

I.5. *Xeíne/Xéne* y *Xenia*: dos epiclesis mal conocidas de Afrodita*

Marta Oller Guzmán

Universidad Autónoma de Barcelona

marta.oller@uab.es

Resumen

En este artículo se analizan dos pasajes literarios que documentan el término $\Xiείνη/\Xiένη$ como epiclesis de Afrodita y se argumenta su posible vinculación con una función de la diosa como protectora de la hospitalidad, huéspedes y extranjeros en el ámbito del Mediterráneo oriental, particularmente en Chipre. Se aporta además un testimonio epigráfico de Megalópolis (Arcadia) en el que la epiclesis $\Xiείνα$ podría demostrar que esa función de Afrodita era también conocida en la Grecia continental.

Palabras clave: hospitalidad; Astarté; Menfis; Amatunte; Megalópolis.

Abstract. *Xeíne/Xéne and Xenia: two badly known epithets of Aphrodite*

In this article we analyse two literary evidences from the word $\Xiείνη/\Xiένη$ as an epithet for Aphrodite and we propose that it can be related with some particular function of the goddess as Patron of hospitality, guests and foreigners in the East Mediterranean, particularly in Cyprus. Furthermore we include an epigraphical text from Megalopolis (Arcadia) in which the epithet $\Xiείνα$ could show that this function of Aphrodite was also known in continental Greece.

Keywords: hospitality; Astarte; Memphis; Amathous; Megalopolis.

En la antigua tradición de la hospitalidad griega ($\xiείνα$), Zeus ocupa un lugar central como protector del huésped —y del extranjero, en general— desde los primeros testimonios homéricos¹. La epiclesis $\Xiένιος$, que subraya esta función del dios, está

* 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). Para su elaboración he contado con la ayuda de numerosos colegas, a los que quiero expresar mi más sincero agradecimiento: a Jordi Vidal, Mari-Cruz Marín Ceballos, Antoine Hermary y Thierry Petit, por haberme proporcionado bibliografía específica sobre el mundo fenicio y chipriota, y a Rosa-Araceli Santiago y María José Pena, por haber leído y enriquecido la primera versión del mismo con sus múltiples sugerencias. Asimismo, agradezco a Jordi Pàmias el haberme brindado la oportunidad de presentar y discutir estos resultados en el *XIII Buffet Mitogràfic* que tuvo lugar en julio de 2012 en la Universitat Autònoma de Barcelona.

1. SANTIAGO (2004: 30-31, 33 y 37) y SANTIAGO (2007a: 740).

bien documentada en el mito y también en algunas inscripciones² que dan prueba de la existencia de un culto a Zeus con esta advocación ya en una fecha temprana. Sin embargo, Zeus no parece haber sido el único dios encargado de proteger al foráneo en el mundo griego antiguo, puesto que algunas fuentes nos ofrecen indicios de que otras divinidades —en particular femeninas³— pudieron haber tenido atribuciones similares en algunos panteones locales. El objetivo de este artículo es presentar una recopilación de textos griegos y latinos que nos hacen suponer una función parecida para la diosa Afrodita en algunas ciudades antiguas, donde habría podido compartir estas atribuciones con su correspondiente fenicia Astarté. Las epiclesis Ξεῖνη/Ξένη y Ξενία, poco atestiguadas y mal conocidas, podrían estar en relación con esa función particular —y aparentemente secundaria— de esta diosa.

Nuestro punto de partida será un pasaje de Heródoto (2.112.1-2) en el que se menciona un santuario de Afrodita Ξεῖνη, es decir, «Extranjera», en la ciudad egipcia de Menfis:

τούτου δὲ ἐκδέξασθαι τὴν βασιλιήν ἔλεγον ἄνδρα Μεμφίτην, τῷ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν οὐνομα Πρωτέα εἶναι· τοῦ νῦν τέμενος ἐστὶ ἐν Μέμφι κάρτα καλόν τε καὶ εὖ ἐσκευασμένον, τοῦ Ἥφαιστείου πρὸς νότον ἄνεμον κείμενον. [2] περιοικέουσι δὲ τὸ τέμενος τοῦτο Φοίνικες Τύριοι, καλέεται δὲ ὁ χῶρος οὗτος ὁ συνάπας Τυρίων στρατόπεδον. ἐστὶ δὲ ἐν τῷ τεμένει τοῦ Πρωτέος ἱρὸν τὸ καλέεται Ξεῖνης Ἀφροδίτης· συμβάλλομαι δὲ τοῦτο τὸ ἱρὸν εἶναι Ἑλένης τῆς Τυνδάρεω, καὶ τὸν λόγον ἀκηκοῶς ὡς διαιτήθη Ἑλένη παρὰ Πρωτεί, καὶ δὴ καὶ ὅτι Ξεῖνης Ἀφροδίτης ἐπώνυμον ἐστὶ· ὅσα γὰρ ἄλλα Ἀφροδίτης ἰρά ἐστὶ, οὐδαμῶς Ξεῖνης ἐπικαλέεται.

