

LA CONSTRUCCIÓN DE LA RELIGIÓN DEL “OTRO” EN LA GEOGRAFÍA DE ESTRABÓN: EL CASO ARMENIO

CONSTRUCTING THE RELIGION OF THE “OTHER” IN STRABO’S GEOGRAPHY:
THE ARMENIAN CASE

JOAQUÍN LÓPEZ BENÍTEZ

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

jlopben@alumno.upo.es

BIOGRAFIA

Nacido en Sevilla en 1982, Joaquín López es Licenciado en Comunicación Audiovisual y en Historia por la Universidad de Sevilla. En 2011/2012 cursó el Master en Religiones y Sociedades en la Universidad Pablo de Olavide. Actualmente es becario de la Fundación Universitaria Jose Luis de Oriol – Catalina de Urquijo y está adscrito al Programa de Doctorado “Historia y Estudios Humanísticos: Europa, América, Arte y Lenguas” de la Universidad Pablo de Olavide. Su línea de investigación y tema de tesis es “Adriano y los cultos cívicos griegos de la Grecia Continental”.

RESUMEN

En su *Geografía*, Estrabón construye cada descripción con una selección de los datos que ha obtenido a través de las fuentes que ha consultado y de su propia experiencia personal. En consecuencia, los intentos de establecer un patrón descriptivo único con el que analizar la obra en su conjunto resultan inadecuados, ya que los distintos elementos usados en las descripciones, incluidos los religiosos, no son los mismos ni son tratados por el autor de la misma manera. En el caso de Armenia, los tópicos que aplica Estrabón a esta comunidad sirven para hacerla inteligible a sus lectores y para cumplir con los objetivos principales de la obra: dar una imagen de los distintos pueblos del mundo habitado, ser una obra de utilidad para gobernantes y militares e, indirectamente, mostrar la superioridad de la civilización griega.

Palabras clave: Estrabón, *Geografía*, Armenia, Religión, Tópico Religioso.

ABSTRACT

In his *Geography*, Strabo builds each description with a selection of data obtained through the sources he has consulted and his own personal experience. The attempts to establish a descriptive unique pattern to analyze the overall work is inadequate. Since the different elements used in descriptions, religious elements included, are neither the same nor treated in the same way by the autor. In Armenia’s case, Strabo builds religious topics to apply at this community in order to make him comprehensible to his readers and achieve the main objectives of the work: offer a picture of the people of the inhabited world, be a useful guide for governors and military soldiers and, implicitly, show the superiority of greek civilization.

Key Words: Strabo, *Geography*, Armenia, Religion, Religious “common places”

1.- LOS TÓPICOS RELIGIOSOS EN LA GEOGRAFÍA DE ESTRABÓN¹

A lo largo de los diecisiete libros que conforman su *Geografía*², la exposición que Estrabón realiza de las características religiosas de los habitantes de cada región es, cuanto menos, irregular. La extensión y el interés que demuestra por este aspecto en Armenia no

¹ Quiero comenzar expresando mi gratitud a la profesora Elena Muñoz Grijalvo, por su ayuda a la hora de plantear y guiar el Trabajo de Fin de Master del que nace este artículo.

² Salvo las traducciones de los fragmentos tomados del libro XV de la *Geografía*, que son propias, todas las demás son las realizadas por la Editorial Gredos en sus volúmenes dedicados a la obra de Estrabón.

son equiparables a la poca o nula atención que presta a otros pueblos en ese sentido³. Sin duda alguna, Estrabón no usa un esquema descriptivo fijo. De cada región, de cada pueblo, selecciona aquello que desea resaltar. Por eso mismo, el intento de buscar un patrón descriptivo único que conforme una obra completamente homogénea y armónica parece inadecuado. Por tanto, si los elementos que constituyen las descripciones no son fijos, para entenderlas completamente es preciso preguntarse por las motivaciones de Estrabón para elegir exponer unos datos en lugar de otros.

