

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



**UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID**

**APROXIMACIÓN A LA RELIGIÓN DE MACEDONIA ANTIGUA:
UN ESTADO DE LA CUESTIÓN**

**TRABAJO FIN DE MÁSTER
MÁSTER UNIVERSITARIO EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES**

AUTORA: Nuria Lozar Lledó

TUTOR: David Hernández de la Fuente

Departamento de Filología Clásica

CURSO 2020-2021

CONVOCATORIA DE JULIO DE 2021

Calificación: 9

Autora: Nuria Lozar Lledó

Email: nurille@hotmail.com

Tutor: David Hernández de la Fuente

Email: dahdelafuente@filol.ucm.es

Título: Aproximación a la religión de Macedonia Antigua: Un estado de la cuestión.

Title: Approaching Ancient Macedonian Religion: A state of the Issue.

Palabras clave: historiografía, Macedonia Antigua, religión, culto y creencias, identidad.

Key words: historiography, Ancient Macedonia, religion, worship and belief, identity.

Índice de Contenido

1-Introducción	5
1.1-Metodología y objetivos	5
1.2-El problema de las fuentes	6
1.3- La religión macedonia como criterio de identidad; el debate.	15
2-Perspectivas historiográficas y tendencias actuales de investigación	18
2.1-Los investigadores contemporáneos	18
2.2-Las tendencias actuales de investigación	20
2.2.1- El cuestionado “panteón macedonio”	23
2.2.2- Cultos foráneos	32
2.2.3- Los ritos de paso	33
2.2.4- Tumbas frente a templos	35
2.2.5- El más allá.....	38
2.2.6- La figura del monarca en la religión macedonia.....	40
3- Conclusiones	45
4-Bibliografía	48
5- ANEXOS	54
Anexo I: Las fuentes literarias antiguas para el estudio de la religión en Macedonia	54
Anexo II- Imágenes	68

Resumen: Con el presente trabajo se pretende establecer un estado de la cuestión sobre las prácticas culturales y creencias espirituales de Macedonia Antigua (circunscrito mayormente a los reinados de Filipo II y Alejandro III de Macedonia). Para ello, abordaremos a modo de introducción la problemática particular que presentan las fuentes para el estudio del ámbito religioso en Macedonia y plasmaremos un escenario general sobre cómo ha sido planteada la investigación en esta región y cómo el debate étnico e identitario (con la religión como elemento sustancial) ha atravesado los estudios. En un segundo apartado, acudiremos a las fuentes clásicas para lograr un acercamiento más directo a la religión macedonia. Y finalmente, en tercer lugar, trataremos más concretamente las perspectivas historiográficas contemporáneas y plasmaremos los rasgos considerados por las tendencias más actuales de investigación como característicos de la religión antigua de Macedonia. El objetivo, en última instancia, es ofrecer una panorámica de las corrientes de investigación más modernas interesadas por dicha temática, resumir las aportaciones más destacables y detectar posibles vacíos.

Abstract: The aim of this paper is to establish a state of the question on the cultic practices and spiritual beliefs of Ancient Macedonia (mostly restricted to the reigns of Philip II and Alexander III of Macedon). In order to do so, by way of introduction, we will address the particular problems presented by the sources for the study of the religious sphere in Macedonia and we will outline a general scene of how research in this region has been approached and how the ethnic and identity debate (with religion as a substantial element) has been at the heart of the studies. In a second section, we will turn to classical sources for a more direct approach to Macedonian religion. And finally, thirdly, we will deal more concretely with contemporary historiographical perspectives and we will outline the features considered by the most current trends of research as characteristic of ancient Macedonian religion. Ultimately, the aim is to provide an overview of the most modern research trends interested in this subject, to summarise the most important contributions and to identify possible gaps.

1-Introducción

1.1-Metodología y objetivos

El estado de la cuestión que aquí se plantea es el resultado de diversas preguntas: ¿Cómo se ha estudiado la religión de la Macedonia antigua? ¿Era esta sustancialmente diferente a las prácticas rituales y creencias que hayamos en Grecia? ¿Supone un rasgo definitorio de identidad macedonia, o por el contrario, de helenicidad? ¿Qué plantean las tendencias de investigación actuales al respecto?... En la medida de lo posible, responder a dichas preguntas planteadas serán los objetivos del trabajo, así como ofrecer una síntesis de los resultados, identificar las fuentes de controversia y los posibles vacíos de investigación.

Debemos tener presente antes de continuar, que las fuentes de las que disponen los investigadores para el análisis de la religión son poco profusas hasta el s. IV a.C., momento culminante del reino macedonio, aunque obviamente la historia no se circunscribe únicamente a este siglo. No obstante, como consecuencia de dicha escasez de información, la mayoría de estudios se focalizan en este período de tiempo. Además, gran parte de las evidencias (literatura, numismática, inscripciones votivas y frescos en tumbas) nos remiten a las élites y no tanto a la religión popular. Por ello, el presente trabajo se focalizará mayormente en los estudios que abarcan este marco cronológico, a pesar de que otras etapas históricas del territorio también requerirían atención. No obstante, la Macedonia del helenismo y de la ocupación romana requeriría un estado de la cuestión por sí misma.

Para abordar este estado de la cuestión, primeramente plantearemos un escenario general sobre cómo ha sido estudiada la región de Macedonia, la problemática que plantean las fuentes disponibles para el acercamiento a la religión en particular y cómo los debates identitarios actuales han influido en las visiones y las corrientes de investigación.

En la segunda parte del trabajo, hemos acudido a los principales autores clásicos que relatan la vida de Alejandro Magno con tal de rastrear datos sobre divinidades, cultos, ritos y creencias que pudieran circunscribirse a la cultura de Macedonia.

Y finalmente, delimitando el problema de investigación a la religión de Macedonia, hemos realizado una síntesis de las principales corrientes de investigación al respecto desde finales del s. XIX hasta el s. XXI, basándonos en las obras generales y artículos actuales (hasta el 2020) con tal de contraponer los puntos de vista de los investigadores e investigadoras más destacables en la materia (desde Droysen, pasando por Hammond, hasta Borza, Carney, Christesen, Hatzopoulos, Mari, Molina Marín, Murray, etc.) para acabar ofreciendo un escueto análisis de los rasgos que hoy día se consideran definitorios de la religión en la Macedonia de Filipo II y Alejandro Magno.

1.2-El problema de las fuentes

Hasta mediados del s. XX, Macedonia únicamente fue objeto de estudio en cuanto a cuna del singular personaje y conquistador Alejandro Magno. Como consecuencia, Macedonia no fue estudiada en profundidad por los investigadores al margen de aquellos ámbitos que se circunscribieran a la carrera estelar de Alejandro¹. Con respecto a esto, cabe destacar que la mayoría de historiadores del s. XIX e inicios del XX consideraban que Alejandro era griego, oscureciendo el interés por esa tierra de origen sobre la que ha pesado una larga tradición historiográfica, iniciada ya en Época Clásica, de fuerte carácter peyorativo, considerándola una tierra pobre, de ganaderos, anclada en el mundo de la tradición y atrasada con respecto al esplendor de la idealizada Grecia Clásica².

En cuanto al caso que nos ocupa para el presente trabajo, la religión de Macedonia Antigua ha sido uno de esos ámbitos que no han gozado de una excepcional atención y ha carecido de estudios exhaustivos y pormenorizados. No obstante, la propia “obsesión” de los paradigmas de investigación modernos por los grandes personajes, que por una parte llevó al desplazamiento de los intereses hacia la figura de Alejandro (una prueba de ello son las numerosísimas biografías que estudian su vida, de entre las que podemos destacar *Geschichte Alexanders des Großen* de Droysen³, *Alexander the Great* de Lane Fox,⁴ *Conquest and Empire: the reign of Alexander the Great* de A.B. Bosworth⁵, *Alexandre Le Grand* de Roger Caratini⁶, *Alexandre. Le destin d'un mythe* de

¹ Anson, 2010, p. 3.

² Carney, 2019, p. 27.

³ Droysen, 2001, pp.3-454.

⁴ Lane Fox, 1973, pp. 30-873.

⁵ Bosworth, 1988, pp. 5-346.

⁶ Caratini, 2000, pp. 6-262.

C. Mossé⁷, *Alexander the Great. The Hunt for New Past* de P. Cartledge⁸ o *Alejandro Magno* de P. Barceló⁹) a su vez condujo a una profusión ingente de información que alboreó de dichos estudios y que asentaron una base interesante para el giro que daría la historiografía a mediados del siglo pasado e inicios del s. XXI, más interesados, no solo en los grandes personajes, sino en el territorio macedonio y su cultura.

Ciertos investigadores han indagado en ciertos rasgos o elementos culturales, así como instituciones políticas y religiosas que configuraron el Helenismo (entendido como la cultura híbrida que emerge de la unión entre Oriente y Occidente tras las campañas de Alejandro propuesto por Droysen¹⁰) tienen sus raíces en la cultura macedonia y no tanto de la exportación de tradiciones griegas o de ideas *ex novo* del conquistador¹¹. Así, desplazaron el foco de interés y han tratado asuntos más especializados, como la disposición geográfica y climática del territorio¹², la política¹³, la economía¹⁴, el ámbito militar¹⁵ y las influencias y relaciones culturales con los pueblos cercanos¹⁶, incluso temas de género¹⁷.

Esto ha contribuido a cambiar la visión sobre ese lugar arcaico que se presuponía que era Macedonia, devolviéndonos una imagen menos sesgada y más concreta de una sociedad compleja. Dicho cambio de perspectiva estuvo además influido por los hallazgos arqueológicos, que arrojaron nuevas luces e incógnitas, ante todo vinculados a las tumbas reales¹⁸. No obstante, las obras de arte, la lujosa orfebrería y los productos importados por las élites encontrados en dichas necrópolis nos permiten intuir cómo eran los estamentos privilegiados, pero nos hablan poco acerca de las gentes comunes, una situación que afectará a los estudios sobre las prácticas funerarias, la religiosidad y las creencias espirituales en general, como veremos más adelante.

⁷ Mossé, 2001, pp. 15-261.

⁸ Cartledge, 2004, pp. 30-346.

⁹ Barceló, 2011, p. 4-392.

¹⁰ Droysen, 2001, p. 8.

¹¹ Anson, 2010, p. 5.

¹² King, 2010, pp. 373-392.

¹³ Borza, 1990, pp. 231-253.

¹⁴ Kremydi, 2011, pp. 159-179.

¹⁵ Errington, 1990, pp. 237-248.

¹⁶ Hatzopoulos, 1996, pp. 365-371.

¹⁷ Carney, 2019, pp. 1-96.

¹⁸ Anson, 2010, pp. 5-6.

La historia de Macedonia llega hasta nosotros, casi exclusivamente, por fuentes no macedonias, en ocasiones contemporáneas a los reinados más potentes del territorio (por lo que tienden a ser hostiles) o posteriores romanas, que por el contrario suelen ser más proclives a la idealización. Esto conlleva que contemos con poca información fehaciente al respecto. La referencia más antigua a Macedonia la encontramos en Hesíodo, en cuyo *Catálogo de las Mujeres* pretende ofrecer una genealogía para la casa real¹⁹. Aunque también podemos mencionar a Helánico²⁰ y Herodoto²¹, Tucídides²², Platón,²³ Jenofonte y la obra llamada (aunque se desconoce el verdadero nombre de esta y de su autor) *Helénicas de Oxirrinco*²⁴.

Hasta ahora, las obras y autores antiguos que hemos citado solo nos ofrecen datos esporádicos que se intentan poner en relación con la epigrafía, cuyos estudios sobre las inscripciones nos hablan de las relaciones y los intereses que existían entre las *poleis* y Macedonia²⁵.

Con la llegada de Filipo II al trono (desde el 359 a.C. hasta su muerte en el 336 a.C.), la información sobre Macedonia se vuelve algo más abundante, pues los autores, interesados en retratar su presente y dejar constancia de su Historia, se ven en la obligación de incluirlos en sus discursos, debido a la actuación activa de dicho gobernante en la Tercera Guerra Sagrada, sus intentos de helenización y su posterior afán por convertirse en el dirigente de los helenos.

De entre los autores contemporáneos a Filipo en el s. IV a.C., Teopompo²⁶ ofrece un retrato del rey con evidentes intenciones difamatorias, al igual que sucede con Anaxímenes. Estas fuentes, aunque desacreditadoras en cuanto al gobernante, nos son útiles puesto que aportan información sobre la historia de Macedonia²⁷ y del imaginario colectivo griego. A causa de la enemistad política y las relaciones diplomáticas entre Macedonia y Atenas en este complejo momento histórico, alborean discursos para la *Ekklesia* ateniense que también nos brindan información al respecto, como son los de

¹⁹ Hesíodo, *Catálogo de Mujeres*., vv. 74.

²⁰ Helánico, V, 17-22; VII, 173; VIII, 34.

²¹ Heródoto, *Hist.*, VIII, 137; V, 22.

²² Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso.*, II, 95-105.

²³ Platón, *Grg.*, vv. 470 c-472 d.

²⁴ Rhodes, 2010, p. 26.

²⁵ Hatzopoulos, 1996, pp. 461-487.

²⁶ Teopompo, *Filípicas.*, vv. 224-225; v. 282.

²⁷ Rhodes, 2010, p. 27.

Esquines²⁸, Isócrates²⁹ o Demóstenes³⁰. Aristóteles, oriundo de Estagira, no hace muchas apreciaciones al respecto en las obras conservadas actualmente³¹.

Por tanto, claro está que debemos tener en consideración las posibles tergiversaciones que los oradores incluyeran en sus discursos, fuertemente politizados, según sus intereses filo-griegos o pro-macedonios.

Con la llegada de Alejandro Magno al poder (del 336 a.C. al 323 a.C.), los autores se interesan por su figura y sus hazañas en tierras asiáticas más que por el territorio en el que nació. Las fuentes contemporáneas a Alejandro no han resistido al paso del tiempo, y las obras a las que nos remitiremos y que conforman la base respecto a la información que hemos heredado pertenecen a Época Romana. No obstante, emplearemos a los cronistas clásicos de Alejandro Magno para rastrear información sobre prácticas culturales y creencias. A la muerte de Alejandro Magno, las fuentes se centran en los convulsos conflictos entre los Diadocos y la historia de Macedonia pasa a estar subyugada a la de los nuevos reinos helenísticos.

En cuanto a la fuentes escritas por autores macedonios (al margen de la epigrafía), tenemos constancia de que figuras como Antípatro de Macedonia, Aristóbulo y Ptolomeo I Lagos hicieron sus aportaciones respecto a la vida militar de los reyes Pérdicas III y Alejandro Magno, pero las obras no han sobrevivido al transcurso del tiempo. Otras nos han llegado fragmentadas, como es el caso de Marsias y Filipo de Macedonia, que escribieron tratados sobre la Historia de Macedonia y del afamado conquistador, así como Teagenes (historiador y etnógrafo macedonio del periodo helenístico) y su *Makedonija*, que ofrece un relato interesante en cuanto a toponímicos, aludiendo al origen de muchas ciudades del territorio y la relación de dichos lugares con pasajes de la mitología griega³². En definitiva, resulta difícil reconstruir el pasado de Macedonia antes de Filipo y de Alejandro Magno a partir de la historiografía clásica³³.

Será a mediados del s. XVI y hasta finales del s. XVIII, cuando se realizarán recopilaciones arqueológicas en busca de antigüedades (de escaso carácter

²⁸ Esquines, *Acerca de la embajada fraudulenta.*, vv. 12-143.

²⁹ Isócrates, *Fil.*, vv. 1-155.

³⁰ Demóstenes, *Fil.*, II 21; III 56.

³¹ Rhodes, 2010, p. 27.

³² Engels, 2010, p. 85-86.

³³ Asirvatham, 2010, p. 122.

metodológico) de la mano de diplomáticos, misioneros, médicos, cónsules etc. sobre todo franceses e ingleses³⁴, los más interesados por Macedonia durante este periodo.

No obstante, a inicios del s. XIX, concretamente en la década de los treinta, se enfatizó el interés por la investigación sobre Macedonia. Filólogos e historiadores alemanes se mantuvieron a la cabeza de dichos estudios hasta la Primera Guerra Mundial, centrados en las conquistas de Alejandro Magno y el advenimiento de los posteriores reinos helenísticos. Entre ellos cabe destacar a Droysen con su obra *Geschichte Alexanders der Grossen* (1833), Hoffmann con su *Die Makedonen, ihre Sprache und Volkstum* (1906), a Gäbler y su obra *Die antiken Münzen von Makedonia und Paionia* (1906-1935), Bäge que confeccionó *De Macedonum sacris* (1913) o la aportación de Berve, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage* (1926).³⁵

Resulta curioso que en el s. XIX, la historiografía griega se encuentra también atravesada por cierto resentimiento que nos retrotrae a las fuentes clásicas. En el momento de la formación del Grecia como Estado moderno, grandes figuras de la erudición griegas consideraban a los macedonios, y más concretamente a Filipo II y a su pueblo por extensión, unos conquistadores foráneos que arrebataron la libertad a los griegos (proyectando un discurso de alteridad) y cuyas ansias de poder y expansionismo supusieron la caída en desgracia de la alabada Grecia Clásica³⁶. Los testimonios por tanto se volvieron hostiles en el campo académico, o en otro caso, silenciosos, mostrando indiferencia hacia Macedonia como objeto de estudio.

No obstante, entre 1840 y 1850, se consideró que Macedonia formaba parte de la tradición histórica griega³⁷ y que tanto Filipo como Alejandro habían “unificado” a los helenos y salvado Grecia del declive político en el que se habían sumido las *poleis*³⁸ tras la debilitación de Atenas después de la Guerra del Peloponeso. Así, se redefinieron los estudios sobre este campo bajo unos parámetros ideológicos concretos e intereses territoriales, provocando una suerte de apropiación que fue (y continua siendo) discutida y que preparó el escenario para el surgimiento de posturas nacionalistas en Macedonia.

³⁴ Hatzopoulos, 2011, p. 36.

³⁵ Engels, 2010, p. 37.

³⁶ Jovanovsky & Sarakinski, 2016, p. 127.

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

³⁸ *Ibidem*, p. 136.

Sin embargo, las aportaciones al campo de la investigación en el s. XX de los eruditos griegos tuvieron poca presencia en comparación con otras escuelas, como la ya mencionada alemana, la americana o la italiana. Pero sería el inglés Hammond quien crearía la primera gran obra al respecto, llamada *History of Macedonia*, entre los años 1972 y 1988³⁹.

Según el investigador M. Anson, el cambio más significativo fue desplazar el foco de interés sobre Filipo II, en lugar de su hijo, lo que permitió que el énfasis recayera sobre el territorio de Macedonia, situación que se avivó después de la creación del moderno estado de Macedonia tras la desintegración de Yugoslavia en el año 1990⁴⁰.

La nueva República de Macedonia, en este período de transición, no consiguió la aceptación internacional debido a que Grecia consideró que el nombre y el empleo de banderas y otros símbolos helenos se trataba de una apropiación cultural, una amenaza política (e temía que Macedonia tuviera pretensiones de expandirse territorialmente) y que se ponía en entredicho su pasado histórico-nacional. Frente a estas vicisitudes y soportar un bloqueo comercial, la República de Macedonia cambió su nombre constitucional a Antigua República Yugoslava de Macedonia (FYROM), cambió su bandera y reformó la constitución en 1995. Tras esto, fue admitida en la UNO y las relaciones entre la FYROM y Grecia se apaciguaron, aunque lo sucedido ha despertado controversias hasta la actualidad y ha permaneció latente⁴¹. Esta larga disputa nominal se reavivó en 2018, cuando se planteó un referéndum para de nuevo cambia el nombre de la FYROM a República de Macedonia del Norte, que finalmente fue aprobado en el 2019 desbloqueando el acceso de este estado a la OTAN y a la UE⁴².

