

La civilización micénica, ritual y culto funerario: el caso de la tablilla PY Tn 316

Mycenaean civilization, ritual and funerary cult: the case of the PY Tn 316 tablet

Minor Herrera Valenciano
Sede de Occidente, Universidad de Costa Rica, San Ramón, Costa Rica
minorj2007@hotmail.com

Fecha de recibido: 20-01-2022

Fecha de aceptación: 30-05-22

Resumen

En este trabajo son analizados algunos aspectos fundamentales relacionados con las creencias de la civilización micénica en torno a la permanencia del alma en el más allá, así como la realización de cultos y rituales en honor a los muertos. Se da especial énfasis a la tablilla PY Tn316 por su contenido, debido a que se trata de un documento excepcional que recoge lo que parece ser una ceremonia micénica de sacrificio o de ofrecimiento de exvotos humanos a ciertas divinidades del panteón micénico. Esto a partir del estudio detallado de evidencia arqueológica, histórica y filológica. De esta manera, resulta que las acciones rituales se caracterizan porque son realizadas considerando cierta periodicidad e intencionalidad, para la cual, además, es requisito mantener un comportamiento especial y correspondiente a la solemnidad del rito, que se manifestará en un espacio y un tiempo especiales. Esto permite concluir que la reverencialidad hacia los ancestros, representada de manera que llega al punto de establecer cultos en su honor, está estrechamente ligada a los conceptos de legado y descendencia.

Palabras clave: muerte, culto, rito, civilización antigua, religión

Abstract

In this work, some fundamental aspects related to the beliefs of the Mycenaean civilization regarding the permanence of the soul in the afterlife are analyzed, as well as the performance of cults and rituals in honor of the dead. Special emphasis is given to tablet PY Tn316 for its content, since it is an exceptional document that collects what appears to be a Mycenaean ceremony of sacrifice or offering of human votive offerings to certain deities of the Mycenaean pantheon. This from the detailed study of archaeological, historical and philological evidence. In this way, it turns out that ritual actions are characterized because they are performed considering a certain periodicity and intentionality, for which, in addition, it is a requirement to maintain a special behavior corresponding to the solemnity of the rite, which will manifest itself in a special space and time. This allows us to conclude that reverentiality towards the ancestors, represented in a way that reaches the point of establishing cults in their honor, is closely linked to the concepts of legacy and descent.

Keywords: Death, Cult, Rite, Ancient Civilization, Religion

I. Introducción

La civilización micénica se desarrolló durante el período que pasó a denominarse Edad de Bronce, aproximadamente entre 1600 y 1200 a. C., y sus principales centros fueron Micenas, Argos, Pilos y Tebas. Muy pronto, Micenas se convirtió en un centro de riqueza y poder, una civilización guerrera sin rival en la región. La razón de toda esta expansión es un tema controversial entre historiadores y arqueólogos.

Existen varias teorías para explicar el repentino florecimiento de la civilización micénica, pero aún no se ha llegado a un consenso entre los historiadores. Lo que se sabe con certeza es que se trataba de una civilización que alcanzó un desarrollo material y artístico excepcional.

Las enormes tumbas en forma de bóveda (círculo de tumbas A) encontradas por los arqueólogos durante el siglo XIX (Kyriakos Pittakis, 1841 y Schliemann, 1874) dan fe de la grandeza de esta civilización. Este descubrimiento reveló un crecimiento continuo en las habilidades técnicas y artísticas, así como una creciente concentración de poder; un hecho que ocurrió de manera similar en muchas partes del centro de Grecia y el Peloponeso. En estos sepulcros, conocidos como *tholoi* se encontraron lujosos objetos funerarios, revelando que las familias que allí se encontraban pertenecían a altos cargos de la escala jerárquica.

No obstante, Mylonas (1948), a partir de su acercamiento arqueológico al círculo de tumbas B, sostuvo que los micénicos no demostraban mucho interés por sus muertos, puesto que no había evidencia (principalmente arqueológica) de la realización de rituales funerarios. Su posición gozaba de gran aceptación entre el círculo de intelectuales y estudiosos del mundo micénico, por lo que la motivación para desarrollar nuevos estudios en torno a dicho tema (rituales o cultos funerarios micénicos) fue escasa. Sin embargo, dichas apreciaciones sobre la manera en la que los

micénicos se encargaban de sus muertos comenzará a cambiar a partir de los estudios realizados sobre los sarcófagos de Tanagra (en 1873 da inicio una serie de investigaciones arqueológicas con la supervisión de A. Dimitriadis y Panayotis Stamatakis), los cuales permitieron apreciar que dicha civilización sí prestaba interés por el tratamiento o los cuidados que requería el cuerpo del difunto y otras prácticas funerarias y, quizá, como se verá más adelante, por el destino *post mortem* de este. Piquero (2020), por ejemplo, de forma contraria a las propuestas de Mylonas (1948), menciona que los micénicos sí dedicaban tiempo para la preparación del cadáver, de tal manera que los cuerpos eran “adornados con joyas y anillos y se depositaban sobre el suelo de la tumba –o, en ocasiones, sobre un banco– sin una orientación fija. El empleo de sarcófagos (*larnakes*) parece que tiene que ver con tradiciones locales” (Piquero, 2020, p. 118).