«Me contaron (los sacerdotes) que a este (i.e. Ferón) le sucedió en el reino un hombre de Menfis cuyo nombre en griego era Proteo. De este Proteo hay ahora en Menfis un santuario, muy hermoso y bien decorado, que está situado al sur del templo de Hefesto. En los alrededores de dicho santuario viven unos fenicios procedentes de Tiro, y ese lugar en su conjunto recibe el nombre de ‘campamento de tirios’. En el santuario de Proteo hay un templo llamado ‘de Afrodita Extranjera’, pero yo conjeturo que ese templo es de Helena, la hija de Tindaro, basándome tanto en el relato que he oído de que Helena había vivido en el palacio de Proteo, como sobre todo en el hecho de que su advocación sea la de Afrodita Extranjera, pues en todos los demás templos que existen de Afrodita, jamás se la designa con el sobrenombre de Extranjera.»

Este es el primer testimonio de la epiclesis y se enmarca en la descripción del terreno sagrado en el que en tiempo de Heródoto existía un santuario dedicado al

2. Estas son las que he podido recopilar: *IGDGG/II*, n. 22 (Posidonia, VI a.C.): τὸ Διὸς Ξεῖνῶ, probablemente un error por Ξενίῶ, según el editor; *IG I³* 1057 (Atenas, V/IV a.C.): ἱερὸν| Διὸς Ξεῖνῶ| Θυματῖ|δος φρα|τρίας vacat; *IG II²* 1012 (Atenas, 112/1 a.C.) L. 13-16: Διόγητος ἐξ Οἴου ταμί|ας ναυκλήρων καὶ ἐμπόρων τῶν φεῖρόντων τὴν σύνοδον τοῦ Διὸς τοῦ| Ξενίου; *IG IV²/1* 291 (Epidauro, IV a.C.): Διὸς [Ξε]νίου?; *IG IV²/1* 523 (Epidauro, imp.): Φυλωνίδα|ς| Ἰερωνύμου| προφορήσας| Διὸς Ξενίου.; *IG XII/3* 428 (Tera, V a.C.): [Διὸς Ξ]ενίου(υ); *BE* 1969: 545 (Cauanos), L. 1-3: ἱερὸν| Διὸς Ξενίου| ἰδρυται.
3. Para el análisis de algunos ejemplos significativos de mujeres y hospitalidad en Homero, SANTIAGO-OLLER (2011).

mítico rey Proteo⁴. El historiador apunta un dato relevante: en el entorno de ese santuario habita población fenicia procedente de Tiro⁵. En la actualidad no existe ninguna duda sobre la presencia de población fenicia en Menfis como mínimo desde el siglo VI a.C.⁶; de ahí que se acepte la verosimilitud de la identificación de esa Afrodita «Extranjera» con la Astarté fenicia, cuyo culto en Egipto también está documentado muy tempranamente⁷. En Menfis, la diosa era conocida como la «Señora de Peru-Nefer», nombre del puerto principal de la ciudad, y se la relacionaba con distintas divinidades locales, en particular, con Ptah, patrono de los artesanos, pero también con el dios fenicio Baal Saphon, protector de la navegación⁸. Este es un dato de interés que encaja bien con la opinión de algún especialista⁹ según la cual el «campamento de tirios» menfita correspondería a un modelo de establecimiento fenicio donde, junto a un barrio comercial, se situaba un santuario que funcionaba no sólo como representación de la autoridad política fenicia en el extranjero, sino también como garante de las actividades comerciales y de la protección y la acogida de los mercaderes llegados al lugar. También los templos de Melqart¹⁰ eran habituales en este tipo de establecimientos, cuya finalidad primera era, por tanto, el comercio.

En el texto de Heródoto, resulta sorprendente que la presencia de población fenicia en Menfis no sugiera ningún comentario particular al historiador —lo que implicaría que lo consideraba algo normal—, mientras que sí pone de relieve su extrañeza ante la epiclesis Ξείνη de la diosa, totalmente desconocida para él. Heródoto, forzado a buscar una explicación verosímil, conjetura entonces que esa Afrodita «Extranjera» sería, en realidad, una versión local de Helena y justifica su deducción mediante un extenso relato (2.113-120) sobre una antigua tradición que

4. Un personaje cuya identidad es muy discutida y del cual no podemos extraer datos fiables para la cronología del conjunto arquitectónico: se ha sugerido que podría tratarse de una confusión de Heródoto con el título egipcio *Prouiti*, por la proximidad fonética con el griego Πρωτεύς, o bien, una confusión entre una antigua divinidad griega del mar y el dios-pez fenicio Dagón, HOW-WELLS (1967: 223). Una reciente propuesta lo considera la *interpretatio graeca* de Baal Saphon, dios fenicio de la tormenta y de la tempestad cuyo culto también está documentado en Menfis, BONNET (1987: 121).
5. BONDÌ (1988: 269) hace notar que el término griego στρατόπεδον sugiere un establecimiento militar, quizá de mercenarios, mientras que el uso del verbo περιουκίεουσι aboga por la existencia de un asentamiento residencial. Es interesante subrayar que el término στρατόπεδα es utilizado en el mismo libro segundo de Heródoto (2.154.1) para designar los lotes de tierra que Psamético concedió a mercenarios jonios y carios en compensación por la ayuda que le habían prestado en su ascensión al trono. En tiempo del historiador, todavía eran visibles las máquinas de arrastre de las naves y las ruinas de las casas en el lugar donde se construyeron esos «campamentos» (2.154.5), lo que supone la existencia de edificios e infraestructuras permanentes.
6. LEMAIRE (1987: 56-57), CHIERA (1987: 130) y BONDÌ (1988: 270).
7. La introducción del culto de Astarté en Egipto remontaría a los primeros reinos de la XVIII Dinastía (siglo XVI a.C.), según BONNET (1996: 63).
8. BONNET (1996: 63 y 67).
9. AUBET (2009³: 81-82).
10. Así, p.e., el establecimiento del santuario de Melqart en la zona del estrecho de Gibraltar fue el punto de partida para el desarrollo de las transacciones comerciales en el sur peninsular y la posterior fundación de la colonia de Gadir, por parte de fenicios procedentes de Tiro, MARÍN CEBALLOS (2001).

atestiguaba la estancia de Helena, hija de Tíndaro, en Egipto. Pensamos que del análisis de ese relato podrían deducirse algunas particularidades del santuario de la diosa en relación con la protección de los extranjeros¹¹.

