

Fantasmas de Aquiles: epifanías heroicas entre el mito y el culto*

Ghosts of Achilles: Heroic Epiphanies Between Myth and Cult

Marta Oller Guzmán
Universitat Autònoma de Barcelona
marta.oller@uab.cat

RESUMEN	SUMMARY
<p>El punto de partida de este artículo es el análisis de una selección de pasajes literarios que documentan las epifanías de Aquiles en la Tróade y en el litoral septentrional del Mar Negro, concretamente en la isla de Leuce. En la Antigüedad estos dos enclaves fueron identificados respectivamente como la tumba y el destino póstumo del héroe, y en ambos casos los textos cuentan que había un culto local de Aquiles. Sin embargo, la existencia de dicho culto solo ha podido ser comprobada en la isla de Leuce, donde se atestiguan numerosas inscripciones votivas en honor al héroe desde finales del siglo VI a.C. El estudio de estas inscripciones sugiere una caracterización cultural de Aquiles centrada en las funciones oraculares y en algunas atribuciones particulares relacionadas con el mar. Estos dos aspectos también están presentes en los relatos míticos</p>	<p>The starting point of this article is the analysis of selected literary passages documenting Achilles' epiphanies in the Troad and in the Northern Black Sea coast, particularly in the island of Leuke. In ancient times these two sites were identified respectively as the grave and the posthumous destination of the hero, and the texts confirm that both had a local cult of Achilles. However, the existence of such a cult has been proved only in the island of Leuke, where a numerous votive inscriptions in honor of the hero was found, the most ancient ones dating from the late 6th century B.C. The study of these inscriptions suggests a cultural characterization of Achilles centred on oracular functions and on some particular powers related to the sea. These two aspects are also present in the mythical accounts of the epiphanies of Achilles, which leads us to</p>

* Este artículo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Interpretación de los lemas de la segunda edición del *Diccionario micénico* a partir del análisis de los testimonios griegos del II y I milenio a.C." (FFI 2010-21460) y del Grupo de Investigación 2009 SGR 1030 "Institucions i mites a la Grècia antiga: Estudi diacrònic a partir de les fonts gregues" (AGAUR). Una primera aproximación al tema se presentó en el Simposio Internacional "Mito y magia en Grecia y Roma", celebrado en Barcelona del 21 al 23 de marzo de 2012.

sobre las apariciones de Aquiles, lo que nos lleva a sugerir que tales historias pudieron contribuir a fomentar o reforzar la creencia en un poder real del héroe en dichos enclaves.

suggest that these stories could help promote or strengthen the belief in a real power of the hero in these places.

PALABRAS CLAVE	KEY WORDS
Aquiles, Tróade, Leuce, culto heroico.	Achilles, Troas, Leuke, heroic cult.
ÍNDICE	
Introducción Epifanías de Aquiles en la Tróade Epifanías de Aquiles en la isla de Leuce Conclusiones.	

INTRODUCCIÓN

Las epifanías de Aquiles están bien documentadas en una larga tradición literaria que remonta a la épica cíclica y perdura hasta autores de época imperial como Arriano o Filóstrato. Estas apariciones se localizan sobre todo en la Tróade y en la llamada “Isla Blanca” o Leuce (Λευκή νῆσος), en el Mar Negro, dos lugares estrechamente relacionados con la biografía mítica de Aquiles, puesto que, como veremos, desde una fecha temprana fueron considerados respectivamente la tumba y el destino póstumo del héroe. Los relatos de “fantasmas”¹ no son exclusivos de Aquiles, sino que están presentes en otros muchos mitos heroicos y responden a la creencia, difundida entre los griegos, en la capacidad del héroe de seguir actuando en el mundo de los vivos tras su muerte, bien sea de forma benéfica o maléfica². A diferencia de los dioses, el poder del héroe suele estar acotado al entorno inmediato de su tumba o lugar de fallecimiento³, de ahí que las epifanías heroicas puedan asociarse con un culto local.

¹ El término φάντασμα, un derivado de φαντάζω (‘hacer visible’, ‘representar’), está documentado en la literatura griega desde época clásica para designar la “aparición” de un fallecido, sea este un héroe o un simple mortal. Con esta palabra se refiere Eurípides en la tragedia *Hécuba* al espectro de Aquiles (E., *Hec.* 94; 389-390) y al de Polidoro (ibid. 54), aunque este último también se designa con el término εἶδωλον (‘imagen’), que es con el que habitualmente se identifica la manifestación visible de un muerto en Homero (*Il.* 23,72; 23,104-107; *Od.* 11,83; 20,355): cf. BREMMER (2002) 63-67. Platón (*Phd.* 81c, d) menciona las apariciones de las almas que, como sombras (ψυχῶν σκιαιδιῆ φαντάσματα), deambulan alrededor de las tumbas y monumentos funerarios.

² ROHDE (1898) 1,184-199; EKROTH (2010) 105-106. Sobre los héroes malvados, cf. GARCÍA TEJEIRO-MOLINOS TEJADA (2000).

³ ROHDE (1898) 1,159-163; BRELICH (1958) 80; BURKERT (1998¹⁰) 206. EKROTH (2010) 108-111 subraya la multiplicidad de formas que los espacios de culto dedicados a los héroes podían tener en la Anti-

Este es el caso de Aquiles, quien según los testimonios literarios fue venerado con particular intensidad tanto en la Tróade como en la Isla Blanca. Sin embargo, solo en la Isla Blanca hemos podido comprobar la existencia de un culto desde época tardoarcaica gracias al hallazgo de numerosos grafitos e inscripciones votivas que permiten definir mejor la figura cultural del héroe y compararla con su correspondiente mítica. El objetivo de este artículo es presentar y comentar una recopilación de textos sobre las epifanías de Aquiles en ambos lugares y ponerlas en relación con algunos de los testimonios, tanto literarios como epigráficos, que atestiguan su culto. El interés último de este análisis comparativo es intentar esclarecer si nos hallamos ante tradiciones del todo independientes o bien complementarias.

EPIFANÍAS DE AQUILES EN LA TRÓADE

La Tróade es una región de gran importancia en la biografía mítica de Aquiles, no solo porque fue considerada el escenario de sus mayores gestas bélicas, sino también porque fue allí donde, según los testimonios homéricos, el héroe murió y recibió una primera sepultura. En un pasaje de la segunda *Nékyia* de la *Odisea* (24,71-84), Agamenón describe el ritual de cremación del cadáver de Aquiles y su posterior inhumación en “un gran e irreprochable túmulo” (80: μέγαν καὶ ἀμύμονα τύμβον), situado “en un saliente de la costa sobre el ancho Helesponto” (82: ἀκτῆ ἔπι προυχούσῃ, ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ) para que fuese visible a lo lejos desde el mar (83: τηλεφανῆς ἐκ ποντόφιν)⁴. Aunque se trata de una descripción literaria, la localización real de este túmulo ha sido objeto de debate entre los estudiosos de la Antigüedad, quienes han propuesto dos posibles enclaves⁵. Los primeros viajeros modernos, entre ellos Heinrich

güedad, desde una simple tumba o estela hasta grandes complejos arquitectónicos con un santuario y otros edificios auxiliares; esta variabilidad de formas dificulta a menudo la identificación de un lugar de culto heroico cuando no se encuentran referencias epigráficas o literarias que lo corroboren. Sobre esta cuestión, véase también la síntesis de SEIFFERT (2005).

⁴ Según NAGY (1999) 342-345, en este pasaje homérico se manifestaría ya la vertiente cultural de Aquiles al identificar la tumba del héroe como un espacio de culto. Se trata de una propuesta muy sugerente, puesto que en efecto el culto heroico está atestiguado arqueológicamente desde el siglo VIII a.C., pero no tenemos referencias textuales contemporáneas que aporten datos significativos sobre el mismo: cf. MAZARAKIS AINIAN (2004) 131.