Como ya apuntábamos, en el s. XX los discursos nacionalistas y el controvertido debate político-social se nutren de discursos que pretenden emplear el pasado como medio de legitimación territorial, política y cultural para el presente. Por ello, muchos estudios sobre la historia de Macedonia antigua fueron impulsados por estos intereses, a la búsqueda de una identidad definible y menos confusa en la etnicidad y la cultura de los macedonios del pasado. Esta situación, planteó nuevas incógnitas en el campo de la investigación: ¿Eran los macedonios griegos? ¿Se trataba de un grupo étnico cuya

³⁹ Hatzopoulos, 2011, p. 39.

⁴⁰ Anson, 2010, pp. 9-12.

⁴¹ Brown, 2003, pp. 23-28.

⁴² Janev, 2019, pp. 50-59.

herencia cultural y raíces eran distintas? Estas cuestiones, que todavía hoy no están cerradas, han llevado a la búsqueda de elementos autóctonos y de otros compartidos entre griegos y macedonios. Dentro de estas comparativas, la religión es un punto interesante pero complejo que despierta diversas opiniones que trataremos posteriormente con mayor detenimiento.

Conviene mencionar al hilo de este apartado que emplearemos el término “religión” con tal de establecer un concepto comprensible y flexible para la interpretación y el desarrollo del trabajo con el que referirnos a las tradiciones espirituales, cultos y ritos que conforman la faceta espiritual de griegos y macedonios de la antigüedad, a expensas de que somos conscientes de que ellos carecían de un término como tal para referirse a las prácticas religiosas con las que organizaban su sociedad,⁴³ aunque existe vocabulario para referirse a lo sagrado como, *threskeia* (faceta externa de la religión), *threskos* (culto religioso), *deisidaimonia* (temor a los dioses), *hiera/hieros* (sagrada/sagrado), *hagia* (santa), *eusebeia* (piedad hacia los dioses), *katharós* (puro), *hagnós* (sagrado), *arréton* (inefable) y *apórreton* (carácter inviolable y secreto de lo sagrado)⁴⁴, *hosios* (aquello que está permitido por la ley divina),⁴⁵ *aidós* (veneración a los dioses), *mystéria* (cultos místéricos), *symbolon* (fórmulas sacras y objetos rituales empleados en las iniciaciones)⁴⁶ etc., aunque el término más amplio, llamado *nomos* (tradición) engloba las creencias y ritos que se identificarían como formas de comunicación con los seres divinos⁴⁷.

Al margen de lo que puede aportar la religión como elemento de etnicidad, es cierto que los macedonios mostraban en su cultura algunas particularidades que se alejaban del mundo griego, tales como mantener la monarquía como sistema político, dedicarse mayormente a la ganadería en lugar de a la agricultura (considerada símbolo de civilidad) y su sistema de asentamientos que difería del de las *poleis* clásicas, así como ciertas prácticas que se relacionaban con el estilo de vida tracio más que con el sureño como beber vino puro⁴⁸. Sin embargo, estas características son discutibles⁴⁹.

⁴³ Bernabé, 2021, p. 13.

⁴⁴ Álvarez de Miranda, 1961, p. 235.

⁴⁵ Calderón Dorda & Perea Yébenes, 2016, pp. 9-253.

⁴⁶ Kerényi, 1967, p. 220.

⁴⁷ Bernabé, 2021, p. 13.

⁴⁸ Jovanovsky & Sarakinski, 2016, p. 133.

⁴⁹ Hatzopoulos, 2011, p. 48.

No obstante, tal y como refleja el ingente trabajo de recopilación bibliográfica de Molina Marín⁵⁰, los trabajos dedicados a la religión de Macedonia son muy escasos, más incluso que los dedicados respecto al territorio y sus vicisitudes históricas, y mucho más en comparación a las monografías sobre Alejandro Magno.

Pero existen interesantes compilaciones de carácter general, que ofrecen una parte de la obra sobre la religión. De entre las más actuales, podemos destacar *A Companion to Ancient Macedonia* (cuyo capítulo 21, *Macedonian Religion*)⁵¹ y *Brill's Companion to Ancient Macedon* (que también dedica su capítulo 21 a dichos asuntos bajo el título de *Traditional Cults and Beliefs*)⁵². Si bien estas grandes obras difieren tan solo en un año de publicación (entre 2010 y 2011) y sus temáticas pueden parecer comunes, la primera tiene un enfoque más bien literario e histórico, mientras que la segunda se centra en la arqueología. Así mismo, la obra cuya fecha de publicación es la más reciente, *Ancient Macedonia*, de Hatzopoulos, también incluye un apartado dedicado a la religión, llamado *Macedonian cults and beliefs*⁵³.

Quizás estas obras se encuentren entre las más destacadas para abordar los estudios macedonios en el panorama internacional, pero en España también contamos con algunos referentes actuales que también suponen una aportación a valorar en el campo de los estudios sobre Macedonia Antigua en general y sobre la religión en particular. Es el caso de la recopilación bibliográfica sobre Macedonia de Antonio Ignacio Molina Marín, llamada *Alejandro Magno (1916-2015) Un siglo de estudios sobre Macedonia Antigua*, la obra general de Mario Agudo Villanueva llamada *Macedonia, la cuna de Alejandro Magno* (que también cuenta con un apartado para la religión entre las páginas 65-77)⁵⁴ y la revista *Karanos, Bulletin of Ancient Macedonian Studies*, dedicada exclusivamente a los estudios macedonios e impulsada por la Universitat Autònoma de Barcelona desde el año 2018 hasta hoy. En sus tres entregas, algunos artículos nos hablan de aspectos vinculados con el mundo religioso, como *Alexander the Great, the royal throne and the funerary thrones of Macedonia* (en su primera entrega)⁵⁵, la reseña sobre *La irreligiosidad de Alejandro Magno* (en su segunda entrega)⁵⁶, el artículo *Philip*

⁵⁰ Molina Marín, 2008, p. 232.

⁵¹ Christesen & Murray, 2010, pp. 428-446.

⁵² Mari, 2011, pp. 453-467.

⁵³ Hatzopoulos, 2020, pp. 79-88.

⁵⁴ Agudo, 2016, pp. 65-77.

⁵⁵ Palagia, 2018, pp. 23-34.

⁵⁶ Molina-Marín, 2019, pp. 108-110.

*II et les dieux*⁵⁷ y la reseña *Alexander the Great in the early Christian tradition: Classical Reception and Patristic Literature*⁵⁸ (en su tercera entrega).

Tras revisar la bibliografía, concluimos que la religión ha sido estudiada desde una perspectiva concreta, en cuyo epicentro se encuentra el afamado conquistador. Se han realizado estudios sobre la religiosidad de Alejandro Magno y la relación de su madre, Olimpia⁵⁹, con lo sagrado, así como el empleo de la religión como un elemento estratégico y propagandístico dentro del expansionismo macedonio durante la campaña asiática (concretamente, las filiaciones divinas de Alejandro y el debatido proceso de su divinización, la rendición de honores divinos, la exportación de tradiciones religiosas y la asimilación de cultos orientales). Si bien es cierto que estos estudios pueden ofrecer una base y datos transversales sobre los que cimentar hipótesis para la investigación sobre la religión de la antigua Macedonia en concreto (aunque nunca totalmente desvinculada de la religión griega) este ámbito de estudio no está muy tratado.

Las dificultades para abordar dicha cuestión son, de nuevo, la escasez de fuentes y el escaso interés profesado hacia la materia religiosa en la investigación, que ha primado otras temáticas. No obstante, debido al ferviente interés por redescubrir el pasado con tal de estabilizar el presente, la religión de Macedonia antigua se ha convertido en un elemento más del debate identitario, no obstante, abordaremos con más detenimiento dicha premisa en el siguiente capítulo.

En definitiva, actualmente las discusiones viscerales centradas en la identidad del pueblo macedonio han llevado a un vigoroso desarrollo sobre estas cuestiones y un renovado interés por la historia pasada del territorio, pero han desatendido otras áreas de estudio como la religión, que se encuentra en estado embrionario. Por otra parte, encontramos un ominoso silencio respecto a Macedonia antigua en las fuentes clásicas, sesgadas y politizadas. En lo que respecta a la historiografía moderna, Macedonia fue paradójicamente presa de la invisibilidad frente al interés profesado hacia Alejandro Magno, una tendencia ya iniciada en la etapa helenística. Además, los conflictos políticos y económicos que han azotado los Balcanes en la contemporaneidad han dificultado el trabajo de campo arqueológico, que está desarrollándose en mayor medida actualmente y que posiblemente podría arrojar luz sobre la temática que nos concierne

⁵⁷ Le Bohec, 2020, pp. 161-171.

⁵⁸ Djurslev, 2020, pp. 187-188.

⁵⁹ Henrichs, 1978, pp. 121-160.

en el presente trabajo, como es el caso del hallazgo de la Tumba de Anfípolis en el año 2014, cuyo estudio y apertura al público se ha visto frenado por la crisis de la covid-19.

1.3- La religión macedonia como criterio de identidad; el debate.

La arqueología indica que no hay una presencia micénica de gran calado en el territorio (aunque sí existen asentamientos desde el Neolítico y los restos materiales parecen evidenciar una gran amalgama y coexistencia de diversas poblaciones y culturas, a causa de procesos migratorios, durante la Edad del Bronce y del Hierro⁶⁰), o al menos no en la medida que en el resto de Grecia, y aunque las genealogías y los mitos fundacionales se esfuercen por realzar las raíces helenas de los macedonios, este discurso parece creado en el s. V a.C., concretamente tras las guerras médicas, cuando los reyes macedonios, bajo vasallaje de los persas durante dicho enfrentamiento bélico, pudieron temer el revanchismo tras la victoria helena y se vieron en la necesidad de identificarse con la potencia ganadora⁶¹. Ser considerado bárbaro (entendido como extranjero) podía tener consecuencias negativas, lo que podría explicar los esfuerzos de los gobernantes por helenizarse, un proceso que del mismo modo queda bien atestiguado a partir del s. V a.C., pero no antes⁶². No obstante, hay eruditos que señalan que hubo un fuerte intercambio de relaciones entre población macedonia y griega ya en el s. VI a.C.⁶³.

Al parecer, la identidad helena llegó a anidar entre la élite macedonia, a pesar de su supuesto carácter conservador apegado a la tradición, pero difícilmente se extendería a la mayoría de la población popular del reino⁶⁴. Sin embargo, al margen de las teorizaciones modernas respecto a la etnicidad que podemos elaborar actualmente, la identidad macedonia ya se encontraba en entredicho en la antigüedad, y quizás sea más interesante comprender cómo se pensaban a sí mismos *in illo tempore* y cómo eran percibidos por otros colectivos, y es que mientras que unos se esforzaron por proyectarse como griegos otros insistieron en retratarlos como la alteridad.

⁶⁰ Agudo, 2016, pp. 29-32.

⁶¹ Molina Marín, 2018, p. 240.

⁶² Hall, 2011, p. 161.

⁶³ Hatzopoulos, 2011, p. 54-58.

⁶⁴ Molina Marín, 2018, p. 240.

Cabe recordar que de las fuentes clásicas, o al menos de los testimonios atenienses, subyace que en el imaginario colectivo los macedonios eran identificados como barbaros⁶⁵.

Si tomamos como ejemplo a seguir las teorizaciones de Heródoto⁶⁶ respecto a los rasgos de la identidad colectiva helena (a pesar de que los griegos no llegaron a conformar realmente una unidad cultural, sino que más bien se organizaban como una amalgama de ciudades-estado llenas de particularismos) las culturas bárbaras diferían de la griega fundamentalmente en la lengua, la genealogía y la religión. Por ello, se ha considerado que esclarecer las características de la religión de la antigua Macedonia podría suponer un aliciente, quizás no absolutamente resolutivo, pero sí suficientemente condicionante, en cuanto al debate identitario.

Si nos centramos en el primer elemento identitario, los macedonios hablaban un dialecto propio que resultaba difícil de entender para los griegos⁶⁷, una lengua indoeuropea y cercana al griego que convivía, al menos en la élite del s. IV a.C., con el griego *koiné*. No obstante, otros filólogos defienden que en Macedonia se hablaba la lengua griega pero hibridada con dialectos circundantes del territorio (un fenómeno que también existe en el resto de Grecia), de modo que el lenguaje no supondría un rasgo distintivo⁶⁸.

En cuanto a las genealogías, ya hemos mencionado anteriormente la construcción de un discurso mítico, similar a un ciclo de cuentos fundacionales, que emparentaba a los macedonios con un origen griego, no salvo de intereses y que imbricaba lo político y lo religioso. No obstante, es mucho más complejo percibir la percepción popular de la identidad macedonia, en la que cumplen un importante papel la adscripción externa y la autoidentificación.

En lo referente a la religión, lejos de arrojar luz al asunto, supone un epicentro en el debate. Mientras que algunos autores la toman como un rasgo distintivo de Macedonia, para otros es la prueba de su adscripción al mudo griego⁶⁹. Pero resulta interesante contrastar que ciertos eruditos consideran que la religión carece de relevancia como

⁶⁵ Cardete del Olmo, 2006, p. 190.

⁶⁶ Heródoto, *Hist.*, VIII, 144.

⁶⁷ Plutarco, *Alex.*, LVI, 6.

⁶⁸ Molina Marín, 2018, p. 141.

⁶⁹ Hatzopoulos, 2020, pp. 177.

criterio de identidad⁷⁰ puesto que esta actúa a distintos niveles y de modo maleable. Tal y como explica Cardete del Olmo⁷¹, lo religioso en el mundo griego no era un criterio de identidad homogéneo, sino que también marcaba diferencias entre aquellos que eran poseedores de helenidad, entre las distintas *poleis* y socialmente dentro de estas.

Sin embargo, quizás estemos pasando por alto que para los griegos, el mantener tradiciones religiosas comunes (cuya mayor expresión son los santuarios panhelénicos) era un rasgo indispensable de identidad helena⁷².

Como vemos, el debate de la etnicidad resulta difícil de zanjar y presumiblemente no tenga una respuesta definitiva que sea satisfactoria, o no al menos, siguiendo los criterios del idioma y la religión. A todo ello también debemos sumar la disparidad de opiniones respecto a la originalidad de las tradiciones religiosas del reino de Macedonia.

A grandes rasgos, definiremos aquí las tres grandes tendencias que se mantiene en debate actualmente: Algunos eruditos se decantan por opinar que la religión de Macedonia no era diferente a la griega⁷³, otros defienden que la religión nativa se helenizó progresivamente⁷⁴, aunque esto no conlleva una pérdida total de características locales, mientras que también se plantea la posibilidad de que se creara una dicotomía espiritual entre élite y población popular, que mantendrían una religiosidad ligeramente distinta⁷⁵. Atendiendo a esta última hipótesis, mientras que las élites adoptaron rasgos de la religión griega, el pueblo mantendría cultos, ritos y divinidades nativas, una “religión” menos sincretizada (sí helenizada en parte, pero no excluyente de muchos elementos autóctonos). Por otra parte, también se ha considerado que la religión macedonia era una muestra del eclecticismo de dicha cultura, que no solamente se inspiraría en modelos helenos, sino que también dejaba las puertas abiertas a otras influencias de carácter oriental antes de la campaña asiática del s. IV a.C.⁷⁶.

En el siguiente capítulo, partiendo de estas perspectivas historiográficas, procuraremos reunir los rasgos considerados definitivos de la religión de la antigua Macedonia y aunarlos con el ámbito sagrado del mundo griego, con tal de aproximarnos a las

⁷⁰ Badian, 1982, pp. 33-51.

⁷¹ Cardete del Olmo, 2017, pp. 19-40.

⁷² Engels, 2010, p. 96.

⁷³ Mari, 2011, pp. 454-455.

⁷⁴ Christesen & C. Murray, 2010, pp. 428-446.

⁷⁵ Fredricksneyer, 1966, p. 82.

⁷⁶ Borza, 1990, pp. 230, 246-249.

hipótesis de reflexión y opiniones planteadas al respecto de este campo sumamente complejo por parte de diversos especialistas en los últimos años. No obstante, antes de abarcar los estudios más recientes, hemos considerado interesante acudir a las fuentes clásicas literarias, más cercanas a la contemporaneidad de los hechos, para extraer cierta información sobre las prácticas culturales y creencias de Macedonia. Para ello, hemos empleado a Diodoro Sículo, Pompeyo Trogo, Plutarco, Quinto Curquio Rufo y Arriano, por considerar sus obras las más completas y porque además beben de las fuentes literarias directas, contemporáneas a Alejandro Magno. Para ello, acudan a anexo I.

2-Perspectivas historiográficas y tendencias actuales de investigación

2.1-Los investigadores contemporáneos

El estudio de la religión antigua de Macedonia supone un reto a causa de su complejidad. Al margen de la escasa disponibilidad de fuentes (aunque actualmente está aumentando la información⁷⁷) y de los diversos debates que atraviesan a los estudios macedonios que hemos tratado en los capítulos anteriores, debemos añadir ciertas peculiaridades que pensamos que vuelven el escenario de la investigación sobre este ámbito algo más enrevesado, como son la diversidad étnica del amplio territorio de Macedonia, las influencias culturales foráneas y la transformación dinámica propiamente dicha de la religión, que no permanece inmutable a lo largo del tiempo.

Pero más allá de dificultades y controversias, el estudio de la religión de esta región resulta fundamental, ya que como cualquier cultura antigua, la religión suponía una parte imprescindible de su existencia y nos ofrece información sobre su modo de ser, de pensar, sentir y en definitiva, de vivir⁷⁸.

Podemos destacar que a partir de 1960 arranca un proceso de publicación de obras de carácter general sobre Macedonia antigua (al margen de las biografías sobre los gobernantes) de parte de investigadores destacados en la materia, como Hammond, Borza, Errington, Ellis y Hatzopoulos. Una dinámica que se acrecienta alrededor de los años noventa y que a partir del 2000 se vuelve más recurrente. Si seleccionamos las obras de carácter general más destacadas de los últimos veinte años, no suele haber un gran lapso de tiempo entre la publicación de una obra y otra (a partir del 2015, los

⁷⁷ Hatzopoulos, 2020, p. 176.

⁷⁸ Agudo, 2016, p. 65.

títulos se pueden ordenar siguiendo una cronología anual sin espacio de tiempo entre unos y otros), lo que demuestra una mayor especialización e interés por dicho ámbito, desde un punto de vista histórico, político, económico y cultural (incluso algunas dedican un apartado a la religión), seguramente influenciado por el desarrollo de las actividad arqueológica que aportan nuevas perspectivas y dudas.

De entre estos estudios más recientes destacan nombres de antaño, como Hatzopoulos⁷⁹, pero también editores como T. Howe y J. Reames⁸⁰, A. Skokljev-Donco, S. Nikolovski-Katin y C. Stefou⁸¹, Joseph Roisman e Ian Worthington⁸², S. Descamps-Lequime, K. Charatzopoulou y Collectif⁸³, Robin Lane Fox⁸⁴, E. Carney⁸⁵ Agudo Villanueva⁸⁶, S. Müller, T. Howe, H. Bowden y R. Rollinger,⁸⁷ C.J. King⁸⁸, y finalmente, la obra más reciente, *Ancient Macedonia* (2020) de nuevo de M. Hatzopoulos⁸⁹.

En lo que concierne a obras sobre religión en Macedonia antigua, la circunferencia se vuelve más estrecha. No tenemos una cantidad reseñable de monografías que sinteticen la información que encontramos al respecto, sino que la mayoría de datos se encuentran dispersados en estudios independientes (artículos) centrados en aspectos relativos a cultos y creencias de carácter específico.

No obstante, no podemos pasar por alto algunas excepciones, como *De macedonum sacris* (1913) de W. Baege; *Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit* (1977) de S. Düll; *Cultes et rites de passage en Macédoine* (1994) de M. B. Hatzopoulos; *Vergina, the royal tombs* (1984) de M. Andronikos; *Al di là dell' Olimpo. Macedoni e granda Santuari della Grecia dall'età arcaica a primo ellenismo* (2002) de M. Mari; *Ancient Macedonia. The Gods of Macedon* (2016) de B. Chulev; *Macedonia-Alexandria, Monumental funerary complexes of the late Classical and Hellenistic age* (2019) de D. Gorzelany.

