

LA POLIS Y LA EXPLOTACIÓN GANADERA EN LOS SANTUARIOS GRIEGOS

Carmen Alfaro Giner

Universidad de Valencia

Introducción: el entorno ecológico del santuario

La *probateutiké* (ganadería) y la *georgía* (agricultura) fueron, en muchos períodos de la Historia de Grecia, dos sistemas simbióticos cuyas actividades no debieron interferirse demasiado¹. El agricultor necesitaba la fuerza que le proporcionaban los animales y el *κόπρον* (abono) que éstos producen. El ganadero precisaba el alimento suministrado por el agricultor, tanto para sí como, en ciertas

¹ Tras las descripciones de Hesíodo (T. y D 405, 452 ss., 557-560, 582 ss., 606 ss., 775, 786 ss.) y Aristóteles, para quien estas dos artes no pueden desarrollarse separadamente (*Pol.* I. 8, 6, 1256 a), Jenofonte es nuestro primer teórico al respecto (*Econ.* V, 3). La doble actividad permitiría, según él, "que los hombres tengan con qué propiciarse a los dioses en sus sacrificios y de qué servirse ellos mismos". Vid. M. Fales, "El dimorfismo social", en S. Moscati, *El alba de la civilización*, T. I, Madrid 1987, 160 y ss.

estaciones del año, para sus animales. La iconografía representó esta simbiosis enriquecedora a través de la imagen de la *cornucopia*, en la que el cuerno simbolizaba el recipiente característico de los pastores, mientras que los frutos que de él salen aludían con claridad a los logros de la agricultura.

Se ha mantenido asimismo que, en determinados momentos de esa Historia, algunos factores específicos pudieron desequilibrar el interés económico de las clases dirigentes en favor de la ganadería²: así, un debilitamiento de la agricultura por la falta de brazos en el campo (por ejemplo, tras la guerra del Peloponeso); la paulatina pérdida de autonomía de las *poleis* (lo que podría haber redundado en una mayor libertad de movimientos para los ganaderos); un fuerte nivel de demanda de los productos del pastoreo en un mercado amplio y externo (la lana en el período micénico), etc. Sin embargo, en el período clásico el afianzamiento de las fronteras de la *polis* introdujo toda una serie de barreras que hicieron difíciles, en muy buena medida, los grandes movimientos de rebaños³. A ello hay que añadir la extensa ocupación del suelo más apropiado para ser dedicado a la explotación agraria por parte de los ciudadanos⁴. En ese ambiente, la

² S. Hodkinson, "Animal husbandry in the Greek polis", en C. R. Whittaker ed., *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 56 y ss. El tema interesó también mucho, referido a la Historia de Roma, para explicar el nacimiento de la *gens* y desde finales del siglo XIX la historiografía se centra en el análisis del origen de la riqueza acumulada por las clases dominantes; cf. C. Ampolo, "Rome archaïque: une société pastorale?", en C. R. Whittaker ed., *op. cit.*, 120-133.

³ La antigua posición de A. Sorlin-Dorigny, D-S, IV, p. 926 n. 18, *s. v. Rustica Res*, apoyando la ausencia total de la trashumancia en Grecia hasta la dominación romana es excesiva; sobre todo si tenemos en cuenta, como apunta S. Georgoudi, "Problèmes de transhumance dans la Grèce ancienne", *REG* 87, 1974, 157, n. 7 y 172, la existencia de algunos epígrafes que registran tratados entre ciudades destinados a allanar los problemas que las fronteras presentaban efectivamente a esta práctica.

⁴ La población de Grecia en época clásica y helenística alcanzó niveles muy altos, que algunos autores han tratado de equiparar a los que se dieron en el siglo pasado. Dejamos fuera de nuestro marco geográfico las extensas regiones del Épiro, la Macedonia y la Tesalia antiguas, donde todavía hoy se encuentran centros

ganadería podía salvar sus problemas estacionales mediante movimientos verticales u horizontales a poca distancia, compartiendo el territorio con las necesidades de los campos cultivados, a los que tuvo que aprender pronto a respetar. La discusión sobre si en Grecia existió o no trashumancia a gran escala sigue abierta⁵.

Nosotros nos proponemos analizar un aspecto muy concreto dentro del espacio de los santuarios de la época clásica: las relaciones de los ganaderos con estos enclaves y los intereses que había detrás de tales relaciones, los movimientos de ganados y los permisos de estancia en las tierras sagradas, el aprovechamiento de los pastos propiedad de los santuarios, los animales que en ellos eran sacrificados y la riqueza que esto generaba, la protección de los bosques, así como la salvaguarda del agua y demás elementos de valor. Trataremos de acercarnos además al hecho económico subyacente. Para ello contamos con unas excepcionales fuentes directas, como son las llamadas "leyes sagradas", textos normativos que regían el funcionamiento de los santuarios y que, por fortuna, conservamos en importante número⁶.

El entorno ecológico de las ciudades griegas lo conocemos relativamente bien a través de las detalladas descripciones que nos han dejado nuestras fuentes antiguas, las cuales aluden directamente a unos paisajes notablemente boscosos en contraste con otros más deteriorados por la acción del hombre. La altura sobre el nivel del mar es un elemento que separa las áreas más boscosas (a partir de los

de trashumancia muy importantes (Metzovo), pero que no pertenecían al ámbito de las *poleis* que estudiamos, de extensión mucho más reducida.

⁵ S. Georgoudi, *loc. cit.*, *passim*.

⁶ Principales abreviaturas que usamos:

IG = *Inscriptiones Graecae* I-XIV (1873-1927); *LGS* = I. von Prott-L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, vol. I y II, Leipzig 1896-1906; *Syll*² y *Syll*³ = W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 2ª edición 1883, 3ª edición 1915; *LSA* = F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955; *LSS* = F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques, Supplément*, Paris 1962; *LSCG* = F. Sokolowski, *Lois sacrées des Cités grecques*, Paris 1969; *Bull.* = J. y L. Robert, *Bulletin Épigraphique*, publicado en los años que se indican en la *Revue des Études Grecques*.

700-800 metros) de las más desprovistas de arbolado. Las descripciones de Teofrasto, Jenofonte, Estrabón, Pausanias, Plinio, Dión Crisóstomo, etc. demuestran que las áreas forestales eran aquellas que hoy todavía lo son: Épiro, Tesalia, Eubea y, en general, el Peloponeso en sus zonas altas, mientras que el sur de Etolia, Beocia y Ática eran las más pobres en cubierta vegetal⁷. Coníferas, pino negral y de Alepo, encinas, cipreses, olmos, mirtos, sauces, plátanos y otras especies menos numerosas poblaban las tierras altas. Recuerdo de esta riqueza forestal son los muchos topónimos (antiguos y modernos) que en toda Grecia pueden encontrarse relativos a las variedades forestales. Aunque todavía resulta muy difícil, por falta de análisis suficientes, establecer proporciones concretas, los estudios palinológicos y antracológicos empiezan a vislumbrar cómo y en qué medida los bosques y prados se repartían el terreno durante la Edad del Hierro.

Los incendios constituían una de las grandes preocupaciones de las poblaciones griegas de la época clásica; ya se tratase de acciones intencionadas (para abrir áreas de explotación, quema de rastrojos, etc.) o fortuitas (rayos, accidentes caseros, pérdida de control del fuego durante los sacrificios, etc.), resultaban difíciles de apagar con los medios de que se disponía, pero traían como consecuencia una limpieza y renovación permanentes del bosque y la apertura de zonas de pastizales, que luego volverían a cubrirse de arbolado, con lo que el ciclo empezaba de nuevo. Por ello, el llamado *bosque-parque* por antracólogos y palinólogos, muy abierto y bajo, cuyas ramas pueden pastar las vacadas, los rebaños de ovejas y cabras o las piaras, no debió de ser un impedimento excesivo para la realización de la práctica ganadera en los países del sur de Europa.

En nuestras normas sagradas, el cuidado de los árboles preocupa sobremanera. El santuario no sería imaginable sin un bosque

⁷ Sobre el tema puede verse R. Baladié, *Le Péloponnèse de Strabon. Étude de géographie historique*, París 1980, 175 y ss.

anejo del que obtener la madera para sus propias necesidades⁸, y este bosque se sacraliza (si no lo estaba ya por la tradición) con el fin de preservarlo de los abusos de la población circundante⁹. Si la frondosidad del territorio de las *poleis* hubiese sido muy grande, las normas protectoras referentes a los bosques sagrados dependientes de los santuarios habrían tenido menos sentido, dado que la población civil no hubiera necesitado acercarse a ellos para hacerse con leña u hojas con las que alimentar a algunos de sus animales. Esta reflexión nos acerca de nuevo a ese paisaje de bosque abierto del que hablábamos y que resulta tan difícil de demostrar en el estado actual de nuestras informaciones. El hecho es que encontramos repetida e insistentemente una normativa que persigue el cuidado de los bosques frente a los abusos de los particulares, pero sobre todo frente al peligro del fuego. Parece una preocupación común de los santuarios. ¿De dónde provenía esa amenaza? Dejando aparte los incendios naturales, se trataba principalmente de vigilar la acción descuidada del hombre. Durante los sacrificios, fueran o no cruentos, no podía faltar la hoguera encendida que permitía la realización de todos los rituales que la tradición había acumulado en la conciencia y el ritual colectivos¹⁰. Pero es que, además, en muchos santuarios tenemos noticias de que el fuego sagrado permanecía encendido día y noche frente a la divinidad¹¹. La hoguera se hacía la mayor parte de las veces sobre altares o bases protectoras de piedra de muy diversas formas¹², o

⁸ Quizás uno de los ejemplos más significativos es el del santuario de Zeus Licaios, sobre el monte Liceo: Pausanias (VIII, 38, 5) nos describe cómo el bosque sagrado rodea el espacio sacrificial destinado a Pan, divinidad que comparte el santuario junto a Zeus (VIII 30, 3).

