a. Último plan: Amandry, 2000: 20-21, Amandry y Hansen, 2010: 315-321 (figura 18.19).
- [24] Pintado por el pintor de Codrus, mostrando supuestamente a Egeo ante la Pitia o Temis: Fontenrose, 1978: 204, Lissarrague, 2000. Esta impresión de la consulta es la preferida en Fontenrose, 1978: 223.
- [25] Había dos sacerdotes de Apolo en los siglos II-I a.C. (*SGDI* 1684-2343), pero tres en el siglo I d.C.: Amandry, 2000: 18. Bowden cree que sólo había uno en la época clásica, escogido entre las familias dirigentes de Delfos: Bowden, 2005: 14. Parece que los habitantes de Delfos también se elegían mediante sorteo para acompañar a los sacerdotes durante algunas partes del proceso de consulta: Plut., *Mor.*, 438B; Parke y Wormell, 1956a: 30.
- [26] Profetas: Hdt., 8.36, Eur., *Ion*, 413-416. Hosioi: la primera mención a estos funcionarios procede del siglo II a.C. Había cinco hosioi en la época de Plutarco: *Mor.*, 292D; Parke, 1940. Mujeres responsables de la llama: Plut., *Mor.*, 385C. Parke y Wormell plantean que eran mujeres que habían «cesado en sus relaciones maritales» y es posible que formaran el grupo del cual se escogía a la sacerdotisa pitia. Por eso el cuidado de la llama era una especie de preselección para acceder al puesto de pitia: Parke y Wormell, 1956a: 36. Plutarco menciona también un grupo de «versificadores»: «solía haber [hombres que se sentaban alrededor del oráculo] tejiendo hexámetros, metros y rimas de manera extemporánea como recipientes para los oráculos», Plut., *Mor.*, 407B. Para ampliar sobre el personal: Roux, 1976: 54-63.
- [27] Fontenrose, 1978: 218.
- [28] Plantear la pregunta: Eur., *Andr.*, 1104; Schol. Ar., *Plut.*, 39. Dar la respuesta de forma oral y escrita: Eur., *Ion*, 100; Hdt., 1.48; *IG* II2 1096. Véase Parke, 1940, Parke

y Wormell, 1956a: 33, Price, 1985: 136.

[29] Amandry, 1950: 129-130. Calímaco nos explica que llevaba una corona de hojas de laurel y también sostenía un ramito de laurel en la mano: Callim., *Ia.*, 4.26-27.

[30] Fontenrose, 1978: 198-200.

[31] Véase Parke y Wormell, 1956a: 19-20.

[32] Diod. Sic., 16.26.

[33] «Fragancia deliciosa»: Plut., *Mor.*, 437C. Debate entre amigos: Plut., *Mor.*, 432C-438D. Calma y tranquilidad: Plut., *Mor.*, 759B. Mala consulta: Plut., *Mor.*, 438B.

[34] Strabo, 9.3.5. Luc., 5.165-174; Fontenrose, 1978: 208. La ocasión de la consulta es la de Apio Claudio en 48 a.C. (véase capítulos posteriores) y aunque la pitia «se enfurece», su respuesta sigue siendo clara y coherente. Pausanias, 10.24.7. Luciano, *Bis. Acc. I.* Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Primera Epístola a los Corintios*, 29.1.

[35] Pl., *Phdr.*, 244A-245C, 265A-B. Véase Amandry, 1950: 41-56, Flacelière, 1961: 50, Fontenrose, 1978: 204. «Inteligible y satisfactorio»: Parke y Wormell, 1956a: 22.

[36] Se cita a Homolle, director de las excavaciones originales de Delfos en 1892-1901, que dijo en 1894: «el templo, en el que descansaban tantas esperanzas, ha resultado una gran decepción»: Broad, 2006: 87.

[37] Oppé, 1904.

[38] Price, 1985: 139.

[39] Parke y Wormell, 1956a: 39. Véase también Dodds, 1951: 70, Lloyd-Jones, 1976.

[40] Por ejemplo, Mauricio, 1995.

[41] Dempsey, 1918.

[42] Holland, 1933.

[43] El bloque de piedra: Bourguet, 1914: 249, Parke y Wormell, 1956a: 29. Se usó recientemente como centro de una escena de «consulta del oráculo» en la película *Mi vida en ruinas*. A lo largo del tiempo se ha considerado que contenía la tumba de Dioniso, que era la base del trípode y que no tenía nada que ver con el templo. En realidad parece que es un bloque de piedra procedente originalmente del templo que recibió sus curiosas marcas para que se pudiera utilizar como prensa de aceite en la última fase del asentamiento antiguo de Delfos en el siglo VI d.C.: Hansen, 2009: 115-20.

[44] Para una introducción a la geología general de la región de Delfos: Péchoux, 1992.

[45] De Boer y Hale, 2000, de Boer, Hale, and Chanton, 2001, de Boer, Hale, and Spiller, 2002. Véase Broad, 2006.

[46] Price, 1985: 131. Véase la discusión en Maass, 1997: 1-19.

[47] Respetado: Rosenberger, 2001: 65-126. En palabras de Mary Douglas, los oráculos no eran «el whisky de los pobres, que se usaban para conseguir sociabilidad y valor contra circunstancias insuperables»: Douglas, 1966: 69. Numerosos lugares: por ejemplo, Parke, 1967, Parke, 1985, Curnow, 2004, Struck, 2005, Johnston, 2008, Stonemann 2011. Para Dodona: Eidinow, 2007. Para los oráculos de los muertos: Ogden, 2001.

- [48] Paus., 2.24.1-2. Para una descripción de este santuario véase: Vollgraff, 1956.
- [49] Véase Dillery, 2005, Flower, 2008.
- [50] Eidinow, 2007: 27.
- [51] Xen., *Mem.*, 1.1.6-9.
- [52] Evans-Pritchard, 1937. Véase Whittaker, 1965.
- [53] Véase el desprecio en los escritores posteriores sobre la manera en que Creso malinterpretó su interacción con el oráculo: Xen., *Cyr.*, 7.2.17. Sobre Herodoto y Creso: Herodoto, 1.46.2; Crahay, 1956, Kindt, 2003, Barker, 2006, Kindt, 2006. Véase cómo Herodoto presenta también a Creso en su encuentro con Solón de Atenas malinterpretando que la felicidad no depende sólo de las posesiones materiales: Herodoto, 1.29-32; Osborne, 2009: 204.
- [54] Bowden, 2005: 22. Véase también Price, 1985: 144. Algunos ejemplos de preguntas personales con una amplitud similar: «me resultará ventajoso navegar/plantar/viajar»: Plut., *Mor.*, 386C.
- [55] Esto proporciona lo que se ha llamado «resistencia» por parte del oráculo ante cualquier acusación de falsedad: Parker, 2000: 78-80.
- [56] Plut., *Mor.*, 407E.
- [57] Johnston, 2005: 301.
- [58] Parker, 2000: 78. Véase Cleómenes de Esparta, que recibió un oráculo ambiguo sobre su próxima invasión de Argos. Realizando una interpretación personal, decidió no atacar. Cuando más tarde fue juzgado en Esparta por su retirada, se defendió explicando su razonamiento, que fue suficiente para librarlo de todos los cargos: Hdt., 8.77.
- [59] Consejero: Xen., *Mem.*, 1.4.15; Hdt., 1.157.3. En las fuentes supervivientes no existe ningún caso claro de desobediencia a una respuesta oracular solicitada de manera específica: Parker, 2000: 76.
- [1] *Hom. Hymn Apollo*, versos 281-293. Para un análisis del *Himno Homérico a Apolo*, véase Parke y Wormell, 1956a: 107, Fontenrose, 1959: 13, Miller, 1986.
- [2] *Hom. Hymn Apollo*, 300-304.
- [3] Alceo F 142 West; Davies, 2007: 49-50.
- [4] Véase Roux, 1976: 19-34.
- [5] Anaxandra, *FGrHist.*, 404 F 5; Callim., frag. 86-89; Plut., *Mor.*, 417F-418B. Véase también Parke y Wormell, 1956a: 7.
- [6] Éforo, *FGrHist.*, 70F 31B; véase Strabo, 9.3.11: su objetivo era «conducir a la humanidad a la civilización y amonestarla». Véase Parke y Wormell, 1956a: 378.
- [7] Amandry, 1950: apéndice XCVI.
- [8] Simon., frag. 26a; Fontenrose, 1959: 15.
- [9] Strabo, 9.3.3; Fontenrose, 1959: 410-411.
- [10] Por ejemplo, Strabo, 9.3.12; Paus., 10.6.1.
- [11] Pind., frag. 55.
- [12] Véase Paus., 10.6.6; 10.7.2; 2.7-8; Morgan, 1990: 145, Luce, 2008: 429.

- [13] Strabo, 8.6.14; Paus., 10.5.6; Éforo, *FGrHist*, F150; Parke y Wormell, 314.
- [14] Véase Amandry, 1950: 196-200; apéndice XCVI, Parke y Wormell, 1956a: 11 n. 28. Con frecuencia el argumento es que los seguidores de Dioniso eran mujeres, lo que explicaría la elección de una sacerdotisa oracular en Delfos: Parke y Wormell, 1956a: 11. Se supone que la tumba de Dioniso se encontraba en el interior del templo de Apolo en Delfos (la primera fuente data del siglo III a.C.): Philoch., *FGrHist*, 328 f7. Como muy tarde en la época de Plutarco (siglo I d.C.), Dioniso gobernaba Delfos durante tres meses cada invierno: Plut., *Mor.*, 388E.
- [15] Parke y Wormell, 1956a: 13. Para la discusión sobre si la sibila estuvo activa mucho antes en los períodos arcaico y clásico: Pollard, 1960.
- [16] Paus., 10.6.1-4 y Plin., *HN*, 7.203.
- [17] Pind., frag. 54; Plut., *Mor.*, 409E-410A; Strabo, 9.3.6. En los primeros mapas griegos, Delfos ocupaba exactamente el centro del mundo, como Jerusalén en los mapas de la cristiandad medieval: Parke y Wormell, 1956a: 1.
- [18] Heráclito, frag. 93. Véase «Delfos, el surco más famoso de la antigua Grecia, debía su nombre a esta imagen mítica. “Delfos” significa de hecho el órgano sexual femenino»: Eliade, 1962: 21, véase Richter 1994.
- [19] Centro de la Tierra: Aesch., *Eum.*, 39; Soph., *OT*, 897. Piedra de Cronos: Hes., *Theog.*, 498-500; Paus., 10.24.6. Voz u «ombligo» de los dioses: Apollod., *FGrHist*, 244f 94-99. Tumba de Pito: Varro, *Ling.*, 7.17. Virgilio creía que la tumba de Pito era el trípode oracular y no el ónfalos: Verg., *Aen.*, 3.92. Para un análisis del «ónfalos arcaico», véase Bousquet, 1951. Para la discusión sobre la ubicación del templo de Apolo: Amandry, 1992b. Para una investigación científica reciente sobre las propiedades del ónfalos como artefacto de transformación óptica conocido como un anamorfoscio de espacio invertido (que tiene el efecto de reflejar el mundo que lo rodea como si «condensase» el entorno, haciendo que parezca que el mundo lo envuelve y actúa como su centro): Kuckel, 2010.
- [20] Para la discusión, véase Sourvinou-Inwood, 1979.
- [21] Narrativa singular: por ejemplo, Dempsey, 1918. Papeles narrativos: por ejemplo, Miller, 1986. Una iniciativa similar a la que vimos en el capítulo anterior ha tenido lugar al intentar comprender las historias de las respuestas del oráculo de Delfos en la literatura. Comparación con otras culturas míticas: por ejemplo, Fontenrose, 1959.
- [22] Para el *Himno Homérico a Apolo* como confirmación del estatus universal y panhelénico de Delfos, véase Clay, 1989.
- [23] Véase, Miller, 1986: 73-75, 81, 107. Algunos estudiosos van más allá e intentan relacionar algunas partes del *Himno* con acontecimientos históricos. Por ejemplo, la guerra lelantina (a finales del siglo VIII a.C.) debería considerarse como la consecuencia del hecho de que las autoridades delficas no obedecieran la advertencia/profecía final de Apolo en cuanto a que no se dejaran llevar por el orgullo desmedido. Véase Malkin, 2000: 72. Para ambos acontecimientos, véanse los capítulos 3 y 4. Pero relacionar tan estrechamente el *Himno* con dichos acontecimientos obliga a tomar una decisión muy concreta sobre la fecha de la composición del *Himno*, así como sobre la fecha (e incluso la historicidad) de los propios acontecimientos.

[24] Véase Malkin, 2000. Para un análisis del papel de Delfos en la colonización griega, y sobre la naturaleza de la misma, véase el capítulo siguiente.

[25] Véase Amandry, 1950: 214, Sourvinou-Inwood, 1987: 231.

[26] Véase Sourvinou-Inwood, 1979: 251.

[27] El mito más notable es la lucha de Heracles contra Apolo por el trípode oracular, que es el resultado de la victoria de Heracles sobre toda una serie de personajes que querían ocupar el santuario: Fontenrose, 1959: 28, 401. Pero, como veremos a lo largo de este libro, Delfos también fue el objeto de numerosos conflictos por su propiedad en el mundo antiguo.

[28] Aristóteles explica la historia de un hombre llamado Hegesipo que primero acudió al oráculo de Zeus en Olimpia a plantear una pregunta y después al de Apolo en Delfos donde sólo preguntó: «¿El hijo está de acuerdo con el padre?» Arist., *Rh.*, 2.23.12 (1398 b 34). En realidad, Hegesipo intentaba enfrentar a Delfos con Olimpia, aunque resultaba difícil que el Apolo de Delfos no estuviera de acuerdo con su padre, Zeus. La misma historia se cuenta del rey Agesípolis de Esparta con la pregunta de si debía invadir Argos, en Xen., *Hell.*, 4.7.2.

[29] Véase Defradas, 1954: 148, Morgan, 1990. De hecho, las fuentes literarias posteriores sostienen que el oráculo de Delfos fue fundamental para el establecimiento del oráculo en Olimpia (afirmando una vez más su superioridad sobre él): Parke y Wormell, 1956a: 367. Asimismo, Estrabón (9.3.12) subraya la naturaleza autóctona de los habitantes de Delfos, reforzando su asociación eterna con la región, véase Kyriakidis, 2011: 86. No obstante, los mitos no consiguen aclarar cómo se relaciona Delfos con otras partes del territorio de Fócida, pues dichas relaciones debieron existir (aunque sólo fuera en términos prácticos y económicos): McNerney, 2011: 97.

[30] El dragón recibió el nombre de Pito, por ejemplo, en Simon., frag. 26a. También se ha sugerido que el nombre Pito deriva del grito de la canción del peán que anima a Apolo a disparar contra el monstruo sin nombre: Éforo, *FGrHist*, 70F 31b (Strabo, 9.3.12).

[31] Graf, 2009: 52.

[32] Véase Larson, 2007: 87-99.

[33] Para la etimología de Apolo, véase Nagy, 1994. Lo conecta con «*apeileo*»: «realizar una promesa o amenaza jactanciosa».

[34] Véase Roux, 1976: 35-52, Davies, 1997. Mientras que muchos señalan que en Delfos también se adoraba a Dioniso al mismo nivel, y aunque no es imposible que este dios recibiera culto en Delfos desde sus orígenes, no existe ninguna prueba arqueológica del culto a Dioniso en Delfos hasta el siglo IV a.C. Como consecuencia, el papel de Dioniso en Delfos será analizado en capítulos posteriores, junto con el de una serie de deidades veneradas en Delfos.

[35] De La Coste-Messelière y Flacelière, 1930.

[36] Plut., *Mor.*, 420C; *FD* III, 5, 25, col. III, A, 1.3-4 (*CID* II 62 IIIA.4). Para la discusión sobre si era un santuario nuevo o el primer rastro de uno muy antiguo: Dempsey, 1918: 4, de La Coste-Messelière, 1936: 63, Amandry, 1950: 202-204,

Sourvinou-Inwood, 1987: 221.

[37] Para la excavación inicial: Radet, 1992. Para el morró de león: Picard, 1991: 7.

[38] Para una publicación detallada de la cueva: Touchais, 1981. Para la cerámica: Picard, 1991: 243.

[39] Restos micénicos en la cueva Coriciana: Lerat, 1984.

[40] Para un análisis del yacimiento delfico en este período: Perdrizet, 1908: 5-7, Amandry, 1938: 305-307, Themelis, 1983, Morgan, 1990: 107. Para la tumba: Bommelaer, 1991: 15. Para una discusión mucho más amplia sobre el Delfos micénico y los alrededores, véase Muüller, 1992b, Müller, 1992a, Luce, 2011b: 306-10. Para una discusión más reciente sobre la naturaleza y la localización de los asentamientos en el valle de Pleistos en esta época: Skorda, 1992b, Luce, 2011b: 315-19.

[41] Pruebas del culto a Gaia: Demangel, 1926: 13-28. Depositadas en una época posterior: Lerat, 1935.

[42] Demangel, 1926: 36, Bommelaer, 1991: 48.

[43] Véase Forrest, 1957: 171, Morgan, 1990: 107, Bommelaer, 1991: 15.

[44] Relatos iniciales de las excavaciones: Luce, 1992. Informe completo: Luce, 2008. Véase también un resumen de los argumentos en Rolley, 2002, Luce, 2011b: 310-12. Cerámica: Luce, 2008: 438. Contactos con Tesalia: Lerat, 1961: 352-57, Morgan, 1990: 108.

[45] Luce, 2008: 85-94, Luce, 2011b: 312-15. Véase también Amandry, 1938, Amandry, Lerat y Pouilloux, 1950.

[46] Para un análisis, véase Morgan, 1990: 106, 112, Luce, 2008: 26-27, 29-50 (*maison noire*), 83. Theopomp., *FGrHist*, 115F 193 [219] indica que las primeras ofrendas en Delfos fueron trípodes y calderos. Véase Jacquemin, 1999: 37.

[47] Para una discusión reciente sobre el desarrollo (inverso) de los asentamientos de Medeón y Delfos en Fócida durante la Edad de Hierro hasta el siglo VIII a.C.: Luce 2011a.

[48] Osborne, 2009: 16.

[49] Para un análisis más amplio de los cambios durante el siglo VIII a.C., véase Snodgrass, 1980, Morgan, 1990: 5-20, Sourvinou-Inwood, 1993, Osborne, 2009: 66-162.

[50] Para las vinculaciones políticas cada vez más diferenciadas de Delfos y Kalapodi, y con ello el desarrollo de trayectorias divergentes, véase recientemente: McInerney, 2011.

[51] Para un análisis del bajo nivel de elaboración en Olimpia y Delfos en este período inicial, véase Morgan, 1990. Para un análisis de la elaboración comparativa de los santuarios «polis»: Alcock y Osborne, 1994, de Polignac, 1995. Para el debate sobre la idoneidad de la etiqueta «panhelénica», véase Scott, 2010: 260-64.

[52] Para su análisis, véase Morgan, 1990: 112-27. Para los trabajos recientes en Kalapodi, véase Felsch, 2007, McInerney, 2011.

[53] Iniciado a finales del siglo VIII a.C.: Morgan, 1990: 134. Para una comparación

del desarrollo de la adivinación y el culto en los santuarios de Delfos y Dídima en el siglo VIII a.C.: Morgan, 1989. Larga historia del oráculo de Delfos que se remonta al II milenio a.C.: Bommelaer, 1991: 19.

[54] Por ejemplo, Snodgrass, 1980: 120, Snodgrass, 1986: 53-54. Véase Morgan 1993.

[55] Resulta destacable que algunas ofrendas procedentes de occidente parece que llegaron antes de que haya pruebas de las implicaciones de Delfos con la colonización en el oeste: d'Agostino, 2000: 79.

[56] Luce, 2008: 29-50.

[57] Véase Parke y Wormell, 1956a: 312, Miller, 1986: 105, Bommelaer, 1991: 18. Las historias sobre Delfos y los héroes del ciclo homérico crecieron en las fuentes literarias durante los períodos clásico y helenístico. En la *Odisea* se dice que el rey Agamenón consultó el oráculo (Parke y Wormell, 19) y, más tarde, también se afirma que plantó un árbol en Delfos en conmemoración de su visita (Plin., *HN*, 16.238). Durante el período helenístico se dijo que la visita de Agamenón fue el momento de la fundación del culto a Dioniso en Delfos: Parke y Wormell, 408. Resulta interesante señalar que las fuentes literarias posteriores afirman que el propio Homero consultó el oráculo de Delfos para preguntar sobre su lugar de nacimiento: Parke y Wormell, 317, 318, 319. Se dice que la respuesta del oráculo se inscribió en la base de una estatua de Homero, que se alzaba delante de la sección frontal del templo de Apolo en Delfos: Parke y Wormell, 1956a: 394. De manera similar, también se dijo más tarde que Hesíodo (que escribió en esta misma época) había consultado el oráculo de Delfos sobre su destino: Parke y Wormell, 206.

[58] Inicialmente se pensó que Delfos, en cambio, no recibió el tipo de ofrendas más personales que se encontraban en Peracora (aunque dichos objetos se ofrendaban en la cueva Coriciana). Las excavaciones más recientes han empezado a desenterrar cada vez más objetos personales: Luce, 2008: 212. Parece que Delfos actuó tanto como un lugar para la actividad cultica personal y, cada vez más, para interacciones a nivel estatal.

[59] Véase Morgan, 1990: 142-46.

[1] Incendio de la *maison noire*: Luce, 2008: 47. No todo el asentamiento: Lerat, 1938, Lerat, 1961: 330-338.

[2] Los flegianos: *FGrHist*, 3 F 41e y *FGrHist*, F 70, 93 (mediados del siglo V- siglo IV a.C.); Luce, 2008: 48-49. Diod. Sic. (4.37.1) recoge otro ataque contra Delfos durante esta época por parte de los dríopes (fecha incierta). Neeft plantea que un terremoto pudo causar la destrucción: Neeft, 1981.

[3] Para el desarrollo de las relaciones entre Delfos y Medeón, véase recientemente: Luce, 2011a. Desgraciadamente, gran parte de las pruebas materiales del desarrollo de la llanura iteana y de otros asentamientos como Medeón siguen sin estar a nuestra disposición.

[4] Para profundizar en el tema, véase: Morgan, 1990: 115-126, Luce, 2011b, Luce, 2011a, McInerney, 2011, McInerney (en prensa). Para un análisis en particular del corredor comercial norte-sur: Kase, Szemler, Wilkie y Wallace, 1991.

[5] Picard, 1991: 243.

[6] No obstante, esto parece poco probable. Las ofrendas de trípodes idénticos a los de Delfos se han encontrado en una gran variedad de yacimientos del siglo VIII a.C., muchos de los cuales no tuvieron nunca un oráculo: Bommelaer, 1991: 15-16.

[7] Establecimiento en el último cuarto del siglo VIII: por ejemplo, Morgan, 1990: 134. Problemas de dicha relación: por ejemplo, Osborne, 2009: 192.

[8] Luce, 2008: 437. Al mismo tiempo, fuentes literarias posteriores afirman que el oráculo estuvo implicado en una serie de mitos griegos muy conocidos que se remontan a épocas muy anteriores: consultas de los reyes Codrus y Egeo; las de la familia de Edipo de Tebas, así como de los gobernantes tebanos durante la época de «los siete contra Tebas»; el rey Enómao de Pisa; Orestes de la familia de Atreo; ninfa Io, sacerdotisa de Hera seducida por Zeus; Jasón, que buscaba el Vello de Oro; Trofonio y Agamedes, que estaban asociados con la construcción del primer templo de Apolo en Delfos; Neoptólomo, el hijo de Aquiles; y el semidiós Heracles. Asimismo, se dice que el oráculo de Delfos dio respuestas a Orfeo, el hijo de Apolo, indicó a los habitantes de Epidauro que debían venerar a Asclepio, identificó el hueso del hombro del héroe Pélope, estableció el oráculo en Olimpia y el oráculo de Trofonio en Lebadea, y estuvo implicado en el establecimiento del santuario de Apolo Pythaios en Argos: Parke y Wormell, 1956a: 297-318, 340-51, 367-68.