⁷⁹ Hatzopoulos, 2006, pp. 8-366.

⁸⁰ Howe & Reames, 2008, pp. 13-275.

⁸¹ Skokljev-Donco, Nikolovski-Katin & Stefou 2010, pp. 5-232.

⁸² Roisman & Worthington, 2010, pp. 14-598.

⁸³ Descamps-Lequime, Charatzopoulou & Collectif, 2011, pp. 5-730.

⁸⁴ Lane Fox, 2011, pp. 1-599.

⁸⁵ Carney, 2015, pp. 9-281.

⁸⁶ Agudo, 2016, pp. 15-231.

⁸⁷ Müller, Howe, Bowden & Rollinger, 2017, pp. 1-249.

⁸⁸ King, 2018, pp. 8-261.

⁸⁹ Hatzopoulos, 2020, pp. 1-179.

Serán estas obras más especializadas, junto a aquellas que hemos mencionado anteriormente, cuyo carácter general a su vez integra un capítulo o un epígrafe para las tradiciones, cultos y creencias de Macedonia, las que emplearemos para abarcar las tendencias actuales de investigación.

2.2-Las tendencias actuales de investigación

Deberíamos empezar por el destacado historiador alemán J. G. Droysen, que si bien no cuenta entre los investigadores más modernos, ya que su biografía del Magno, *Geschichte Alexanders des Großen*, es de 1883, se trata del acuñador del concepto de *helenismo* y estableció la base fundamental para el estudio de la Antigüedad en el ámbito académico hasta la actualidad. Por ello, consideramos que merece un lugar en este apartado. A pesar de que Droysen plasma una visión idealista de la Historia y proyecta al personaje de Alejandro Magno como un héroe civilizador, un motor de la Historia cuyo objetivo era crear un mundo hegemónico o la primera unidad cultural universal (una teoría que ha sido discutida posteriormente), se trató de uno de los principales historiadores de la corriente alemana (prusiana) y asentó la base para la metodología historiográfica moderna, basada en la hermenéutica.

En su *Geschichte Alexanders des Großen* (la edición empleada aquí es *Alejandro Magno*: 2001), dedica el segundo capítulo a Macedonia, y nos concede ciertos datos sobre prácticas rituales. Por una parte, Droysen consideró, debido a la afinidad lingüística y a la similitud de ritos y costumbres, que los macedonios eran helenos, descendientes de una migración doria que se asentó en territorio norteño⁹⁰. Sin embargo, también destaca cierta capacidad adaptativa y de fusión cultural de los macedonios con tracios e ilirios, lo que conllevó la asimilación de prácticas particulares que diferían del resto de comunidades helenas, así como la perpetuación de prácticas arcaicas, provocando que estas los consideraran finalmente *barbaroi*. De entre estas prácticas, el historiador cita que aquel que no hubiera abatido a un enemigo debía ceñirse las vestiduras con el ronzal de su caballo, no tenía derecho a participar recostado en los banquetes (de lo que podemos extraer costumbres de la nobleza macedonia, seguramente, ritos de paso), o que eran las hijas de los difuntos las que apagaban las hogueras de las piras funerarias en los ritos funerarios (por tanto, también nos informa

⁹⁰ Droysen, 2001, p.52.

de la costumbre de incinerar a los fallecidos y de la presencia femenina, al menos, en una parte del rito)⁹¹.

Siguiendo la línea de Droysen, la tendencia historiográfica más aceptada a inicios del siglo pasado se basó en que no existía una diferencia sustancial entre la religión griega clásica y la macedonia. Tal y como hemos podido atisbar de las propuestas de algunos eruditos, la actividad religiosa y las creencias espirituales de Macedonia se han estudiado partiendo de la hipótesis de que eran una población helena, o al menos, fuertemente helenizada, infiriendo que compartirían las mismas características religiosas⁹². Esto no es totalmente equívoco a la luz de las evidencias, y todavía hoy se mantiene con buenos argumentos, ya que la presencia de divinidades griegas perdura abundante en tumbas, ajuares, santuarios y en mosaicos, así como en frescos domésticos de toda Macedonia. Pero no solo en el sustrato arqueológico, sino también en las fuentes literarias, que atribuyen a los macedonios formas de culto genuinamente griegas⁹³.

Por ejemplo, Kalléris defendió que el panteón macedonio fue, desde el origen, heleno, puesto que la presencia de los dioses olímpicos estaba muy arraigada desde antiguo en el territorio y los monarcas no titubearon a la hora de emparentarse o incluso equipararse con ellos⁹⁴. En una línea similar, podríamos citar al destacado historiador ateniense Miltiades Hatzopoulos, quien defiende que el panteón de Macedonia, al igual que el resto de Grecia, está conformado a partir de tríadas siguiendo el modelo común indoeuropeo. De este modo, Zeus, Heracles y Darron (Asclepio) formarían la tríada principal, cuyas esferas de influencia abarcan el poder, la guerra y la salud. A esta habría que sumar la tríada conformada por Deméter y Perséfone junto a Dioniso⁹⁵. A esta misma opinión se adscriben Lane Fox⁹⁶ y C. Mossé, quien, a pesar de diferenciar entre griegos y macedonios a nivel étnico, no lo hace en cuanto a tradiciones religiosas, ya que considera a estos últimos impregnados por la cultura helena⁹⁷.

⁹¹ Droysen, 2001, pp. 52-53.

⁹² Christesen & C. Murray, 2010, p. 429.

⁹³ Hatzopoulos, 2020, p. 81.

⁹⁴ Kalléris, 1954, pp. 182-184.

⁹⁵ Hatzopoulos, 2020, p. 83; 87.

⁹⁶ Lane Fox, 1973, p. 32.

⁹⁷ Mossé, 2001, p. 106.

Una nueva mirada la encontramos en la obra de Cartledge, recurriendo a la propuesta de Fredricksneyer.⁹⁸ El estudioso tampoco considera que las prácticas religiosas del territorio fueran distintas a las griegas. En realidad, alude a la celebración de festejos según las tradiciones helenas y a la adoración de divinidades griegas en Macedonia,⁹⁹ pero hace una aclaración en cuanto a la proyección de identidad helena, diferenciada entre el monarca y el resto de la sociedad macedonia, en relación a la participación en Juegos panhelénicos, una manifestación tanto social como religiosa.¹⁰⁰

Pero, al parecer, en Macedonia convivieron tradiciones culturales de carácter más arcaico, como cierto culto al Sol que también está registrado en zonas circundantes como Tracia y otras comunidades tribales que habitaban el territorio, como por ejemplo los ilirios y peonios. Esto condujo, como veremos posteriormente a colación del controvertido “panteón macedonio”, que la perspectiva académica de finales del s. XIX contemplaran la religión en Macedonia desde la influencia iliria y tracia.

Ciertamente, esta influencia iliria y tracia se une a la potente presencia de dioses griegos,¹⁰¹ y a esto se suma una gran permeabilidad de los cultos extáticos y órficos, que confluyen con prácticas rituales mágicas como las *katadesmoi*.¹⁰²

En otros casos y a la luz de nuevas evidencias, a finales del s. XX algunos eruditos, encabezados por Borza, opinaron que aunque existieran evidentes similitudes entre las prácticas religiosas griegas y macedonias, esto no indicaba de forma decisiva que no existan otros modos de percibir e interpretar la religión más que como un subproducto o imitación de helenidad (o una evidencia de que los macedonios eran un pueblo griego sin más) y recomiendan cautela a la hora de asimilar las prácticas culturales de macedonias con las griegas¹⁰³.

Por tanto, no podemos inferir de lo anteriormente expuesto (como panorama general) que en Macedonia no existieran peculiaridades religiosas nativas de manera definitiva, así como variantes locales que divergieran de un asentamiento a otro, un fenómeno que también sucede con frecuencia en el mundo griego en el ámbito de las *poleis*.

⁹⁸ Fredricksneyer, 1966, p. 82

⁹⁹ Cartledge, 2004, p. 46.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰¹ Hammond, 1977, p. 175.

¹⁰² Christesen & C. Murray, 2010, p. 429.

¹⁰³ Borza, 1990, p. 95.

Tomando dicha premisa, algunos investigadores han optado por intentar discernir qué elementos religiosos macedonios difieren (o totalmente o en parte) de la religión griega, y a su vez, plasmar una visión no parcializada por la posición social de los individuos, intentando atender tanto a las creencias de la élite como a la población humilde, aunque esto resulta harto complicado. Por ejemplo, D. Graninger¹⁰⁴ pretende esbozar la existencia de tradiciones religiosas comunes entre macedonios y tesalios, P. Christesen y C. Murray¹⁰⁵ se encargan de analizar los rasgos considerados como distintivos de la religión en Macedonia frente a la del resto de Grecia, como las divinidades nativas, la preeminencia de la tumba frente al templo, la figura del monarca como guía religioso y las variaciones locales y E. Carney¹⁰⁶, con una perspectiva de género, pretende remarcar la inmersión de las mujeres macedonias de la élite en asuntos religiosos, en contraposición al mundo heleno.

A continuación ofreceremos una síntesis de los resultados de dichos esfuerzos, tratando de exponer los componentes que han sido considerados como particularidades de la religión de Macedonia en la historiografía más moderna (pero también expondremos la controversia que despiertan algunos de estos) para comprender en qué punto se encuentra el enfoque de las investigaciones contemporáneas.

2.2.1- El cuestionado “panteón macedonio”

En el sustrato de la religión de Macedonia hayamos una gran profusión de divinidades griegas, entre los que se registran Asclepios, Afrodita, Apolo, Atenea, los Cabiros, Dioniso, Draco, Eucleia, Hera Basileia, Némesis, la Madre de los Dioses, Selene y Pan, que recibieron culto junto con las Musas, las Ninfas (llamadas *Echédorides*¹⁰⁷) y dioses fluviales como Axios y Erigon¹⁰⁸, al parecer, propios del territorio. Sin embargo, Hefesto y Poseidón apenas tienen relevancia¹⁰⁹, al igual que Hestia¹¹⁰. No obstante, hay algunos de ellos que gozan de especial atención, como Zeus, Heracles y Dioniso, seguidos por Artemisa, Atenea y Apolo¹¹¹, ya que la devoción hacia ellos se encuentra imbricada con aspectos sociales y, especialmente, con la élite.

¹⁰⁴ Graninger, 2010, p. 306-326.

¹⁰⁵ Christesen & C. Murray, 2010, p. 428-446.

¹⁰⁶ Carney, 2006, pp. 88-104.

¹⁰⁷ Molina Marín, 2018, p. 232.

¹⁰⁸ Christesen & C. Murray, 2010, p. 428.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 430.

¹¹⁰ Hatzopoulos, 2020, p. 81.

¹¹¹ *Idem*.

Sin embargo, aunque la mayoría de restos arqueológicos y literarios nos hablen de deidades griegas, es necesario mencionar también los vestigios que nos ofrecen nombres de divinidades autóctonas a las que nos referiremos después, que han traspasado el umbral del tiempo gracias a la epigrafía y a las ofrendas votivas halladas en santuarios. De hecho, esta es la postura de M. Mari, quien se adscribe a la corriente que interpreta que el panteón macedonio es fundamentalmente griego (ya que su helenicidad se puede rastrear temprano, desde época arcaica) y cuya únicas diferencias se pueden atisbar a nivel local¹¹², pero estas existen, frente a otros eruditos como Hatzopoulos, que continúan defendiendo que el “panteón macedonio” no existe como tal, sino que es fundamentalmente griego, puesto que muchas de las divinidades consideradas locales son, a la postre, versiones adaptadas de divinidades helenas que incluso se pueden atestiguar en otras localidades de Grecia¹¹³.

Sin embargo, también caben posturas radicales que apuntan diametralmente hacia el sentido opuesto. Nos referimos a una perspectiva que llamaremos “nativista” que alude a la esencia propiamente macedonia del panteón, así como a la originalidad de su cultura, la cual asentaría las bases mitológicas que emplearían Homero y Hesíodo,¹¹⁴ defendiendo que los macedonios crearon su religión antes que los propios helenos¹¹⁵. Otros indican que las divinidades autóctonas de la religión macedonia se corresponderían con los Titanes del panteón olímpico, convertidos en seres monstruosos que se enfrentaron a los dioses de la nueva cultura que imponía su dominio en un proceso de aculturación¹¹⁶.

De entre los primeros estudiosos que defendieron el autoctonismo de la religión macedonia, será el británico William Woodthorpe Tarn quien apostaría por la existencia de un panteón de divinidades macedonias prehelénicas, influenciado por las tradiciones de Tracia, Frigia e Iliria¹¹⁷. A pesar de ello, Tarn matiza que algunas sí tendrían influencia griega o que se helenizarían posteriormente¹¹⁸. Para ello, el erudito se basó en investigaciones anteriores, que defendieron el carácter tracio o ilirio del panteón macedonio. Por ejemplo, K. O. Müller tomó esta postura e identificó ciertos dioses

¹¹² Mari, 2011, p. 465.

¹¹³ Hatzopoulos, 2020, p. 79.

¹¹⁴ A. Škokljević, Katin & Stefov, 2010, pp. 1-9.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 106.

¹¹⁶ Chulev, 2016, p. 125.

¹¹⁷ Tarn, 1913, pp. 177-178.

¹¹⁸ Agudo, 2016, p. 66.

como los Saudai, Darrón, Deipatyros, Thaulos y Zeirene como ilirios¹¹⁹. O. Abel introdujo a los Klodones y Mimallones como seres divinos autóctonos, a pesar de que defendía la helenización de los macedonios¹²⁰. Además, G. Kazaroff afirmó que las divinidades como Bedy, las Arantides, Gazoria y Totoes confirmaban el carácter tracio de la religión macedonia¹²¹.

A partir de estas corrientes, que desplazaban la esencia de la religión macedonia hacia culturas circundantes, Tarn fue el primero en defender que el elemento que pesaba más en la conformación de este panteón no era el tracio, ni el ilirio, ni el griego, sino el macedonio nativo. En esta línea, Hoffman barajó la posibilidad de que se tratara de denominaciones autóctonas de un aspecto concreto de divinidades griegas que serían asimiladas por los macedonios por adaptarse a sus costumbres y necesidades, aunque no descarta que se tratara de divinidades indígenas o incluso *daimones*¹²².

Según E. A. Fredricksmeyer, la religión macedonia estaría marcada por una dicotomía. En el ámbito más popular, el panteón estaría configurado por divinidades locales (nativas o helenizadas) y principalmente centrado en Dioniso (orfismo y cultos extáticos), mientras que la élite enfocaría sus cultos a las divinidades Olímpicas griegas¹²³.

Esta es una posición bastante aceptada hasta la fecha a la luz de los datos de investigación. Al parecer, la casa real tenía especial devoción hacia Eukleia (personificación de la gloria), Zeus, *Heracles Patroos* y una divinidad de carácter más popular, la Madre de los Dioses, que gozaba de un santuario en el centro de Pella y de un *thesmophorios* rural. Por otra parte, la situación se complica si desplazamos el foco del panorama general al local. La epigrafía hallada en Pella muestra que Asclepios convivió con una divinidad popular de la sanación, Darrón, un antiguo dios peonio asimilado por los macedonios. En Beroia, el culto local estaba dedicado a *Heracles Kynagidas*, Asclepios, Deméter, Perséfone y Dioniso. En el caso de Anfípolis, fundada por atenienses y que pasó a estar bajo control macedonio y ateniense según las

¹¹⁹ Müller, 1825, pp. 56-57.

¹²⁰ Abel, 1874, pp. 118-119.

¹²¹ Kazaroff, 1910, pp. 246-248.

¹²² Molina Marín, 2015, p. 233.

¹²³ Fredricksmeyer, 1966, p. 179-182.

vicisitudes militares y políticas, las divinidades cambian y se adaptan según el contexto histórico y la potencia dominante de momento¹²⁴.

Muchas de estas referencias sobre divinidades locales han sido recopiladas por Molina Marín a partir de diversas obras que abarcan desde el año 1934 al 2015. Podemos mencionar: la versión local de Heracles, Aretos; Bedu, una divinidad de elementos de la naturaleza como el agua y el aire; Darron, divinidad o daimón de la salud; Ferea, similar a Hécate; la diosa de la caza Gazoria, sincretizada probablemente con Artemis; Gyga, divinidad equivalente a Atenea; el dios de la guerra, Thaulos; Totoës, dios del sueño; el dios de la luz, Xandos; Zeirene, la diosa del amor similar a Afrodita; o los sauadai, espíritus acuáticos o demonios asimilados con los sátiros, entre otros¹²⁵... Pero en cualquier caso, y siguiendo esta línea, las experiencias religiosas del territorio serían integradoras y variables, tal y como indica Carney,¹²⁶ creando un compendio entre influencias helenas, ilirias, tracias y rasgo autóctonos.

Otros investigadores, como Nade Proeva o Chulev, intentan desentrañar, a través de epigrafía y estudios filológicos, las raíces más remotas del panteón macedonio, cuyas divinidades más antiguas son preeminentemente femeninas y están etimológicamente asociadas con divinidades orientales. Se hace alusión a *Go-le Ma* (la Gran Madre), divinidad suprema y polivalente, el dios celeste Dion, un dios ctonio llamado Adonai, Ilion como divinidad solar y Gorpei (Orfeo divinizado), entre otros¹²⁷.

M. Mari hace una aportación interesante a nuestro parecer. La erudita enfatiza que la particularidad de la religión en Macedonia no reside en las divinidades (niega la supuesta existencia de un panteón macedonio) o en las prácticas religiosas (las cuales defienden que son iguales a las griegas), sino en la interrelación entre los roles sociales y lo sagrado. De este modo, argumenta que las principales festividades religiosas, a las que llama pan-macedonias, como la celebrada en el Santuario de Díon en honor a Zeus y las Musas, la *Xandika* o la *Hetairideia*, se convertían en espacios que permitían resaltar la figura del gobernante y establecer relaciones de fidelidad entre este y los diferentes componentes del Estado (nobleza, ejército, la población los asentamientos y

¹²⁴ Mari, 2011, p. 459.

¹²⁵ Molina Marín, 2018, p. 233.

¹²⁶ Carney, 2019, p. 27.

¹²⁷ Chulev, 2016, p. 128.

otros pueblos colindantes), dotando a la religión de un fuerte carácter político que difiere del mundo heleno, o al menos, en Grecia no se da de modo tan evidente¹²⁸.

Tal y como se ha sugerido, algunas divinidades gozaban de una acogida especial en Macedonia, cuyo arraigo acaba por conformar no solo una visión integradora del panteón macedonio, sino también ciertas características especiales diferenciadoras del resto del mundo heleno.

Podemos empezar por el soberano de los dioses. En el reino de Macedonia se evidencia un especial apego por Zeus en diversas facetas y bajo el amparo de diferentes epítetos. La variedad de epítetos que se le asignan demuestran su importancia y sus diferencias respecto a las *poleis* griegas, no obstante, este dios está bien integrado en el panteón norteño desde muy temprano. Cabe destacar que, incluso el héroe epónimo, Macedón, se vinculaba a Zeus como su hijo, apareciendo por tanto ya en los mitos fundacionales¹²⁹. Su vinculación con la familia real es evidente a partir de su manifestación como *Zeus Basileus* y cuyo símbolo, el águila, está aparece en las acuñaciones de monedas de Arquelao, Amintas III, Pérdicas III y Filipo II. Además, *Zeus Hetairos*, que gozaba de un culto concreto, la Hetairideia, vinculaba al rey macedonio con sus *hetairoi*¹³⁰. Así mismo, su preeminencia queda reflejada en que encabezaba el santuario más importante del territorio, el Santuario de Díon, donde se celebraba un festival en su honor (y el de las Musas) aproximadamente desde inicios del s. V a.C.¹³¹. Otros santuarios dedicados a Zeus han aparecido en Estagira (a *Zeus Soter*), Mesimeri (*Zeus Hypsistos*), Pella (*Zeus Meilichios* y *Zeus Thaulios*) y Petres¹³².