En primer lugar, el proceso de selección da a Estrabón la oportunidad de omitir información por el motivo que sea⁴, pero también de interpretar la que ofrece. Por ejemplo, esto le permite no decir nada de la religión de los britanos porque no le parece interesante o útil, así como presentar a la diosa de Babilonia como Afrodita⁵ para hacerla inteligible a su público. De la misma manera, no hay en toda la *Geografía* un criterio constante a la hora de llamar a cada dios por su nombre o por su equivalente griego, sino que es una herramienta cuyo uso difiere según cada caso particular.

En segundo lugar, no hay que restarle importancia a lo que sí que presenta. Si se admite que existe una criba, una selección encaminada a elegir aquellos datos que sirven al propósito de la obra, necesariamente también ha de admitirse que esos datos intentan alcanzar dicho propósito. Por lo tanto, puede decirse que todo aspecto reseñado por Estrabón cumple, como mínimo, con una función determinada, que no es otra que la consecución de los objetivos e intenciones de la obra.

En tercer lugar, e íntimamente ligado a los dos anteriores, la amplia gama de características que emplea Estrabón⁶, incluyéndolas o excluyéndolas de cada descripción, construyen una identidad determinada para cada comunidad, a la vez que configuran un retrato ajustado a lo que quiere mostrar a sus lectores⁷. Pero si, de nuevo, los objetivos están por encima

³ Los únicos datos no geográficos que ofrece sobre Aria y Margiane, en Asia, son que existen viviendas en las llanuras y que Antíoco Sóter, gobernante seleúcida, construyó una muralla, respectivamente (Str. XI 10, 1-2). De los britanos no ofrece ningún dato religioso (Str. IV 5, 1-5). Además, en II 3, 18, Estrabón los distingue de los celtas, por lo que no cabría aplicar las costumbres y prácticas religiosas de estos sobre los britanos. De otros pueblos ofrece escasa información religiosa: sacerdotes con competencias judiciales de los Íberos del Ponto Euxino (Str. XI 3, 6), o un templo de Atenea entre los Turdetanos (Str. III 2, 13).

⁴ Estrabón admite que no puede describirlo todo sobre un lugar, ya sea por no detenerse demasiado en cuestiones de sobra conocidas (IX 1, 16, en referencia a Atenas), o porque no desea repetirse (XI 9, 3, sobre las costumbres partas, de las que dice haber tratado ya en sus *Recuerdos históricos*).

⁵ Str. XVI 1, 20.

⁶ E. Muñiz (2011: 436), señala que Estrabón usa raza, religión, lengua y cultura como aspectos descriptivos e identificativos de los pueblos que describe, para integrarlos o no dentro del mundo griego.

⁷ Para el estudio de la identidad en el mundo griego antiguo véase F. Hartog (1980), que analiza las herramientas literarias que usa Heródoto para construir una imagen del “otro”, del bárbaro, que a la vez es una vía para auto-definir a la civilización griega. Véase también E. Hall (1989), para los parámetros usados por los autores teatrales clásicos para crear el concepto de bárbaro y contraponerlo al sistema de la *polis* griega; P. Cartledge (1993), para la construcción de la identidad griega a partir de una acumulación de oposiciones, de alteridades, no solo con respecto a los bárbaros. S. Saïd (2001), para el análisis de los cambios en la concepción de la identidad griega a

de esas características, su homogeneidad en el uso no será la principal preocupación de Estrabón. En ese sentido, comparto las afirmaciones sobre la falta de coherencia de este autor⁸, pero solo desde el punto de vista de que lo esencial para él es conseguir que dichas características sirvan para cumplir la función que les asigna, que no es otra que responder a varios objetivos, tanto generales y concernientes a toda la *Geografía* como particulares del libro XI⁹. Estos objetivos generales son la creación de una identidad (una imagen), propia de cada región y de los habitantes que en ella habitan, la demostración de la superioridad intelectual y cultural griega y, por último, dotar a su *Geografía* de una utilidad eminentemente práctica.