⁵ Un resumen extenso y bien ilustrado sobre la historia de la localización de la tumba de Aquiles se puede leer en BURGESS (2006), quien retoma la cuestión, aunque más sucintamente, en BURGESS (2009) 122-124. Otros autores que trataron previamente este tema son COOK (1973) 178-188; SIEBLER

Schliemann⁶, identificaron la tumba de Aquiles con un túmulo situado en el cabo de Sigeo (hoy Kum Kale) junto a la entrada de los Dardanelos. Este emplazamiento concordaría bien con el testimonio homérico, pero los vestigios arqueológicos más antiguos hallados en el lugar son del siglo VI a.C.⁷ Más recientemente, se ha defendido su localización en un túmulo situado al sur de Sigeo, en el promontorio de Sivri Tepe, cerca de la bahía de Beşika, un excelente puerto natural que algunos arqueólogos han considerado el lugar donde se situaría en la epopeya homérica el campamento de la flota aquea⁸. Gracias a las excavaciones recientes de Manfred Korfmann, sabemos que este túmulo no es anterior al siglo III a.C.⁹, hecho que lleva a pensar en una recreación helenística del monumento funerario del Pelida, pero aun así esta localización es hoy día mayoritariamente aceptada como el lugar donde los antiguos creían que se hallaba la tumba de Aquiles y donde lo veneraban.

Desde época arcaica los testimonios literarios documentan las apariciones de Aquiles alrededor de este túmulo. La primera de ellas se encuentra en la *Pequeña Ilíada* de Lesques, obra de principios del siglo VII a.C., cuyo contenido, según el resumen de Proclo (V d.C.), comprendería desde el enfrentamiento entre Áyax y Odiseo por las armas de Aquiles hasta el momento previo a la toma de Troya. Dentro de este marco narrativo se incluye un episodio en el cual “Odiseo, después de haber conducido a Neoptólemo de Esciro (a Troya), le da las armas de su padre y Aquiles se le aparece”¹⁰, quizás “junto al túmulo”, si se acepta la propuesta de lectura del Papiro 22 de la colección Rylands¹¹. Aunque la brevedad del pasaje no permite saber más sobre esta epifanía, Roussel sugiere que pudo tener como objetivo revelar a Neoptólemo los poderes de las armas divinas que había heredado y, en particular, el manejo de la lanza de Peleo, un arma

(2001) 36-37; ROSE (2001) 182; ALCOCK (2004) 160-161; OLLER GUZMÁN (2004) 144-150.

⁶ SCHLIEMANN (1869) 197-200.

⁷ BURGESS (2006) 13.

⁸ Sobre la localización del campamento aqueo, COOK (1973) 170-172 resume las distintas propuestas y concluye: “For those who wish to regard the Homeric record as substantially accurate Beşika Bay must be a very much more satisfactory situation provided that it had an adequate water supply (...). The argument against Beşika is of course a matter of Homeric criticism and not of ancient topography”.

⁹ SIEBLER (2001) 37; BURGESS (2006) 14.

¹⁰ PROCL., *Chr.* 206 Seve. (= Bernabé PEG 74): καὶ Νεοπτόλεμον Ὀδυσσεὺς ἐκ Σκύρου ἀγαγὼν τὰ ὄπλα δίδωσι τὰ τοῦ πατρὸς καὶ Ἀχιλλεὺς αὐτῷ φαντάζεται.

¹¹ Rylands 22, saec. I (= Bernabé PEG 75): Ἀ[χιλλεὺς δὲ αὐτῷ<ι> φαντά[ζε]ται παρὰ τῷ<ι> [τύμβω<ι>].

de doble punta con que tanto Peleo como su hijo Aquiles se habían distinguido en el combate¹².

La segunda aparición documentada se encuentra en los *Retornos* de Agias de Trecén, obra fechada a mediados del siglo VII a.C., y tiene lugar en el momento de zarpar las naves aqueas, tras la toma y el incendio de la ciudad de Troya. En esta ocasión, el εἶδωλον del héroe se aparece ante los hombres de Agamenón y trata de impedir su regreso vaticinándoles el futuro¹³. Este pasaje atribuye al fantasma de Aquiles la facultad de vaticinio que, pese a no ser exclusiva del Pelida¹⁴, en este caso resulta de particular interés al permitir establecer un vínculo entre el héroe épico y el héroe cultural, ya que —como veremos más adelante— el culto de Aquiles en la isla de Leuce era de carácter oracular.

El testimonio que sigue hay que situarlo unos siglos después, en la *Hécuba* de Eurípides (ca. 424 a.C.). En esta obra se asocia por primera vez el fantasma de Aquiles con el sacrificio de Políxena, aunque hay indicios suficientes para suponer que el tema había sido tratado previamente tanto por Simónides como, de modo muy particular, por Sófocles. En efecto, un pasaje del Pseudo-Longino atribuye al trágico la imagen de Aquiles manifestándose sobre su tumba ante los griegos que se disponen a zarpar, y afirma que nadie describió ese mismo episodio de forma más vívida que Simónides¹⁵. Por otro lado, un fragmento de la *Políxena* de Sófocles confirma la presencia del espectro de Aquiles (ψυχή Ἀχιλλέως) en escena¹⁶.

Junto a estos testimonios mal conocidos, la versión euripídea cuenta cómo, en el momento en que los aqueos se disponían a regresar a sus casas, el fantasma del Pelida aparecía y exigía la inmólación de la joven troyana sobre su tumba. La aparición del fantasma no está atestiguada en la versión más antigua del

¹² ROUSSEL (1991) 399. Esta lanza fue el único objeto de la panoplia de Aquiles que Patroclo no pudo coger, porque solo Aquiles sabía utilizarla (HOM., *Il.* 16,140-144), con lo que se salvó del despojo de las armas y pasó a Neoptólemo: cf. SHANNON (1975) 27-28; ROUSSEL (1991) 169-171.

¹³ PROCL., *Chr.* 277 Seve. (= Bernabé PEG 94): τῶν δὲ περὶ τὸν Ἀγαμέμνονα ἀποπλεόντων Ἀχιλλέως εἶδωλον ἐπιφανὲν πειρᾶται διακωλύειν προλέγον τὰ συμβησόμενα.

¹⁴ Sobre los héroes y la mántica, cf. BRELICH (1958) 106-113.

¹⁵ LONGIN. 15,7: ἄκρω δὲ καὶ ὁ Σοφοκλῆς ἐπὶ τοῦ θνήσκοντος Οἰδίπου καὶ ἑαυτὸν μετὰ διοσημίας τινὸς θάπτοντος πεφάντασαι, καὶ κατὰ τὸν ἀπόπλου τῶν Ἑλλήνων ἐπὶ τᾶχιλλέως προφαινομένου τοῖς ἀναγομένοις ὑπὲρ τοῦ τάφου, ἦν οὐκ οἶδ' εἴ τις ὄψιν ἐναργέστερον εἰδωλοποίησε Σιμωνίδου ("También Sófocles ha representado de forma sublime la muerte de Edipo y cómo, en medio de una señal celeste, se dirige hacia su propia sepultura; y a Aquiles, en el momento del retorno de los griegos, apareciéndose sobre su tumba ante los hombres dispuestos a hacerse a la mar, una imagen que no sé si nadie ha plasmado más brillantemente que Simónides").

¹⁶ S., *Fr.* 523 Radt.

sacrificio, que se encuentra en la *Iliupersis* de Arctino de Mileto (VIII a.C.), aunque el episodio también se localiza sobre la tumba de Aquiles¹⁷. Asimismo, todas las representaciones iconográficas del sacrificio coinciden en situar la escena junto a un monumento funerario, pero solo en algunos casos aparece el εἶδωλον del héroe coronando el monumento u observando el sacrificio desde lejos. No se trata aquí de una epifanía heroica, sino más bien de una forma de plasmar gráficamente la presencia de Aquiles en el lugar¹⁸. Con o sin εἶδωλον, es pertinente subrayar que el sacrificio de Políxena es un episodio conocido tempranamente en Atenas tanto por su documentación en la iconografía vascular ática desde finales del s. VI a.C.¹⁹ como por el testimonio de Pausanias²⁰, quien afirma haber visto en la pinacoteca de Atenas una pintura sobre el mismo tema, atribuida a Polignoto de Tasos (470-440 a.C.).