⁹ Como en el caso de la ley que regulaba, a finales del siglo IV, el alquiler del Santuario de Egretes en Atenas (*LSCG* 47, 15 s.): el arrendatario ἐπι[μ]ελήσεται δὲ καὶ τῶν δένδρων τῶν ἐν τῷ ἱερῷ πεφυκότων.

¹⁰ M. Detienne, "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice", en M. Detienne y J. P. Vernant eds., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París 1979, 10 y ss.

¹¹ Por ejemplo en Olimpia (ante la estatua del dios Pan; Paus. V 15, 8); en Licosura (Paus. VIII, 37, 11) y en otros muchos otros lugares.

¹² Ver para el tema R. Étienne y M. T. Le Dinahet, *L'Espace sacrifié dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*, París 1991, *passim*, y más concretamente los trabajos de D. W. Rupp (pp. 56-62), H. Cassimatis (pp. 33-43)

incluso sobre las propias acumulaciones de cenizas, como en el caso del famoso altar de Olimpia (Paus. V, 13-15)¹³.

Pero si el bosque y su enemigo, el fuego, están presentes en muchas de las leyes sagradas conservadas, también lo está el agua. La mayoría de los santuarios casi siempre parecen estar instalados en las cercanías de una fuente de agua que permite el abastecimiento libre para que los hombres y los rebaños bebieran cómodamente¹⁴. Esta observación la recoge luego Pausanias en I, 34, 4 y II, 17, 1. El control de las fuentes y del agua no parecen importar demasiado al conjunto de nuestros documentos, seguramente porque el sistema de abrevaderos para el ganado (tal vez un simple tronco de árbol vaciado), colocados a continuación de la fuente en sí, no supondría ninguna dificultad para que su uso fuese compartido por el santuario y por los rebaños locales y foráneos. En una inscripción del Pórtico del Heracleion de Tasos¹⁵, que luego volveremos a citar, entre las obligaciones del usufructuario de los huertos del santuario se prescribe el uso racional del agua, pero utilizándola en los momentos de menos necesidad por parte de la ciudad. Como se habla también de la obligación que el arrendatario tiene de mantener todo el terreno limpio de excrementos del ganado, cabe suponer que el permiso de aprovechamiento del agua se extendía asimismo a los rebaños que aquél introducía en las tierras sagradas y cuyas deposiciones debía retirar.

y J. L. Durand (pp. 45-55). Sin embargo, las grandes piras de leña que nos dejan ver algunos vasos cerámicos parece que, en ocasiones, descansan directamente sobre el terreno (lám. VI, a).

¹³ R. Étienne, "Autels et sacrifices", en O. Reverdin y B. Grange eds., *Le sanctuaire grec*, Entretiens Fond. Hardt XXXVII, Ginebra 1990, 302 y ss.

¹⁴ *LSCG*, 65, 103 (καὶ περὶ τοῦ ὕδατος...); M. Jost, «Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie», en O. Reverdin y B. Grange eds., *Le sanctuaire grec ...*, 205-238.

¹⁵ M. Launey, "Le verger d'Héraclès à Thasos", *BCH* 1937, 380-409; F. Salviat, "Bail thasien pour un terrain planté", *BCH* 1972, 363-373, comentadas en su día por J. y L. Robert, *Bull.* 1939, 291, y 1973, 341.

El santuario griego de época clásica

Conviene recordar que el santuario griego nada tiene que ver con una congregación de personas que se reúnen, siguen una norma más o menos estricta y extendida y sirven a una divinidad de manera autónoma e independiente del poder político o social de su entorno. Por el contrario, la necesidad de un lugar que resguarde a la divinidad es un servicio que afronta el conjunto social de la ciudad de común acuerdo¹⁶. Así pues, debemos tener presente que la propiedad última de las instalaciones sacras y de las tierras que las rodean estaba en manos de los ciudadanos de la *polis*, a través del control de sus magistrados¹⁷. Hay que tener en cuenta que el encargado de un sacerdocio recibe, en ocasiones, un salario¹⁸ y aprovecha muchas de las ventajas que el cargo lleva anejas (como quedarse con una parte importante de las pieles de los animales sacrificados, disfrutar de partes importantes del animal despiezado, cultivar para su sustento las tierras del santuario, beneficiarse de los pastos sagrados para uso de sus propios animales, recibir pagos por determinados servicios, etc.)¹⁹. Cuando el pago es en especie (carnes, vísceras, piel, lana),

¹⁶ E. Will, *Le monde grec et l'Orient*, París 1972, I, 529-531; A. Di Nola, *Sacro e profano*, Enciclopedia Einaudi XII, Turín 1981, 313-366.

¹⁷ P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie Gréco-romaine*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 88), Leiden 1982, 62 y ss.; M. Luisa Zunino, "Il sacerdote greco", en M. Vegetti, *Introduzione alle culture antiche* III, Turín 1983, 87-89.

¹⁸ *LSCG*, 12, A, 8-11. Cf. *LSA*, 7, con una lista de compradores de estos puestos que recibieron sus respectivos sueldos del erario público de la ciudad de Cícico. También se alude a los pagos a los sacerdotes en concepto de alimentación. Aunque muy tardía, *LSA* 49, A, 13-16; *Syll*³ 127, 27-28. La cuantificación de los salarios de los sacerdotes es realmente difícil de estimar dada la gran variedad de situaciones que se pueden encontrar.

¹⁹ Conservamos dos ejemplos en *LSCG*, 28, 29 s. y en *LSA*, 44, estela de hacia el 400 a. C., encontrada en los alrededores de Mileto; en *LSA*, 45, un decreto también de la misma ciudad (380/379 a. C.), en el que se da la posibilidad incluso de que la sacerdotisa de Artemisa denuncie a los que no le han entregado las partes de las víctimas que le pertenecen. *LSA*, 46, igualmente de Mileto aunque de finales del s. IV: en este caso, las ganancias del sacerdote eran las mismas fuese

el sacerdote suele quedarse con los trozos que previamente se han destinado a la divinidad. Es como si, a través de su persona, pudiera hacer comer a un ser desprovisto de corporeidad. El hecho es que conservamos ejemplos, de todas las épocas, en los que tales dádivas se depositan sobre la mesa (*τράπεζα*) o el altar (*βωμός*) consagrados a la divinidad, pero claramente se dice luego que pertenecen al sacerdote²⁰. Recientemente se ha intentado cuantificar las ganancias de los sacerdotes/sacerdotisas a partir del análisis de las piezas del animal con las que estos eran recompensados²¹. Parece que obtenían más ventajas en los sacrificios públicos (los que propiciaba la ciudad) que en los privados (subvencionados por particulares), en los que debían competir con los intereses de los dueños de los animales.

Una de las cuestiones tan debatidas como difíciles de determinar es la de la extensión de las tierras de los santuarios. A través de algunos decretos conservados, como el reglamento relativo al *ὄργαζ* de Eleusis de los años 352-51 a. C²², se puede ver cómo

ciudadano o extranjero quien encargase el sacrificio, pero ésta no suele ser la norma. El sacerdote era mejor recompensado por los extrajeros, como es natural (*LSCG*, 59, 3, decreto referente al sacerdocio de Zeus Megistos en Iasos y fechado en el S. IV a. C.). El oficiante puede elegir la pierna derecha o la izquierda del animal; se le da también la espalda con un pedazo de carne, y la piel. Sin embargo hay que tener en cuenta la importancia de este santuario, con un colegio de once sacerdotes y un jefe a su cabeza, lo que no es la norma habitual. Las costumbres variaban mucho de un territorio a otro. A veces vemos cómo la ley controla el exceso en este tipo de pagos (*LSCG*, 107); en otros casos el oficiante recibe, entre otras, algunas piezas que a primera vista pueden parecernos de menor interés alimentario, pero que no lo serían en la época, puesto que en sociedades ganaderas actuales su valoración es también muy alta. Nos referimos a la cabeza, o la mitad de ésta (*LSCG*, 28, 4, 11, 16), el hocico, la lengua o la mitad de la misma (*LSCG*, 2 A, 7), la oreja (*LSCG*, 19, 5-7), etc.

²⁰ *LSA*, 24 A, 13-25: Los *γέρα τῷ ἱερεῖ* son todas esas donaciones al sacerdote, que en este caso concreto del Santuario de Asclepios en Eritrea incluyen un poco de dinero (algunos óbolos).

²¹ B. Le Guen-Pollet, "Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées. Remarques sur le vocabulaire designant la part du prêtre dans la Grèce Antique, de l'époque classique à l'époque impériale", en R. Étienne-M. T. Le Dinahet, *L'Espace sacrificiel...*, 13-23.