[9] Para profundizar, véase Osborne, 2009: 153-195.

[10] Véase Morgan, 1990: 155-161, 184-185.

[11] Rechazo de todos los relatos: por ejemplo, Fontenrose, 1978. Aquí he seguido la lista de oráculos históricos y falsos en Morgan, 1990: 186-190. Ejemplos de «falsos»: el oráculo de Delfos anima a la invasión de Grecia por parte de los dorios y a la migración jonia: véase Parke y Wormell, 1956a: 55-57. También las consultas que relacionan el oráculo con la autorización de iniciar los Juegos Olímpicos (Parke y Wormell, **485**; **486**); la ciudad de Aigio preguntando quiénes eran los mejores griegos y la respuesta de que ellos no entraban en el recuento (Parke y Wormell, **1**). Plut., *Mor.*, 492A-B afirma que los tesalios consultaron un oráculo por «azar» en Delfos cuando eligieron como rey a Aleuas el Rojo.

[12] En cuanto a las consultas individuales, la primera consulta fiable es la de Arquíloco, el poeta de Paros, en el siglo VII a.C., sobre sus posibilidades de tener hijos y, más tarde, sobre lo que debía hacer durante una época de problemas financieros: Parke y Wormell, **231**, **232**; Parke y Wormell, 1956a: 396.

[13] Parke y Wormell, **29**, **21**, **217-221**.

[14] Tirteo, frag. 5 (West) repetido en Plut., *Vit. Lyc.*, 6, y Diod. Sic., 7.12.5.

[15] Procesos, juramentos, tierra: Parke y Wormell, **222**, **539**, **561**. Advertencia: Parke y Wormell, **222**.

[16] Inicio: Parke y Wormell, **296**. Mejorar su suerte: Parke y Wormell, **363**, **297**, **299**.

[17] Mejorar sus posibilidades: Parke y Wormell, **365**. Conducta durante la guerra: Parke y Wormell, **364**: resulta irónico que se supone que el oráculo aconsejó a Esparta que utilizara engaños para conquistar Mesenia y que advirtió a los mesenios contra los

engaños espartanos. Salvación: Parke y Wormell, **298, 366, 367**.

[18] El oráculo les aconsejó que llevaran de vuelta a Esparta los huesos de Orestes: Parke y Wormell, **32, 33**.

[19] Oráculo del león y el águila: Parke y Wormell, **7**. Oráculo de Eetión: Parke y Wormell, **6**. Oráculo de Cípselo: Parke y Wormell, **8**.

[20] Parke y Wormell, **12**. Para un análisis de estas relaciones tempranas entre Atenas y Delfos: Daux, 1940: 40-41.

[21] Parke y Wormell, **51**. Además, a mediados del siglo VI a.C., las fuentes literarias relatan que Gíges también preguntó al oráculo sobre quién era el hombre vivo más feliz (esperando que le respondiera que él mismo), pero en su lugar le contestó que era un acadio: Aglao de Psosis: Parke y Wormell, **244**; Parke y Wormell, 1956a: 384-385. Para un análisis más reciente de las relaciones de Delfos con Oriente: Wörrle, 2000.

[22] Parke y Wormell, **50**. Véase Paus., 10.16.1-2. Estrabón es la única fuente antigua que menciona la construcción de un tesoro por parte de Gíges en Delfos (Scott, **4**).

[23] Véase la discusión en Morgan, 1990: 172-182.

[24] Parke y Wormell, 1956a: 115, Londey, 1990.

[25] Véase la caracterización de Parke y Wormell del oráculo como «oportunista», en especial en temas políticos (frente a una actitud más imparcial o conservadora en temas religiosos: Parke y Wormell, 1956a: 418).

[26] Malkin, 1989: 150.

[27] Parke y Wormell, **370, 371, 384**. Para un análisis de la guerra lelantina, véase Forrest, 1957: 160-164, Salmon, 1984: 67-70, Morgan, 1990: 167-168.

[28] Véase Osborne, 1998, Osborne, 2009: 122. Para un estudio reciente sobre la colonización y las maneras de enfocar las relaciones entre colonia y ciudad-madre, véase Scott, 2012.

[29] Éfeso: Parke y Wormell, **234**. Aigai: Parke y Wormell, **225**. Gela: Parke y Wormell, **410, 3**. Pausanias sobre Arquias de Corinto: Parke y Wormell, **2**. Estrabón sobre Crotona y Siracusa: Parke y Wormell, **229**.

[30] Tera: Parke y Wormell, **37, 38, 40** (creída por los teranos); Battus: Parke y Wormell, **39**. Véase también Parke y Wormell, **41**.

[31] Otras fuentes literarias: Pind., *Pyth.*, 4.9; Diod. Sic. (Parke y Wormell, **71**); Paus., 10.15.7. Inscripciones: *SEG*, 9.72 (Leyes sagradas: Parke y Wormell, **280**); Meiggs y Lewis, 1988: N° 5 (otorgando la ciudadanía a los teranos según el acuerdo original de la época de la fundación colonial).

[32] Parke y Wormell, **46, 47, 525, 526, 568**.

[33] Morgan, 1990: 176. Pero sobre planteamientos recientes de la falta de interés por mantener relaciones entre la colonia y Delfos (a diferencia del deseo de dicha relación por parte de la ciudad madre), véase: Davies, 2009, Jacquemin, 2011.

[34] Por ejemplo, Thuc., 1.38.2 y 6.1.6 sobre las estrechas relaciones entre Corinto y sus colonias en el siglo V a.C. y sobre su intención de proporcionar apoyo militar basándose en el papel desempeñado en su fundación.

- [35] Defradas, 1954.
- [36] Forrest, 1957, Snodgrass, 1980: 120, Snodgrass, 1986: 53-54. Para el debate sobre la formación de relatos acerca de las consultas coloniales, véase: Murray, 2001: 31-34.
- [37] Véase el resumen de las opiniones académicas previas en Malkin, 1987: 18-22.
- [38] Parke y Wormell, 1956a: 78, Malkin, 1987: 7, 17-81, Morgan, 1990: 171-178.
- [39] Calino de Éfeso: véase Malkin, 1987: 19. Dorico de Esparta: Malkin, 1987: 78-81, Morgan, 1990: 171-178.
- [40] Forrest, 1957: 174. Véase Malkin, 1987: 89-91, Osborne, 2009: 193-194, Aurigny, 2011. Para la consideración posterior de Delfos como un lugar de crucial importancia, en especial para el desarrollo de la identidad entre las colonias occidentales tras la intervención focca en el siglo VI a.C.: d'Agostino, 2000: 82-85. Para un estudio reciente sobre la importancia de la colonización para la identidad de comunidades relevantes, destacando la aparición local de las historias coloniales de consultas oraculares delficas, en lugar de su desarrollo en Delfos: Giangiulio, 2010. Para una visión muy diferente, que destaca la falta de conexión entre Apolo Pitio y las fundaciones coloniales que implican al oráculo (frente a la importancia que otorga a Apolo la ciudad madre), véase: Davies, 2009, Jacquemin, 2011.
- [41] Además, Parke y Wormell plantean que el oráculo estableció algo así como un código moral durante esta época: Parke y Wormell, 1956a: 382-384. A pesar de su conservadurismo religioso, parece que el oráculo de esta época también fue responsable de animar al establecimiento del culto a Apolo Pitio en otros lugares (como Atenas: Parke y Wormell, **541**); regulando los momentos de sacrificios a otras divinidades (Afrodita por todo el Ática: Parke y Wormell, **212**); e incluso autorizando a los de Epidauro para que veneraran divinidades nuevas: Damia y Auxesis: Parke y Wormell, **10, 11**.
- [42] Le Roy, 1967: 21-28, Morgan, 1990: 132. Véase de La Coste-Messelière, 1936, Dinsmoor 1950. Para las últimas excavaciones y la sugerencia de una fecha a principios del siglo VI: Luce, 1992: 704, Luce, 2008: 95-117. También existen pruebas de la existencia de un primer templo en el santuario de Atenea más o menos por la misma época, aunque no están claras sus dimensiones ni su forma: Demangel y Daux, 1923: 38-39. Algunos eruditos han visto una influencia corintia en el diseño de este primer templo: Østby, 2000: 241.
- [43] Luce, 1992: 697, 700-701, Luce, 2008: 51-60, 61-78.
- [44] Morgan, 1990: 16, 137, 183.
- [45] Scott, 2010: 45.
- [46] Luce, 2008: 412.
- [47] Es posible que Tesalia ofrendase estatuas de tamaño natural en Delfos en la primera mitad del siglo VII (Paus., 10.16.8): Jacquemin, **333**; Scott, **1**. El tesoro de Cípselo: Scott, 2; Jacquemin, **124**. Las ofrendas del rey Gíges de Lidia se guardaban en el Tesoro de Cípselo.
- [48] Jacquemin, 1999: 32, Scott, 2010: 42.
- [49] Los objetos encontrados incluyen un caballo de bronce procedente del norte de

Grecia en la cueva Coriciana 700-650 a.C., anillos y botones de los Balcanes cerca del santuario de Atenea. Para los hallazgos en Olimpia: Kilian-Dirlmeier, 1985, Luce, 2008: 413-415.

[50] Vatin, 1977, Luce, 2008: 411-426, Scott, 2010: 41-45. Para un análisis de su identificación como Cleobis y Bitón: Parke y Wormell, 1956a: 378-380.

[51] Véase Pouilloux, 1976, Lerat, 1980: 102.

[52] Luce, 2008: 418. Pind., *Pyth.*, 5, habla de un «tesoro de los cretenses», que no se ha encontrado y que se consideraba cada vez más como una invención. Pero la naturaleza de colección de sus ofrendas en los siglos VIII y VII a.C. podría reabrir el debate sobre la existencia de algún tipo de estructura antigua que hiciera las funciones de tesoro: Roux, 1962, Jacquemin, 1999: 289. Para profundizar en el estudio de los cretenses en Delfos: Perdrizet, 1908: 2, Guarducci, 1946.

[53] Scott, **10**. Para la discusión, véase Courby, 1927: 186-187, de La Coste-Messelière, 1936: 63-78, Bommelaer, 1991: 229.

[54] Véase Luce, 2008: 429-436. También vale la pena subrayar la convergencia entre la escasa intervención del oráculo en las nuevas fundaciones alrededor del mar Negro y la ausencia de ofrendas de esa zona.

[55] Ningún trípode cretense en Olimpia: Rolley, 1977: 103. De hecho, parece que en Olimpia las armas cretenses fueron ofrendadas por los enemigos de Creta. Es posible que Delfos fuera el santuario en el que ofrendaban los cretenses y Olimpia donde lo hacían sus enemigos: Rolley, 1977: 146. Asimismo, parece que Esparta ofrendó más a menudo en Olimpia que en Delfos durante el siglo VII, a pesar de su estrecha relación con el oráculo: Picard, 1991: 161. Para profundizar en las diferencias entre Olimpia y Delfos durante el siglo VII a.C., véase Morgan, 1990. Para los períodos arcaico y clásico, véase Scott, 2010.

[56] Véase Roux, 1979: 3, Morgan, 1990: 185, Luce, 2008: 434. Al menos que tenga en cuenta la historia que se recoge en Plut., *Mor.*, 492A-B, en la que los tesalios utilizaron una forma antigua de oráculo al azar en Delfos cuando eligieron a su rey Aleuas el Rojo (pero aun así resulta curioso que no se relacionaron con el oráculo pitio). Pausanias también afirmó más tarde que la primera ofrenda monumental en Delfos procedía de Larisa en Tesalia a finales del siglo VIII a.C. (Paus., 10.16.8; Jacquemin, **333**; Scott, **1**), pero es posible que la ofrenda se realizara realmente en el siglo VI a.C.: Jacquemin, 1999: 51.

[1] Crisa era suficientemente poderosa para que el golfo que se encontraba al sur se conociera como el golfo de Crisa (Thuc., 1.107.3). Estrabón (6.1.15) creía que Crisa también había establecido una colonia en Metaponto, en el sur de Italia. ¿Dónde se encontraba Crisa? Nunca se ha identificado arqueológicamente: algunos han sugerido que se trata del asentamiento de Moulki en la llanura cerca de la costa (véase mapa 3): Morgan, 1990: 136. Véase también Dor, Jannoray, van Effenterre, y van Effenterre, 1960. Crisa, que era el pueblo que acosaba a Delfos, no se debe confundir con Cirrha (aunque en las fuentes antiguas el nombre se utiliza como equivalente de Crisa), que era el pueblo portuario al que llegaban los peregrinos de la antigüedad de camino hacia Delfos a lo largo de toda su historia, o con el nombre de Castri, que es el que recibió el

pueblo moderno construido por encima de Delfos durante la época medieval, tras el abandono de Delfos en el siglo VII d.C.. Véase Rousset, 2002b: 218.

[2] La respuesta del oráculo: Aeschin., *In Ctes.*, 3.108 (Parke y Wormell, 17). Véase también la versión en Diod. Sic., 9.16 (Parke y Wormell, 18). Duración de la guerra: Calístenes, *FGrHist*, 124 fl. Jefes de la expedición: Parke y Wormell, 1956a: 103. Uso del eléboro: Parke y Wormell, 1956a: 104-105.

[3] Para un resumen reciente de los detalles, junto con la discusión sobre la existencia de un festival anterior en Delfos, que fue sustituido por los Juegos Pitios: Weir, 2004: 11-16.

[4] Robertson, 1978. Para las discusiones académicas anteriores sobre la guerra, véase en especial Forrest, 1956. Véase también Jannoray, 1937, Sordi, 1953, Defradas, 1954. Las pruebas que nos han llegado de la guerra están muy bien catalogadas en Davies, 1994. Véase «la fantasía de la guerra de Crisa no se puede exorcizar, sino que seguirá persiguiendo los sueños de los historiadores»: Càssola, 1980: 422.

[5] Aunque algunos sostienen la implicación de la Anfitionía desde mediados del siglo VII a.C.: Parke y Wormell, 1956a: 103.

[6] Véase Mosshammer, 1982. Pausanias (10.7.2-5) informa también que la competición más antigua era la interpretación de himnos de Apolo con arpa y flauta, y las pruebas atléticas se añadieron en 586 a.C.

[7] Véase Strabo, 9.3.10; Paus., 10.7.2. Para un análisis de las dificultades en conocer los orígenes y el desarrollo preciso de los juegos a partir de las fuentes antiguas: Morgan, 1990: 136. En especial, Davies plantea que los orígenes de los juegos locales de Delfos fueron elaborados más tarde no sólo para competir, sino también para unirse al número creciente de juegos en polis y santuarios en la primera mitad del siglo VI a. C., y en especial a los del circuito periódico: Olimpia, Delfos, Istmia y Nemea: Davies, 2007: 56-65.

[8] Véase McNerney, 1999. De hecho, McNerney plantea que Delfos pudo provocar la guerra sagrada como una argucia para apoderarse de las tierras: McNerney, 1999: 105. Véase Rousset, 2002a: 281.

[9] Historias de bandidos: Robertson, 1978: 44. Cambios en el favoritismo del oráculo: véase Forrest, 1956. Influencia cretense: Guarducci, 1946, Davies, 1994: 204. Imágenes de Heracles y el trípode: Parke y Boardman, 1957.

[10] Primera muralla perimetral: Luce, 1992: 694, Luce, 2008: 79-81, Bommelaer, 2011: 14-19. Templo fechado en la misma época: Luce, 2008: 98-104. Gran remodelación del tejado en 575 a.C. de un templo preexistente: Billot, 1977, Jacquemin, 1999: 30, 222.

[11] Scott, 2010: 52. Véase también Bommelaer, 1991: 19, Morgan, 2003: 113, Hall, 2007: 276-290. Es posible que la guerra fuese provocada por facciones rivales en la propia Delfos: Dovatour, 1933. Provocada por Delfos: McNerney, 1999: 105. La guerra como consecuencia de tensiones e intereses regionales en lugar de «interregionales»: Morgan, 1990: 136.

[12] Para la importancia del corredor Tesalia-Istmo en la política tesalia: Kase y

Szemler, 1984.

[13] Se dice que los tiranos de Corinto conspiraron activamente contra el tirano de Sición: Forrest, 1956: 37. Es posible que Mileto, aliado de Corinto, atacase después a Sición a causa de su papel en la guerra de Delfos: Salmon, 1984: 227.

[14] Los Alcmeónidas quedaron muy salpicados por el asunto de Cilón en Atenas: Cilón era el tirano en potencia de Atenas a finales del siglo VII, al que supuestamente apoyaba el oráculo, pero al que los Alcmeónidas habían asesinado, cometiendo un sacrilegio religioso por el que habían sido castigados: Forrest, 1956: 39-42.

[15] Luce, 1992: 704. La anexión de una amplia extensión de tierra (150-200 km cuadrados) como tierra sagrada fue un punto de inflexión en la historia de Delfos. El nivel de control de una zona tan amplia por parte de la ciudad desde el siglo VI a.C. hasta el período helenístico no tiene parangón en el mundo griego. El control se puede demostrar arqueológicamente: el área de Cirphis que se extiende desde Delfos hasta el mar no ha desvelado ningún resto que indique la existencia de ningún tipo de asentamiento durante esta época, en contraste con el resto de la región, un hecho que sólo es posible si toda la zona estuviera delimitada en ese momento como tierra sagrada: Rousset, 2002b: 239. Como consecuencia, el control sobre la tierra sagrada convirtió a Delfos en un caso único en el mundo antiguo y permitió que esta pequeña ciudad superara significativamente su peso específico en comparación con otras ciudades griegas; véase Rousset, 1996. La inclusión de Delfos bajo los auspicios de la Anfitionía también la colocó en un camino diferente en comparación con otros santuarios regionales en la Fócida, algunos de los cuales mostraron un alto grado de actividades antitesalias precisamente en esta época, por ejemplo, Kalapodi: McNerney, 2011: 101-102.

[16] La importancia del capital simbólico en el siglo VI: Osborne, 2009: 231. Premios de los juegos: véase Valavanis, 2004. En Delfos, el premio era una corona de ramas de laurel.

[17] Desarrollo de la homogeneidad cultural: véase Snodgrass, 1986. Para el uso de la cerámica corintia en Delfos durante esta época: Luce, 2008: 421. Para escultura y moneda: Osborne, 2009: 234-254.

[18] Véase Parke y Wormell, 1956a: 99-100.

[19] Centro original alrededor del santuario de Deméter en Antela: Sánchez, 2001: 44. Cambio en su composición tras la anexión de Delfos: Lefèvre, 1998: 16. Véase Tausend, 1992.

[20] Objetivos: véase Sánchez, 2001: 44-50. Prototipo de la Unión Europea: véase Tenekides, 1931, Daux, 1957a, Daux, 1957b, Sordi, 1957, Tenekides, 1958, Amandry, 1979. Asociación de antiguos alumnos: Hammond y Griffith, 1979: 452. Consenso más reciente: Sánchez, 2001: 44-51 y 468-77, Lefèvre, 2011. Véase Daux, 1975: 350-54. Variación en el interés de los griegos a lo largo del tiempo: véase Lefèvre, 1996. Ausencia en el siglo V a.C. (y en Herodoto): Sánchez, 2001: 27, Hornblower, 2007. Para un análisis de su existencia y propósito al final de la época helenística y durante el dominio romano: Daux, 1975.

[21] Convencimiento del resto de la Anfitionía: Sánchez, 2001: 488. Más tipos de

materias primas: Jacquemin, 1993.

[22] Dificultades para conocerla: véase Lefèvre, 1998: 51. Sin secretariado permanente: Davies, 1998: 11, Lefèvre, 1998: 193. Realidad: Davies, 1998: 10-11.

[23] Los organismos primarios en la administración de la ciudad de Delfos eran la *ekklésia* (la asamblea), la *boulé* (el consejo) y los *prytaneis* (los magistrados), entre los que se encontraba el arconte epónimo (que era el magistrado principal) de la ciudad. Se cree que eran principalmente los prytaneis los que se relacionaban con la Anficiónía y dirigían los asuntos del santuario: Arnush, 1991: 11-45. Los tres organismos tenían lugares de reunión en la ciudad y muchos estudiosos sostienen que el *bouleuterion* (el lugar de reunión de la boulé) se encontraba dentro del santuario de Apolo y el *prytaneion* muy cerca del mismo. En siglos posteriores (durante las épocas helenística y romana), el teatro en el interior del santuario se utilizó para las reuniones de la asamblea de la ciudad, y el consejo de los *damiourgói* (una clase especial de ciudadanos) llegó a tener una influencia considerable: Heliód., *Aeth.*, 4.19; Vatin, 1965: 227, Weir, 2004: 51.

[24] Tensiones entre la ciudad de Delfos y la Anficiónía: Lefèvre, 1998: 51, Weir, 2004: 53-55. Sobre la responsabilidad de la ciudad en acontecimientos concretos y en su constitución (Aristóteles escribió un tratado sobre la constitución de la polis délfica, que se ha perdido): Roux, 1970, Roux, 1979: 61, Bommelaer, 1991: 24, Jacquemin, 1995b, Lefèvre, 1998: 44-45.

[25] Es posible que en esta época también se iniciasen cultos nuevos en Delfos, como el de Neoptólemo. Las historias que asocian la muerte de Neoptólemo con Delfos son variadas y es posible que se evoquen para explicar la aparición de un lugar de culto en su honor dentro del santuario de Apolo, que es muy conocido en el siglo IV a.C.: Downie, 2004: 152-217.

[26] Véase Parke y Wormell, 1956a: 108-109.

[27] Preguntas sobre la epidemia: Diog. Laert., 1.110; Parke y Wormell, **13**. Véase Bowden, 2005: 110-111. Consultas de Solón: Parke y Wormell, **15** y **16**. Para la popularidad y fuentes (posteriores) de Solón, véase: Osborne, 2009: 204-211. Para más información sobre Solón, véase: Blok y Lardinois, 2006, Lewis, 2006.

[28] Estatuas de oro en Delfos: Plut., *Vit. Sol.*, 25. *Exegetai pythochrestoi*: Parke y Wormell, 1956a: 110-111.

[29] Parke y Wormell, **326**. Véase Bowden, 2005: 114.

[30] Primer tesoro ateniense: Jacquemin, **85**; Scott, 7; véase Scott, 2010: 49.

[31] Véase Parke y Wormell, 1956a: 110.

[32] Cípselo, tirano de Corinto, ha ofrendado el primer tesoro del santuario (véase el capítulo anterior), así como otras muchas ofrendas, y había mantenido una estrecha relación con el oráculo. Su hijo, el tirano Periandro, siguió los pasos de su padre, posiblemente con la ofrenda de un delicado cofre de marfil, finamente tallado, parte de cuyos restos se han encontrado enterrados en el santuario: Carter, 1989.

[33] Jacquemin, **435**, **434**; Scott, **19**, **20**.

[34] Scott, 2010: 53-54. Para más información sobre el tolos y el monóptero: de La

Coste-Messelière y Picard, 1928: 191-192, de La Coste-Messelière, 1936: 52-54 y 79, Partida, 2000: 90.

[35] Paus., 10.7.7. Es posible que el carro se exhibiera dentro del monóptero: de La Coste-Messelière, 1936: 79 n. 3. Las carreras a pie y en carro durante este período quizá tuvieran lugar en la llanura al pie del santuario, porque no había sitio para celebrarlas en las laderas empinadas. Aunque más tarde las carreras pedestres tendrían lugar en el estadio construido en la ladera de la montaña, las carreras de carro de los juegos siempre se celebraron en la llanura a lo largo de toda la historia del santuario: Bommelaer, 1991: 10.

[36] Aunque hay algunas ofrendas corintias destacables durante este período, incluida una de las estatuas crisefantinas que se encontraron enterradas bajo la vía sagrada (y que ahora se exhiben en el museo): Luce, 2008: 412.

[37] Pausanias, 5.16.5. Véase Salmon, 1984: 227, Carter, 1989: 374, Arafat, 1995, Snodgrass, 2001.