Del mismo modo, Gallou (2002) sostiene que los micénicos sí ofrecían culto a sus muertos en el periodo conocido como Heládico Tardío, o sea, entre el 1425 y el 1180 a. C. Dicha autora menciona que los micénicos no consideraban que sus ancestros fuesen únicamente cuerpos sin vida o materia en descomposición, sino que mantenían la creencia de que sus antepasados se convertían en entidades que poseían ciertas participaciones entre lo humano y lo metafísico y que, además, podían ser invocados con la finalidad de obtener favores o beneficios, tanto a nivel individual como colectivo.

Las argumentaciones que ofrece dicha autora están basadas en la evidencia obtenida a partir del examen realizado a material arqueológico como la arquitectura, las piezas de cerámica, algunos restos de iconografía y tablillas de Lineal B.

A partir de dicha evidencia, en este trabajo serán presentados algunos aspectos fundamentales relacionados con las creencias de la civilización micénica en torno a la permanencia del alma en el más allá, así como la realización de cultos y rituales en honor a los muertos, asimismo, se abordará la

tablilla PY Tn316 y su contenido por tratarse de un documento excepcional que recoge lo que parece una ceremonia micénica de sacrificio.

II. La civilización micénica: ritual y culto funerario

Conviene, ahora, explicar los principales postulados del trabajo de Gallou (2002), quien tuvo como punto de partida el abordaje analítico de dos de los más usuales tipos de tumbas micénicas: el *thólos*¹ y la cámara funeraria. La autora es clara al mencionar que la teoría que señalaba un desinterés total por parte de los micénicos por sus muertos estaba planteada de tal manera que no permitía o evitaba cualquier discusión contraria. No obstante, gracias a que se descubre un altar de forma circular, relacionado con la celebración de cultos funerarios (en el área de sepultura del círculo A de tumbas), en Micenas, se impuso una nueva opinión, opuesta a la que tradicionalmente se tenía.

Gallou (2002) explica posteriormente cuál es la razón por la que el túmulo encontrado se concibió como prueba fehaciente para un entendimiento cabal de la realización de rituales funerarios dedicados a los muertos y del desarrollo de cultos a los ancestros en el período Heládico Tardío en Grecia. Cabe destacar que hablar de ritual y culto es en sí mismo complejo, ya que el término ritual, debido a su plurisignificación cumple, también, funciones distintas.

Dicha autora se percata de que, al analizar el término “ritual” desde la arqueología, este se definiría únicamente partiendo de la falta de explicaciones racionales, es decir, que, si alguna práctica o

algún acto desarrollado por un pueblo no puede ser explicado desde el punto de vista funcional o racional, ese acto será visto como un ritual; en ese sentido, la autora sostiene que el término antes mencionado puede considerarse, desde la arqueología, un término *cliché*:

The word *ritual* is a cliché and at the same time ambitious, obscure and also revealing. In the disciplines of archaeology, anthropology and sociology, ritual has been taken ‘to be purposeful, preordained human activity, engaged in a particular time and place with the explicit purpose of changing the social or emotional state of either the individual or group’, ‘the organised performance of behaviours intended to influence spiritual powers’ or ‘δρώμενα things done, λεγόμενα things said or sung, δεικνύμενα things displayed or... things envisioned in epiphany’. (Gallou, 2002, pp. 25-26)²

Del mismo modo, Rappaport (1971), citado por Gallou (2002), definió el ritual –tanto humano, religioso y secular– como actos convencionales de exhibición a través de los cuales uno o muchos participantes transmiten información sobre sus estados fisiológicos, psicológicos o sociológicos a ellos mismos o a uno o más participantes.

Tal como pudo notarse, definir la palabra ritual y en qué consiste representa una dificultad, en tanto su definición puede partir de la realización de ciertas prácticas y de la función que este tenga en cada sociedad. No obstante, la misma autora hace una pausa para explicar la expresión “acciones rituales” que autores como Matz (1958), citado por

1 Piquero (2020) menciona que “se han descubierto unas ciento treinta tumbas en forma de *thólos* de las que catorce, halladas especialmente en Mesenia, en Laconia y en la Argólida, tienen más de 10 m de diámetro, lo que las hace excepcionales frente al resto — cuyas medidas van desde menos de 3 hasta 10 m—. Estas tumbas grandes son en general del siglo XIII a. C. El llamado ‘Tesoro de Atreo’ en Micenas es, sin duda, el mayor exponente de este tipo de tumbas” (pp.117-188).

2 La palabra ritual es un cliché y al mismo tiempo es ambiciosa, oscura y reveladora. En disciplinas como la arqueología, la antropología y la sociología, el ritual ha sido tomado como una actividad humana deliberada y preordenada, comprometida en un tiempo y lugar particular con el propósito explícito de cambiar el estado social o emocional del individuo o grupo. El desempeño organizado de comportamientos estaba destinado a influir en los poderes espirituales o δρώμενα, cosas hechas; λεγόμενα, cosas dichas o cantadas; δεικνύμενα, cosas exhibidas o contempladas en una epifanía (la traducción es propia).

