

Entre *stasis* y *pólemos* en tiempos de transición: el Documento de los Sacrílegos

Between Stasis and Polemos During Transitional Periods: The Sacers' Document

Adrià Muñoz de la Luz
Université Lumière Lyon 2
Adria.MunozDeLaLuz@univ-lyon2.fr

Resumen: El presente artículo pretende introducir una serie de reflexiones en torno a la relación entre la *stasis* y el *pólemos*. El debate entre ambos conceptos no se encuentra ni mucho menos resuelto debido a la dificultad existente para establecer los límites entre uno y otro. El tipo de prácticas que se desarrollaron en los núcleos urbanos bajo estos dos conceptos son difíciles de “catalogar”, de esta forma podríamos considerar que cada episodio resulta único, excepcional en sí mismo.

Para ilustrar toda esta problemática voy a utilizar una inscripción que aparece en el *corpus* epigráfico de Éfeso (I. *Ephesos* I.2). Se trata de un documento de carácter judicial donde se describe un crimen por sacrilegio y su correspondiente resolución. Dicho crimen parte de una acción llevada a cabo por un grupo de exaltados, lo que podríamos considerar como una turba. Esta se produce durante la celebración de un acontecimiento religioso que implica a las ciudades de Sardes y Éfeso. Ante la falta de más indicios la magnitud del conflicto resulta ciertamente difusa, ya que es necesario delimitar el conflicto interno (*stasis*) y si acaso se puede vincular a un conflicto de carácter externo (*pólemos*). A todo ello hay que sumar que se trata de un suceso que debe ser contextualizado bajo la coyuntura del momento, donde la conflictividad social se encontraba en plena efervescencia. Cronológicamente, se sitúa en pleno periodo de transición entre la caída del imperio Aqueménida y la formación de los estados helenísticos (340-281 a.C.). Ante esta situación, la guerra impregnaba gran parte de la vida de las ciudades del Oriente mediterráneo, factor esencial para entender el resto de aspectos que vamos a abordar a continuación.

Lo que aparentemente parece ser un conflicto político o incluso de carácter diplomático entre dos entidades políticas encierra posiblemente una serie de motivaciones que lo dotan de

una mayor profundidad. Así pues, este trabajo pretende mostrar cómo el conflicto social puede ser la manifestación de la vida comunitaria en una ciudad como consecuencia indirecta del hecho de vivir ininterrumpidamente en un ambiente de hostilidad marcado por la guerra. Al partir de esta premisa, la idea de “normalidad” en el fondo acaba perdiendo su sentido, ya que un gran conflicto entraña una multiplicidad de episodios “particulares”.

Palabras clave: stasis, pólemos, sacrilegio, conflicto, Éfeso, Sardes.

Abstract: The following paper has the objective to offer us a several number of historical reflections on a subject that have not yet been resolved, as it is the distinction between *stasis* and *pólemos*. The debate about these two concepts is far from getting resolved because both concepts are therefore inextricably linked, which makes the boundaries between quite vague. The customs developed at the ancient urban cores are difficult to classify, making each process different and exceptional, which obliges to analyze each case individually.

In order to illustrate this problem, I am going to use an inscription which appears at the epigraphic combination of Ephesus (I. Ephesos I.2). This legal document describes a sacrilegious crime (in which a group of people attacks during a religious event), the conflict it created among the communities, and its subsequent resolution. It takes place during the celebration of a religious event shared between the cities of Sardis and Ephesus and by an exalted group. The clash acquires such importance that it becomes an interesting source of analysis, because it gets difficult to enclose where the internal conflict (*stasis*) starts and if it can get considered as an episode linked with an external war (*pólemos*). The magnitude of the tension makes the boundaries, as it was previously stated, vague.

In addition to that, it must be considered that the event took place under a concrete context, in which the social conflict was in full agitation. Chronologically, this conflict takes place during the transitional era between the fall of the Achaemenid Empire and the establishment of the Hellenistic states, in which war played an important part to create them. For that reason, during that period, war impregnated the daily lives of the cities of the Eastern Mediterranean. This is a key factor that we are going to address thereupon.

Keywords: stasis, polemos, sacrilege, conflict, Ephesus, Sardis.

Para citar este artículo: Adrià MUÑOZ DE LA LUZ: “Entre <i>stasis</i> y <i>pólemos</i> en tiempos de transición: el Documento de los Sacrílegos”, <i>Revista Universitaria de Historia Militar</i> , Vol. 7, N° 14 (2018), pp. 56-75.

Recibido: 30/10/2017

Aprobado: 23/01/2018

Entre *stasis* y *pólemos* en tiempos de transición: el Documento de los Sacrílegos

Adrià Muñoz de la Luz
Université Lumière Lyon 2

El fenómeno de la *stasis* ha sido uno de los aspectos fundamentales para entender la conflictividad social y política en la *polis* griega. Durante toda la Antigüedad, tanto las fuentes epigráficas como la literatura clásica nos han mostrado hasta qué punto era un hecho que se encontraba presente en las diferentes sociedades griegas de la Antigüedad.¹ Frecuentemente, la guerra ha tenido un efecto directo en la eclosión de la conflictividad social en el seno de la *polis*. En especial, durante el siglo IV a.C. se encuentran numerosos episodios de este tipo. Las luchas fratricidas que asolaron el Mediterráneo Oriental durante la caída del imperio Aqueménida y la creación de los estados helenísticos fueron constantes.² En ellos encontramos numerosas sediciones, revueltas y otros tipos de manifestaciones en contra del poder establecido. En apariencia, este tipo de acontecimientos debían producirse de manera “extraordinaria”, pero las fuentes nos sugieren que quizá fueron más frecuentes de lo que parece.³ De hecho, en numerosas ocasiones fueron los propios poderes en disputa los que utilizaron la conflictividad interna a favor de sus intereses. Con el uso de proclamas contra sus enemigos –incluso con un apoyo económico, militar o religioso– podían influir en la moral de sus partidarios y fomentar así el desequilibrio socio-político. En muchas ocasiones, los conflictos internos y externos se yuxtaponían hasta el punto que resulta difícil para los historiadores discernir entre uno y otro. No por nada, la propia historiografía mantiene actualmente un debate acerca de los límites entre ambos conceptos.⁴ En este artículo se analizará un acontecimiento en concreto que apare-

¹ Profundizaremos sobre esta cuestión más adelante, para ello recomendamos la obra de Nicole LO-RAUX: *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal, 2008 [orig. francés en 2005].

² Sobre la cuestión de la transición es necesario destacar algunos trabajos, en especial Pierre BRIANT y Francis JOANNÈS (eds.): *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350-300 av. J. C.)*. Actes du colloque organisé au Collège de France par la “Chaire d’histoire et civilisation du monde achéménide et de l’empire d’Alexandre” et le “Réseau international d’études et de recherches achéménides” (GDR 2538 CNRS), 22-23 novembre 2004, Collection Persika 9, París, De Boccard, 2006 e Íd: “Alexander and the Persian Empire, Between decline and renovation”. *History and Historiography*, en Waldemar HECKEL y Laurence TRITTLE (eds.), *Alexander the Great: a new History*, Malden, Blackwell, 2009.

³ Un estudio muy interesante sobre la *stasis* en el mundo helenístico corre a cargo de Gómez Espelosín, que recopila varios episodios muy representativos de los episodios de rebelión acontecidos durante este periodo. Fco. Javier GÓMEZ ESPELOSÍN: *Rebeliones y conflictos internos en las ciudades del mundo helenístico*, Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, 1985.

⁴ Uno de los trabajos más recientes sobre éste aspecto aparece en Dino PIOVAN: “Las inesperadas consecuencias de la Guerra. Acerca de la relación entre guerra, guerra civil y degradación del lenguaje en Tucídides”, *Araucaria*, 19:33 (2017), pp. 181-197; sobre la divergencia entre guerra, violencia y conflicto

ce reflejado en una inscripción de *Ephesos* I.2, conocida como la “inscripción de los sacrílegos”. En ella se aprecia un acto de rebelión popular que tuvo lugar en Sardes durante la acogida de un acontecimiento religioso realizado en conjunto con la ciudad de Éfeso. El documento recoge la sentencia hacia los sacrílegos y nos describe el acontecimiento previamente. De esta manera, a partir del presente análisis se pretende poner en cuestión si una sociedad que vive bajo un contexto donde predomina el *pólemos* puede encontrarse en una posición más favorable para sufrir episodios de violencia o conflicto interno.