[38] La respuesta del oráculo sobre Adrasto: Parke y Wormell, **24**. Uso del botín para los juegos: Schol. Pind., *Nem.*, 9.20. Véase Parke y Wormell, 1956a: 121.

[39] Para la tendencia de las fuentes antiguas sobre la relación de Delfos con los tiranos que presentaba cada vez más al santuario como antitiránico en épocas en las que la tiranía ya no era una opción política positiva, como se ha señalado en el capítulo, véase: Parke y Wormell, 1956a: 121, Malkin, 1989: 149. Sin embargo, en este período 600-550 a.C., algunos tiranos recibieron respuestas más útiles, en especial cuando se les presenta buscando expiación por sus pecados, por ejemplo, Pitágoras, tirano de Éfeso, que buscaba un método para aliviar la hambruna en su ciudad, provocada por su propia impiedad: Parke y Wormell, **27**.

[40] En este caso también se plantea que esa historia es una creación posterior, quizá del siglo V, porque todos los rivales de Delfos en esta competición de Creso eran la competencia real de Delfos en el siglo V a.C. por las consultas oraculares (Abar, Dodona, Anfiarao en Oropos, Lebadeia, Dídima, Amón en Siwa), de manera que sería muy bien recibida, un relato que subrayaba la preeminencia de Delfos: Parke y Wormell, 1956a: 132. Aunque Herodoto señala que otros santuarios también recibieron ofrendas después de este proceso (por ejemplo, el oráculo de Anfiarao en Oropos: Hdt., 1.49-52), lo que podría indicar que es posible que Delfos no fuera el único en responder correctamente a la pregunta, sino que fue el que Creso decidió consultar.

[41] Para el estudio de las ofrendas de Creso: Parke, 1984, Flower, 1991.

[42] Véase Flower, 1991: 67-68. Es posible que Creso llamase Pitio a uno de sus nietos en honor del oráculo: Parke y Wormell, 1956a: 139.

[43] Parke y Wormell, **53**. Creso intentó aliarse con Esparta, una relación que posiblemente fue sugerida por Delfos porque el oráculo indicó a los espartanos que acudiesen a Creso cuando necesitasen oro: Parke y Wormell, **56**. Creso planteó otras muchas preguntas: si gobernaría durante mucho tiempo (Parke y Wormell, **54**), que recibió una respuesta también ambigua: «Hasta que una mula se convierta en rey de Persia». También se dice que preguntó cómo curar a su hijo mudo (Parke y Wormell,

55).

[44] Más regalos a y de Delfos: Hdt., 1.54. Véase Kurke, 2011: 58. Para un análisis de las acciones de Crespo: Parke y Wormell, 1956a: 135.

[45] Glauco: Parke y Wormell, **35**, **36**. Esopo: Parke y Wormell, **58**. Para el estudio de Esopo como un ejemplo de la avaricia delfica: Parke y Wormell, 1956a: 398, Kurke, 2011: 59-74.

[46] Parke y Wormell, 1956a: 331-339.

[47] Preeminencia de Dioniso en los registros oraculares: Parke y Wormell, 1956a: 331. Importancia de la actividad y el culto dionisiaco en Delfos: Roux, 1976: 176. Por ejemplo, consulta del oráculo durante el período helenístico por diversos gremios de actores dionisiacos: Parke y Wormell, **349**. Véanse capítulos posteriores para un análisis detallado del papel de Dioniso en Delfos.

[48] Véase Malkin, 1987: 79.

[49] Heraclea Póntica: Malkin, 1987: 73-76. Quersoneso: Bowden, 2005: 120.

[50] Scott, **22**; Le Roy, 1967: 70-76. En un yacimiento sobre una ladera empinada en la que más del 80 por ciento de los tejados son de una arcilla corintia de color amarillo, la presencia de unas tejas de una arcilla y estilo diferentes destacarían mucho: Scott, 2010: 51. Además, en la década de 540 a.C., Cirene, fundada gracias a un oráculo emitido por Delfos, regresará al oráculo para pedir ayuda durante un período de agitación política, recibiendo del oráculo el nombramiento de un mediador, Demónax de Mantinea: Malkin, 1989: 139, Scott, 2012: 14-44.

[51] Scott, **11**, **12**, **17**. Para su análisis: Scott, 2010: 49.

[52] Scott, **23** y **32**. Para su análisis: Scott, 2010: 50.

[53] Bouleuterion: Scott, 2010: 48-49. Tesoro de Cnido: Scott, **33**; Scott, 2010: 47. Esfinge de Naxos: Scott, **21**; Scott, 2010: 46.

[54] Hdt., 2.134-135; Scott, **9**. En el siglo I d.C., Plutarco cuenta que sus amigos se sintieron ultrajados al saber que se pudiera aceptar la ofrenda de una cortesana en un santuario como Delfos: Plut., *Mor.*, 401A.

[55] El descubrimiento y el informe inicial del enterramiento: Amandry, 1939b, Amandry, 1977, Picard, 1991: 191-226, Luce, 2008: 415.

[1] También se deben incluir en las «propiedades» delficas los 150-200 km de «tierra sagrada» —el territorio alrededor de Delfos declarado sagrado después de la primera guerra sagrada— que administraba Delfos. En la segunda mitad del siglo VI a.C., parece que existía un magistrado específico a cargo de estas tierras, quien posiblemente también ejerciera la dirección de los Juegos Pitios: Rousset, 2002a: 212, 285 y la inscripción 33 (550-525 a.C.).

[2] Para las fuentes antiguas sobre el incendio, véase Hdt., 2.180; 5.62.2-3; Paus., 10.5.13. Sobre la fundición de las ofrendas de Crespo: Parke y Wormell, 1956a: 143.

[3] Hdt., 2.180. Herodoto utiliza la palabra «*autómatos*».

[4] Scott, 2010: 56-60. Para un análisis reciente de la muralla perimetral, véase: Bommelaer, 2011: 19-25.

[5] Para las canteras de piedra que alimentaban los programas de construcción en

Delfos, véase: Amandry, 1981a: 714-721, Bommelaer, 1991: 245-247.

[6] Davies, 2001a: 213.

[7] Coste de reconstruir el templo: la paga diaria de un jurado ateniense era aproximadamente de medio dracma (a finales del siglo V a.C.), mientras que un hoplita veterano podía esperar un dracma. Un talento constaba de 6.000 dracmas. Véase Burford, 1969: 109. Contribución de Egipto: Parke y Wormell, 1956a: 143-144.

[8] De La Coste-Messelière, 1946: 285.

[9] Schachter, 1994: 295-298.

[10] Polícrates de Samos: Parke y Wormell, **67**. Arquesilao III de Cirene: Hdt., 4.163; Parke y Wormell, **69** y **70**. Véase también Malkin, 1989: 139, Parker, 2000: 92.

[11] Pacties: Hdt. 1.157.2-160, Cnido: Hdt., 1.174.4; Parke y Wormell, **63**.

[12] Parke y Wormell, **75, 76, 77, 78**.

[13] Asesinato de Cílón: Hdt., 5.71; Thuc., 1.126; Osborne, 2009: 202. Alcmeón: véase Hdt., 6.125; Parke y Wormell, 1956a: 144. Para los Alcmeónidas y Delfos: Daux, 1940: 42-44.

[14] Facciones en Atenas: Osborne, 2009: 268. Pisístrato consigue el poder en Atenas: Hdt., 1.59-64; Arist., *Ath. Pol.*, 13-17.

[15] Pretensiones de un exilio largo: Hdt., 6.123. Clístenes como arconte: Lewis, 2009: 53, Osborne, 2009: 269.

[16] Milcíades el Viejo: Parke y Wormell, **60, 61**; Parke y Wormell, 1956a: 145. Megacles y Apolo *Ptoios*: IG, I3 1469; Schachter, 1994: 291, Athanassaki, 2011: 263. Schachter sostiene que se eligió este santuario para ganar el apoyo tebano para los Alcmeónidas, quienes tradicionalmente habían apoyado a Pisístrato: Schachter, 1994: 293.

[17] Ausencia de ofrendas en Delfos, véase Osborne, 2009: 269. Culto de Apolo Pitios en Atenas: Colin, 1905. Ofrenda posterior de un altar a Apolo Pitios y a los doce dioses: Meiggs y Lewis, 1988: N° 11. Pisístrato responsable del incendio del templo de Apolo: Schol. Pind., *Pyth.*, 7.9b (*FGrHist*, 628 F 115).

[18] Contratistas incapaces de terminar los trabajos: Parke y Wormell, 1956a: 144-146. Se ha sugerido que los Alcmeónidas pudieron utilizar el dinero del contrato en impulsar su campaña para derrocar a los Pisistrátidas en Atenas, y después volvieron con su propio dinero para terminar el templo: Parke y Wormell, 1956a: 146.

[19] Hdt., 5.61. Es posible que también fueran responsables de diseñar el tema de las esculturas del frontón (que fueron completadas sin ninguna duda por escultores atenienses): Knell, 1998: 50-51, Athanassaki, 2011: 250.

[20] Hdt., 5.63.1; 5.90; 6.123; Parke y Wormell, **79**; Parke y Wormell, 1956a: 147.

[21] Parte de una negociación más amplia: Parke y Wormell, 1956a: 147. Atractivo para Esparta: Osborne, 2009: 277. Cuatro campañas diferentes: Hdt., 5.63-76.

[22] Hansen, 1992: 146-149.

[23] Como plantea Boëthius, 1918. Véase Zahrnt, 1989, Athanassaki, 2011: 250. También refleja el establecimiento de una vía sagrada permanente para los visitantes de

Delfos desde Atenas: una ruta procesional que, especialmente en la época de los Juegos Pitios, los atenienses conocían como el *Pythais*: Roux, 1976: 174.

[24] Reutilización de piedras: Jacquemin, 1999: 232. Muralla perimetral: Levi, 1988. Vía Sagrada: Roesch, 1984: 187-188, Jacquemin, 1999: 32-33, Scott, 2010: 24.

[25] La zona posteriormente ocupada por el Estadio como área de trabajo y vivienda de los artesanos: de La Coste-Messelière, 1946: 283, Aupert, 1977: 243, Aupert, 1979: 17-20. ¿Zona ocupada posteriormente por el teatro que se estableció para el culto a Dioniso?: de La Coste-Messelière, 1969: 747. Zona por encima de la terraza del templo usada para el culto a Poseidón: Scott, 2010: 61.

[26] Expansión: Demangel y Daux, 1923: 65, Jacquemin, 1999: 28. Esculturas del templo: Poulsen, 1908: 337-341, Demangel y Daux, 1923: 15. En esta época también se construyó otra estructura en el santuario de Atenea, posiblemente dedicada al culto de Atenea y Artemisa: Roux, 1989: 62-63.

[27] Véase Roux, 1976: 184-195. Véase también el mapa con algunos de los santuarios dedicados a estas divinidades y héroes que se puede consultar en Jacquemin, 1999: Plancha 1.

[28] Véase Roux, 1976: 196-206.

[29] Roux, 1976: 165. Véase también: Maass, 1997: 76-88, Amandry, 2000. Los Labiadaí, una fraternidad (unidad cívica de la polis) de Delfos, conocidos a través de una inscripción del siglo IV a.C., debían participar en quince banquetes sagrados al año, y además en los rituales de sus propios cultos, así como en los de la ciudad en su conjunto y los que celebraba la Anfictiónía en Delfos: Rhodes y Osborne, 2003: N° 1.

[30] Scott, **57**. Véase Thuc., 1.13.6; Daux, 1958b: 252, 285, Jacquemin, 1999: 72, 85, 142, 248, 252.

[31] Reutilización de las antiguas murallas perimetrales: Scott, **42, 43, 47, 49**. Véase Partida, 2000: 119, 129-130, 195. Nuevo tesoro de Sición: Scott, **50**. Véase Laroche y Nenna, 1990. Comparación con el tesoro menos cuidado construido por Sición en Olimpia en esta misma época: Scott, 2010: 163-169.

[32] Historia de Sifnos: Hdt., 3.57; Parke y Wormell, 1956a: 150-151. El relieve de la Gigantomaquia: de La Coste-Messelière y Picard, 1928: 126, 143. Para un estudio de las decisiones que se tomaron respecto al Tesoro de Sifnos en el contexto más amplio del grado de control que los oferentes en Delfos tenían sobre el lugar en que se ubicarían sus ofrendas y el aspecto que tendría, véase Scott, 2007, Scott, 2010: 62-65.

[33] Nuevos tesoros: Scott 2010: 68-69. Sobre la importancia de Crotona en Occidente en esta época: Dunbabin, 1948: 355-363. Sobre el deseo etrusco de relacionarse más estrechamente con el mundo griego (un objetivo que ahora se podía lograr con su presencia en Delfos): Briquel, 1984: 218, 220-221. Cambio de nombre del tesoro corintio: Plut., *Mor.*, 400D-F, con la aceptación de Delfos y la negativa de Olimpia; *FD*, III 3 153-154 (la inscripción 153 está fechada en 540 a.C. y confirma el cambio de nombre a «tesoro de los corintios» y la 154 es una inscripción de promanteía de mediados del siglo V a.C. que confirma que son los corintios quienes tienen el derecho a saltarse la cola del oráculo).

[34] La pregunta sifnia al oráculo: Parke y Wormell, **65 y 66**. Consecuencias: Hdt.,

3.57.3; Paus., 10.11.2.

[35] Hdt., 5.66.2. Véase Parke y Wormell, 1956a: 147.

[36] Intervenciones de Cleómenes en Atenas: véase Hdt., 6.106-107; Lewis, 2009: 54. Reformas de Clístenes: véase Hdt., 5. 63-76; Osborne, 2009: 278-279.

[37] La pitia escoge diez héroes: Parke y Wormell, 80; Parke y Wormell, 1956a: 148, Bowden, 2005: 95. Véase también Hdt., 5.66, 6.131; Arist., *Ath. Pol.*, 21.6. Lucha contra Beocia y Calcis: Meiggs y Lewis 1988: N° 15. Autorización de las fuerzas armadas: Bowden, 2005: 98-99.

[38] Tebas: Parke y Wormell, **81**; Parke y Wormell, 1956a: 148-9. Egina: Parke y Wormell, **82**; Hdt., 5.89.2.

[39] Véase Scott, 2010: 68-69. Para las ofrendas de los artesanos: Homolle, 1909: 54. Sobre el altar de Quíos: Amandry, 1986: 209, 218. Tiene una inscripción dedicatoria en el borde superior que miraba hacia los visitantes que se acercaban al (*FD*, III 3 212) grabada en una capa de piedra negra de Quíos. Para la consulta oracular focios y la consiguiente ofrenda de escudos (ofrendaron la mitad del botín en Delfos y la otra mitad en el santuario de Apolo en Abae): Hdt., 8.37; Parke y Wormell, **68**; Parke y Wormell, 1956a: 157.

[40] Parece que los atenienses ofrendaron un tipo especial de figuritas en la cueva, que eran parecidas a las ofrendadas en y cerca de la Acrópolis en Atenas, pero que son diferentes de las encontradas en los santuarios de Apolo y Atenea por debajo de la cueva. Parece que los atenienses fabricaban unas ofrendas a medida en función de su ubicación dentro del complejo délfico: Picard, 1991: 245, Luce, 2008: 413.

[41] Véase Hdt., 5.74-75; Osborne, 2009: 278.

[42] En contraste, la ofrenda del altar de Quíos se interpreta frecuentemente como una afirmación rotunda por parte de Quíos de su intención de desafiar a Persia: estaba estrechando su relación con los griegos al ofrendar en Delfos: Hdt., 6.8, 15-16, 20, 31.

[43] Hdt., 6.49.

[44] Hdt., 6.66; Parke y Wormell, 1956a: 94-98, 160-61. Demarato regresaría a Grecia como consejero del rey Jerjes de Persia, advirtiéndole de que no subestimara a los espartanos en las Termópilas.

[45] Consultas después de la batalla: Parke y Wormell, **90**. Tesoro: Amandry, 1998, Neer, 2004, Scott, 2010: 78-79. Grupo de estatuas junto al tesoro e inscripción: *FD*, III 2 1; Audiat, 1930, Audiat, 1933: 61. Escudos e inscripción en el templo: *FD*, III 4 190; Paus., 10.19.4.

[46] Véase Osborne, 2009: 312.

[47] Pind., *Pyth.*, 7. Véase Parke y Wormell, 1956a: 150. Para el tono conciliador: Athanassaki, 2011: 236-245. La «curva de aprendizaje» de los Alcmeónidas parece clara. En Pind., *Pyth.* 8, que probablemente también fue encargado por los Alcmeónidas, pero escrito en algún momento de la década anterior a la victoria de Megacles (y de Pind., *Pyth.*, 7), queda claro el papel de los Alcmeónidas en la construcción del templo de Apolo en Delfos: Hubbard, 2011: 362.

[48] Debates en Atenas: Thuc., 1.93.3. Argos: Parke y Wormell, **92**. Creta: Parke y

Wormell, **93**. Esparta: Parke y Wormell, 100. Delfos: Parke y Wormell, **96**. Esta es la explicación del culto a los vientos que se realizaba en Delfos: Roux, 1976: 200. El altar para el culto estaba situado dentro del santuario de Tía, de ubicación incierta, aunque probablemente cerca de la fuente Castalia: Jacquemin, 1992b.

[49] Parke y Wormell, 1956a: 165.

[50] Hdt., 8.3; Xen., *Hell.*, 6.4.30; Diod. Sic., 11.14.2; Paus., 10.8.7; Parke y Wormell, 1956a: 172. Estos héroes se convirtieron después en el centro de un culto en Delfos: Roux, 1976: 196-167.

[51] Hdt., 7.163.2.

[52] Hdt., 9.42.2; Parke y Wormell, **98**; Bowden, 2005: 35.

[53] Respuesta original: Parke y Wormell, **94**. Segunda pregunta y respuesta: Parke y Wormell, **95**; Hdt., 7.139.5-144; Parker, 2000: 87. Véase Bowden, 2005: 100-103.

[54] Argumento de Tucídides: Hdt., 8.51.2. El decreto: Meiggs y Lewis, 1988: 23, Bowden, 2005: 104-105, Lagogianni-Georgakarakos y Buraselis, 2009: 74-77.

[55] El historiador Robert Parker argumenta que el prestigio de Delfos nunca fue mayor que inmediatamente después de las guerras médicas: Parker, 2000: 98.

[56] Hdt., 7.132; Rhodes, 2007: 34. Nos ha llegado una copia del siglo IV a.C.: Rhodes y Osborne, 2003: N° 88.21-51.

[57] Parke y Wormell, **102**.

[58] Osborne, 2009: 312.

[1] La respuesta del oráculo: Parke y Wormell, **104**. La carrera de Euquidas: se trata de un trayecto total de unos 200 km ida y vuelta: Parke y Wormell, 1956a: 176.

[2] Juramento de ofrendar en Delfos, véase Hdt., 7.132. Grupo de estatuas de la Anficiónia en Delfos: Paus., 10.19.1. Precio a la cabeza de Efialtes: Parke y Wormell, 1956a: 178.

[3] Estatua: Hdt., 8.151; Paus., 10.14.5. Base de la estatua: Block inv., 1198 (anteriormente *FD*, III 1 2). Véase Laroche y Jacquemin, 1988, Bommelaer, 1991: 169.

[4] Pregunta a la pitia si Apolo estaba satisfecho: Hdt., 8.121-122; Parke y Wormell, 105. En un esfuerzo por negar la acusación de medismo, mostrar sus credenciales progriegas y recontar la historia, parece que Egina también erigió un monumento en Maratón para conmemorar esa victoria, aunque no participaron en la batalla: Jacquemin, 1999: 251.

[5] Por ejemplo, los prepetetianos y los de Epidauro: Scott, 2010: 83-84.

[6] Conmemoración en otros santuarios: Hdt., 9.81. Pausanias secuestrando la columna: Thuc., 1.132; Bonner y Smith, 1943: 2. Castigo de Pausanias: Platea exigió que se multara a Esparta con mil talentos por el crimen de Pausanias, y que Pausanias retirase las inscripciones: Thuc., 1.132; Diod. Sic., 11.33; Plut., *Mor.*, 873C; Roux, 1979: 54. Inscripción de la columna de serpientes: Meiggs y Lewis, 1988: N° 27.

[7] Caristia: Hdt., 9.30-31; Jacquemin, 1999: 261. ¿Papel propensa de Alejandro?: Hdt., 8.142 y 9.44-45. El estilo de esta ofrenda (una gran estatua de sí mismo), sin lugar a dudas, debió de parecer especialmente inapropiado a las antitiránicas ciudades-

estado de Grecia: Hammond y Griffith, 1979: 103. Para un análisis más amplio de las relaciones entre Macedonia y Delfos: Miller, 2000.

[8] El rechazo a las ofrendas de Temístocles se explicó más tarde por el hecho de que Temístocles sería expulsado de Atenas poco después y acabaría en la corte de Persia, que habría sido mucho más reticente a aceptarlo si la pitia le hubiera permitido ofrendas de victoria por una derrota persa. Pero en realidad seguimos sin comprender del todo la decisión de la pitia: Paus., 10.14.5; Parke y Wormell, **106**; Parke y Wormell, 1956a: 177. Argumentos contra la propuesta de Esparta: Plut., *Vit. Them.*, 20.3.

[9] Las relaciones entre el mundo griego occidental y Delfos (y Olimpia) en esta época resultan sorprendentes: los otros santuarios de los juegos periódicos —Istmia y Nemea— no recibieron ninguna ofrenda occidental en este tiempo: Jacquemin, 1999: 252. Ofrendas de Gelón: Scott, 2010: 88-91.

[10] Trípode de Crotona: Jacquemin, 1999: 173. Ofrendas de la victoria de Hierón: este ofrendó una columna de la victoria al lado de la de Gelón por su victoria en la batalla de Cumas (474 a.C.), una estatua de sí mismo en la terraza del templo y un pedestal en la parte meridional del santuario: Bommelaer, 1991: 188, Rougement, 1991. Ofrendas de aurigas: *FD*, III 4 452. Reinscripción de Policelo: Rolley, 1990, Adornato, 2008. Ofrenda de Cirene: Valavanis, 2004: 202.

[11] Véase Fontenrose, 1988: 128. Nos ha llegado una inscripción de mediados del siglo V a.C. con una lista de los que daban hospitalidad a los *theorói* en sus viajes: Daux, 1968: 629-630. Resulta interesante resaltar el equilibrio de responsabilidades entre la ciudad y la Anficiónía en la organización. La ciudad enviaba a los *theorói*: *CID*, 10.45-46; Sourvinou-Inwood, 2000: 16. Pero la Anficiónía era responsable de poner en orden el santuario (*CID*, IV 1: 380 BC), y ambos grupos podían crear nuevos eventos en los Juegos Pitios.

[12] Carrera *hoplitodromos*: Fontenrose, 1988: 126. Pintura: Plin., *HN*, 35.9.58. Parece que en la primera competición un hombre llamado Timágoras venció a Paneno, el hermano del famoso escultor Fidias. Mimo y pantomima: Valavanis, 2004: 194-195.

[13] Pind., *Pyth.*, 1, 4, 5, 6, 7 (junto con *Pyth.*, 2 y 3 que probablemente también se refieren a las carreras de carros). Píndaro también conmemoró a los ganadores en las competiciones de lucha, carrera hoplita, carreras a pie e interpretación con flauta. La silla de hierro en la que se sentaba Píndaro e interpretaba sus himnos cuando visitaba Delfos fue ofrendada en el interior del templo de Apolo después de su muerte: Paus., 10.24.5. En 442 a.C. se estableció un culto religioso a Píndaro después de su muerte, a instancias del oráculo de Delfos, y se reservó una porción del sacrificio para el espíritu del poeta, que podía ser reclamada por sus descendientes: Paus., 9.23.3; Parke y Wormell, **119**; Parke y Wormell, 1956a: 399, Johnston, 2005: 284.