Gallou (2002), conceptualizaron como acciones o actividades que tienen como principal propósito el establecer lazos comunicativos entre los seres humanos y los dioses con la única intención de que estos actúen en el mundo material.

Del mismo modo, las acciones rituales se caracterizan porque son realizadas tomando en cuenta cierta periodicidad e intencionalidad, para la cual, además, es requisito mantener un comportamiento especial y correspondiente a la solemnidad del rito, que se manifestará en un espacio y un tiempo especiales.

Otro aspecto que vale la pena rescatar de la investigación de Gallou (2002) son los cuatro criterios que, desde el punto de vista arqueológico, son establecidos con la intención de identificar el ritual religioso que pueda determinarse como acción ritual. Estos indicadores son: a) *focusing of the attention* (el foco de la atención); b) *a boundary zone between this world and the next* (una zona fronteriza entre este mundo y el siguiente); c) *the presence of the deity* (la presencia de la divinidad) y, por último, d) *participation and offering* (la participación y las ofrendas). Con base en esos criterios y en otros más, la autora avanza en el análisis de los cultos de los muertos en la época micénica (1600 y 1200 a. C.).

Debido a que lo más importante de todo tipo de actividad de orden religioso son precisamente las actividades destinadas a la adoración de seres divinos (desarrolladas o lideradas por un grupo, o bien, por una persona escogida), resulta necesario distinguir lo que es un culto, en relación con lo que es un ritual. Gallou (2002) analiza el término ‘culto’, con la intención de delimitar su definición, ya que esto permitirá determinar si las prácticas funerarias llevadas a cabo por la civilización micénica son o no cultos de conmemoración de sus antepasados.

Así las cosas, la autora mencionada sostiene que, con frecuencia, el desarrollo de actividades rituales representa el plano espiritual, la creencia en seres superiores divinos o el recuerdo de los antepasados, o bien, cumple la función de establecer lo que sería considerado “la verdad” sobre el sentido de cuestiones como la vida y la muerte. Así, tal como se aprecia, el ritual estaría ligado³ con situaciones que se encuentran bastante lejos temporalmente del momento en el que se manifestaron por primera vez. En ese sentido, el ritual mantiene “vivo” renueva el mito o el acontecimiento que le dio origen; sin embargo, al mismo tiempo, esa distancia temporal establece una separación entre quienes realizan el ritual y quienes son recordados en dichas actividades.

Al respecto, Pearson (1999), citado por Gallou (2002), menciona que “el ritual establece una distinción entre los vivos y los muertos, lo mundano y lo ritual, lo profano y lo sagrado” (p. 28). Asimismo, el ritual, que se lleva a cabo con el fin de adorar algo o alguien, engloba la consideración de la existencia y reconocimiento de un poder que va más allá de lo humano, uno que aplica únicamente en el plano de lo trascendental.

Del mismo modo, es posible que, desde la arqueología, con ayuda de la literatura, se pueda recomponer el pasado de un pueblo, observando y reconociendo sus comportamientos en relación con el aspecto religioso. Dicho comportamiento estaría permeado por concepciones y axiomas que, en la mayoría de las ocasiones, son representadas por símbolos, objetos y sitios de adoración, en el contexto de otros espacios sociales.

Una vez que se ha determinado que la esencia del culto se concentra en la realización de actividades, cuyo principal objetivo es la adoración, y que el rito constituye quizá la parte más importante de este, pues renueva el mito en el que se fundamenta, se

3 Mircea Eliade (1998), en *Lo sagrado y lo profano*, menciona que toda acción ritual es la actualización de un tiempo pasado, o sea, que en el instante en el que se lleva a cabo el ritual, el tiempo cronológico no significa nada, ya que, en la realidad, lo que se desarrolla es la materialización del primer acontecimiento, que fue transmitido desde entonces y que se revive cada vez que se lleva a cabo dicha acción.

acepta la idea de que la manera en la que un pueblo se comporta en relación con manifestaciones religiosas debe necesariamente dejar algunos rastros físicos que constaten dichas actividades culturales. Asimismo, Gallou (2002) considera que, en gran parte, los cultos desarrollados en honor de la divinidad y de los ancestros yacen sobre la idea de que existe una esencia que, tras la muerte y la desintegración del cuerpo, perdura⁴.

Unido a lo anterior, para Frazer (1913), la adoración que existe en la Antigüedad hacia quienes fallecieron, presupone la creencia de que existe un alma que es inmortal y que continúa existiendo tras la muerte o, por lo menos, durante un tiempo, luego de que el cuerpo es sepultado o incinerado. Asimismo, Frazer (1913) citado por Gallou (2002) menciona que:

... the nineteenth century belief that ancestor worship, associated as it is with the universal fact of death became the archetypal form of primitive religion and formed the root of every religion has long since passed from view. Subsequent studies on the theme have provided a stimulating point of access to related problems of religion, society and culture, so that an association between eschatology and theology seems inescapable.