En la *Hécuba* de Eurípides la epifanía de Aquiles se describe detalladamente (E., *Hec.* 37-42; 92-95; 107-115): el fantasma aparece encima del monumento funerario (37-38: ὑπὲρ τύμβου φανείς; 92-93: ἦλθ' ὑπὲρ ἄκρας τύμβου κορυφᾶς φάντασμι' Ἀχιλέως; 109: τύμβου δ' ἐπιβάς) y exige el sacrificio de una troyana como presente de honor para que su tumba no quede sin reconocimiento (114-115: τὸν ἐμὸν τύμβον... ἀγέραστον) por parte de los aqueos. Existe un problema exegético en relación con la ubicación exacta de este túmulo, porque la acción de *Hécuba* se sitúa en el litoral tracio (36: ἐπ' ἀκταῖς τῆσδε Θρηκίας χθονός), es decir, al otro lado del Helesponto, y es allí donde el héroe se manifiesta y se sacrifica a Políxena. Dado que en la obra no se menciona el envío de una delegación aquea a la Tróade para realizar el sacrificio, se ha sugerido que pudo haber otro monumento funerario dedicado al Pelida en Tracia, tal vez un cenotafio²¹. Una posibilidad más verosímil es considerar una confusión con el túmulo heroico de Protesilao, efectivamente localizado en el litoral tracio²², o bien un desplazamiento literario motivado quizá por intereses políticos²³. En todo caso, parece

¹⁷ PROCL., *Chr.* 239 Seve. (= Bernabé PEG 88-89).

¹⁸ Véase un breve resumen de la iconografía de la epifanía en STRATEN (1992).

¹⁹ LIMC s.v. "Polyxene", nº 22-24.

²⁰ PAUS. 1,22,6.

²¹ LÓPEZ FÉREZ (2000) 150-153. No hay ningún testimonio que avale esta propuesta para el litoral tracio, aunque este tipo de monumento está atestiguado en el culto de Aquiles, al menos en un caso: Pausanias (PAUS. 6,23,3) recuerda que había un cenotafio (κενὸν μνημα) de Aquiles en la ciudad de Elis alrededor del cual las mujeres eleas realizaban una serie de rituales de carácter fúnebre, que probablemente rememorarían el episodio del llanto de Tetis y las Nereidas por Aquiles. Cf. OLLER GUZMÁN (2004) 207-208 y (2008) 76-77.

²² BURGESS (2009) 117-118.

²³ MICHELAKIS (2002) 68-70.

que el traslado del sacrificio de Políxena de la Tróade a la costa tracia es una innovación euripídea que no tendría mucho éxito en la literatura posterior, exceptuando el caso de Ovidio, quien en las *Metamorfosis* también localiza el episodio *litore Threicio*²⁴.

Un testimonio muy singular se encuentra en la obra de Filóstrato²⁵ (II-III d.C.), quien dedica extensos pasajes a hablar de la “vida *post mortem*” de Aquiles y por primera vez establece un nexo explícito entre las epifanías del héroe y su culto, tanto en la Tróade como en la isla de Leuce²⁶. En cuanto a la Tróade, en la *Vida de Apolonio de Tiana* Apolonio en persona pasa la noche en el túmulo de Aquiles (ἐπὶ τοῦ κολωνοῦ τοῦ Ἀχιλλέως²⁷) e invoca su presencia (εἶδος); este se hace visible con la apariencia de un joven de cinco codos de alto, vestido con clámide tesalia, y entabla un diálogo con Apolonio²⁸. En la entrevista²⁹, Aquiles responde cinco preguntas de Apolonio sobre cuestiones relativas a la guerra de Troya, una de las cuales trata precisamente del sacrificio de Políxena, que aquí se reinterpreta en clave amorosa y se describe como un suicidio por amor. En el *Heroico*³⁰, Filóstrato se detiene a exponer con detalle la historia de las embajadas de tesoros tesalios hasta la tumba de Aquiles en la Tróade e incluye interesantes datos sobre los distintos tipos de rituales y sacrificios que realizaban alrededor del túmulo “unas veces como a un dios, otras como a un mortal” (τὰ μὲν ὡς θεῶ, τὰ δὲ ὡς ἐν μοίρᾳ τῶν κειμένων³¹). Los rituales propios de un mortal se realizaban de noche y consistían en una especie de carreras (δρόμοις) junto al túmulo (σημα), en las que hacían resonar el escudo a la vez que invocaban al héroe; después subían hacia la cima de la colina y realizaban el sacrificio de un toro negro sobre unos hoyos (βόθρους) que habían cavado previamente, e invocaban a Pa-

²⁴ Ov., *Met.* 13,439-448. Sin embargo, tanto Séneca (*SEN., Tro.* 168-196) como Higino (*HYG., Fab.* 110) localizan el episodio junto a Ilión, de acuerdo con la tradición más difundida.

²⁵ Sobre la identidad de Filóstrato, léase el extenso artículo de DE LANNON (1997).

²⁶ Las epifanías heroicas en Filóstrato han sido recientemente tratadas en la monografía de PLATT (2011) 235-252, 293-332.

²⁷ PHILOSTR., VA 4,11.

²⁸ PHILOSTR., VA 4,16.

²⁹ Sobre el significado de este encuentro, cf. MESTRE (2004) 131-132.

³⁰ Actualmente el *Heroico* se considera obra del mismo Filóstrato de Lemnos autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*, y su composición se sitúa en la primera mitad del siglo III, entre el 217 y el 235 según los autores; este marco cronológico amplio corresponde al reinado de hasta tres emperadores romanos —Caracala (211-217), Heliogábalo (218-222) y Severo Alejandro (222-235)—, pero no existen pruebas concluyentes que permitan acotar la fecha a uno u otro período. Una síntesis de las distintas propuestas se puede leer en JONES (2001) 142-143.

³¹ PHILOSTR., *Her.* 53,8. Para un análisis de estos rituales, cf. AITKEN (2001); EKROTH (2002) 101-102, 126-127.

troclo al banquete³². Tras esto, descendían de nuevo a la playa y allí sacrificaban un toro blanco, cuyas vísceras ofrecían como primicias a Aquiles dios, de acuerdo con el ritual de la θυσία³³. Al alba partían de nuevo. Este pasaje describe la doble naturaleza, heroica y divina, de Aquiles en la Tróade, una dualidad que se atestigua también en otros lugares dedicados a su culto³⁴ y que es una de las características más desconcertantes de su figura cultural³⁵. Sin embargo, resulta muy difícil identificar una realidad religiosa más allá del texto porque no hay ningún testimonio, ni literario ni epigráfico, que corrobore las palabras de Filóstrato.

Un estudio aparte merecen los relatos sobre las visitas de personajes históricos a la tumba de Aquiles³⁶, que sugieren la existencia de un culto heroico de raíz épica atestiguado como mínimo desde época helenística. El primero de ellos fue Alejandro, quien en el año 334 a.C. hizo un alto en su expedición hacia Oriente para visitar Ilión y venerar a algunos de los héroes enterrados en la Tróade. Diodoro Sículo describe los sacrificios fúnebres (ἐναγίσματα³⁷) que realizó en honor a Aquiles, Áyax y los otros héroes, mientras que Plutarco cuenta que hizo una carrera desnudo junto con sus compañeros, según la costumbre (μετὰ τῶν ἐταίρων συναναδραμῶν γυμνὸς ὥσπερ ἔθος ἐστίν), y ofreció coronas en la estela de Aquiles³⁸. Cicerón y Arriano, a su vez, mencionan el paso del macedonio por la tumba de Aquiles y recogen las palabras con que aquel exaltó la suerte de su supuesto antepasado por haber tenido a Homero como cantor de

³² La sangre del toro negro, derramada sobre los hoyos, puede ser interpretada como una invitación al muerto a participar en el festín: cf. EKROTH (2002) 266-267.

³³ PHILOSTR., *Her.* 53,11-13.

³⁴ Por las fuentes literarias sabemos que Aquiles era considerado un “dios” en Epiro, donde recibía el nombre de Ἄσπετος (‘Innombrable’) (PLU., *Pyrrh.* 1,1-3), en Laconia (A.R., *Sch.* D 814-815) y en As-tipalea (CIC., *Nat. deor.* 3,45); también en Olbia Póntica es muy probable que tuviera un culto divino bajo la epiclesis Ποντάρχεις. Para el comentario de cada uno de estos cultos, cf. OLLER GUZMÁN (2004).

³⁵ No se trata de un caso aislado, puesto que en la Antigüedad se conocen otros muchos ejemplos de rituales dobles, entre los cuales destaca sin duda el de Heracles, el héroe-dios por antonomasia: cf. VERBANCK-PIERARD (1989); EKROTH (2002) 85-86.