La *stasis* como paradigma del conflicto interno

Para definir correctamente la *stasis* es necesario tener bien claro que se trata de un fenómeno cuyas manifestaciones pueden ser muy variadas: ya sea desde una serie de tensiones entre dos grupos que se diferencien a nivel social o político; un desorden generalizado o incluso enfrentamientos violentos que pueden cristalizar en una guerra civil.⁵ En definitiva, se trata de un acontecimiento que puede sacudir todas las estructuras que configuraban la *polis*.

La literatura clásica contribuye en gran parte a la gestación de todo un vocabulario alrededor de la *stasis* que construye y define una concepción determinada del conflicto interno.⁶ Polibio, por ejemplo, en su definición de la *stasis* considera que se trata de «la reducción del hombre a su estado más salvaje».⁷ Esto se debe a que durante su vigencia todas las normas podían ser transgredidas. Al invertirse todos los valores, la crueldad podía llegar a alcanzar su grado más extremo, haciendo posible todas las formas de violencia posibles. Esto se percibe en numerosos episodios de la obra de Tucídides sobre la Guerra del Peloponeso.⁸ Por otro lado, Platón afirma en *La República* que «la ciudad debería permanecer con pocos cambios políticos para que impere la *eunomía*».⁹ El cambio llevaba a la alteración del *cosmos*, y por tanto comportaba al desorden; de esta forma, la *stasis* era considerada como la parte opuesta a la política. Durante su transcurso, la *polis* no dejaba de ser una entidad única a la cual pertenecían los bandos en disputa. Por eso mismo, la sedición se concebía como lo contrario al orden político.

véase Luciano CANFORA: *La démocratie comme violence*, (anónimo ateniense), París, Desjonquères, 1989 [orig. italiano, 1982] y David M. PRITCHARD: “Democracy and War in Ancient Athens and Today”, *Greece and Rome*, 62:2 (2015), pp.140-154.

⁵ Sin olvidar los cambios de regímenes o debido a una serie de condenas al exilio. Para ver más Nicole LORAUX: “Repolitiser la cité”, *L’Homme*, 26: 97-89 (1986), pp. 239-255 e *Id.*, 2008; Raoul, LONIS: “Poliórcétique et stasis dans la première moitié du IVe siècle av. J.-C.” en Pierre CARLIER (ed.), *Le IVe siècle av. J.-C., Approches historiographiques*, París, De Boccard, 1996, pp. 241-257; Jean-Marie BERTRAND: “De la stasis dans les cités platoniciennes”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10 (1999), pp. 209-224.

⁶ Sobre esta cuestión quisiera destacar el trabajo de Nicole LORAUX: “La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l’ envers”, *Revue de l’histoire des religions*, 212:3 (1995), pp. 299-326.

⁷ Plb. IV.20.1, 21.11. Recordar que Polibio es un autor del s. II a.C.

⁸ Tuc.III.81.3

⁹ Ver Plat. *Rep.* 473b-e. La *eúνομία* hace referencia al buen gobierno, que se basa en un orden regido por el buen uso de las leyes.

La *stasis* era considerada como una epidemia que afectaba a todos los miembros participantes en la contienda, y como tal causaba un trastorno en la *polis* hasta el punto de hacer que la ciudad comenzara a luchar contra sí misma¹⁰.

La historiografía contemporánea se ha nutrido de esta concepción, continuando con su reproducción. Por ejemplo, en su definición de *stasis* F. Frontisi-Ducroix considera que independientemente del lugar en que se produzca lleva al hombre a un estado de regresión hacia su lado más primitivo.¹¹ La pérdida de toda moral, la pérdida de los valores comunitarios conllevarían la ejecución de acciones que se encuentran más allá del umbral de lo racional. Contrariamente, existe otra corriente que critica vehementemente esta concepción peyorativa del concepto. Como parte de ella encontramos a M. Finley, que considera la *stasis* como uno de los motores del cambio político a nivel local.¹² Para él, en la mayor parte de los casos significa una oposición al poder establecido, independientemente de las razones que la muevan. En una línea más moderada, N. Loraux establece su desacuerdo con la línea que descalifica la *stasis* y sugiere que debe ser analizada como un sujeto mucho más complejo.¹³

Así como el conflicto interno se ve como un acontecimiento que genera el *caos* y el desorden, con el *pólemos* no sucede de la misma forma. Heráclito define la guerra de la siguiente manera: [la guerra es el padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres].¹⁴ Parece ser que la guerra (*pólemos*) es un tipo de violencia controlada que evita caer en la anarquía porque el combate desarrollado en el marco de la misma no cae en los excesos de la *hybris* y hace que la *polis* se engrandezca con la consecución de nuevos territorios, poder e influencia. Es por ello que la muerte en la batalla se consideraba un honor. Las diferentes reglas que se establecían para la lucha fuera de la ciudad hacen que el *pólemos* se considere bajo un *cosmos* en el que no se encuentra la *stasis*.

En cualquier caso, en numerosas ocasiones ambos conceptos se encuentran débilmente separados por el simple hecho de que se retroalimentan. El desarrollo de la guerra suele generar conflictos sociales que pueden llevar al desarrollo de la *stasis*. De igual forma, si una ciudad tiene un problema interno importante puede coincidir con el advenimiento de una guerra exterior.¹⁵ Así pues, nos encontramos ante un verdadero debate historiográfico que denota una cierta complejidad a la hora de establecer un consenso sobre su definición.

¹⁰ Se puede ver constantemente en la obra de Tucídides. Ver Fabián LUDUEÑA: “La peste de Atenas: la guerra y la polis entre la política antigua y moderna”. Un comentario sobre la “stasiología” de Giorgio Agamben, *Anacronismo e Irrupción*, 5:9, 2016, pp.30-53.

¹¹ Françoise FRONTISI-DUROUX: “Artémis Bucolique”, *Revue d'histoire des religions*, 198 (1981), pp. 29-56 (p. 48).

¹² Moses I. FINLEY: *L'invention de la politique*, París, Flammarion, 1983 [versión en francés de 1985], pp. 156-157.

¹³ Nicole LORAUX: “La guerre civile grecque...”, p. 324.

¹⁴ Heraclit. *FGRH* 53

¹⁵ Raoul LONIS: “Poliorcétique et stasis...”, pp. 244-247.

El conflicto en una época de transición

La elección de este tema de reflexión se introduce de lleno en uno de los debates más vivos entre los historiadores del siglo IV a.C., lo cual tiene sentido por el profundo desequilibrio que afectó a la mayor parte de las ciudades griegas en esta época. Para los historiadores de este periodo, la historia de estas ciudades está repleta de episodios de desorden social. Esta afirmación resulta totalmente comprensible, y más si tenemos en cuenta la cantidad de situaciones que aparecen reflejadas tanto en la literatura clásica como en la epigrafía,¹⁶ pero no es menos cierto también que el periodo entre finales del siglo V y la primera mitad del IV a.C. también se encuentra atravesado por las disensiones político-sociales.

El proceso de formación de los estados helenísticos dio pie a una serie de cambios muy profundos en las sociedades del Mediterráneo Oriental y del Próximo Oriente.¹⁷ Es evidente que estas transformaciones se produjeron de forma gradual por toda la geografía que ocupaba el antiguo imperio Aqueménida. Es por ello que las guerras, sumadas a los cambios profundos que sufrían las diferentes regiones de dicho imperio, dieron pie a un afloramiento de los conflictos internos y externos.

Durante la expansión macedónica del siglo IV a.C., la instrumentalización del conflicto en beneficio de los grandes poderes fue un recurso muy utilizado; el lanzamiento de proclamas contra los enemigos o el envío de refuerzos militares para apoyar a alguna facción en disputa son ejemplos claros de estos usos. Es por ello que las diferentes guerras (*pólemos*) que tuvieron lugar en este corto periodo de tiempo tuvieron una serie de efectos en la estabilidad de las ciudades, como demuestra, por ejemplo, el conocido “edicto de los exiliados” (324 a.C.). Este documento resultó ser de suma importancia, ya que fue el detonante de varias revueltas en el mundo griego, como la acontecida en la isla de Samos.¹⁸

Otro episodio que ilustra muy bien esta cuestión es el de la destrucción de Tebas en el 335 a.C. La ciudad beocia, junto a Atenas y Esparta una de las 3 potencias griegas durante una parte del siglo IV a.C., se encontraba sometida a Macedonia tras la batalla de Queronea (338 a.C.). Una serie de políticos y notables opositores al régimen macedonio fueron condenados al exilio, por lo que se perciben dos facciones beligerantes confrontadas por el control político de la ciudad. La victoria de Macedonia había logrado poner fin a la situación, como demuestra el estallido de revueltas en Grecia tras el repentino fallecimiento de Filipo II. Su hijo Alejandro tuvo que hacer frente a estos levantamientos, donde asedió y destruyó la ciudad tebana. De hecho, la destrucción de Tebas fue uno de los episodios que más destacan los biógrafos del joven

¹⁶ Fco. Javier Gómez ESPELOSÍN: “Rebeliones y conflictos internos...”, pp. 3-5.