En relación a Zeus, podemos traer a colación que su hijo, Heracles, que también era ampliamente venerado como divinidad, sobre todo por las élites, que se proyectaban como descendientes del mítico héroe. Por ello, se le rendía culto en centros urbanos que albergaron la corte real, como Vergina o Pella, capitales del territorio. Allí, los reyes ofrecían sacrificios regulares a *Heracles Patroos* o “Heracles Ancestro”¹³³. No obstante, el principal lugar de culto fue Beroia, donde Heracles, bajo la epiclesis de *Kynagidas*,

¹²⁸ Mari, 2011, p. 455

¹²⁹ Christesen & C. Murray, 2010, p. 428

¹³⁰ Molina Marín, 2015, p. 78.

¹³¹ Diodoro Sículo, *Bibl.*, XVI, 3-4.

¹³² Agudo, 2016, pp. 68-69.

¹³³ Christesen & C. Murray, 2010, p. 430.

era venerado como el protector de los "cazadores" reales, los muchachos entre dieciocho y veinte años que estaban adscritos a la corte¹³⁴.

El culto a *Herakles Kynagidas* o "Cazador" fue especialmente importante, quizás por la relevancia de la caza como actividad de prestigio propia de la nobleza, en relación con su mentalidad heroica, y por su vinculación con los ritos de paso dichos jóvenes pertenecientes a las familias bien posicionadas dentro de la élite¹³⁵. Quizás también podríamos poner en relación a ello el arcaico culto a *Zeus Hetaireios* ("de la camaradería")¹³⁶. Por tanto, es reseñable que Heracles desempeña más funciones en Macedonia que en cualquier otra región de Grecia.

El culto a Artemis también parece hundir profundas raíces en Macedonia, ya que diverso reyes se preocuparon por engrandecer o edificar templos en su honor, así como estampar su efigie en monedas locales. Fue venerada bajo diferentes epítetos y como patrona de una amplia variedad de esferas de influencia según las localidades. Por ejemplo, aparece como *Artemis Tauropolos* en Anfípolis o *Artemis Eilethya* en Díon¹³⁷. Por esta diversidad en la que confluyen fertilidad, protección en los partos, presidir los ritos de paso de las adolescentes, e incluso cierto carácter ctonio de la diosa, Christesen y C. Murray indican que Artemisa podría haberse sincretizado con la diosa tracia Bendis¹³⁸.

Apolo aparece estrechamente ligado a la familia real, al menos es época de Filipo II, quizás por cuestiones políticas y de propaganda panhelénica, ya que tanto Filipo como Alejandro acostumbraron a realizar sacrificios en su honor¹³⁹ y a poner en circulación monedas áureas (más bien dedicadas a las transacciones internacionales) con su efigie. Pero también nos topamos con referencias a un culto a Apolo más popular, atestiguado por inscripciones, representaciones cerámicas y las monedas de bronce de carácter local en las que también aparece¹⁴⁰. Así mismo encontramos atestiguado el culto a Apolo en Pella, en Vergina (Apolo *Lykios*), Kalamoto (Apolo *Pythios*), Xirolimni y Mavropigi¹⁴¹.

¹³⁴ Hatzopoulos, 2020, p. 82.

¹³⁵ Christesen & C. Murray, 2010, p. 431.

¹³⁶ Agudo, 2016, p. 69

¹³⁷ Christesen & C. Murray, 2010, p. 431.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ Arriano, *Anábasis.*, III, 27.

¹⁴⁰ Agudo, 2016, p. 74.

¹⁴¹ *Idem.*

Dioniso o Liber también parece arraigado en la estructura religiosa de Macedonia a juzgar por las fuentes literarias que citan los sacrificios y el culto ligado a este dios, como Quinto Curcio Rufo, Arriano, Plutarco y Plinio el Viejo¹⁴². Además, Dioniso recibía honores por parte del monarca un día al año, institucionalizado desde época temprana, en relación al rey Argeo I (678 a.C.).¹⁴³

Es lícito que nos preguntemos a qué se debe su popularidad en el territorio. Por una parte, Dioniso aparece relacionado con aspectos vitalistas, como los banquetes y la exaltación del vino y el éxtasis, pero también tiene un carácter ctonio, de muerte y regeneración, no solo del ciclo agrícola sino también del alma humana¹⁴⁴. Por ello, además del culto público, los iniciados itinerantes llevaban a cabo rituales privados (*teletai*) que introducían a los participantes en prácticas secretas y se difundía algún tipo de conocimiento posiblemente soteriológico, aunque realmente desconocemos la naturaleza de los llamados misterios dionisiacos¹⁴⁵.

Este es un aspecto que comparte con Orfeo, cuyos misterios estaban extendidos ampliamente en Macedonia (atestiguado por la gran cantidad de laminillas y el papiro de Derveni, que contiene la teogonía órfica del s. IV a.C., hallado en Macedonia) y cuya mítica tumba del fundador se encontraba en Díon¹⁴⁶ según describe Pausanias¹⁴⁷.

Dioniso aparece relacionado, en su vertiente ctonia, con Deméter y Perséfone, divinidades femeninas que gozaban de un culto funerario en Macedonia. Además, al parecer, existe una correlación atestiguada mediante los objetos de culto y la disposición de los espacios rituales entre Deméter-Perséfone, Afrodita y Dioniso. Tanto en el *tesmophorion* dedicado a Deméter en Pella, el Santuario a Deméter de Díon, el *metroón* de Egas, el *tesmophorion* de Anfípolis, el *metroón* de Tesalónica y el templo de Calipetra, han sido halladas numerosas figurillas de Deméter/Rea, Perséfone, Eros, Afrodita y Dioniso junto con restos de cerámica ritual para libaciones¹⁴⁸.

¹⁴² Agudo, 2016, p. 70.

¹⁴³ Christesen & C. Murray, 2010, p. 432.

¹⁴⁴ Agudo, 2016, p. 71.

¹⁴⁵ Chulev, 2016, p. 124.

¹⁴⁶ Álvarez, 2008, p. 1340-1341.

¹⁴⁷ Pausanias, *Descripción de Grecia.*, IX 30, 7.

¹⁴⁸ Agudo, 2016, pp. 71-72.

Iconográficamente suele aparecer representado como un joven imberbe, desnudo en muchas ocasiones, en actitudes relajadas y acompañado por ménades, silenos y fieras [Anexo II, fig.1] No obstante, parece que en Macedonia fue muy popular su representación junto a Ariadna, presentada como una novia, en el arte funerario¹⁴⁹.

Por otra parte, como ya comentamos al hilo de los ritos de paso, su androginia y ambigüedad sexual se relacionaba con la situación liminar de los jóvenes varones (que se mantienen en un estadio entre lo masculino y lo femenino hasta que son considerados hombres adultos), por lo que esta divinidad ejercía como tutelar de los adolescentes¹⁵⁰.

Si recordamos el dato que nos brinda Plutarco, las mujeres eran asiduas seguidoras de este dios en Macedonia¹⁵¹. E. Carney analiza el ámbito espiritual femenino, mostrando una mayor integración de las mujeres en la religión, no solo como vía de expresión cultural, sino también como vehículo de proyección política y como modo de alcanzar la esfera pública¹⁵², una situación particular de las reinas helenísticas¹⁵³. Las mujeres de la corte macedonia patrocinaban sacerdocios, realizaban ofrendas en santuarios panhelénicos y organizaban y supervisaban ritos¹⁵⁴. Pero las mujeres ordinarias, a la luz de los vestigios, realizaban las mismas actividades que el resto de mujeres de otros lugares de Grecia, cuya única diferenciación es la preferencia hacia cultos dionisiacos¹⁵⁵.

Perséfone es otra divinidad muy venerada. Además de aparecer en lamillas de oro órficas, suele ser representada con frecuencia en relieves y frescos en las tumbas reales, siendo su rapto el tema más recurrente [Anexo II, fig.2]. No obstante, a pesar de su fama, no se han encontrado una gran cantidad de estatuas de culto (algo que se ha justificado por el desinterés hacia la monumentalidad de los templos), pero sus representaciones iconográficas no difieren de los motivos griegos (una joven velada siendo raptada por Hades), lo que se ha entendido como una muestra del eclecticismo simbólico e iconográfico del arte de Macedonia¹⁵⁶. Sin embargo, otras representaciones de Perséfone como reina del Hades (velada, portando cetros o cabalgando sobre un

¹⁴⁹ Palagia, 2016, pp. 87-89.

¹⁵⁰ Hatzopoulos, 2020, p. 86.

¹⁵¹ Plutarco, *Alex*, II, 2-8.

¹⁵² Carney, 2000, p. 21-43.

¹⁵³ Caneva, 2012, pp. 75-103.

¹⁵⁴ Carney, 2006, pp. 90-103.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 89.

¹⁵⁶ Palagia, 2016, pp. 79-83.

carruaje) se consideran motivos propios de Macedonia¹⁵⁷. La figura de Perséfone se ha puesto en relación con los misterios dionisiacos y órficos,¹⁵⁸ y además podemos mencionar, como particularidad local, que Perséfone y Afrodita confluyen en el ámbito funerario en Pella¹⁵⁹.

Por otra parte, el culto a los ríos como divinidades parece un rasgo definitorio de la cultura macedonia, que según algunos eruditos, podrían ser ecos de tradiciones muy antiguas¹⁶⁰. Si recordamos las fuentes clásicas, Alejandro Magno realizó varias ofrendas a los dioses de los ríos durante su campaña asiática, como en Hidaspes, el Acesines y el Istro, entre otros. Flavio Arriano nos relata cómo podría haber sido este tipo de ritual, en el que al parecer, el monarca derramaba libaciones desde la proa del barco con una copa de oro al amanecer¹⁶¹.

En definitiva, si bien en la actualidad existe cierto consenso hacia la hipótesis de Fredricksmeier¹⁶², que nos advierte que debemos aproximarnos a la religión macedonia desde una doble visión, la central (del Estado, política, propia de la realeza) y la local (más particular y de carácter popular), también existen objeciones al respecto.

Como bien argumenta Mari, ciertas divinidades están conectadas con la realeza (como Heracles) pero también eran veneradas a nivel popular, y no solo entre libres, sino también por los esclavos. Un caso particular es el de Enodia, muy venerada en la Alta Macedonia¹⁶³, se relacionaba con la aristocracia pero que en a nivel popular tenía otras esferas de influencia como divinidad agrícola y ganadera¹⁶⁴. Cabe añadir que Atenea era una diosa eminentemente militar para la corte, pero en las ciudades, se le rendía culto como símbolo de autonomía frente al poder del gobernante. Asclepios también fue empleado por Filipo para unificar el reino, ya que el gobernante estableció un sacerdote epónimo de Asclepios en todas las *poleis* del territorio, aunque esto no afectaba a la divinidad poliádica de cada ciudad ni alteraba los cultos locales¹⁶⁵.

¹⁵⁷ Palagia, 2016, p. 85.

¹⁵⁸ Christesen & C. Murray, 2010, p.433.

¹⁵⁹ Mari, 2011, p. 458.

¹⁶⁰ Agudo, 2016, p. 75.

¹⁶¹ Arriano, *Anábasis.*, VI, 3.

¹⁶² Fredricksmeier, 1966, p. 82.

¹⁶³ Hatzopoulos, 2020, p. 81.

¹⁶⁴ Mari, 2011, p. 461.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 462.

Por tanto, revela a nuestro parecer tres cuestiones importantes. Primera, que no hay nada definitivo en cuanto a las hipótesis planteadas hasta hoy día. El conocimiento y los paradigmas científicos siempre deben ser revisables y abiertos a nuevas aportaciones. En segundo lugar, en Macedonia las divinidades fueron empleadas desde el poder según los intereses y ambiciones políticas de los dirigentes, mostrándonos un uso político de la religión que en Grecia es menos evidente. Y en tercer lugar, las divinidades revelan una flexibilidad social llamativa que sí podríamos entender como un rasgo más particular, una flexibilidad que además podemos completar con la asimilación de cultos extranjeros que trataremos a continuación. No obstante, consideramos que se ha enfatizado mucho la discusión sobre las divinidades a lo largo de la historiografía como elemento que marcaría el carácter de la religión macedonia, pero una religión no se define únicamente por su panteón, sino también por el culto (las prácticas, ritos y creencias) que organiza las relaciones entre los seres humanos y los seres divinos.

2.2.2- Cultos foráneos

S. D. Mikalson¹⁶⁶ señala la característica flexibilidad que presenta la religión en Macedonia en cuanto a la incorporación de nuevos cultos y divinidades foráneas, frente a los griegos, más reticentes en este aspecto a pesar de tener conocimiento de la gran variedad religiosa existente en los territorios en los que se asentaron durante las colonizaciones: La costa de Anatolia, Siria y Egipto. Aunque este investigador diferencia entre macedonios y griegos, considera a estos como filo-helenos, una actitud que le permite explicar a su vez la asimilación de divinidades griegas y la incorporación del drama, la comedia, los festejos musicales y las competiciones atléticas como parte de sus tradiciones macedonias, a semejanza de las connotaciones religiosas que estas manifestaciones artísticas tuvieron en las *poleis* clásicas griegas¹⁶⁷.

Droysen ya señalaba como prototípica de los macedonios esa capacidad de asimilación y fusión, se presenta en Alejandro, cuya capacidad adaptativa permitió la hibridación entre elementos helenos con otros orientales, creando un intercambio de ideas, costumbres y creencias que culmina con la creación de una cultura nueva, a la que llama helenismo¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Mikalson, 2005, p. 225.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹⁶⁸ Droysen, 2001, p. 211-212; 409.

Si bien muchos autores han dedicado sus esfuerzos hacia el análisis de la importación cultural desde Occidente hacia Oriente a partir de la expedición alejandrina¹⁶⁹, actualmente se acrecienta la preocupación por la situación inversa, la exportaron de ciertos cultos de Oriente que hallaron en Macedonia un lugar donde asentarse, como fue el caso de Isis y Serapis. Isis fue asimilada con Deméter y Artemis, y pasó a protagonizar los cultos místicos relacionados con la fertilidad y la muerte¹⁷⁰. Además se convirtió en la divinidad tutelar de la ciudad de Filipos, mientras que en Díon fue venerada como Isis *Locheira* o protectora de los partos. Cabe señalar, aunque se escape de marco cronológico que hemos planteado para este estado de la cuestión, que Isis fue personificada como Tyche (la Fortuna) en época romana por el norte de Macedonia¹⁷¹. En cuanto a Serapis, se propagó su culto durante el helenismo por el Egeo como divinidad sanadora. Poseyó un importante centro religioso en Tesalónica, que permaneció activo desde el s. III a.C. al III d. C.¹⁷²

2.2.3- Los ritos de paso

Hatzopoulos indica que el rasgo distintivo de la religión en Macedonia no son las divinidades, sino la preeminencia que se le otorga a los ritos de paso frente a otras prácticas religiosas (junto a la asimilación de distintos valores según la edad y el género)¹⁷³. Defiende que los ritos de paso gozaban de un mayor peso que en el resto de Grecia a causa del carácter tradicional y conservador de la población macedonia. Sin embargo, no los desvincula del mundo heleno a pesar de sus peculiaridades.

Mari hace hincapié al respecto, aludiendo a que los ritos de la efebía para los pajes reales y futuros *hetairoi* estaban muy marcados. No obstante, poco sabemos al respecto. En cuanto al tránsito entre la vida y la muerte y los ritos fúnebres que también suponen el último rito de paso, la investigadora admite que no se sabe demasiado para los niveles sociales más humildes. Pero en última instancia, continua defendiendo que no existirían diferencias sustanciales entre los ritos funerarios griegos y los macedonios, algo que es muy discutido como veremos más adelante en los siguientes apartados¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Lane Fox, 1973, p. 253 ss; Mossé, 2001, pp. 196-200; También Cartledge, 2004, p. 169; pp. 224-1225; p. 145. Entre otros, aunque no lo analizaremos con más detalle este asunto puesto que requeriría un estado de la cuestión propio.

¹⁷⁰ Christesen & C. Murray, 2010, p.436.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² Christesen & C. Murray, 2010, p. 436.

¹⁷³ Hatzopoulos, 2020, p. 84-86.

¹⁷⁴ Mari, 2011, pp. 456-457.

Si bien el recorrido de Mari es más rápido en este aspecto puesto que su intervención forma parte de una obra más general, me parece escueto el recorrido por los ritos de paso. Mientras que otras obras no los mencionan como parte de su apartado de religión en Macedonia¹⁷⁵, Mari hace el esfuerzo de traerlo a colación, pero pasa por alto, por ejemplo, los ritos de paso de las muchachas adolescentes, los ritos de nacimiento y los relacionados con las bodas, que también suponen etapas que marcan la vida de los individuos. Sin embargo, podemos mencionar aquí a Hatzopoulos para completar dicha cuestión.

Según este estudioso, los ritos de paso de la adolescencia a la edad adulta para las jóvenes quedaban marcados por una carrera ritual, según parecen testiguar esculturas que representan a Deméter y Coré junto a jóvenes en movimiento e inscripciones que hacen referencia a carreras rituales dedicadas a las mismas divinidades en el santuario de Lete¹⁷⁶. Por otra parte, los jóvenes se encomendaban a Dioniso bajo unos epítetos peculiares, como “salvaje”, “bien escondido” y “el hombre de la farsa”, que podrían hacer referencia a diferentes etapas de un rito que incluyera la extracción de los jóvenes fuera del ámbito urbano y su reclusión en lugares apartados para participar en ritos secretos destinados a transformarlos en hombres, así como la inclusión del travestismo ritual relacionado con la ambigüedad sexual del dios¹⁷⁷.

No obstante, podemos añadir algo más. Cartledge apunta a la cinegética como una costumbre propia de la nobleza masculina de Macedonia relacionada con el prestigio social y con la superación de una prueba de hombría, a saber, dar caza a un jabalí y haber abatido a un oponente en combate¹⁷⁸, como ya señalaba Droysen¹⁷⁹.

En relación a ello, se ha conjeturado que la diosa de la caza Artemisa estaba muy vinculada con Enodia, considerada un equivalente a Hécate en Tesalia y Macedonia. Enodia, además, tenía un papel preeminente en la celebración de las Jándicas, que han sido interpretadas como una purificación del ejército macedonio y a su vez, un rito de

¹⁷⁵ Por ejemplo, el apartado sobre religión de Christesen & C. Murray en *A Companion to Ancient Macedonia*.

¹⁷⁶ Hatzopoulos, 2020, p. 84-85.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷⁸ Cartledge, 2004, p. 261.

¹⁷⁹ Droysen, 2001, p. 52.

inclusión de los efebos a las huestes, marcando posiblemente la transición de la niñez a la edad adulta¹⁸⁰.

2.2.4- Tumbas frente a templos

Se ha considerado, como rasgo distintivo de la religión en Macedonia, la mayor importancia que se otorga a la tumba frente al templo. En Grecia, los templos monumentales era relevantes tanto cívica como religiosamente, pero la tumba no tiene una gran presencia (normalmente, las señalizaciones funerarias no son muy suntuosas y las necrópolis se sitúan fuera de la ciudad). No obstante, en Macedonia se priman los recursos para la construcción de grandes y opulentas tumbas, mientras que los templos son escasos, y de hecho, su sencillez arquitectónica y modesta decoración es un rasgo típico de la región¹⁸¹.

No obstante, algunos investigadores aún mantienen reservas al respecto. Debemos mencionar por ejemplo a Mari, que defiende que la escasez de templos monumentales no es un rasgo particular del territorio macedonio, sino que se debe a que los templos y santuarios serían construidos con materiales menos perdurables o que serían reemplazados en épocas posteriores, de ahí que no tengamos constancia de ellos¹⁸².

Las tumbas macedonias se caracterizan por encontrarse bajo túmulos (cuyo tamaño varía bastante dependiendo de la posición social, frente a la equiparación de las tumbas o “democratización” de los elementos funerarios que encontramos en el resto de Grecia) rodeados por *periboloi* de piedras. También encontramos tumbas de cista y tumbas excavadas en la roca, cuyo proceso de transformación a lo largo del tiempo y simbolismo, tanto arquitectónico como decorativo ha sido estudiado por Gorzelany¹⁸³.