³⁶ Un estudio más extenso en OLLER GUZMÁN (2004) 151-156. Son de interés también los testimonios sobre las visitas a la cercana Ilión, recopilados y comentados en VERMEULE III (1995), puesto que a menudo la visita a las tumbas de los héroes de la guerra de Troya formaba parte del mismo recorrido.

³⁷ D.S. 17,17,3. Según Estrabón (STR. 13,1,32) también los habitantes de Ilión realizaban este tipo de sacrificios (ἐναγίζουσι) en honor de Aquiles, Patroclo, Antíloco y Áyax, cuyos túmulos estaban su-puestamente en la Tróade.

³⁸ PLU., *Alex.* 15,7-9.

sus gestas³⁹. Varios siglos más tarde, en el año 214, el emperador Caracala visitó también la tumba de Aquiles y no solo se contentó con realizar sacrificios y carreras armadas en torno al monumento (ἐναγίσμασι καὶ περιδρομαῖς ἐνοπλοῖς⁴⁰), sino que quiso emular al Pelida y, aprovechando la muerte —natural o provocada— de un liberto suyo llamado Festo, reprodujo con toda fidelidad los funerales de Patroclo según se relatan en la *Ilíada*⁴¹. Juliano visitó el monumento en el 360 y en fecha tan tardía dio fe de su buen estado de conservación, pues según el emperador la tumba estaba sorprendentemente “intacta” (τὸν τάφον ὥον⁴²). El recuerdo del túmulo de Aquiles pervivió hasta finales del período bizantino, a juzgar por el relato de Critobulo⁴³ sobre la conquista otomana, donde se menciona también la visita de las tumbas de los héroes (τῶν ἡρώων τοὺς τάφους) de la guerra de Troya por parte del sultán turco Mehmet II en el año 1462 quien, en un intento clarísimo de emular a Alejandro, elogió a Aquiles, a Áyax y a los demás héroes y los consideró afortunados. De hecho, el parecido entre las palabras que Critobulo atribuye al sultán y las que Arriano atribuye al macedonio es tan grande que nos hace dudar seriamente de la autenticidad del episodio en los términos en que se nos relata. Sea como fuere, el mero hecho de que Critobulo considerara oportuno mencionarlo en su crónica indica hasta qué punto el recuerdo de estos espacios de culto seguía vivo en la memoria colectiva de los griegos.

El conjunto de los testimonios analizados muestra la consistencia de las tradiciones míticas relativas a las epifanías de Aquiles en la Tróade desde el período arcaico. Verosímilmente estas tradiciones, en las que se hace patente la convicción de que la tumba retenía el poder del héroe, estuvieron en el origen o, cuando menos, contribuyeron al desarrollo de un culto de tipo heroico alrededor del supuesto túmulo del Pelida. Sin embargo, los primeros testimonios que dejan constancia de dicho culto, además el pasaje de Homero, son de época helenística e imperial y se refieren básicamente a la veneración del héroe por parte de personajes ilustres como Alejandro, Caracala o Juliano. No hay una relación explícita entre las epifanías de Aquiles y su culto en la Tróade hasta Filós-

³⁹ Cic., *Arch.* 24; ARR., *An.* 1,12,1. El interés de Alejandro por la figura de Aquiles no venía motivado únicamente por los supuestos lazos genealógicos que los unían (PLU., *Alex.* 2,1), sino que había una voluntad manifiesta de imitar e incluso de superar al joven Pelida, que queda sobre todo plasmada en los primeros años de su reinado: cf. COHEN (1995) 483-486.

⁴⁰ D.C. 77,16,7.

⁴¹ HDN. 4,8,4-5. Se ha identificado el túmulo de Uvecik Tepe, el más alto de la Tróade, con el túmulo de Festo: cf. BURGESS (2009) 122.

⁴² IUL., *Ep.* 3,79.

⁴³ CRITOBULUS 2,4,1 (= FHG V 108).

trato, que expone por primera vez el complejo ritual heroico-divino de los embajadores tesalios. La introducción de la vertiente divina en la figura cultural de Aquiles es una innovación de este autor que contrasta con los testimonios previos, en los que se mencionan prácticas culturales consideradas propiamente heroicas como los sacrificios de tipo ἐνάγισματa, las carreras rituales o la ofrenda de coronas.

Como ya hemos dicho, la falta total de testimonios epigráficos es una dificultad mayor para el conocimiento del culto de Aquiles en la Tróade y representa una de las diferencias más destacadas respecto al litoral septentrional del Mar Negro, donde los testimonios literarios sobre el culto de Aquiles coexisten con los epigráficos desde fecha muy temprana.

ΕΠΙΦΑΝΙΑΣ DE AQUILES EN LA ISLA DE LEUCE

Para empezar con las epifanías norpónticas es necesario justificar el vínculo que unía al héroe Pelida con esa región. Según la *Etiópida* de Arctino de Mileto (VIII a.C.), tras la muerte de Aquiles, Tetis arrebató de la pira el cuerpo del héroe y lo llevaba hasta la isla de Leuce⁴⁴. Verosímelmente esta isla fuera en un primer momento un destino mítico parecido a la Isla de los Bienaventurados, pero con el avance de la colonización griega del Mar Negro acabó por localizarse en un islote conocido con el nombre de Leuce⁴⁵ y situado en la desembocadura del río Istro⁴⁶. Es probable que en el paso del mito a la realidad hubieran tenido algún

⁴⁴ PROCL., *Chr.* 172 Seve. (= Bernabé PEG 67-69): ἔπειτα Ἀντίλοχόν τε θάπτουσι καὶ τὸν νεκρὸν τοῦ Ἀχιλλέως προτίθενται. καὶ Θέτις ἀφικομένη σὺν Μούσαις καὶ ταῖς ἀδελφαῖς θρηνεῖ τὸν παῖδα· καὶ μετὰ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς ἡ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον διακομίζει (“Más tarde, entierran a Antíloco y exponen el cadáver de Aquiles. Llegando Tetis con las Musas y sus hermanas, llora a su hijo. Seguidamente Tetis, tras haber arrebatado el cuerpo de su hijo de la pira, lo traslada a la Isla Blanca.”).

⁴⁵ ROHDE (1898) 2,371, n. 2; HOMMEL (1980) 20-21; EDWARDS (1985) 215, n. 1; HEDREEN (1991) 328-329; FERRARI PINNEY (1983) 133; SCHWARZENBERG (1999); BURGESS (2001) 160-161.

⁴⁶ Esta isla, conocida actualmente con el nombre ruso de Zmeinij (Змеиный), se encuentra 50 kilómetros al sureste de la desembocadura del brazo septentrional del Danubio. Con una extensión de tan solo 0,18 km², se caracteriza por tener unas costas muy escarpadas, que pueden llegar a alcanzar hasta 25 metros de altitud en algunos puntos, y unas pocas bahías situadas sobre todo en el lado norte y este: cf. ΟΧΟΤΝΙΚΟV-OSTROVERXOV (1991) 53. Aunque la isla fue objeto de estudio desde principios del siglo XIX, las primeras excavaciones regulares se llevaron a cabo solo a finales de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado. La monografía en ruso de ΟΧΟΤΝΙΚΟV-OSTROVERXOV (1993) contiene un detallado estudio de los hallazgos realizados, cuya síntesis en alemán puede leerse en ΟΧΟΤΝΙΚΟV (2006).

papel destacado otras tradiciones, actualmente no conservadas, que relacionarían a Aquiles con las regiones septentrionales del Mar Negro y, en concreto, con la Escitia. A favor de esta idea abogaría un fragmento de Alceo en el que el héroe es invocado como “Protector de la tierra escita”⁴⁷. Este verso, tan breve y aislado, ha suscitado diversas interpretaciones⁴⁸:

1) Por su parecido con las fórmulas que suelen encabezar las composiciones himnicas, Hommel y Aloni argumentan que podría tratarse del inicio de un himno en honor de Aquiles que habría sido encargado al lírico lesbio con motivo de alguna celebración ritual en el túmulo del héroe en Sigeo⁴⁹. En ese caso no se entendería por qué se lo relaciona con la Escitia en lugar de la Tróade.