¹⁷ Pierre BRIANT: “L’Asie mineure en transition”, en Pierre BRIANT y Francis JOANNÈS (eds.): *La transition entre l’empire achéménide...*, pp. 309-352.

¹⁸ Andrews J. HEISSERER: “The exiles of Tegea (SIG³ 306)”, en *Alexander the Great and the Greeks: The epigraphic evidence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1980, pp. 205-225.

rey macedonio.¹⁹ Los exiliados tebanos pudieron regresar a la *polis* con ayuda de Atenas, los cuales contribuyeron en el ataque contra la guarnición macedonia impuesta por Filipo²⁰. Por su parte, Alejandro fue asistido por las ciudades beocias de Orcómeno, Tespiea y Platea.²¹ Estas tenían una gran rivalidad con Tebas, con la que mantenían numerosas cuentas pendientes. Gracias a esta tensión entre las localidades vecinas Alejandro se encontró con unos aliados aptos para hacer frente a la ciudad más importante de Beocia.

Otro ejemplo donde se yuxtaponen la *stasis* y el *pólemos* se encuentra en la ciudad de Éfeso.²² Según Arriano fueron los habitantes de la ciudad los que aprovecharon para ajusticiar a la facción filo-persa por haber acudido meses atrás a la llamada de Memnón y por haber saqueado el templo de Artemisa (335 a.C.).²³ Este episodio refleja cómo las revueltas y los golpes de estado eran una constante de este periodo. Parece que Éfeso, tomada por los macedonios durante la expedición de Parmenión (336 a.C.), fue recuperada por Memnón de Rodas gracias a un llamamiento interno (se entiende que hace referencia a la facción opositora). Por tanto, se interpreta que hubo un golpe de estado dentro de la ciudad, que fue posible gracias a la ayuda del general rodio, que en ese momento era el encargado de llevar a cabo la recuperación de los territorios arrebatados por los macedonios. Cuando Alejandro volvió a tomar Éfeso meses después muchos decidieron tomar medidas contra aquellos vecinos que habían ayudado al regreso de los Aqueménidas, algo que también debió hacer probablemente la facción filo-persa cuando tomó el poder.

La presentación de estos ejemplos muestra que la frontera entre *stasis* y *pólemos* en muchos casos no está del todo clara. Una de las consecuencias de la guerra es sin duda el crecimiento de la tendencia al conflicto en el seno de las localidades afectadas. En ocasiones la guerra sirve como pretexto para la eclosión de una conflictividad existente previamente, y en otras la guerra es la principal causa del conflicto interno. Sin embargo, como la división entre una y otra resulta compleja es necesario analizar de forma individual cada episodio para poder comprenderlo de una manera más precisa. Por desgracia, en muchas ocasiones la escasez de fuentes limita el seguimiento de estos fenómenos.

La inscripción de los sacrílegos

En 1961, durante los trabajos arqueológicos en la ciudad griega de Éfeso se descubrió una importante inscripción de 57 líneas conservada prácticamente en su totalidad. En ella aparecen 46 nombres que hacen referencia a una serie de personas procedentes de Sardes, los cuales

¹⁹ En este caso cito los cinco principales autores que han escrito sobre la biografía de Alejandro Magno: Diodoro Sículo: *Biblioteca Histórica* XVII; Quinto Curcio Rufo: *Historia de Alejandro Magno*; Plutarco: *Vidas Paralelas: Alejandro Magno y Julio César*; Arriano: *Anábasis de Alejandro Magno (I-II)*; Justino: *Historias Filípicas de Pompeyo Trogo*.

²⁰ Arr. *An.* l. 7. 1-3.

²¹ Arr. *An.* l. 9. 10.

²² Arr. *An.* l. 17. 9-12.

²³ Arr. *An.* l. 17. 11-12.

han sido condenados a muerte a raíz de las acciones que llevaron a cabo contra la diosa Artemisa.

El documento ha sido analizado, comentado y traducido por prestigiosos epigrafistas como F. Eichler, D. Knibbe, H. Wankel u O. Masson.²⁴ Uno de los problemas que plantea el texto tiene que ver con su datación. En primer lugar, el propio Eichler lo fechó entre 340-320 a.C. (datación que fue apoyada posteriormente por L. Robert).²⁵ En este caso, la sitúa en el contexto de la caída del imperio Aqueménida y los primeros años tras el fallecimiento de Alejandro Magno; por el contrario, D. Knibbe la sitúa aproximadamente en el siglo III a.C., durante el proceso de formación y consolidación de los estados helenísticos.

En este caso, he realizado una traducción propia a partir de las aportaciones efectuadas por O. Masson:

1	Οἱ προήγοροι ὑπὲρ τῆς θεοῦ κατε[δι-] κάσαντο θάνατον κατὰ τὴν προγρ[α-] φὴν τῆς δίκης ταύτης · ὅτι θεωρῶν		
4	ἀποσταλέντων ὑπὸ τῆς πόλεως ἐπι[λ] χιτῶνας τῆι Ἄρτέμιδι κατὰ τὸν ν[ό-] μον τὸμ πάτριον, καὶ τῶν ἱερῶν κα[ί] τῶν θεωρῶν παραγενομένων εἰς Σ[άρ-]		
8	δεις καὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἄρτέμιδος τὸ ἰδρυμένον ὑπὸ Ἐφεσίων τὰ τε [ερα] ἡσέθησα καὶ τοὺς θεωροὺς ὕβρι[σαν ·] τίμημα τῆς δίκης θάνατος.		
12	κατεδικάσθη δὲ τῶνδε · Τυίου τοῦ Μανέω τοῦ Σαπλαδος · Στρόμβου τοῦ Μανέω τοῦ Σαπλαδος · Μουσαίου τοῦ Ἡρακλείδεω · Πακτ[υω]		
16	τοῦ Καρουδος τοῦ Ἡρακλείδεω · Π[- -] τοῦ Καρουδος · Μιλήτου τοῦ Καρ[ου-] δος ·] Πυ[θ]έου τοῦ Καρουδος · Πακτω τ[οῦ] Ατι[δ]ος · Σαπλουδος τοῦ Πίλου ·		
20	Ἡρακ[κ]λείδεω τοῦ Αρτυμεω τοῦ Μανέ- [ω] βαλανέως · Ἡρακλείδεω τοῦ Αρτυμεω τοῦ Μανέω βαλανέω[ς] τοῦ]		
	ἀδελφοῦ Ἰλου · Μανέω τοῦ Ατιδος		
24	τοῦ Αριωτεω · Μοξοῦ τοῦ Αταδος τοῦ πελματοπώλεω · Μοξοῦ τοῦ Αταδος τοῦ πελματοπώλεω τοῦ ἀδελφοῦ ·		
28	Μοξοῦ τοῦ Οἴλου τοῦ Σαπλαδος το[ῦ] ὑποδηματοπώλεω · Μοσχίωνος κα[ί]		
	Ἐρμολάου ἀδελφῶν · Πίλου τοῦ Κα[ρου-] δος τοῦ βουκόπου · Αρτυμεω τοῦ Σ[πελ-] μου τοῦ βουκόπου · Στρόμβου τοῦ Καρουδος τοῦ Κονδαδος · Στρόμβ[ου] τοῦ Πακτω τοῦ Μανέω · Στρόμβου [τοῦ] Ἡρακλείδεω τοῦ χρυσογοῦ · Σαπλα[δος] 36 τοῦ Στρόμβου · Ταμασιδος τοῦ Στρ[όμ-] βου · Ζακρωρεω τοῦ Καδωδος τοῦ Μα- [νεω ·] Στρόμβου τοῦ Μανέω τοῦ Ἐφέσου · Αρτ[υ]μεω τοῦ Δαου · Τυίου τοῦ Πυθέ[ου ·] 40 Αρτυμεω τοῦ Μανέω τοῦ Κοτύλου · Σισινεω τοῦ Ευμκνεω τοῦ ἐξ Ἱερῆς Κώμης · Πυθέου τοῦ Στρόμβου τοῦ [...] στεω · Πακτω τοῦ Ατιδος τοῦ ἱερ[έως ·] 44 Πακτω τοῦ Μανέω ἐλαιοπώλεω · [...] τοῦ Καρουδος · Παπεω τοῦ Ἐφέσου [τοῦ] Καρουδος · Μιθραδατεω τοῦ Τυιο[υ τοῦ] Μανέω τοῦ Ατιδος δούλου · Στρόμ[βου] 48 τοῦ Καρουδος τοῦ Κοτύλου · Στρόμ[βου] τοῦ Καρουδος · Πυθέου τοῦ Στρόμβου τοῦ Καδωδος τοῦ Βαδαδος · Πακτω τοῦ Μανέω Καρός · Μοξοῦ τοῦ Στρόμβου το[ῦ] 52 Πυθέου · Σπελμου τοῦ Τυίου τοῦ Βαγα- τεω[ς (?)] τοῦ ἱεροκήρυκος · Ρατοπα[τ]εω τοῦ Παπεω · Καρουδος τοῦ Μανέω τοῦ Αταδος ἐξ Ἰείδος Κώμης · Αταδος <ος> τοῦ τὴν θυγ[α]- 56 τέρα ἔχοντος τὴν Πακτω τοῦ Ατιδος · Σαματικεω τοῦ Ποταδος.		