En el presente artículo se analizan los tres tópicos religiosos que Estrabón construye en su descripción de Armenia para demostrar cómo están creados de tal manera que tienen como función cumplir con los tres objetivos generales de la *Geografía*. Los tópicos tratan, respectivamente, sobre los templos denominados *Jasonia* y el mito del Vello de Oro, sobre la religión persa y el culto a la diosa Anaítis y sobre la extensión de las características religiosas de Armenia a todo su territorio a partir de un origen común a todas ellas en dos de sus regiones, la Acilisene y la Sispiritis. En todos ellos me centraré en su proceso de construcción, su coherencia interna y su significación, tanto del propio pasaje en sí mismo como en relación a toda la obra.

Además de todo lo anterior, el interés de estos tópicos religiosos descansa en poder convertirse en una vía de entrada hacia la percepción que el propio Estrabón tenía de su época. Una época convulsa, que contempla el hundimiento definitivo de la República Romana y el advenimiento del Imperio en varias décadas perlas de guerras (de conquista y civiles), sufridas tanto en Occidente como en Oriente. En este contexto, la obra de Estrabón se nos aparece como un intento de aprehender una realidad en constante y vertiginoso proceso de cambio y en la que él mismo, como tantos otros, ha de hacer congeniar sus propias costumbres y tradiciones (en su caso, las griegas), con el nuevo poder político imperante en el Mediterráneo, el romano. La *Geografía* es, pues, una de las posibles respuestas que podían ofrecerse ante la situación imperante: la relación de entendimiento entre la aceptación del poder político romano y la defensa de la potencia cultural de Grecia. No obstante, la singularidad de la obra de Estrabón es que también refleja la realidad de esos pueblos que, según su descripción, se encuentran en esa misma situación de ambivalencia. Armenia, como reino situado entre dos de las mayores potencias militares y políticas de la Antigüedad (Roma y Partia), sufrió continuamente este choque entre la tradición e identidad propias y las in-

través de los discursos retóricos (s. IV a. C. – s. II d. C.); J. M. Hall (2002), para la creación de la identidad étnica griega en época arcaica y su transfiguración en identidad cultural poco después de las Guerras Médicas; E. S. Gruen (2011), para el estudio de las características identitarias que no oponen, sino que unen y estrechan lazos entre comunidades. En cuanto a la *Geografía* pese a ser muy utilizada y contar con recientes estudios de conjunto (Dueck, 2000; Dueck, Lindsay y Potheary, 2005), existen pocos estudios sobre la construcción de la identidad en ella: véanse, por ejemplo, E. Almagor (2005) para un estudio del uso de la palabra “bárbaro” y E. Muñiz (2011), para la importancia de los aspectos religiosos como parámetros formativos de la identidad griega.

⁸ E. Muñiz (2011: 435-436), menciona la falta de consistencia de Estrabón al usar los distintos criterios descriptivos. Para el uso flexible del concepto “bárbaro” véase el trabajo de E. Almagor (2005: 42-55).

⁹ Según D. Dueck (2000: 175-176), el objetivo del libro XI es describir la situación política de la zona.

jerencias de poderes externos. Estrabón, con sus tópicos religiosos, no hace otra cosa que mostrar, quizá de una manera indirecta, esta ambigüedad de Armenia y la posición que cree que debería ocupar, más cercana a la órbita grecorromana que a la irania. Una imagen, al fin y al cabo, que sirve a Estrabón para organizar la *oikoumene* desde la perspectiva de dos centros distintos, uno cultural (Grecia), y otro político (Roma), pero de los que forma parte simultánea e indisolublemente.

A) LOS JASONIA Y LOS ARGONAUTAS ÁRMENO Y JASÓN

“Ármeno de Armenio, ciudad tesalia (...) como ya dije, participó en la expedición de Jasón a Armenia; Círsilo el farsalio y Medio el lariseo, que habían formado parte en la expedición de Alejandro, dicen que Ármeno dio el nombre a Armenia y que los que iban con él, unos habitaron la Acilisene (...) y otros se habían asentado en la Sispiritis, extendiéndose hasta la Calacene y la Adiabene, fuera ya de las fronteras de Armenia. Incluso dicen que la vestimenta armenia es “tesalia”, por ejemplo las largas túnicas que llaman “tesalias” (...) los tesalios, que llevaban túnicas especialmente largas como es natural, pues eran los más nórdicos de los griegos y vivían en las zonas más frías (...) Y dicen también que su afición por la hípica, igual que la de los medos, es Tesalia. La expedición de Jasón la atestiguan también los Jasonia, algunos de los cuales destruyeron los dinastas locales, de la misma forma que Parmenión destruyó su templo en Abdera”. (Str. XI 14, 12)¹⁰.