[14] Para las diversas versiones de la muerte de Neoptólemo y sus discrepancias, véase Parke y Wormell, 1956a: 315-318. Aeniania en Delfos: Paus., 10.24.4, 6. La tumba cúltica de Neoptólemo en Delfos: Pouilloux y Roux, 1963: 102-123, Pouilloux, 1984. Neoptólemo luchando para proteger Delfos: Roux, 1976: 197.

[15] En esta época el oráculo se vio implicado en la concesión de honores a personajes

históricos, como Orrhippo de Megara, el primer atleta que corrió desnudo en los Juegos Olímpicos (720 a.C.). Su tumba en su ciudad natal llevaba una inscripción que afirmaba que el monumento se había erigido con la aprobación de Delfos: Parke y Wormell, **89**. Se conocen otros muchos ejemplos de la intervención delfica en la concesión de honores: Parke y Wormell, 1956a: 352-357.

[16] Parke y Wormell, **114**.

[17] Parke y Wormell, **113**: las fuentes también presentan esta consulta como que los atenienses buscaban ayuda contra una epidemia. El oráculo también estuvo implicado hacia 460 a.C. en los asuntos de los *Praxiergidai*, un *genos* ático: *IG*, I3 7.

[18] Vogt, 1998, Bowden, 2005: 52-56.

[19] Véase «aunque la influencia práctica de la pitia en la política griega se había empezado a desvanecer, la fama acumulada por Delfos tenía una inercia que lo impulsó triunfalmente a través del siglo V a.C.»: Parke y Wormell, 1956a: 180.

[20] Bousquet, 1943, Colonna, 1984, Jacquemin, 1999: 121-122. En este caso la ofrenda estaba asociada a una consulta oracular que les había conducido a la victoria: Parke y Wormell, **128**.

[21] Jacquemin, 1999: 192-193.

[22] Nueva disposición de la sección septentrional del santuario en esta época: Pouilloux, 1960, Bommelaer, 1992b. Descripción de las pinturas por parte de Pausanias: Paus., 10.25.1-29. Para su análisis: Kebric, 1983. Para un estudio de la *lesche*: Pouilloux, 1960: 123, Scott, 2010: 94.

[23] Tesoro en el santuario de Atenea: Amandry, 1984b: 191. Estoa: para la fecha véase Walsh, 1986. Para un estudio de su propósito: Kuhn, 1985, Hansen, 1989. Palmera ateniense y Atenea: Amandry, 1954: 300, Miller, 1997: 39. Nuevo grupo de estatuas a la entrada del santuario: Jacquemin, 1999: 190-191. Esta colección se completó con monumentos de atenienses individuales: por ejemplo, una estatua ecuestre del general ateniense Calias: Scott, 2010: 96. También en la cueva Coriciana se produjo un flujo masivo de cerámica ateniense durante este período, llegando hasta el 50 por ciento del material encontrado en el lugar: Luce, 2008: 413. Para un estudio reciente sobre el culto y las ofrendas en la cueva en el período 500-450 a.C.: Volioti, 2011.

[24] Parke y Wormell, 1956a: 184.

[25] Parke y Wormell, **121** y **154**. ¿Por qué la Anficiónía permitió dicho dominio, o no podía evitarlo? Para un estudio de la Anficiónía en el siglo V a.C., incluida la posibilidad que estuviera prácticamente inactiva: Bowden, 2003. Para la afirmación de que la Anficiónía seguía activa: Daux, 1975, Sánchez, 2001: 27, 80-110. Resulta curioso que, en algún momento hacia mediados del siglo V, sabemos por las inscripciones que nos han llegado que Atenas cerró una alianza con la Anficiónía, como si se tratase de otra ciudad-estado: *IG*, I3 9; Roux, 1979: 45.

[26] La visión «espartana» de la construcción de monumentos: Thuc., 1.10; Cartledge, 2002: 194, Low, 2006. Acción espartana en Delfos: Thuc., 1.112.5.

[27] Hdt., 1.51-53; Prontera, 1981: 256.

[28] Parke y Wormell, 1956a: 186.

- [29] La estatua de Apolo «Sitalcas», de quince metros y medio de alto: Diod. Sic., 16.33.1; Paus., 10.15.1-2. No obstante, hay discusiones sobre la fecha de esta ofrenda. Para su dedicación en el siglo V a.C.: Jacquemin, 1999: 15, 47. Para su dedicación en el siglo IV a.C.: Bommelaer, 1991: 187.
- [30] Este monumento está asociado con la victoria tesalia contra Atenas en la batalla de Tanagra (Thuc., 1.107): Daux, 1958a.
- [31] Scott, 2010: 101. Estatuas de Gaia y Temis: de La Coste-Messelière y Flacelière, 1930.
- [32] Turios: Parke y Wormell, **131**, **132**; Schol Ar., *Nub.*, 332. Anfípolis: Thuc., 4.102; Polyaeus, *Strat.*, 6.53; Parke y Wormell, **133**; Malkin, 1987: 81-84.
- [33] Funcionarios religiosos: *IG*, I3 131.9-11 e *IG*, I3 137.3-5; Decreto de los Primeros Frutos: *IG*, I3 78; Plut., *Mor.*, 408C; Plut., *Vit. Nic.*, 13.5-6; Hdt., 5.63.1, 5.66.2-3; Thuc., 5.16.2; Paus., 3.4.3-4; Mylonas, 1961: 127, Cavanaugh, 1996: 62. Véase Parke y Wormell, **164**, **165**.
- [34] Thuc., 1.25; Parke y Wormell, **136**. Véase Parke y Wormell, 1956a: 188, Parker, 2000: 89.
- [35] Bommelaer, 1992a: 293, Scott, 2010: 101-103.
- [36] Des Courtills, 1992: 244-251. Para esta idea de que Delfos era una incubadora, o un laboratorio, para estilos e ideas escultóricas (así como conservadora de estilos e ideas): Croissant, 2000: 347.
- [37] Thuc., 1.118; Parke y Wormell, **137**.
- [38] Parke y Wormell, 1956a: 190. Corinto sugiere que se use Delfos para financiar las campañas espartanas: Thuc., 1.121.3, 1.143.1. Una nueva base espartana en Heraclea de Traquinia prohibida a los no aliados: Thuc., 3.92; Parke y Wormell, **159**.
- [39] Soborno por parte del rey Pleistoánax de Esparta: Thuc., 5.16.2; Parke y Wormell, **160**.
- [40] Por ejemplo, Eur., *Andr.*, 1085ff, 1161ff. Ar., *Eq.*, 197, 999. Véase también Soph., *OT*, 711.
- [41] Fontenrose, 1978: 95-117, Moret, 1982, Shapiro, 1996: 110-112, Bowden, 2005: 59-60.
- [42] Acuerdo de 423 a.C.: Thuc., 4.118.1. Acuerdo de 421 a.C.: Thuc., 5.18.2.
- [43] Arcadia: Parke y Wormell, **163**. Tasos y Neápolis: Thuc., 1.28.2.2; Pouilloux, 1954: 178-192. Exiliados délicos: Thuc., 5.32.1; Parke y Wormell, **161**, **162**; Parker, 2000: 95. Recuperación de una epidemia: Parke y Wormell, **125**; Paus., 1.3.4; Bowden, 2005: 111. Resaltemos que el oráculo también aconsejó a Cleonas en esta época sobre cómo se debía librar de la epidemia: Parke y Wormell, **158**.
- [44] Viaje a Delfos a través del territorio beocio: Parke y Wormell, 1956a: 197-198. Lamento de Aristófanes: Ar., *Av.*, 188. Eurípides: por ejemplo, Eur., *Ion*, 369ff, 436ff, 859ff. Véase Dougherty, 1996. Véase también la parodia de los oráculos délficos en Ar., *Vesp.*, 158-160; *Plut.*, 1-55.
- [45] Posible consulta que condujo a la expedición siciliana: Parke y Wormell, **166** (Plut., *Mor.*, 403B). Apoyo a Esparta: Parke y Wormell, **169** y **170**.

[46] Una posible ofrenda de uno de los aliados de Atenas (Córcira) en esta época: Scott, 2010: 109. Ofrendas espartanas: Bommelaer, 1981: 22, Scott, 2010: 104-108. Para un análisis de los problemas de la arqueología en esta zona: Pouilloux y Roux, 1963: 3-68.

[47] Plut., *Vit. Nic.*, 13.3. Según Plutarco, los atenienses rechazaron en su momento esta historia como una invención de los siracusanos.

[48] Parker, 2000: 93.

[49] Pl., *Chrm.*, 164e-165a; véase Bowden, 2005: 70. Véase la relación de estas máximas con la afirmación de Sócrates de que el oráculo le había dicho a su pupilo que nadie era más sabio que Sócrates, una respuesta que Sócrates atribuía al hecho de que no sabía nada en comparación con la mayoría de la gente que creía que lo sabía todo: Parke y Wormell, **134** (véase también una versión posterior: **420**). Pl., *Ap.*, 20e-21a; Xen., *Ap.*, 14. Para la fecha de la consulta del pupilo: Parke y Wormell, 1956a: 402-404.

[50] Parke y Wormell, 1956a: 387-389.

[1] Parke y Wormell, 1956a: 404.

[2] Xen., *An.*, 3.1.5-7. Medio diezmo del botín: Xen., *An.*, 5.3.5. Destaquemos que Jenofonte describe más tarde al oráculo como un «consejero» que «nos indica lo que debemos hacer y lo que no» Xen., *Cyr.*, 1.6.46; *Mem.*, 1.4.15.

[3] El clasicista Michael Arnush plantea que la serie de acontecimientos desde la guerra del Peloponeso hasta Alejandro Magno contribuyó a disminuir la importancia del peregrinaje político internacional específicamente al oráculo de Delfos (más que a los oráculos en general): Arnush 2005: 105-106. Cese de las consultas sobre arbitrajes: Parker, 2000: 89, 101, Arnush, 2005: 105. Arbitraje sobre Leuke: Parke y Wormell, **178**. Una finalización incluso anterior: Parke y Wormell, 1956a: 188.

[4] Rey Agis: *FD*, III 4 196; Diod. Sic., 15.54.1; Parke y Wormell, 1956a: 203. Lisandro: Parke y Wormell, 1956a: 204-207.

[5] Julian. *Or.*, 5.159b (escrito hacia 360 d.C.); Parke y Wormell, **572**; Parke y Wormell, 1956a: 324, Bowden, 2005: 205.

[6] Faselis: *CID*, I 8. Skiathos: *CID*, I 13.

[7] Asclepiadas: *CID*, I 11. Asclepiadas de Cos y Cnido resaltando sus honores especiales: *CID*, I 12. Se decía que un asclepiada de Cos fue enterrado en la zona del hipódromo de Delfos y estuvo implicado en los esfuerzos de la Anficciónia por liberar Delfos de Crisa durante la primera guerra sagrada en el siglo VI a.C.: Bousquet, 1956: 579-593, Roux, 1976: 197. Honores a individuos: el ateniense Calias afirmaba en la inscripción que acompañaba a su estatua por la victoria pitia que había conseguido una serie completa de victorias en todos los juegos periódicos —los de Olimpia, Delfos, Istmia y Nemea—, aunque la victoria olímpica fue conseguida por otro miembro de su familia: *FD*, III 1 510; Bousquet, 1992. Sobre Gorgias: Scott, 2010: 111.

[8] Parke y Wormell, 1956a: 209.

[9] Población de Delfos: Homolle, 1926, Rousset, 2002a. Población concentrada en Delfos: Rousset, 2002a: 50. Aislada y poderosa: Rousset, 2002a: 46.

- [10] Paus., 10.23.9; Rousset, 2002a: 205.
- [11] Roux, 1979: 70-77, Bommelaer, 1991: 24.
- [12] Delfos en el estado ideal de Platón: Pl., *Resp.*, 427b-c. Se debe destacar que Platón otorga a Delfos un papel que es más religioso que político, véase Parker, 2000: 82-85. Delfos en obras posteriores de Platón: Pl., *Leg.*, 759c6-d1, 759d1-e1, 828a1-5, 856d2-e3, 865a3-b2, 913d4-914a5. Véase Parke y Wormell, 1956a: 405, Bowden, 2005: 84-86.
- [13] *Labiadai*: CID, I 9 (texto de los Labiadai del siglo IV a.C.); CID, I 9bis (texto de los Labiadai más antiguo). Véase también Rhodes y Osborne, 2003: N° 1. Declaración de las responsabilidades de la Anfictionía en los Juegos Pitios: CID, I 10 y CID, IV 1. Para su análisis, véase Roux, 1979, Lefèvre, 2002b: 5, 36. Otras leyes de la Anfictionía: CID, IV 2, 3, 4.
- [14] Narraciones de la primera guerra sagrada, véase Davies, 1994: 201. Dionisio de Siracusa: Diod. Sic., 15.13.1. Ifícrates: Diod. Sic., 16.57.2. Terremoto: Parke y Wormell, 1956a: 214, Amandry y Hansen, 2010: 147-151, Scott, 2010: 114. Jasón de Feres: Xen., *Hell.*, 6.4.30; Parke y Wormell, 1956a: 210-212.
- [15] Oráculos posteriores: Parke y Wormell, 1956a: 220. Oráculos profetizando la derrota de Esparta en Leuctra: Parke y Wormell, **254**. Reconstrucción de la muralla: Hansen, 1960, Amandry, 1981a: 691, Jacquemin, 1991b. La enorme muralla poligonal de la terraza del templo probablemente también quedó deformada como consecuencia del terremoto y el deslizamiento de rocas: Amandry y Hansen, 2010: 151.
- [16] La Anfictionía desde el principio: Roux, 1979: 137-149, Lefèvre, 1996: 121-126. Discusiones antes de Leuctra sobre si Esparta se debía enfrentar a Tebas o jugar la «carta» panhelénica y dirigir la reconstrucción de Delfos: Xen., *Hell.*, 6.4.2; en la conferencia de paz durante el verano de 371 a.C. antes de Leuctra, los participantes decidieron crear un órgano burocrático, los *naopoioi*, para dirigir la reconstrucción y recaudar dinero: Bourguet, 1903: 9, Parke y Wormell, 1956a: 214-216. Véase también Sordi, 1957: 41-48, 67. A destacar que en 368 a.C., Dionisio de Siracusa escribió a Atenas en vez de Delfos para preguntar sobre los progresos en la reconstrucción: *Syll*3 159; Rhodes y Osborne, 2003: N° 33.
- [17] Monumento argivo: Bommelaer, 1971a, Bommelaer, 1971b. Sobre el monumento, véase también Salviat, 1965. Derrumbe de ofrendas: Plut., *Mor.*, 397F.
- [18] Esta ofrenda fue posiblemente la primera articulación monumental de la nueva confederación: Delfos había actuado una vez más como crisol para la creación de identidad: Scott, 2008. La inscripción: *FD*, III 1 6. A pesar del hecho de que el papel de los arcadios en Leuctra fue mínimo, en el mejor de los casos. Es posible que los arcadios decidieran más tarde participar en esta victoria como la manera más clara de anunciar las credenciales antiespartanas de la confederación: Scott, 2008.
- [19] Tesoro tebano: Partida, 2000: 196-198. Monumento tesalio: Jacquemin, 1999: 128.
- [20] Jacquemin, 1999: 220.
- [21] Más tarde se dijo que el general tebano Epaminondas había recibido una advertencia del oráculo sobre la manera en que terminaría su vida: Parke y Wormell,

258. Asimismo, el general Calístrato consultó al oráculo sobre sus posibilidades de regresar a Atenas desde el exilio, pero fue asesinado tras su vuelta (más tarde se dijo que había malinterpretado la respuesta del oráculo): Parke y Wormell, **259**.

[22] Tarento, Lípari y Cócira reinscribieron sus ofrendas: Jacquemin, 1999: 76, Scott, 2010: 122. Esto no ocurría sólo en Delfos. En Atenas, los atenienses decidieron reinscribir en esta época el juramento de Platea, que incluía la promesa de dedicar el diezmo del botín arrebatado a quienes habían apoyado a los persas durante las guerras médicas (lo que incluía a Tebas) en un momento en que Atenas competía con Tebas por la supremacía en Grecia: Rhodes y Osborne, 2003: N° 88.21-51, Rhodes, 2007.

[23] Naxos: Amandry, 1940/1: 60-63. Sifno: Valavanis, 2004: 210.

[24] Xen., *Hell.*, 7.1.27. Véase Parke y Wormell, 1956a: 220, Parker, 2000: 88, Bowden, 2005: 79.

[25] Para los trabajos iniciales realizados para preparar la reconstrucción (el establecimiento de cimientos, la decisión sobre la reutilización de los bloques de piedra, la extracción de piedras nuevas en las canteras locales): Amandry y Hansen, 2010: 157-182.

[26] Bajada de los tipos de interés: la «Ley de Cadys»: Homolle, 1926. Asticrates: *FD*, III 5 15-18. Véase Parke y Wormell, 1956a: 221-222, Buckler, 1985, Bommelaer, 1991: 24. Promanteía tebana: *Syll*3, 176.

[27] El asunto de Crates y Orsilao: Arist., *Pol.*, 1303b.37; Plut., *Mor.*, 825B; Ael., *VH*, 11.5; Homolle, 1926: 95-96, Parke y Wormell, 1956a: 221, Roux, 1976: 192. Véase también la legislación de este período sobre los asesinatos en Delfos: *CID*, IV 4. El tolos en el santuario de Atenea: Lerat, 1985, Laroche, 1992.

[28] Para un estudio reciente sobre las fechas de la tercera guerra sagrada: Deltenne, 2010.

[29] Parke y Wormell, **261**. Parke y Wormell, 1956a: 223-225.

[30] Ubicación temporal del oráculo: en 352 a.C., las inscripciones que nos han llegado indican que el contratista fue pagado para construir un «refugio» para los que consultaban el oráculo: *Syll*3, 247. Destrucción de inscripciones: Sánchez, 2001: 173-176. Construcción de murallas defensivas: Diod. Sic., 16.25.1; Amandry, 1981a: 741, Maass, 1997: 68-79.

[31] Los fócidos retractándose de sus promesas: Parke y Wormell, 1956a: 227. Fundido de los objetos: Jacquemin, 1999: 238, Scott, 2010: 124-125. Valor total: Diod. Sic., 16.56.6.

[32] Parke y Wormell, 1956a: 227.

[33] Cambios en las prácticas del ritual en Atenas: *IG*, II2 4969.1-3; *SEG*, 21 519.4-10; *IG*, II2 333.24-26; *IG*, II2 1933.1-3. Véase Bowden, 2005: 123. La consulta sobre la tierra sagrada de Eleusis: Parke y Wormell, **262**; Rhodes y Osborne, 2003: N° 58; *IG*, II2 204. Respuesta de Delfos: *FGrHist*, 328 F 115. Véase Bowden, 2005: 88.

[34] El festival: Roux, 1976: 178. Regreso seguro a casa: Plut., *Mor.*, 249E.

[35] Pruebas del culto a Dioniso en el siglo IV a.C., véase Roux, 1976: 176. El Dionisíon: Jacquemin, 1999: 29. Una dedicatoria inscrita habla de la «manía» de

Dioniso: Daux y Bousquet, 1942-1943: 26. Peán: Croissant, 1996: 128. Estatua: Paus., 10.32.1; Bommelaer, 1991: 210.

[36] Escultores atenienses: Paus., 10.19.4; Croissant, 2003: 144-146, 176. Influencia macedónica: Croissant, 1996: 128. Influencia ateniense: Croissant, 1996: 136. Véase Stewart, 1982. Extensión de los cultos en Delfos: véase Parke y Wormell, 1956a: 330-338, Scott, 2010: 142.

[37] Diod. Sic., 16.57; Strabo, 9.3.8.

[38] *Syll3*, 633; Parker, 2000: 89.

[39] Véase Diod. Sic., 16.23-60; Paus., 3.10.2, 10.2.2.

[40] Partición de las ciudades: Parke y Wormell, 1956a: 229-233. Maldición sobre los que habían tocado el dinero: Aeschin., *In Ctes.*, 114. Retirada de las esculturas: *CID*, II 34 II.56-62.

[41] Los representantes de Filipo en las listas: Daux, 1957b: 100. Promanteía y estatua: Jacquemin, 1999: 39. Paz común: Diod. Sic., 16.60.3.

[42] Desilusión de Atenas con Delfos: cf. Dem., 5.25; Parke y Wormell, 1956a: 233-235. Odio a Filipo: véase Dem., 19.327; 9.32.

[43] Por ejemplo, Dem., 21.51-52; 43.66. Véase Bowden, 2005: 56-58.

[44] De Tesalia no llegó ningún contratista ni suministrador para la reconstrucción, aunque los tesalios presidían el consejo de la Anfictiónía. Pero los peloponesios contribuyeron con la suma más grande a la reconstrucción, participaron en la comisión para la reconstrucción y proporcionaron suministradores y contratistas, aunque tenían una representación muy reducida en el consejo de la Anfictiónía: de La Coste-Messelière, 1974: 208, Roux, 1979: 105-111, Davies, 2001a. Gracias a la contabilidad que se ha conservado, también podemos vislumbrar cuánto les gustaba a las autoridades de Delfos que se realizara el proceso de construcción y cómo negociaban con los contratistas: Feyel, 1993, Feyel, 2006, Amandry y Hansen, 2010: 461-494. Para un análisis de las cuentas, véase Roux, 1979, Bousquet, 1988, Bousquet, 1989, Davies, 1998, Davies, 2001b, Bommelaer, 2008. A su vez, recientemente se ha planteado que la colaboración en Delfos de artesanos muy diestros procedentes de ámbitos muy diversos influyó en la introducción de innovaciones creativas en los elementos arquitectónicos y dio como resultado la extensión de dichas innovaciones entre las diversas comunidades de toda Grecia: Partida, 2011.

[45] Donaciones pequeñas: Anaxis de Focea sólo dio un óbolo (y costaba cuatro óbolos inscribir cien letras): *CID*, II. 4 col. III.13; Weir, 2004: 77. Clearisto de Caristo: *CID*, II 1 col II.26-30; Weir, 2004: 77.

[46] Desde el principio, Fócida no siempre fue capaz de pagar la cuota anual: en 344 a.C., casi inmediatamente después de iniciarse los pagos, Fócida sólo consiguió pagar treinta talentos en lugar de los sesenta fijados: *FD*, III 5 14, II.12-14; Arnush, 1991: 20. Remodelación del santuario: Courby, 1927: 202, Pouilloux, 1960: 17-32, 49-60, 109-20, 153, Amandry, 1981a: 688, 692, Amandry y Hansen, 2010, Scott, 2010: 118.

[47] Nuevas versiones de las dedicatorias: *CID*, II 79 A 1; 81A; 93; 102 II A; 107; 108. La inscripción del Estadio: *CID*, I 3; Fontenrose, 1988: 128.

