



## I Sección: Perspectivas de los Estudios Clásicos

# El paisaje como posibilidad de lectura en el ámbito de los Estudios Clásicos: Una aproximación desde el μῦθος griego

Jenny Salas-Moya  
Universidad de Costa Rica, Costa Rica  
[jenny.salasmoya@ucr.ac.cr](mailto:jenny.salasmoya@ucr.ac.cr)  
<https://orcid.org/0000-0001-7728-8848>

Recibido: 11 de enero de 2022

Aceptado: 17 de febrero de 2022

**Resumen:** El artículo describe los paisajes asociados con el territorio griego de la Antigüedad, los cuales, según se plantea en este escrito, tuvieron una importancia medular en la conformación de los relatos míticos helénicos. Se partió de la definición del concepto *paisaje* para así desarrollar dos acontecimientos histórico-religiosos fundamentales: el surgimiento de la πόλις y el surgimiento del templo monumental griego. Se plantea que ambas creaciones, tanto la πόλις como el templo monumental y los elementos constitutivos de los santuarios en los que estos se ubicaron constituyen geosímbolos que caracterizan la identidad mítico-religiosa de la Hélade. En este sentido, el análisis del “paisaje” desde la mirada del μῦθος griego constituye una temática clave para comprender el alcance de la imaginación mítico-religiosa helénica.

**Palabras clave:** Paisaje; mito; geosímbolo; polis; Grecia

## The landscape as an interpretative possibility within the scope of Classical Studies: an approach from the greek μῦθος

**Abstract:** The article describes the landscapes associated to the Ancient greek territory, which held a pivotal importance in shaping the Hellenic mythical stories. The study starts by defining the concept of landscape in order to develop two fundamental historical-religious events: the emergence of the πόλις and the rise of the monumental Greek temple. Moreover, these creations, both the πόλις and the monumental temple -and the constituent elements of the sanctuaries in which they were located- constitute geosymbols that characterize the mythical-religious identity of Hellas. In this regard, the analysis of the landscape from the perspective of the Greek μῦθος represents a key to understand the scope of the Hellenic mythical-religious imagination.

**Keywords:** Landscape; myth; geosymbol; polis; Greece



## Introducción

En el caso puntual de la Antigüedad griega, el interés por analizar los textos a partir del concepto *paisaje* se ha acrecentado durante las últimas dos décadas. Así se advierte, por ejemplo, en la publicación de Guettel (2000), quien examina cómo la división del paisaje en espacio ritual y en espacio productivo estuvo relacionada con la articulación social de género y su representación en el ritual. En este mismo sentido, el concepto “paisaje” ha sido empleado en el ámbito particular de la mitología griega, esto es notorio en Cohen (2009), quien recalca que tanto la literatura como las artes visuales en la Antigüedad invocaron el paisaje de forma estratégica. Para ella, la selectividad de la imaginación griega constituye un elemento capital para el estudio de la narrativa mitológica, así como para la descripción del paisaje. Por su parte, McInerney y Sluiter (2016) proponen que en la Antigua Grecia “el paisaje se refiere a la percepción simbólica del entorno natural, a la forma en la que las personas leen ese entorno en busca de significado” (p. 1). De acuerdo con estos autores, los individuos le atribuyen significado y valor a su entorno físico.

Como bien se advierte a raíz de dichas publicaciones y en la propuesta de la presente investigación, el análisis del paisaje desde la mirada del *μῦθος* griego constituye una temática clave para comprender el alcance de la imaginación mítico-religiosa de la Hélade Antigua. De manera muy recurrente, en la mitología griega vemos cómo elementos del paisaje helénico de la Antigüedad, por ejemplo, ríos y manantiales, se convirtieron en personajes mitológicos, incluso en deidades. Este fenómeno no debe sorprendernos si partimos del hecho de que en el pensamiento religioso griego existió una conexión entre dos elementos: universo físico y sociedad constituida por deidades y por seres humanos (Vernant, 2001a).



Este vínculo es tal que los motivos de la naturaleza sirvieron para enmarcar acciones y movimientos humanos y divinos (Guettel, 2000). Dicho aspecto de la tradición mítica helénica parece haber sido resistente, a lo largo del tiempo, al cambio social e histórico. Es por esta razón que en el presente artículo nos propusimos describir los paisajes asociados con el territorio griego de la Antigüedad que, desde nuestro posicionamiento, tuvieron una importancia medular en la conformación de los relatos míticos helénicos; a saber: la πόλις y el templo monumental. Ambos elementos se consideran geosímbolos que caracterizan la identidad mítico-religiosa de la Hélade Antigua.

### El paisaje

El concepto *paisaje* se enmarcó, a principios de los años ochenta dentro de la Geografía cultural. Sin embargo, aun cuando surge en el área específica de la geología, ha sido objeto de estudio de diferentes disciplinas (Contreras, 2005; Gerber y Hess, 2017), entre ellas: la Historia, la Geografía, la Arqueología, la Antropología, y particularmente, ha resultado de interés en el ámbito de los Estudios Clásicos (Guettel, 2000; Clarke, 2002; Buxton, 1994; 2016; Forbes, 2007; Cohen, 2009; Horster, 2010; Mc Inerney y Sluiter, 2016; Cardete, 2017; Hawes, 2017; Buis, 2018; Constantakopoulou, 2018, entre otros).

El paisaje es un concepto particular de la geografía contemporánea (Fernández-Christlieb, 2014), que procede del vocablo latino *pāgus*, *-ī*,<sup>1</sup> 'aldea, poblado (Segura-Munguía, 2003, p. 529) y que se encuentra emparentado en cuanto a contenidos abordados, con el término alemán *Landschaft* y con el vocablo inglés *landscape*. Los aspectos centrales del paisaje en esta nueva geografía son: el simbolismo, el significado, la identidad, el territorio y la agencia humana (Contreras, 2005, p. 66).