[Los abogados escogidos por la diosa, de acuerdo con la asignación del proceso, han reclamado condenas a muerte. Se espera que, tras el envío de *teoros* (a Sardes), por la ciudad

²⁴ Ver Fritz EICHLER: *Die Österreichischen Ausgrabungen in Ephesos im Jahre 1962*, Viena, Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1963, pp. 50-52; Dieter KNIBBE: "Ein religiöser Frevel und seine Söhne: Ein Todesurteil hellenistischer Zeit aus Ephesos", *ÖHJ*, 46 (1961-63), pp. 175-182; Olivier MASSON: "L'inscription d'Éphèse relative aux condamnés à mort de Sardes", *REG*, 100:477-479 (Julio-diciembre 1987), pp. 225-239.

²⁵ Louis ROBERT: "Sur des inscriptions d'Éphèse", *Rev. Phil.*, 41:1 (1967), pp. 7-81, (pp. 34-35).

(Éfeso), con motivo del envío de chitones para Artemisa, siguiendo la tradición ancestral, tras la llegada de los objetos sagrados y los *teoros* a Sardes y al templo de Artemisa –aquél que fue fundado por los efesios– (la gente) ha cometido sacrilegio sobre los objetos sagrados y asaltado a los *teoros*; el veredicto del proceso es la muerte.

Se han condenado a los siguientes (hombres): Tyios hijo de Manes, hijo de Saplus; Estrombos hijo de Manes, hijo de Saplus; Musaios hijo de Heracleides; Pacties, hijo de Karus, hijo de Heracleides; P... hijo de Karus; Miletos hijo de Karus; Piteos hijo de Karus; Pacties hijo de Atis; Saplus hijo de Pilos; Heracleides hijo de Artimes, hijo de Manes –el bañero–; Heracleides hijo de Artimes, hijo de Manes –el bañero– el hermano Ilos; Manes hijo de Atis, hijo de Ariotes; Moxos hijo de Atas –el mercader de semillas–; de Moxos hijo de Atas –el mercader de semillas– el hermano; Moxos hijo de Oilos, hijo de Saplus –el mercader de sandalias–; los hermanos Mosquión y Hermolaos; Pilos hijos de Karus –el carnicero–; Artimes hijo de Espelmes –el carnicero–; Estrombos hijo de Karus, hijo de Kondas; Estrombos hijo de Pacties, hijo de Manes; Estrombos hijo de Heracleides –el orfebre–; Saplus hijo de Estrombos; Tamasis hijo de Estrombos; Zakrores hijo de Kados, hijo de Manes; Estrombos hijo de Manes hijo de Éfeso; Artimes hijo de Daos; Tyios hijo de Piteos; Artimes hijo de Manes hijo de Kotilos; Sisines hijo de Eumenes, éste procedente de Hiera Kome; Piteos hijo de Estrombos, hijo de ...; Pacties hijo de Atis –el sacerdote–; Pacties hijo de Manes –el mercader de aceite–; (alguien) hijo de Karus; Papes hijo de Éfeso, hijo de Karus; Mitrídates, de Tyios hijo de Manes, hijo de Atis –el esclavo–; Estrombos, hijo de Karus, hijo de Kotilos; Estrombos hijo de Karus; Piteos hijo de Strombos hijo de Kados hijo de Babas; Pacties hijo de Manes, cario; Moxos hijo de Estrombos hijo de Piteos; Espelmes hijo de Tyios hijo de Bagateos (~) –el heraldo sagrado–; Ratopates hijo de Papes; Karus hijo de Manes hijo de Atas, éste del pueblo de Ibis; Atas (cuya esposa es) la hija de Pactyes hijo de Atis; Samatikes hijo de Potas].²⁶

Se trata de un documento epigráfico emitido por los gobernantes de Éfeso que hace referencia a un conflicto que ha tenido lugar en la ciudad de Sardes. Gracias a él sabemos que los efesios enviaron una delegación de *teoros* junto a una serie de presentes, en este caso unas *χιτώνας* para el templo de Artemis de Sardes (L.5). Este ritual religioso entre ambas ciudades parece haber sido alterado por una turba popular (L.9-10), donde los objetos sagrados fueron ultrajados (no se puede saber si fueron robados o destrozados) y los *teoros* fueron agredidos (L.10). Parece que el evento fue reprimido y sus responsables fueron condenados a muerte (L.11). Con lo cual, cabe preguntarse si esta inscripción puede ser interpretada como un conato de *stasis* dentro de Sardes. El propio texto aporta una serie de datos que podrían afirmar dicha hipótesis.

²⁶ Es muy probable que la traducción de los nombres no sea la más correcta a nivel filológico, con ello insto a la necesaria realización de una traducción al castellano más pormenorizada que la presentada en el artículo.

El santuario de Artemisa en Sardes

Uno de los primeros problemas que nos plantea el documento es la ubicación del santuario de Artemisa. El documento concreta que se trataba de un lugar de culto cuya construcción se atribuye a la ciudad de Éfeso (L.8-9). En cambio, la historiografía y la arqueología lo relacionan con el santuario de Artemisa que se encuentra en el valle del río Pactolo, cuya presencia se remonta hacia finales del s.VI a.C.²⁷ Actualmente tan solo se conserva un pequeño altar que parece estar dedicado a esta diosa. La deidad que se representa hace referencia a la *Artemisa de Sardes*, la cual se diferencia aparentemente de la *Artemisa Efesia*, tal como sugieren algunos epitafios lidios hallados en Sardes.²⁸ Con respecto a estas dos deidades existen ciertas dudas sobre si formaban parte del mismo culto, ya que muchas divinidades helénicas de Oriente son el resultado del sincretismo con deidades locales. Para dificultar aún más las dudas sobre el culto de Artemisa en la zona se conoce la presencia de una tercera, la *Artemisa Coloe*.²⁹ Ésta deidad también ha sido mencionada en algunos epitafios grabados en lidio-araméo bilingüe durante el gobierno de uno de los Artajerjes en el s. IV a.C.³⁰ Parece que la única referencia literaria hacia esta deidad se encuentra en Estrabón, donde sitúa el santuario de *Artemisa Coloe* en las inmediaciones del lago Gigeo, en el actual lago Mármara.³¹

Según la literatura clásica, las primeras referencias que existen sobre el santuario se remontan al 322 a.C.³² Es posible que esta divinidad también fuera distinta a las otras ya citadas. El santuario se ubicaba 200 estadios al norte de Sardes, donde según Estrabón se realizaban conocidos festivales en honor a la diosa.³³ También ha sido ubicado a orillas de un lago muy rico en peces, pero ha sido precisamente en ese entorno donde se ha encontrado una dedicatoria a una cuarta figura divina relacionada con Artemisa. A esta se la conoce como *Artemisa Persica*, la cual certifica la presencia en tiempos remotos de una comunidad irania llamada “los Maibozeni”. Otra de las hipótesis que se barajan en torno a la *Artemisa Coloe* es que se tratara de una asimilación de la diosa irania Anahita, otra divinidad de origen acuático.³⁴

Así pues, con esta información y de acuerdo con los análisis de G. Hanfmann, O. Mason propone que la divinidad que aparece en “la inscripción de los sacrílegos” podría hacer referencia a la *Artemisa de Sardes*.³⁵ Para argumentar esta hipótesis afirma que el santuario del valle del Pactolo no tuvo una gran actividad hasta al menos el s. IV a.C. Además, se sabe gracias a

²⁷ Crawford H. GREENWALD: “Sardis in the Age of Xenophon”, *Pallas*, 43 (1995) pp.125-145, (pp. 128-29).