La estructura de las tumbas reales macedonias se basa en dos cámaras subterráneas abovedadas que albergaban el rico ajuar. A la fachada, que imita la monumentalidad de un templo o palacio [Anexo II, fig.3], se accede a través de un *dromos*¹⁸⁴. En las tumbas se han descubiertos ajuares, ricos frescos y mosaicos que nos conceden información de carácter iconográfico. En las representaciones funerarias es habitual encontrar representaciones de Hermes psicopompo (como en la tumba de Kasta o en la de

¹⁸⁰ Agudo, 2016, p. 75.

¹⁸¹ Christesen & C. Murray, 2010, p.437.

¹⁸² Mari, 2011, p. 454.

¹⁸³ Gorzelany, 2019, pp. 29-47; 83.

¹⁸⁴ Agudo, 2016, pp. 58-59; 72

Lefkadia). Son más comunes las representaciones de Hades y Perséfone, como es el caso de la famosa escena del rapto de las tumbas de Vergina y de Kasta. Según los investigadores, este estilo de arte funerario transmite que la preparación para la vida post-mortem formaba parte intrínseca de las preocupaciones religiosas¹⁸⁵ y que transmite una mayor creencia en el renacimiento que en el resto de Grecia¹⁸⁶.

Es evidente que en este territorio, las tumbas eran monumentos que servían como vía de proyección del estatus de la élite. A las ambiciones de la aristocracia se sumarían las creencias o el especial interés por la vida tras la muerte propia de esta región, algo que comentaremos a continuación. Esta preocupación por la trascendencia queda reflejada, según se ha estudiado, en la iconografía que decora las tumbas, su arquitectura que evoca los templos como lugares sagrados o de culto (parece indicar la divinización del difunto) o el tipo de ajuar, así como la participación en cultos místicos¹⁸⁷.

Todo ello se encamina hacia la creación de un lugar apto para que el difunto (o en plural, ya que muchos de estos enterramientos son familiares) pueda realizar con éxito su tránsito al Hades o para la divinización del fallecido, una práctica que se ha puesto en relación con la tendencia macedonia de deificar al gobernante. Como comentamos, que la fachada de la tumba imite a la de un templo o *naos*, no es una moda estética, sino que se ha especulado sobre la creación de un espacio de consagración para el difunto. A esto cabe añadir que, aunque los ajuares están formados por los mismos objetos que en el resto de Grecia, son más abundantes por lo general, lo que podía indicar una preocupación por que el fallecido disponga de toda su riqueza en una vida tras la muerte¹⁸⁸. Estas tradiciones han sido relacionadas con Oriente, como Egipto, o incluso existen estudios comparativos entre las tumbas macedonias y los túmulos escitas de los Kurganes¹⁸⁹.

En definitiva, desde el descubrimiento de la necrópolis de Vergina en 1977, el mundo funerario (prácticas de enterramiento y evolución arquitectónica y decorativa de las tumbas en Macedonia) ha sido un tema atrayente para los académicos y ha sido estudiado y difundido por especialistas como Andrónicos¹⁹⁰, Borza¹⁹¹, Hammond¹⁹²,

¹⁸⁵ Christesen & C. Murray, 2010, p.440.

¹⁸⁶ Carney, 2006, p. 89.

¹⁸⁷ Winter, 2006, p. 87-90.

¹⁸⁸ Christesen & C. Murray, 2010, p.439.

¹⁸⁹ Plika, 2015, pp. 4-53.

¹⁹⁰ Andronikos, 1976, pp. 123-130.

Miller¹⁹³ o Kottaridi¹⁹⁴, vinculados a los proyectos de excavación arqueológicos y de cuyos resultados han surgido estudios de caso, focalizados en tumbas específicas.

No debemos entender, sin embargo, que no se construyeron templos en Macedonia. Se han encontrado restos en las principales ciudades del territorio, como Vergina y Pella, junto a santuarios en Díon, Beroia y de nuevo Pella. Estos templos nos ofrecen una visión de las divinidades por las que existía un interés preeminente, como Deméter, Afrodita, la Madre de los Dioses, Eucleia y Dioniso.

Podemos mencionar el santuario de Díon, de carácter nacional, en el que han aparecido ofrendas desde diversos puntos del reino y documentos oficiales (quizás expuestos). El santuario albergaba una fusión entre Artemis *Eileithya* y Afrodita *Hypolympidia*, que posteriormente fueron asimiladas con Isis. También recibieron culto allí Deméter, Asclepios y Zeus, mientras que en época romana, Minerva se adueñó del santuario. Atenea también poseía un santuario en Cimo y Artemisa *Tauropolos* en Anfípolis¹⁹⁵.

Los santuarios eran símbolos religiosos de las ciudades y del territorio, por lo que los monarcas debieron tener un fuerte interés en ellos según la perspectiva de Mari. La estudiosa argumenta que los santuarios permitieron a los monarcas un mayor intervencionismo político y territorial, ya que eran el rey quien gestionaba la riqueza depositada en estos lugares sacros, se apropiaba de las tierras colindantes de los santuarios que estaban bajo su control y los empleaba para erigir edificios y monumentos, convirtiendo a los santuarios en un escaparate de poder al servicio de la propaganda estatal¹⁹⁶. No olvidemos además la intervención de los gobernantes macedonios en santuarios fuera de su territorio.

En relación a ello, Bowden se presenta que los santuarios panhelénicos, como lugares de encuentro, aportaban el espacio para crear relaciones e interacción diplomática y cultural, y del encuentro entre las ciudades griegas y los reyes macedonios surgieron innovaciones religiosas (por ejemplo, la Anfictionía Déléfica se había transformado en una agrupación bajo el liderazgo de Filipo, cuya estatua fue albergada en el santuario de Delfos, así como en el *altis* de Olimpia, donde se instauró el Filipeo). Siguiendo este

¹⁹¹ Borza, 1999, pp. 17-24.

¹⁹² Hammond, 1991, pp. 62-82.

¹⁹³ Miller, 1982, pp. 153-172.

¹⁹⁴ Kottaridi, 2011, 131-152.

¹⁹⁵ Mari, 2011, p. 458.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 463.

hilo, se presentan la discusión sobre si estos elementos podrían ser el antecedente que explicara un cambio religioso hacia formas consideradas propias del helenismo, como el culto al gobernante.¹⁹⁷

En definitiva, los monarcas miraron hacia los santuarios panhelénicos (mediante aportaciones económicas para su mantenimiento, reconstrucción o amplificación, o también ofrendas) en busca de un reconocimiento internacional dentro de la órbita helena. Con ello, pretendían proyectarse hacia el exterior como helenos y quizás, granjearse una autodefinición como tal (atestiguada al menos desde Alejandro I en el s. VI a.C.), pero no en nombre de un colectivo, sino a título individual del monarca, una situación extraña en el mundo griego¹⁹⁸.

Sin lugar a dudas, Mari defiende con muy buenos argumentos la importancia de los santuarios dentro de las dinámicas políticas del reino. Sin embargo, consideramos que esto resulta contradictorio con la escasa monumentalización y número de estos que encontramos en el territorio. Consideramos finalmente que, de ser tan importantes para los juegos de poder de las élites, se les habría prestado más atención, y en cualquier caso, habrían sido construidos o mejorados con materiales más duraderos a lo largo del tiempo para mantener su funcionamiento como vehículo de poder y ostentación social. Por otra parte, las tumbas sí parecen cubrir la exaltación del individuo y actúan como elementos para mantener la estructura jerárquica de la monarquía.

2.2.5- El más allá

La muerte se trata de un umbral que nos abre la puerta a las creencias y la mentalidad de las sociedades. Se ha aceptado que los macedonios sí contemplaban la persistencia del alma en el mundo del Más Allá. Se ha llegado a esta conclusión a partir de la especial expansión de los cultos místicos en el territorio y la preocupación por iniciarse en este tipo de ritos de carácter generalmente escatológico¹⁹⁹. Recordemos aquí las palabras de Plutarco en cuanto a las iniciaciones en los misterios de Samotracia o la tradicional participación en misterios dionisiacos y órficos en Macedonia y Tesalia²⁰⁰.

A esto se suma la preponderancia de las tumbas reales, inscripciones e iconografía funeraria, que demostraría una preocupación especial por la muerte (o por la vida del

¹⁹⁷ Bowden, 2017, pp. 179-180.

¹⁹⁸ Mari, 2011, p. 464.

¹⁹⁹ Christesen & C. Murray, 2010, p.431.

²⁰⁰ Plutarco, *Alex.*, II, 2-8.

alma tras esta) que diferiría del mundo heleno, pues tal y como menciona Bernabé, la religión griega no se ocupaba de lo que sucedía después de la vida o del sentido de trascendencia²⁰¹. Por ello, este vacío existencial era cubierto con los misterios, aunque en Macedonia, estas prácticas tienen un arraigo mayor, a juzgar por la aparición generalizada de laminillas de oro con alusiones a Dioniso y Perséfone sobre la boca o el pecho de difuntos y difuntas independientemente del status social²⁰².

Como decimos, al margen de los cultos oficiales y públicos, los individuos podían adscribirse a una serie de rituales privados llamados *teletai* (pues una parte del culto era secreta, solo para iniciados o *thiasoi*), en los que se compartían conocimientos en relación a la vida más allá de la muerte o que buscaban la conexión directa con la divinidad. En Macedonia, del s. IV al II a.C., es destacable la deposición de laminillas de oro sobre los difuntos con instrucciones para que el alma consiga un status superior en el Hades, y se alude tanto a Dioniso como a Perséfone.²⁰³

Sin embargo, hay estudiosos que consideran que el mundo de la muerte no difiere, de modo tan sustancial como para ser considerado como un rasgo particular, del resto de Grecia. Este es el caso de M. Mari, quien indica que la alusión constata a divinidades como Hades, Perséfone y Deméter en las grandes tumbas es un rasgo de helenicidad²⁰⁴. También Hatzopoulos defiende que, independientemente de la cultura material funeraria y de la estructura de las tumbas, las láminas halladas tanto en Macedonia como en otros lugares de Grecia, hacen referencia a compartían las mismas creencias con el mundo griego²⁰⁵. Sin embargo, Mari no pasa por alto que también se le conceden connotaciones cotidianas a Atenea y a Heracles en la Alta Macedonia, lo que supone un rasgo distintivo²⁰⁶.

Las fuentes disponibles, que se hacen más abundantes entre los s. IV a.C. y III d.C., no permiten por el momento asegurar que la religión en el territorio macedonio se mantuviera sin alteraciones. Además, nos remiten a las élites, y no tanto a la religión de las gentes humildes. No obstante, a partir de los hallazgos parece que esta religión de carácter popular se cimentaba, en gran medida, en tablillas de maldición (por ejemplo,

²⁰¹ Bernabé, 2020, p. 14.

²⁰² Mari, 2011, p. 458.

²⁰³ Christesen & C. Murray, 2010, p. 432.

²⁰⁴ Mari, 2011, p. 457.

²⁰⁵ Hatzopoulos, 2020, p. 87.

²⁰⁶ Mari, 2011, p. 457.

la tablilla de plomo de Pella [Anexo II fig.4] datada en el s. IV a.C. y descubierta en 1986) lo que nos permite intuir ciertas creencias y preocupaciones espirituales, aunque no podemos reconstruir mediante esto las prácticas religiosas al completo de los menos favorecidos²⁰⁷.

También es reseñable el empleo de la adivinación, de hecho, la compilación de presagios más extensa que tenemos, datada en el s. III a.C., llamada *Oionoskopika*, ha sido atribuida precisamente a un macedonio, Poseidippos de Pella. En ella se recopila que los presagios podían ser interpretados de forma individual o por adivinos afamados, aunque algunos requerían la atención específica de los manteis, estableciendo una suerte de diferenciación entre estos y otros adivinos quizás de dudosa reputación²⁰⁸.

Por tanto, la adivinación y la magia (o actos de poder-ritual) eran un punto importante de la religiosidad popular y que estaban lejos de ser manifestaciones insignificantes²⁰⁹. De otro modo, nos demuestra que la frontera entre religión y prácticas anormativas es difusa y que requiere una especial atención.

2.2.6- La figura del monarca en la religión macedonia

Carol J. King resaltó que, tras poner el énfasis de los estudios en Filipo II en lugar de en su hijo, se aumentó el conocimiento de la monarquía tradicional y las instituciones políticas macedonias. Como consecuencia, se comprendió que los reinos helenísticos quedaban más vinculados a Macedonia que a las *poleis* griegas. Al contrario que en la Ciudad-Estado griega, Macedonia se regía por un sistema de gobierno aristocrático, autocrático y personalista (características propias de los posteriores reinos helenísticos)²¹⁰. En dicho Estado, el monarca actuaba como juez, tenía el control sobre los recursos naturales del territorio y podía fundar nuevos asentamientos, tenía el control sobre las relaciones exteriores... A ello, iba unido el culto al monarca, ya prefigurado en que este era el cabeza visible de las prácticas sagradas²¹¹.

Mucho se ha debatido sobre si en Macedonia se rindió culto a los reyes en vida. Si seguimos a Chaniotis, en el mundo helenístico convivieron tres tipos de culto al

²⁰⁷ Christesen & C. Murray, 2010, p. 429.

²⁰⁸ Dillon, 2017, pp. 142-143.

²⁰⁹ Rach, 2019, pp. 1-22.

²¹⁰ King, 2010, p. 9

²¹¹ Christesen & C. Murray, 2010, p. 439.

gobernante: el culto al gobernante difunto, gestionado por la administración del reino y sus sacerdotes; el culto al gobernante vivo, dirigido por el monarca; y la adoración a los reyes (vivos o difuntos) por parte de las ciudades²¹².

Mari indica que no se sabe con certeza si se concedía un culto heroico a los gobernantes regularmente, ya que no tenemos constancia de la existencia de un cuerpo sacerdotal dedicado al culto al gobernante en Macedonia, ni aparecen epítetos divinos en la titulación oficial de dichos reyes, algo que sí sucede en el periodo helenístico²¹³. No obstante, Palagia incide en que la representación de los dioses junto a los gobernantes macedonios en las monedas alude a un patronazgo divino que justificaba el poder de los monarcas²¹⁴.

Por otra parte, no podemos pasar por alto que en ciertos lugares, como Pella, Dion o Egas, se daban celebraciones públicas dirigidas por el monarca que suponían un rasgo identitario para la comunidad, así como los ritos funerarios reales “panmacedonios” (con sacrificios y juegos)²¹⁵. De hecho, M. Andronikos propuso la existencia de un *heroon* en el que se celebrarían cultos regulares a los reyes enterrados en el cercano Túmulo de Vergina²¹⁶, pero en este caso no encontramos fuentes literarias que respalden dicha hipótesis arqueológica. En relación a ello, tampoco existe una opinión unánime entre los estudiosos sobre la heroificación de los gobernantes macedonios, como veremos a continuación.

Por tato, según Mari, cabría suponer que no existía un culto estandarizado y oficial en Macedonia, sino que los ritos ofrecidos a los reyes difuntos se darían en casos excepcionales y vinculados a lugares concretos, especialmente centralizados por el estado, aunque la erudita admite que la devoción popular hacia los reyes difuntos o vivos sería otro asunto²¹⁷, unido al culto que gestionara el propio gobernante durante su vida, como un fenómeno social que unía el poder central con el local²¹⁸.

En Grecia, salvo excepciones, los sacerdocios eran cargos religiosos electivos y locales sin mayor repercusión política, sin embargo, en Macedonia, como ya ha sido apuntado,

²¹² Chaniotis, 2003, pp. 431-445.

²¹³ Mari, 2011, p. 458.

²¹⁴ Palagia, 2016, p. 78.

²¹⁵ Mari, 2008, pp. 223-224.

²¹⁶ Andronikos, 1972, pp. 65-66.

²¹⁷ Mari, 2008, pp. 228-231.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 237.

el monarca ostentaba el título de sacerdote principal y se encargaba de mantener las relaciones entre los dioses y la población que dependía de su poder territorial, ya que de él dependía asegurar la estabilidad y el favor de los dioses²¹⁹. Para ello, realizaba sacrificios y libaciones diarias como parte de sus competencias de gobierno²²⁰ (aunando lo religioso y lo político), estaban encargados de officiar los ritos de fundación de nuevas ciudades,²²¹ acudir a oráculos y prestar atención a presagios y a la interpretación de sueños con ayuda de los *manteis*²²² y presenciar y dirigir los sacrificios principales que se daban durante festejos señalados a nivel nacional²²³, como el caso particular que mencionamos anteriormente de las Jándicas²²⁴. El gobernante también actuaba como intermediario religioso con los centros sacros del mundo heleno a través ofrendas y colaboraciones para construir o restaurar santuarios fuera de Macedonia (aunque los gastos los realizaban a título individual, no a nivel de comunidad, como benefactores políticos)²²⁵.

También se ha conjeturado que el monarca en Macedonia actuara como una figura que mantenía el orden cósmico y del territorio, equiparado simbólicamente a Zeus y su combate contra los Titanes, que se conmemoraría en las Jándicas, un ritual para ensalzar la figura del monarca que mantenía el poder y recordar su filiación divina. Por tanto, antes de la llegada de Alejandro al trono ya podría existir un ritual que conmemorara la relación del monarca con lo divino y que fortaleciese su posición²²⁶.

La concesión de honores heroicos al monarca y su divinización fue una incorporación de Macedonia en el mundo helenístico. Sin embargo, algunos autores defienden que en etapas anteriores ya hubo tentativas de divinización en Grecia de ciertos individuos, como Lisandro y Díon, la heroificación de los atletas y de los fundadores de colonias. No obstante, nunca dejó de tener un carácter excepcional y siempre se trató de un culto post-mortem²²⁷.

Es posible que esta práctica no fuera difícil de asimilar por el público macedonio, ya que el gobernante actuaba como engranaje entre lo sagrado y el mundo de los mortales.

²¹⁹ Christesen & C. Murray, 2010, p. 440.

²²⁰ Arriano, *Anab.*, VII 25, 2; Quinto Curcio, *Historias.*, IV 6, 10.

²²¹ Quinto Curcio, *Historias.*, IV 8, 6.

²²² Arriano, *Anab.*, VII 26, 2.

²²³ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 15, 3-4.

²²⁴ Livio, *Décadas.*, XL 6, 1 7-2.

²²⁵ Christesen & C. Murray, 2010, p. 440.

²²⁶ Molina Marín, 2015, pp. 67-89.

²²⁷ González González, 2018, p. 17.

Además, los monarcas provenían de dinastías míticas que entroncaban con las divinidades y serían vistos como héroes, en el sentido de hombres destacables, por lo que merecían ser divinizados tras su muerte. Por tanto, la rendición de honores divinos a los monarcas no supondría una ruptura total con las creencias helenas. Sin embargo, el culto al gobernante vivo supone un punto de inflexión y esto sí se convirtió en un rasgo distintivo del helenismo²²⁸.

Droysen también dirige su atención hacia la rendición de honores divinos a Alejandro. Según el estudioso, la idea de la divinización no supondría una alteración, ni para las culturas orientales, acostumbradas a adorar a los reyes, ni para los griegos, que heroificaban a ciertos personajes ilustres (la oposición a ello, o su aceptación, no dependía de convicciones religiosas, sino políticas), así como que el Magno fue el primero que reclamó para sí mismo este tipo de honores que posteriormente pasaría a ser común entre sus sucesores²²⁹. Como veremos más adelante, ambas ideas han sido muy discutidas a lo largo de la investigación, siendo este un tema especialmente atractivo para los eruditos.