En ese relato, que el historiador habría oído de los sacerdotes (οἱ ἱερείς) locales, se contaba cómo Paris, después de haber raptado a Helena de Esparta, habría llegado a la Boca de Canopo del Nilo, empujado por vientos adversos. Muy cerca de allí, junto al mar, había un santuario de Heracles¹² que ofrecía protección o asilo (οὐκ ἔξεστι ... ἄψασθαι) a los esclavos fugitivos (καταφυγῶν οἰκείτης) a condición de que se impusieran los estigmas sagrados y se entregaran al dios. Algunos sirvientes infieles (ἀπιστέαται θεράποντες) de Paris, al enterarse de la existencia de una ley (νόμος) de ese tipo, hicieron defecación y se presentaron como suplicantes (ικέται) en el templo de Heracles, acusando a su amo de haber cometido una injusticia contra Menelao (τὴν ἐς Μενέλεων ἀδικίην). Esta acusación, con la cual verosímelmente los sirvientes pretenderían librarse de Paris y ser aceptados como suplicantes ante los sacerdotes del templo¹³, es tomada en consideración por el «guardián de la Boca» (τὸν τοῦ στόματος τοῦτου φύλακον¹⁴), un tal Tonis, quien inmediatamente informa al rey Proteo del «acto sacrilego» (ἔργον δὲ ἀνόσιον) cometido por Paris: ha engañado a su huéspedes (ξείνου γὰρ τοῦ ἔωυτοῦ ἐξαπατήσας) raptando a su mujer y robándole sus bienes. Tonis pregunta entonces al rey qué debe hacer con este extranjero: «¿Debemos dejarle salir del puerto indemne o bien le requisamos lo que ha traído consigo?» (Κότερα δῆτα τοῦτον εἴωμεν ἀσινέα ἐκπλέειν ἢ ἀπελώμεθα τὰ ἔχων ἦλθε;). Curiosamente, aunque la responsabilidad moral de Paris en su comportamiento impío con Menelao está fuera de dudas, la pregunta del guardián contempla una doble posibilidad: dejarle partir sin castigo o bien despojarle de su cargamento, un procedimiento que recuerda algunas acciones de συλῶν atestiguadas en el marco del comercio griego arcaico y que Heródoto debía conocer bien.

El rey Proteo subraya en su respuesta la gravedad que esa transgresión de la hospitalidad implicaba, considerando la acción de Paris como el mayor acto de impiedad (ἔργον ἀνοσιώτατον). Por ello parece incluso dispuesto a matar al culpable; pero, precisamente por respeto a las leyes de la hospitalidad —aquí entendida ya en un sentido general—, no se atreve a matar a un extranjero que ha llegado a su país involuntariamente, arrastrado por los vientos (μηδὲνα ξείνων κτείνειν, ὅσοι ὑπ' ἀνέμων ἦδη ἀπολαμφθέντες ἦλθον ἐς χώραν τὴν ἐμήν), y, en lugar de eso, decide retener a la mujer y las riquezas robadas (γυναῖκα μὲν ταύτην καὶ τὰ χρήματα) y guardarlas (αὐτὰ ἐγὼ...φυλάξω) hasta el día en que su verdadero propietario

11. Una idea que ya había sido sugerida por MORA (1985: 89): «L'idea di un carattere straniero della dea era forse anche legata a qualche particolarità giuridica del santuario».
12. Quizás se tratara de un santuario de Melqart situado en el Canopo que tenía un derecho de asilo particular, GROTTANELLI (1973: 154-158).
13. En el mundo griego, cuando un fugitivo se refugiaba en un templo, los sacerdotes podían someterle a una especie de juicio en el que decidían si su fuga era justa; el veredicto de los sacerdotes determinaba si el fugitivo era acogido o no, RIGSBY (1996: 10).
14. Podría tratarse de un cargo administrativo egipcio relacionado con la navegación en el delta del Nilo.

venga a recuperarlas. En cuanto a Paris y a sus compañeros de navegación, les concede tres días para zarpar de su país y buscar otro fondeadero (τριῶν ἡμερέων προαγορεύω ἐκ τῆς ἐμῆς γῆς ἐς ἄλλην τινὰ μετορμίζεσθαι), con la amenaza de que, una vez finalizado este plazo, serán tratados como enemigos (ἄτε πολεμίους περιέψεσθαι). Como consecuencia de esta resolución, Helena será hospedada en el palacio de Proteo, mientras que Paris regresará a Troya, sano y salvo pero sin su botín¹⁵.