²⁸ Olivier MASSON: “L’inscription d’Ephèse relative...”, p.130.

²⁹ Pierre, BRIANT: *From Cyrus to Alexander: a History of the Persian Empire*, Indiana, Eisenbrauns, 2002 [orig. francés de 1996].

³⁰ Según Briant podría ser en época de Artajerjes III, y lo sitúa en 348 a.C. Ver cita anterior.

³¹ Str. XIII.45.626.

³² Paus. VII.6.6.

³³ Str. XIII.4.5

³⁴ Pirre BRIANT: *From Cyrus to...*, op.cit., p. 702.

³⁵ Olivier MASSON : “L’inscription d’Ephèse relative...”, op.cit., p. 229 ; Pierre BRIANT : “From Cyrus to...”, op.cit., p. 702.

los trabajos arqueológicos desarrollados en la zona que el templo fue remodelado a principios del s. III a.C., aunque se debate si hubo algún tipo de remodelación previa a la llegada de los conquistadores macedonios.³⁶ De esta manera, y para diferenciarlo ante la variada amalgama de cultos relacionados con Artemisa, se especifica en el documento que se trata de aquél cuyo templo fue construido por la comunidad de Éfeso. En este caso lo considero una mera hipótesis, ya que no dispongo de más datos al respecto para afirmar o desmentir la cuestión.

El *Artemision* de Éfeso era un lugar de importancia no solo a nivel religioso, sino también como espacio clave en las relaciones con otras comunidades limítrofes, como lo era la de Sardes. Ambas ciudades se encontraban conectadas por el camino real y disfrutaban de una larga y próspera relación con la capital de la satrapía de Lidia.³⁷ Jenofonte menciona en su *Anábasis* la presencia de un neocoro de Artemisa llamado Megabizo. Este nombre de origen iranio refleja en cierta manera la integración de la población oriental en este culto ya a principios del siglo IV a.C.³⁸ Por otro lado, según Estrabón los diferentes *šāh* habían tolerado y aceptado su culto hasta que se produjo la destrucción del templo de Dídima.³⁹ También se sabe gracias a Tácito que los persas habían dotado al templo de Artemisa de una cierta inmunidad.⁴⁰ De esta manera, se aprecia que el culto a la diosa se encontraba bien instaurado en el seno de ambas sociedades y el sincretismo religioso era un hecho.

El conflicto

El incidente al cual se hace referencia en la inscripción implica tanto a Sardes como a Éfeso, y bajo un primer punto de vista sus connotaciones tienen consecuencias políticas y religiosas. La propia relación de cercanía entre ambas comunidades debió tener sin ninguna duda una serie de repercusiones políticas. En Asia Menor algunos griegos cohabitaban con sus adversarios políticos o diplomáticos en las cortes de Sardes y Dascilio, como describe Jenofonte.⁴¹ Por su parte, este autor describe los actos de hospitalidad y de agradecimiento entre la aristocracia persa y los ciudadanos griegos más prominentes. También aparecen reflejadas algunas de estas dinámicas en ciertos decretos atenienses (ex. IG II², 207a) donde Orontobates recibió una comitiva ateniense para cerrar una venta de trigo. Esta serie de relaciones pudieron producirse también en el contexto de la inscripción, ya que Éfeso se encontraba bajo la jurisdicción de Dascilio y Sardes.

³⁶ Como sugiere Georges LE RIDDER: "Les trouvailles monétaires dans le temple d'Artémis à Sardes (IGCH 1299 et 1300)", *Revue Numismatique*, 33 (1991), pp. 71-88; George M.A. HANFMANN: *Sardis und Lydien*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1960. Nr 6), Wiesbaden, Franz Steiner, 1960, p. 527.

³⁷ Hdt. V.54.

³⁸ Xen. *Anab.* V.3.5-7.

³⁹ Str. XIV.1.5.

⁴⁰ Tac. *An.* III.61.

⁴¹ Xen. *Hell.* IV.1.29; sobre las muestras de agradecimiento entre ambos ver Íd. I.1.9 e Íd. IV.1.39; también Tuc. VIII.6.1; 85.2.

Según el documento, una comitiva enviada por la ciudad efesia se dirigía hacia el santuario y en algún momento determinado «un grupo de personas exaltadas» la asaltó (L.9-10). En éste pasaje se puede interpretar que los *teoros* fueron agredidos y se profanaron unos chitones (L.4-5). En primera instancia se presenta como un caso aislado, el cual es aplacado y reprimido. Como el documento es de ámbito jurídico se limita a hacer una breve descripción de los hechos y a comunicar la sentencia. Pero es necesario cuestionarse por qué pudo producir semejante altercado.

El empleo de la terminología mostrada en el texto nos puede dar más información sobre los acontecimientos. El empleo del verbo *ὕβριζεν* (L.10), el cual se ha traducido como “maltrato”, ya indica un acto de violencia hacia los emisarios de Éfeso. Pese a ello, no es posible saber la magnitud de la agresión que se llevó a cabo, y por tanto desconocemos si pudo haber heridos o incluso fallecidos. En este sentido, no se puede descartar ninguna de las posibilidades.⁴² Otro término que resulta complejo de definir con precisión es *ἱερά* (L.9). Sobre su significado se han realizado dos interpretaciones: la primera y más aceptada es su traducción como “ofrendas”, mientras que L. Robert lo traduce como “víctimas conducidas a sacrificio”.⁴³ Al tratarse de un documento jurídico, el tipo de vocabulario utilizado debe ser claro, poco dado a palabras metafóricas o con doble sentido. La apropiación o ejecución de animales ofrecidos como sacrificio podría tener cierto sentido, pero para aceptar esta hipótesis probablemente el texto debería ser más claro, y no es el caso. Por estas razones considero *ἱερά* como referencia a las ofrendas, que en éste caso eran *χιτώνας*. La función de estas prendas de vestir no está del todo bien definida, aunque existe una estrecha relación entre estas y Artemisa. Los chitones enviados por Éfeso podían ser usados como ornamentación para la estatua de la diosa o bien como un ropaje de tipo ceremonial.⁴⁴ Sin ir más lejos, en las inscripciones de Mileto existe un culto conocido como Artemisa *Χιτώνη*.⁴⁵ En sus *Himnos a Zeus* Calímaco habla de la existencia de un santuario en honor a esta diosa al este de Mileto, el cual fue destruido por los persas en 494 a.C.⁴⁶

En cuanto a los *teoros*, estos cumplían con el papel de emisarios escogidos por Éfeso y enviados como sus representantes a Sardes. Como magistrados encargados del templo se encargaban de la administración sacra. En Éfeso, estos habrían disfrutado de un cargo elevado dentro de la jerarquía religiosa, lo cual se debe en parte a ciertas atribuciones administrativas que compartían los otros cargos durante la etapa de dominio macedonio.⁴⁷ De hecho, en el documento *I. Ephesos III.66* se muestra cómo los *teoros* ejercen de nuevo el papel de embajadores

⁴² Contrariamente a la opinión de Olivier MASSON: “L’inscription d’Ephèse relative...”, op. cit., p. 230.

⁴³ Louis ROBERT: “Sur des inscriptions...”, op. cit., p. 34.

⁴⁴ Olivier MASSON: “L’inscription d’Ephèse relative...”, op. cit. p. 229.

⁴⁵ Robert FLEISCHER: *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, Brill, 1973, pp. 200-201; ver especialmente en Leo OPPENHEIM: “The Golden Garments of the Gods”, *Journal of Near-Eastern*, 8 (1949), pp. 127-193.

⁴⁶ Call. h. *Zeus*. I.77; Call. h. *Artemis* III.226.

⁴⁷ Louis ROBERT: op. cit, 1967, p. 32.

sagrados,⁴⁸ y gracias a él se sabe que los gastos de éste tipo de embajadas se costeaban por medio de «donaciones particulares».