En términos de Nogué (2007), el paisaje puede interpretarse como un producto social, como el resultado de una transformación colectiva de la naturaleza y como la proyección cultural de una sociedad en un espacio deter-



minado. Según prosigue el autor, a lo largo de la historia, las sociedades humanas han transformado los paisajes naturales originales en paisajes culturales, los cuales se caracterizan no solo por una determinada materialidad, como pueden ser formas de construcción específicas o tipos de cultivos, sino también por los valores y sentimientos plasmados en tal paisaje cultural.

En este sentido, los paisajes están llenos de lugares que encarnan la experiencia y las aspiraciones de los seres humanos. Estos lugares se transforman en centros de significados y en símbolos que expresan pensamientos, ideas y emociones de muy diversos tipos (Nogué, 2007, p. 12). Se entiende entonces que el paisaje no solo cumple la función de mostrar cómo es el mundo; es decir, el paisaje es una forma de ver, sino que, además, dicho paisaje es una construcción o composición de ese mundo, “las miradas sobre el paisaje —y el mismo paisaje— reflejan una determinada forma de organizar y experimentar el orden visual de los objetos geográficos en el territorio” (Nogué, 2007, p. 12). Se afirma, entonces, que el paisaje contribuye a naturalizar y a normalizar las relaciones sociales y el orden territorial establecido.

Esta correspondencia entre paisaje-símbolo-cultura fue explicada por Giménez (1999), a partir, precisamente, de las relaciones entre el territorio y la cultura. Una posibilidad la advertimos en lo que él denomina *primera dimensión*, en ella, el territorio constituye por sí mismo un “*espacio de inscripción de la cultura* (p. 33) y, por lo tanto, equivale a una de sus formas de objetivación. “En efecto, sabemos que ya no existen “territorios vírgenes” o plenamente “naturales”, sino sólo territorios literalmente “tatuados” por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo humano”. (p. 33).

Para Giménez (1999), esta es la perspectiva que asume la denominada Geografía cultural (mencionada *supra*), la cual introduce, entre otros conceptos, el concepto clave de **geosímbolo**:

Un géosymbole peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une étendue qui, pour des raisons religieuses, politiques ou culturelles prend aux yeux de certains peuples et groupes ethniques, une di-



mension symbolique qui les conforte dans leur identité (Bonnemaison, 2000, p. 56).

Los geosímbolos pueden ser de diversos tipos: “a holy place (Jerusalem or Rome), a highly visible place (the White House in Washington DC, a mountain, a monument), or a sacred place (cf. the role of oak trees, sacred springs, woods and roadside crosses in Brittany)” (Bonnemaison, 2005, p. 46). Según explica Bonnemaison (2005), estos geosímbolos establecen una iconología sobre el territorio. Es decir, que los geosímbolos delimitan un territorio mediante señales o marcas. Por consiguiente, indican los límites de un territorio, le dan significado y lo estructuran. De modo que un geosímbolo puede convertirse en el pilar de un lugar o de un sitio. En otros términos, como símbolos y valores que son, los geosímbolos producen y construyen territorios.

Ahora bien, características culturales, que forman parte del paisaje, tales como hablar una misma lengua, ser herederos de una misma historia y formar parte de una misma religión, se traducen y materializan en los geosímbolos. Un geosímbolo “est un marqueur spatial, un signe dans l'espace, qui reflète et qui forge une identité” (Bonnemaison, 2000, p. 55). En consideración de este autor, los geosímbolos delimitan un territorio y lo cargan, a su vez, de significación.

En el contexto cultural griego, el geosímbolo por excelencia, lo constituye la πόλις griega. Los cimientos de las ciudades- estado de la Hélade se erigieron a partir de los siglos IX y VIII a.C. No obstante, va a ser en el siglo VIII a.C, por medio del impulso de un sistema propio de magistraturas, que cada δήμος, demos, fue evolucionando hasta la constitución de un sistema de gobierno central bien establecido, que se materializará hasta el siglo V a.C. Dentro de cada πόλις hay diversos elementos que a su vez constituyen otros geosímbolos. Destacan entre ellos los templos y los santuarios considerados panhelénicos. Estos últimos incrementaron su popularidad y su prestigio durante los siglos VII y VI a.C, ya que el número de personas que acudía a



venerar a las deidades y a consultar los oráculos fue aumentando cada vez más (Pomeroy, Burstein, Donlan y Roberts, 2001).

Aunado a la πόλις como institución helénica, las montañas, las fronteras, los árboles, los ríos, los manantiales, etc, que por su contenido religioso o cultural están cargados de significado, también constituyeron geosímbolos. En el caso concreto de la literatura y mitología griegas, los motivos de la naturaleza sirvieron para enmarcar acciones y movimientos humanos (Cohen, 2009). Por consiguiente, resultó típico, en estas áreas, que tanto las características propiamente geográficas como las del paisaje en general, se mezclaran con las deidades del mismo nombre que residían en ellas, y que, como consecuencia, se imaginaran en forma humana. De este modo, las representaciones antropomórficas de las divinidades y las personificaciones de las características del mundo natural fomentaron la creencia de que el mundo de las divinidades y el mundo de la naturaleza eran partes de un solo continuum (Guettel, 2000).