- [48] Accidente de Ulises: Paus., 10.8.8. El gimnasio: Jannoray, 1953, Pentazos, 1992a. Honores para Aristóteles: *FD*, III 1 400 (335 a.C.); Fontenrose, 1988: 137. Lista de vencedores: *FD*, III 5 59B. También se dice que Aristóteles consultó el oráculo sobre si se debía convertir en filósofo, si debía ofrendar un monumento en el santuario en honor de su amigo Hermias y si debía escribir un estudio (lamentablemente perdido) sobre la constitución de la ciudad de Delfos: Bowden, 2005: 86. Parke y Wormell no creen que Aristóteles consultase el oráculo: Parke y Wormell, 1956a: 406.
- [49] Deméter en Antela: *CID*, II 80; 82. Moneda: *CID*, II 75; Raven, 1950, Bommelaer, 1991: 35. El santuario de Atenea: Le Roy, 1977: 271.
- [50] Contribución de Cirene a la reconstrucción del templo: *CID*, II 4 III.11; 26.4-12; ofrendas de Cirene y Rodas: Scott, 2010: 127-129.
- [51] Roux, 1979: 30-33, Croissant, 1996: 134, Croissant, 2003: 180.
- [52] Discurso de Esquines: Aeschin., *In Ctes.*, 115-123. Recurso a Filipo: Parke y Wormell, 1956a: 235-237.
- [53] Consulta: Parke y Wormell, 265. Comentario de Demóstenes: contado por su rival Aesch., *In Ctes.*, 130. Véase Parker, 2000: 96. Para la conmemoración por parte de Filipo de su victoria en Queronea y la violencia de la batalla que revelan los esqueletos enterrados sobre el terreno: Ma 2008.
- [54] Daux, 1949a: 259-260, Jacquemin, 1999: 60.
- [1] Ofrenda de Daoco: Jacquemin y Laroche, 2001. Para la relación de Tesalia con Neoptólemo: Downie, 2004: 217. *Tamiai*: *CID*, IV 9; Roux, 1979: 55, Davies, 2001a: 213. Poco después de su creación, parece que la Anficiónía delegó completamente las decisiones financieras en los tesoreros, no sólo para la reconstrucción, sino en todos los asuntos de la Anficiónía: Roux, 1979: 191. La Liga Helénica de Filipo: Miller, 2000: 271. Filipo consultando al oráculo: Parke y Wormell, **266-267**.
- [2] Respuesta a Filipo: Parke y Wormell, **266-267**. Véase Parker, 2000: 88. Implicación de Olimpia: Parke y Wormell, 1956a: 238. El cuchillo: Just., *Epit.*, 9.7.13. *Pará Alexandrou*: *CID*, II 77; Lefèvre, 2002a: 73-74.
- [3] Parke y Wormell, 1956a: 240.
- [4] Parke y Wormell, **270**. Véase también otra historia posterior de un oráculo delfico sobre Alejandro: Parke y Wormell, **269**.
- [5] Relación de Alejandro con las embajadas de los santuarios: Alejandro no realizó ningún esfuerzo para revivir el uso del oráculo de Delfos para las consultas políticas generales, que habían cesado a principios de la segunda mitad del siglo, en contraste con sus esfuerzos para revivir los oráculos durmientes en otros santuarios, como Dídima: Morgan, 1989: 29; Arnush, 2005: 105-106. Nuevo templo en Delfos: Diod. Sic., 17.103.4, 18.4.5; Parke y Wormell, 1956a: 242. Tesoro tebano: Parke y Wormell, 1956a: 241-242.
- [6] Para un estudio del uso de los honores cívicos de proxenia como herramienta política por parte de Beocia y Atenas en las relaciones diplomáticas: Gerolymatos, 1986. Promanteía colectiva para los etolios: *SEG*, 17.230; Arnush, 2000: 300-301. En el contexto de un crecimiento sustancial del número de dichos reconocimientos

durante el siglo IV a.C.: sólo se conocen cuatro decretos honoríficos por parte de la ciudad de Delfos antes de 373 a.C., pero entre 373 y 300 a.C. hay treinta y nueve: Empereur, 1981. Riesgos corridos por Delfos: Arnush, 2000: 307.

[7] Parece que también existió cierto grado de tensión dentro de la ciudad: inscripciones fechadas en 330-327 a.C. detallan las sumas recogidas por el alquiler de una serie de propiedades (once casas, una granja, un jardín y diecinueve parcelas de tierra) que habían sido confiscadas a habitantes de la ciudad, algunos de los cuales habían tenido que partir al exilio tras la tercera guerra sagrada, y muchos de los cuales seguían en el exilio y viviendo en Atenas en 363 a.C.: *CID*, II 67-72; Rousset, 2002b: 230, Rousset, 2002a: 205-210.

[8] Representantes «ausentes»: *CID*, II 102 col. I A.4-17; col. II A.24-33. La corona: *FD*, III 5 58.4-8 (dinero apartado), *CID*, II 97.5-6 (dinero redistribuido); Marchetti, 1977, Arnush, 2000: 302-303, Marchetti, 2011: 144-149.

[9] En 321-320 a.C. se publicaron cinco decretos de proxenía, uno para Patrón de Elateia en Fócida: Daux, 1933: 69-70, Arnush, 2000: 297-300, 307. Fócida dejó de pagar la multa hacia 322-321 a.C.: Arnush, 1991: 20.

[10] Columna de acanto: *FD*, III 4 462 (se debate su atribución a Atenas): Pouilloux y Roux, 1963: 122-149.

[11] Parke y Wormell, **274**; véase Bowden, 2005: 133.

[12] Para las torres: Skorda, 1992b: 54-56, Maass, 1997: 27, 70, Weir, 2004: 77. Diod. Sic. (2.136) explica la historia de un filósofo de Eretria que fue atacado de camino a Delfos a finales del siglo IV o principios del siglo III a.C.. Rousset ha planteado que dichas torres fueron construidas probablemente para la vigilancia de zonas aisladas del territorio y la explotación de la tierra, más que para evitar ataques: Rousset, 2002b: 236.

[13] Para las inscripciones: Empereur, 1984. Inscripción ambrisia: Roux, 1976: 184. Para el culto a Pan y las Ninfas en la cueva: Pasquier, 1977, Amandry, 1984a. Para la increíble colección de ofrendas (incluidos 25.000 huesos codillos) encontradas en la cueva desde el siglo VI hasta principios del siglo II a.C.: *BCH*, Suppl. 9 (1984); Picard, 1991: 241-261.

[14] Parke y Wormell 1956a: 244. De hecho, una de estas consultas locales a finales del siglo IV —sobre la imposibilidad de tener hijos— demuestra lo activa que debió de ser la mitología alrededor de Delfos. Los niños concebidos tras la consulta recibieron los nombres de Delfos y Pito: Parke y Wormell, **334**. Con más amplitud, Parke y Wormell afirman también que no se conoce ninguna consulta privada individual fuera de la región más próxima (con la excepción de Cicerón) entre finales del siglo IV a.C. y el siglo I a.C.: Parke y Wormell, 1956a: 407.

[15] Véase Paus., 10.18.5; Plut., *Mor.*, 401D.

[16] «Patrañas santurronas»: Parke y Wormell, 1956a: 252. Declive del oráculo en la época helenística: Parke y Wormell, 1956a: 244, Parker, 2000: 87, 102. Oráculos para los reyes helenísticos como reformulaciones de antiguas respuestas: por ejemplo, Parke y Wormell, **431** (a Atalo I de Pérgamo reformulando la respuesta dada a Cipselo).

Demetrio Poliorcetes como oráculo: Plut., *Vit. Demetr.*, 11-13; Parke y Wormell, 1956a: 245.

[17] Ayuda del oráculo para crear una historia más larga y gloriosa para Mesenia con el fin de cubrir los siglos bajo dominio espartano: Parke y Wormell, 1956a: 248-253. Las ciudades helenísticas también siguieron usando el oráculo para cuestiones morales, en especial para asegurar el reconocimiento de los derechos de *asylia* (protección sagrada), por ejemplo, *Syll3* 635b. fundación de nuevos santuarios: Parke y Wormell, 1956a: 371-374.

[18] Parke y Wormell, **331**, **332**. Parke y Wormell, 1956a: 326.

[19] Tarquino el Soberbio: Parke y Wormell, **438**, **439**. Roma consultando antes de la caída de la ciudad de Veies, en el siglo IV a.C.: Parke y Wormell, **440**. La ofrenda de Camilo en Delfos (un cuenco de oro, colocado en el Tesoro de Masalia en el santuario de Atenas, y fundido por los forenses durante la tercera guerra sagrada): Diod. Sic., 14.93.2; Livio, 5.21.2. Consultas durante la guerra samnita: Parke y Wormell, **352**. Implicación en el proceso de implantación de la Magna Mater: Parke y Wormell, **356**; y Asclepio: Parke y Wormell, **353**.

[20] Etolios: Flacelière, 1937: 41-42, 49-50, Parke y Wormell, 1956a: 254. Poder sobre Delfos: véase Plut., *Vit. Demetr.*, 40.7-8. Flacelière plantea que la ocupación de Delfos tuvo lugar poco después de la batalla de Ipsos en 301 a.C., que creó un vacío de poder en la Grecia continental: Flacelière, 1937: 57. Más tarde, el texto de un tratado entre etolios y beocios parece que se acordó en Delfos: Flacelière, 1937: 58-59, 67.

[21] Control sobre el consejo: Flacelière, 1937: 49-50. El consejo de la Anficiónía seguía funcionando (reconoció los juegos en Alejandría en honor de Ptolomeo Sóter en 279 a.C.), así como la ciudad de Delfos (que estableció una convención con Pellana durante la década de 280: *FD*, III 1 486). De hecho, el siglo III a.C. fue el siglo diplomáticamente más activo de la ciudad: se otorgaron 326 decretos honoríficos en 279-200 a.C. en comparación con los 141 en el período 400-279 a.C.: Jacquemin, 1999: 78. Fracaso de la guerra para «liberar» Delfos: Just., *Epit.*, 24.1.1; Paus., 10.37.5. Véase Bourguet, 1911: 488. Ofrenda por la victoria etolia: Jacquemin, 1999: 63.

[22] Véase Paus., 10.22-24; Just., *Epit.*, 24.6-8. Véase también las referencias a los galos en Callim., *Hymn*, 4.183-85. Para su número: Flacelière, 1937: 103.

[23] Dejar las cosas tal como estaban: Parke y Wormell, **329**. Derrota de la invasión: Parke y Wormell, 1956a: 255. Más sobre la invasión gala y la celebración posterior de su derrota por parte de los etolios: Nachtergaele, 1977.

[24] Diod. Sic., 5.32.5; Estrabón cuenta que el oro robado en Delfos supuestamente llegó a un lugar tan lejano como Toulouse: Strabo, 4.1.13.

[25] Fuentes sobre la guerra: Segre, 1929. Alegría por la supervivencia de Delfos: Cos: *Syll3* 398 1.1-25; honores por ayudar a devolver el dinero: *Syll3* 405, 406, 416, 417, 418, y *FD*, III 1 189 (todo en 275-271 a.C.). Escudos galos en el templo: Paus., 10.19.4. La invasión gala se convirtió en un hito mental en la historia: Polibio la usó como punto de referencia para fechar acontecimientos menos importantes (por ejemplo, Polyb., 1.6.5, 2.20.6), y Cicerón se refiere a ella como el momento en que los galos decidieron «saquear a Apolo Pitio y al oráculo de todo el mundo»: Cic., *Font.*,

[26] Estatua fócida: Jacquemin, **402**. Los etolios como salvadores: Flacelière, 1937: 93, 98, 112, 258, Parke y Wormell, 1956a: 258-259, Jacquemin, 1999: 256. Lugar en los registros de la Anficiónía: Flacelière, 1937: 113.

[27] Los etolios erigieron un monumento a la victoria en el otro santuario que actuaba como centro de su *koinón*, en Termón, pero su conmemoración en Delfos fue, comprensiblemente, más oral que en cualquier otro sitio: Flacelière, 1937: 107-108. Para la discusión sobre la estoa occidental: Amandry, 1978: 751-781, Amandry, 1981a: 729-732, Bousquet, 1985, Bommelaer, 1991: 218-219, Perrier, 2011.

[28] Etolia femenina: Courby, 1927: 288-291, Bommelaer, 1991: 223, Partida, 2009: 296. El emplazamiento de este monumento en el extremo occidental de la terraza del templo (en oposición al extremo oriental, que había sido el más popular desde finales de las guerras médicas) sugiere que la estoa occidental (que se abría hacia el extremo occidental de la terraza del templo) también realizaba la función de algún tipo de acceso principal (¿ceremonial?) al santuario desde la ciudad, en lugar de ser simplemente un callejón sin salida añadido al santuario como aparece con frecuencia en los mapas modernos: Perrier, 2011: 48. Pedestal en la terraza del templo: Courby, 1927: 291-299. Estatuas de los jefes: Paus., 10.15.2; estatua del general: Paus., 10.16.4.

[29] La misma imagen resulta cierta para la concesión délfica de la promanteía: Pouilloux, 1952, Arnush, 2005: 108-109.

[30] Atenas: Jacquemin, 1999: 229. Quíos: Amandry, 1986: 205-218, Bommelaer, 1991: 173-175. Una estela posterior erigida alrededor del altar: Jacquemin, 1999: 223. Rearticulación del santuario: Bommelaer, 1991: 146.

[31] Sotería: Flacelière, 1937: 107, Roux, 1976: 201, Fontenrose, 1988: 137, Bommelaer, 1991: 29. Nueva popularidad para Delfos: Fontenrose, 1988: 137, Valavanis, 2004: 222. Las listas de los que ofrecían hospitalidad a los *theeroi* de Delfos enviados para anunciar los juegos son amplias en este período: Plassart, 1921, Daux, 1980: 120-122. En algún momento del siglo III a.C. se promulgaron nuevos poderes para la protección de las personas en las reuniones de la Anficiónía y los festivales Pitio y Sotería, otorgando a los magistrados plenos poderes para perseguir a cualquier que cometiese una ofensa: *CID*, IV 51.

[32] Los reyes helenísticos centrados en Delos y Samos: Bommelaer, 1991: 22, Jacquemin, 1999: 78. Aunque Sóstrato de Cnido erigió estatuas de Ptolomeo II y Arsinoe II en Delfos en 275-270 a.C.: Jacquemin, **120**, y un oferente anónimo levantó una estatua de Seleuco II (246-226 a.C.) cerca de la estatua de Etolia en el extremo occidental de la terraza del templo: Jacquemin, **515**; Bommelaer, 1991: 225. Ausencia de ofrendas del Mediterráneo occidental: Jacquemin, 1999: 74-78.

[33] Para el mismo argumento sobre la atracción de Delfos y Delos durante el período arcaico (pero a la inversa), véase: Roux, 1984. Véase Jacquemin, 1999: 256.

[34] Jacquemin, **386**. Véase Bousquet, 1952a.

[35] *FD*, III 4 178; Paus., 10.16.6; Courby, 1927: 312.

[36] Concesiones de la Anficiónía: *CID*, IV 12; Flacelière, 1937: 120-122. Simbiosis de Apolo Patroos y Apolo Pitio en Atenas: Daux, 1940: 262, Parke y Wormell, 1956a.

- [37] Plut., *Vit. Marc.*, 8; Parke y Wormell, 1956a: 270.
- [38] Flacelière, 1937: 179-189. Posible alianza con Atenas: *IG*, IX I2 176; pero existe una disputa alrededor de la fecha: véase la discusión en Flacelière, 1937: 190. Para una visión más amplia de las complejas maniobras militares y políticas de esta época: Walbank, 1981, Malcolm Errington, 2008.
- [39] Véase Flacelière, 1937: 208, 227, 228.
- [40] Un festival más grande: la invitación etolia al mundo para que acudir a celebrar su Sotería: *IG*, IX I2 194a. Su declaración como *isoPitio*: Fontenrose, 1988: 137. Véase Bommelaer, 1991: 29. Acondicionamiento del Estadio: Bommelaer, 1991: 215. Véase Valavanis, 2004: 190. Véanse también los registros de trabajo antes de los Juegos Pitios hacia 250 a.C. (para la discusión sobre la fecha véase *CID*, IV p. 24): *CID*, II 139; *CID*, IV 57; Pouilloux, 1977, Le Graft, 2010.
- [41] Atenas: *Syll3*, 408; Quíos: *Syll3*, 402; Tenos: *FD*, III 1 482; ciudad de las Cícladas: *FD*, III 1 481; Esmirna: *FD*, III 1 483. Para la discusión sobre las fechas, que se supone que proceden de la institución original de la Sotería hacia 274 a.C., o de su reorganización hacia 242 a.C.: Flacelière, 1937: 125, 135-148, Parke y Wormell, 1956a: 259. Las listas de los participantes y ganadores en la Sotería también se inscribieron ahora públicamente en el santuario: por ejemplo, *CID*, IV 31, 42, 45, 47, 48, 53, 55 (participantes) y *CID*, IV 61, 67, 73, 75, 79, 84, 89 (ganadores) durante el período 270-220 a.C. (los participantes son mayoritariamente de antes de 242 a.C. y los ganadores principalmente después de esa fecha). Una de las listas de ganadores fue inscrita en el reverso de una estela originalmente inscrita y colocada en el santuario en el siglo V a.C.: Jacquemin, 1999: 226.
- [42] Todas las ofrendas etolias individuales datan de después de mediados de siglo: Jacquemin, 1999: 64. Invención del monumento de dos columnas: Flacelière, 1937: 266, Partida, 2009: 274-296. Aristaineta: Jacquemin, **297**; Charixeno: Jacquemin, 298. El etolio Lico también ofrendó en el santuario en 250-225 a.C., junto con otro etolio anónimo: Jacquemin, **299, 300**; Bommelaer, 1991: 235-236.
- [43] Lamio: Jacquemin, **296**.
- [44] Jacquemin, **388**.
- [45] *CID*, IV 85 (*Syll3*, 523). Esta inscripción también prohibía las hogueras en el santuario y estuvo acompañada por otra inscripción que prohibía a los visitantes bañarse en las pequeñas fuentes en el rincón sudoccidental de la terraza del templo: Maass, 1997: 29. Para un estudio de la estoa atálida: Flacelière, 1937: 270, Roux, 1952, Roux, 1987.
- [46] Véase Jacquemin, 1999: 256.
- [47] Dominio etolio en Delfos: véase Flacelière, 1937: 245-256. Estatua del general etolio: Jacquemin, **187**. Concesión de *asylía*: Tebas: *CID*, IV 70. Apolo Ptoios: *CID*, IV 76; santuario beocio: *CID*, IV 77.
- [48] Interacción entre Atenas y Delfos: Flacelière, 1937: 272. Actualización del monumento ateniense: se añadieron estatuas de Antígono I de Macedonia, Ptolomeo III de Egipto y Demetrio Poliorcetes de Atenas. Las tribus de los Antigónidas y los Demetriades fueron suprimidas en 200 a.C. (otro ejemplo de cómo Atenas intentaba

mantenerse al ritmo de los acontecimientos, aunque no parece que se retirasen sus estatuas en Delfos): Jacquemin, 1999: 228.

[49] Liga Aquea: véase Polyb., 4.25.8; Flacelière, 1937: 294, Parke y Wormell, 1956a: 260. Arato enterrado como héroe: Parke y Wormell, **358**. Hombres de Sardes: *Syll*3, 548; Arnush, 2005: 108.

[50] La respuesta a los romanos pidiendo regalos: Parke y Wormell, **354**. Respuesta indicando una victoria aún mayor: Parke y Wormell, **355**.

[51] Parke y Wormell, 1956a: 275.

[52] *FD*, III 4 21-24; Flacelière, 1937: 298-304.

[53] Flacelière, 1937: 309-340. Los habitantes de Delfos también erigieron en esta época una estatua a un etolio anónimo: Jacquemin, **207**.

[1] El papel del gobernador etolio en Delfos: véase *IG*, IX 12 174; Roussel, 1926, Daux, 1936a: 215-220, Pouilloux, 1980: 282. Para el derecho a mantener rebaños en las tierras públicas: *Syll*3, 553A; *FD*, III 4 175.

[2] Declive de visitantes en la cueva Coriciana: Empereur, 1984: 340. Proxenía: Parke y Wormell, 1956a: 261. Proxenía: *Syll*3, 585; Arnush, 2005: 110.

[3] Territorio: Rousset, 2002b: 240. *Theoroi*: alrededor de treinta habitantes de Delfos se enviaban como *theoroi* a mediados del siglo II a.C.: Daux, 1949b: 27-30. Sátiro de Samos: *FD*, III 3 128; Weir, 2004: 108. La Anfictionía también le concedió una estatua honorífica en el santuario: Jacquemin, **053**. Ai Khanum: Taplin, 1989: 2. Estatuas: *CID*, IV 99 (estatuas de Antioquía y Antíoco III). Estatua ecuestre: Jacquemin, **494**. Se supone que la estatua que personificaba al pueblo de Antioquía estaba realizada en un estilo nuevo —joven y enérgico— para completar una época renovada de iconografía cívica: Biard, 2010.

[4] Declaración de libertad: Polyb., 18.46.5. Ofrendas de Flaminio: Plut., *Vit. Flam.*, 12.11-12. Estatua délfica: *Syll*3, 616. Honores de Delfos a Flaminio: Jacquemin, **191**. Se ha identificado provisionalmente un busto de Flaminio en las excavaciones del santuario en Delfos: *FD*, IV Album p. 40; Chamoux, 1965, Picard, 1991: 111. No obstante, existen algunas notas de una cierta desaprobación de la victoria de los romanos contra Filipo, que algunos estudiosos han detectado en las respuestas oraculares que se supone que proceden de esta época, por ejemplo, Parke y Wormell, **357**; Parke y Wormell, 1956a: 276.

[5] Decretos de proxenía para miembros del ejército de Flaminio, por ejemplo, *Syll*3, 585.

[6] Fuerzas de Antíoco: Livio, 26.11.5. Su declaración de libertad: Flacelière, 1937: 356-359.

[7] Daux, 1936a: 225-226.

[8] Existen una serie de oráculos de este período que amenazan a Roma con todo tipo de desgracias si no se retira de Grecia. Sólo uno se atribuye al oráculo de Delfos, y parece que todos fueron redactados por seguidores de Antíoco en el corto espacio de tiempo entre su llegada triunfal a Delfos y su derrota final en 189 a.C.: Parke y Wormell, 1956a: 276-277.

- [9] Glabrión confiscó propiedades: se confiscaron setenta propiedades pertenecientes a cincuenta y nueve propietarios diferentes, de los cuales cuarenta y seis eran etolios, y fueron entregadas a «el dios y la ciudad»: Daux, 1936a: 10, 229, Michaud, 1977, Rousset, 2002a: 250-269, Rousset, 2002b: 232. Cambios en la tierra sagrada: Rousset 2002a: 226. Carta a los habitantes de Delfos: Roussel, 1932: 7-10.
- [10] *CID*, IV 103. Estatua: Jacquemin, **143**; véase Michaud, 1977. La Anficionía también erigió con rapidez una estatua de Glabrión en el santuario: Jacquemin, **019**.
- [11] Problemas con Anfisa: Daux, 1936a: 257. Lucha por el poder dentro de Delfos: véase *Syll*3, 613A; Habicht, 1987.
- [12] Otro general romano, P. Cornelio Escipión (Escipión el Africano) fue el encargado de ocuparse de los etolios y parece que, con la ayuda ateniense, pudo acordar una tregua en este momento, dejando libre a Glabrión para enfrentarse con Antíoco: Daux, 1936a: 257. Parece que el propio Escipión dedicó una ofrenda en el santuario de Delfos en esta época: Jacquemin, **420**. Derrota de Antíoco: Eckstein, 2008: 344.
- [13] Respuesta de Albino: *CID*, IV 104. Reforma de la Anficionía: véase Holleaux, 1930: 39, Habicht, 1987: 61. Algunas de las familias dirigentes de Atenas, que actuaban como embajadoras de la Anficionía, ganaron importancia en esta organización. Uno de los embajadores de la Anficionía, Nicóstrato, incluso recibió el honor de una estatua y una inscripción en el santuario por parte de la Anficionía (muy probablemente para disgusto de la ciudad de Delfos, cuyos planes para conseguir un control completo del santuario parece que desbarató, según Habicht): *Syll*3, 613 A; Habicht, 1987: 62.
- [14] Para el festival de la Romaia, que incluía procesiones, sacrificios, un banquete y competiciones gimnásticas: Roux, 1976: 205. El pedestal de la estatua de Glabrión y sus inscripciones: Daux, 1936a: 262. La carta de Livio Salinator: *CID*, IV 105 (*Syll*3, 611); Daux, 1936a: 231.
- [15] Los habitantes de Delfos dependientes de los intereses etolios: Daux, 1936a: 269. Delfos incluso erigió una estatua del general etolio Pantaleón en el período 186-172 a.C.: Jacquemin, **187**. Retirada de Roma: Eckstein, 2008: 346. Para más detalles sobre la complejidad política de esta época hasta la década de 170 a.C. en Delfos: Reinach, 1910, Habicht, 1987.
- [16] *FD*, III 3 237, 299. Para un estudio de la construcción del teatro, que no se terminó hasta la época imperial: Daux, 1936a: 686-695, Roux, 1976: 165-175, Bommelaer, 1991: 206-210. De hecho, casi todas las grandes construcciones de Delfos en este período están relacionadas con los festivales musicales y atléticos: Bommelaer, 1991: 22.
- [17] *Asylia* para Eumenes: *CID*, IV 107. Estatua de los etolios: *FD*, III 3 230; Courby, 1927: 275-289, Jacquemin y Laroche, 1986: 785. Estatua de la Antifionía: Jacquemin, **035**. Un poco después, los etolios colocaron una estatua del rey Prusias II de Bitinia encima de una columna monumental, también en la terraza del templo: *FD*, III 4 76; Courby, 1927: 262-265, Jacquemin y Laroche, 1986: 786-788. Parece que la estatua estuvo rodeada por un círculo de «pinchos» de bronce, quizá para evitar que las aves aterrizaran y defecaran sobre ella y el pedestal: Perrier, 2008. Jacquemin caracteriza la

ofrenda de esta estatua como el último acto de un *koinón* moribundo: Jacquemin, 1999: 64. En el siglo siguiente, los habitantes de Delfos siguieron su relación con Bitinia al honrar al rey Nicomedes III con una estatua (94 a.C.) y la decisión de erigirla se inscribió en la columna de Prusias: *FD*, III 4 77.