²² *LSCG*, 32.

la preocupación de la población del Atica era, entre otras referentes a la utilización de las tierras, el delimitar claramente los lindes de los territorios destinados a la divinidad. El término ὄργαζ se puede interpretar como "tierra fértil", "región poblada por árboles", "bosque o terreno sagrado". En el largo reglamento de Eleusis se hace referencia a la tierra consagrada a las divinidades eleusinas (τῆς ἱερᾶς ὄργαδος, expresión que se repite en las líneas 8, 16, 26, 30, 46, 53, 64 y 74), tierra que seguramente se había mantenido hasta entonces sin cultivar, como parece ser la norma general de las tierras sagradas. En el momento de la emisión del reglamento se pretendía poner tal superficie en explotación agraria a través de concesiones a particulares. Gracias al dictamen negativo del oráculo de Delfos el territorio queda en su situación primitiva. El texto deja entrever que se trata de una dehesa más que de un bosque. Incluso se crea una comisión para fijar bien los límites tanto del ὄργαζ de Eleusis como de todas las tierras pertenecientes a los dioses, lo que induce a pensar que se habían producido apropiaciones indebidas o pérdidas de hitas (ἄροι) por el paso del tiempo, en detrimento de las tierras sagradas²³. Para Sokolowski se trataría de un reglamento general que afectaba al conjunto del Ática (p. 63).

Tipología de los rebaños y propiedad de los mismos

En los sacrificios y ofrendas los mamíferos ocuparon en muchas culturas mediterráneas un lugar preeminente²⁴. En todos los casos era condición inexcusable el presentar ante el altar un animal intachable, sacrificable (θύσιμος), sin enfermedades, deformaciones o carencias²⁵, en definitiva comible, porque si no lo era para los

²³ Th. Thalheim, *RE* VIII 2, 1913, cols. 2414-16, s.v. ἄροι. Platón, *Leyes* VIII, 843 a y b, se refiere al delito de mover las hitas entre vecinos, lo que significaba romper el juramento hecho a los dioses.

²⁴ Sobre el tema en general puede verse J. Prieur, *Gli animali sacri nell'Antichità*, Génova 1991.

²⁵ El ejemplo bíblico es bien claro (*Levítico* 22, 24.): "No ofreceréis a Yahveh animal que tenga los testículos aplastados, majados, arrancados o cortados..."

hombres no había ningún mérito en ofrecérselo a los dioses, mejor dicho, era un sacrilegio. Para evitarlo se vigilaba atentamente la calidad del ganado que iba a ser ofrecido²⁶, y de ello se ocupaba, lógicamente, personal cualificado, como eran los propios sacerdotes. A los dioses se les otorgan precisamente las primicias de todo²⁷.

En los sacrificios griegos, en principio, no estaba excluida ninguna especie, y aunque se halla atestiguada la inmolación de caballos, asnos y perros, las víctimas más comunes eran ejemplares ovinos, porcinos y bovinos²⁸. Las leyes sagradas que conservamos reseñan mayoritariamente, para uso del santuario, dos tipos de animales: toro/vaca (βοῦς), y oveja (con la denominación global de πρόβατον). Las referencias al sacrificio de cerdos (así como de jabalíes) son abundantes en todas nuestras fuentes. La cabra (αἴξ) es más raramente incluida en sus prescripciones²⁹. Hay que tener en cuenta que las cabras estaban excluidas de los sacrificios a ciertos dioses, como Atenea y Asclepio³⁰.

Βοῦς es un término muy ambiguo en la epigrafía y en las fuentes escritas. Designa tanto al toro, como al buey y a la vaca. Sin embargo, esas categorías sólo pueden distinguirse por el artículo o el adjetivo que acompañan al nombre, o por complementos como el de "femenino", que indica expresamente que se trata de la vaca (βοῦς θήλεια). Sin duda la palabra genérica βοῦς es infinitamente más citada en nuestras leyes sagradas, aunque a veces aparece también el término

²⁶ LSCG, 98, 14; 78, 14; 65, 70, donde se emplean las expresiones θύματα, εὔτερα, καθαρὰ, δλόκλαρα; todas ellas poseen el sentido de víctimas que cumplen con las normas rituales (puras, sacrificables, enteras). Cf. Luc., *De sacrificiis*, 12; Plut., *Mor.*, 437 a-b, con toda una serie de signos externos para la identificación del animal que está en condiciones óptimas en el momento del sacrificio.

²⁷ Para el tema véase G. Berthiaume, *op. cit.*, 81 y ss.; H. Beer, 'Απαρχή, Diss. Würzburg 1914.

²⁸ L. Bodson, 'IEPA ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne, Lieja 1975, 121 y ss.

²⁹ LSA, 39, 19; LSA, 32, 50 y LSA, 72, 38.

³⁰ Aten., 587 A; LSA, 24 A, 9, reglamento de Eritrea de la primera mitad del S. IV; Ch. Picard, *BCH* 1923, 241.

ταῦρος³¹; con todo, no es fácil resolver si la elección de uno u otro término tiene que ver con la cualidad del animal completo o castrado, o bien, como nosotros pensamos, βούς designa antes al toro que al buey. La iconografía es en ocasiones muy clara al mostrarnos la tensión de un grupo de hombres fuertes que, a duras penas, consigue llevar a un βούς "masculino", a un toro bastante rebelde, ante el altar del sacrificio (fig. 1). En otras ocasiones, la propia divinidad se basta para sojuzgar tal bravura (fig. 2): la dualidad Hércules-buey tiene evidentemente menos sentido que el reto Hércules-toro, animal al que el dios parece dominar con su inmensa fuerza sin que apenas trasluzca el esfuerzo. La naturaleza de los bovinos sacrificados que figuran en las fuentes (epigráficas, literarias e iconográficas) requiere una clarificación que no es fácil³². La referencia a la δάμαλις, ternera o vaca joven, no de cría, es algo más común³³, así como al becerro o novillo (μόσχος)³⁴. La denominación de πρόβατον que hemos mencionado para los ovinos tampoco es fija, ya que algunas veces puede emplearse también referida a otros animales³⁵ y, además, en ciertas ocasiones los ovinos reciben otras calificaciones de tipo genérico. Por ejemplo, cuando ιερείς (víctimas) figura en oposición a βούς, a aquel término se le da el sentido de *ovis* o incluso el más amplio de "ganado menor"³⁶. También las ovejas pequeñas se

³¹ Vid. LSCG, 31, 8, ley de Atenas (s. IV): como indica Sokolowski, desde antiguo (Hom., *Il.* XI, 728; XX, 403 s.; *Od.* III, 178) había una predilección de sacrificar toros a determinados dioses, sobre todo a Poseidón; LSCG, 146, 2, reglamento de Gortina de la misma época (ταῦρος); LSCG, 96, 30 s., ya del s. II a.C., procede de Miconos; LSCG, 103 A, 14, el término ha sido restituido (del s. I a. C.); LSA, 32, 11, 21, 35 y 60 (Magnesia, 197-196 a. C.).

³² J. L. Durand, *Sacrifice et labour* ..., 156 y ss.

³³ LSCG, 65, 34 y 69; LSCG, 151 B, 5 s., 22 (una "ternera escogida") y 26 s., otra vez δάμαλις κριτά; LSCG, 159, 9; LSCG, 103 A, 14, en donde, aunque con lagunas, se distingue claramente entre βούν θήλειαν, ταῦρον y δάμαλιν; LSA 67 B, 9; LSA, 81, 10.

³⁴ LSCG, 177, 26 y 33.

³⁵ Véase L. Robert, *Hellenica. Recueil épigraphique, de numismatique et d'antiquités grecques* VII, París 1949, 152-160.

³⁶ Syll³, 1039, 13 s., ley sagrada de Olbia; vid. M. Holleaux, *Études d'Épigraphie et d'Histoire grecques*, II, París 1968, 101 y ss.

encuentran mencionadas por las fuentes: ἡμιάρρηνες³⁷ o ὑπόρρηνοι³⁸ eran las más jóvenes.

Por otra parte, es de lógica pensar que se producía el sacrificio mayoritario de toros jóvenes o vacas jóvenes, aún no aptos para la cría, en lugar del de vacas de cría o de bueyes de labor, que eran considerados como una riqueza especial para la producción, el trabajo agrícola y la tracción. En el caso del buey, la prohibición de que sea sacrificado aparece marcada expresamente por algunos autores (Eliano, *Var. Hist.* V, 14)³⁹. Sin embargo, el sacrificio animal refleja una sociedad eminentemente pastoril, que utilizaría su riqueza (los rebaños) para agradecer a los dioses sus favores, mientras que el agricultor aportaría sus cereales o pasteles con la misma intención, pero no los instrumentos con los que conseguía los frutos de la tierra. Es decir, creemos que el sacrificio en cereales se correspondería con la faceta agrícola de la economía, y la inmolación de animales con la faceta ganadera.

Cada sacrificio requería un tipo apropiado de animal, que se escogía con cuidado de entre los que pastaban en libertad en las tierras del santuario (ἄφειτοι, ἄνετοι). Hemos comentado el caso de la δάμαλις κριτή, o ternera "escogida", es decir, que tuviera las condiciones deseables para la divinidad en cuestión⁴⁰. Las características de sexo y edad son complejas de determinar dada la

³⁷ LSCG, 77, D, 34.

³⁸ Hom. *Il.*, 10, 216.