2^a) Ferrari Pinney, a la luz de algunas representaciones cerámicas arcaicas, considera el pasaje como el único testimonio literario conservado de un episodio de la guerra de Troya en el cual un grupo de escitas participaría en la contienda bajo las órdenes de Aquiles, de donde vendría la relación entre el héroe y la Escitia⁵⁰.

3^a) Por último, Hedreen explica la relación entre Aquiles y las regiones norpónicas por un paralelismo entre los destinos *post mortem* de Aquiles y Memnón: a este su madre Eos lo habría trasladado a Etiopía, donde habría alcanzado la inmortalidad, mientras que a aquel su madre Tetis lo habría llevado, con el mismo objetivo, a la isla de Leuce, situada en los antípodas de Etiopía, esto es, en la Escitia. La localización diametralmente opuesta de las moradas postreras de estos dos héroes se habría gestado en un primer momento en el pensamiento mítico, pero con la mejora de los conocimientos geográficos, derivada del proceso colonizador y de los trabajos de los geógrafos jonios en el siglo VI a.C., habría acaba-

⁴⁷ ALC., Fr. 354 Liberman: Ἀχιλλεύς ὁ γὰρ Σκυθίικας μέδεις (= Fr. 166 Page: Ἀχιλλεύς ὁ τὰς Σκυθίικας μέδεις).

⁴⁸ Para las distintas interpretaciones de este verso resumimos aquí el estudio de OLLER GUZMÁN (2004) 227-230.

⁴⁹ HOMMEL (1980) 9-10; ALONI (1994) 14. Esta hipótesis parte del conocido episodio de la guerra de Sigeo, una localidad de la Tróade, muy cercana al túmulo de Aquiles, por cuyo control se enfrentaron atenienses y mitilénios durante largo tiempo (desde finales del siglo VII hasta finales del VI a.C.). También Alceo participó en este conflicto sin mostrar gran valor guerrero, según cuentan Heródoto (HDT. 5,95) y Estrabón (STR. 13,1,38). Sobre este episodio. Cf. GRAHAM (1964) 32-34, 192-196; COOK (1973) 178-181; OLLER GUZMÁN (2004) 150-151.

⁵⁰ FERRARI PINNEY (1983) 137-139.

do por fijarse en esas dos áreas concretas del mundo conocido⁵¹. Esta es en nuestra opinión la hipótesis más verosímil.

Sea como fuere, el verso de Alceo muestra el conocimiento de las conexiones míticas entre Aquiles y la región del norte del Mar Negro en una fecha que debe situarse alrededor del 600 a.C. Este verso sería, por tanto, prácticamente contemporáneo de la primera inscripción votiva hallada en la isla de Leuce, en la que se menciona de forma explícita el nombre del héroe⁵². Se trata en realidad de una doble inscripción sobre un pie de lécito de barniz negro de principios del V a.C., que contiene una probable respuesta oracular en la parte superior y una dedicatoria en la inferior⁵³:

a) Γλαῦκος, ἐσπλῖν⁵⁴ αἶδεο.
[“Glauco, cuídate de hacerte a la mar”].

b) Γλαῦκός με ἀνέθηκεν Ἀχιλλῆι Λευκῆ<ς> μεδέοντι παῖ[ε]ς Ποσιδίῳ.
[“Glauco, hijo de Posideo, me consagró a Aquiles, Protector de Leuce”].

La historia de esta doble inscripción sería la siguiente: Glauco habría recibido un oráculo de Aquiles en el que le instaba a no hacerse a la mar y, tiempo después, dado que el oráculo resultó ser acertado, el mismo Glauco consagró el lécito en agradecimiento por el buen consejo. Esta reconstrucción se basa en el testimonio de Arriano⁵⁵, quien, ya en pleno período imperial, afirma que en la isla de Leuce había un oráculo (χρησμός) del héroe frecuentado por los marineros que llegaban al lugar, tanto si lo hacían voluntariamente como forzados por un temporal⁵⁶. Arriano describe los distintos objetos votivos que se encuentran en

⁵¹ HEDREEN (1991) 324-329. En Eurípides el proceso de identificación del destino de Aquiles con la isla del Ponto Euxino ya se ha concluido, como puede deducirse de la tragedia *Andrómaca* (ca. 425 a.C.), donde Tetis habla a Peleo y le anuncia que su hijo habitará “insulares moradas por la costa blanca, del lado de acá del Mar Euxino” (τὸν φίλτατον σοὶ παῖδ’ ἐμοί τ’ Ἀχιλλεῖα / ὄψη δόμους ναίοντα νησιωτικούς / Λευκὴν κατ’ ἀκτῆν ἐντὸς Εὐξείνου πόρου [E., *Andr.* 1260-1262]).

⁵² Hay otras siete inscripciones votivas anteriores, fechadas en la segunda mitad del VI a.C., en la mayoría de las cuales solo se conserva total o parcialmente el aoristo del verbo ἀνατίθημι, habitual en este tipo de epígrafes: cf. OLLER GUZMÁN (2004) 94-95.

⁵³ DUBOIS (1996) 98-100.

⁵⁴ ἐσπλῖν = ἐσπλεῖν. Sobre la terminación inusual del infinitivo, cf. DUBOIS (1996) 99, 185.

⁵⁵ ARR., *Periplus M. Eux.* 21-23.

⁵⁶ Durante unas excavaciones arqueológicas subacuáticas realizadas en una bahía septentrional de la isla, salieron a la luz diversos fragmentos de anclas del siglo V a.C., que parecen confirmar la frecuentación de las costas insulares mencionada en los textos: cf. OXOTNIKOV-OSTROVERXOV (1996) 275.

el recinto, algunos de gran valor, explica cómo interviene el oráculo en la elección de los animales sacrificiales y añade, para finalizar, un relato sobre las epifanías de Aquiles, que afirma haber conocido por tradición oral:

(Se cuenta también que) Aquiles se aparece en sueños a aquellos que hacen escala en la isla, y a los que van navegando, cuando están a poca distancia, y que les dice por dónde es mejor abordar la isla y dónde echar el ancla. Otros incluso dicen que a ellos se les apareció Aquiles, estando despiertos, en el mástil de la nave o en el extremo de la verga de la vela, exactamente igual que los Dioscuros. En un solo aspecto Aquiles es inferior a los Dioscuros, en que los Dioscuros se hacen visibles a los que navegan por cualquier sitio y al aparecerse se convierten en sus salvadores, mientras que (Aquiles) se aparece a los que están ya cerca de la isla. Otros dicen que en sueños han visto también a Patroclo. Esto que he escrito sobre la isla de Aquiles procede de la tradición oral de quienes se han acercado a ella o han recibido la información de otros⁵⁷.

En el pasaje queda manifiesta la función de Aquiles como protector y salvador⁵⁸ de los navegantes, en cuyo ejercicio son fundamentales las epifanías, tanto si se dan en sueños como en vigilia. Aquiles se equipara a los Dioscuros en importancia y poder, y como ellos puede actuar en cooperación con Patroclo, pero su área de acción está circunscrita a la isla de Leuce. En este sentido merece una atención particular la fórmula *Λευκῆς μεδέοντι*⁵⁹ de la inscripción antes mencionada que, a pesar de su gran parecido con el verso de Alceo, delimita claramente el alcance del poder de Aquiles sobre la isla y subraya por tanto el carácter local del culto heroico. Por otro lado, si la interpretación del epígrafe vascular es correcta, la función oracular de Aquiles en Leuce, ligada a la navegación y al mar, no sería un desarrollo tardío del culto recogido por Arriano, sino que se

⁵⁷ ARR., *Peripl. M. Eux.* 23: φαίνεσθαι δὲ ἐνύπνιον τὸν Ἀχιλλέα τοῖς μὲν προσχοῦσι τῇ νήσῳ, τοῖς δὲ καὶ πλέουσιν, ἐπειδὴν οὐ πόρρω αὐτῆς ἀπόσχωσιν, καὶ φράζειν ὅπου προσχεῖν τῆς νήσου ἄμεινον καὶ ὅπου ὀρμίσασθαι. οἱ δὲ καὶ ὕπαρ λέγουσιν φανῆναι σφισιν ἐπὶ τοῦ ἴστού ἢ ἐπ' ἄκρου τοῦ κέρως τὸν Ἀχιλλέα, καθάπερ τοὺς Διοσκούρους τοσόνδε μόνον τῶν Διοσκούρων μείον ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα, ὅσον οἱ μὲν Διόσκουροι τοῖς πανταχοῦ πλοῖζομένοις ἐναργεῖς φαίνονται καὶ φανέντες σωτήρες γίνονται, ὃ δὲ τοῖς πελάζουσιν ἤδη τῇ νήσῳ. οἱ δὲ καὶ τὸν Πάτροκλόν σφισιν ὀφθῆναι ἐνύπνιον λέγουσιν. τάδε μὲν ὑπὲρ τῆς νήσου τῆς τοῦ Ἀχιλλέως ἀκοῆν ἀνέγραψα τῶν ἢ αὐτῶν προσχόντων ἢ ἄλλων πεπυσμένων.