Se ha debatido mucho sobre la divinización de Alejandro Magno. Algunos defienden que fue él quien inició esta dinámica (y conviven dos vertientes, aquellos que consideran que la divinización fue un plan premeditado que obedecía a unos objetivos y a una estructura basada en la equiparación ascendente con los héroes Aquiles-Heracles-Dioniso²³⁰, y otros que se trató de un proceso de adaptación a las costumbres orientales²³¹). Otros, en cambio, indican que el precedente directo fue en realidad Filipo, quien recibía culto en diversas ciudades como Filipos, Anfípolis, Éfeso, sin contar el Filipeo de Olimpia o la sonada anécdota de su estatua que acompañó a la de los Olímpicos durante los esponsales de su hija, junto con otros antecedentes griegos que pudieron haber establecido las raíces en el pensamiento de Alejandro para su propia deificación²³².

Otros eruditos incluso se retrotraen a Amyntas III, padre de Filipo, que tenía un santuario en su honor en Pidna (el *Amynteion*). Estudiosos como Cartledge defienden que no se puede asegurar rigurosamente que el propio Alejandro tuviera intención de

²²⁸ Christesen & C. Murray, 2010, p. 442.

²²⁹ Droysen, 2001, p. 400.

²³⁰ Blázquez, 2003, pp. 252-305. También Antela-Bernández, 2007, pp. 89-103.

²³¹ Jouget, 1927, pp. 490-500.

²³² Bosworth, 2005, p. 326-340.

divinizarse, ni siquiera que llegara a decretar su deificación de forma directa²³³. Se sospecha, por tanto, que la divinización del monarca fuera una estrategia, política y religiosa, de los Diadocos, que requerían legitimar sus respectivos reinos. Para ello, fomentaron el culto al líder y que acabaría por convertirse en el culto al gobernante vivo²³⁴. Sin embargo, otros opinan que los sucesores de Alejandro solo aprovecharon el precedente establecido por su monarca para ser objetos de culto en vida²³⁵.

No obstante, si damos por válida la premisa de que este proceso de divinización acabó por culminar y por permear en las poblaciones de su imperio, constituyendo un culto oficializado, maticemos que únicamente podemos constatarlo hacia el final de su vida, aproximadamente en los últimos cuatro años, como pronto hacia el 327 a.C., o tras su muerte en el 323 a.C., según los investigadores Habicht y Badian, que sí han realizado estudios detallados y particulares del asunto.

Como comentamos, se trata de un debate de largo alcance y sobre el que existe una ingente cantidad de bibliografía. Por mencionar las obras más relevantes al respecto, podemos citar a E. Badian con su *The deification of Alexander the Great*²³⁶, Habicht y su *Gottmenschentum und griechische Städte*²³⁷, las aportaciones de Flower en *Agisilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult*,²³⁸ *Notes on Ruler-Cult I-IV* de Nock²³⁹, o los apuntes al respecto de Borza en *In the Shadow of Olympus*.²⁴⁰ Más recientes son las aportaciones E. A. Fredricksmeyer en *Alexander's religion and divinity*²⁴¹, las reflexiones del ya citado Cartledge, en su obra *Alejandro Magno. La búsqueda de un pasado desconocido*²⁴², o Blázquez en *Alejandro Magno, homo religiosus*²⁴³, así como las reflexiones de Antela-Bernández, con su *Divino Alejandro. Parámetros religiosos de la campaña asiática*²⁴⁴.

²³³ Cartledge, 2012, p. 264.

²³⁴ Christesen & C. Murray, 2010, p. 443.

²³⁵ Bosworth, 2005, p. 340.

²³⁶ Badian, 1976, pp. 27-71.

²³⁷ Habicht, 1956, pp. 3-255.

²³⁸ Flower, 1988, pp. 124-134.

²³⁹ Nock, 1928, pp. 21-43.

²⁴⁰ Borza, 1990, pp. 249-250.

²⁴¹ Fredricksmeyer, 2003, pp. 253-278.

²⁴² Cartledge, 2004, pp. 277-293.

²⁴³ Blázquez, 2003, pp. 252-305.

²⁴⁴ Antela-Bernández, 2016, pp. 41-52.

3- Conclusiones

En definitiva, podríamos decir que la investigación sobre las prácticas culturales y las creencias espirituales de Macedonia se divide en tres corrientes principales. Por una parte, encontramos aquella perspectiva que considera la religión macedonia como helena. En segundo lugar, encontraríamos un corriente, a la que podríamos llamar aquí “integradora”, que aunque no desvincula la religión macedonia de la griega y asume su fuerte helenización, no rechaza el análisis de posibles rasgos autóctonos (que caractericen *per se* una espiritualidad diferenciada y propia). Dentro de esta misma corriente, se escinde una rama más concreta que defiende una dicotomía entre la religión de la élite (religión griega) y la religión popular (más apegada a las raíces). Por último, también debemos mencionar una corriente a la que hemos llamado “nativista”, que defiende una esencia puramente macedonia de la religión, no solo como algo propio de una cultura diferenciada, sino como el origen de las creencias y mitología sobre la que se sustentaría posteriormente la religión helena.

Las tres corrientes coexisten en la actualidad, no obstante, tanto la que defiende el carácter griego de la religión macedonia, como la corriente “integradora”, son las que gozan de una mayor proyección en el campo de investigación y se mantienen con buenos argumentos. Incluso algunos eruditos fluyen, dependiendo del caso concreto de estudio, entre una y otra, ofreciendo a las investigaciones un carácter más ecléctico.

Podríamos criticar que la tendencia a comprender la religión macedonia desde una perspectiva helena pasa por alto ciertos rasgos que son diferenciadores, creando un filtro que quizás nos devuelva una imagen un tanto alterada de la realidad. No obstante, la corriente “integradora” tampoco resuelve por completo la situación, ya que si hablamos de influencias y elementos autóctonos, también habría que revisar qué elementos, a su vez, no son ni griegos ni macedonios, sino ilirios, tracios, epirotas, peonios o incluso orientales... ya que el territorio de Macedonia es amplio y fue poblado por diversas tribus que, podemos presuponer, también tendrían sus peculiaridades religiosas, dificultando la existencia de unas prácticas culturales y creencias espirituales estándar para todo el territorio. En definitiva, deberíamos preguntarnos si podemos juzgar el carácter de una religión por sus peculiaridades o si debemos prestar más atención a la forma general.

Por otra parte, la corriente “nativista” normalmente está impulsada por estudiosos procedentes de los Balcanes. Si bien podrían aportar detalles sustanciales al respecto, el discurso de los estudios está marcado por la exaltación nacionalista, y la defensa de la originalidad y el autoctonismo de la religión macedonia en la antigüedad está atravesado por el debate identitario, por lo que los estudios a veces no presentan el carácter objetivo que se espera de una investigación académica.

Actualmente no existen muchas monografías sobre la religión de Macedonia antigua que traten con exhaustividad dicha temática de forma particular. Por otra parte, encontramos compilaciones de carácter general sobre la Historia de Macedonia que dedican uno de sus capítulos a la religión, además de la revista *Karanos*, que ofrece en todos sus tomos hasta el momento algún artículo que tiene que ver con temas religiosos. Sobre todo, las obras más modernas, no pasan por alto el asunto de las creencias (casi todas las obras a partir del 2010 incluyen un epígrafe o capítulo para la religión), aunque ya a partir de 1990 empiezan a aportarse ciertos datos, seguramente influidos por la mayor información extraída de las campañas arqueológicas, marcado en su momento por el hallazgo de las tumbas de Vergina en 1977.

Sin embargo, frente a obras que reúnen contenido, crecen los estudios específicos a partir de inicios del s. XX sobre diversos temas que se centran sobre las prácticas religiosas y las creencias de esta región. Muchos estudios, tal y como hemos visto, se encaminan hacia el mundo de la muerte a partir de la arqueología de las tumbas, los estudios filológicos intentan desentrañar la procedencia de las divinidades, también se ha investigado la relación de las mujeres con la religión (no solo como vehículo espiritual, sino relacionado con la política), y algunos artículos tratan el dionisismo y el orfismo en Macedonia. Pero ante todo, el culto al gobernante y el extenso debate sobre la divinización de estos (ante todo Filipo y Alejandro) es la temática que más ha fascinado a los eruditos.

Que la información que tenemos al respecto de la religión se encuentre dispersada en ensayos específicos conlleva un grado de especialización elevado que resulta atrayente para el estudio, ya que estas obras aportan información más específica y matices que quizás se perdería en una compilación de carácter más general, pero a su vez, la disgregación de la información entorpece la posibilidad de crear una panorámica o visión de conjunto respecto a las características que definen (ya sea de forma general,

relacionada con el mundo heleno, o de modo más específico, subrayando los rasgos más particulares de las creencias y cultos macedonios) las prácticas culturales y las creencias de Macedonia antigua, en detrimento de otras religiones que poseen monografías abundantes al respecto, como la religión griega. No obstante, los cultos y las creencias han recibido menor atención que otras facetas de la sociedad macedonia, como la política, el idioma, la economía o el ámbito militar.

En los últimos años se ha progresado en el conocimiento de los macedonios. No obstante, sería necesario prestar más atención a las gentes humildes. Sabemos mucho sobre las élites, pero poco de cómo se vivía la espiritualidad a nivel popular. Por otra parte, aunque sea quizás demasiado complicado debido al propio carácter de esta faceta de la religión, sería interesante acercarse a la religión privada frente a la exposición pública de la misma.

Por otra parte, si se ha considerado que el papel de la mujer cortesana de Macedonia jugaba un papel diferenciador con respecto a las mujeres en Grecia ¿por qué no se trata de forma independiente como un posible rasgo distintivo, como sí se presentan el culto al gobernante, la preeminencia de las tumbas o la flexibilidad de cultos? Si bien sería necesario una revisión mucho más exhaustiva para saber si podría ser incluido como uno de estos elementos, también sería necesario no centrarse únicamente en las mujeres poderosas, sino intentar rastrear cómo vivían la religión las mujeres humildes.

En definitiva, la religión es un componente esencial de la identidad. Pero al margen de debates étnicos, el estudio de la religión desde las Ciencias de las Religiones, no solo ayudaría a proyectar y promocionar el patrimonio cultural de Macedonia, sino que permitiría acabar de completar el conocimiento histórico sobre dicha sociedad. Más allá de esclarecer posibles debates étnicos y sociales, el estudio de la religión macedonia podría aportar información, como ya hemos mencionado, sobre las vivencias espirituales y prácticas culturales desde diferentes perspectivas sociales y de género de la población macedonia. Por otra parte, como lugar de encuentro de diversas culturas a lo largo de los siglos, podría suponer un fértil campo de estudio para investigar los procesos de intercambio religioso, asimilaciones, aculturaciones y transformaciones espirituales, no únicamente desde las relaciones más cercanas con la cultura griega y los diversos pueblos que también poblaban el territorio, sino también con oriente (incluso antes de la campaña asiática del s. IV a. C.), posteriormente las conexiones con el

mundo romano tras ser convertida en provincia del Imperio en el 146 a.C., así como el arraigo del cristianismo en el territorio, cuyo mayor referente podría ser la creación del estado monástico independiente del monte Athos, erigido en el s. X d.C., aunque las primeras prácticas eremitas pueden ser rastreadas desde el 859 d.C.

4-Bibliografía

Libros

AGUDO, VILLANUEVA, Mario. La religión. En: *Macedonia. La cuna de Alejandro Magno*. Barcelona: Dstoria, 2016.

ANDRONIKOS, Manolis. *Vergina: The Royal Tombs and the Ancient City*. Atenas: Ekdotike Athenon, 1972.

ANSON, M. Edward. Why Study Ancient Macedonia and What this Companion is About. En: *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 1-20.

ASIRVATHAM, Sulochana. Perspectives on the Macedonians from Greece, Rome, and Beyond. En: *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: WileyBlackwell, 2010, pp. 99-124.

BARCELÓ, Pedro. *Alejandro Magno*. Madrid: Alianza, 2011.

BERNABÉ, Alberto & MACÍAS, Sara. *Religión griega. Una visión integradora*. Madrid: Guillermo Escolar, 2020.

BORZA, N. Eugene. *In the shadow of Olympus. The emergence of Macedon*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1990.

BOSWORTH, A. B. *Conquest and Empire: the reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

BOWDEN, Hugh. The Argeads and the Greek Sanctuaries. En: *The History of the Argeads. New Perspectives. Classica et Orientalia* vol. 19. Harrassowitz Verlag, 2017, pp. 163-183.

CALDERÓN, DORDA, Esteban & PEREA, YÉBENES, Sabino. *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid: Signefir Libros, 2016.

CARNEY, D. Elizabeth. Olympias and religion. En: *Olympias, mother of Alexander the Great*. Nueva York, Routledge, 2006.

CARNEY, D. Elizabeth. *Eurydice and the birth of macedonian power*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- CARTLEDGE, Paul. *Alexander the Great. The Hunt for New Past*. Londres: Macmillan, 2004.
- CHANIOTIS, Angelo. The Divinity of Hellenistic Rulers. En: *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 431-445.
- CHRISTESEN, Paul & C. MURRAY, Sarah. Macedonian Religion. En: *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 428-446.
- CHULEV, Basil. *Ancient Macedonia. The gods of Macedon*. Skopje: Makedonska Iskra, 2016.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Alejandro Magno*. España: Fondo de Cultura Económico, 2001.
- ENGELS, Johannes. Macedonians and Greeks. En: *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 81-98.
- ERRINGTON, M. Malcolm. *A History of Macedonia*. California: University of California Press, 1990.
- GONZÁLEZ, GONZÁLEZ, Marta. *Creencias y rituales funerarios: el más allá en la Grecia antigua*. Madrid: Síntesis, 2018.
- GORZELANY, Dorota. *Macedonia – Alexandria. Monumental funerary complexes of the late Classical and Hellenistic age*. Oxford: Archaeopress publishing, 2019.
- GUIMIER-SORBETS, Anne-Marie, HATZOPOULOS, Miltiades & MORIZOT, Yvette. *Rois, cités et nécropoles. Institutions, rites et monuments en Macédoine*. Nanterre: Athènes, 2006.
- HALLIDAY, William. *Greek divination. A study of its methods and principles*. Londres: Literary Licensing, 1913.
- HATZOPOULOS, Miltiades. *Cultes et Rites de Passage en Macedoine*. París: Athènes, 1994.
- HATZOPOULOS, Miltiades. *Macedonian Institutions Under the Kings*. Francia: Diffusion De Boccard, 1996.
- HATZOPOULOS, Miltiades. Macedonians and Other Greeks. En: *Brill's companion to ancient Macedon: studies in the archaeology and history of Macedon, 650 bc–300 ad*. Boston: Lane Fox, R, 2011, pp. 51-79.
- HATZOPOULOS, Miltiades. Macedonian Studies. En: *Brill's companion to ancient Macedon: studies in the archaeology and history of Macedon, 650 bc– 300 ad*. Boston: Lane Fox, R, 2011, pp. 35-43.

HATZOPOULOS, Miltiades. Who were the Macedonians? En: *Ancient Macedonia*. Boston: Montanari, F. & Rengakos, A, 2020, pp. 49-124.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. *Oráculos griegos*. Madrid: Alianza, 2008.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, David. *El despertar del alma. Dioniso y Ariadna: mito y misterio*. Madrid: Ariel, 2017.

KING, J. Karol. *Ancient Macedonia*. Abingdon: Routledge, 2018.

KOTTARIDI, Angeliki. Burial customs and beliefs in the royal necropolis Aegae. En: *Heracles to Alexander the Great*. Oxford: Ashmolean Museum, 2011, pp. 131-152.

LANE FOX, Robin. *Alejandro Magno: conquistador del mundo*. Barcelona: Acantilado, 2007.

MARI, Manuela. *Al di là dell'Olimpo. Macedonie grandi santuari della Grecia dalle 'età arcaica al primo ellenismo*. París: Athènes, 2002.

MARI, Manuela. Traditional Cults and Beliefs. En: *Brill's companion to ancient Macedon: studies in the archaeology and history of Macedon, 650 bc– 300 ad*. Boston: Lane Fox, R, 2011, pp. 453-467.

MIKALSON, D. Jon. *Ancient Greek Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005.

MOLINA MARÍN, Antonio Ignacio. *Alejandro Magno (1916-2015) Un siglo de estudios sobre Macedonia Antigua*. Zaragoza: Libros Pórtico, 2018. PADEL, Ruth. *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*. Madrid: Sexto piso, 2009.

MOSSÉ, Claude. *Alejandro Magno. El destino de un mito*. Barcelona: Espasa, 2004.

PALAGIA, Olga. Commemorating the Dead: Grave Markers, Tombs, and Tomb Paintings, 400–30 bce. En: *A Companion to Greek Architecture*. Oxford: Blackwell, 2016, pp. 375-289.

RODHES, P. John. The Literary and Epigraphic Evidence to the Roman Conquest. En: *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 21-40.

ŠKOKLJEV-DONČO, Antonije, NIKOLOVSKI-KATIN, Slave & STEFOV, Risto. Ancient Macedonia. En: *Macedonia in Ancient Times*. Skopje: Makedonska Iskra, 2011, pp. 89-138.

Artículos

AGUDO, VILLANUEVA, Mario. Sacrificios caninos en las Jándicas: Una hipótesis sobre el culto a Enodia en el ejército macedonio. En: *Gladius*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016, n°34, pp. 59-76.

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Ángel. Las religiones místicas. En: *Revista de Occidente*. Madrid: Revista de Occidente S. A. 1961, t. 51, nº194, pp. 228-235.

BADIAN, Ernsts. Greeks and Macedonians. *Studies in the History of Art, SYMPOSIUM SERIES I: Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times*. Landover: National Gallery of Art, 1982, vol. 10, pp. 33-51.

BLÁZQUEZ, José María. Alejandro Magno. Homo religiosus. En: *Antigua*. Alicante: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2008, pp. 1-33.

CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz. La etnicidad como un arma ideológico-religiosa en la antigua Grecia: El caso del Monte Liceo. En: *SPAL*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006, nº 15, pp. 189-204.

CARDETE DEL OLMO, M^a Cruz. La religión como criterio de identidad en la Grecia clásica. En: *Gerión*. Madrid: Ediciones Complutense, 2017, nº 35, pp. 19- 40.

D'ANGELO, Belinda. The evolution of the macedonian tomb: Hellenistic funerary architecture revisited. En: *Patrimonium*. La Trobe: Kalamus, 2010, vol.3, pp.57-68.

FLOWER, A. Michael. Agesilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult. En: *The Classical Quarterly*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, vol.38, nº1, pp.123-134.

FREDRICKSNEYER, Ernest. The Ancestral Rites of Alexander the Great. En: *Classical Philology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966, vol. 61, nº 3, pp. 179-182.

KERÉNYI, Karl. Symbolismus in der Antiken Religión. En: *Revista de Filosofía*. Venezuela: Universidad del Zulia. 1994, vol. 20, pp. 53-63.

KOVACHEVA, Lidija. Customs of the Ancient Macedonians in Macedonian National Tradition. En: *Socrates*. Skopje: University EURO Balkan Skopje, 2016, vol.4, nº1, pp. 23-29.

LE BOHEC, S. Philip II et les dieux. En: *Karanos. Bulletin of Ancient Macedonian Studies*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020, vol.3, pp. 161- 171.

MARI, Manuela. The ruler cult in Macedonia. En: *Studi ellenistici*. Roma: Fabrizio Serra, 2008, vol.20, pp. 219-268.

MOLINA MARÍN, Antonio Ignacio. Tifones y Gigantes en el mundo macedonio: el rey como símbolo del orden cósmico. En: *Gerión*. Madrid: Revistas Científicas Complutenses, 2015, vol.33, pp.67-89.

MOLINA MARÍN, Antonio Ignacio. Marc Mendoza Sanhuja: la irreligiosidad de Alejandro Magno. En: *Karanos. Bulletin of Ancient Macedonian Studies*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2019, vol.2, pp. 108-110.

NOCK, D, Arthur. Notes on Ruler-Cult, I-IV. En: *The Journal of Hellenic Studies*. Londres: The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1928, vol.48, pp. 21-43.

PALAGIA, Olga. Visualising the gods in Macedonia. From Philip II to Perseus. En: *Pharos*. 2016, vol.22, pp. 73-98.