El primer tópico religioso tiene que ver con el origen de los armenios. Dos compañeros de Alejandro Magno, Círsilo de Farsalia y Medio de Larisa, son los que cuentan esta historia fundacional de Armenia¹¹. El uso de la tradición cultural griega es una constante en Estrabón¹², ya sea para defenderla o criticarla¹³. Igualmente, que mencione mitos no es extraño. Pese a su escepticismo, suele alabar su utilidad como informe de hechos o circunstancias reales mezclados en una narración placentera¹⁴. En todo caso, no relata el mito al completo,

¹⁰ Iust. XLII 3, 8, para otra versión de este mito. En él, la historia es ligeramente distinta, siendo Ármeno quien reúne a un grupo de hombres después de la muerte de Jasón y marcha a fundar Armenia.

¹¹ Círsilo y Medio son una excepción, pues normalmente Estrabón es muy crítico con los historiadores de Alejandro por adularle excesivamente (Str., XI 6, 3, también mencionado en F. Hartog (1980: 282)). En todo caso, Estrabón usa mucho las fuentes de expediciones militares. Para Armenia (Str. XI 14, 4, 11), usa a Teófanos de Mitilene, presente en la campaña de Pompeyo contra Mitrídates VI *Eúpator*.

¹² Las fuentes de Estrabón son, en su mayoría, griegas (Dueck, 2000: 75). También hace constantes referencias a la superioridad cultural y artística griegas (Dueck, 2000: 79-83), y asume las categorías etnográficas de la tradición griega para sus descripciones (Van der Vliet, 2003: 263-267).

¹³ Por ejemplo, su defensa de Homero (como creador de la disciplina geográfica y fuente fidedigna, Str. I 1, 2), ante Eratóstenes (I 2, 3), y Artemidoro (XII 3, 27), entre otros, por minusvalorar la obra del *aedo*.

¹⁴ Str. I 1, 8. A veces, también razona su veracidad, sobre todo a través de los vestigios materiales (Str. I 2, 39, “templos de Jasón” como prueba del paso del héroe por Armenia y Media).

sino solo los datos que se relacionan directamente con su descripción¹⁵ (Ármeno y Jasón, la expedición por Armenia de estos, el origen del nombre de la región y el posterior asentamiento griego en el lugar). Además, esos son los datos que cree que tienen un reflejo en la realidad, esto es, en los *Jasonia* o templos de culto a Jasón.

Las herramientas que utiliza Estrabón para discernir qué información proveniente de la tradición escrita es verídica son la etimología¹⁶, la comparación y la visión directa¹⁷. Respectivamente, Ármeno es un nombre griego¹⁸, de similitud evidente con Armenia; la afición por la hípica y la vestimenta son realidades comparables a las de Tesalia, un lugar de sobra conocido y patria de los dos argonautas implicados; por último, la existencia de *Jasonia* corroboran el relato sobre el terreno. En este último caso, creer que Estrabón pueda haberlos visto personalmente se debe a que él mismo asegura haber estado en Armenia¹⁹ y a que mientras todo el texto se articula en torno a lo que la tradición dice²⁰, este dato, además, está “atestiguado”, visto por él mismo (o por alguien que merece la credibilidad de Estrabón).

Estrabón consigue dar coherencia e inteligibilidad al pasaje y que este, a la vez, se respalde a sí mismo. Así, la tradición transmite un relato que explica la existencia física de los *Jasonia* mientras que el atestiguamiento de estos templos dedicados al héroe griego hace que el relato de la tradición sea validado a través de una prueba tangible. El pasaje, además, queda también refrendado desde el exterior de sí mismo, es decir, con referencias a la misma historia en la descripción del origen de los medos²¹ y con la noticia de la existencia de *Jasonia* tanto en esa región como en la Albania Póntica²². Por tanto, En resumen, la historia mítica explica la presencia de *Jasonia*, estos corroboran la versión del mito y los datos aportados en otras descripciones apoyan la versión²³.