³⁹ Para el tema puede verse J. L. Durand (*Sacrifice et labour*, 175-167), pese a que este autor emplea casi siempre y sin matizaciones la traducción francesa "boeuf". Durand traza, en mi opinión, una visión incompleta del sacrificio como respuesta exclusiva del "hombre agricultor" (para el que el buey es un instrumento de trabajo), sin caer en la cuenta de que tal ofrenda puede ser obra también del "hombre ganadero" (para quien el animal es el propio fruto de su trabajo); J. P. Vernant, «Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grécque (ΘΥΣΙΑ)», en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Fond. Hardt XXVII, Ginebra 1980, 14 y ss.

⁴⁰ Sobre el sistema de separar una vaca de la manada en libertad, aunque fuera ganado más o menos dócil, no tenemos noticia alguna en nuestras fuentes. Podemos suponer que se procedería guiando a los animales con ayuda de perros adiestrados, lazándolos, etc.

naturaleza de nuestros documentos; en cambio, las que hacen referencia al color del pelo, que sí suelen aparecer explicitadas, son menos trascendentes para nuestros intereses. Sin embargo, debemos tener en cuenta que su importancia era grande desde el punto de vista religioso y que probablemente variaban de un santuario a otro⁴¹. Los animales blancos eran especialmente apreciados en los sacrificios a divinidades como Zeus, para quien, en algunos otros aspectos, el blanco parece ser el único color válido⁴². La unión entre el blanco y la divinidad se halla en relación con la noción de pureza⁴³. Contrariamente, son los tonos oscuros de las víctimas los que están más ligados a los conceptos de fuerza y resistencia para el trabajo, pero la rareza del blanco lo aconsejaba para el sacrificio⁴⁴.

Además del Épiro, territorio ganadero por excelencia, y de

⁴¹ Bodson, *loc. cit.*, 124-126. En Egipto se sacrificaban los animales impuros (los de pelaje rojo), mientras que se veneraban como dioses intocables los que eran totalmente blancos. Por Heródoto (II, 38) sabemos el cuidado con que se examinaban las reses: "Si se advierte que tiene un pelo negro, aunque sea uno sólo, se le considera impuro. Esta revisión la hace un sacerdote encargado de este menester, tanto con el animal puesto en pie como patas arriba". Plutarco (*Mor.*, 363 A-B) retoma la idea y añade que no puede tener el animal ni un pelo negro ni blanco (se busca el pelaje rojo para sacrificar al que está cargado de culpas, porque "para ellos es propio para el sacrificio no el animal que es querido a los dioses, sino a la inversa, es decir, todo animal que estuvo unido por la suerte, cuando cambiaban de cuerpo, a las almas de hombres impíos y criminales"). Diodoro (I, 88, 4), explica que "los toros sagrados, es decir, el Apis y el Mnevis, son honrados como dioses... los rojos se sacrifican porque se cree que son del color que tenía Tifón, quien atentó contra la vida de Osiris y que así es castigado por Isis".

⁴² Platon, *Leyes* XII, 956 a: "el color blanco será adecuado a los dioses en todo, pero especialmente en los tejidos...", pasaje retomado por Cicerón, *De leg.* II, 18, 45. Es curioso que en las representaciones de Zeus sobre gemas se utiliza siempre la calcedonia blanco-lechosa como piedra para entallar la imagen divina.

⁴³ A. Rouveret, "Tite-Live, Histoire Romaine IX, 40", en A. M. Adam y A. Rouveret (eds.), *Guerre et sociétés en Italie aux V^e et IV^e siècles avant J. C.*, Paris 1986, 112-114.

⁴⁴ S. Georgoudi, *Des chevaux et des boeufs dans le monde grec. Réalités et représentations animales à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*, Paris-Atenas 1990, 253 y ss.

Tesalia, cuyos extensos valles de ricos pastos permitían un amplio desarrollo de la cabaña bovina⁴⁵, debemos descartar la región de Arcadia⁴⁶, cuna del dios pastor por antonomasia (Pan)⁴⁷ y receptora de una variada cabaña que incluía los famosos caballos arcadios, buscados en toda Grecia. Eubea, Beocia y la Élide parecen haber sido territorios con un alto grado de presencia de rebaños. El caso de esta última podría ser válido para mostrar que, desde fechas arcaicas⁴⁸ hasta la época romana, la situación se mantuvo realmente inmutable en muchos de estos territorios⁴⁹. Por su posición más cercana al Ática, Eubea, Beocia y la Élide proveían abundantemente las necesidades de ganado que los atenienses tenían, sobre todo para la realización de grandes sacrificios⁵⁰. En el caso de Mesenia, habría que reseñar no sólo la pervivencia de una fuerte producción ganadera desde época clásica hasta el cambio de era⁵¹, sino también la existencia de importantísimos precedentes micénicos en el desarrollo de esa ganadería⁵².

Dado que la palabra βούς puede referirse tanto al toro como a la vaca o el buey, no es posible llegar a conclusiones respecto a

⁴⁵ Aristóteles, *Hist. An.* III, 21, 522 b; Arriano, *Anábasis* II, 16, 6; cf. O. Keller, *Die Antike Tierwelt*, Leipzig 1909 (repr. Hildesheim-N. York 1980) I, 332 y ss.

⁴⁶ M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, París 1985, 456-460.

⁴⁷ Ph. Borgueaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Roma 1979, 73-114; M. Jost, *op. cit.*, 467 y ss.

⁴⁸ Hom. *Il.* XI, 678 ss.

⁴⁹ Estrabón VIII, 3, 28 (C 351).

⁵⁰ H. Graßl, "Zur Geschichte des Viehhandels im klassischen Griechenland", *Münstersche Beiträge zur Antiken Handelsgeschichte* IV, 2, 1985, 83.

⁵¹ R. Baladié, *op. cit.*, 186. Son interesantes las conclusiones que este autor ofrece en p. 187 sobre las posibilidades de cría de bovinos en el Peloponeso antiguo, como en tiempos presentes. Cree, razonablemente, que solo era factible que se llevara a cabo en la parte occidental de Élide y de Mesenia, regiones ricas en sal y con ríos que generan zonas húmedas y capas freáticas muy a flor de tierra, donde crece la alta hierba que este ganado necesita. Tal ocurre en los alrededores de Olimpia.

⁵² Recordemos simplemente la abundante información de las tablillas de Pilos: J. Chadwick, "The two provinces of Pylos", *Minos* VII, 1963, 125-141.

muchos detalles sobre la composición de los rebaños, información que, de otra forma, podríamos extraer a partir de las inscripciones conservadas. Se nos escapa la proporción por sexos y edades, es decir, el número de toros de cría, de vacas, de terneras (*δαμάλεις*), de novillos o becerros (*μόσχοι*) y, por supuesto, de bueyes. Igualmente ambiguo es el término *τὰ πρόβατα*, un neutro heteróclito que significa realmente "lo que marcha delante", "animal de cuatro patas", voz que se aplicaba tanto a las ovejas como a sus sementales o carneros, y también a las cabras. Las expresiones *τὰ θρέμματα*, *βοσκήματα* y *τετράποδα* son sinónimas y significan ganado, cuadrúpedos que marchan a cuatro patas, tal vez más rápidos (?) que los bóvidos. Algunas fuentes literarias nos informan de la situación en determinados momentos de la historia de Grecia. Homero describe un rebaño solamente de vacas, con algunos sementales o incluso uno sólo⁵³, mientras que en el caso del ganado porcino y ovino los sexos parecen estar mucho más equilibrados. Los rebaños de cerdos de Ulises, diezmados por los voraces pretendientes, aún mantienen 50 hembras y 30 machos⁵⁴. Pero es imposible llegar mucho más allá. Hay otros datos sobre las cantidades de rebaños que una persona acaudalada podía tener en época homérica. Ulises posee rebaños en el continente y en Ítaca. El hecho de que en el continente tenga "12 rebaños de vacas, 12 de ovejas, 12 establos de cerdos y 12 de cabras, todos guardados por extranjeros o esclavos" parece demasiada homogeneidad numérica. En la isla tiene además "11 grandes rebaños de cabras y 12 de cerdos". Ello haría un total de 72 rebaños⁵⁵.

Las estimaciones de Varron⁵⁶ sobre la cantidad de animales que debe cuidar un pastor rondan las cien cabezas en el caso de las vacas y ovejas y 50 en el de las cabras, por considerarlas más difíciles de controlar. En opinión de Homero, la centena parece ser el número apropiado para el rebaño de cerdos. Luego el concepto de hecatombe,

⁵³ *Il.*, II, 480 ss.; XI, 170 ss.; XV, 630 ss.; XVI, 487 ss.; XVII, 61 ss. XVIII, 573 ss.

⁵⁴ *Od.* XIV, 15.

⁵⁵ *Od.* XIV, 100 ss.

⁵⁶ *RR.* II, 4 ss.

a la hora del sacrificio, significa no sólo la "inmolación de cien víctimas", sino que implica también la idea de "eliminación del rebaño entero". En todo caso, cuando Homero se refiere al personal laboral y lo describe organizado en seis equipos (uno por cada docena de rebaños), y dado que estos equipos los forman 4 zagales y un pastor (*Od.*, XIV, 25 ss.), cabe determinar que cada hombre guardaría entre 240 y 300 animales.