⁵⁸ La epiclesis *Σωτήρ* se atribuye a Aquiles en una inscripción votiva sobre un fragmento de vaso de barniz negro de la primera mitad del siglo V a.C. procedente de la cercana isla de Berezan: cf. DUBOIS (1996) 100-101.

⁵⁹ Esta fórmula está documentada en otra inscripción votiva procedente de Leuce y fechada en la primera mitad del siglo IV a.C.: cf. DUBOIS (1996) 100.

remontaría a época arcaica⁶⁰. Podría incluso haber sido una característica presente en la figura épica del héroe, puesto que ya en el pasaje de los *Retornos*, anteriormente comentado, el fantasma de Aquiles intentaba retener la flota de Agamenón revelándoles el futuro; en el caso de la inscripción, sin embargo, no se trataría de una narración mítica, sino de un testimonio cultural real.

Las epifanías en Leuce adquieren un aire más fabuloso en el relato de Máximo de Tiro (segunda mitad del siglo II d.C.), quien menciona los altares y el templo de Aquiles y describe la isla como un lugar deshabitado, en el que solo reside el héroe en persona:

Aquiles habita una isla en línea recta yendo desde el Istro por el mar Póntico <***> hay un templo de Aquiles y unos altares de Aquiles. Por gusto nadie se acercaría a no ser para ofrecer un sacrificio y, una vez hecho el sacrificio, se embarca en su nave. Muchas veces los marineros han visto a un hombre joven, de rubia cabellera, que armado salta; sus armas son de oro. Otros, sin embargo, no lo han visto pero le han oído entonar un peán; otros, lo han visto y lo han oído. Alguno incluso se quedó dormido involuntariamente en la isla y Aquiles lo hizo levantar, lo condujo hasta su morada y lo agasajó. Patroclo servía el vino, Aquiles tocaba la cítara y decía (el marinero) que también estaba Tetis y un coro de otras divinidades⁶¹.

⁶⁰ Conocemos otros enclaves en el litoral septentrional del Mar Negro donde el culto de Aquiles está documentado desde una fecha temprana: en Bejkuš, uno de los yacimientos arcaicos más importantes de la zona, con vestigios pertenecientes a los siglos VI y V a.C, se hallaron unos cuarenta cascotes cerámicos en forma de pequeños discos, de 3 a 6 cms. de diámetro, en los cuales pueden leerse inscripciones votivas en honor de Aquiles. En la mayoría de los casos, los textos son muy breves y se limitan a reproducir el nombre del héroe en dativo, entero o abreviado, pero al menos uno de ellos podría contener otra respuesta oracular: cf. DUBOIS (1996) 102-103; OLLER GUZMÁN (2004) 230-236. A menudo las inscripciones van acompañadas de dibujos muy esquemáticos que parecen reproducir figuras antropomórficas, líneas serpentinadas, círculos, conos, flechas, etc., cuya función sigue siendo un enigma. HEDREEN (1991) 317-318 intentó explicar la consagración de estos discos mediante una teoría muy sugerente según la cual estos cascotes con aristas redondeadas simularían fichas de juego y serían ofrendas muy adecuadas para el héroe aqueo, cuya pasión por los juegos de mesa estaría documentada en una serie de vasos de figuras negras en los que aparecen el mismo Aquiles y Áyax jugando sobre un tablero, antes de entrar en combate.

⁶¹ MAX. TYR. 9.7: Ἀχιλλεύς νῆσον οἰκεῖ εὐθὺς Ἰστρου κατὰ τὴν Ποντικὴν θάλατταν, <***> Ἀχιλλέως ναὸς καὶ βωμοὶ Ἀχιλλέως καὶ ἐκὼν μὲν οὐκ ἄν τις προσέλθοι, ὅτι μὴ θύσων· θύσας δέ, ἐπιβαίνει τῆς νεώς. Εἶδον ἤδη αὐταὶ πολλάκις ἄνδρα ἤϊθεον, ξανθὸν τὴν κόμην, πηδῶντα ἐν ὄπλοις τὰ ὄπλα χρυσαῖα· οἱ δὲ εἶδον μὲν οὐδαμῶς, ἤκουσαν δὲ παιωνίζοντος· οἱ δὲ καὶ εἶδον καὶ ἤκουσαν. Ἦδη δὲ τις καὶ κατέδαρθεν ἄκων ἐν τῇ νήσῳ, καὶ αὐτὸν Ἀχιλλεύς ἀνίστησιν, καὶ ἐπὶ σκηνὴν ἄγει, καὶ εὐωχεῖ· ὁ Πάτροκλος ὦνοχόει, Ἀχιλλεύς ἐκίθαριζεν, παρεῖναι δὲ ἔφη καὶ τὴν Θέτιν, καὶ ἄλλων δαιμόνων χορόν.

Como en el texto de Arriano, se vuelve a insistir en el carácter benéfico del fantasma de Aquiles, que ayuda a los marineros e incluso les ofrece su mesa hospitalaria al lado de Patroclo, Tetis y otros dioses no especificados. Esta imagen queda completamente transformada en el *Heroico* de Filóstrato, que nos presenta a un Aquiles cruel y lleno de rencor, en el que sigue bien vivo el deseo de venganza hacia cualquier miembro de la casa real troyana⁶². Para ilustrar ese lado malvado de Aquiles, Filóstrato cuenta lo siguiente:

Se dice, por otra parte, que Aquiles en persona se apareció una vez a un mercader que iba a la isla con una cierta frecuencia y que le contó los sucesos de Troya, le recibió como huésped, le convidó a beber y le pidió que navegara hasta Ilión y raptara para él a una joven troyana, dándole su nombre y el de aquel a quien servía como esclava en Troya. [...] El mercader creía que Aquiles estaba enamorado de la joven y después de comprarla se dirigió de nuevo a la isla. Tan pronto como el mercader llegó, Aquiles se lo agradeció y le ordenó que mantuviera a la joven en su nave, porque, según creo, las mujeres no podían desembarcar en la isla, pero que al atardecer se dirigiera hasta el santuario y compartiera el festín con él mismo y con Helena. Al llegar, Aquiles le dio mucho dinero, frente al cual los mercaderes son débiles, y dijo que le hacía su huésped y que le concedía una carga productiva y una buena navegación. Al llegar el nuevo día, dijo Aquiles: “Ahora, hazte a la mar con todo lo que te he dado, pero déjame a la doncella en la orilla”. Aún no se habían alejado un estadio de tierra, cuando a sus oídos llegó el lamento de la muchacha, porque Aquiles la estaba desgarrando y partiendo en trozos⁶³.

Se trata de una historia de terror destinada a subrayar el poder de Aquiles en la isla y a inculcar en el auditorio un temeroso respeto hacia el héroe, cuya capacidad de intervenir en el mundo de los vivos, de forma tanto benéfica como maléfica, tiene vigencia incluso más allá de la muerte. El pasaje pone de relieve la dis-

⁶² GARCÍA TEJEIRO-MOLINOS TEJADA (2000) 114-116.