[18] *Syll*3, 631.4-6. El festival se celebraba en octubre e incluía una procesión desde el *aire* sagrado hasta el templo: Roux, 1976: 203. Probablemente existían muchos más de estos «mini» festivales de los que no ha sobrevivido ningún rastro: Amandry, 2000: 17.

[19] Rousset, 1996: 46. Durante el siglo II a.C., el llamamiento a un tercero para resolver las disputas delficas, no sólo con los vecinos, sino también en el seno de la polis, se convertirá en un rasgo habitual de la escena política: Daux, 1936a: 473-482, Gauthier, 2000.

[20] Final del uso etolio del santuario: Daux, 1936a: 276. Burla de la Anfictionía: Habicht, 1987: 60.

[21] Colonización por parte de Paros: Parke y Wormell, 429; Parke y Wormell, 1956a: 243, 246, 277. Estatua de Eudoco: Jacquemin, 250 bis.

[22] Daux, 1936a: 301.

[23] Prudente línea diplomática, véase Polyb., 25.3. Uso de Delfos: Polyb., 27.1-2.

[24] Sacrificios en Delfos: *FD*, III 4 75; Livio, 42.40.8; Polyb., 25.3.1; Daux, 1936a: 315. Perseo utiliza Delfos como un centro de propaganda: Polyb., 25.3.2; Plut., *Vit. Aem.*, 28, 36. También recuperó el derecho a dos votos macedonios en el consejo de la Anfictionía, otorgados a Filipo tras la tercera guerra sagrada en el siglo IV a.C.: *CID*, IV 108.

[25] Parke y Wormell, 430. También se erigió una estatua en el santuario en su honor: Jacquemin, 349; Jacquemin, Laroche y Lefèvre, 1995.

[26] La embajada de Eumenes a Roma: Daux, 1936a: 317. Su intento de asesinato por parte de Perseo: Polyb., 22.18.4; Livio, 42.15-17; Plut., *Mor.*, 489E.

[27] Quejas de Roma contra Perseo: Parke y Wormell, 1956a: 260. Su inscripción en Delfos: *Syll*3, 643 (*FD*, III 4 75); Livio, 42.40; Daux, 1936a: 320-325. Los detalles de la inscripción coinciden con lo que las fuentes literarias nos explican de lo que Eumenes II informó en el Senado romano: Livio, 42.13.5, 9.

[28] Véase Bousquet, 1981.

[29] Jacquemin, 418; *FD*, III 4 36; Plut., *Vit. Aem.*, 28.2; Laroche y Jacquemin, 1982: 207-212, 15-18. Para el friso: Kähler, 1965, Picard, 1991: 124-126. Para el monumento: Bommelaer, 1991: 235, Jacquemin, 1999: 239.

[30] Eckstein, 2008: 342, 349, 365, 381.

[31] La estrecha relación entre Pérgamo y Roma continuó. En 133 a.C., Atalo III, tras su muerte sin heredero, regalaría Pérgamo y su territorio a Roma.

[32] *Syll*3, 671-672/*FD*, III 3 328. Eumenes II donó un talento para su festival y Atalo II donó 18.000 dracmas (tres talentos) para el suyo. Los rituales implicaban una procesión de antorchas desde el gimnasio, y los vencedores de las competiciones recibían dinero en lugar de coronas de laurel: Roux, 1976: 205, Bommelaer, 1991: 216, Rousset, 2002a: 226.

[33] Ofrenda de una estatua de Atalo en Delfos: *FD*, III 3 121; Jacquemin, 149. Otras estatuas de Eumenes II y Atalo II se erigieron en el santuario por parte de oferentes anónimos durante esta época (por ejemplo, Jacquemin, 505) y fueron colocadas en la estoa del complejo de Atalo; Jacquemin y Laroche, 1986: 788-789. Delfos honrando a los artistas de Atalo: *Syll3*, 682.

[34] Acciones definidas de la Anfictionía en este período: Daux, 1936a: 350. Arbitraje sobre Lamia: *CID*, IV 110. Honores a Egesandro de Atenas en 150 a.C.: *CID*, IV 112, que también fue honrado por los habitantes de Delfos: Jacquemin, 170. Reorganización de la Anfictionía: Daux, 1936a: 352.

[35] Véase Parke y Wormell, 1956a: 261.

[36] Celebración de Mummio en Delfos: Polyb., 39.6.1. Reducción del ámbito de Delfos: Daux, 1936a: 483.

[37] Arbitraje en la disputa territorial: *FD*, III 2 130 col. II; Rousset, 1996: 46. Revitalización de la *Pythais*: Daux, 1936a: 532-540, Mikalson, 1998: 269-270. Véase Strabo, 9.2.11. Celebración de 138/137 a.C.: *Syll3*, 696. Celebración de 128/127 a.C.: *Syll3*, 697-699. Celebración de 106/105 a.C.: *Syll3*, 771. Celebración de 98/97 a.C.: *Syll3*, 728. Véase Daux, 1940: 37, Parke y Wormell, 1956a: 262-263. Himnos: Bélis, 1992: 131-135.

[38] *CID*, IV 114 (completado con la ayuda de la copia del decreto inscrita en Atenas: *IG*, II2 1132.94; Spawforth, 2012: 152). Véanse también las cartas adicionales inscritas en Atenas, que acompañaban al decreto: *CID*, IV 115, 116.

[39] Los habitantes de Delfos los honraron por su actuación en 128 a.C.: *FD*, III 2 47. Los honores de la Anfictionía en 125 a.C.: *FD*, III 2 69, *CID*, IV 117. La fecha de 125 ha sido centro de discusiones y algunos proponen la fecha de 117 a.C.: Spawforth, 2012: 152. ¿Confirmación en 112 a.C.?: *CID*, IV 120 (*FD*, III 2 70). El Senado romano se vio implicado porque se produjo una disputa entre los miembros del gremio de Atenas y los de Istmia, que al final fue resuelta por el Senado romano a favor de Atenas: Daux, 1936a: 355-369. Parece que los miembros del gremio de Istmia y Nemea, quizá como un último intento por ganarse el favor, o quizás en reconocimiento de la decisión romana, erigieron una estatua en Delfos en 112 a.C. del romano P. Cornelio Léntulo: Jacquemin, 474; Pomtow, 1914: 302-303. La Antifictionía también erigió una estatua de Antípatro de Atenas en 130 a.C. (*CID*, IV 113), y los habitantes de Delfos honraron a los miembros del gremio de Atenas en 106 a.C. y de nuevo en 97 a.C. también con estatuas: *FD*, III 2 48 y *FD*, III 2 48.

[40] *CID*, IV 117.11-14. Véase Daux, 1936a: 369, Spawforth, 2012: 152.

[41] Fechado en 117 a.C.: Rousset, 2002a: 131-132. Inscripción de los asistentes de la Anfictionía: Daux, 1936a: 372. El relato: *CID*, IV 119: contiene la carta a la Anfictionía del procónsul romano, la lista de los asistentes a la sesión de emergencia de la Anfictionía, el informe de la Anfictionía, la contabilidad del dinero perdido, la redefinición de la tierra sagrada de Apolo, las reparaciones a los delatores delfinenses y la cuenta de la restitución realizada al dios.

[42] Estas inscripciones dejan claro que la tierra sagrada se podía utilizar para el pastoreo de animales pertenecientes a Apolo Pitio y, en segundo lugar, que existía una

distinción entre la tierra sagrada controlada por Delfos (que sólo se podía usar para el beneficio del dios) y la tierra controlada por la ciudad, que se podía parcelar entre los residentes para su cultivo. A su vez, este territorio se dividía entre el territorio público gestionado por la ciudad y las parcelas privadas: *CID*, IV 108, 119; Rousset, 2002b: 227-228, 230. El territorio de Delfos era «un mosaico, compuesto por propiedades privadas, territorios públicos y dominios sagrados» (la traducción es mía): Rousset, 2002b: 234.

[43] Véase Daux, 1936a: 372-384, 699-707, Parke y Wormell, 1956a: 278, Rousset, 2002a: 131.

[44] Daux, 1936a: 386.

[45] Véase Parke y Wormell, 1956a: 278.

[46] Jacquemin, **183**, **184**. Inscripción en griego: *FD*, III 1 526. Inscripción en latín: *Syll3*, 710B. Uso inusual de honores bilingües: Vatin, 1967. A cambio, Rufo realizó una ofrenda en el santuario (Jacquemin, **421**), así como uno de sus familiares: Jacquemin, **422**.

[47] Ley romana copiada en Delfos: *FD*, III 4 37; Daux, 1936a: 601. Una copia de esta ley también se ha encontrado en Cnido: Hassall, Crawford y Reynolds, 1974: 195-209. Durante este período, 91-89 a.C., Roma también sufrió su propia guerra social, véase Crawford, 1978. Secuestradores cerca de Delfos: *FD*, III 1 457; Parke y Wormell, 1956a: 278.

[48] Remodelación del Estadio: Bommelaer, 1991: 215. Alejandro: *FD*, III 2 48. Locrios orientales: Jacquemin, **340**. Antípatro: *Syll3*, 737; Weir, 2004: 109. También recibió una estatua en el santuario erigida y pagada por los habitantes de Delfos: Jacquemin, **146**.

[49] Daux y Bousquet 1942-1943: 113-125, Roux, 1976: 181, Partida, 2009: 302.

[50] Sobre la difícil posición de Sila y su necesidad de fondos militares: Diod. Sic., 38.7; Plut., *Vit. Sull.*, 12, 19; Paus., 9.7.5; App., *Mith.*, 54, 122. Véase Daux, 1936a: 398. Sila y la consulta del oráculo: Parke y Wormell, 1956a: 280. Sila y la estatua de oro de Apolo: Plut., *Vit. Sull.*, 29; Stat., *Silv.*, 5.3.293. Para un análisis de hasta qué punto creían los romanos que saquear santuarios fuera de su propio territorio era un sacrilegio religioso, véase Pape, 1975: 37, Jacquemin, 1999: 239.

[51] El cuenco de plata aparece en las inscripciones delficas en muchas ocasiones entre los siglos VI y I a.C., por ejemplo, *FD*, III 5 63 y *FD*, III 3 224; Bourguet, 1897: 489. Sila repartiendo la tierra tebana: Parke y Wormell, 1956a: 279.

[52] Para el impacto de Sila en la manera en que Roma se relacionaba con Grecia: Kallet-Marx, 1995. El festival Sotería, iniciado por los etolios en 279 a.C., posiblemente también quedó arrinconado en esta época: Nachtergaele, 1977: 376-378. No obstante, Delfos también fue utilizado por el bando pro-Sila. La cercana ciudad de Queronea, por ejemplo, dispuso en este período honores en el santuario de Delfos para un jefe tracio que había luchado por Sila en contra de Mitrídates: Daux, 1936a: 401.

[53] Parke y Wormell, **434** (véase **154**). Sila ejecutó a todos los atenienses, incluso los que habían buscado refugio en el principal santuario de Atenas en la Acrópolis: Paus., 1.20.7.

[54] Polignota: *FD*, III 3 249-50; Daux, 1936a: 405-406, Weir, 2004: 81. Flaco en Grecia: Daux, 1936a: 406.

[55] Daños visibles en los restos del templo: Reinach, 1910, Courby, 1927: 116. Parece que el incendio tuvo lugar el mismo año que el que consumió el templo de Júpiter Capitolino en Roma (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 4.62).

[56] Véase App., *Ill.*, 4; Plut., *Vit. Num.*, 9; Daux, 1936a: 392, Parke y Wormell, 1956a: 278-279.

[57] Anficciónía activa: *CID*, IV 127 (fechado a finales del siglo II a.C./principios del siglo I a.C.); Giovanni, 1978: 64-72. Para una imagen de la actividad de la Anficciónía en este período: Sánchez, 2001: 420. Reparaciones tempranas en el templo: Weir, 2004: 93. Consulta espartana: *FD*, III 1 487. Parece que otras ciudades griegas también estaban en deuda con este individuo, porque el mismo monumento presenta otras inscripciones de agradecimiento: *FD*, III 1 488-496; Spawforth, 2012: 191. Véase Diod. Sic., 16.57.4: «incluso en la actualidad, los espartanos siguen consultando a Delfos sobre temas de gran peso». Cicerón: Parke y Wormell, 435; Parke y Wormell, 1956a: 283, 407-408, Flacelière, 1977. No más oráculos versificados: Cic., *Div.*, 1.19.37.

[58] Por ejemplo, *FD*, III 3 11: la venta a Apolo Pitio de una esclava llamada Heraclea por el precio de dos minas de plata, garantizando el derecho de Heraclea a ser libre e independiente. Cada una de estas manumisiones menciona al arconte de Delfos en el año que fue inscrita, así como a las partes y una serie de testigos del contrato. Véase Daux, 1936a: 15-60, Parke y Wormell, 1956a: 261-262. Las manumisiones se publicarán como una colección en el quinto volumen del *Corpus des Inscriptions de Delphes*. Por el momento, véase: Lejeune, 1939.

[59] Hasta 190 a.C.: Daux, 1936a: 220. Después de 167 a.C.: Daux, 1936a: 269, 491-495, McInerney, 2011: 98. No debemos entender estas manumisiones como un rechazo a la esclavitud; en realidad eran el «motor» de la esclavización, porque un esclavo se tenía que comprar la libertad, proporcionando al amo el dinero para que comprase otro esclavo. Asimismo, el amo podía imponer condiciones al que pronto se iba a convertir en un esclavo liberado; por ejemplo, volver cada año para poner una corona fresca en la estatua del amo en el santuario.

[60] César: Parke y Wormell, 1956a: 283. Caes., *B Civ.*, 3.56. También se menciona a Caleno en una inscripción delfica: *FD*, III 1 318. La consulta de Censorino: Parke y Wormell, 1956a: 408. Está claro que era un entusiasta religioso: también fue iniciado en los misterios de Eleusis: Beard, Price y North, 1998: 152-153, Spawforth, 2012: 144. Respuesta a Censorino: Parke y Wormell, 436; Val. Max., *De Miraculis*, 1.8.10. Antonio y Delfos: Plut., *Vit. Ant.*, 23; Daux, 1936a: 409. Ofrecimiento a reparar el templo: Plut., *Vit. Ant.*, 23.4; Pelling, 1988: 176. Envío de una embajada sagrada y renovación de la amistad: Spawforth, 2012: 148, 149.

[1] Nicópolis: Strabo, 7.7.6. En años posteriores, Nicópolis ofrecerá una estatua en el santuario de Apolo en Delfos: *FD*, III 1 542 (finales del siglo I d.C.). El primer *epimeletai* comprobado (bajo Tiberio) y sus sucesores inmediatos también procedían de la ciudad: Pouilloux, 1980: 284-287. Augusto y la Anficciónía: Parke y Wormell,

1956a: 283. *Epimeletái*: Sánchez, 2001: 529, Weir, 2004: 56. Se nombraron informalmente epimeletái bajo los etolios. Las inscripciones que nos han llegado recogen epimeletái desde la época de Tiberio hasta finales del siglo II d.C.: Pouilloux, 1980: 282. Para un análisis de la reorganización de la Anfictionía, véase Daux, 1975: 354-355, 9.

[2] Discusión sobre la letra E: Plut., *Mor.*, 384-394. Ofrenda de Livia: Plut., *Mor.*, 385F; Jacquemin, 1999: 75.

[3] Spawforth, 2012: 147. Véase Ágora XVI 337.7-8.

[4] «Vivo interés» en Olimpia: véase Spawforth, 2012: 164. Sin necesidad de oráculos: véase la descripción de Delfos por parte de Estrabón y su estado lamentable a principios del siglo I d.C.: 9.3.6-8. Estatua criselefantina: por ejemplo, Langenfeld, 1975: 247-248. La descripción del Zeus de Olimpia por Estrabón: Strabo, 8.3.30.

[5] Posición privilegiada de Grecia en el mundo romano: Barrow, 1967: 2. Confusión romana con la Anfictionía: Plin., *HN*, 35.35.59. Véase Spawforth, 2012: 160-161.

[6] Robert, 1929: 37, Weir, 2004: 109.

[7] Ofrendas sólo de Delfos y la Anfictionía: Jacquemin, 1999: 79. Atenas honra a Augusto: Jacquemin, **079**.

[8] Barrow, 1967: 2-3.

[9] Tiberio: Anfictionía: *CID*, IV 136. Ciudad de Delfos: Jacquemin, 200. Agripina la Mayor: *CID*, IV 133.

[10] Estatua de Popeo: Jacquemin, **189**. Para un análisis de la inscripción que lo acompaña y la referencia a la «salvación», véase Eilers, 2001. Estatua de Teocles: Jacquemin, **197** (mientras ocupaba el puesto); Jacquemin, **198** (después de retirarse). Los epimeletái de Nicópolis: Pouilloux, 1980: 293.

[11] Anfictionía: Jacquemin, **031** (Calígula), *CID*, IV 137 (Drusila). Koinón: Jacquemin, **008**, *IG*, VII 2711.

[12] Medidas de L. Junio Galión: *FD*, III 4 286 (52 d.C.); Pouilloux, 1971: 377. Comunicación imperial ininterrumpida: véase Jacquemin, 1999: 274, Weir, 2004: 88. Inscripción pública de la carta de Claudio en el templo: Weir, 2004: 89.

[13] Estatuas de Claudio: Jacquemin, **155**, **156**. Estatua de Claudio erigida en el siglo III d.C. por la ciudad de Delfos (reutilizando el pedestal colocado originalmente en el santuario por Farselis): Jacquemin, **157**. Claudio como magistrado de Delfos: *SEG*, 51.607; Spawforth, 2012: 235. El arconte epónimo era miembro del pritanes de Delfos, un consejo de nueve magistrados encargados de supervisar el papel de la ciudad en la administración de los santuarios délficos, así como del dinero dado al santuario por la Anfictionía, y sus miembros gobernaban la ciudad como magistrados judiciales: Arnush, 1991: 11-15.

[14] Secretarios de los archivos: Weir, 2004: 51, 55. Estrellas del Estadio y del Teatro: Jacquemin, 1999: 79. Reforma del Teatro: Picard, 1991: 129, Partida, 2009: 306. Todo esto en una época en la que, como se ha resaltado recientemente, la mayoría de las ciudades en Grecia estaban reuniendo fondos privados y públicos para seguir manteniendo sus festivales: Camia, 2011: 73. Competiciones para doncellas: *FD*, III 1

534; Weir, 2004: 138.

[15] Las competiciones musicales se tuvieron que incluir para él en los juegos en Olimpia: Spawforth, 2012: 236. Declaración de libertad para Grecia: Barrow, 1967: 2-3.

[16] Reorganización de la Anficiónía: Jacquemin, 1999: 229. Estatua de Nerón: *CID*, IV 138 (finales de 54 d.C.). Agrippina la Menor (54-55 d.C.): Jacquemin, **144**. La consulta del oráculo por Nerón: Parke y Wormell, **461**; Parke y Wormell, 1956a: 283.

[17] Establecimiento de soldados en la tierra sagrada: Dio Cass., 62.14.2; Dio Chrys., 31.148; Paus., 10.7.1; Rousset, 2002a: 275. Retirada de estatuas: Plin., *HN*, 34.36. Plinio se esfuerza en señalar que dejó más de tres mil estatuas en Delfos. Para una descripción de la colección de Nerón en la Domus Aurea (la Casa Dorada) en Roma: Tac., *Ann.*, 15.45, 16.23. Retirada en una estatua de la dedicatoria de la Anficiónía: Jacquemin, 1999: 228.

[18] Parke y Wormell, **597**, **243**. Esta historia también resalta cómo prevalecía en la época de Nerón la idea de que la pitia se inspiraba a causa de los vapores (aunque la primera vez que se menciona en las fuentes es en el siglo I a.C. en Diodoro Sículo: véase capítulo 1).

[19] Weir, 2004: 133.

[20] Estatua de Tito/Domiciano: *Syll3*, 817; Spawforth, 2012: 238. Estatua: Jacquemin, 201. Inscripción de Domiciano: *Syll3*, 821A; *FD*, III 4 120; Haussoullier, 1882: 451, Jacquemin, 1999: 75. Ubicación, véase Weir, 2004: 153, Spawforth, 2012: 238. Qué reparó Domiciano: Weir, 2004: 93. Placa del tesoro cnidio: Courby, 1927: 219.

[21] Tiempos difíciles para Roma: Weir, 2004: 151. Implicación de Domiciano en la procesión entre Atenas y Delfos: Weir, 2004: 149-150. Carta de Domiciano a Delfos: *Syll3*, 821C.2-3; Sánchez, 2001: 450-451, Spawforth, 2012: 238. Publicación y copia de los juegos: Weir, 2004: 166.

[22] *Agonothetes*: este funcionario había formado parte del festival de la Sotería en el siglo III a.C., pero no en el pítico: *FD*, III 4 125-128. Vuelta al control local: Sánchez, 2001: 529, Spawforth, 2012: 56-58.

[23] Estatua de Domiciano junto al templo: *FD*, III 4 444. Aunque se creía que originalmente era para Augusto, en la actualidad está en cuestión: Jacquemin y Laroche 1986: 785-788. Para la discusión, véase Courby, 1927: 277-281. Para el nicho, *Guide de Delphes*, **528**; Bommelaer, 1991: 171. Véase Weir, 2004: 94, 153.

[24] Añadidos al gimnasio: Pouilloux, 1980: 289, Bommelaer, 1991: 73, 76, Weir, 2004: 101-103. Biblioteca y comedor nuevos: Weir, 2004: 101. La columnata nueva posiblemente pertenece a la época de Adriano (117-138 d.C.). Casa del peristilo: *Guide de Delphes*, **299**. Reconstrucción de la casa de la pitia: *Syll3*, 823A. Estudio: Bousquet, 1952b: 28-29.

[25] Dion Crisóstomo: Parke y Wormell, **462**. Nerva: Jacquemin, **185**; Trajano: *CID*, IV 149. Un ciudadano de Delfos incluso llegó a erigir una estatua en honor de Matidia la Menor, hermanastra de la emperatriz Sabina y esposa del emperador Adriano: Jacquemin, **256**. Honores de la Anficiónía al procónsul de Asia: *CID*, IV 143; honores

de la ciudad de Delfos al procónsul: Jacquemin, 154.

[26] Honores de la Anficiónía a un *agonothetes*: Jacquemin, 055; esposa de un *epimelete*: Jacquemin, 174; *agonothetes*: Jacquemin, 175; gramático: Jacquemin, 179. Gortina: Jacquemin, 304. Hipata: *Syll3*, 925B. Sofistas: Jacquemin, 470-471. Memmia Lupa: Bommelaer, 1991: 101, 210. Estatua: Jacquemin, 258.

[27] Cartas: *FD*, III 4 287-288; *FD*, III 4 301. Es posible que esto fuera una iniciativa delfica para forzar al emperador a comunicarse con el santuario: Flacelière, 1976. Cuentas correctas: Barrow, 1967: 4.