Los rebaños de ovejas y cabras, en cuanto a porcentajes de sexos, podemos también imaginarlos más que conocerlos con certeza. Sabemos que la oveja de esta época ha evolucionado mucho desde los ejemplares de vellón hirsuto, propios de la Edad del Bronce⁵⁷. Por tanto, tampoco sería extraño que la composición de los rebaños nada tuviera que ver con el número habitual en época micénica, momento en el que Killen⁵⁸ pudo sugerir con verosimilitud el que los rebaños estuvieran compuestos, mitad y mitad, de ovejas (lana, pero sobre todo leche y cría) y de carneros castrados, que darían una mayor y mejor cantidad de lana al ser más grandes que las hembras. El rebaño de Polifemo (*Od.* IX, 239 y ss.) parece tener un elevado número de machos. Los métodos de reproducción de estos animales han variado mucho con el tiempo y tenemos muy poca seguridad respecto a la proporción machos/hembras en los rebaños antiguos.

Entre los animales sacrificables encontramos mencionado también el cabrito (ἔριφος). En Atenas, en la primera mitad del siglo V, se grabó un calendario de cultos dedicados a varias divinidades (Apolo, Artemisa, Dionisos, etc.); a Dionisos, como es muy frecuente, se le ofrece un ἔριφος κριτός (cabrito escogido)⁵⁹. Una inscripción conmemorativa de la fundación de Diomedonte, entre las normas para el culto de Hércules, Dionisos, Hera, Afrodita y otras divinidades recomienda sacrificar a cada una de ellas ἔριφον καὶ αἶγα

⁵⁷ M. L. Ryder, "Changes in the fleece of sheep following domestication", en P. J. Ucko-G. W. Dimbleby, *The domestication and exploitation of plants and animals*, Londres 1971, 495 y ss.

⁵⁸ J. T. Killen, "The wool industry of Crete in the Late Bronze Age", *ABSA* 59, 1964, 1-15.

⁵⁹ *LSCG*, 1 A, 18.

(cabrito y cabra), además de otros animales⁶⁰.

Conservamos una inscripción de Cos con un larguísimo calendario del siglo IV a. C., concerniente a los cultos de Hera, Zeus, Atenea, Démeter y Dionisos, que prescribe "para Dionisos Escilita [la ofrenda de] un cerdito y un cabrito"⁶¹. A veces se alude también al sexo del animal que debe ofrecerse. Así ocurre en una triple inscripción del demo de Istmo, el más importante de Cos, dedicada a Afrodita Pandamo: en este caso las ofrendas son de animal hembra (ἔριφος θήλεια)⁶².

En lo tocante a los precios del ganado, cabe señalar que la dificultad de valoración de nuestras fuentes nos acerca tan sólo a una posible comparación entre los precios de los diferentes tipos de animales, teniendo en cuenta que contamos con datos muy aislados en el tiempo, de difícil lectura y grandes problemas interpretativos. Hay algunas inscripciones con indicaciones de sacrificios y los precios de los animales sacrificados. Se habla a veces de hecatombes de toros/vacas y de sus costos totales. El primer problema que se plantea para obtener el precio por unidad es el de saber cuántos animales se sacrificaban en una hecatombe, ya que, como decíamos, no siempre eran cien⁶³, e incluso sabemos que no siempre las hecatombes eran de un mismo tipo de animal. En una inscripción del 192 a. C., un decreto délfico en favor de unos *theoroi* del Quersoneso, se habla de un tipo de hecatombe curioso: la ἑκατόμβη βούπρωρος (la primera víctima era un buey, y el resto ovejas)⁶⁴.

Hay que tener asimismo en cuenta que las fluctuaciones de precios son muy grandes -años de sequía, guerras, etc., eran factores que incidían directamente sobre el precio-, oscilando de las 50 a las 100 dracmas, arriba o abajo, aunque en alguna ocasión se alcanzan las

⁶⁰ LSCG, 177, 27-31.

⁶¹ LSCG, 151 A, 45.

⁶² LSCG, 169 A, 12 s. y 16; B I, 3.

⁶³ P. Stengel, *RE* VII 2, cols. 2786 s., s. v. ἑκατόμβη. Como antes señalábamos, consideramos posible que el valor que tomó el término hecatombe fuese el de "sacrificio de un rebaño entero", independientemente del número de víctimas inmoladas.

⁶⁴ *Syll*3, 604.

400 dracmas (en un caso excepcional, coincidente con una gran hambruna)⁶⁵. El paso del tiempo parece encarecer los precios: hacia el 279 un toro cuesta, según un reglamento de Cos, 400 dracmas, y una δάμαλις en el siglo II a. C. llega a alcanzar las 600 dracmas⁶⁶. Es decir, que no son datos a los que debemos conceder una validez absoluta, aunque sí puede extraerse la conclusión de que el precio de un toro o de una vaca no era excesivamente alto, teniendo en cuenta su utilidad en la vida cotidiana. Además, las valoraciones de los templos debían hallarse por encima de la media, puesto que afectaban a animales muy especiales en calidad y aspecto externo, destinados a la divinidad, y que los *ιεροποιοί* se encargarían de controlar minuciosamente; esto nos lleva a imaginar que el ganado más corriente alcanzaba menor precio. A pesar de que, como hemos dicho, la palabra βούς es ambigua y existe la tendencia a traducirla constantemente como buey, parecería lógico pensar que, de los bóvidos, debieron sacrificarse más las terneras que hubieran superado el año que las vacas de cría y leche, o los novillos más que los sementales en activo. Según las inscripciones que conservamos relacionadas con calendarios o normativas sacrificiales, en momentos de normalidad, a lo largo del siglo IV a.C., los precios de las cabras giran en torno a las diez dracmas. Los de las ovejas y carneros son un poco más altos y, al parecer, más fluctuantes⁶⁷. Debemos decir que los datos obtenidos a partir de estas mínimas informaciones nos parecen muy difícilmente extrapolables y por tanto sólo válidos como orientativos.

Utilización de los pastos del santuario: el control de los rebaños

Con el nacimiento de la polis podemos encontrarnos con dos situaciones diferentes para los santuarios: por una parte, los ya

⁶⁵ Véase W. K. Pritchett, "The Attic Stelai, I", *Hesperia* XXV, 1956, 255 y ss. material fechado hacia finales del siglo. V a.C.

⁶⁶ *LSCG* 159, 6-10.

⁶⁷ W. K. Pritchett, *op. cit.*, 258 y ss.

existentes con anterioridad, los más antiguos y tradicionales, pasaron a ser controlados por el estado. Por otra, hay un deseo de creación de nuevos santuarios que se convertirán en lugares importantes de culto y muy representativos de la ciudad responsable⁶⁸. Algunas de estas nuevas fundaciones van muy ligadas al fenómeno colonizador; con todo, no son extrañas tampoco a la Grecia continental. En época clásica, además de los templos próximos al núcleo urbano se produce un evidente posicionamiento extraurbano y separado de los grandes santuarios, que buscan la periferia de la *chora*, las zonas de encuentro entre los terrenos cultivados y las *eschatiai* (áreas que debemos imaginar como de utilización común para pastos y explotación de la madera)⁶⁹. En determinadas regiones, hay casos concretos de abundancia de santuarios rurales de montaña junto a los de zonas llanas⁷⁰. Sería como si los santuarios delimitaran y legitimaran el espacio agrario de los ciudadanos⁷¹.

Los rebaños que pastaban en las tierras sagradas solían ser propiedad del santuario. Pero en ocasiones los animales de propiedad particular accedían al disfrute de los pastos en compañía de los *ἱερὰ πρόβατα*. Todo ello estaba regulado estrechamente mediante normas que se cumplían con mayor o menor severidad. Como ya hemos visto, los santuarios arrendaban frecuentemente parte de sus tierras o cedían a los particulares el derecho para introducir en ellas sus rebaños. Por ejemplo, en el pequeño santuario ateniense dedicado a Egretes, un héroe local no muy conocido⁷², apareció un texto en el que se estipula un contrato de arrendamiento de las casas y tierras colindantes

⁶⁸ Para el tema, véase F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces, cités*, Paris 1983, 178 y ss.

⁶⁹ R. Martin, en *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haya 1973, 17 y ss.

⁷⁰ M. Jost, "Sanctuaires ruraux...", 208. En las páginas siguientes analiza, ratificando en parte sus conclusiones anteriores (*Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985), la tipología de estos santuarios campestres.

⁷¹ E. Greco, *loc. cit.*, 60 y ss. La idea de que la ganadería debe desarrollarse en las *eschatiai*, fuera del entorno de las tierras cultivadas, aparece ya claramente en Homero (*Od.* XIV, 103 s. y XXIV, 150).

⁷² *LSCG*, 47.

del santuario. Allí se dice que el inquilino debe ser muy cuidadoso en el empleo de lo alquilado y no estorbar a las celebraciones culturales. Las normas parecen estrictas. Si se arriendan todas las tierras del santuario, quiere decir que el contrato lleva implícito el aprovechamiento agrícola y de los pastos.

Pero en muchas ocasiones lo que se arrienda específicamente son sólo los pastos, o al menos así debemos deducirlo, dado que no se habla de casas ni de tierras de labor. En tales casos, de los que a continuación hablaremos, hemos de pensar que los rebaños de los particulares que vienen a ejercer el uso del arriendo compartirían el espacio con los rebaños sagrados y que eso significa, sin duda, que los territorios de pastizal propiedad del santuario eran excesivamente amplios para su propio uso, razón por la cual los responsables buscaban un complemento de sus ingresos a través del alquiler de las partes que en la práctica no se explotaban óptimamente. Ésta sería una importante y generalizada forma de rentabilizar las tierras sagradas.