⁶³ PHILOSTR., *Her.* 56,6-10: ἐμπόρω δὲ λέγεται θαμίζοντί ποτε ἐς τὴν νῆσον φαίνεσθαι μὲν ὁ Ἀχιλλεὺς αὐτός, διηγείσθαι δὲ αὐτῷ τὰ ἐν Τροίᾳ, ξενίσαι δ' αὐτὸν καὶ ποτῷ κελεύσασα τε ἐκπεύσαντα ἐς Ἴλιον ἀναγαγεῖν οἱ κόρην Τρωάδα, τὴν δεῖνα εἰπὼν δουλεύουσαν τῷ δεῖνι ἐν Ἰλίῳ. [...] ὁ μὲν δὴ ἔμπορος ἔρᾶν τὸν Ἀχιλλεῖα ᾤετο καὶ πριάμενος τὴν κόρην ἐς τὴν νῆσον ἀνέπλευσεν, ὁ δὲ Ἀχιλλεὺς ἐπαινέσας αὐτὸν ἤκοντα τὴν μὲν προσέταξε φυλάττειν ἑαυτῷ ἐν τῇ νηὶ δι', οἶμαι, τὸ μὴ ἐσβατὸν εἶναι γυναιξὶ τὴν νῆσον, αὐτὸν δὲ ἐσπέρας ἤκειν ἐς τὸ ἱερὸν καὶ εὐωχεῖσθαι μετ' αὐτοῦ τε καὶ Ἑλένης, ἀφικομένῳ δὲ πολλὰ μὲν χρήματα ἔδωκεν, ὧν ἤττους ἔμποροι, ξένον δ' αὐτὸν ποιείσθαι ἔφη διδόναι τέ οἱ τὴν ἔμπορίαν ἐνεργὸν καὶ τὴν ναῦν εὐπλοεῖν. ἐπεὶ δὲ ἡμέρα ἐγένετο, “οὐ μὲν πλεῖ” ἔφη “ταῦτ' ἔχων, τὴν δὲ κόρην ἐπὶ τοῦ αἰγιαλοῦ λίπε μοι”. οὕτω στάδιον ἀπέιχον τῆς γῆς καὶ οἰμωγῇ προσέβαλλεν αὐτοὺς τῆς κόρης διασπωμένου αὐτὴν τοῦ Ἀχιλλεῶς καὶ μελειστὶ ζαίνοντος.

tancia entre el héroe y el mortal, plasmada en la incapacidad humana de interpretar la voluntad de Aquiles y de prever sus acciones: el mercader cree que Aquiles está enamorado y cumple su petición sin imaginar que ese héroe de trato amable y generoso sea capaz de matar cruelmente a la joven como venganza por las desgracias sufridas en Troya. Ante un héroe que despliega aquí toda su fuerza destructiva, el hombre empequeñece y toma conciencia de la propia vulnerabilidad, de tal forma que nace en él un sentimiento de temor reverencial que le predispone a creer en el poder real del héroe. De hecho, en estos tres autores tardíos los relatos de epifanías son la manifestación fehaciente de ese poder y parecen buscar despertar en el lector —o el auditorio— una fe renovada en el culto heroico. Ello es particularmente perceptible en la obra de Filóstrato, el único autor que trata extensamente las apariciones de Aquiles tanto en la Tróade como en Leuce⁶⁴.

Probablemente no es casual que el testimonio de estos tres autores coincida en el tiempo con el resurgir del culto de Aquiles en el área norpónica, llegando a ser una de las figuras cultuales más relevantes del panteón de Olbia Pónica con la epiclesis Ποντάρχης⁶⁵. Su significado (“Señor del mar”) no deja lugar a dudas respecto a las atribuciones marinas de Aquiles en esta región y es un testimonio indirecto de la continuidad en su caracterización cultual, también sugerida por los textos literarios. De hecho, resulta muy interesante observar cómo los testimonios literarios y epigráficos son particularmente abundantes y en algunos aspectos coincidentes en dos momentos claves para el desarrollo del culto de Aquiles en el área norpónica: en época arcaica, cuando el culto se origina, y en época imperial, cuando el culto experimenta un auge renovado en la ciudad de Olbia. Esta coincidencia nos lleva a sugerir que las tradiciones literarias que unían a Aquiles con el norte del Mar Negro, en particular con Leuce, no son del todo independientes de los cultos que atestiguan las fuentes epigráficas y que, de alguna manera difícil de precisar, ambas se complementan y enriquecen.

⁶⁴ La especial atención que Filóstrato presta al culto de Protesilao y al de Aquiles se integra probablemente en un renovado interés por los cultos heroicos en el contexto de la Segunda Sofística: cf. DUE-NAGY (2002) XXII; JONES (2001).

⁶⁵ Esta epiclesis se atestigua en una treintena de inscripciones, fechadas entre el siglo I y la primera mitad del siglo III d.C., que fueron consagradas a Aquiles por parte de los distintos colegios de magistrados de Olbia Pónica, arcontes en su mayoría, pero también estrategos, agorónomos y algunos sacerdotes a título individual: cf. OLLER GUZMÁN (2004) 272-273; HUPE (2006) 215-233. Su contenido es muy repetitivo y apenas aportan información relevante en torno a las prácticas cultuales, pero incluyen listas de magistrados que son de gran interés para el conocimiento de la onomástica y de la prosopografía locales.

CONCLUSIONES

Las epifanías ponen de manifiesto la capacidad del héroe de intervenir en el mundo de los vivos después de su muerte y otorgan al héroe una dimensión sobrehumana digna de temor y reverencia. En este sentido, los relatos sobre las apariciones del fantasma de Aquiles pudieron haber desempeñado un papel importante en el surgimiento o, como mínimo, en la consolidación de los cultos heroicos en la Tróade y en la Isla de Leuce. No obstante, el análisis de los testimonios aquí recopilados pone de manifiesto diferencias sustanciales en ambos lugares en lo relativo tanto a las tradiciones míticas como al desarrollo de las actividades culturales.

En la Tróade, los relatos sobre las epifanías de Aquiles se atestiguan tempranamente, integrados dentro del ciclo troyano. Se trata de tres apariciones en las que se establece un vínculo claro entre el fantasma del héroe y su supuesto túmulo funerario, a la vez que se vislumbran algunos de los rasgos que habrían de caracterizar la figura cultural de Aquiles en Leuce, a saber, sus atribuciones marinas y su carácter oracular. Sorprendentemente estos rasgos no se documentan en la Tróade, donde las primeras fuentes históricas que mencionan el culto de Aquiles son de época helenística e imperial y sugieren la existencia de un culto de raíz épica con prácticas consideradas típicamente heroicas, como los sacrificios de tipo *ἐναγίσματα*, carreras rituales o la ofrenda de coronas. En el conjunto de estos textos destacan los referidos a la veneración del héroe por parte de personajes ilustres como Alejandro, Caracala o Juliano, que verosímelmente sirvieron de inspiración a Critobulo en su relato sobre la visita de Mehmet II a la tumba de Aquiles. Un testimonio singular se encuentra en el *Heroico* de Filóstrato, quien menciona por primera y única vez la naturaleza compleja, heroica y divina de la figura cultural de Aquiles en la Tróade e incluye una descripción detallada de los rituales dobles que se le dedicaban. Esta podría haber sido una evolución tardía del culto, pero la falta total de testimonios paralelos, sobre todo epigráficos, no permite conocer cuál fue realmente la naturaleza del culto de Aquiles en la Tróade ni de las actividades culturales allí realizadas.

En la Isla de Leuce los primeros relatos de epifanías de Aquiles son de época imperial, pero la relación mítica entre el héroe y las regiones septentrionales del Mar Negro está bien fijada desde el tardoarcaísmo. El verso de Alceo, en el que Aquiles es invocado como “Protector de la tierra escita”, es una prueba de ello. Como hemos visto, este verso es casi contemporáneo de las primeras inscripciones votivas halladas en la isla de Leuce e incluso recuerda formalmente la fórmula de invocación atestiguada sobre un pie de lécito junto a una posible res-