Como vemos, la protección del extranjero necesitado de ayuda y el respeto de las leyes de hospitalidad por parte de los egipcios son dos ejes temáticos fundamentales en el relato, cuyo desarrollo comprende tres episodios claramente diferenciados: 1º) el naufragio del barco de Paris en las aguas del delta del Nilo, que plantea la necesidad de acoger temporalmente a los miembros de una tripulación extranjera en territorio egipcio¹⁶; 2º) la acogida de esclavos fugitivos en el santuario de Heracles, junto a la Boca de Canopo, de acuerdo con una ley sagrada local; y 3º) la embajada a la corte de Menfis, donde el rey es presentado como un gobernador no sólo conocedor de las leyes de hospitalidad, sino también respetuoso y garante de las mismas al castigar a Paris con la incautación de los bienes robados a Menelao y la expulsión de su territorio. Cada uno de estos episodios documenta, en realidad, distintas formas de acogida y protección del extranjero de acuerdo con unos modelos que están bien documentados en el mundo griego: la hospitalidad en sentido amplio y entendida como el deber de acoger a cualquier extranjero llegado ocasionalmente a un territorio desconocido, la acogida de fugitivos en un templo mediante consagración a la divinidad, y, por último, la hospitalidad restringida entre miembros de familias aristocráticas, tales como Menelao y Paris, cuya transgresión merece desde los primeros testimonios de la *Iliada* reprobación y castigo.

En este contexto, marcado por la prevalencia del motivo de la ξενία u hospitalidad, sería razonable pensar que la epiclisis Ξείνη tuviera también alguna relación con la acogida y la protección del foráneo en el santuario de Afrodita menfita. Esta sería, en mi opinión, la interpretación más verosímil del *hierós lógos* local aquí recogido, que explicaría la presencia y la función de Afrodita (léase Astarté) en Menfis como protectora del extranjero a través de la antigua tradición sobre la acogida y la estancia de Helena en Egipto¹⁷. Esta tradición está muy bien documentada en la literatura griega desde los primeros testimonios¹⁸ y, por ello, no es

15. De hecho, según el mismo Heródoto (2.120.5) el castigo de la transgresión de la hospitalidad por parte de Paris culminará tiempo después con la destrucción total de Troya por parte del ejército aqueo, un suceso que es interpretado aquí como el resultado de una venganza divina, pues «de las grandes injusticias, grandes son también los castigos de parte de los dioses» (τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν).
16. REBUFFAT (1966: 259-263) encuentra en el relato de Heródoto indicios de una narración fenicia en torno a la problemática jurídica del naufragio.
17. Esta tradición podría fundamentarse en contactos reales entre el mundo micénico y el Egipto faraónico, como prueba, p.e., el hallazgo de cerámica micénica en Saqqara, la necrópolis de Menfis, y en otros yacimientos egipcios, HANKEY-ASTON (1995).
18. Ya en Homero (*Od.* 4.122-132; 220) era conocido el paso de Helena por Egipto, pero fue Estesicoro el primero en considerar que sólo la imagen (εἶδωλον) de la joven había llegado a Troya, mientras

de extrañar que Heródoto no sólo la conozca, sino que se sirva de ella a la hora de explicar la insólita epiclesis menfita de Afrodita. Precisamente porque la función de protectora de los extranjeros no es nada habitual en la Afrodita griega —una divinidad ciertamente compleja en la que convergen atributos propios de una diosa del amor junto con otros de connotaciones marinas y celestes, por mencionar sólo los más habituales¹⁹—, Heródoto otorga un lugar preeminente en el relato al paso de Helena por Egipto, convirtiéndola aquí en la extranjera por antonomasia hasta llegar incluso a identificarla con la diosa menfita.

Según mis conocimientos, la identificación de Afrodita Ξείνη con Helena es estrictamente herodotea, pero no lo es su asociación con Astarté, que encontramos de nuevo en el segundo pasaje que documenta la epiclesis —ahora en su forma ática Ξένη—, incluido en la obra *Alejandra* de Licofrón (vv. 828-833):

... ὄψεται δὲ τλήμονος
 Μύρρας ἐρυμνὸν ἄστν, τῆς μογοστόκους
 ὠδίνας ἐξέλυσε δένδρώδης κλάδος,
 καὶ τὸν θεῶ κλαυθέντα Γαύαντος τάφον
 Σχοινηῆδι μουσόφθαρτον Ἀρέντα Ξένη,
 κραντήρι λευκῷ τὸν ποτ' ἔκτανε πτέλας.

«y (Menelao) verá la ciudad fortificada de la desgraciada Mirra, a la que una rama de árbol liberó de los dolores de un parto laborioso, y la tumba de Gavas, llorada por la diosa *Schoineís*, *Arénta*, Extranjera; aquel al que las Musas destruyeron, cuando un jabalí lo mató con su colmillo blanco.»

Estos versos hacen referencia al mito de Mirra y al nacimiento y la muerte de su hijo Adonis. Ambos episodios se incluyen en la descripción del largo viaje (vv. 820-876) que realizará Menelao tras la toma de Troya en busca de su esposa Helena, pues sólo la imagen (v. 142: εἶδωλον) de ella habría llegado a Ilión en compañía de Paris. Licofrón ya ha dejado claro previamente (v. 110) que conoce y sigue la versión de Heródoto sobre la estancia de Helena en la corte egipcia de Proteo, pero no menciona el epíteto «Extranjera» en ese momento, sino que lo incluye

que ella había permanecido en la corte del rey Proteo, en Egipto, SUÁREZ DE LA TORRE (2007). Probablemente, Heródoto relacionó esta versión innovadora del mito de Hímera con las referencias de Hecateo de Mileto a la existencia de un lugar llamado Heleneo (Ἠλένειον) en el Canopo, según recuerda Esteban de Bizancio, s.u.