Escasos normalmente, sobre todo en verano, los pastos debían así pues dar juego para alimentar los rebaños tanto del santuario como de los particulares que, esporádicamente, recibían permiso de permanencia, pero poniendo especial cuidado para que no se produjera un deterioro irremediable. De ahí la preocupación por el control de la utilización del suelo. Hemos de suponer que estos territorios estarían acotados, o al menos delimitados con mojones, y que habría un sistema que permitiera vigilar el que ninguna persona sin derechos entrase a aprovechar la hierba y los matorrales que allí crecían. Tal es así que, en ocasiones, como por ejemplo en el reglamento relativo a la protección del santuario dedicado a Apolo Liceo en Argos⁷³, se prohibía hasta entrar a caballo en el *témenos*, para evitar que los équidos se comieran lo que se reservaba para el ganado productivo. El mismo caso, pero referido a toda clase de bestias de carga, lo encontramos en un pequeño santuario de finales del siglo IV-comienzos del III a. C., dedicado al culto de Aletrona en Yálisho⁷⁴. A ese tipo de animales les estaba prohibido hacer uso de los pastos del

⁷³ LSCG, 57, 3-4.

⁷⁴ Vid. Syll³ 338; J. y L. Robert, *Bull.* 1958, 138.

territorio más próximo al santuario.

Algunos arcesinenses de la isla de Amorgo tenían en arriendo y cultivaban, en el siglo IV, las tierras del santuario de Zeus Temenita⁷⁵. El contrato es muy largo, con XVII apartados. De ellos, el número XI aclara que "no está permitido dejar entrar ovejas en el *témenos*. Lógicamente, debemos pensar que las tierras arrendadas no tendrían nada que ver con los terrenos que el santuario se reservaba para sí, terrenos que constituyen ese espacio que se quería libre de rebaños extraños. Si los pastores "dejan entrar allí los rebaños, éstos serán consagrados a Zeus Temenita", reza la norma. Esto significa que, como castigo a los dueños, los animales serían incautados y pasarían a ser propiedad del dios. Se busca que el control lo ejerzan los propios ciudadanos; que comprueben y denuncien la irregularidad a base de ofrecerles una recompensa: "Se permite que, quien lo quiera, denuncie el hecho al Consejo para conseguir la mitad" (se entiende que del precio de los animales introducidos). Lo mismo ocurre en el caso del santuario de Ios, del que hablaremos luego.

En una ley sagrada de Tebas de Micala, ciudad no lejana a Mileto, se publica un reglamento sobre los sacrificios⁷⁶. El texto (de mediados del siglo IV a. C.) parece un calendario de cultos para propiciar la producción, indicando las ofrendas idóneas. Las divinidades son varias, aunque todas comparten el rasgo común de ser patronas del pastoralismo y de la agricultura (las Ninfas, Meandro, Hermes Ctenita, etc.). Hermes Ctenita era precisamente patrón de los rebaños. Ante él y los *hieropoioi* prestan juramento los pastores y hacen ofrenda de una especie de diezmo para el santuario. Durante la ceremonia debían jurar que "el número de animales era el estipulado para poder pastar en los terrenos sagrados", ni uno más.

Como estamos ante posesiones de santuarios, en las que se alimentaban los rebaños sagrados (*hiera próbata*), era lógico que se llevara la contabilidad del número de animales que cuidaban los pastores encargados de los mismos, a fin de impedir la corruptela de que, aprovechándose de los pastos del santuario, estos esclavos criaran

⁷⁵ *Syll*³ 963, 36 ss.

⁷⁶ *LSA*, 39, 2-6, 12.

animales suyos o de sus familiares. Así, en el reglamento sobre pastos de Ios, también del s. IV, los *hieropoioi* (que se ocupan de los sacrificios o ceremonias sagradas) anuncian por medio del heraldo que todos los pastores han de herrar (*καῦσαι*) a sus animales⁷⁷. La marca a fuego podría parecer más propia del ganado bovino por la dureza y resistencia de su piel. La delicada piel de las ovejas se marca y se marcaba (para la trashumancia) con pintura sobre la lana (almagre u otros tintes)⁷⁸. Sin embargo, eso no quiere decir que el ganado ovino nunca llegaba a sufrir el marcado a fuego. En tiempos de la Mesta castellana se halla atestiguado este sistema de marca de propiedad, que se realizaba con un pequeño instrumento incandescente sobre el hocico del animal nacido dentro del año⁷⁹. Además, según las prescripciones

⁷⁷ *LSCG*, 105, 3; por Plutarco (*Lúculo* 24, 4) sabemos que los pueblos bárbaros que habitaban más allá del Éufrates adoraban a Artemisa Persia, a la que sacrificaban terneras (*βόες ἱεραὶ*) especialmente seleccionadas y marcadas con una impronta en forma de antorcha, emblema de la diosa. Para el Egipto helenístico conservamos una importante información con respecto al marcado de bóvidos (*Gnomon del Idiólogo*, 72). Allí, la norma prohibía el sacrificio de ningún toro que no estuviera convenientemente marcado y controlado por el responsable. El *μοσχοσφραγιστής* ο *ιερομοσχοσφραγιστής* era el encargado de que la marca estuviera en su sitio. El objetivo era que ningún animal perfecto, identificable con Apis, pudiera ser sacrificado, sino sólo los demás. La costumbre la transmite Heródoto, quien nos describe el tipo de sellos que se utilizaban teniendo como base lo que él llama "arcilla sigilar" (II, 38 y III, 28); *vid.* también Plutarco (*Mor.* 31 B).

⁷⁸ Virgilio, *Georg.* I, 263, describe, entre las labores que se deben hacer en una *villa* en tiempo de de frío y lluvias, el marcado de los rebaños (*pecori signum*); Columella VII, 9, 12 es más explícito cuando se refiere al marcado de los cerditos recién nacidos que permita unirlos a sus madres: *pice liquida notam scrofae et porcis*.

⁷⁹ J. Klein, *La Mesta. Estudio de la historia económica española*, Madrid 1990⁴, 27 y 44. No es fácil decidir si sobre el hocico de la oveja de nuestra figura 3 se ha trazado una pequeña señal, cuya intención sería reproducir la marca a hierro que la oveja llevaba en esta zona. Sobre el marcado de animales, *cf.* C. P. Jones, "Stigma: Tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity", *JRS* LXXVII, 1987, 151; aunque con poca información sobre marcas en animales, puede verse también el interesante trabajo de P. Perdrizet, "La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité",

de nuestra inscripción, los pastores responsables del herradero han de jurar que no apacientan rebaño ajeno. De forma que si pasados equis días (la cifra que figuraba en la inscripción se ha perdido) no han prestado juramento, deberán pagar 100 dracmas a la caja pública. Una de las formas de controlar el cumplimiento cuidadoso de todas estas normas es la delación. En efecto, también aquí se ofrece recompensa a quienes, sabiendo de algún infractor que no marca sus rebaños, lo denuncien sin tardanza. Si así lo hacen, podrán cobrar la mitad del valor de la multa que se imponga.

Sería importante comprobar si los santuarios funcionaban como áreas de descanso de los rebaños que cubrían largas distancias en su trashumancia, pero no hay demasiados datos a favor de la idea. Bien es verdad que un reglamento sobre pastos procedente de Ios, al indicar que los extranjeros no deben apacentar sus rebaños en el santuario por más de 5 días, podría dar motivo a pensar en esta posibilidad⁸⁰. En algunos casos esta función parece clara: el santuario de Atenea Alea en Tegea, en un reglamento del s. IV a. C.⁸¹, proclama que durante los tres días de la fiesta todo el mundo (se habla de los venidos desde fuera) está autorizado a dejar sobre los pastos sus rebaños sin pagar impuestos. Junto a la preocupación por controlar el consumo de los pastos del santuario, también podría verse aquí un deseo de evitar los abusos de los rebaños que están de paso, en clara referencia a la trashumancia dentro de la Arcadia del Peloponeso⁸².

Archiv für ReligionsWissenschaft 14, 1911, 54-129.

⁸⁰ *LSCG*, 104.

⁸¹ *IG*, V 2, 3; *LSCG*, 67. Sokolowski identifica erróneamente a este santuario como el de Hera en Tegea. Ni Heródoto (I, 66) ni Pausanias (VIII, 47, 1) relacionan el santuario de Alea (nombre que aparece varias veces en la inscripción) con Hera, y sí claramente con Atenea. Por otra parte, no hay noticias de la existencia de restos arqueológicos de ningún templo en Tegea dedicado a Hera (F. Hiller v. Gaertringen, *RE* V, A 1, col. 107 ss. s.v. Tegea; E. Meyer, *Der Kleine Pauly*, 5, cols. 554-556, s.v. Tegea); M. Jost, *Sanctuaires et cultes...*, 368 y ss.