¿Es esto la construcción de un tópico religioso? Para responder, hay que partir de la certeza de que cuando Estrabón corrobora la tradición, no lo hace contrastándola con la realidad en sí misma, sino con su propia “percepción” de la realidad. Es decir, de entre todas las

¹⁵La omisión puede deberse a las razones por las que evita desarrollar otros temas. Véase nota 4.

¹⁶ El interés por la etimología le viene a Estrabón de su formación estoica (Laurent, 2008, p. 116).

¹⁷ La visión directa como principal instrumento del conocimiento, por encima de otros testimonios (Hartog, 1980: 247-248). Por influencia estoica, Estrabón comparte este pensamiento, pero para él el testimonio visual solo es válido si es verificable y proviene de personas cultivadas (Laurent, 2008: 114).

¹⁸ En Polibio (XXXIII, 13), el nombre aparece en un hijo del tirano lacedemonio Nabis.

¹⁹ No hay motivos para no creerle. Además, siendo natural de Amasia, es plausible que hubiese viajado, al menos, hasta la cercana frontera del Ponto con Armenia (véase apartado “c” del presente artículo).

²⁰ Estrabón deja de ser narrador principal para ser narratario de lo que dicen otros y, así, distanciarse de lo que relata (Hartog, 1980: 271-273).

²¹ Str. XI 13, 1, en el que Estrabón narra dos versiones pero acepta la que concuerda con la de Armenia, es decir, en la que Medeo, hijo de Jasón y Medea, en similitud con Ármeno, le da nombre a los medos.

²² Str. XI 4, 8. En este caso, la relación es directa entre la tradición mítica y la presencia física de *Jasonia*, sin que se aluda a ninguna otra prueba en el pasaje.

²³ En XI 14, 12, Estrabón alude a los medos en relación con el gusto por la hípica y cuando dice que el mito de Ármeno y Jasón ya lo ha mencionado en la descripción de este pueblo (Str. XI 13, 10).

explicaciones que tuviera un templo armenio de estas características, Estrabón va a realizar una acorde con sus propios parámetros y categorías mentales. Así, unos templos esparcidos por el territorio y con un nombre muy parecido, etimológicamente, al de Jasón²⁴, solo pueden interpretarse por Estrabón, un hombre instruido en la cultura griega, como lugares consagrados al culto de un héroe²⁵. En todo caso, sustentar todo lo dicho con un único lazo etimológico es insuficiente. El propio Estrabón, en ocasiones, alberga serias dudas o niega otras etimologías²⁶. No obstante, el significado que posee el culto al héroe con respecto a Armenia en este pasaje puede arrojar luz sobre la razón por la cual la acepta en este caso.

Jasón y Ármeno son los héroes fundadores, los primeros colonizadores y organizadores²⁷ del *oikos* armenio. En ese sentido, son los antepasados de la comunidad, el eje sobre el que gira la identidad étnica construida por Estrabón para los armenios²⁸. Si además se añade que sus compañeros de expedición colonizaron ciertos territorios a partir de la Acilisene e incluso más allá de las fronteras armenias, no se tiene más remedio que admitir que el significado de todo este pasaje es que los armenios en general son griegos en origen²⁹. Así, en tanto que el culto heroico es definitorio de la religión griega, extrapolarlo a Armenia basándose en ciertos supuestos (mitológicos, por un lado y, sobre todo, etimológicos), es, necesariamente, acercar esta región a la órbita religiosa y cultural griega. El primer tópico religioso “todos los que rinden culto a héroes fundadores son griegos”³⁰ queda, pues, construido e impuesto a Armenia con independencia de la función y utilidad real que tuvieran los *Jasonia*.

Realmente, que Armenia forme parte del mundo griego también conlleva decir que esté en la cúspide de la civilización³¹. Sin embargo, dos últimos apuntes matizan esta afirmación. El primero es que los fundadores de Armenia sean dos tesalios. Griegos, sí, pero tesalios,

²⁴La palabra persa para “templo” o “lugar sagrado” es *ayadana*, mientras que en Media y Armenia su variante es *yazona* (Bernard, 1997: 143-146), de similitud etimológica y fonológica evidente con Jasón.