19. Desde los poemas homéricos Afrodita tiene como función básica los ‘asuntos del amor’, tal como queda explícito en *Il.* 5.429-430, donde Zeus reprocha a la diosa su intervención en el combate, puesto que no está hecha para los «trabajos de la guerra» (πολεμῖα ἔργα), que son propios de Ares y Atenea, sino para los «trabajos placenteros del matrimonio» (ἡμερόεντα ἔργα γάμοιο). Esa función se manifiesta a lo largo de toda la antigüedad y constituye un rasgo claramente identificativo de la diosa, pero no es el único: desde fecha temprana Afrodita se asocia también con el cielo y, en particular, con el mar, donde ejerce un papel muy destacado como protectora de marineros y mercaderes; por ello no resulta nada sorprendente la presencia de santuarios y templos de la diosa en importantes ciudades portuarias como Naucratis, Corinto o Atenas, CYRINO (2010: 108-114). También en Gravisca (Etruria) se ha relacionado el culto de Afrodita con la presencia de mercaderes griegos y se ha puesto de relieve su similitud con el culto de la diosa en Naucratis, BRESSON (1980: 297-298 y 317-318) y TORELLI (1978: 213-215).

en una lista trimembre de epítetos de la diosa Afrodita en relación con el mito de Adonis, una leyenda semítica tempranamente integrada en la tradición griega a través de la religión fenicia²⁰. El origen foráneo del mito queda recogido en el pasaje no sólo en la referencia a la «ciudad de Mirra», tradicionalmente identificada con la Biblos fenicia ([Apol.] 3.184), sino también en la designación de Adonis como Γάυας, que, según los escolios²¹, era un epíteto chipriota del dios. Estos elementos remiten al marco geográfico del Mediterráneo oriental y más concretamente al entorno greco-fenicio de la isla de Chipre, considerada la isla de Afrodita desde los poemas homéricos²². Confirmaría esta localización un pasaje de Pausanias²³ que documenta la existencia de un templo de Adonis y Afrodita en la ciudad chipriota de Amatunte y una referencia de Esteban de Bizancio²⁴ al culto de Adonis-Osiris por parte de griegos y fenicios en esa misma ciudad.

Si Licofrón incluye aquí esta serie de rarísimos y oscuros epítetos de la diosa²⁵, es lícito suponer que puedan tener alguna relación con la personalidad chipriota de Afrodita. En lo que respecta al epíteto Ξένη, resulta muy oportuno aportar aquí el testimonio de un pasaje de Ovidio (*Met.* 10.219-237) en el que se recoge el mito de los *Cerastae* y en el que Afrodita interviene como diosa protectora de los extranjeros en la misma ciudad chipriota de Amatunte:

At si forte roges fecundam Amathunta metallis,
an genuisse velit Propoetidas, abnuat aequae
atque illos, gemino quondam quibus aspera cornu
frons erat: unde etiam nomen traxere Cerastae.
Ante fores horum stabat Iovis Hospitis ara;
ignarus sceleris quam siquis sanguine tinctam
advena vidisset, mactatos crederet illic
lactantes vitulos Amathusiacasque bidentes:
hospes erat caesus. Sacris offensa nefandis
ipsa suas urbes Ophiusiaque arva parabat
deserere alma Venus. 'Sed quid loca grata, quid urbes
peccavere meae? Quod' dixit 'crimen in illis?
Exsilio poenam potius gens impia pendat,
vel nece, vel siquid medium est mortisque fugaeque.
Idque quid esse potest, nisi versae poena figurae?'
Dum dubitat, quo mutet eos, ad cornua vultum

20. PENGLASE (1997: 178).

21. Schol. *ad Lyc. Alex.* 831; PIRENNE-DELFORGE (1994: 365).

22. Sobre la relación entre Afrodita y Chipre, PIRENNE-DELFORGE (1994: 309-369).

23. PAUS. 9.41.2: ἔστι δὲ Ἀμαθοῦς ἐν Κύπρῳ πόλις, Ἀδώνιδος ἐν αὐτῇ καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν ἐστὶν ἀρχαῖον· «Amatunte es una ciudad de Chipre; en ella se encuentra un antiguo santuario de Adonis y Afrodita.»

24. Steph. Byz. s.u. Ἀμαθοῦς: πόλις Κύπρου ἀρχαιστάτη, ἐν ἣ Ἀδωνίς Ὀσίρις ἐτιμᾶτο, ὃν Αἰγύπτῳ ὄντα Κύπριον καὶ Φοίνικας ἰδιοποιοῦνται «Amatunte: ciudad muy antigua de Chipre donde se veneraba a Adonis Osiris, el cual, a pesar de ser un dios egipcio, griegos y fenicios lo han hecho suyo.»; sobre el pasaje, PIRENNE-DELFORGE (1994: 351-352).

25. La rareza de los mismos queda demostrada por el hecho de que de los tres sólo Σχοινηίς está incluido y comentado en la muy exhaustiva monografía de PIRENNE-DELFORGE (1994: 296).

flexit et admonita est haec illis posse relinqui:
grandiaque in torvos transformat membra iuencos.