[28] *FD*, III 4 290-299; Rousset, 2002a: 145, Rousset, 2002b: 219, Weir, 2004: 50. Resulta interesante que en estas inscripciones la tierra en cuestión —la tierra sagrada que durante siglos no se pudo cultivar para no molestar a Apolo— sólo se menciona como el territorio de Delfos. Al parecer, que esa parte de la historia sagrada de Delfos —al menos para el corrector romano— se había olvidado: Rousset, 1996: 47. Como consecuencia, la ciudad de Delfos adquiriría ahora un control completo sobre una amplia área de tierra que podía explotar, dividir y parcelar, ofreciéndole un músculo financiero muy sólido en comparación con la mayoría de las grandes ciudades del centro de Grecia: Rousset, 2002b: 241.

[29] Dio Cass., 69.2.5. El cargo de corrector, establecido por Trajano, evoluciona a lo largo de los siglos II y III d.C. Establecido inicialmente como un puesto para ayudar (y controlar) las ciudades libres sobre las que no tenía autoridad el procónsul de una provincia (como Delfos), en el siglo III d.C., la misma persona podía ser procónsul y corrector (por ejemplo, Cn. Claudio Leóntico, que era concoido en Delfos), lo que sugiere la aparición de un mayor grado de control sobre las ciudades libres durante esta época: Vatin, 1965: 136-143.

[30] Lamprias: *SEG*, 1.181; Jones, 1971: 10. *Homonoia*: *Syll3*, 843. A finales del siglo II d.C., los ciudadanos de Queronea se convirtieron en ciudadanos de Delfos: *Syll3*, 824. La ciudadanía romana de Plutarco: *Syll3*, 829A; Barrow, 1967: 12. Viajes y educación: cuando se encontraba en Sardes, se pidió el consejo de Plutarco sobre cómo ejercer los cargos públicos y por eso escribió un tratado sobre los preceptos del gobierno: Plut., *Mor.*, 798A-825F; Barrow, 1967: 132. Amigo de Sosio: Plut., *Vit. Thes.*; Barrow, 1967: 41. El hijo de su hermano: Apul., *Met.*, 1.2.

[31] Primera visita a Delfos: Barrow, 1967: 30. Cargos en Delfos: Barrow, 1967: 31. Véase también *Syll3*, 829A (como *epimelete* supervisando la erección de una estatua en honor del emperador Adriano). Procurador: Jones, 1971: 33-34. Plutarco también ejerció una serie de cargos en su ciudad natal, Queronea, y fue *beotarco* de Beocia: Barrow, 1967: 13. Amistad con Nigrino: Barrow, 1967: 36-40, Jacquemin, 1991a: 217. Busto: Jacquemin, 106; *CID*, IV 151. También nos ha llegado un busto (en exhibición en el Museo de Delfos), que se ha identificado como Plutarco: Picard, 1991: 135.

[32] Véase Mossman, 1997, Pelling, 2002.

[33] Plut., *Mor.*, 384D. Véase Barrow, 1967: 32.

[34] Plut., *Mor.*, 384D-394C.

[35] *Ibid.*, 394D-409D.

[36] Ibid., 409E-438E.

[37] En particular en comparación con la afirmación de Juvenal de que el oráculo había quedado en silencio, y pretensiones contrarias en la literatura romana: Juv., 6.555. Contraste: Mart., 9.42 y Stat., *Theb.*, 3.474.

[38] Guías ignorantes: por ejemplo, Plut., *Mor.*, 386B, 400D. Véase Jacquemin, 1999: 263-264; 269-270. Rhodopis: Plut., *Mor.*, 401A. Para la confusión y las discusiones sobre el significado de las ofrenas, como las ranas y las serpientes de agua de los corintios y las hachas de Ténedos: Plut., *Mor.*, 399F-400D.

[39] Memoria en Delfos: Jacquemin, 1991a: 218-220. Tratados sobre las ofrendas: Jacquemin, 1991a: 221-222. La cueva Coriciana: Jacquemin, 1984b, Jacquemin, 1999: 270.

[40] División del año entre Apolo y Dioniso: Plut., *Mor.*, 388E; Roux, 1976: 175. Pitia: véase Roux, 1976: 171-173. La tradicional corona de laurel como premio para los vencedores se cambió, probablemente durante la época de Adriano, por un premio de manzanas (que se suponían que eran de un tipo especial de manzana délfica, que se obtenía al injertar manzano con membrillo) que evocaba el origen cretense de Delfos: Perrot, 2009.

[41] Parece que otro festival fue iniciado por los habitantes de Hipata en el siglo II d.C., en honor de Neoptólemo en Delfos: Heliod., *Aeth.*, 2.34; Pouilloux, 1983: 274-276.

[42] Roux, 1976: 206, Bommelaer, 1991: 23.

[43] Teoxenia: Paus., 9.23.3. Véase el calendario en Bommelaer, 1991: 29. Para el análisis de la Teoxenia: Hoyle, 1967: 84. Sobre el culto a Neoptólemo como parte de la Teoxenia: Downie, 2004: 155. Culto a Dioniso: Plut., *Mor.*, 365A; Hoyle, 1967: 84-85, Roux, 1976: 180.

[44] Tíades de Delfos y Atenas: Plut., *Mor.*, 249E; Hoyle, 1967: 91-92, Roux, 1976: 178. Herois: Roux, 1976: 168-169. Carilla: Plut., *Mor.*, 293D-F; Hoyle, 1967: 86-87, Roux, 1976: 169-171.

[45] Septerión: Roux, 1976: 166-168. Disputas sobre los festivales: Bommelaer, 1991: 30, 146. Plut., *Mor.*, 417F-418D.

[46] Sólo una sacerdotisa: Plut., *Mor.*, 414B. La banalidad de las preguntas que se planteaban ahora al oráculo: Plut., *Mor.*, 386C, 407D, 408C (sobre si comprar un esclavo, sobre el trabajo, si casarse o no, salir de viaje, arriesgarse con un préstamo, etc.), véase Parke y Wormell, 1956a: 393-394. Pero parece que había personas, conocidas como *exegetái*, que estaban disponibles en el santuario para instruir a los que no estaban familiarizados con los procedimientos para la consulta o los sacrificios (lo que sugiere que había personas que acudían a consultar). Incluso a finales del siglo III d.C., circulaban chistes en los escritos de Ateneo sobre que los habitantes de Delfos siempre iban con el cuchillo de los sacrificios en la mano, dispuestos a realizar un ritual en cualquier momento (siempre que se pagase el precio): Ath., *Deipnosophistas*, 173D-E; Jacquemin, 1991a: 221.

[47] Las familias: los Memmi, Babbi y Gelli ocupaban puestos clave en la polis de Delfos: Jacquemin, 1991a: 217. La lista de los *dramatis personae*, que incluye a

miembros de las familias Memmi y Mestri: Inv., 3569 (inédito); Weir, 2004: 54.

[1] Cartas de Adriano: *FD*, III 4 300; 301. Véase Flacelière, 1971, Weir, 2004: 168-173. Estatua de Adriano de la Anficciónia: *Syll*3, 829 A (*CID*, IV 150). La estatua de la ciudad de Delfos: *Syll*3, 829 B.

[2] Honores para Memmio: Vatin, 1965: 65-73. Adriano poniendo a Prudens a cargo: *Syll*3, 830. Arconte de la ciudad: véase *Syll*3, 836: honores delficos para Catilio Macer Niceo, cuya inscripción proclama que Adriano era arconte en dicho año. Preguntas para el oráculo: Parke y Wormell, 465; *Anth. Pal.*, 14.102. Esto a pesar del hecho que han sobrevivido algunos textos mordaces de esta época quejándose de la inutilidad de los oráculos, por ejemplo, Enomao de Gadara se quejaba del oráculo de Apolo en Claro en Asia Menor: Parke y Wormell, 1956a: 286. Estatua de Adriano: *Syll*3, 835B.

[3] Jacquemin, 252; Jacquemin, 1991a: 229.

[4] Monedas: Bommelaer, 1991: 36. Monedas con la cueva Coriciana: Weir, 2004: 104.

[5] Para la serie de monedas delficas con Antínoo: Blum, 1913, Roux, 1976: 200, Jacquemin, 1991a: 229. Estatua de culto: de hecho las condiciones increíblemente buenas de la estatua cuando se descubrió durante la gran excavación de Delfos a finales del siglo XIX ha provocado que los estudiosos crean que el culto no cayó en el olvido tras la muerte de Adriano en 138 d.C., sino que se siguió cuidando (y, en consecuencia, siguió en funcionamiento) durante mucho tiempo después de esa fecha. Véase Picard, 1991: 133.

[6] Columnas para la pista de carreras: Bommelaer, 1991: 76. No está claro si los baños nuevos también se añadieron al recinto del gimnasio en esta época o un poco después: Bommelaer, 1991: 73. Ágora romana: Weir, 2004: 95-96. Uno de los talleres en esta zona —una manufactura de vidrio— data de los siglos II y III d.C. Asclepieion: Bommelaer, 1991: 233.

[7] Cambios en la tradición: *CID*, IV 152; véase Vatin, 1965: 7-21, Jacquemin, 1999: 275. Sobre la reorganización del territorio perteneciente a Delfos, véase: Vatin, 1965: 74-127, 157-195, Ferrary y Rousset, 1998, Rousset, 2002a: 231. Para un estudio de los *damiourgoi* y el decreto mediante el cual se constituían como un grupo nuevo del sistema cívico de Delfos: Vatin, 1965: 232-240. Correspondencia entre Adriano y Delfos: *FD*, III 4 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308. Para la carta sobre la «paz del universo» (*FD*, III 4 307) véase Flacelière, 1971: 175.

[8] *FD*, III 4 302 (*CID*, IV 152), col. II.3-6. Sobre la reforma de Nerón, véase el capítulo anterior y Jacquemin, 1991a: 229.

[9] Véase Jacquemin, 1991a: 230. La comparación entre la Anficciónia y las organizaciones internacionales modernas se analizarán en la conclusión.

[10] Objetivos del Panhelenio: véase Spawforth y Walker, 1986: 104. Requisitos para la membresía: Spawforth y Walker 1985: 81-82, Romeo, 2002: 21, 31. Delfos como centro original del Panhelenio: Romeo, 2002: 24-25. Informe del Senado: *FD*, III 4 78 col II.1-6; Daux, 1975: 355-358, Sánchez, 2001: 434-435, Spawforth, 2012: 252. El Panelenio en Atenas: Spawforth y Walker, 1985: 82-100.

[11] *Syll*3, 835 A; Jacquemin, 311.

- [12] Monedas: Bommelaer, 1991: 36, Weir, 2004: 173-175. Estatua de Antonino Pío: *CID*, IV 161; Jacquemin, 1999: 75.
- [13] Véase Weir, 2004: 113. Las máximas filosóficas de Delfos («conócete a ti mismo», etc.) fueron visibles en Delfos a partir del siglo V a.C. Pero la primera mención a la historia en la que los Siete Sabios fueron responsables de la inscripción de las frases delficas en el templo se encuentra en Diodoro Sículo, que escribió en el siglo I a.C. (Diod. Sic., 9.10.4). Véase también Dio Chrys., 72.12; Paus., 10.24.1. Una vez más, la audiencia romana de Delfos parece que aumenta y rearticula la historia de Delfos y, en consecuencia, su lugar y papel en el mundo mediterráneo.
- [14] Aulo Gelio: Aul. Gell., 12.5.1. Para la lista completa de filósofos que estuvieron en Delfos durante este período, véase Weir, 2004: 115-116. La ciudad de Delfos erigió una estatua en honor de un sofista de Biblos (en Líbano) a finales del siglo II d.C.: *FD*, III 3 244; Éfeso erigió una estatua del sofista Sotero hacia 150 d.C.: *FD*, III 4 265; Hipata erigió una estatua de un sofista más o menos por la misma época: *CID*, IV 158; y un grupo de discípulos erigió un monumento en honor de T. Flavio Foinix de Hipata durante el siglo II d.C.: Jacquemin, 471. Algunas estatuas de esta época de individuos representados en un estilo «filosófico», aunque no se les identifica como tales en el pedestal inscrito, también se encontraron durante la excavación del yacimiento: Picard, 1991: 135.
- [15] Por ejemplo, la Anficciónía honrando a los *agonothetes* con estatuas en el siglo II d.C.: Jacquemin, 023, 027. Argos erigió una estatua en 176 d.C. a M. Aurelio Ptolemaio, un poeta victorioso, que colocó en su ofrenda de hacía varios siglos, el semicírculo argivo en la esquina sudeste del santuario de Apolo: *FD*, III 1 89; Bommelaer, 1991: 115. Nicomedia (en Bitinia en Asia Menor) erigió una estatua a unos de sus vencedores en la competición musical pitia durante la época antonina: Jacquemin, 375.
- [16] Ancira: Jacquemin, 064. Mira: *FD*, III 1 548. Sardes: Jacquemin, 429, 430, 431.
- [17] Una tradición muy conocida en el mundo romano era la copia de obras de artes de la Grecia clásica para su exportación a todo el imperio. Parece que esto también ocurrió en Delfos en esta época: en el yacimiento se han encontrado algunos restos de moldes (en especial de cabezas): Picard, 1991: 131.
- [18] Herodes Ático: Graindor, 1930. Constructor en Delfos: Weir, 2004: 110-111. Estadio: Aupert, 1979, Amandry, 1981a: 720-721, Bommelaer, 1991: 215-217. Estatuas de Herodes Ático, su esposa y Polideuquión erigidas por la ciudad de Delfos: *FD*, III 3 66; 71; Jacquemin, 188. Estatuas erigidas por Herodes Ático y su familia: Jacquemin, 088, 89, 90, 91, 92, 95.
- [19] Confirmación de la independencia del santuario: *FD*, III 4 313. Larga correspondencia, por ejemplo, *FD*, III 4 328. Para ampliar: Pouilloux, 1971: 380.
- [20] Para un análisis general de las zonas de enterramiento: Maass, 1997: 70-73. Cripta subterránea: Bommelaer, 1991: 221. Sarcófago: Zagdoun, 1977: 107-132, Bommelaer, 1991: 41, Picard, 1991: 130.
- [21] El *theopropos* espartano: *FD*, III 1 215; Galeno: Parke y Wormell, 463; Parke y Wormell, 1956a: 409.

- [22] Luciano, *J. Conf.*, 12; *J. Trag.*, 6, 28; *Philopat.*, 5; *Phal.*, 1, I-II, 2, 9. Véase Parke y Wormell, 1956a: 286-287.
- [23] Pausanias vio a Antínoo: Juul, 2010: 15. Edad: Habicht, 1988: 12-13. Su género literario: Habicht, 1988: 2.
- [24] Para el debate alrededor de un undécimo libro perdido: Juul, 2010: 16.
- [25] De hecho decidieron excavar en el mismo orden que utiliza Pausanias en su vista a Delfos, de manera que pudieran utilizar con mayor provecho el texto para identificar los muchos monumentos que describe Pausanias: Amandry, 1992a: 75, Radet, 1992: 144.
- [26] Críticas de von Wilamovitz Moellendorff: Juul, 2010: 17. Dificultades para usar a Pausanias en la arqueología: véase Lacroix, 1992, Jacquemin, 2001.
- [27] Objetivo de la narración de Pausanias: Habicht, 1988, Elsner, 2001: 18, Elsner, 2004: 262, Hutton, 2005b, Hutton, 2005a. Centro de atención de Pausanias: Daux, 1936b: 179, Heer, 1979: 288, Alcock, 1996: 250. Nada después de 260 a.C.: Daux, 1936b: 173, Habicht, 1988: 23, 134-135, Weir, 2004: 105. Para un análisis de las implicaciones de sus pretensiones en la descripción de los diferentes lugares: Heer 1979: 280-300; Bommelaer, 2001; Pretzler, 2007: 8; Scott, 2010: 229-233.
- [28] No leído en la antigüedad: Habicht, 1988: 1. Véase «de hecho es una bendición que lo que consiguió este solitario aún se pueda leer en la actualidad: Habicht, 1988: 27. Helenismo vacilante: Habicht, 1988: 25.
- [29] Estadio: Bommelaer, 1991: 216-217. Tierra sagrada: Paus., 10.37.5.
- [30] Respuesta de Septimio: *FD*, III 4 329; Pouilloux, 1971: 380. Restauración del templo: *FD*, III 4 269, 270, 271; Weir, 2004: 93. Pruebas arqueológicas de la restauración del templo en esta época: Bommelaer, 1991: 101, 181. También se podrían datar en la época del emperador Juliano el Apóstata, casi un siglo más tarde: Amandry, 1989. Véase también Rousset, 2002a: 280.
- [31] M. Junio Mnaseas: *FD*, III 1 553; Jacquemin, 1991a: 218. Estatuas erigidas por habitantes de Delfos de miembros de su familia: Jacquemin, **259**, **260**. Funcionarios importantes: M. Aurelio Niciadas (el último de los *epimeletai* conocido, que aparece en los registros que nos han llegado, aunque el puesto siguió existiendo) *Syll*3, 874B (honrado también por la Anficionía, *FD*, III 6 96), véase Pouilloux, 1980: 293. Tib. Claudio Calipiano (procónsul de Acaya): Jacquemin, **160**; y G. Publio Procleiano: *FD*, III 4 473. El procónsul de Asia también fue honrado conjuntamente por la Anficionía y la ciudad de Delfos en 225-250 d.C.: Jacquemin **058**.
- [32] Estatuas de Leonticus: Jacquemin, **244**, **245**, **246**, **247**, **248**. Véase *FD*, III 4 269-271. Sobre Leóntico y sus estatuas, véase Vatin, 1965: 143, 153-156. Ágora romana: se trata de una zona que no está totalmente estudiada ni comprendida, con una mezcla de alojamientos romanos y de la primera época cristiana: Bommelaer, 1991: 89, 236-237.
- [33] Clemente de Alejandría: Clem. Al., *Protr.*, l.c.; Parke y Wormell, 1956a: 288. Orígenes: Origen, *C. Cels.*, 3.25, 7.3. De hecho Porfirio, que escribió en el siglo III d.C., atribuye ahora a Delfos que fuera el primer oráculo en sancionar el sacrificio de bueyes, cerdos y ovejas en los orígenes de la civilización griega, reforzando las

pretensiones de Delfos en cuanto a su importancia histórica y cúlrica: Parke y Wormell, **536**; Parke y Wormell, 1956a: 364.

[34] Hipatia: Helioid., *Aeth.*, 2.34; Pouilloux, 1983: 274-276, Weir, 2004: 59. Expansión de los Juegos Pitios: para la lista completa de los nuevos juegos, véase Weir, 2004: 179-180. Amplia variedad en los juegos en los diferentes lugares, por ejemplo, el festival pitio en Perinto copió a Delfos en no tener premios en metálico, pero los juegos de Ancira otorgaban premios financieros a los vencedores: Weir, 2004: 176. Expansión que no se refleja en Delfos: Weir, 2004: 176.

[35] Publicidad a través de la acuñación de monedas en las ciudades anfitrionas: Weir, 2004: 194. Amplios cambios en el culto al emperador: Mitchell, 1990, Mitchell, 1993: 221, Weir, 2004: 177. El festival pitio de Tesalónica: Weir, 2004: 198. Para una descripción de la atmósfera en los juegos en la segunda mitad del siglo II d.C.: Weir, 2004: 124-129. Declive en su número en 217-259 d.C.: Weir, 2004: 130.

[36] Auge de Apolo Helios: Weir, 2004: 89, 210. «Crisis del siglo III» en el imperio, véase Mennen, 2011.

[37] Gordiano III: *FD*, III 4 274. Galieno: Jacquemin, **168**. Valeriano: Jacquemin, **204**. Parece que Galieno mantuvo correspondencia con el santuario (aunque sólo han sobrevivido fragmentos de las cartas inscritas, relacionadas con los Juegos Pitios): Vatin, 1965: 250. Claudio Gótico: Jacquemin, **167**. Caro: Jacquemin, **153**, *Syll3*, 897. Este pedestal de estatua fue visto por Ciriaco de Ancona en el siglo XV: Jannoray, 1946: 259-261.

[38] Baños orientales: Bommelaer, 1991: 196. Sinope: Jacquemin, **440**. Mercenarios: Jacquemin, **472**.

[39] Última estatua dual de la Anfictionía y Delfos: Jacquemin, 1991a: 231. Última estatua de la Anfictionía, dedicada a Filisco: Jacquemin **051**; *FD*, III 4 273. Último registro conocido: *FD*, III 2 161; Jacquemin, 1991a: 231, Jacquemin, 1999: 79. Debate sobre su capacidad de actuación: véase Daux, 1975, Weir, 2004: 59.

[40] Claudio: *Syll3*, 801 A (Jacquemin, **157**); farsalios: Jacquemin, **389**. Véase Jacquemin, 1999: 230. Tesoro de Atenas: *FD*, III 2 142; Bousquet, 1942-1943: 124-126, Weir, 2004: 90. Para un estudio más amplio de este período de la historia romana: Mitchell, 2007.

[41] Reuniones de los *damiourgoi*: Weir, 2004: 54. Estatuas de filósofos: Picard, 1991: 138.

[42] Para una historia más amplia de este período, véase Harries, 2012.

[43] Último gran proyecto de construcción: Bousquet, 1952c: 660. Inscripción de 319 d.C.: *SEG*, 12.266; Weir, 2004: 54. Papel de Menogenes en Atenas: Bousquet, 1952c: 653-657. Esta donación fue aceptada oficialmente por los *damiourgoi*; ni siquiera se menciona a la Anfictionía: Bousquet, 1952c: 657, Ginouvés, 1955. Uso de la donación: Bousquet, 1952c: 660, Bommelaer, 1991: 196. Quizá fue en esta época (o un poco más tarde) cuando se reconstruyó completamente la estoa y la terraza de Atalo para que sirviera como una gran cisterna para los baños: Bommelaer, 1991: 191-192, Etienne, 1996: 183.

- [44] Vatin, 1962: 229. Los restos de la columna de serpientes de Delfos aún se alzan en la actualidad en medio del hipódromo de Constantino en Estambul, flanqueada por obeliscos traídos desde Egipto, uno en el siglo IV d.C. y el otro en el siglo X d.C. Una de las cabezas de oro de las serpientes de Platea está expuesta en el Museo Arqueológico de Estambul. Es posible que Constantino escogiera este monumento en particular porque recordaba el choque constante entre Oriente y Occidente: Jung, 2006: 378-381, Spawforth, 2012: 273.
- [45] *Syll*3, 903A; *Syll*3, 903B.
- [46] Ágora romana: Bommelaer, 1991: 89. El estilóbato del pórtico septentrional se compone totalmente de material reutilizado: Weir, 2004: 94. Ubicación de las estatuas imperiales: Weir, 2004: 94.
- [47] Dalmacio: Jacquemin, **165**. Adriano: Jacquemin, **169**.
- [48] Estatua de Flavio Constancio: Vatin, 1962: 232-235. Reutilización de la base: Jacquemin, 1999: 230.
- [49] Véase Freeman, 2009: 215.
- [50] Confirmación de la libertad del culto delfico, después de las quejas recibidas: Vatin, 1965: 253-264, Pouilloux, 1980: 294.
- [51] Euseb., *Praep. Evang.*, 5,16; Parke y Wormell, 1956a: 287.
- [52] Parke y Wormell, **475**; Barrow, 1967: 36.
- [53] Véase Prudent., *Apotheosis*, 438; Parke y Wormell, **518**; Parke y Wormell, 1956a: 288-289.
- [54] Sobre la defensa de Delfos por parte de Juliano: Julian., *Or.*, 6.188a; *Gal.*, 198c. La ironía es que en Delfos no ha sobrevivido ninguna inscripción en honor de Juliano: Vatin, 1962: 235. La consulta de Juliano al oráculo: Parke y Wormell, 1956a: 290. La última respuesta: Parke y Wormell, **476**. Consulta realizada en Dafne y no en Delfos: Vatin, 1962: 236-237.
- [55] Amandry y Hansen, 2010: 145-147.
- [56] Jacquemin, **203**; Jacquemin, 1999: 79.
- [57] Meritt, 1947, Vatin, 1962: 240-241.
- [58] Vatin, 1962: 240.
- [59] *Ibid.*, 241.