PALAGIA, Olga. Alexander the Great, the royal throne and the funerary thrones of Macedonia. En: *Karanos. Bulletin of Ancient Macedonian Studies*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2018, vol.1, pp. 23-34.

SAATSOGLOU-PALIADELI, Chrysoula. Ancient Macedonia in the Light of Recent Archaeological Evidence. The Case of Vergina. En: *Aureus: volume dedicated to professor Evangelos K. Chryssos*, Atenas, 2014, pp. 689-698.

SARAKINSKI, V.- JOVANOVSKI, D. "Textbook truths" and political dilemmas: the image of Ancient Macedonia in 19th Century greek historiography. En: *Along Clio's Ways... Topical Problems of Modern Historical Science*. Koper: University of Primorska, 2016, nº 1, pp. 127-136.

Clásicos:

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros I-III*. Traducción por Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Gredos, nº 49, 1982.

Arriano, *Anábasis de Alejandro Magno. Libros IV-VIII*. Traducción por Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Gredos, nº 50, 1982.

Demóstenes. *Discursos Políticos. Vol. I*. Traducción de Antonio López Eire. Madrid: Gredos, nº35, 1993.

Diodoro de Sicilia, *Biblioteca Histórica. Libros XV-XVII*. Traducción por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, nº 398, 2012.

Esquines, *Discursos. Testimonios y Cartas. Acerca de la embajada fraudulenta*. Traducción por José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, nº298, 2002.

Helánico de Lesbos, *Fragmentos*. Traducción por José Joaquín Caerols Pérez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, nº39, 1991.

Heródoto, *Historia. Libro VIII*. Traducción por Carlos Schrader. Madrid: Gredos, nº130, 1989.

Hesíodo, *Obras y Fragmentos*. Traducción por Aurelio Pérez Jiménez & Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, nº1, 1978.

Isócrates, *Discursos II. Filipo*. Traducción por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, nº29, 1980.

Pausanias, *Descripción de Grecia. Libros VII-X*. Traducción por María Cruz Herrero Ingelmo. Madrid: Gredos, nº198, 2008.

Platón, *Diálogos II. Gorgias*. Traducción por J. Calongue Ruiz. Madrid: Gredos, nº61, 1987.

Plutarco, *Alejandro Magno. Vidas paralelas, VI*. Traducción por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, nº 363, 2007.

Pompeyo Trogo, *Historias Filípicas*. Traducción por José Castro Sánchez. Madrid: Gredos, nº 212, 1995.

Quinto Curcio Rufo, *Historia de Alejandro Magno*. Traducción por Francisco Pejenaute Rubio. Madrid: Gredos, nº 96, 1986.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros I-II*. Traducción por Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, nº149, 1990.

5- ANEXOS

Anexo I: Las fuentes literarias antiguas para el estudio de la religión en Macedonia

En primer lugar, consideramos adecuado acudir a las fuentes clásicas puesto que quizás nos permitan realizar un acercamiento más directo a la religión macedonia. Creemos apropiado, por una parte, centrarnos en los grandes historiadores antiguos que se encargaron de las crónicas de Alejandro Magno, con la sospecha de poder encontrara alusiones a ritos, cultos, ideas escatológicas... en el transcurso de las narraciones. Han sido seleccionados para ello Diodoro Sículo (s. I a.C.), Pompeyo Trogo (s. I a. C.), Plutarco (s. I d.C.), Quinto Curcio Rufo (s. I d.C.) y Arriano (s. I mediados del s. II d.C.), por considerar sus obras las más completas y porque además beben de las fuentes literarias directas, contemporáneas a Alejandro Magno, como Calístenes de Olinto, Clitarco de Alejandría, Ptolomeo Lagos, Cares de Mitilene, Efipo de Calcidia, Medio de Larisa, Nearco de Creta y Onesícrito de Astipalea, de las cuales hemos prescindido por ser fragmentarias o hallarse perdidas. A su vez, dejaremos de lado la *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia* del Pseudo-Calístenes por su carácter fantasioso y novelesco que lo alejan de las pretensiones biográficas y de historicidad que sí poseen, en mayor medida, las otras obras que analizaremos a continuación. No obstante, cabe que hagamos aquí unas aclaraciones en cuanto al material que sí vamos a emplear.

Admitimos que esta opción también tiene sus sombras. Por un lado, damos por sentado, para el presente trabajo, que Alejandro Magno puede actuar como referencia respecto al ámbito religioso de los macedonios en general, debido a que su lugar de nacimiento, donde creció y se formó, fue Macedonia. Se trata de una opción un tanto arriesgada, pues como individuo perteneciente a la élite, puede que no nos permita aproximarnos en gran medida a la religión más popular si seguimos la propuesta de Fredricksneyer²⁴⁵, (es decir, esta figura quizás no pueda actuar como referente óptimo para todo el territorio y su estratificación social). Sin embargo, el contexto bélico podría propiciar que las prácticas religiosas tomaran un cariz más popular, con tal de acercar al líder al grueso de población (aunque heterogénea) que le acompañara en campaña y a la que representaba, como monarca para los macedonios y como *strategós* para los griegos.

²⁴⁵ Fredricksneyer, 1966, p. 82.

Por otra parte, los autores que emplearemos son posteriores a Alejandro Magno, por lo que no suponen una visión directa de los acontecimientos, y además, critican o enfatizan aquello que creen digno de mención mientras que eliminan aquello que no consideran notorio, y lo hacen traspasados por su caleidoscópica óptica cultural (griega y latina) y personal, de modo que no es una visión aséptica. Por ello, consideramos que siempre nos acechará la duda respecto a la información que nos brinden para un terreno tan maleable, y a su vez tan inflexible, como la religión.

En consecuencia a dicha problemática, las conclusiones a las que llegemos serán siempre hipotéticas y revisables. Sin embargo, no por ello vamos a rechazar una posible reflexión y acercamiento al respecto empleando estas fuentes, las cuales consideramos que no pueden quedar fuera de un estado de la cuestión.

Para comenzar traeremos a colación a Plutarco. Este autor nos brinda ciertas indicaciones respecto a costumbres religiosas que, si bien no podemos desligar del ámbito ritual griego, podemos inferir que se llevaban a cabo en Macedonia. Primeramente se hace alusión a la iniciación de Olímpide y Filipo en los cultos místicos de Samotracia²⁴⁶. Quinto Curcio también hace alusión rápida a ello²⁴⁷. Se trata, a nuestro juicio, de una referencia interesante si tenemos en cuenta que Samotracia pasó a ser el santuario que por excelencia recibió la atención de los monarcas macedonios (desde Filipo a finales del periodo clásico hasta los Diadocos en la etapa helenística, época en la que además fueron construidos la mayoría de edificios del complejo). La promoción de los misterios de Samotracia por parte de los reyes macedonios responde al parecer a una intencionalidad concreta: crear en el extrarradio griego una competidora con los misterios Eleusinos, dependiente de Atenas y por ende contraria al florecimiento del poder político y militar de Macedonia, en el norte²⁴⁸.

Seguidamente, Plutarco se recrea en la presentación de Olímpide como una mujer anormativa, seguidora de ciertas costumbres rituales que ponían en entredicho su decencia, como el empleo de brujería, filtros y mantener un contacto directo (por medio de prácticas sexuales) con fuerzas superiores²⁴⁹. Si bien podemos intuir *a priori* que Plutarco posiblemente esté exagerando, condicionado por su mentalidad patriarcal y por

²⁴⁶ Plutarco, *Alex.*, II, 2.

²⁴⁷ Quinto Curcio, *Historias.*, VIII 1, 26.

²⁴⁸ Lane Fox, 1973, p. 83.

²⁴⁹ Plutarco, *Alex.*, II, 6; 9.

los roles de género de la época, no podemos desestimar esta cuestión, o al menos, negarnos a reflexionar sobre ella, primeramente porque representa la visión que buena parte de la sociedad tendría respecto a las mujeres y el empleo de ciertas prácticas, a caballo entre lo normativo y lo no oficializado, en el ámbito religioso. A su vez, nos permite, quizás, acercarnos a cómo ellos mismos concebían sus prácticas religiosas mediante la negación, es decir, lo que no comprendían como tal. En segundo lugar, porque esta visión nos remite a la idea, tendente en el imaginario griego colectivo, a relacionar a la mujeres norteenas con las prácticas de poder ritual²⁵⁰, de modo que nos habla de supersticiones y creencias de la religiosidad popular del momento. Y en tercer lugar, porque además Plutarco comenta la tradición (especialmente femenina según su descripción) de iniciarse en cultos órficos y báquicos en el territorio²⁵¹. Por tanto, nos estaría brindando información sobre una costumbre religiosa arraigada en Macedonia.

No obstante, retomando el hilo de los santuarios, Samotracia no es el único al que hace referencia Plutarco, pues no tarda en aparecer el nombre del famoso Oráculo de Delfos²⁵² (visitado tanto por Filipo como por Alejandro, Crátero o Casandro en busca de respuestas), o el Santuario de Amón en Siwa²⁵³. Además, la creencia en oráculos y profecías, en especial si tenían una aplicación político-militar favorable, queda expresada en el pasaje del nudo de la ciudad de Gordio²⁵⁴. En definitiva, ya en las fuentes clásicas se atestigua el empleo de Santuarios panhelénicos como parte de las costumbres religiosas, o al menos de la élite macedonia²⁵⁵. Incluso podemos remarcar los intereses políticos proyectados también sobre el Oráculo de Delfos, sobre el cual Filipo ejerció como protector durante la Tercera Guerra Sagrada (356–346 a. C.)²⁵⁶. Por tanto, aquí vemos un elemento religioso que permitió a Filipo integrarse dentro *establishment* heleno.

Por otra parte, resulta llamativa la presencia de adivinos (*manteis*) en la corte, como una suerte de funcionarios que actúan como oficiantes de sacrificios e incluso como consejeros del monarca²⁵⁷, pero también desempeñan otras funciones, como la

²⁵⁰ Martín Hernández, 2020, p. 358.

²⁵¹ Plutarco, *Alex.*, II, 8.

²⁵² *Ibidem*, *Alex.*, III, 1; XIV, 6-7; XL, 4; XLVII, 6. También Diodoro Sículo en *Biblioteca.*, XVI 91, 2.

²⁵³ *Ibidem*, XXVI, 10 ss. ; LXXII, 3. Quinto Curcio Rufo lo identifica como el oráculo de Júpiter en *Historias.*, IV 7, 28-29 ss.

²⁵⁴ Quinto Curcio, *Historias.*, III 1, 16-17.

²⁵⁵ Mari, 2011, pp. 463-464.

²⁵⁶ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVI 38, 2.

²⁵⁷ Plutarco, *Alex.*, XXXI, 9-10; LXXI, 1.

oniromancia²⁵⁸, ornitomancia²⁵⁹, hieroscopia²⁶⁰, o interpretación de presagios (ζημεῖα) y prodigios (ηέραζ)²⁶¹. Un ejemplo es el eclipse de luna que aconteció mientras el ejército se encontraba apostillado en el Tigris y, siguiendo las indicaciones del *mantis* Aristandro, se ofrecieron sacrificios a la Luna, la Tierra y el Sol²⁶². O en el caso de Curcio Rufo, nos indica que la noche anterior a la batalla de Gaugamela, el líder pasó las horas de sueño ofreciendo sacrificios y plegarias a Júpiter y Minerva Victoria según las indicaciones de Aristandro²⁶³. Hay otros autores que también los mencionan, como Diodoro Sículo²⁶⁴ (aunque ya en menor medida) y Curcio Rufo²⁶⁵, incluyendo a los caldeos (sacerdotes babilonios encargados de la adivinación mediante sueños, astrología y astronomía) de los que Alejandro también se sirve en determinadas circunstancias²⁶⁶.

No obstante, no podemos pasar por alto la normatividad de este tipo de ritos, y es que debemos tener en cuenta que en Grecia, a diferencia de lo que podríamos pensar, la adivinación formaba parte del ámbito institucionalizado de la religión. Del mismo modo, estos adivinos también se ponen al servicio del monarca, y por extensión, del Estado macedonio. Por tanto, se trataría de otro paralelismo entre la religión griega y macedonia: el empleo de la adivinación y, concretamente, de la figura del adivino en contextos bélicos²⁶⁷.

En cuanto a la celebración de ritos, los monarcas macedonios eran los encargados del culto Estatal. Así es como se deja entrever en la descripción de Pompeyo Trogo, cuando señala como algo inusual que Filipo no realizara los ritos diarios²⁶⁸. Como decimos, ha sido muy señalado en la investigación posterior el papel del monarca macedonio como cabeza visible del culto del territorio²⁶⁹. Pero ¿de qué tipo de ritos estamos hablando?

Por poner algunos ejemplos, Plutarco hace referencia a libaciones, ofrendas de coronas de flores y sacrificios a Atenea y a los héroes en Troya²⁷⁰. Arriano comenta que se

²⁵⁸Plutarco, *Alex.*, III, 9; XXIV, 8.

²⁵⁹*Ibidem*, XXV, 4-5; XXVI, 8-10; XXXIII, 2.

²⁶⁰*Ibidem*, XXV, 1-2.

²⁶¹*Ibidem*, XIV, 8-9.

²⁶²Arriano, *Anab.*, III 7, 6-7.

²⁶³Quinto Curcio, *Historias.*, IV 13, 15-16.

²⁶⁴Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 17, 18; XVII 98, 3.

²⁶⁵Quinto Curcio, *Historias.*, IV 2, 14; IV 13, 15; IV 15, 26-28; VII 7, 8; IX 4, 28

²⁶⁶*Ibidem*, III 3, 6.

²⁶⁷Hernández de la Fuente, 2008, p. 22; p.137; pp. 148-177.

²⁶⁸Pompeyo Trogo, *Filípicas.*, IX 4, 1.

²⁶⁹Christesen & Murray, 2010, p. 110.

²⁷⁰Plutarco, *Alex.*, XV, 7-8.

ofrecieron sacrificios en la tumba del héroe Protesilao en Eleunte, con tal de propiciarse el favor de este a su llegada a Asia²⁷¹ y, posteriormente, describe más detalladamente los rituales oficiados en Ilión. Primeramente nos cuenta la degollación de un toro en honor a Poseidón junto con unas libaciones en el Helesponto. Además, la copa de plata fue lanzada al mar al terminar el rito en honor a las nereidas²⁷². Tras alzar unos altares en honor a Zeus Protector, Atenea y Heracles, realizó un sacrificio en el templo de Atenea Troyana y dejó allí su armadura²⁷³. También hizo un sacrificio en honor a Príamo, para aplacar la posible ira del rey mítico de Ilión y finalmente dejó sobre la tumba de Aquiles una corona de flores, a la par que Hefestión hacía lo mismo en la de Patroclo²⁷⁴, en conmemoración a los héroes homéricos.

Parece que el culto al héroe era importante, y lo volveremos a encontrar más avanzada la compañía, según Arriano, ofreciendo sacrificios al héroe Anfíloco en Malo²⁷⁵, o visitando el oráculo del templo de Amón en Libia con tal de emular las proezas de los héroes Heracles y Perseo²⁷⁶. Es destacable el empleo del culto al héroe por Alejandro, no solo por su proyección sociopolítica, sino porque se consideraba que los héroes continuaban ejerciendo un poder de agencia, que podía ser negativo o positivo, alrededor de sus túmulos, convertidos en lugares de culto. Por ello, era beneficioso propiciarse su favor, y en algunas *poleis* se llevaban a cabo celebraciones colectivas de carácter funerario²⁷⁷.

Plutarco también habla de erigir altares en nombre de los dioses por las zonas de paso²⁷⁸, así como Arriano hace referencia a la construcción de templos²⁷⁹ y la veneración de divinidades locales, como es el caso de Artemisa de Éfeso o Baal en Babilonia²⁸⁰. A ello se unen procesiones religiosas (aunque con un fuerte carácter militarizado) en Fenicia y Éfeso²⁸¹ y además ofrecer sacrificios antes de cruzar un río²⁸²,

²⁷¹ Arriano, *Anab.*, I 11, 5.

²⁷² *Ibidem*, I 11, 6-7.

²⁷³ *Ibidem*, I 11, 7-8. También Diodoro Sículo en Biblioteca., XVII 17-18, 6-7.

²⁷⁴ *Ibidem.*, I 12, 1. También Pompeyo Trogo, de forma más superficial en *Filípicas.*, XI 5, 12.

²⁷⁵ *Ibidem.*, II 5, 9.

²⁷⁶ *Ibidem* III 3, 1-2.

²⁷⁷ González-González, 2018, p. 17; p. 98.

²⁷⁸ Plutarco, *Alex.*, LXII, 7-8; También Arriano, *Anab.*, V 29, 2.

²⁷⁹ Arriano, *Anab.*, I 17, 10; III 16, 4.

²⁸⁰ Plutarco, *Alex.*, I 18, 2.

²⁸¹ *Ibidem*, XXIX, 1.

²⁸² *Ibidem*, LXIII, 14.

reanudar la marcha de las tropas o tras la recuperación de alguna dolencia²⁸³. Pero ante todo, parece que existe una tendencia a realizar los ritos como conmemoración de una victoria y para agradecer a las divinidades el éxito conseguido.

Sin embargo, Arriano es más específico en dichas cuestiones, a pesar de que su *Anábasis* preste mayor atención a los movimientos bélicos, la conquista de territorios y el devenir de la campaña por Asia que a los asuntos cultuales. En lo referente a las ofrendas en ríos, Arriano comenta concretamente los nombres de las divinidades a las que ofrece sacrificios, entre las que encontramos a Zeus Salvador, Heracles y el propio río Istro²⁸⁴. En el Hidaspes, tras la victoria, ofreció libaciones justo en la ribera por donde el ejército había iniciado el ataque²⁸⁵, y a lo largo de su transcurso por el Indo también realizó sacrificios, siendo los más destacables aquellos que se dieron cuando alcanzó la desembocadura. Allí, degolló unos bueyes en honor a Poseidón lanzándolos al mar, seguidos por una libación con una copa de oro que corrió la misma suerte²⁸⁶. De modo más impreciso, Curcio Rufo cuenta que Alejandro hizo un sacrificio a los dioses “tutelares de aquel mar y de aquellos lugares”²⁸⁷. Este esquema nos recuerda a los ofrecimientos en el Helesponto ya comentados, donde degolló un toro en honor a Poseidón y vertió una libación al mar con una copa de plata para las nereidas.

Diodoro no añade grandes novedades al respecto, a excepción de una posible intencionalidad que motivara los sacrificios en el Indo, más allá de los consabidos agradecimientos a las divinidades por sortearlo. Según este autor, Alejandro realizó los sacrificios pretendiendo equipararse con Aquiles, que también se enfrentó al Escamandro²⁸⁸. Pompeyo Trogo coincide en las libaciones en nombre de Océano para propiciarse un regreso feliz al destino una vez alcanzado el mar²⁸⁹.

Por otra parte, también parece común la organización de carreras y dramatizaciones²⁹⁰ (debemos tener en cuenta que tanto las competiciones agonísticas como el arte teatral tenían un carácter sacro como ofrenda a los dioses). Quinto Curcio aporta algunos detalles, como la organización de unos juegos en honor a Minerva y Esculapio en

²⁸³ Plutarco, *Alex.*, XLI, 7; XLIII, 2. También Diodoro en *Biblioca.*, VXII 99-100, 6-1.

²⁸⁴ Arriano, *Anab.*, I 4, 5.

²⁸⁵ *Ibidem*, V 20, 1.

²⁸⁶ *Ibidem*, VI 19, 4-5.

²⁸⁷ Quinto Curcio, *Historias.*, IX 9, 27.

²⁸⁸ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 97, 3.

²⁸⁹ Pompeyo Trogo, *Filípicas.*, XII 10, 4.

²⁹⁰ Plutarco, *Alex.*, LXXII, 1.