Scholars have urged for a distinction between funerary rites and the worship of the dead. Hardacre has argued that the rites of death, including funerary and mortuary rituals, are regarded as falling within the purview of ancestor cult only when memorial rites beyond the period of death and the disposal of the corpse are carried out as a regular function of a kinship group; when ancestors are collectively and regularly accorded cult status by their descendants, acting as members of a kinship group, such practices are considered as ancestor cult. (p. 30)⁵

Finalmente, para Hardacre (1989), citado por Gallou (2002), los ritos dedicados a los muertos, entre los que se encuentran los rituales funerarios y los mortuorios, se llevan a cabo únicamente cuando el cuerpo del fallecido es expuesto, debido a que se procederá con el traslado final hacia la tumba y su correspondiente depósito en el sitio de enterramiento, o bien, cuando el muerto es recordado por el grupo familiar o social al que pertenecía. No obstante, por otro lado, en el instante en que los familiares del fallecido le asignan a dicho ritual una importancia tal, que lo siguen realizando anualmente, no solo para recordar al ancestro, sino para pedirle protección o ayuda en relación con los asuntos de este mundo, este adquiere un valor simbólico distinto y se convierte en un culto al muerto.

4 Gallou (2002) menciona que fue Evémero de Mesene (siglo IV. a.C.) quien concibió, por primera vez, la idea de que la muerte estaba relacionada con la divinidad. Su doctrina fue llamada evemerismo, la cual presupone que la adoración de los dioses proviene del culto que se desarrolló, en primer lugar, para los muertos, y, en particular, si estos eran mortales que habían destacado entre el común de las personas por su origen o porque se les atribuyera algún poder extraordinario. A partir de esto, poco a poco se pasó de las celebraciones funerarias sobresalientes a la inmortalización; de la consagración a la divinización y ponderación del fallecido en la esfera de lo suprahumano.

5 ... la creencia del siglo diecinueve de que el culto a los antepasados, asociado como está con el hecho universal de la muerte, se convirtió en la forma arquetípica de la religión primitiva y formó la raíz de todas las religiones, hace tiempo que desapareció de la vista. Estudios posteriores sobre el tema han brindado un estimulante punto de acceso a los problemas relacionados de la religión, la sociedad y la cultura, por lo que una asociación entre la escatología y la teología parece ineludible. Los eruditos han pedido una distinción entre los ritos funerarios y la adoración de los muertos. Hardacre ha argumentado que los ritos de la muerte, incluidos los rituales funerarios y mortuorios, se consideran dentro del alcance del culto a los antepasados solo cuando los ritos conmemorativos, más allá del momento de la muerte y la eliminación del cadáver, se llevan a cabo como una función regular de un grupo de parentesco; cuando sus descendientes otorgan estatus de culto a los antepasados de forma colectiva y regular, actuando como miembros de un grupo de parentesco, tales prácticas se consideran culto a los antepasado (la traducción es propia).

Cabe recalcar que el culto destinado a traer a la memoria de los vivos el recuerdo de los muertos propicia, en cierto modo, según las creencias antiguas, que el ancestro, una vez que ha alcanzado el estatus superior, más allá de lo natural, tendrá la capacidad de participar en las actividades llevadas a cabo en su honor, hecho que a su vez permitirá la interacción entre el mundo de los vivos y de los muertos. En relación con lo anterior, Hardacre (1989) recuerda, al respecto, que el rito destinado a los muertos únicamente hará referencia a la ceremonia funeraria.

De este modo, Pearson (1999) afirma que la formalización de las actividades culturales destinadas a los antepasados debe ser concebida como la consideración absoluta de la presencia y permanencia del muerto, en contraposición con lo efímero de la vida de los mortales. Unido a lo anterior, Gallou (2002) reafirma lo expuesto por Pearson (1999) al mencionar que:

In many societies, ancestors are believed to be immortal beings, whose ontological position lies between humans and the sphere of the sacred. They may be regarded as possessing power equivalent to a deity and hence may be accorded cult status and considered able to influence society to a similar extent. (pp. 31-32)⁶

A partir de lo anterior, al basarse en las investigaciones de Hardacre (1989), Pearson (1999)

y Gallou (2002), es posible determinar que, desde el punto de vista cosmológico, la reverencialidad hacia los ancestros, representada de manera que llegue al punto de establecer cultos en su honor, está estrechamente ligada a los conceptos de legado y descendencia. Es por esta razón, que el culto ligado a los antepasados podría conformar un sistema religioso en el que los límites entre lo puramente social y lo estrictamente religioso se difuminan hasta borrarse totalmente.