En estos planteamientos resulta evidente que el mito griego ilustra una relación integral con el paisaje. De acuerdo con Hawes (2017), en el mito griego es posible encontrar princesas transformadas en árboles o en manantiales, ríos convertidos en dioses y en fuerzas de la naturaleza, así como fronteras delimitadas por monstruos multiformes. En términos de este autor, la misma actividad narrativa griega tuvo implicaciones espaciales, lo cual se advierte en el hecho de que las narrativas fundacionales proporcionaron un sentido central de identidad étnica. Aspecto que también fue señalado por Bonnemaïson (2005), quien explica que, para comprender la naturaleza del espacio cultural, la geografía debe tener en cuenta múltiples factores, tales como: valores, sistemas de creencias y mitos fundacionales.

Como bien señala Horster (2010), en la Hélade existió una tierra de los dioses, que se definía estrictamente como una especie de territorio intocable y sagrado. Resultó muy común que los autores antiguos relacionaran una belleza extraordinaria con lugares sagrados o con lugares de culto, precisamente por el fenómeno descrito previamente, con respecto a que la naturaleza misma podía



describirse como poseedora de belleza divina. En el contexto mítico griego, Horster (2010) emplea el término de *religious landscape* o paisaje religioso para referirse a “All kinds of myths and of mythological traditions interweaved with the land and the polis” (p.436). Para ilustrar esto, en la imaginación de las personas, por ejemplo, toda Atenas se relaciona con el Ática o con partes específicas de ella, y prácticamente puede convertirse en el territorio o en el paisaje religioso de Atenea, de Poseidón o de Dionisos según las historias y los mitos relacionados con un lugar específico, con una región más grande o con una ciudad.

Así, las narraciones geográficas ubican a la comunidad individual en su paisaje y la conectan con representaciones míticas del universo más grande, pues la literatura griega más antigua incorpora una organización conceptual del territorio y de las fronteras en forma de catálogos y mitos fundacionales vinculados a ubicaciones específicas. De acuerdo con este planteamiento, los dioses pertenecen al mundo natural y, por lo tanto, se consideran necesariamente anteriores a la construcción de las diversas πόλεις, incluso cuando se fundaban nuevas ciudades en nuevos territorios.

### **El surgimiento de la πόλις y del templo monumental**

En la historia de la Grecia Antigua, el siglo VIII a. C. marca el final de la Época Oscura y el inicio de la Época Arcaica. Este siglo es fundamental porque en él se da el surgimiento de la πόλις griega, evidentemente este fue un suceso político y social, pero más allá de esto, también fue un acontecimiento transformador desde el punto de vista de la población, del territorio y de la religión.

La forma de gobierno correspondiente a la πόλις surgió, en el territorio griego, durante el siglo VIII a.C. De manera que ya a comienzos del siglo VII a.C muchas comunidades del mundo griego se habían constituido germinalmente en ciudades-Estado. Es decir, en una zona geográfica que comprende una ciudad y sus territorios adyacentes, y muy importante, que constituye una sola entidad política capaz de autogobernarse (Pomeroy et al., 2001). El significado de πόλις



era el de una ciudad de mayor o menor tamaño. Sin embargo, para los griegos de la época de la ciudad-estado, la πόλις comprendía, no solo la ciudad o la capital, sino también el territorio adyacente.

En el marco de constitución de esta nueva forma de autogobernarse y de vivir helénica, hubo dos acontecimientos que tuvieron que llevar a cabo las comunidades de δήμοι, para convertirse en las ciudades-estado del año 700 a.C. Estos fueron la unificación política formal del δήμος o comunidad, y la creación de un gobierno central. Lo anterior implicó que todos los miembros de dicho territorio, tanto los que vivían en la capital como los que vivían en las zonas rurales pasaran a llamarse politai (miembros de la πόλις), como si todos vivieran en la ciudad. Es decir, cada miembro de la πόλις llegó a identificarse con el nombre de la capital, aunque no viviera necesariamente allí. Por ejemplo, todos los que vivían en el territorio del Ática, cuya capital era Atenas, se llamaban a sí mismos, atenienses, y así también los llamaban los demás, aunque vivieran a más de 40 km de la capital (Pomeroy et al., 2001).

Esta noción de pertenencia, consecuencia del comienzo de la πόλις griega, se comprende mejor mediante el concepto *sinecismo*, el cual remite a la unificación política de los οἴκοι o de las aldeas que conformaron los distintos δήμοι (Pomeroy et al., 2001, p. 14). El término se puede traducir, entonces, como cohabitación o, más literalmente, como el hecho de tener los οἴκοι juntos. De este modo, el sinecismo sería el proceso en virtud del cual cada ciudad, poblado o aldea de un δήμος aceptó tener un solo centro político, sin importar la autonomía local que hubieran disfrutado hasta entonces. Tal decisión política resultó de suma importancia en el proceso de construcción de la identidad griega, pues con este acaecimiento todos los individuos de un territorio empezaron a considerarse como pertenecientes a una πόλις, sin importar si vivían en territorios adyacentes o en la ciudad principal. Una consecuencia inmediatamente posterior a la instauración de las πόλεις griegas fue también la fundación de colonias, momento histórico conocido como Periodo de colonización griega. Cada una de las colonias fundadas contaba con una ciudad principal llamada metrópolis, la cual les





otorgaría también una identidad a los nuevos habitantes de la colonia fundada sin importar la distancia de la que esta se ubicara con respecto a su ciudad madre.