Los acusados por la “inscripción de los sacrílegos” son un grupo de personas que se encontraban presentes en la procesión y por alguna razón cometieron sacrilegio contra los *teoros* y las ofrendas destinadas a Artemisa. Esto nos hace reflexionar sobre cuáles pudieron ser las razones que llevaron a una parte de los habitantes a actuar así. La hipótesis que sustenta D. Knibbe sugiere que el tumulto se produce en un intento de algunos de los presentes por robar los objetos de valor.⁴⁹ Bajo mi punto de vista puede resultar lógica debido a las acciones que se describen en el propio documento. Los chitones utilizados para la ceremonia debían ser prendas especiales y muy probablemente tuvieran un cierto valor. Esto podría indicar varios escenarios. Por un lado, la población empobrecida como consecuencia de los años ininterrumpidos de guerra pudo haber actuado de manera desesperada. Por otro lado, el ataque pudo haber tenido una motivación política. En este sentido, el altercado se podría entender como una muestra de rechazo hacia aquellos que influían en la realidad política de la ciudad. Tampoco se puede descartar que fuera un acto de rechazo contra un culto extranjero.⁵⁰

Como ya hemos visto en el fragmento de Calímaco, ya existió anteriormente una agresión relacionada con el culto de Artemis *Χιτώνη* de Mileto. El episodio hace referencia al ataque del templo de Artemisa llevado a cabo en 490 a.C. por los Aqueménidas. El ataque de los sacrílegos en Sardes se produce un siglo y medio más tarde aproximadamente. Es evidente que no puede haber mucha relación entre uno y otro, pero el primero sí puede haber quedado impregnado en el imaginario colectivo, tal y como se refleja en las fuentes clásicas. Pese a la distancia cronológica entre ambos eventos sí se puede encontrar un cierto nexo en común: se trata de dos ataques violentos hacia un culto de carácter helénico.

Volviendo de nuevo al altercado de Sardes se ha conservado el fragmento de un decreto emitido por Éfeso que ha sido datado a finales del s. IV a.C.–principios del s. III a.C.⁵¹ En él se honora a un habitante de Sardes con el derecho de ciudadanía (cuyo nombre no nos ha sido transmitido) por haber ayudado a los *teoros* y al templo de Artemisa.⁵² El propio fragmento menciona que esta concesión vino dada tras una investigación previa de los delitos cometidos por esa persona (L.4). En el texto aparece la fórmula *ἐβοήθησεν τῶι ἱερῶι*, la cual se puede interpretar de diferentes formas, ya sea como ayuda militar, médica o incluso económica. De acuerdo con L. Robert no debemos apresurarnos, pero es posible que esta inscripción esté relacionada con la condena de los sacrílegos. De ser así, el fragmento pudo haberse redactado inmediatamente después de sentencia.

⁴⁸ Emil HÖLZEL: *Forschungen in Ephesos III*, n. 66, 1923, Viena, *Österreichisches archäologisches Institut* p.148-149, especialmente en las L.15-16 de la inscripción.

⁴⁹ KNIBBE: op. Cit. p. 179.

⁵⁰ Hipótesis sugerida por Robert FLEISCHER: op. cit, pp. 201-202; también la refleja Olivier MASSON: op. cit. p. 230.

⁵¹ El documento es analizado por Joseph KEIL: “Inscript aus Notion in Ephesos”, *ÖHJ*, 15 (1913), pp. 67-143.

⁵² Louis ROBERT: “Sur des inscriptions...”, op.cit., p.33.

Sobre los condenados

En el documento de Sardes (I. Ephesos I.2) la lista con la sentencia a 45 personas también nos da información de utilidad para conformarnos una idea sobre el caso. En ella se observa cómo algunas personas aparecen identificadas por la profesión que desempeñaban. De ahí se puede deducir que los condenados pertenecen a diferentes grupos sociales, pues encontramos algunas profesiones como la de bañero (βαλανευς); carnicero (βουχόπου); mercader, ya sea de semillas (πελματοπώλεω), de sandalias (ὕποδηματοπώλεω) o de aceite (ἐλαιωπώλεω); un orfebre (χρυσοχοῦ); personajes del ámbito religioso como un sacerdote (ιερέως) o un heraldo sagrado (ἱεροκήρυχος); incluso un esclavo (δούλου). Así pues, con el tipo de oficios y condiciones sociales que aparecen es imposible saber si se pudo tratar de una turba organizada por alguna facción política o religiosa.

Personalmente me ha llamado especialmente la atención que un sacerdote y un heraldo sagrado sean condenados también por sacrilegio. Esto sugiere dos hipótesis: que sean miembros del culto a Artemisa y no acepten la recepción de los emisarios de Éfeso en Sardes o bien que pertenezcan a otro culto (ya sea local o extranjero). Sobre esta última hipótesis, ¿se podría valorar la idea de que fuera un ataque motivado por la polarización religiosa? Pese a ser una posibilidad muy vaga, ya que no disponemos de ningún elemento para afirmarlo, no se puede descartar por completo. Para ello debería aparecer el término “terapeutas”, que nos podría dar ese indicio. L. Robert lo define como un grupo cultural cuya similitud, salvando el anacronismo, podría equivaler al de una cofradía al servicio de una divinidad.⁵³ Pese a que el término no aparece en la “inscripción de los sacrílegos” podría ser un indicio a tener en cuenta.

La otra profesión que merece nuestra atención es la del heraldo sagrado. Su rol dentro de la jerarquía religiosa y política era importante. Al tratarse de los magistrados que disponían de inmunidad diplomática normalmente eran convocados a cubrir las funciones de emisarios en tiempos de hostilidad.⁵⁴ Uno de los poderes que les otorgaba su cargo era el de proclamar la guerra, y en caso de derrota tenían el poder de pedir a los vencedores una tregua para recuperar a los caídos. Así pues, los heraldos parecen ser más bien agentes que ejecutaban las órdenes de las autoridades. Para sus contemporáneos era un cargo controvertido, considerado como un personaje subalterno a la figura del tirano.⁵⁵ En los textos trágicos el tirano es descrito como una figura que se caracteriza por ejercer una fuerte violencia y represión contra la población, por esta razón el heraldo sagrado se percibe como un personaje violento. Al ser cargos con com-

⁵³ Ver Louis ROBERT: “Une nouvelle inscription grecque de Sardes. Règlement de l’autorité perse relatif à un culte de Zeus”, *CRAI*, 2 (1975), pp. 306-330 (p. 319); reflejado también en Pierre DEBORD: *L’Asie Mineure au IV^e ème siècle (412-323), pouvoirs et jeux politiques*, Bordeaux, Ausonius, 1999, p. 371.

⁵⁴ Sobre el papel de los heraldos sagrados ver Raoul LONIS: *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares des guerres médiques au milieu du IV^e av. J.-C.*, Besançon, Annales littéraires de l’Université de Besançon, 1969, pp. 63-70.

⁵⁵ Un estudio indispensable para entender el papel del heraldo y su imagen subalterna en Catherine GOBLOT-CAHEN: “Les hérauts et la violence”, *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 10 (1999), pp. 179-188.

petencias religiosas que participaban en asuntos políticos se consideró que sus actos tenían un carácter sacrílego.⁵⁶

Tras esto, el hecho de que el heraldo sagrado sea condenado por sacrilegio y ejecutado puede tener una lectura significativa para la comprensión del documento. Este debía tener una cierta conexión con los poderes oligárquicos de Sardes, los cuales estaban fuertemente arraigados, al ser una de las capitales del imperio persa. En pleno proceso de expansión del helenismo, la realidad política de la ciudad podía encontrarse con este tipo de problemática. Arriano de Nicomedia muestra con este pasaje un ejemplo de la inestabilidad política existente en 334 a.C. a raíz de las conquistas de Macedonia sobre el imperio Aqueménida:

[Los habitantes de Éfeso, al verse libres del miedo a los oligarcas, se dispusieron a ajusticiar a quienes habían llamado a Memnón, a aquellos que habían saqueado el templo de Ártemis, habían sacado del templo la estatua de Filipo que allí se hallaba y habían removido del ágora la tumba de Herópito, el libertador de la ciudad. Luego lapidaron a Sírfax y a un hijo suyo, de nombre Pelagonte, así como a los hijos de los hermanos de Sírfax, a quienes sacaron del templo.] Arr.*Az*.11-12

La influencia macedonia en las ciudades griegas de la costa de Asia Menor causaba cierta inestabilidad en la política local, pues ponía de manifiesto una fractura entre los partidarios del control macedónico y aquellos que optaban por los persas. Dada la proximidad geográfica entre Éfeso y Sardes, sumada a la realidad política de cada una, no se puede descartar que dicha inestabilidad se produjera de la misma manera en Sardes. Como uno de los centros administrativos del imperio, es probable que existieran desavenencias políticas con los grandes centros económicos que se encontraban bajo su jurisdicción. Por tanto, cualquier conflicto interno debía tener algún reflejo en los demás centros políticos y económicos de la zona. Para ser más precisos, alrededor del año 335 a.C. se produjo el saqueo del templo de Artemisa en Éfeso. La ciudad había sido tomada en primer lugar por la facción filo-macedónica durante la expedición de Parmenión (336 a.C.). Meses después fue recuperada por Memnón de Rodas gracias a un llamamiento de las oligarquías locales (ca.335 a.C.).⁵⁷ El pasaje de Arriano sugiere que la facción filo-persa recuperó el control de la ciudad y devolvió su dominio a los oligarcas. Cuando Alejandro Magno volvió a tomar Éfeso meses más tarde (ca.334 a.C.), una parte de la población decidió tomar medidas contra aquellos que habían colaborado con Memnón. Así pues, la resolución de las cuentas las pendientes entre los habitantes de la ciudad tomaba forma en cada cambio de gobierno, algo que Sardes tuvo que sufrir de la misma manera.