puesta oracular. Aunque se trata de un testimonio epigráfico aislado, creemos que esta inscripción aporta datos suficientes para asociar la veneración de Aquiles en Leuce con la mántica desde fecha muy temprana. Sin embargo, es Arriano el que describe por primera vez el funcionamiento del oráculo en la isla y destaca la frecuentación del enclave por parte de marineros que navegaban por el Ponto septentrional, un aspecto en el que coinciden Máximo de Tiro y Filóstrato. En estos tres autores imperiales las atribuciones marítimas caracterizan la figura cultural de Aquiles en Leuce, un dato que adquiere gran verosimilitud al confrontarlo con un conjunto de inscripciones de Olbia Póntica, también de época imperial, en las que Aquiles lleva la epiclisis de Ποντάρχης (“Señor del Ponto”). Tanto Arriano como Máximo de Tiro y Filóstrato integran plenamente las epifanías de Aquiles en la descripción de la actividad cultural de Leuce y las consideran el medio por el cual el héroe ejerce su función como protector y salvador de los navegantes, pero añaden además un significado nuevo a esas apariciones al utilizarlas como un testimonio fehaciente de la vigencia del poder del héroe, quizá intentando dar un renovado impulso al culto heroico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AITKEN, E.B. (2001), “The Cult of Achilles in Philostratus’ *Heroikos*: A Study in the Relation of Canon and Ritual”, en S.R. ASIRVATHAM *et alii* (eds.), *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, Lanham-Boulder-Nueva York-Oxford, Rowman & Littlefield, 127-135.
- ALCOCK, S.E. (2004), “Material Witness: An Archaeological Context for the *Heroikos*”, en E.B. AITKEN-J.K.B. MACLEAN (eds.), *Philostratus’s Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 159-168.
- ALONI, A. (1994), “L’elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. *Frr.* 10-18 W2) e l’occasione della sua performance”, *ZPE* 102, 9-22.
- BRELICH, A. (1958), *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma, Edizioni dell’Ateneo.
- BREMMER, J.N. (2002), *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. esp. M. Gutiérrez, Madrid, Siruela (= *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983).
- BURKERT, W. (1998¹⁰), *Greek Religion*, Cambridge (MS), Harvard University Press.
- BURGESS, J.S. (2001), *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- BURGESS, J.S. (2006), “The Tumuli of Achilles”, en R. ARMSTRONG-C. DUÉ (eds.), *The Homerizon: Conceptual Interrogations in Homeric Studies*, Washington D.C., The Center for Hellenic Studies-Harvard University. <<http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=1312>> (consultado el 13.11.2013).
- BURGESS, J.S. (2009), *The Death and Afterlife of Achilles*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- COHEN, A. (1995), “Alexander and Achilles – Macedonians and «Mycenaeans»”, en J. B. CARTER-S.P. MORRIS, *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, University of Texas Press, 483-505.

- COOK, J.M. (1973), *The Troad. An Archaeological and Topographical Study*, Nueva York, Oxford University Press (reimp. Nueva York, Oxford University Press, 1999).
- DE LANNON, L. (1997), "Le problème des Philostrate (État de la question)", en W. HAASE-H. TEMPORINI (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2, 34.3, 2363-2449.
- DUBOIS, L. (1996), *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Ginebra, Droz.
- DUÉ, C.-G. NAGY (2002), "Preliminaries to Philostratus's *On Heroes*", en FLAVIUS PHILOSTRATUS, *On Heroes*, Atlanta, Society of Biblical Literature, xv-xli.
- EDWARDS, A.T. (1985), "Achilles in the Underworld: *Iliad*, *Odyssey* and *Aethiopsis*", *GRBS* 26, 215-227.
- EKROTH, G. (2002), *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Lieja, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- EKROTH, G. (2010), "Heroes and Hero-cults", en D. OGDEN (ed.), *A Companion to Greek Religion*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 100-114.
- FERRARI PINNEY, G. (1983), "Achilles Lord of Scythia", en W.G. MOON (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography*, Madison, University of Wisconsin Press, 127-146.
- GARCÍA TEJEIRO, M.-M^{te}. MOLINOS TEJADA (2000), "Les héros méchants", en V.-E. PIRENNE-DELFORGE-E. SUÁREZ DE LA TORRE (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Lieja, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 111-123.
- GRAHAM, A.J. (1964), *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester, Manchester University Press.
- HEDREEN, G. (1991), "The Cult of Achilles in the Euxine", *Hesperia* 60.3, 313-330.
- HOMMEL, H. (1980), *Der Gott Achilleus*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- HOOKER, J.T. (1988), "The Cults of Achilles", *RhM* 131, 1-7.
- HUPE, J. (2006), "Die olbische Achilleus-Verehrung in der römischen Kaiserzeit", en J. HUPE (ed.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit*, Rahden/Westf., Verlag Marie Leidorf, 165-234.
- JONES, C.P. (2001), "Philostratus' *Heroikos* and its setting in reality", *JHS* 121, 141-149.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. (2000), "Aquiles en Eurípides", en V.-E. PIRENNE-DELFORGE-E. SUÁREZ DE LA TORRE (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Lieja, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 149-166.
- MAZARAKIS AINIAN, A. (2004), "From the Beginnings to the Archaic Age. Hero Cult of Homeric Society", *ThesCRA*, 2, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 131-140.
- MESTRE, F. (2004), "Refuting Homer in the *Heroikos* of Philostratus", en E.B. AITKEN-J.K.B. MACLEAN (eds.), *Philostratus's Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 127-141.
- MICHELAKIS, P. (2002), *Achilles in Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NAGY, G. (1999), *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- OLLER GUZMÁN, M. (2004), *Orígenes y desarrollo del culto de Aquiles en la Antigüedad: recogida y análisis de fuentes*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra.
- OLLER GUZMÁN, M. (2008), "Quelques remarques à propos de deux nouvelles dédicaces à Thétis et Achille trouvées à Apollonia d'Illyrie", *ZPE* 167, 75-80.
- OXOTNIKOV, S.B. (2006), "Achilleus auf der Insel Leuke", en J. HUPE (ed.), *Der Achilleus-Kult im nördlichen Schwarzmeerraum vom Beginn der griechischen Kolonisation bis in die römische Kaiserzeit*, Rahden/Westf., Verlag Marie Leidorf, 49-97.
- OXOTNIKOV, S.B.-A.S. OSTROVERXOV (1991), "L'île de Leuké et le culte d'Achille", *Pontica* 24, 53-74.
- OXOTNIKOV, S.B.-A.S. OSTROVERXOV (1993), *Svjatilišče Axilla na ostrove Levke (Zmeinom)*, Kiev, Naukova Dumka (= *El santuario de Aquiles en la isla de Leuce [Zmeinyj]*).

- OXOTNIKOV, S.B.-A.S. OSTROVERXOV (1996), "Les sources historiques et archéologiques de l'île Leuké", en O.D. LORDKIPANIDZÉ-P. LÉVÊQUE (eds.), *Sur les traces des Argonautes. Actes du VIe Symposium de Vani (Colchide), 22-29 septembre 1990*, Paris, Université de Besançon, 271-275.
- PLATT, V.J. (2011), *Facing the Gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Nueva York, Cambridge University Press.
- ROHDE, E. (1898), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vols., Leipzig-Tübingen, Mohr (reimp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974).
- ROSE, B. (2001), "Ilion in griechischer und römischer Zeit. Geschichte und Ausgrabungsbefunde", en *Troia. Traum und Wirklichkeit*, Stuttgart, Konrad Theiss Verlag, 180-187.
- ROUSSEL, M. (1991), *Biographie légendaire d'Achille*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- SCHLIEMANN, H. (1869), *Ithaka, der Peloponnes und Troja*, Leipzig (reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).
- SCHWARZENBERG, E. (1999), "Achille à l'île Blanche", en J. DION (ed.), *Le paradoxe du héros ou d'Homère à Malraux*, Nancy, Association pour la Diffusion de la Recherche sur l'Antiquité, 29-37.
- SEIFFERT, A. (2005), "Heroon", *ThesCRA*, 4, Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, 24-38.
- SHANNON, R.S. (1975), *The Arms of Achilles and Homeric Compositional Technique*, Leiden, Brill.
- SIEBLER, M. (2001), *Troia. Mythos und Wirklichkeit*, Stuttgart, Reclam.
- STRATEN, F. VAN (1992), "The Iconography of Epiphany in Classical Greece (abstract)", en *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult (Delphi, 16-18 Novembre 1990)*, Lieja, Presses universitaires de Liège. <<http://books.openedition.org/pulg/187>> (consultado el 30.10.2013).
- VERBANCK-PIERARD, A. (1989), "Le double culte d'Héraklès: légende ou réalité?", en A.F. LAURENS (ed.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Presses Universitaires Franche-Comté, Paris, 43-65.
- VERMEULE III, C.C. (1995), "Neon Ilium and Ilium Novum: Kings, Soldiers, Citizens, and Tourists at Classical Troy", en J.B. CARTER-S.P. MORRIS, *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin, University of Texas Press, 467-482.