Al inicio de la Época Arcaica, a la par de la eclosión de la πόλις, también ocurre el surgimiento del templo monumental y del santuario griego construidos para las divinidades tutelares de las nacientes ciudades-estado. De ahí la denominación para las deidades griegas como divinidades políadas. Conforme con lo que nos explica Heródoto, la comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses es la característica que mayoritariamente separa a los griegos de la barbarie. Así, la religión como mecanismo identitario griego, se evidencia por el hecho significativo de que, desde el s. VIII a.C, la religión griega ya había alcanzado la forma que tendría durante toda la Antigüedad, principalmente en las formas de aplacar y de venerar a las deidades, tales como: plegarias, sacrificio y ofrendas.

Otro aspecto relevante en cuanto al vínculo religioso, territorial e identitario se advierte en la instauración de las festividades panhelénicas. Gracias a estos eventos se construyeron santuarios y se celebraron fiestas que dejaron de tener un carácter local y pasaron a cobrar un valor colectivo. Con ello, se reforzó la idea de que los helenos, aun cuando pertenecieran a πόλεις distintas, conformaban un mismo grupo cultural. Sin embargo, a pesar de este individualismo religioso, considera Bremmer (1999), las religiones de las diferentes ciudades se solaparon de manera suficiente como para permitir el uso de la noción de *religión griega*. En este sentido, “la religión griega adquirió su forma característica de las aproximadamente setecientas πόλεις que, entre grandes y pequeñas, extendieron la cultura griega desde la Península Ibérica hasta el mar Negro” (p. 18).

Un planteamiento similar con respecto a la importancia del surgimiento de la πόλις en el plano religioso, lo encontramos en las proposiciones de Vernant (2001b), quien trata las múltiples innovaciones religiosas acaecidas en el marco de la Época Arcaica griega. En su planteamiento, destaca un hecho trascendental:



La aparición del templo como construcción independiente del hábitat humano, palacio real o casa particular. Con su recinto que delimita un área sagrada (*témenos*) y su altar exterior, el templo constituye desde entonces un edificio separado del espacio profano. Sus dioses van a residir permanentemente en el templo por intermedio de su gran estatua cultural antropomorfa allí entronizada (p. 40).

El templo de la divinidad, contrariamente a lo que ocurre con los altares domésticos y los santuarios privados, es un bien público. Es decir, un bien común para todos los ciudadanos, pues ha sido la misma πόλις la que lo ha erigido. Un aspecto crucial en esta nueva aportación del advenimiento de la πόλις en el sistema religioso griego es que la ciudad como tal es la que va a demarcar los lugares precisos en los cuales se va a llevar a cabo la construcción del templo, y con ello confirmar su dominio absoluto sobre el territorio. En este sentido, hubo aspectos elementales tomados en cuenta por la ciudad para erigir el templo de las deidades políadas:

En el centro de la ciudad, acrópolis o ágora; en las puertas de los muros que delimitan la aglomeración urbana respecto de su periferia inmediata, esa zona del *agrós* y de las *eschatiai*, de las tierras salvajes y de los confines, que separa cada ciudad griega de sus vecinos (Vernant, 2001b, p. 40).

Una consideración como esta se encuentra ya en los planteamientos de Osborne (1987), quien afirmó, en su momento, que el estado cambiante del campo se vio reflejado en el cambio de las prácticas religiosas. Una prueba de ello es que se pudieran encontrar templos y santuarios en todo el territorio de la ciudad griega, específicamente, en el centro y alrededores de la ciudad, y en todo el campo. Tal como destaca el investigador: “Religious cults exploited the natural countryside, and that also exploited the political countryside of human settlement (p. 167). Como consecuencia “the sanctuaries of the countryside exploited a landscape that was natural, cultivated and also political” (p. 169).

De acuerdo con Pomeroy et al (2001), los primeros ejemplos conocidos de templos datan de alrededor del año 800 a.C.; no obstante, hasta el año 700



a.C. es cuando se constata la existencia de estas construcciones en todos los rincones del mundo griego. En consonancia con los investigadores, la aparición del templo demostró que los griegos estaban deseosos, en este momento histórico, de emplear sus recursos económicos, tiempo y trabajo en proyectos que le dieran honra a la comunidad.

Se nota, entonces, que la construcción de santuarios, ya fueran urbanos, suburbanos o extraurbanos tendió a modelar también la superficie del suelo a partir de un orden religioso (Horster, 2010). Esta configuración del suelo era llevada a cabo por mediación de las divinidades de las distintas πόλεις. Un aspecto que se puede percibir con respecto a la importancia otorgada al terreno en la construcción del santuario dedicado a la divinidad es que “la ocupación del santuario y su ocupación cultural en el centro urbano, tiene valor de posesión legítima” (Pomeroy et al, 2001, p. 41). Así, cuando la πόλις funda sus templos para asegurar un cimiento inquebrantable a su base territorial, implanta sus raíces en el mundo divino (p. 41). De este modo lo percibe Buxton (1994), para quien “the vast range of cults in honour of individual deities rests on a set of demarcations within the sphere of divine power” (p. 204).

En la Antigua Grecia, la relación entre los seres humanos y las deidades se enmarcó, desde el punto de vista religioso, a partir del templo: “Aquello que caracteriza el espíritu religioso de los griegos en general está presente de manera concreta en el templo griego” (Kerényi, 1999, p. 221). En este sentido, debe recalarse el hecho de que el templo es el lugar propio de la divinidad. En el panteón griego, cada deidad se encuentra vinculada a un santuario o a un templo (Lloyd-Jones, 2001, p. 462). Este hecho cobra relevancia si se advierte que cada divinidad cuenta con templos en lugares específicos; es decir, cada deidad griega tiene una o múltiples ciudades bajo su jurisdicción.