[1] Claud., 4.2.5; IV *Cons. Hon.*, 144 (398 d.C.); Parke y Wormell, 1956a: 290. La ciudad era lo suficientemente conocida para llamar la atención del emperador Teodosio II en 424 d.C.: *Cod. Theod.*, 15.5.4; Vatin, 1962: 229. Para un análisis de la imagen de Delfos en los textos cristianos: Déroche, 1986: 153-159. Estudio de la lenta absorción de las creencias paganas, véase Spieser, 1976.

[2] Gimnasio: Pentazos, 1992a. Alojamientos alrededor del santuario de Apolo: Déroche, 1986: 143-145. Perímetro del santuario de Apolo: en especial los edificios al sur del santuario de Apolo utilizan parte del Tesoro de Sición en su construcción. El número de baños también es alto, quizá por la facilidad para acceder a fuentes de agua en este lugar: Déroche, 1986: 143-145, Déroche, 1996: 184-186.

[3] Desarrollo del sector septentrional del santuario de Apolo: Laurent, 1899: 271, Bommelaer, 1991: 101, Déroche, 1996: 183. Conversión del santuario de Apolo en centro comercial: Bommelaer, 1991: 92. Para el desarrollo de los alojamientos alrededor de la parte meridional del santuario de Apolo: Bommelaer, 1991: 237, Maass, 1997: 74-75. Sobre el ágora romana: Daux, 1965: 1049, Amandry, 1981a: 724. Vía sagrada: Déroche, 1986: 130-137, Picard, 1991: 192. Y de hecho el nombre de «vía sagrada» no tiene ningún precedente antiguo. Probablemente se construyó para permitir el acceso de carros al centro del lugar: Déroche, 1996: 183.

[4] Motivos paganos en los fragmentos arquitectónicos cristianos del siglo V: Laurent, 1899: 207, 269-271. Véase Déroche, 1992. Los habitantes de Delfos intentando atraer a fieles cristianos, véase Dyggve, 1948.

[5] Crecimiento orgánico del culto cristiano en Delfos: Spieser, 1976: 317. Ninguna basílica antes de 450 d.C.: Déroche, 1986: 115.

[6] Basílica al oeste: Daux, 1960: 752-755, Déroche, 1986: 15-33. Basílica en el gimnasio: Déroche, 1986: 34-57, Bommelaer, 1991: 73-74. Basílica en el santuario: Déroche, 1986: 58-91. Para la basílica al oeste (la basílica «del pueblo nuevo»): el bello suelo de mosaico fue descubierto y excavado en 1959-1960. Sus cimientos quedaron parcialmente en ruinas cuando se construyó el pueblo nuevo de Castri en el siglo XIX. Parece que la estructura utilizó originalmente sillares reutilizados del santuario de Apolo, entre ellos partes de un monumento ofrendado por los beocios en el siglo IV a.C. El mosaico se exhibe en la actualidad delante del Museo de Delfos: Daux, 1960: 752-755, Bommelaer, 1991: 237-238.

[7] Ubicación de la basílica dentro del santuario de Apolo: Déroche, 1986: 89. Estilo rico y ornamentado: Déroche, 1986: 91. Véase Spieser, 1976: 316-317, Taplin, 1989: 16, Bommelaer, 1991: 24. La basílica del obispo se ha localizado en el lugar ocupado por la posterior iglesia de San Nicolás (que sobrevivió en el pueblo moderno de Castri hasta las excavaciones a finales del siglo XIX): Bommelaer, 1991: 44. Mosaico bajo la capilla de San Jorge: Goffinet, 1962, Bommelaer, 1991: 237.

[8] De esta época también existen un gran número de tumbas en la zona alrededor de Delfos: Déroche, 1986: 145. Sobre la cristianización de Olimpia (el taller de Fidias se convirtió en la basílica cristiana en lugar del templo de Zeus): Spieser, 1976: 324. No destrucción del templo de Apolo: Déroche, 1986: 127, 146.

[9] Déroche, 1986: 135-137, 143, Bommelaer, 1991: 101-102.

- [10] Lámpara con Cristo y la serpiente: Dyggve, 1948: 9-28, Goffinet, 1962: 260. Mosaico de San Jorge: Goffinet, 1962, Bommelaer, 1991: 237.
- [11] Contracción de la zona habitada: Déroche, 1996: 186-188. Peste de Justiniano e invasión: Déroche, 1986: 147, Déroche, 1996: 186.
- [12] Muralla defensiva a través del gimnasio: Bommelaer, 1991: 44. Capa final que muestra abandono: Déroche, 1986: 149-150, Déroche, 1996: 187.
- [13] Colin, 1981: 531, Hellmann, 1992: 20. Para esta época de redescubrimiento de Delfos, véase también: Déroche, 1986: 163-167, Maass, 1997: 232-236.
- [14] Taplin sugiere que el nombre de Castri deriva del latín *castra*, que se refiere a la supervivencia de la población dentro de las antiguas murallas «fortificadas» que sobrevivían del asentamiento antiguo y el santuario de Delfos. Desde la época de la Cuarta Cruzada hasta 1460, Castri perteneció a los duques de Salona (la antigua Anfisa): Taplin, 1989: 16-17.
- [15] Aunque se había olvidado la ubicación física de Delfos, la leyenda del oráculo de Delfos estaba muy viva. En *El cuento de invierno* de Shakespeare, el oráculo de Delfos es una isla, porque se creía que se encontraba en Delos: Taplin, 1989: 18.
- [16] Movimiento humanista: Stonemann, 2010: 25. Suspicacias contra la Iglesia ortodoxa oriental: según el papa Inocencio III (1160-1216 d.C.), los griegos eran «peores que los sarracenos: Etienne y Etienne, 1992: 23.
- [17] Best sellers: Stonemann, 2010: 22-23. Sobre los objetivos de Ciríaco, véase los fragmentos que nos han llegado del *Comentario sobre las cosas antiguas* de Ciríaco; Etienne y Etienne, 1992: 26. La labor de Ciríaco: como la consideraba Francesco Filelfo (1398-1481 d.C.): Stonemann, 2010: 27.
- [18] Hellmann, 1992: 15, 20, Mulliez, 2007: 134-135.
- [19] Stonemann, 2010: 36.
- [20] Período importante para el interés en la antigua Grecia, véase Stonemann, 2010: 38-80, Constantine, 2011: 3-6. Uso del término «arqueología: véase el prefacio a la obra de Spon sobre epigrafía *Miscellanae eruditae antiquitatis*; Etienne y Etienne, 1992: 38, Constantine, 2011: 7-33. Reflexiones sobre el gimnasio: volumen II, 51, en J. Spon (1678), *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait aux années 1675 et 1676* (tres volúmenes), G. Wheeler (1682), *A Journey into Greece*; Mulliez, 2007: 135.
- [21] Sociedad de los Dilettantes: carta a Horace Mann, 14 de abril de 1783; Stonemann, 2010: 120-121. Uso de las inscripciones: Stonemann, 2010: 108.
- [22] El llamamiento: J. Stuart y N. Revett (1762-1816), *The Antiquities of Athens* (cuatro volúmenes); Stonemann, 2010: 122. Véase Soros, 2006. Piedras de la muralla de la terraza del templo: Stuart y Revett, *The Antiquities of Athens* (volumen IV, 7); Hellmann, 1992: 21.
- [23] Para ejemplos de las reacciones de burla contra el gusto por lo griego, véase sir William Chambers (1759), *Treatise of Civil Architecture*; Stonemann, 2010: 116, 121. Para la traducción al inglés de los textos principales de Winckelmann por H. Fusseli, publicados en 1765, véase *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks: With Instructions for the Connoisseur, and an Essay on Grace in Works of Art*. Véase Schnapp,

1996: 260-264, Constantine, 2011: 106-142. Richard Chandler (1776), *Travels in Greece or an Account of a Tour Made at the Expense of the Society of Dilettanti* (pp. 264-271); Hellmann, 1992: 21.

[24] Hellmann, 1992: 20. Véase también Jacob Spon en el epígrafe que encabeza este capítulo.

[25] Véase Edward Clarke (1818), *Travels I-VIII*; Otter, 1825, Stonemann, 2010: 154. Pintura: véase Tsigakou, 1981: 29. Mapa de Grecia: W. M. Leake (1821), *The Topography of Athens*; (1824), *Journals of a Tour in Asia Minor*; (1830), *Travels in the Morea I-III*; (1835), *Travels in Northern Greece*; (1846) *Peloponnesiaca*.

[26] Véase, «la antigüedad es un jardín que pertenece por derecho natural a los que cultivan sus frutos», capitán de Verninac Saint Maur, comandante de la expedición que se llevó a París el obelisco de Luxor; Stonemann, 2010: 165.

[27] William Gell (1827), *The Itinerary of Greece, Containing One Hundred Routes in Attica, Boeotia, Phocis, Locris and Thessaly* (sus dibujos se encuentran en el Museo Británico). George Hamilton y Henry Raikes: Amandry, 1981b, Hellmann, 1992: 25-31. Sir William Hamilton y Lord Nelson: Dyson, 2006: 160, Stonemann, 2010: 169.

[28] Discusión entre Elgin y los Dilettantes: Stonemann, 2010: 177. Véase St. Claire, 1984. Byron en Delfos: Hellmann, 1992: 31.

[29] Borst, 1948, Eliot, 1967, Hellmann, 1992: 31-35.

[30] Pierre Augustin Guys (1771), *Voyage littéraire de la Grèce ou lettres sur les Grecs anciens et modernes, avec un parallèle de leurs moeurs*; véase Constantine, 2011: 151-187. Guerra de independencia: véase Etienne y Etienne, 1992: 85.

[31] El sarcófago de Meleagro: Pentazos, 1992b: 55. Primera descripción completa del lugar: Hellmann, 1992: 16, 36. F. Thiersch (1840), *Über die Topographie von Delphi en Abb. Der philo.-philolog. Classe der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, III, I, 1-74. Visita del rey Otto y al reina Amelia: Hellmann, 1992: 36, Stonemann, 2010: 244. Véase también L. Ross (1851) *Wanderungen in Griechenland im Gefolge des Königs Otto und der Königin Amalie, mit besonderer Rücksicht auf Topographie und Geschichte*. Petición de un pequeño museo: Pentazos, 1992b: 55. Ilegal dar como dote: Mulliez, 2007: 138.

[32] Andréas Mustoxydis: Pentazos, 1992b: 55. Véase también A. Moustoxydis (1834), *Ionios Anthologia*, I, 151-78. El príncipe Hermann: Mulliez, 2007: 136. Véase también el príncipe von Pükler Muskau (1840) *Entre l'Europe et l'Asie. Voyage dans l'Archipel, traduit de l'Allemand par Jean Cohen*, I, 50-64.

[33] Stoll, 1979: 229-233, Hellmann, 1992: 16, 40, Mulliez, 2007: 137.

[34] El llamamiento a las reparaciones del pueblo: Pentazos, 1992b: 56-58. Dimos Frangos: Mulliez, 2007: 138.

[35] Curtius, 1843, Hellmann, 1992: 16.

[36] Interés en Olimpia: véase Kyrieleis, 2007. Conferencia de Curtius: Stonemann, 2010: 253-264.

[37] Kyriakos Pittakos: Pentazos, 1992b: 60. Escuela Francesa en Atenas: su objetivo, en el momento de su fundación, era proporcionar una oportunidad a los estudiosos

para que pudieran leer los textos antiguos *in situ*, pero también proporcionar una base más amplia para una interacción humanista, filohelenista, artística, arqueológica, filológica y política entre Francia y Grecia: Stonemann, 2010: 251. Comité de Anticuarios: Skorda, 1992a: 61-64.

[38] Skorda, 1992a: 64-67.

[39] Para la década de 1870, véase Hellmann, 1992: 50. Negociación con Dimos Frangos: Amandry, 1992a: 106, Skorda, 1992a: 68. En esencia, pagaron por una casa la décima parte del dinero recaudado por la Sociedad Arqueológica Griega para la expropiación de todo el lugar en 1872. El valor real de la propiedad probablemente se situaba muy cerca de los cien dracmas.

[40] Petición en el Congreso de Berlín: Skorda, 1992a: 68. Excavación de 1880: Amandry, 1992a: 78. Acuerdo de 1881: Amandry, 1992a: 81, Mulliez, 2007: 138.

[41] Escuelas americana y británica: véase Thomas, 1988: 174. Sociedad Arqueológica Griega: Amandry, 1992a: 141, Dassios, 1992: 129.

[42] Amandry, 1992a: 82-93, 112.

[43] Entusiasmo griego por el acuerdo: véase Hellmann, 1992: 52. Entusiasmo francés, alemán y americano por Delfos: Amandry, 1992a: 95-102, Hellmann, 1992: 53, véase también Constantine, 2011: 133.

[44] Amandry, 1992a: 104-109.

[45] Ibid., 1992a: 110-116, Kolonia, 1992: 194.

[46] Etienne y Etienne, 1992: 105.

[47] Homolle, 1893: 185; Amandry, 1992: 118-122; Jacquemin, 1992: 178; Mulliez, 2007: 141.

[48] Amandry, 1992a: 122.

[1] Delfos como parte de una investigación mucho más amplia del mundo antiguo, véase Mulliez, 2007. Entre otras muchas razones para su fama, el yacimiento ha sido especialmente importante para nuestra comprensión del desarrollo de la escultura arcaica: Croissant, 2000: 338-341. Véase para el diario de la gran excavación: Jacquemin, 1992a. Para ver los diarios originales online: http://www.efag.gr/Documentation/Arch_man/doc_arch_man_ligne.htm.

[2] Construcción y destrucción: véase Bommelaer, 1991: 24, Amandry, 1992a: 140. Uso de la iglesia como escuela: Kolonia, 1992: 195, Mulliez, 2007: 141.

[3] Jacquemin, 1992a: 163, Radet, 1992: 144-146.

[4] Hallazgos anteriores: Hellmann, 1992: 42, 49. Inscripciones iniciales: ahora Rhodes y Osborne, 2003: Nº 1. Esculturas encontradas: Jacquemin, 1992; Kolonia, 1992: 196; Mulliez, 2007: 145-147.

[5] Radet, 1992.

[6] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 205-207, Jacquemin, 1999: 281.

[7] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 205. En realidad, los informes de la excavación han llegado sin descanso hasta el siglo XXI: las excavaciones arqueológicas en Delfos se han publicado en la serie de *Fouilles de Delphes* (en tomos separados: I.

Historia de la ciudad de Delfos (de este aún no ha aparecido nada); II. Topografía y arquitectura; III. Epigrafía; IV. Escultura; V. Objetos pequeños), con inscripciones que también se han publicado en el *Corpus d'inscriptions de Delphes* (4 volúmenes), junto con innumerables artículos de revista y muchos volúmenes recopilatorios (entre ellos los volúmenes del *BCH Supplement*), combinados con un gran número de monografías centradas en diferentes aspectos del santuario, su arquitectura, las inscripciones y el arte. Para una visión general (pero actualmente desfasada), véase: Bommelaer, 1991: 9-11. La serie de publicaciones originales sobre Olimpia (*Olympia*) también se ha ampliado con dos nuevas series de informes de excavación, *Olympia Bericht* y *Olympia Forschungen*, junto con un número similar de artículos, volúmenes recopilatorios y monografías.

[8] Véase Croissant, 2000: 333.

[9] Kolonia, 1992: 201. Los arqueólogos murmuraban «que no se ha encontrado ni siquiera un dedo pequeño de ninguna escultura del templo del siglo IV a.C.»: Radet, 1992: 147, Croissant, 2000: 334.

[10] Archivos de la Eforia de Delfos; Kolonia, 1992: 201.

[11] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 210-211.

[12] Keramopoulos, 1912.

[13] Véase también la primera síntesis magistral de Emilie Bourguet sobre el santuario: Bourguet, 1914. Véase también Bommelaer, Pentazos y Picard 1992: 205-210, 213, 219. Para las continuas publicaciones de Pomtow, véase, por ejemplo: Pomtow, 1909, Pomtow, 1918.

[14] Bommelaer, Pentazos y Picard 1992: 219, 226-227. Quizá las publicaciones más importantes de de La Coste-Messelière son: de La Coste-Messelière y Picard, 1928; de La Coste-Messelière, 1931; de La Coste-Messelière, 1936; de La Coste-Messelière, 1957. También fue responsable de uno de los primeros intentos de crear un mapa de los diferentes períodos cronológicos de la vida del santuario: de La Coste-Messelière, 1969.

[15] Véase Replat, 1920, Amandry, 1986.

[16] Los momentos principales de la interpretación del *Prometeo liberado* de Esquilo en el festival sobreviven en una película: Taplin, 1989: 18. Este festival condujo a la fundación del Teatro Nacional Griego y a las primeras representaciones en el teatro antiguo de Epidauro.

[17] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 222, 227, 229.

[18] Ibid., 227, 231, Jacquemin, 1999: 294.

[19] Amandry, 1939b, Amandry, 1945, Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 233-241.

[20] Para tener una sensación maravillosa del yacimiento y de sus habitantes en la década de 1930, véase el libro ilustrado sobre Delfos creado por Pierre de la Coste Messelière y George de Miré, publicado en 1943: de Miré y de la Coste-Messelière, 1943.

[21] Jacquemin, 1999: 293 nota 75.

- [22] Demangel, 1944-1945, Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 244.
- [23] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 245-246.
- [24] P. Amandry en *ibid.*, 1992: 244-247.
- [25] Véase el relato de Lucien Lerat, George Roux y Jean Pouilloux en Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 249-251.
- [26] Relato personal de Eric Hansen en Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 253.
- [27] Hellmann, 1992: 18-19.
- [28] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 264.
- [29] Véase Mulliez, 2007: 153.
- [30] Bommelaer, Pentazos y Picard, 1992: 256, 264.
- [31] Amandry, 1981b, Jacquemin, 1984a, Picard, 1991: 241-261.
- [32] Luce, 1992: 693.
- [33] Como señala Bommelaer en la edición de 2008 de la revista francesa *BCH* en relación con las inscripciones del siglo IV a.C. sobre la reconstrucción del templo, nuestros conocimientos acerca de estos hechos son muy escasos. En cambio, dicha comprensión no deja de cambiar constantemente: Bommelaer, 2008: 223.
- [34] El volumen recopilatorio de 1996 sobre el trabajo de la Escuela Francesa en Atenas, resulta indicativo del interés creciente en el pueblo de la época cristiana, de manera que se dedicó una sección a Delfos a finales de la antigüedad: Déroche, 1996. Sigue sin publicarse el volumen con los informes de excavación de esta época en la historia de Delfos, aunque se espera pronto el primer volumen de las *Fouilles de Delphes*: Déroche, Pétridis y Badie (en prensa).
- [35] También resulta esclarecedor que en el mismo volumen recopilatorio (Etienne, 1996), Delfos no se menciona como ejemplo en la sección «El espacio de la ciudad». Esto se rectificará en parte con la esperada publicación de *Delphon politeia: Etude d'une communauté politique (VI-I. siècle avant J.C.)* de N. Kyriakidis.
- [36] Este tema ha sido el centro de obras recientes, en especial Rousset, 2002a. Pero seguimos teniendo únicamente una comprensión básica sobre cómo se usó, percibió y experimentó el territorio alrededor de Delfos. Véase la obra reciente sobre diferentes aspectos de esta experiencia en Kyriakidis, 2011, McInerney, 2011, McInerney (en prensa).
- [37] Para las consideraciones recientes sobre los temas relacionados con la exposición en el Museo de Delfos: Partida, 2009. Para publicaciones recientes que utilizan las nuevas tecnologías digitales para crear gráficos informáticos tridimensionales del yacimiento: Bommelaer, 1997. Para una consideración reciente sobre cómo debería ser una visita cristiana y bizantina a Delfos: Dimou y Pétridis, 2011.
- [1] «Delfos se convirtió en un banco de capital social», McInerney, 2011: 96.
- [2] Por ejemplo, para la política moderna: Tsoukalis y Emmanoulidis, 2009.
- [3] Véase la confirmación de Delfos (citada en la introducción a este libro) como Patrimonio de la Humanidad gracias a su «misión imperecedera de unir a hombres y mujeres que en caso contrario permanecerían divididos por intereses materiales. El

texto completo se puede consultar online:
<http://whc.unesco.org/en/list/393/documents/> (1987 Advisory Body Evaluation),
consultado por última vez el 17.6.13. La literatura centrada en las comparaciones entre
Delfos, su Anficiónía y las organizaciones internacionales de nuestro tiempo, como la
Unión Europea y las Naciones Unidas, sigue creciendo, a pesar del gran número de
llamamientos (incluido este libro) a aceptar con muchas precauciones dichas
comparaciones: Tenekides, 1931; Daux, 1957; Tenekides, 1958; Amandry, 1979;
Zepos, 1979. «Delfos fue también el centro de reuniones de la liga de la Anficiónía (el
equivalente más cercano a las Naciones Unidas para las aisladas ciudades-estado
griegas)»: Toubis, 2007: 58-59.

[4] <http://www.eccd.gr/>: consulta por última vez el 17.6.13.

[5] http://www.era-ewv-ferp.com/index.php?page_id=29: consultada por última vez el
17.6.13.

[6] Véase también Taplin, 1989: 33.

[*] Persona que escolia una obra de la antigüedad. Se conocen como escolios los
comentarios que se situaban al margen de un pasaje para explicarlo. (*N. del T.*)

[*] En su uso antiguo, la hipótesis designaba un resumen del contenido de una obra
clásica. (*N. del T.*)

[*] Antigua unidad de medida, utilizada con diferentes equivalencias en buena parte del
Mediterráneo oriental. El talento griego era el peso aproximado del agua necesaria para
llenar un ánfora y equivalía a unos 26 kg. (*N. del T.*)

[*] Edificio en el que se reunía la *boulé* o consejo de las ciudades griegas. (*N. del T.*)

[*] O *demos*, «pueblo»; son formas equivalentes. (*N. del T.*)

[*] Cada talento (que equivale aproximadamente a 26 kilos) estaba compuesto por
sesenta minas y cada mina equivale a unos 430 gramos. (*N. del T.*)

[*] Vidente, adivino. (*N. del T.*)

Delfos

Michael Scott

Título original: *Delphi*

Publicado originalmente por Princeton University Press

© del diseño de la portada, Mauricio Restrepo

Imágenes de cubierta: Botón de oro, Museo Arqueológico de Delfos © Erich Lessing/Album.

La Esfinge de Naxos, Templo de Apolo en Delfos © DEA/G. DAGLI ORTI/De Agostini/Getty Images.

© 2014, Michael Scott

© de la traducción, Francisco García Lorenzana, 2015

© Editorial Planeta, S. A., 2015

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.editorial.planeta.es

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo de 2015

ISBN: 978-84-344-2020-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Àtona-Víctor Igual, S.L.

www.victorigual.com



DELFO

HISTORIA DEL CENTRO
DEL MUNDO ANTIGUO

MICHAEL
SCOTT

«Nadie conoce mejor que Scott el templo y su historia.»

— PAUL CARTLEDGE



Ariel

Índice

Índice	2
Dedicatoria	5
Cita	6
Agradecimientos	7
Mapas	8
Prólogo: ¿Por qué Delfos?	12
Primera Parte: Algunos nacen grandes	20
1. Oráculo	21
2. Inicios	52
3. Transformación	78
4. Renacimiento	107
Segunda Parte: Algunos alcanzan la grandeza	136
5. Fuego	137
6. Dominio	171
7. Renovación	199
8. Transición	233
Tercera Parte: Algunos quedan cubiertos por la grandeza	259
9. Un mundo nuevo	260
10. Renacimiento	288
11. ¿Gloria final?	315
12. El viaje continúa	345
Epílogo: Excavando Delfos	379

Conclusión	403
Guía: Una breve visita a los restos de Delfos y al Museo	412
Abreviaturas	427
Láminas	438
Bibliografía	446
Notas	467
Créditos	523