«Pero si tú preguntas a la ciudad de Amatunte, fecunda en metales, si quiso engendrar a las Propétidas lo negaría igual que en lo referente a aquellos que tenían tiempo atrás la frente áspera por el doble cuerno, de donde habían tomado el nombre de Cerastas. Delante de sus puertas había un altar de Júpiter Hospitalario. Si algún extranjero, desconocedor del crimen, lo hubiera visto teñido de sangre, habría creído que allí habían sido sacrificadas terneras lactantes y ovejas de Amatunte, pero se había asesinado a un huésped. Ofendida por estas ofrendas impuras, la amable Venus en persona estaba dispuesta a abandonar sus ciudades y la tierra de Ofiusa. ‘Pero, ¿por qué estos lugares amados, por qué mis ciudades han cometido esta ofensa? ¿Qué significa —decía ella— este crimen en ellos? Esta gente sacrílega será castigada con el exilio o con la muerte o, si existe, con algo intermedio entre muerte y destierro. ¿Qué otra cosa puede ser sino el castigo de un cambio de apariencia?’ Mientras dudaba en qué convertirlos, giró su rostro hacia los cuernos y se percató de que podía dejarlos sobre sus cuerpos y transformó sus grandes miembros en toros feroces.»

El mito de los *Cerastae* es un *hapax* ovidiano de fuente desconocida; F. Bömer (1980: 86-87), en su comentario a las *Metamorfosis*, sugiere que podría tratarse de un mito recogido por Filostéfano de Cirene, autor del siglo III a.C. que escribió una *Historia de Chipre* y del que Ovidio bebió para su relato sobre Pigmalión. De ser así, el poeta latino recogería una tradición local de gran interés para nuestro estudio, puesto que en ella Afrodita es presentada como diosa protectora del extranjero, más importante incluso que el propio Zeus, en la ciudad chipriota de Amatunte. En efecto, el relato describe cómo Afrodita, indignada porque se había sacrificado a un extranjero (*hospes erat caesus*) en el altar de *Iupiter Hospes*, decide castigar a los sacrílegos convirtiéndolos en hombres con cuernos en la frente, similares a toros, de donde les viene el nombre de *Cerastae* (del griego κέρας «cuerno»). El mito contiene numerosos elementos de interés:

- 1) Este es el único testimonio de un culto a *Iupiter Hospes* —traducción latina de la advocación griega Ζεὺς Ξένιος (o quizás mejor, Ξένος)— en Chipre. Algunos estudiosos²⁶ han querido relacionar la mención ovidiana con el culto a Ζεὺς Μειλίχιος, atestiguado en Amatunte a través de una inscripción aislada que documentaría la existencia de un recinto sagrado en su honor²⁷. Ambas divinidades podrían compartir alguna función imprecisa relativa a la protección del extranjero no sólo en Chipre: en *Halaesa Archonidea* (Sicilia) un mojón catastral nos informa de que el *témenos* de Zeus *Meilichios* se hallaba junto a la ὁδὸς Ξένις, la «vía hospitalaria»²⁸.
- 2) El culto de Afrodita en Amatunte (Ἀμαθοῦς) ha sido confirmado por la arqueología y localizado en un santuario situado en la acrópolis de la ciudad, cuyos

26. PETIT (2007).

27. La inscripción, fechada en el siglo III a.C., contiene el sintagma Διὸς Μειλιχίου y ha sido interpretada como un mojón destinado a delimitar el territorio de un santuario en honor de esta divinidad, PETIT (2007: 284-285).

28. PRESTIANNI GIALLOMBARDO (2003: 1063 y 1069-1070).

vestigios materiales remontan hasta mediados del siglo VIII a.C.²⁹. Las inscripciones halladas documentan la epiclesis Κυπρία³⁰, una advocación que vendría a subrayar los rasgos idiosincráticos de la Afrodita chipriota, frente a la divinidad homónima venerada en el resto de Grecia. Quizás se tratara de una divinidad de carácter sincrético, a medio camino entre la Gran Diosa de la fertilidad chipriota, la diosa griega y la Astarté fenicia, como proponen algunos³¹, pero en cualquier caso no hay duda de que era sentida y reivindicada como una Afrodita diferente; una prueba de ello es el testimonio de una inscripción³² ática del 333 a.C. en la que se concede a unos comerciantes de Citión (οἱ ἔμποροι οἱ Κιτιεῖς) un terreno para construir un santuario de Afrodita (χωρίου ἔγκτησιν ἐν ᾧ ἰδρύσονται ἱερὸν Ἀφροδίτης), en las mismas condiciones en las que se había concedido anteriormente un terreno a los egipcios para la construcción de un templo de Isis, de modo que la Afrodita chipriota era considerada una divinidad extranjera igual que la diosa egipcia.

- 3) La elección de un toro con cuernos para la metamorfosis no me parece en absoluto casual. Me pregunto si no habrá aquí una referencia mítica a un atributo de Astarté, puesto que, según la teogonía fenicia de Filón de Biblos, cuando la diosa ocupó el trono junto a Zeus Demarunte y Adodo, se impuso una cabeza de toro como símbolo de su realeza³³. Se trata de un símbolo difícil de interpretar, pero que podría estar relacionado con las numerosas representaciones de figuras femeninas con cuernos y orejas de vaca en estelas y otros objetos decorativos fenicios³⁴. También en Chipre la cabeza de toro se encuentra a menudo en las representaciones de Astarté; uno de los testimonios más ilustrativos se halla en un aplique mural³⁵ de finales del siglo IX a.C., actualmente desaparecido, donde podía verse una representación en relieve de la diosa desnuda con una gran corona y los brazos extendidos hacia adelante, y sobre ella dos cabezas de toro con una cornamenta imponente. A este dato iconográfico puede añadirse también el uso de máscaras hechas con cráneos de toros en ceremonias rituales, una práctica que, según los especialistas, remonta al Bronce reciente y perdura hasta la Edad del Hierro, aunque no hay datos que permitan discernir a qué divinidad —masculina o femenina— estarían dedicadas³⁶.