Resultan concretos los casos de Hera, la gran divinidad de Argos en el Peloponeso y de la isla de Samos, además de la ciudad de Olimpia. Igualmente, Apolo, con su hermana Ártemis, se consideró la gran divinidad de



Delfos y de Delos; lo mismo ocurrió con Atenea, que era considerada la gran divinidad de Atenas (Lloyd-Jones, 2001, p. 462). Según expresa Kerényi (1999), la religión griega les permitió a sus dioses vivir en los templos y fuera de ellos. Así:

Quando una divinidad de los griegos se apodera de forma pasajera de un lugar, ello no implica una delimitación de su ser, sino a lo sumo un lugar delimitado y también arquitectónicamente resaltado de la presencia repetida y pasajera de la divinidad, un lugar que de todos modos pertenece a ella (p. 220).

Tal como se observa, la localidad resulta determinante en el caso de las divinidades griegas y sus lugares de culto. Incluso, dentro de la misma región hubo delimitaciones muy específicas en cuanto a la ubicación del templo o santuario del dios o de la diosa. Como bien expresa Bremmer (1999), Zeus y Atenea, en tanto dioses de la πόλις por excelencia, tenían santuarios en el ágora y en la acrópolis Apolo y Deméter eran considerados dioses más ambivalentes: el primero podía ubicarse en el ágora, como en el caso de Argos, Creta y Crimea; o bien, venerarse lejos del centro de la πόλις, cerca del mar, como en Delfos. En el caso de Deméter, si sus santuarios se encontraban dentro de la ciudad, casi siempre estaban lejos de las zonas habitadas, mas, por lo general, se ubicaban antes de llegar a la ciudad, usualmente en la ladera de una montaña.

Si un santuario importante para la vida religiosa de la comunidad no se encuentra en el centro mismo de esa comunidad o a tal distancia que los ciudadanos tienen que abandonar su entorno familiar para cumplir con su culto, es previsible que estos cultos se encontraran en oposición a aquellos que ocupaban una posición más central (Bremmer, 1999, p. 58). Como consecuencia, la ubicación de los santuarios determinaba su papel social o político: “Puesto que el culto contribuía a determinar el carácter de los dioses, un culto que se realizaba extramuros podía indicar el carácter excéntrico o menos central de una divinidad determinada” (Bremmer, 1999, p. 58). Pese a esto, se le ha prestado poca atención a la cuestión de por qué algunos santuarios se ubicaban en las ciudades y otros no. Esto, aun cuando conocer la ubicación de los santuarios de las



distintas divinidades resulta crucial para tener una visión completa de las deidades griegas.

En consonancia con lo anterior, Miles (2016) plantea que hubo tres aspectos que debieron ser tomados en cuenta por los constructores de templos o santuarios griegos: “the setting”, “the precise site” y “the orientation” (p. 152). Apreciaciones importantes con respecto a estos tres requisitos son las siguientes: la configuración del lugar dependía de la posesión del territorio y de si era urbano o rural; si se encontraba en la costa o en las montañas; si se ubicaba en carreteras con mucho tráfico o en lugares remotos y de difícil acceso; si estaba cerca de una frontera o un límite. Igualmente, era crucial la cercanía de fuentes, de cuevas, de árboles sagrados, entre otros múltiples aspectos.

En relación con esta temática, explica Buxton (1994) que la existencia misma de un santuario implicó la separación de lo que fue considerado sagrado de lo que fue visto como profano, es decir, opuesto a lo sagrado. Esta demarcación entre lo sagrado y lo profano se reflejó también en la terminología, a partir de la voz griega τέμενος. Con respecto a su significación hay múltiples planteamientos: para Finley (1984) τέμενος significaba, en griego clásico, ‘tierra del dios’ y se aplicaba por igual a diversos elementos. Podía remitir al hipódromo pítico, a la Acrópolis y al recinto de un héroe. Asimismo, hacía referencia “a la tierra acotada para un dios, en la división inicial cuando se fundaba una colonia o a la tierra dada por un individuo, de su propia heredad, por donación, dedicación o testamento” (p. 255). A su vez, para Buxton (1994), τέμενος fue una porción estrictamente delimitada de tierra consagrada al dios o a los dioses adorados ahí. En adición, Malkin (1996) describe el τέμενος como una tierra sagrada empleada para el culto<sup>2</sup>.

El punto de coincidencia entre los autores lo vemos explicado de manera más abarcadora en Malkin (1996). Según el posicionamiento de este autor, cuando se piensa en religión griega debe abordarse según una “*geometry of religión*” (las comillas se encuentran en el original), la cual “means that the interrelationship of religious elements on the ground is imbued with ascertainable



symbolic values. Centre and periphery are supposedly easily defined” (p. 75). Esta afirmación lleva al autor a realizar una distinción muy importante entre lo que fue el templo y el santuario griegos, distinción que resulta crucial, pues la delimitación entre uno y otro se da por cuestiones de espacio. No en vano, el investigador afirma que the “geometry of religion” does not perceived greek religion in terms of points, but of space (p. 75).

En este sentido, un templo no debe ser considerado como exclusivamente una construcción arquitectónica, tampoco debe ser visto como un punto sagrado o un *locus*, sino que debe verse como parte integrante de un *τέμενος*; es decir, de un espacio demarcado y limitado en relación con otros espacios similares, tanto con parcelas privadas como con áreas públicas. Por su parte, el santuario, no se vio aislado, sino en relación con todo el país, tanto con la ciudad como con el campo. Este, a diferencia del templo, es un todo complejo, un sistema religioso que adquiere significado por sí mismo.