También debemos tener en cuenta la influencia que podía tener Éfeso con respecto a las localidades de su entorno, sobre todo por su condición de centro helenizado. El vínculo ancestral que tenía con Sardes pudo haber propiciado una influencia en el desarrollo de la política, la cual pudo haber sido más pronunciada a partir de la presencia de Macedonia sobre el terreno. Al ser

⁵⁶ Catherine GOBLOT-CAHEN: op. cit., p. 188.

⁵⁷ Arr.*An*.1.17.11.

uno de los centros en que se concentraba la administración del imperio, posiblemente Sardes fuera un lugar de resistencia frente a la influencia política de Macedonia.⁵⁸ Pese a ello, no estaba exenta de la influencia política que podía llegar desde la ciudad costera griega. Según Arriano, Sardes no fue tomada por la fuerza, sino que su conquista se produjo por medio de una comitiva que se entregó por sus simpatías hacia Alejandro.⁵⁹ Esto plantea la posibilidad de que en Sardes también pudiera haber existido algún tipo de oposición al poder establecido, como sucedió en otras ciudades del imperio. La entrega de la ciudad al rey macedonio no tuvo por qué ser una decisión tomada unilateralmente por el poder militar, sino que pudo estar apoyada con una parte de las élites que allí residían con el fin de ganarse el favor de Alejandro.

P. Debord defiende que tras la toma de Sardes los conquistadores no modificaron las estructuras de la ciudad y la mantuvieron bajo una cierta autonomía durante los primeros años de su dominio.⁶⁰ Para corroborar estas afirmaciones sería conveniente desarrollar una investigación en profundidad con la intención de actualizar esta cuestión, aunque de manera provisional se podría considerar como válido este argumento. Por otro lado, a nivel religioso parece que fue tratada por los conquistadores como cualquier otra ciudad griega. Así pues, Sardes probablemente no se puede considerar una *polis* en el siglo IV a.C., ya que no sería hasta finales del s. III a.C. cuando aparecen claramente reflejadas sus instituciones en las fuentes epigráficas.⁶¹

Pese a ello, en el análisis onomástico de la inscripción se observa que la helenización de Sardes se encontraba en un estado incipiente, como reflejan algunos nombres como Ἡρακλειδης (L.15, 16, 20), Εφεσος (L.38, 45) o Στρόμβος (L.14).⁶² Atendiendo a la decisión de volver a utilizar las antiguas leyes –haciendo referencia a las leyes lidias– es muy probable que la población mayoritaria tuviera un origen lidio.⁶³

La cuestión religiosa en Sardes

Sobre la cuestión religiosa en el imperio Aqueménida existen aún varios interrogantes que deben ser esclarecidos. Aún hay cierta divergencia de opiniones sobre la política religiosa desarrollada desde el poder central, tal y como podríamos entenderlo hoy en día. Aun así, P. Briant considera que durante el gobierno de Artajerjes II el imperio persa evoluciona hacia una

⁵⁸ Contrariamente, la ciudad se rindió ante la llegada de Alejandro y sus hombres a sus puertas, Arr.An.1.17.3-4; D.S.17.21.7.

⁵⁹ Arr.An.1.17.2-8.

⁶⁰ Pierre DEBORD: op. cit., pp. 427-430; Philippe GAUTHIER: “La cité grecque de Sardes, en 226 AEC”, en *Nouvelles inscriptions de Sardes II*, Ginebra, Centre des Recherches d’Histoire et de la Philologie, 1989, pp. 150-170; Pierre BRIANT: “Alexandre à Sardes”, en Jesper CARLSEN et al. (eds.), *Alexander the Great: Reality and Myth*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 1993, pp. 1-15.

⁶¹ Ver Philippe GAUTHIER: op. cit. p. 153.

⁶² El autor francés O. Masson realiza un análisis más pormenorizado sobre el origen de los nombres de los condenados, además lo complementa con ejemplos procedentes de otros documentos en Sardes. Ver Olivier MASSON: op. cit., p. 233-235.

⁶³ Louis ROBERT: “Une nouvelle inscription”..., pp. 306-330.

cierta intolerancia religiosa, como demuestra la imposición del culto de Anahita en varias capitales del imperio, entre ellas la propia Sardes.⁶⁴

Ésta divinidad se encuentra estrechamente relacionada con la investidura imperial, es por ello que su culto adquiere un valor muy significativo en los centros de poder del imperio. A menudo suele aparecer relacionada con otras divinidades del panteón persa, como lo son Ahura-Mazda y Mitra. El culto a Anahita fue impulsado desde el poder imperial hacia las ciudades más importantes como símbolo de su dominio, no solo a nivel político, sino también a nivel cultural y religioso. Tácito considera que Ciro el Grande fue el primero en otorgar la inmunidad a su santuario,⁶⁵ muy probablemente en el curso del asentamiento de la población irania promovido durante su reinado.⁶⁶ Esta serie de privilegios fueron prolongados por los reyes helenísticos, como sugiere la carta de Átalo III cuando ofrece favores al culto de esta deidad.⁶⁷ Durante los años de estabilidad política se produjo un sincretismo entre Anahita y los dioses locales, incluida Artemisa, pero esto no significa que ambas sean la misma deidad. La aparente diversidad de culto que se percibe en el imperio inicia una evolución hacia una mayor homogeneización y centralización durante el siglo IV a.C. En este sentido, los adoradores de Anahita y el panteón imperial pertenecían a la clase dominante, es decir, a las élites persas instaladas en cada una de estas localizaciones.⁶⁸ P. Debord no descarta que la propagación del culto imperial tuviera que ver con la política de colonizaciones que se habían impulsado años atrás, como ocurrió en el este de Lidia.⁶⁹ Pese a las ventajas que podían suponer las colonizaciones para los intereses imperiales, éstas suponían una proliferación de diferentes cultos en el seno de las ciudades, lo cual quizás perjudicaba a los intereses del poder religioso dominante, el cual podía perder influencia. Por eso mismo, la introducción del culto a Anahita podía entenderse como una medida política para paliar dicho problema de la dispersión religiosa.

P. Briant subraya que se produjo una renovación del culto imperial durante la época de Artajerjes II cuyo efecto se dejó notar en todo el imperio. Sin ir más lejos, estos cambios se manifestaron en la erección de estatuas representativas del culto imperial o incluso con un nuevo fervor religioso. En relación con esto, L. Robert encontró en 1974 una inscripción del IV a.C. que refleja la existencia de esculturas de cultos persas.⁷⁰ Todo ello es un ejemplo de la simbiosis

⁶⁴Pierre BRIANT: *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Indiana, Eisenbrauns, 2002 [orig. francés de 1996], p. 698, introducido también por él mismo en "Polythéistes et Empire unitaire. Remarques sur la politique religieuse des Achéménides", en Pierre LÉVÉQUE et al. (eds.), *Les grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité (actes du colloque organisé par le Centre de Recherches d'histoire ancienne, Besançon, 25-26 avril 1984)*, 1986, pp. 425-443.

⁶⁵Tac. *An.* III, 62.

⁶⁶Pierre BRIANT: *From Cyrus to Alexander...*, p. 703.

⁶⁷Charles B. WELLES: *Royal Correspondence in the Hellenistic period: a study in Greek epigraphy*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 68 (1966).

⁶⁸Pierre BRIANT: *Polythéistes et Empire unitaire...*, pp. 425-423; Pierre DEBORD: *L'Asie Mineure au IV^e siècle (412-323), pouvoirs et jeux politiques*, Burdeos, Ausonius, 1999, pp. 230-231.

⁶⁹Pierre DEBORD: La survie des cultes iraniens en Anatolie. L'exemple d'Anaitis en Lydie», en Pierre LÉVÉQUE et al. (eds.), *Les grandes figures religieuses...*, pp. 85-91.