La imposición de estos cuernos a los hombres sacrílegos en castigo por su impiedad podría ser una interpretación mítica de la primacía de Afrodita en

29. HERMARY-AUPERT (1995: 92-93); FOURRIER-HERMARY (2006: 5).

30. La epiclesis se encuentra en dos inscripciones de finales del siglo IV a.C., HERMARY-AUPERT (1995: 92); PIRENNE-DELFORGE (1994: 352).

31. KARAGEORGHIS (1995: 83).

32. *JG* II² 337; cf. GARLAND (2001²: 107-108), SANTIAGO (2005b: 593-594).

33. EUS. *P.E.* 1.10.31 Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς καὶ Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν, ἐβασίλευον τῆς χώρας Κρόνου γνῶμη. ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκεν τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου. «La Suprema Astarté, Zeus Demarunte y Adodo, rey de los dioses, gobernaron la tierra por voluntad de Cronos. Astarté colocó sobre su propia cabeza una cabeza de toro como símbolo de su realeza».

34. BAUMGARTEN (1981: 220).

35. KARAGEORGHIS (1988: 155).

36. HERMARY-AUPERT (1979: 738-739), RICCIARDELLI (2006: 254-256).

el panteón local de Amatunte, algo que los hallazgos arqueológicos vienen a confirmar. La hegemonía de Afrodita estaría por encima incluso de la de Zeus, cuyo culto, según el episodio mítico, no sería respetado de la misma manera por la gente del lugar.

- 4) Por otra parte, el mito de los Cerastas se asocia en Ovidio con el de las Propétidas (Ov. *Met.* 10.238-242), mujeres chipriotas que fueron obligadas por Afrodita a prostituirse en castigo por haber negado la divinidad de la diosa (*Propoetides ausae/ esse negare deam*)³⁷ y que más tarde se convirtieron en piedras. No entraré en la cuestión de la prostitución sagrada en el marco del culto de Afrodita/Astarté —sobre cuya existencia no hay consenso a pesar de que existen abundantes testimonios literarios que la documentan en distintos enclaves, entre ellos también Chipre—³⁸, pero sí quisiera subrayar que de la lectura de ambos mitos se desprende la imagen de una diosa poderosa, cuyas atribuciones no sólo conciernen al ámbito tradicional de la unión amorosa con que Afrodita suele identificarse en el panteón griego, sino también a aspectos ligados a la concordia civil, como son el respeto y la protección de los huéspedes y extranjeros.

Teniendo en cuenta la influencia fenicia en Chipre, confirmada por la arqueología desde finales del segundo milenio a.C., estas atribuciones podrían interpretarse como un tratamiento particular de la diosa en el marco del Mediterráneo oriental. Sin embargo, un testimonio epigráfico (*IG V 2, 461*) procedente de la localidad arcadia de Megalópolis permite afirmar que también en la Grecia continental Afrodita fue conocida como una divinidad protectora de los extranjeros con la epiclesis Ξενία. Se trata de un epigrama del siglo II a.C. dedicado a Megaclea, sacerdotisa de Afrodita³⁹:

[τᾶ]<ς> τρίτον εὐόπλου Φιλοποιίμενος αἶμα [λαχούσας]
 [ξε]ῖνε Μεγακλείας αἶνεσον εὐξενίαν,
 [ᾶ]ν ἀπὸ Δαμοκράτους λέκτρων ἠνέγκατο μά[τηρ],
 [τᾶς] Ξενίας [ἀγνά]ν Κύπριδος ἱροπόλον.
 [δ]αίμονι γὰρ ναοῖο πέριξ εὐερκέα θρινκὸν
 θήκατο καὶ ξυνοῖς ο[ῖ]κία δαιτυμόσι·
 εἰ δὲ γυνὰ πλούτοιο καλὰν ἀλ<λ>άξατο φάμα[ν],
 [ο]ὐ θαῦμ'· ἄ προγόνων παισὶ ἔπεστι ἀρετά.

37. PIRENNE-DELFORGE (1994: 355).

38. Según Heródoto (1.199) en Chipre había una práctica similar a una costumbre babilonia según la cual toda mujer debía unirse una vez en la vida con un extranjero (ἄραξ ἐν τῇ ζῆι μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ) en el templo de Milita/Afrodita. Sin duda, eso implicaría la presencia frecuente de forasteros en las inmediaciones del templo donde serían acogidos y respetados en tanto en cuanto se requiriese su participación en el ritual. Tal vez las epiclesis aquí tratadas también puedan aludir a este tipo de prácticas vinculadas al culto de la Afrodita oriental; de hecho, la prostitución sagrada parece estar documentada en las localidades chipriotas de Amatunte y, muy particularmente, en Citiόν, donde incluso podría estar confirmada por un testimonio epigráfico, RIBICHINI (2004: 58-61). En cualquier caso, se impone la prudencia puesto que la discusión sobre la veracidad o no de este pasaje de Heródoto sigue siendo de rabiosa actualidad, BONNET (2009: 174-175).