Como se puede notar, Grecia experimentó la construcción de una gran cantidad de santuarios situados en el campo, lejos de los centros de población. Efectivamente, varios estudiosos consideran este fenómeno como un signo de la unidad cívica cada vez mayor en la región de la Hélade, lo cual evidenció un fortalecimiento deliberado de los vínculos religiosos, cuya principal función era unir con más firmeza a los habitantes de la *πόλις*.

Tal como se advierte, el origen de la *πόλις* no solo va a constituirse como un hecho fundamental en cuanto a la formulación del carácter identitario del pueblo griego, sino que va a resultar elemental en la evolución presentada en el ámbito religioso en la región. La evolución en el plano religioso se advierte en varios aspectos a partir del siglo IX a. C: por un lado, en el hecho de que cada ciudad contara con su propio panteón en el cual unas divinidades eran consideradas como las más importantes y otras, por su parte, ni siquiera fueran veneradas dentro de él. Por otro, en que cada ciudad tuviera su propia mitología, su propio calendario religioso, así como sus propias festividades particulares



Según explica Calame (2009), las prácticas religiosas griegas están integradas en un calendario que da ritmo a la vida política y religiosa de cada ciudad, esto en conjunto con el grupo de dioses y de héroes particulares que son honrados en cada πόλις. Un señalamiento similar lo encontramos en Vernant (2001b), para quien las creencias y los cultos “instauran o acomodan en el plano religioso las tradiciones legendarias, los ciclos de fiestas y un panteón reconocido igualmente por toda la Hélade” (pp. 39-40). Los medios señalados para dicha instauración son el desarrollo de una literatura épica despojada de toda raíz exclusivamente local y la construcción de grandes santuarios comunes.

La trascendencia de estos dos acontecimientos ya había sido manifestada por Bremmer (1999), quien advierte que la relación entre las diversas religiones de las πόλεις fue potenciada por dos poetas, Homero y Hesíodo, quienes, desde el siglo VIII a.C, crearon un denominador común religioso al combinar y sistematizar tradiciones particulares que, posteriormente, difundieron por medio de sus representaciones poéticas. No en vano, la aseveración generalizada de que los poetas fueron los más importantes transmisores religiosos en Grecia, esto desde la Antigüedad, en el famoso pasaje herodoteo (*Historia*, II, 53, 2-3).

Lo narrado tanto por Homero como por Hesíodo son *mythoi*, los cuales se transmitieron en forma de relatos, más enfáticamente, en forma de relatos tradicionales (Kirk, 1990; Bremmer, 1999; Bauzá, 1998; Grimal, 1998; García-Gual, 2004, entre otros) en los cuales la memoria jugó un papel trascendental. Así queda manifiesto en Nagy (2009), quien destaca que, en la poesía homérica, “to speak a *muthos* is to perform it from memory” (p. 54). De este modo, “to perform this epic is to activate *myth*, and such activation is fundamentally a matter of *ritual*” (p. 54).

Sobre este aspecto, estima López-Eire (2004) que el mito es un fragmento de lenguaje caracterizado como una acción, y en ese sentido se relaciona estrechamente con el ritual. Para el investigador, el ritual “es una imitación de una acción redirigida de lo privado a lo político-social, porque ha



perdido su significado primitivo e inmediato, y resulta así ser enfáticamente significativa porque tiene un enorme peso e importancia político-social” (pp. 337-338).

## El μῦθος

Con respecto a la conceptualización de mito y de religión en la Grecia Antigua, Calame (2009) explica que los griegos no concibieron el mito como un corpus de cuentos fabulosos de dioses y de héroes, ni tampoco percibieron la religión como un conjunto de creencias y prácticas relativas a una configuración divina. Más bien, señala el investigador, que lo que sí aparece dentro del pensamiento de la Grecia Antigua, con respecto al mito y a la religión, respectivamente, es lo siguiente:

[...] In the case of the former, we have a series of narratives with argumentative and pragmatic value that describe, in poetic form, the heroic past of Greek cities or of the “Greek” community (experienced as τὸ Ἑλλῆνικόν only from Herodotus on), narratives that, recited or sung as *palaiá* or *arkhaía*, make reference to the ancient history of Greece and correspond to *mūthoi*. In the case of the latter, we can think in terms of divine and heroic figures, in terms of civic spaces reserved for them, and in terms of the numerous ritual practices that sought, through offerings of various types, to influence divine intervention in the present: τὰ *hierá* (‘offerings, victims’), τὰ *nominá* (‘what is prescribed’; hence ‘customs, rites’) (p. 259).

Desde esta perspectiva, el mito cumple con funciones específicas según el punto de vista de la comunidad que lo cuenta, a saber: “identifica, da ánimos, tranquiliza y estabiliza a los miembros de una comunidad cuyos lazos político-sociales, sin duda alguna, expone a la luz y refuerza” (López-Eire, 2004, p. 360). Así, el carácter pragmático y político-social que caracteriza al mito, lo comparte con el ritual, pues ambos intentan transmitirle algo de manera muy marcada a la comunidad que hace uso de ellos, con el fin de aglutinar a sus miembros. Un aspecto relevante destacado por el mitólogo es que, en el mito, esa función se





lleva a cabo con palabras, mientras que en el ritual se desarrolla con acciones simples o con la combinación de palabras y acciones.