2. 1. PY Tn 316: ritual religioso y ofrendas a las divinidades micénicas

En el marco de las noticias sobre los ritos y cultos en época micénica (1600 y 1200 a. C.), una referencia breve a la tablilla PY Tn 316 es obligada porque no tiene parangón entre todos los registros de textos en Lineal B⁷ y, sin ninguna duda, es el más importante en relación con el tema religioso, ya que registra la mayor cantidad de menciones de divinidades, algunas de las cuales, además, forman parte del panteón griego. Tal es el caso de Hera, Hermes y el padre de los dioses, Zeus. Además, aporta una serie de datos sobre la manera en la que se llevaban a cabo ciertos rituales, asimismo, sobre lo que parece ser el registro de sacrificios humanos (tema discutido), el calendario de los ritos de purificación, la descripción de una procesión de culto, en fin, porque se trata de una de las más difíciles de interpretar (además de leer, pues la caligrafía es pésima) y es uno de los documentos más discutidos en el corpus del Lineal B. A continuación, se presenta la tablilla y un comentario sobre su contenido:

⁶ En muchas sociedades, se cree que los antepasados son seres inmortales, cuya posición ontológica se encuentra entre los humanos y la esfera de lo sagrado. Se puede considerar que poseen un poder equivalente a una deidad y, por lo tanto, se les puede otorgar un estatus de culto y se les considera capaces de influir en la sociedad en una medida similar (la traducción es propia).

⁷ Varias (2016, p. 558), en el capítulo 24, "Testi relativi a mobili e vasi pregiati", del *Manuale di epigrafia micenea: Introduzione allo studio dei testi in lineare B* editado por M. Del Frio y M. Perna (2016), se refiere a la autoría y la composición de esta tablilla de la cual menciona que su redacción se debe al escriba H44, a quien también se le atribuye la tablilla Fr 1223, un registro de aceite de oliva de la habitación 23 del edificio (un almacén). La Tn 316 se encontró en la sala 8 del Complejo de Archivos y muestra numerosos rastros de reelaboración, una señal de que el escriba tenía muchas dudas durante su redacción (lo que podría haber dado la impresión de que la tablilla había quedado sin terminar).

El anverso, identificado sobre la base de la mayor suavidad de la superficie, se escribió en un texto eliminado previamente. Esto sugirió que el anverso fue escrito después del verso. A pesar de esta incertidumbre, el orden habitual de lectura admitido parece correcto, ya que el término *po-ro-wi-to-jo* es probablemente el que introduce el registro. Incluso si no hay acuerdo sobre la interpretación de detalles individuales, la estructura del texto es claramente reconocible y el significado general es claro: la tablilla registra una serie de ofrendas a varias deidades.

Figura 1.
Tablilla PY Th 316



Nota. Tomado de "I due scribi della tavoletta Tn 316" (pp. 100-103), por L. Godart, 2009, Pasiphae.

Recto

- | | | |
|-----|--|---|
| | | X |
| .1 | po-ro-wi-to-jo , | |
| .2 | { i-je-to-qe , pa-ki-ja-si , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe | |
| | pu-ro { | |
| .3 | { a-ke , po-ti-ni-ja AUR *215 ^{VAS} 1 MUL 1 | |
| .4 | ma-na-sa , AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 po-si-da-e-ja AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 | |
| .5 | ti-ri-se-ro-e , AUR *216 ^{VAS} 1 do-po-ta AUR *215 ^{VAS} 1 | |
| .6 | <i>angustum</i> | |
| .7 | { vacat | |
| .8 | { vacat | |
| .9 | pu-ro { vacat | |
| .10 | { vacat | |

ω

⇒

Verso

- | | | |
|-----|--|-----|
| | | X |
| .1 | { i-je-to-qe , po-si-da-i-jo , a-ke-qe , wa-tu | |
| .2 | { do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe , a-ke | |
| .a | pu-ro { | -ja |
| .3 | { AUR *215 ^{VAS} 1 MUL 2 qo-wi-ja , na-[] , ko-ma-we-te- | |
| .4 | { i-je-to-qe , pe-re-*82-jo , i-pe-me-de-ja-qe di-u-ja-jo-qe | |
| .5 | { do-ra-qe , pe-re-po-re-na-qe , a , pe-re-*82 AUR*213 ^{VAS} 1 MUL 1 | |
| .6 | pu-ro { i-pe-me-de-ja AUR*213 ^{VAS} 1 di-u-ja AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 | |
| .7 | { e-ma-a ₂ , a-re-ja AUR *216 ^{VAS} 1 VIR 1 | |
| .8 | { i-je-to-qe , di-u-jo , do-ra-qe , pe-re , po-re-na-qe a-ke | |
| .9 | { di-we AUR *213 ^{VAS} 1 VIR 1 e-ra AUR *213 ^{VAS} 1 MUL 1 | |
| .10 | pu-ro { di-ri-mi-jo _a , di-wo , i-je-we , AUR *213 ^{VAS} 1 [] vacat | |
| .11 | { vacat | |
| .12 | <i>angustum</i> | |
| .13 | { vacat | |
| .14 | { vacat | |
| .15 | pu-ro { vacat | |
| .16 | { vacat | |

ω

Recto

- .1 En [el mes de] Plowistos
- .2 Se celebra una consagración en Esfagianes, se portan presentes y víctimas
- .3 En Pilo se conducen: para la Señora: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .4 para *Manasa*: VASO DE ORO 1, MUJER 1, para Posidaia: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .5 para Tres-veces-Héroe: VASO DE ORO 1; para el Señor de la Casa: VASO DE ORO 1.
- (en blanco)
- .6-9 {(en blanco)}
- .10 En Pilo