39. Sobre la figura de Megaclea, SAVALLI-LESTRADE (2009²: 251-254).

«De Megaclea, forastero, la que en tercer lugar obtuvo la sangre del bien armado Filopemen, alaba la hospitalidad, aquella a la que su madre engendró del lecho nupcial de Damócrates, sagrada sacerdotisa de la diosa chipriota protectora de los extranjeros, que hizo construir un recinto bien vallado alrededor del templo en honor de la divinidad y también estancias para los participantes en los banquetes comunitarios. Si esa mujer cambió su riqueza por una buena fama, no es sorprendente: la virtud de los antepasados perdura en los hijos.»

En esta inscripción honorífica se destaca como principal virtud de Megaclea, nieta del famoso general de la Liga Aquea Filopemen y por tanto perteneciente a una familia noble de Arcadia, su buena actitud para con los extranjeros (εὐξενίαν), que la había llevado incluso a sufragar la construcción de dos edificios del santuario de Afrodita, del que ella misma era sacerdotisa: un muro que rodeaba el templo de la diosa y unas estancias destinadas a acoger a los participantes en los banquetes rituales. Pausanias, en su paso por Megalópolis, todavía pudo ver los vestigios de un santuario de Afrodita en el que se conservaban tres imágenes de la diosa: una con la advocación de Urania; otra, con la de Pandemos y una tercera, sin epiclesis⁴⁰. Me pregunto si esta Afrodita indeterminada pudo haber tenido alguna relación con la Afrodita chipriota, protectora de los extranjeros, que menciona el epigrama comentado. En cualquier caso, considero que el adjetivo Ξενία funciona aquí como una epiclesis local de Afrodita y que aporta una prueba más de la existencia de una tradición cultural que atribuía a la diosa funciones particulares en relación con la acogida y la protección del extranjero; concordaría con ello la mención de la hospitalidad (εὐξενίαν) de Megaclea al igual que la referencia a los ágapes comunitarios del santuario adonde sin duda alguna acudirían gentes de distintas procedencias y orígenes.

Resulta muy interesante el hecho de que una vez más esa Afrodita protectora del extranjero se identifique como la diosa de Chipre, aquí con el nombre de Cipris (Κύπρις), un dato que nos remite de nuevo al entorno del Mediterráneo oriental y sugiere posibles influencias entre la divinidad homónima greco-chipriota y la Astarté fenicia. Pero, ¿cómo pudo llegar esa Afrodita «oriental» a una localidad arcadia? No tengo respuesta a esa pregunta, pero quizá puedan servir, a modo de conclusiones, unas reflexiones de V. Pirenne-Delforge⁴¹ en torno al uso de Κύπρις en Homero. Según esta autora, se trata de un término que sólo aparece en cinco ocasiones, siempre en el canto V de la *Iliada*, cuatro de ellas (v. 330, 422, 458=883) en relación con las intervenciones de Afrodita para salvar a Eneas de los ataques de Diomedes, protegido de Atenea, y una (v. 760) en el marco de los lamentos de Hera por la mortandad en las filas de los aqueos, que causa el regocijo de Afrodita y Apolo. Como hemos mencionado antes, Afrodita, que ha sido herida por Diomedes

40. Paus. 8.32.3 ἐρείπια δὲ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἦν τὸ ἱερόν, πλὴν ὅσον πρόναός τε ἐλείπετο ἔτι καὶ ἀγάλματα ἀριθμὸν τρία, ἐπικλησις δὲ Οὐρανία, τῇ δ' ἔστι Πάνδημος, τῇ τρίτῃ δὲ οὐδὲν ἐτίθεντο· «También estaba en ruinas el santuario de Afrodita, excepto cuanto todavía quedaba del pronaos y un total de tres estatuas: una con la epiclesis de Urania; otra, con la de Pandemos y una tercera que no llevaba ningún sobrenombre.»

41. PIRENNE-DELFORGE (1994: 311-312).

y debe abandonar el campo de batalla, regresa a su morada divina, donde es objeto del reproche de Zeus, que le recrimina su intervención y le recuerda que sus funciones se limitan a los asuntos del amor y no a los de la guerra. Este episodio podría ilustrar un proceso de reordenación de funciones divinas en que Atenea, la gran diosa de la guerra, acabaría por desplazar definitivamente a esa poderosa Afrodita chipriota, cuyas atribuciones intuimos mucho más amplias que las que le serán asignadas posteriormente en el panteón olímpico clásico⁴².

En mi opinión, la protección de los extranjeros pudo haber sido una de esas funciones originariamente atribuida a Afrodita, cuya personalidad divina habría ido poco a poco desvinculándose de atributos más antiguos a medida que se afianzaba su papel preponderante como patrona de la unión amorosa en general. De uno de esos atributos, el de protectora de extranjeros, pueden haberse conservado vestigios puntuales en tradiciones locales, sobre todo en el ámbito del Mediterráneo oriental y Chipre, quizá por influencia de una divinidad de sustrato o bien de la Astarté fenicia. Pensamos que el conjunto de textos comentados confieren verosimilitud a esa posibilidad.

42. PIRENNE-DELFORGE (2001: 181).