Como se puede observar, la importancia político-social del mito resulta ser una de sus particularidades en el contexto griego en el que nos movemos, así lo señala López-Eire (2005), quien expresa que la función última y definitiva del mito “como «acto de habla» es unir lo más íntimamente posible a los miembros que integran una sociedad, además de mantener la necesaria cohesión político-social de las comunidades” (p. 58). Consecuentemente, las funciones del mito se llevan a cabo mediante el lenguaje, un importantísimo instrumento de cohesión político-social, “pues, en el fondo, los principios, las leyes, la autoridad, la religión y los mitos no son más que eso, a saber: lenguaje en su función primordial y suprema, o sea, lenguaje pragmático y político-social” (p.58). Una aproximación similar la encontramos en Calame (2009), quien destaca que:

In particular, as *mūthoi*, the narrative actions of Greek goods and heroes are not simply demonstrated and modeled by different poetic and historiographic forms, but they exist in these forms alone; such concrete manifestations, by virtue of their pragmatic dimension, guarantee that these narrative actions retain the flexibility to fulfill their social, religious, and ideological function and efficacy (p. 260).

Conforme con la cita anterior, bajo la influencia de la celebración del culto, la vida social de los grupos que forman la comunidad cívica, lleva, en las relaciones con su pasado heroico, las huellas de prácticas de carácter religioso y de formas discursivas a las que corresponden ciertos actos rituales, entre ellos, las formas de invocar a una divinidad. En relación con dichos actos rituales y su vínculo con el mito, ha indicado López-Eire (2005), que si bien, dichos actos son en un principio miméticos, pueden, con el paso del tiempo, volverse opacos o poco claros. Sin embargo, a pesar de ello, continúan siendo reconocibles por el grupo social que practica el rito. De modo que, para este grupo social, tales actos rituales tienen un valor profundo y un significado político-social. Según lo anotado por el



autor, para que dichos actos no pierdan vigencia del todo es que “se echa mano del mito” (p. 67).

Aunado a esto, especifica el mitólogo que el mito y el ritual coinciden en que son paradigmáticos; es decir, que sirven de ejemplo. Tal como se arguye, lo más importante, en este sentido, es el hecho de que tanto el mito como el ritual refuerzan la cohesión político-social de la comunidad que los practica; o sea, la comunidad que cuenta los mitos y que ejecuta los rituales.

Finalmente, la relación establecida entre mito y ritual ha sido objeto de múltiples debates. Así nos lo comenta Bremmer (1999), pese a ello, entre los dos se han establecido tres posibilidades; a saber: 1) el mito es el escenario del ritual, 2) el ritual genera el mito, y 3) mito y ritual surgen al mismo tiempo. Advertimos entonces que el mito fue un relato importantísimo para la sociedad griega, y que dentro de la religión desempeñó un papel fundamental, ya que ilustraba y definía los roles tanto de los dioses como de los héroes. Asimismo, explica aspectos rituales, muestra modos de conducta correctos e incorrectos y reflexiona sobre el comportamiento de los seres humanos. Además, los relatos míticos fueron cruciales en Grecia, pues, entre otros aspectos, “definieron a los dioses, iluminaron los rituales, proporcionaron argumentos en los debates, sirvieron de modelo de conducta ética o religiosa, ayudaron a definir las identidades políticas o a presentar reclamaciones políticas; en fin, contribuyeron a formar la mentalidad griega” (Bremmer, 1999, p. 100).

A partir de estas competencias otorgadas al relato mítico griego, podemos afirmar que su función clasificatoria debe entenderse dentro del marco más amplio de las creencias y las prácticas griegas relacionadas con lo sagrado (Buxton, 1994), entre ellas, el sacrificio, considerado como el acto ritual fundamental en la práctica religiosa griega. La trascendencia otorgada al sacrificio resulta elemental en el marco del objeto de estudio de la presente investigación, pues el vínculo entre sacrificio y región geográfica se ha señalado en trabajos pioneros que advirtieron la relación entre la religiosidad griega y el paisaje, o entre el territorio geográfico y el mito.



Por ejemplo, esto lo evidencia Osborne (1987), quien manifiesta que “Through sacrifice and the religious calendar the structure of greek religious behavior was rooted in the countryside” (p. 165). En la opinión de este autor, los griegos, por sus acciones religiosas, se reconciliaron con el ambiente natural y con el ambiente humano. Según explica el investigador, las prácticas religiosas y los relatos contados en relación con estas, crearon un marco dentro del cual los seres humanos podían comprender el mundo cambiante. Así pues, las reacciones de los griegos frente a los cambios políticos y sociales fueron moldeadas por sus experiencias religiosas.

## Conclusiones

El concepto *paisaje* abarca dos ejes articuladores elementales; a saber, el territorio y la identidad (Hartshorne, 1939; Olwig, 1996; Cosgrove, 1998, 2002; Buxton, 1994, 2016; Guettel, 2000; Clarke, 2002; Sauer, 2006; Nogué, 2007; Cohen, 2009; Horster, 2010 y Mc Inerney y Sluiter, 2016). La conjunción de dichos ejes resulta no solo necesaria, sino indispensable para comprender, de manera unificada, la conformación del paisaje y la construcción identitaria de las múltiples entidades que constituyeron la Hélade.

Conviene, a modo de cierre, resaltar cuál es el principal acontecimiento vinculante entre mito y paisaje. A saber, el surgimiento de la πόλις griega. Tal circunstancia histórica debe verse como un elemento que permitió la cohesión y la delimitación de la religión griega. Desde el punto de vista del territorio, este hecho marcó un antes y un después en el paisaje de la Grecia de la Antigüedad, no solo por los cambios ocurridos en la morfología de su paisaje natural, sino por las repercusiones que representó para el paisaje cultural griego. Recordemos que, con la segregación del territorio heleno en diferentes πόλεις, se produjo también el surgimiento del templo monumental y del santuario griego construidos para divinidades específicas. Estas dos construcciones arquitectónicas, como bien se mencionó previamente, modelaron la superficie del suelo a partir de un orden



religioso, y con este “modelaje” modificaron, incluso hasta nuestros días, el paisaje cultural helénico.