Verso

- .1 Se celebra una consagración en el santuario de Poseidón y marchan en procesión los habitantes de la ciudad.
- .2 Se portan presentes y se conducen víctimas
- .3 En Pilo VASO DE ORO 1, MUJER 1 para la Bovina [] Melenuda
- .4 Se celebra una consagración en el santuario de Venerable y en el de Ifimedia y en el de Día.
- .5 Se portan presentes se conducen víctimas: para la Venerable: VASO DE ORO1, MUJER 1;
- .6 para Ifimedia: VASO DE ORO 1; para Día: VASO DE ORO 1, MUJER 1;
- .7 En Pilo para Hermes Areias: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1;
- 8. Se celebra una consagración en el santuario de Zeus, se portan presentes y se conducen víctimas:
- .9 para Zeus: VASO DE ORO 1, HOMBRE 1; para Hera: VASO DE ORO 1, MUJER 1;

- .10 para Drimios, hijo de Zeus: VASO DE ORO 1
- .11 En Pilo
- .12 (en blanco)⁸

En la primera línea (1) del anverso se presenta inicialmente la fecha en la que serían llevadas a cabo las ofrendas. El texto muestra el nombre del mes utilizando el genitivo, *po-ro-wi-to-jo* (*Plōwistos*), nombre que probablemente se refiere al “mes de la navegación” (aunque la palabra mes ‘*me-no*’, no aparece expresamente) y que correspondía con el principio de la primavera, ya que, en la antigüedad, luego de la estación invernal, se retomaban los viajes marítimos; no obstante, no se puede descartar que se trate de otra época del año, que también esté vinculada con el transporte por el mar.

Luego de la parte introductoria, el texto se subdivide en seis secciones (ver figura 1). En cada una de ellas aparece el término *pu-ro* (generalmente interpretado como locativo, singular. /*Pulōi*/ ‘en Pilo’) con un tamaño mayor que el resto, lo cual hace pensar, sin duda alguna, que el texto esté estrechamente ligado con el reino de Pilo, donde se llevarían a cabo las ceremonias y, por ende, donde se presentarían las ofrendas a las divinidades. Asimismo, se presenta otro nombre de lugar *pa-ki-ja-ne*.

Luego de *pu-ro*, cada sección comienza con la fórmula *i-je-to-qe*, la cual podría referirse a una actividad (culto, ceremonia) religiosa en concreto; no obstante, según Varias (2016),⁹ “el significado preciso de esta fórmula aún está en debate. Se cree que se refiere a ceremonias en las que se hacen ofrendas a las divinidades de varios santuarios” (p. 558). Estas ofrendas casi siempre eran registradas mediante logogramas que se colocaban luego de cada teónimo y que consistían, para casi todas las divinidades, en una olla de oro y un individuo (hombre si la divinidad era masculina, mujer si era femenina).

8 Traducción de José Luis Melena (2001).

9 En el capítulo titulado “Testi relativi a mobilio e vasi pregiati” del libro *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*.

Se encuentran registrados un total de trece vasos (ocho tazas, tres tazas y dos cálices) todos de oro, lo cual hace pensar que este documento era especial y que no registraba una actividad simplemente diaria. Además, se contabilizan diez individuos (ocho mujeres y dos hombres). Algunos especialistas como Chadwick tienen la opinión de que estos individuos (*po-re-na*) fueron ofrecidos como sacrificios a los dioses, lo que no sería motivo de sorpresa, en la época micénica (1600 y 1200 a. C.), como quizá muestra la entrega en sacrificio de Ifigenia, hecho recogido por la mitología, y algunos descubrimientos arqueológicos. Sin embargo, según Fernández (2014), los dioses micénicos tienen unos intereses económicos concretos, por lo que sería más conveniente cederles un exvoto humano como servidor que como sacrificio, por lo que se siguen suscitando discusiones en torno a este tema.

Como se mencionó antes, la tablilla PY Tn 316 (ver figura 1) presenta una descripción de la manera en que se encuentran organizados los principales santuarios de la ciudad de Pilo. Quizá el principal de ellos es *pa-ki-ja-si*, sitio en el que se presentan las primeras ofrendas (líneas 2 a 5 del recto) un grupo de cinco deidades: *po-ti-ni-ja* (la Dama, la más importante divinidad micénica femenina) *ma-na-sa*, *po-si-da-e-ja*, *ti-ri-se-ro-e* y *do-po-ta*. Las dos deidades masculinas en esta sección, a diferencia de las tres deidades femeninas, no reciben ofrendas humanas.¹⁰

La segunda celebración religiosa está enmarcada en el santuario de Poseidón como lo indica *po-si-da-i-jo* (línea 1-3 del verso). Además, en el culto se consideran dos deidades femeninas: *qo-wi-ja* y *ko-ma-we-te-ja*. En este caso, las ofrendas consisten en una copa de oro y dos mujeres. Esta es la única

referencia en la tablilla, en la que dos mujeres son parte de la misma ofrenda.

En cuanto a la tercera ceremonia (líneas 4-7), esta se desarrolla en tres santuarios diferentes. Asimismo, en cada uno de estos la divinidad recibe una ofrenda *pe-re-* en el *pe-ře-jo*, *i-pe-me-đe-ja* en el *i-pe-me-đe-ja-qe* (seguramente una forma errónea de *i-pe-me-de-ja<-jo>(-qe)*, y *di-u-ja* en el *di-u-ja-jo-qe*, donde tal vez también se venera a *e-ma-a* (el dios Hermes),¹¹ ya que su santuario no se menciona.