⁸² La inscripción fue estudiada por V. Bérard, "Inscription archaïque de Tégée", *BCH* 13, 1889, 281-293; M. Guarducci, "I pascoli del santuario de Alea a Tegea", *RivFil* 65, 1937, 169-172; id., "La legge dei Tegeati intorno ai pascoli di Alea", *RivFil* 80, 1952, 49-68; W. Vollgraff, "Remarques sur une inscription de Tégée",

Se hace alusión al pago de unas tasas que los encargados de los rebaños deben abonar para obtener a cambio el derecho de pasto. En el caso de incumplir las cláusulas, es decir, de que no se paguen las tasas correspondientes, el santuario podrá coger en compensación parte del rebaño menor e imponer multas por cabeza de ganado mayor. Se controla el número de animales que se introducen. El *ιερομνήμων* (guardián de las cosas sagradas) controla el pago de las multas en especie y en dinero y el *ιεροθύτης* (responsable del sacrificio de los rebaños del templo) debe declarar el número de animales y no dejar que se sobrepase; de esta forma evitará ser multado con doce dracmas. Cuando estuvieran de paso, los rebaños sagrados (se supone que los de otro santuario que van de camino hacia zonas de pastos alejadas) podían quedarse en los pastos de Alea durante un día y una noche. Si se quería prolongar la estancia, habían de pagar una dracma por cabeza de ganado mayor y porcino, y un óbolo si se trataba de ganado menor.

Empleo del arbolado

Ya hemos comentado que las propias leyes sagradas de los santuarios hacen constantemente alusión a las medidas de preservación de los bosquecillos sagrados y a las zonas de pastos, que se consideran un verdadero tesoro. Se protegen los pastos, pero también las ramas jóvenes de los árboles, tan válidas como aquéllos para la alimentación de animales cuando el pastor las corta y las coloca al alcance del ganado. Un bello ejemplo figura en la inscripción referente al Santuario de Apolo en Taminas (Eubea), del s. IV a. C.⁸³ Las medidas son muy duras: "El infractor pagará 100 dracmas o será despojado de su rebaño". El mismo fin persigue el reglamento sobre la protección de árboles sagrados en el Santuario de Apolo

BCH 70, 1946, 617-627; S. Georgoudi, "Quelques problèmes de la transhumance...", 178.

⁸³ *LSCG*, 91, 10.

Eritaseo, en Atenas, también del s. IV⁸⁴. En este caso se insiste en que no se saquen ramas con hojas verdes del recinto del santuario. La pena, "si se trata de un esclavo", se traduce en "50 latigazos", y "si se trata de una hombre libre", en el pago de "50 dracmas", pero "en ambos casos se dará parte al Consejo del nombre del infractor o del dueño", para que el resto de la sociedad conozca sus artimañas.

Empleo del estiércol

Desde Hesíodo a Jenofonte, cuando se habla de las técnicas de la ganadería suele mencionarse con cierta insistencia el barbecho (*νειός*), y con él la necesidad de enriquecer los pobres suelos griegos⁸⁵; por lo general, interviene el concepto de dejar a los animales sobre el campo que descansa, pero al que se barbecha, se bina y se tercia (*τρίπολος*). El abono animal es un producto habitualmente utilizado por la agricultura griega; se le denomina *κόπρος*, palabra que tiene el doble significado de abono y basura de origen orgánico.

A través de una inscripción sobre el Pórtico del Heracleion de Tasos⁸⁶ se aprecia cómo, entre las muchas obligaciones del usufructuario o del arrendatario de los huertos del santuario y de un terreno, tal vez un secano, está la de construir un *κοπρών*⁸⁷. Al parecer, se trata de un tipo de cercado donde duermen los animales y que se convierte por ello en un depósito en el que se acumula la basura, destinada al abonado de las tierras (estiércol y detritos orgánicos). Al mismo tiempo, el arrendatario debe mantener el resto del terreno libre de desperdicios y completamente limpio, vigilando que ningún esclavo venga a depositar allí basuras. Que fueran basuras

⁸⁴ LSCG, 37, 6 ss.

⁸⁵ Cosa que los egipcios o los habitantes de Mesopotamia no tuvieron que hacer nunca, por lo que podríamos pensar que tal vez se trate de una "invención" técnica puramente griega.

⁸⁶ Véase *supra*, nota 15.

⁸⁷ Debe también plantar diez higueras, diez pies de mirto y algunos avellanos.

orgánicas no tendría sentido, dado que los restos orgánicos siempre son bienvenidos por su utilidad como abono y no suele permitirse que nadie se los lleve. Efectivamente, sabemos que existía una preocupación general por garantizar el aprovisionamiento de estiércol: en una inscripción de la Anfitionía de Delfos del año 380/379 a. C.⁸⁸ se dice taxativamente que "de la tierra sagrada" -es decir, del recinto del santuario en donde pastarían los rebaños sagrados- "no está permitido llevarse ningún κόπρος". Es una orden clara, que se pone por escrito para conocimiento público. Por lo tanto el parágrafo de Tasos sobre el depósito de basuras no debe referirse al abandono, sino a restos inorgánicos, tal vez escombros u otros desperdicios inservibles que pudiesen abandonar los asistentes a las ferias o a ceremonias y cultos.

En el caso ya mencionado de las tierras del santuario de Zeus Temenita en la isla de Amorgo, se insiste sobre la obligación de abonarlas y estercolarlas que contraen los arrendatarios arcesinenses⁸⁹. Según el texto de la inscripción, cada colono tiene obligación de realizar toda una serie de trabajos encaminados a que la posesión no se deteriore por falta de los cuidados necesarios (atender a las vides, a las higueras y al buen estado de los muros). Pero a nosotros nos interesa ahora concretamente el tema del abonado. Cada año se deberá echar en la parcela trabajada una cantidad concreta de estiércol (κοπροφοράς ἐμβαλεῖν), que se cifra en una proporción exacta (πεντήκοντά τε καὶ ἑκατὸν μετρητῖδα[ς]) para el conjunto del terreno arrendado. La dificultad de interpretación estriba en que esa extensión de terreno se halla compuesta por varias medidas menores o subdivisiones denominadas ἄρσιχοι, expresión que ofrece muchas dudas al propio editor puesto que también tiene el sentido de medida de capacidad. El texto continúa diciendo que "se introducirán cuatro *medimnos* y un *semiectante* (de abono) por cada *arsichos* rural". ¿Podríamos interpretar que esa denominación de *arsichos* define todo aquel espacio, dentro de la parcela, que puede cubrirse satisfactoriamente con la cantidad de abono que cabe en el

⁸⁸ *Syll*³ 145, 21 ss.

⁸⁹ *Syll*³ 963, 21-24 y 41-45.

arsichos-contenedor?⁹⁰. Si se incumple esa cláusula, el campesino-ganadero "pagará un trióbolo por cada *arsichos* que esté a su cargo". Y se remacha el compromiso: "Dará su palabra a los *neopoioi* (sacerdotes encargados del templo) de que se compromete por juramento a echar el abono de acuerdo a lo estipulado". Cabría entender, así pues, que en el momento de arrendar las tierras éstas se entregan convenientemente abonadas (seguramente por el anterior inquilino, dado que el espíritu de la ley es que el campo se encuentre en condiciones cuando finalice el período estipulado). Por lo menos, al arrendatario saliente se le obliga al siguiente compromiso: "cuando deje el campo, reservará 150 medidas de abono, y medirá junto con los *neopoioi* cuatro *medimnos* y un *semiectante* por *arsichos* rural. En caso de que no se distribuya así, pagará una dracma por cada *arsichos*". Por lógica hemos de entender que los contratos se renovarían en un momento del año propicio para el abonado y que ese abono sería el fruto de la limpieza de los establos utilizados para los animales que han estado pastando. Seguramente, este campesino dueño de ganado utilizaría los pastos del santuario.

Aprovechamiento de las pieles y trasquileo de la lana

El santuario produce riqueza, ya lo hemos visto. Una de las cosas que parece interesar más, por su valor económico, es la piel de los bóvidos y de los ovicápridos. Muchos son los objetos que se confeccionaban con las pieles de los animales (partes de muebles, sillas y camas sobre todo, abrigos, zapatos, sombreros, cascos, corazas, escudos, odres para vino y para agua, bolsas, cinchas y sillas de montar, correas para todo tipo de usos, etc.). Las numerosas necesidades del cuero como material, con una tradición que

⁹⁰ ¿Tal vez podría tratarse de una cesta grande o de unos serones, que es lo que significa verdaderamente *arsichos*? ¿Acaso fue la medida de capacidad, con la que se podía abonar una determinada cantidad de espacio, la que acabó dando su nombre al propio espacio en sí?

conocemos en Grecia desde época micénica y homérica⁹¹, debieron hacer muy productiva esta parte de los animales. El μάγειρος era el encargado de degollar al animal, despojarlo de su piel, seguramente darle a ésta un primer tratamiento, y de trocear la carne⁹². Pese a todo, también se daban algunas valoraciones negativas que consideraban la piel como elemento impuro y, por lo tanto, no aconsejable para confeccionar con ella vestidos; pero éstas son excepciones concretas y muy localizadas⁹³. Las pieles más buscadas son las de bovinos y ovinos, pero tampoco faltan las de cerdo⁹⁴, con seguridad destinadas a fines culinarios más que utilitarios.

En varias de nuestras inscripciones se estipulan las normas que regían con respecto al disfrute de las pieles. Lo más común era que, en los sacrificios privados, quien había pagado el sacrificio se quedase con la piel, mientras que en los sacrificios públicos el derecho en cuestión suele revertir en beneficio de los sacerdotes o sacerdotisas responsables del santuario⁹⁵. Precisamente en estos últimos casos disponemos de indicaciones más ricas. Por ejemplo, conservamos dos reglamentos procedentes de Mileto, que abarcan un amplio período del siglo IV y que regulan los beneficios del culto. Se da permiso a los

⁹¹ J. Chadwick, *El mundo micénico*, Madrid 1977, 171 ss. y 203; *Od.*, XIV, 22 s.; B. Le Guen-Pollet, *op. cit.*, 23; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, V, Leiden 1966, 1-79.