Solos²⁹¹ (si respetamos la denominación latina del autor). Arriano hace alusión en diversas ocasiones a la instauración de certámenes agonísticos (ante todo carreras), por ejemplo, aquel que celebró Alejandro a su regreso a Macedonia tras arrasar Tebas. El autor cita específicamente que, junto a la celebración de juegos Olímpicos en Egeas, también realizó unos sacrificios en honor a Zeus según una tradición instaurada por el rey Arquelao²⁹² (413-399 a.C.), lo que nos hablaría de un rito cuyo devenir en el tiempo nos remontaría a la segunda mitad del s. V a.C. Estos datos coinciden con los de Diodoro Sículo, aunque este añade que el festival teatral también estaba dedicado a las Musas y que por ello duraba nueve días.²⁹³

En lo referente a esta última cuestión, ya encontramos a Filipo celebrando sacrificios y organizando juegos y banquetes fastuosos para celebrar victorias militares, como fue el caso de la toma de Olinto que describe Diodoro Sículo²⁹⁴, o tras la Batalla de Queronea²⁹⁵.

A juzgar por las fuentes que manejamos, durante la campaña de Alejandro en Asia la celebración de competiciones gimnásticas, certámenes literarios y teatrales se daban a menudo, normalmente tras el sometimiento de algún bastión o la toma de un territorio. Según Arriano, en Solos se ofrecieron sacrificios a Asclepio, incluyendo una carrera de antorchas y un certamen literario²⁹⁶. También en Tiro, tras poner fin al asedio, se celebraron sacrificios en el templo Heracles Tirio (Melkart), en cuyo honor se depositaron las armas de asedio con las que habían derribado el muro de la ciudad y una nave capturada. De nuevo se llevó a cabo una carrera de antorchas y un certamen atlético²⁹⁷. En una segunda ocasión, también se dieron competiciones musicales²⁹⁸.

Por otra parte, resulta curiosa la aportación de Diodoro, quien indica que tras tomar Tiro, Alejandro tomó la estatua de Apolo de la ciudad y cambió su nombre a “Apolo Filoalejandrino” y celebró sacrificios²⁹⁹. En Egipto, al alcanzar Menfis, ofreció sacrificios a todos los dioses, especialmente a Apis, y celebró certámenes gimnásticos y

²⁹¹ Quinto Curcio, *Historias.*, III 7, 2-3.

²⁹² Arriano, *Anab.*, I 11, 1-2.

²⁹³ Diodoro Sículo, *Biblioteca*, XVII 16, 3-4.

²⁹⁴ *Ibidem*, XVI 54-55, 4-1.

²⁹⁵ *Ibidem*, 86, 5.

²⁹⁶ Arriano, *Anab.*, II 5, 8.

²⁹⁷ *Ibidem*, II 21, 6. También lo reseña, de modo más simplificado, Quinto Curcio, *Historias.*, IV 2, 2-3.

²⁹⁸ *Ibidem*, III 6, 1.

²⁹⁹ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 45, 5.

musicales³⁰⁰. Otro caso es el de Susa y Zadracarta, donde de nuevo se ofrecieron a las divinidades locales pruebas atléticas y carreras³⁰¹.

Quinto Curcio Rufo tiende a ser más generalista y no ofrece grandes explicaciones. Si bien nos trasmite que antes de la batalla de Isos, Alejandro se dedicó a ofrecer sacrificios “siguiendo la costumbre de su país, a los dioses tutelares de la región³⁰²”, no podemos inferir gran cosa de sus palabras, más allá que debió existir un rito institucionalizado y estándar en su lugar de procedencia, pero no nos cuenta de qué modo se desarrollan los ritos ni a qué divinidades en concreto se refiere.

Así mismo, es reiterante la celebración de banquetes (que también están impregnados por ciertas connotaciones religiosas) donde encontramos alusiones directas a divinidades, en este caso, los Dioscuros³⁰³ y Dioniso³⁰⁴. En este contexto, las divinidades coinciden con las citadas por Arriano³⁰⁵. Por otra parte, una vez en la India, cuenta Arriano que los macedonios danzaron coronados con yedra e invocaron a gritos al dios Dioniso³⁰⁶. Diodoro no se abstiene tampoco de hacer referencia a los banquetes y al “frenesí que se apoderó del espíritu”³⁰⁷ de los participantes, una palabra que nos lleva a pensar en el término “*manía*”, cuyo significado es locura o frenesí ritual, el estado que precisamente perseguían los seguidores de Dioniso con tal de entrar en comunicación o conexión directa con el dios³⁰⁸.

Dioniso era una divinidad ambivalente que representaba tanto los lazos comunitarios (en su faceta cívica, colectiva y pública como dios del teatro) como la liberación de las ataduras y las convenciones sociales para ciertos colectivos (como las mujeres) y la disolución del individuo en su faceta más visceral y animal (en su faceta individual, privada y misteriosa, como dios del vino y del éxtasis). Pero cabe señalar que esta experiencia derivada del éxtasis dionisiaco no se alcanzaba únicamente mediante la

³⁰⁰ Arriano, *Anab.*, III 1, 4; III 3, 5-2.

³⁰¹ *Ibidem.*, III 16, 9; III 25, 1.

³⁰² Quinto Curcio, *Historias.*, III 8, 22-23.

³⁰³ Plutarco, *Alex.*, L, 7.

³⁰⁴ *Ibidem.*, LXVII, 6.

³⁰⁵ Arriano, *Anab.*, IV 8, 1-2.

³⁰⁶ *Ibidem.*, V 2, 6-7.

³⁰⁷ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 72, 1.

³⁰⁸ Padel, 2009, p. 30.

ingesta de alcohol, sino con un conjunto de factores: la euforia colectiva, la música, la danza³⁰⁹...Son elementos que cabría esperar en el ambiente del simposio macedonio.

Sobre esta misma cuestión, tanto Arriano como Quinto Curcio mencionan que los macedonios realizaban un festejo en honor a Dioniso, también llamado el Padre Baco una vez al año. Sin embargo, este o bien fue sustituido por los Dioscuros o bien se celebró el sacrificio fuera de las fechas habituales.³¹⁰ Lo interesante de ello es la estrecha relación que existe entre Macedonia y el culto dionisiaco, como también comentábamos anteriormente respecto a las palabras de Plutarco.

Otro tema con fuertes connotaciones religiosas en la muerte. Plutarco menciona la preparación de ornatos fúnebres y la celebración de los funerales propiamente dichos para Hefestión, aunque no los describe. Se contenta con mencionarlo, por lo que no nos brinda mayor información más allá de lo evidente (la existencia de un culto funerario oficializado). Sin embargo, se entretiene más con las intenciones de divinizar a Hefestión³¹¹, quizás como parte del culto al héroe. Arriano, además de comentar la muerte de Hefestión más detalladamente, nos indica que tras la batalla de Isos se procedió a enterrar a los caídos en combate y que, como elogio, Alejandro recitó un discurso fúnebre³¹². Diodoro Sículo hace alusión a la misma práctica en cuanto a Filipo tras la batalla contra los ilirios³¹³. Por otra parte, Curcio Rufo insiste en la práctica del enterramiento en este mismo momento³¹⁴ y más avanzada la campaña, en la inhumación de los caídos en batalla bajo un túmulo y la celebración de honra fúnebres según, de nuevo, “el rito nacional”³¹⁵.

Si bien solo son datos superficiales, casi anecdóticos dentro del carácter general de la obra, al menos nos brinda cierta información sobre prácticas que podemos entender como parte de los rituales fúnebres: la inhumación y el elogio a los difuntos. Además, da cuenta de la diferenciación social y la jerarquía establecida, puesto que, mientras que los soldados son inhumados (no se hace referencia a si se les crema primero), aquellos que gozaban de un status más elevado podían permitirse unos funerales más suntuosos,

³⁰⁹ Hernández de la Fuente, 2017, pp. 15-24.

³¹⁰ Quinto Curcio, *Historias.*, VIII 2, 6-7.

³¹¹ Plutarco, *Alex.*, LXXII, 3. También Arriano, VII 14,7-10.

³¹² Arriano, *Anab.*, II 12, 1.

³¹³ Diodoro Sículo., *Biblioteca.*, XVI 4, 7.

³¹⁴ Quinto Curcio, *Historias.*, III 12, 13.

³¹⁵ *Ibidem*, VII 9, 21-22.

que incluyeran la construcción de una pira funeraria y la incineración del cuerpo³¹⁶, así como la conmemoración del difunto mediante juegos atléticos y musicales, como es el caso de Hefestión³¹⁷.

Sin embargo, es Diodoro el autor que nos ofrece una descripción más detallada de la pira funeraria, las lamentaciones, el duelo y los ritos funerarios³¹⁸, así como de la intención de establecer un culto a Hefestión como dios asociado en el santuario de Amón³¹⁹. Si bien puede aludir a ciertas prácticas tradicionales, el carácter excepcional con el que el autor enfatiza todo lo que envuelve a la muerte de este personaje, provoca que la información no sea aplicable (o al menos según nuestro parecer) a los parámetros normativos de unas pompas fúnebres tradicionales macedonias o griegas.

Por último, no podemos pasar por alto la pretensión de los monarcas macedonios por divinizarse, un elemento que, si bien no queda claro que formara parte de sus costumbres espirituales, sí que marcó un precedente para la posterior religión helenística y que además tendrá su continuación en la divinización de emperadores romanos. No nos entretendremos en demasía aquí en lo referente a este punto, ya que se trata de un tema controvertido y que incluso la investigación actual continúa poniendo en cuestión. Nos dedicaremos a comentar las opiniones de los clásicos.

Primeramente, Diodoro Sículo alude al acontecimiento sucedido durante los esponsales de Cleopatra, en cuyo transcurso, fueron sacadas en procesión las estatuas de las divinidades olímpicas, seguida de una decimotercera estatua, en la que Filipo se representaba como un dios más³²⁰. Plutarco indica que, desde la infancia, Alejandro había establecido una importante conexión con sus antepasados divinos o semi-divinos, Heracles y Aquiles³²¹. Además, Arriano nos muestra a un Alejandro que pretende ser un dios, ya sea mediante su proyección como hijo de Amón, o adoptando prácticas orientales que elevaban a un nivel diferente al monarca, como la *proskynesis*³²².

Para finalizar este apartado, sinteticemos la información recopilada. A pesar de las dificultades que hemos planteado en cuanto a la metodología empleada, podemos

³¹⁶ González González, 2018, pp. 76-78.

³¹⁷ Arriano, *Anab.*, VII 14, 10.

³¹⁸ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVII 114-115, 4-5, 1.

³¹⁹ *Idem*, 5-6.

³²⁰ Diodoro Sículo, *Biblioteca.*, XVI 92, 5.

³²¹ Plutarco, *Alex.*, X, 8.

³²² Arriano, *Anab.*, IV, 11-8.

concluir que los autores clásicos sí ofrecen información que podríamos emplear como un primer acercamiento a la religión de Macedonia antigua. A la vista de los datos recopilados por los autores, Alejandro Magno aparece retratado como un hombre “religioso”, en el sentido de piadoso con los dioses y que, al igual que Filipo, ejerce como cabeza visible y director del culto, una función que llevaría a cabo con el apoyo de los adivinos, que actúan como una suerte de sacerdotes. No obstante, más allá de la preeminencia del monarca en el ámbito religioso, encontramos en dichos autores pocos rasgos distintivos entre la religión Macedonia y la religión griega (en su sentido más genérico). Más bien, se nos presentan un culto helenizado prácticamente en su totalidad.

La religión griega se caracteriza fundamentalmente por su ritualismo. Si tomamos a Alejandro como representante de la religión Macedonia (al margen de sus intereses particulares), podríamos inferir que esta es así también en esencia, a juzgar por la gran cantidad de sacrificios realizados en diversas ocasiones y por diferentes motivaciones (dolencia, festividades, agradecimiento a las divinidades, presagios, asimilación de divinidades extranjeras, esponsales y ritos funerarios). Los ritos son los mismos que encontramos en la base de la religión del mundo griego: libaciones, sacrificios cruentos, juegos agonísticos y competiciones musicales, literarias o teatrales.

Podríamos destacar, como algo más distintivo y concreto de Macedonia, el intento de divinización del gobernante, la especial atención que se le presta a los héroes y a la sacralización de los ríos (aunque también lo hayamos en el resto de Grecia), la flexibilidad y capacidad de absorción y adaptación de divinidades ajenas, como hemos visto en el caso de Baal, Isis, Melkart. Del mismo modo, los autores nos ofrecen una idea de las divinidades a las que se rendiría culto en Macedonia, y a las que se continúa venerando en el transcurso de la campaña, como los Dioscuros, Dioniso, Heracles, Atenea, Zeus, Asclepio y Poseidón, así como divinidades menores como las nereidas, Tetis y Océano (más los ríos divinizados como el Istro que ya hemos comentado). También se mencionan personificaciones arcaicas de elementos naturales como el Sol, la Luna, el Cielo, o de conceptos más abstractos como el Miedo (Fobos).

No obstante, reiteramos que estos datos solo son una aproximación, ya que no podemos olvidar que quizás el culto a estas divinidades corresponda más bien a la élite Macedonia y no tanto a la población más popular³²³, que posiblemente mantendría

³²³ Fredricksneyer, 1966, p. 179ss.

tradiciones culturales locales a otras divinidades. En contrapartida, puede que estos dioses y diosas también fueran venerados a nivel más popular en la sociedad macedonia, bastante helenizada³²⁴. Otra posibilidad que querríamos proponer aquí, es que las divinidades olímpicas actuaran como elemento común e igualador frente a un ejército muy heterogéneo (formado por macedonios, población de Grecia central y tesalios) y que permitieran a Alejandro realizar su papel de representante espiritual y nexo de unión con lo sagrado para los hombres que lo acompañaron en el viaje a Asia. De este modo, las divinidades helenas se sobrepondrían a las locales de los integrantes del ejército, como una suerte de “*koiné* religiosa” que representara a todos en gran medida a pesar de la diversidad étnica. Independientemente de la voluntad que inspirara dicha resolución, lo que se nos revela es un panteón helenizado.

Así mismo, resultan muy interesantes las palabras de Plutarco, que nos hablan de un especial arraigo del orfismo y el dionisismo en el territorio, así como la iniciación en Samotracia (al menos de las élites), revelando un gusto especial por los misterios en territorio macedonio. Sin embargo, las investigaciones más actuales sobre los misterios defienden que son un fenómeno religioso puramente griego y que estos se encontraban bastante extendidos³²⁵.

No podemos olvidar la mención a una fiesta religiosa nacional macedonia que relatan tanto Arriano como Diodoro Sículo, que nos ofrece información circunscrita al territorio al cual dedicamos el trabajo. Que Macedonia contara con un calendario festivo ritual no supondría una novedad, pues la mayoría de comunidades agrícolas miden sus tiempos en base a las estaciones del año, creando una periodicidad que además asimila lo sagrado³²⁶. Esto significa que algunas celebraciones culturales estaban reguladas por el calendario.

Lo interesante es que a través del calendario macedonio pudieran ser rastreadas tradiciones del territorio, quizás diferenciadas del resto de Grecia, como es el caso de las Jándicas. Se trataba de una purificación anual del ejército y la inclusión de los efebos en esta institución, que se daba en el equinoccio de primavera (el mes *Xanthikós*) y que

³²⁴ Christesen & C. Murray, 2010, pp. 428-446.

³²⁵ Bernabé, 2020, p. 341.

³²⁶ Nieto Alba, 2020, p. 249.

consistía en que el ejército pasara en procesión entre las mitades de un perro sacrificado al héroe Xanto³²⁷.

Se trata de un caso que traemos a colación solo para ejemplificar lo que estamos comentando, a pesar de que no tenemos noticias de esta manifestación religiosa en los autores que hemos tratado. No obstante, resulta tentador ponerla en relación con el carácter militarizado que sí presentan las procesiones rituales llevadas a cabo por el ejército durante la campaña que mencionan en dichas fuentes. Pero de nuevo, incluso una festividad con un carácter más particular es indisoluble de las costumbres tradicionales griegas.

Por ende, al igual que podemos decir que la religión griega se caracteriza por su ritualismo (prácticas que incluyen, *grosso modo*, sacrificios, libaciones, ofrendas, procesiones y plegarias) y un conjunto de creencias cuya finalidad era estructurar la vida de una comunidad con su *polis*, entre individuos y con unos seres superiores, así como la carencia de unos dogmas salvaguardados en libros sagrados y custodiados por una ramificada estructura sacerdotal³²⁸, las manifestaciones religiosas en Macedonia o llevadas a cabo por individuos de dicha procedencia en otros lugares se rige por estas mismas condiciones. Las prácticas rituales en Macedonia, que ya hemos identificado como esencialmente iguales a las helenas, sirven como vínculo social, entre individuos y para con su gobernante, cabeza de culto e intermediario entre los seres humanos y los dioses, de los cuales existe cierta dependencia. Tampoco existen dogmas, ni escrituras sacras ni estructuras sacerdotales monolíticas.

Quizás lo más representativo de estas prácticas a nivel cultural sería su diversidad, que se refleja tanto en su flexibilidad de adaptación de elementos foráneos como la coexistencia de diversos cultos en el territorio y las variables locales que cabría esperar que existieran en un territorio grande y heterogéneo como era el macedonio, un rasgo que por otra parte no le sería ajeno al mundo heleno.

En definitiva, todo ello nos demostraría la dificultad de establecer fronteras y diferenciaciones estancas en el mundo antiguo respecto a la confluencia de creencias y manifestaciones religiosas. No obstante, y como se explica en el segundo capítulo, para poder llevar a cabo una investigación sobre aquello que los macedonios reconocieran

³²⁷ Hatzopoulos, 1996, p. 276.

³²⁸ Bernabé, 2020, pp. 13-17.

como parte de su tradición cultural o de sus creencias espirituales, debemos aspirar (siempre siendo conscientes de las categorías que empleemos) a una definición más concreta y a la búsqueda de unos rasgos definitorios.

Anexo II- Imágenes



Fig. 1- Dioniso sobre guepardo. Mosaico del s. IV a.C.
En: yacimiento “Villa de Dioniso”, Pella.
<http://www.pella-museum.gr/>



Fig. 2 – El rapto de Perséfone. Fresco funerario de la Tumba I de Vergina, datad en el 350 a.C. En: yacimiento del Gran Túmulo de Vergina.
http://odysseus.culture.gr/h/2/gh251.jsp?obj_id=10781

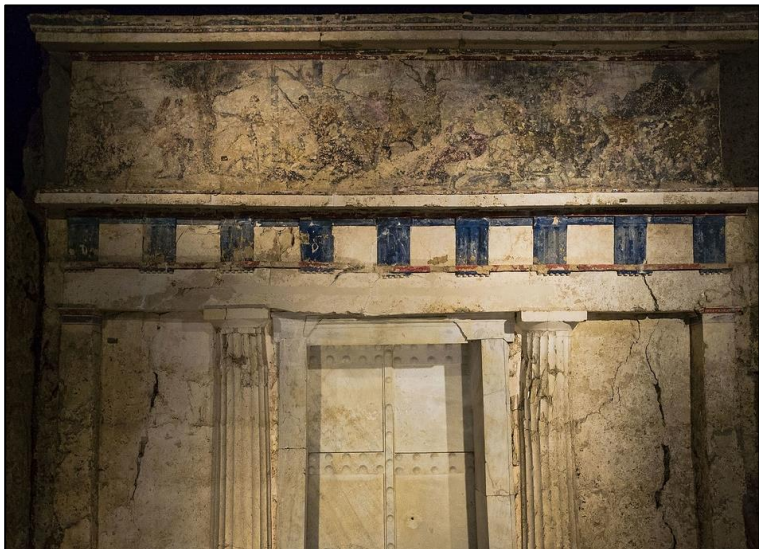


Fig. 3- Tumba II, adjudicada supuestamente a Filio II. Fresco con escena de caza y fachada similar a un templo con glifos, metopas y columnas enmarcando la puerta monumental. Datada entre el 360-310 a.C. En: yacimiento del Gran Túmulo de Vergina.
http://odysseus.culture.gr/h/2/gh251.jsp?obj_id=14621



Fig. 4- Katadesmos de Pella. Tablilla de plomo datada en la primera mitad del s. IV a.C. En: Museo Arqueológico de Pella.
<http://www.pella-museum.gr/>