Finalmente, la cuarta ceremonia se lleva a cabo en el santuario de Zeus (líneas 8-11 del verso). En esta ocasión se honra a los dioses *di-we* (Zeus), a *e-ra* (Hera) y a *di-ri-mi-jo di-wo i-je-we* (Drimios). Al respecto Franceschetti (2016) menciona que “esta es la primera vez en la que aparece una familia divina compuesta por padre, madre e hijo, donde el hijo del Padre de los dioses y su cónyuge es Dioniso, aunque Drimios no encuentra una correspondencia onomástica precisa en las fuentes griegas del primer milenio” (p. 742). Otra posibilidad interpretativa ve en *Drimios*, no el nombre del hijo, sino el epíteto del padre, Zeus. Sobre la base de esta segunda hipótesis, la expresión se traduciría “al hijo de Zeus Drimios”, cuya identificación sería igualmente desconocida. Aunque en la tablilla PY Tn 316 no hay evidencia definitiva de que el epíteto *Drimios* designe a Dioniso, la presencia de esta divinidad en el panteón micénico está demostrada por otros documentos en el Lineal B.

10 Fernández (2014) menciona que *pa-ki-ja-si* pudo ser un templo estatal perteneciente a Potnia y quizás también al rey. A partir de series de tablillas pilias, como PY Eb, Ep, En y Eo, hoy es posible saber que, en este lugar, se concentraba una gran cantidad de personal de culto: sacerdotes y sacerdotisas, esclavos del dios y otro personal calificado perteneciente a Potnia.

11 Para Franceschetti (2016) Hermes aparece como “invitado” a la ceremonia dedicada a las tres divinidades femeninas con las que está asociado. No obstante, esto encaja bien con algunas de las características principales de divinidad, por ejemplo, la de ser un dios de las fronteras, en el sentido de que es el conductor de las almas (ψυχοπομπός) de los muertos, precisamente porque pasa a través de la frontera entre los muertos y los vivos, y como mensajero de los dioses. Además, incluso en el período histórico, los santuarios de Hermes eran escasos, lo cual siempre resultaba en que el dios estuviera asociado con alguna divinidad femenina (principalmente, Ártemis y Afrodita).

Únicamente los nombres de Zeus, Hera y Hermes se reconocen como figuras del panteón clásico posterior;¹² sin embargo, no es posible determinar si esas deidades micénicas eran las mismas que las griegas clásicas, aunque esto es lo más probable.

Según Chadwick, citado por Varias (2016), la tablilla PY Tn 316 fue redactada rápidamente debido al peligro inminente de una invasión. La oferta registrada en esta tablilla se habría hecho para congraciarse con las deidades en un intento de evitar el desastre inminente. El argumento de Chadwick se basa en la naturaleza excepcional de las ofrendas (trece vasos de oro) y en la hipótesis de que hombres y mujeres registrados fueron víctimas de sacrificio.

La hipótesis del sacrificio tiene alguna evidencia arqueológica posible y se puede comparar el sacrificio homérico de Ifigenia, así como con el controvertido “sacrificio humano” en el santuario de Anemospilia, un pequeño sitio religioso minoico datado entre el 2000 a.C. y el 1700 a. C. (periodo paleopalacial minoico) que fue descubierto por el arqueólogo griego Sakelarakis, en 1979. En este lugar, según García (2011), los excavadores encontraron la evidencia de un sacrificio humano interrumpido por una catástrofe natural en el momento en que se celebraba. Al producirse el desastre, el sacerdote cayó sobre el cuerpo de una joven víctima masculina, a la que los antropólogos físicos han atribuido la edad aproximada de dieciocho años. El joven sacrificado murió desangrado. El sacerdote fue quien manejó el arma ritual y otro personaje, a quien apenas dio tiempo a salir del ámbito sagrado, portaba una vasija con la sangre de la víctima.

El mismo autor sostiene que la Creta plácida y amable, como siempre se ha representado, conocía y practicaba los sacrificios humanos y que ahora hay pruebas que van más allá de los vestigios perdidos en el mito. Si los pequeños movimientos sísmicos que suelen avisar de una inminente catástrofe mayor se hicieron sentir en aquellos momentos, hubo probablemente un intento de conjurar la temida desgracia mediante la ofrenda de este muchacho; inútilmente, ya se ve, pues lo que ocurrió en realidad es que el abominable sacrificio quedó convertido en instantánea arqueológica y en prueba histórica por el mismo acontecimiento volcánico que se había pretendido evitar.