⁹² G. Berthiaume, *Les rôles du μάγειρος. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982, 5 y prefacio de M. Detienne, p. XVI.

⁹³ G. Berthiaume, *op. cit.*, 81, refiriéndose al testimonio de Filóstrato sobre Pitágoras y sus doctrinas. Pitágoras llegaría a predicar el uso del papiro para hacer el calzado en lugar de usar el prohibido cuero, por ser piel de animales muertos.

⁹⁴ *LSCG* 52, 3-8 ("que los *paidonomoi* sacrifiquen un cerdo el mismo día por la salud de los niños y que den al sacerdote las vísceras,..., la piel y las restantes partes sagradas").

⁹⁵ *LSCG* 11B, 6 y 14-18 (δέρμα καὶ σκέλος), inscripción procedente de Atenas y fechable hacia el 421 a. C.; lo mismo se puede decir de *LSCG* 156 A, 27 y B, 9, 12 y 16, teniendo en cuenta que sólo en el último caso la lectura es segura (πόδας καὶ τὰ δέρματα).

sacerdotes o sacerdotisas para quedarse con las pieles⁹⁶. Y lo mismo podemos decir de otro reglamento sagrado de Atenas, que alude a los cultos comunes de la ciudad con Salamina⁹⁷. Los animales sacrificados en esas ceremonias son repartidos en la forma habitual y al sacerdote le corresponde, entre otras cosas, la piel del animal desollado. En ceremonias multitudinarias la ciudad es generosa con los oficiantes y les cede todas las pieles de los animales sacrificados⁹⁸.

También en una inscripción de Eritrea (venta de los sacerdocios de los Coribantes), de finales del siglo IV a. C.⁹⁹, se dice que a los sacerdotes que celebren los ritos previstos recibirán en pago dos óbolos, el vellón (πόκος) y la pata del animal. La piel de la oveja tenía el valor añadido de la lana, si no se había trasquilado antes al animal. Esa piel con lana se aprovechaba para confeccionar prendas de abrigo u otros menesteres (capas, bolsas forradas, simples alfombras, etc.). También el pelo que había sobre la piel de los bóvidos alcanzaba una valoración, pero era la piel limpia la que de hecho poseía mayor utilidad.

Aunque en nuestros reglamentos sagrados no se habla concretamente del aprovechamiento de la lana, puesto que se trata siempre de animales sacrificados, cabe suponer que hubo una explotación de esta materia prima que correría a cargo del dueño de los rebaños (el propio santuario o los particulares que arrendaran los pastos). Se intuye que debió constituir una actividad importante, porque en algunas de nuestras fuentes encontramos mencionada la lana (ἔριον) concebida como un objeto que es ya independiente del animal (LSCG, 32, 32 y 168, 8). Tal vez la ofrenda de lana a ciertas divinidades sería una forma de pagar al santuario o a los sacerdotes responsables una parte de las ganancias obtenidas por los particulares

⁹⁶ LSA 44, 3 y 15 (en la que se distingue entre los sacrificios públicos, privados y de los ξένοι o extranjeros); 46, 1 (λαμβάνειν δὲ τὰ δέρματα), 2 (aquí se trata de otro tipo de piel, δασέαν, que se ha interpretado como *pellis hirsuta*).

⁹⁷ LSS 19, 32 y s.

⁹⁸ LSA 1, 5 s., aunque en este caso hay que tener presente que se trata de una restitución (δέ[ρματα πάντα]).

⁹⁹ LSA 23, 12 y 14.

dedicados a la cría de ovinos. El pequeño montoncito dejado sobre el altar podría simbolizar una muestra de la verdadera ofrenda, mucho más voluminosa. No sabemos si esto se haría simplemente en agradecimiento a los dioses por una buena ganancia o como forma de pago por los pastos utilizados en las tierras del santuario. Los ordenamientos sacros que conservamos no son muy explícitos. Lo que sí podemos decir es que la lana de buena calidad constituye un tesoro que se valora enormemente en toda la Antigüedad. En algunas escenas de sacrificio representadas sobre vasos de cerámica de figuras rojas podemos ver (fig. 3), depositadas sobre el altar, ofrendas informes¹⁰⁰. Apoyándonos en la existencia de los textos mencionados, sugerimos la idea de que son pequeños montones de lana. En el ejemplo que aducimos se conduce hacia el altar a una oveja que parece recién esquilada, a juzgar por el perfil estilizado de su cuerpo y por los puntitos que cubren su piel y que pueden significar el arranque de la lana y del pelo, recién eliminados¹⁰¹. En la figura 4 un gran carnero, depositado sobre el altar, va a ser troceado. En su cabeza, junto a los poderosos cuernos, quedan restos de un abundante vellón, mientras que todo el cuerpo vuelve a aparecer totalmente liso, trasquilado¹⁰².

Para finalizar, conviene advertir que somos bien conscientes de que en este trabajo, pese a su amplitud, sólo hemos conseguido una aproximación al tema planteado. La riqueza de información es tanta que se hace necesario continuar analizando el conjunto de los datos, junto a bastantes otros que en apariencia son tangenciales. Con ello podremos completar nuestra visión y conocimientos sobre fenómenos económicos tan ricos como los que entrañan la vida ganadera de los santuarios antiguos, especialmente en la época clásica y primeros años

¹⁰⁰ Esta imagen suele interpretarse como un montoncito de cereales, un grupo de pasteles, etc. Dibujo realizado sobre la fig. 3 de J. L. Durand, "Images pour un autel", en *L'Espace sacrificiel ...*

¹⁰¹ En otras representaciones de ofrendas de ovinos la fina silueta de los cuerpos, sin alusión al voluminoso pelaje, parece apoyar también esta suposición.

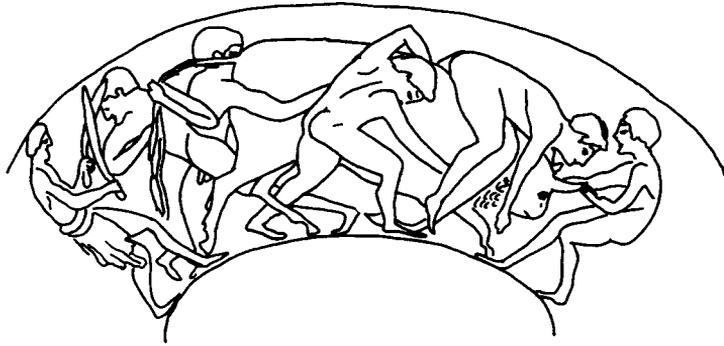
¹⁰² Nuestro dibujo está realizado sobre la figura de la lámina 19 del libro de G. Berthiaume (vaso procedente de la fundación Custodia de París, con el N. Inv. 3650).

del helenismo, y el aprovechamiento de los animales relacionados con ellos.

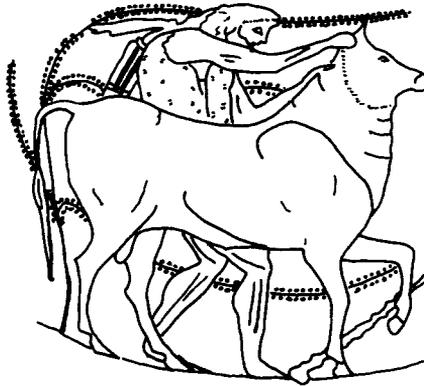
Resumen / Abstract

A partir del análisis de las reglamentaciones que regían la vida de los santuarios griegos, se intenta reconstruir los aspectos de la economía pastoril relacionados directamente con ellos. Son objeto de estudio las condiciones de aprovechamiento de los pastizales, de los bosques, árboles y aguas dentro de las propiedades sagradas, la utilización de los abonos de origen animal, así como las distintas noticias sobre los tipos de animales empleados en los sacrificios y su procedencia.

Starting from the analysis of the regulations which ruled the life in the Greek sanctuaries, we try to rebuild the grazing economy aspects directly related to them. The development conditions of the pastures, woods, trees and water within the sacred properties, the use of animal fertilizers and the different information about the animals in the sacrifices and their origin, are studied.



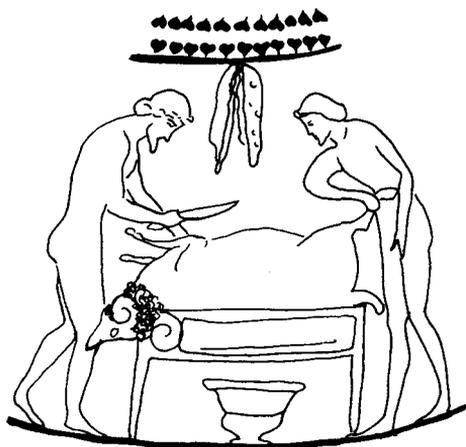
*FIG. 1: Kylix ática de figuras rojas.
Florençia. Museo Arqueológico.
N. inv. 81600*



*FIG. 2: Ânfora ática de figuras negras.
Hannover, Kestner Museum.
N. inv. 1967.47*



*FIG. 3: Crátera ática de figuras rojas.
Museo de Boston.*



*FIG. 4: Pelike de figuras negras.
Paris. Fundación Custodia. N. inv. 3650*