## Notas

- 1 Para ampliar la información sobre el surgimiento del término paisaje en la lengua española es fundamental la investigación de Fernández-Christlieb (2014).
- 2 Todos estos señalamientos con respecto al τέμενος no se dan sin antes entrar en una discusión con respecto a la confusión terminológica y semántica relacionada con el κληρος (cf. Finley, 1984; Buxton 1996; Malkin, 1996). No obstante, se omite en esta sección debido a que esta disputa no es materia de interés en este artículo.

## Bibliografía

- Bauzá, H. (1998). *El mito del héroe. Morfología y semántica de la figura heroica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bremmer, J. (1999). *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*. Córdoba, España: Ediciones el Almendro.
- Bonnemaison, J. (2000). *La Géographie Culturelle*. Paris, Francia: CTHS.
- Bonnemaison, J. (2005). *Culture and Space. Conceiving a new cultural geography*. Londres, Reino Unido: I. B. Tauris.
- Buis, E. J. (2018). Artemisa y los extremos: hacia una imaginería erótico-política del espacio liminal en la Grecia clásica. En Dell'Elicine, E. et al. (comps.). *Prácticas estatales y regímenes de territorialidad en las sociedades premodernas*, pp. 17-48. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Buxton, R. (1994). *Imaginary Greece: The contexts of Mythology*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.



- Buxton, R. (2016). Mount Etna in Greco-Roman *imaginaire*: Culture and Liquid Fire. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 25-45). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Calame, C. (2009). Mythic Landscapes of Greece. En: Woodard, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp. 305-330). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Cardete, M. (2017). La religión como criterio de identidad en la Grecia clásica. *Gerión*, 35(1), pp. 19-40.
- Clarke, K. (2002). *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Cohen, A. (2009). Mythic Landscapes of Greece. En: Woodard, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp. 305-330). Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Contreras, C. (2005). Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico. *Trayectorias*, 7(17), pp. 57-69.
- Cosgrove, D. (1998). *Social Formation and Symbolic Landscape*. Winsconsin, Estados Unidos: The University of Wisconsin Press.
- Cosgrove, D. (2002). Observando la naturaleza: el paisaje y el sentido europeo de la vista. *Boletín de la A.G.E.N.*, 34, pp. 63-89.
- Fernández-Christlieb, F. (2014). El nacimiento del concepto *paisaje* y su contraste en dos ámbitos culturales: el viejo y el nuevo mundo. En: Barrera, S. y Monroy, J. (eds.). *Perspectivas sobre el paisaje*, pp. 55-79. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Finley, M. (1984). *La Grecia Antigua: Economía y sociedad*. Barcelona, España. Editorial Crítica.
- García-Gual, C. (2004). *Introducción a la mitología griega*. Madrid, España: Alianza.



- Gerber, J. y Hess, G. (2017). From landscape resources to landscape commons focusing on the non-utility values of landscape. *International Journal of the Commons*, 11(2), pp. 708-732. .
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades: la region socio-cultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 5(9), pp. 25-57.
- Grimal, P. (1998). *Diccionario de mitología clásica*. Barcelona, España: Paidós.
- Guettel, S. (2000). *Landscapes, Gender and Ritual Space*. California, Estados Unidos: University of California Press.
- Hawes, G. (ed.). (2017). *Myths on the Map. The Storied Landscapes of Ancient Greece*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Heródoto. (1992). *Historia*. Libro II. Traducción de Carlos Schrader. Madrid, España: Gredos.
- Horster, M. (2010). Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World. *Revue de l'histoire des religions*, 4, pp. 435-458.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua*. Barcelona, España: Herder.
- Kirk, G. (1990). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona, España: Paidós.
- Lloyd-Jones, H. (2001). Ancient Greek Religion. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 145(4), pp. 456-464.
- López-Eire, A. (2004). Mito y ritual: una aproximación. *HVMANITAS*, 56, pp. 329-364.
- López-Eire, A. (2005). Aproximación a la poesía desde el mito y el ritual. *FORTVNATAE*, 16, pp. 137-149
- McInerney, J., y Sluiter, I. (2016). General Introduction. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 1-21). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Miles, M. (2016). Birds around the Temple: Constructing a Sacred Environment. En: McInerney, J., y Sluiter, I. (eds.). *Valuing Landscape in Classical*



- Antiquity. Natural Environment and Cultural Imagination* (pp. 151-195). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Nagy, G. (2009). Homer and Greek Myth. En: Woodard, R. (ed.). *The Cambridge Companion of Greek Mythology*, 52-83. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Nogué, J. (2007). El paisaje como constructo social En: Nogué, J. (ed.). *La construcción social del paisaje* (pp. 9-25). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Olwig, K. (1996). Recovering the Substantive Nature of Landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, 86(4), pp. 630-653.
- Osborne, R. (1987). *Classical landscape with figures: The ancient greek city and its countryside*. Londres, Reino Unido: George Philip.
- Pomeroy, S., Burnstein, S., Donlan, W. y Tolbert, J. (2001). *La Antigua Grecia. Historia política, social y cultural*. Barcelona, España: Crítica.
- Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. *Polis*, 15(5).
- Segura- Munguía, S. (2003). *Nuevo diccionario etimológico latin-español y de las voces derivadas*. Bilbao, España: Universidad de Deusto.
- Vernant, J. (2001a). *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Vernant, J. (2001b). *Mito y religión en la Grecia Antigua*. Barcelona, España: Ariel.