No obstante, autores como A. Sacconi (1987) y T. G. Palaima (1999) han rechazado esta hipótesis y han propuesto ver en PY Tn 316 un documento administrativo relativamente sencillo. Primero, según estos autores, aunque se ofrecieron hombres y mujeres como ofrendas a las divinidades, no existe completa certeza de que se encontraran destinados al sacrificio, ya que se ha visto que en otros textos de Pilo (por ejemplo, en An 1281) se registra la entrega de hombres, ciertamente vivos y que son asignados a Potnia, probablemente para que le sirvan de alguna manera. En fin, es completamente posible que en la tablilla PY Tn 316 esos hombres y mujeres que fueron ofrecidos como parte de las ofrendas destinadas a los dioses, no fuesen sacrificados sino, antes bien, entregados para trabajar al servicio de las divinidades con deberes religiosos.

12 También debe tenerse presente lo que se ha propuesto durante mucho tiempo por algunos estudiosos de la mitología griega acerca del sincretismo que se dio entre los dioses foráneos del panteón griego indoeuropeo y las divinidades vernáculas de origen cretense-micénico. En este sentido, puede recordarse la conformación iconográfica de Atenea, supuestamente la más indoeuropea y patriarcal de las deidades helénicas; también es digno de recordar el nacimiento del mismo Zeus en una cueva cretense y el posterior desarrollo de su infancia en la isla. De igual forma, no es posible dejar de lado la relación entre Dioniso y Ariadna, y los inefables simbolismos de los ritos eleusinos, las dos diosas, el azafrán y el resurgir de la vida en la primavera. En este sentido, es posible recalcar que el culto tiene como finalidad, en definitiva, una intención regeneradora y que vendrá a asegurar la vida futura.

III. Conclusiones

En cuanto a la civilización micénica, es posible concluir que los ritos dedicados a los muertos, entre ellos los rituales funerarios y los mortuorios, son desarrollados únicamente cuando el cuerpo del fallecido es expuesto, porque seguirá el traslado final hacia la tumba y su correspondiente depósito en el sitio de enterramiento, o bien, cuando el muerto es recordado por el grupo familiar o social al que pertenecía. Sin embargo, en el instante en que los familiares del fallecido le asignan a dicho ritual una importancia tal que lo siguen realizando periódicamente (cada año), no solo para recordar al ancestro, sino para pedirle protección o ayuda en relación con los asuntos de este mundo, este se reviste de un especial valor simbólico distinto, lo cual lo convierte en un culto al muerto.

La reverencialidad hacia los ancestros, mostrada de tal forma que permita establecer cultos en honor de su memoria, se vincula estrechamente con los conceptos de legado y descendencia. Es por esta razón, que el culto ligado a los antepasados podría conformar un sistema religioso en el que los límites entre lo puramente social y lo estrictamente religioso se difuminan hasta borrarse totalmente.

A la luz de evidencias literarias, lingüísticas y arqueológicas, se puede concluir que existía una preocupación por realizar actividades funerarias (en las que participaban, además, cantores, tañedores de lira o músicos, con luctuosas antífonas). Asimismo, no solo se reconocía la importancia del muerto y se trataba de mantener vivo su recuerdo, sino que, en la civilización micénica, se poseía la creencia de que existe un alma que, una vez sobrevinida la muerte, emprende el vuelo hacia el más allá, como un ave que emprende su vuelo hacia el espacio luego de ser liberada de la jaula que la mantenía cautiva.

Finalmente, se comprende que la tablilla PY Tn 316 es una inscripción incomparable en cuanto a los documentos micénicos hallados hasta el momento. En ningún otro material, aparece la combinación

de seres humanos y los jarrones de oro como parte de los tributos dedicados a las divinidades. Por tal razón lo más seguro es que dicha tablilla tenga grabado una ceremonia ritual importante, realizada en un momento crítico para el reino de Pilo.

IV. Referencias bibliográficas

- Del Freo, M., & Perna, M. (Eds.). (2016). *Manuale di epigrafia micenea: introduzione allo studio dei testi in lineare B*. Libreriauniversitaria. it edizioni.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Labor.
- Fernández, M. (2014). *Testimonios de divinidades no griegas en las inscripciones micénicas* [Trabajo Fin de Grado, Universidad de Barcelona, España].
- Franceschetti, A. (2016). La religione micenea. En M. Del Freo y M. Perna (2016). *Manuale di epigrafia micenea: Introduzione allo studio dei testi in lineare B*. Libreria universitaria it edizioni.
- Gallou, C. (2002). The cult of the dead in central Greece during the Mycenaean period (Tesis doctoral, Universidad de Nottingham, Estados Unidos).
- García, L. (2011). *Los orígenes del pueblo griego*. Síntesis.
- Godart, L. (2009). "I due scribi della tavoletta Tn 316", *Pasiphae* 3, p. 99-115.
- Mylonas, G. (1948). Homeric and Mycenaean burial customs. *American Journal of Archaeology*, 52(1), 56-81.
- Palaima, T. (1999). Kn 02 – Tn 316, *Florent*, 2, pp. 437-461.

Pearson, M., & Pearson, M. (1999). *The archaeology of death and burial*. Sutton.

Piquero, J. (2000). *La civilización micénica*. Editorial Síntesis.

Rappaport, R. (1971). The sacred in human evolution. *Annual review of ecology and systematics*, 2(1), 23-44.

Sacconi, A. (1987). La tavoletta di Pilo Tn 316: Una registrazione di carattere eccezionale?. *Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick*, 551-56.