⁷⁰Louis ROBERT: "Une nouvelle inscription grecque de Sardes...", pp. 306-330.

que estaban sufriendo las diferentes sociedades debido a la multiculturalidad y las acciones del poder central, un fenómeno que podía llegar a seducir a las diferentes comunidades que convivían en la ciudad. Precisamente, este nuevo fervor religioso pudo motivar el aumento de la animadversión de las élites hacia otros cultos que pudieran hacer peligrar esa hegemonía. De hecho, este contexto puede aplicarse perfectamente a las circunstancias que pudieron llevar a los sacrílegos de Sardes a cometer un acto de violencia.

No resulta muy descabellado llegar a la conclusión de que pudiera existir una polarización religiosa cada vez más pronunciada en las zonas donde la helenización se encontraba en un momento incipiente. Es por ello que la inscripción de los sacrílegos puede ser una clara referencia a esta coyuntura de crispación no solo de carácter político, sino también religioso. La proyección o influencia macedonia sobre Asia Menor hacía que las actitudes de los poderes estatales, económicos y religiosos fueran no solo más agresivas, sino también que dicha crispación se reflejara en la población.

¿Se trata de una *stasis* o se puede integrar en un conflicto externo (*pólemos*)?

Para un historiador resulta sumamente complejo catalogar un determinado conflicto de este tipo como una revuelta, una revolución o un simple caso aislado de violencia. En todos los ejemplos, un conflicto interno puede estar motivado también por razones externas, ya sea una guerra (*polémos*) o un conflicto político entre imperios. Para poder establecer una explicación del fenómeno acontecido en Sardes he creído conveniente utilizar el término *stasis*. De hecho, a lo largo de todo el artículo se han ido presentando una serie de indicios que podrían sugerir que no se trata de un fenómeno violento aislado. Para que eso se produzca debe haber una serie de razones que puedan motivar a los individuos implicados a emprender tales acciones, lo cual es más llamativo precisamente cuando estas tienen lugar contra un evento religioso tan arraigado entre ambas comunidades.

Como hemos visto a lo largo de este estudio, el contexto en que la historiografía ubica el suceso de los sacrílegos es demasiado incierto. Además, la información que aporta la propia inscripción es muy limitada. Igualmente, ello no nos impide la elaboración de diferentes hipótesis sobre las causas que pudieron motivar tal acontecimiento. De la inscripción de 57 líneas tan sólo las primeras 11 describen los hechos, mientras que el resto de la inscripción se compone de la lista de condenados a muerte por el acto de sacrilegio. Al tratarse de un documento jurídico tan solo disponemos de una breve descripción de los hechos, con lo que resulta muy complicado llevar a cabo una interpretación detallada de los mismos. Aun así, las razones que nos han conducido a valorar este episodio como una situación de *stasis* y no como un simple caso aislado son múltiples, como se ha desarrollado a lo largo del artículo. Es posible que nos encontremos ante un acto de violencia motivado en parte por una situación de inestabilidad presente en la ciudad durante el último tercio del siglo IV a.C.

En primer lugar, se comete un sacrilegio contra un culto que está arraigado en la ciudad desde el siglo VI a.C. Esto indica que debía tener una serie de seguidores fieles que probablemente estuvieran en contra de todo el proceso de mutación que estaba sufriendo la zona durante todo el siglo IV a.C. El propio documento corrobora que el culto de Artemisa tiene una tradición ancestral de unión con Éfeso (l.5-6). En tanto que ciudad que ya ha experimentado la mezcla de poblaciones de orígenes diferentes, Sardes se constituye como un espacio con riqueza cultural y religiosa. Una prueba de ello la encontramos en la lista de los condenados, donde se pueden apreciar nombres de orígenes griegos, lidios e iraníes, entre otros. Por todo ello, la violación de la celebración resulta suficientemente llamativa como para ser pasada como un simple altercado.

En segundo lugar, se trata de uno de los principales centros administrativos del imperio Aqueménida. Esto nos ha llevado a reflexionar sobre la política religiosa desarrollada durante la época de Artajerjes II, donde se implementaron una serie de medidas que influían directamente en la cuestión religiosa y social del imperio.⁷¹ La implantación de un culto ligado a las élites y a la familia real en los centros de la administración imperial podía comportar algún impacto en el espacio religioso de las diferentes sociedades que componían el imperio. Es más, este proceso coincide también con la llegada de población iraní procedente del Próximo Oriente que se asentaba en estas ciudades, de manera que esta política podía ser vista como una invasión del espacio religioso local. La consolidación del proceso podía generar una conflictividad social con otras comunidades religiosas ya asentadas en la ciudad o con determinados sectores sociales. Al menos se podría intuir un cierto aumento de la polarización religiosa, y con ello también de la crispación.

En tercer lugar, las personas agredidas por la multitud eran unos emisarios (*teoros*) procedentes de una ciudad vecina (Éfeso) cuya importancia política y diplomática era muy importante. Se sabe gracias a otra inscripción de Éfeso que las embajadas de los *teoros* estaban financiadas por donaciones privadas. En un contexto de guerra e inestabilidad, estos *evergetas* jugaban un papel destacado en las decisiones políticas y diplomáticas, donde en ocasiones se podían librar las batallas más feroces.

Es evidente que entre 340-320 a.C. nos encontramos en plena época de expansión del imperio macedonio y, por tanto, con una gran influencia política y económica de este. Además, el hecho de que aparezca entre los condenados un heraldo sagrado nos puede hacer pensar en la naturaleza de la turba. Como se ha mostrado anteriormente, esta era una figura de gran importancia en los gobiernos oligárquicos. La literatura clásica lo ha descrito como una figura violenta y agresiva que solía cumplir los designios del tirano. Esto ha sugerido una posible hipótesis que pese a ser poco probable puede dar cuenta de una situación totalmente verosímil por la época en que transcurre: con la condena de los sacrílegos la ciudad eliminaba una posible oposición política gracias a la ayuda externa. En un clima de alteración social, la oposición popular pudo haber perpetrado el ataque, el cual pudo ser aplacado por las fuerzas del orden. Por tanto,

⁷¹ Ver nota 35.

el texto podría reflejar la eliminación de esa posible oposición política existente en la ciudad de Sardes.

Por lo demás, la polarización de las facciones políticas locales, ya sea a favor de los nuevos conquistadores o a favor del poder establecido, convertían la institucionalidad política en un espacio ciertamente inestable. Esta situación fue instrumentalizada a conveniencia por los diferentes poderes con la única intención de potenciar su influencia en la zona, ya sea desde sectores procedentes de la economía, la religión o la política. Además, buena parte de estas luchas internas podían manifestarse en forma de turbas populares o actos violentos puntuales. Como consecuencia de ello, la actuación de los poderes institucionales podía manifestarse de igual modo con una fuerte respuesta contrarrevolucionaria, lo cual podía traducirse en la aplicación de duras sanciones, como vemos en el documento, con la pena de muerte impuesta a los sacrílegos. Tampoco podemos olvidar el contexto de un *polémos* que podía recrudecer y empeorar aún más las condiciones de vida de las personas. Así pues, estamos ante una sucesión de factores que podían alentar el descontento popular.

Para concluir, es evidente que el documento objeto de estudio es de una gran complejidad y que aporta una información ciertamente limitada. Pese a ello, esto no ha impedido profundizar más en los motivos que pudieron empujar a la ejecución del atentado contra la celebración del culto a Artemisa y establecer unos marcos interpretativos que invitan a la reflexión. En este sentido, salta a la vista una vez más que el cuestionamiento de los límites del *polémos* o la *stasis* durante el contexto de la conquista macedonia merece un profundo debate. Aún más si tenemos en cuenta el transcurso de la conquista, que duró más de 20 años,⁷² la cual contribuyó a la aparición de una serie de situaciones “menos comunes”. Esta serie de episodios locales contribuyen a un análisis más complejo y detenido de los grandes conflictos, aportándonos una apreciación más enriquecedora y profunda de ellos. De esta forma, “el documento de los sacrílegos” se puede plantear como una manifestación a escala local del gran conflicto vigente entre el Egeo y el Indo, donde la inestabilidad y la “excepcionalidad” eran situaciones cada vez más habituales.

⁷² Si se tiene en cuenta que la conquista no se limita sólo a las campañas de Alejandro Magno, ya que Filipo al asumir el control de Grecia ya tenía una cierta influencia en las colonias griegas de Asia. Incluso se puede considerar que la conquista perdura después del 323 a.C.