²⁵R. MacMullen (1981: 60-61), defiende que el culto a los héroes gozaba de mucho seguimiento en la zona del Mar Negro (estando cercana a sus orillas Armenia, y también el Ponto, la patria de Estrabón).

²⁶Str. I 2, 34, para discusión sobre el nexo entre pueblos asiáticos según la etimología de sus nombres.

²⁷En la obra se insiste en estos héroes griegos como estructuradores del territorio. En Armenia, Jasón construye la desembocadura del río Araxes en el Mar Hircanio (Str. XI 14, 13).

²⁸J. M. Hall (2002: 9-17), defiende que la identidad étnica se basa, junto con la tierra natal y una historia común, en la noción de descender de un ancestro que, como tal, no es intercambiable. Al asignarles como ancestros a Ármeno y Jasón, Estrabón convierte a los armenios en griegos de origen.

²⁹E. S. Gruen (2011: 224-225), señala la normalidad con la que los griegos helenizaban los orígenes de otros pueblos para hacer de ellos realidades más familiares. El mito fundacional propio de Armenia, según lo recoge Moisés de Corene en el siglo V. a. C. (I, 10), cuenta como Hayk, fundador epónimo de Armenia (en su dialecto, Hayastan (Chahin, 1987: 180-181)), venció al tirano Bel y dio su nombre al nuevo territorio.

³⁰(Burkert, 1977: 274) La única diferencia notable con otras fundaciones griegas descritas por Estrabón (Roma por Evandro (Str. V 3, 3), o Siracusa por Arquías de Corinto (Str. VI 2, 4)), es que en Armenia son dos los héroes implicados. Seguramente, las necesidades etimológicas del pasaje obligaron a dividir las características inherentes al héroe (fundador, epónimo, culto que se le rinde), para que la relación entre Ármeno y Armenia y Jasón y *Jasonia* encajase dentro de la construcción narrativa.

³¹(Dueck, 2000: 79-81). También E. Muñiz (2011: 436-437), afirma que Estrabón usa la religión griega como una de las principales razones para reivindicar la superioridad de dicho pueblo.

habitantes de una región periférica de Grecia que no se ajustaba del todo a los parámetros culturales griegos. Estrabón expone varias similitudes existentes entre Tesalia y Armenia, no solo las ya expresadas sobre vestimenta y afición por la hípica, sino también su parecido geográfico³² y climático³³, este último esencial en la manera de organizar y entender el mundo por parte de Estrabón³⁴. Incluso afirma de manera directa que necesariamente debe existir una relación entre las dos regiones³⁵. El segundo dato está en relación con la destrucción de los *Jasonia* por parte de los dinastas locales³⁶. Este sacrilegio³⁷ debe entenderse como la constatación de que, tras un período de civilización (griega), Armenia ha ido poco a poco cayendo en la barbarie.

B) LA RELIGIÓN PERSA, ANAÍTIS Y LA PROSTITUCIÓN SAGRADA

“Los medos y los armenios han mantenido las mismas costumbres religiosas que los persas, aunque en las concernientes a la diosa Anaítis destacan especialmente los armenios, que le construyeron templos en diversos lugares, sobre todo en la Acilisene”. (Str. XI, 14, 16)

Estrabón comienza este fragmento dirigiendo la atención de los lectores a otras partes de su obra, en las que da más detalles sobre los dos aspectos religiosos que considera fundamentales entre los armenios: su ascunción de la religión persa y la importancia, por encima de cualquier otro, del culto a la diosa Anaítis.

Las características religiosas de los persas son descritas en el libro XV de su obra³⁸. Estos datos también pueden dividirse entre aquellos que Estrabón ha podido ver en persona y aquellos que rescata de la tradición, aunque en este caso no cita la fuente utilizada³⁹. Entre los primeros, Estrabón incluye en la descripción costumbres religiosas persas que ha visto,

³² Str. XI 14, 13. El Peneo, río principal de Tesalia, también es denominado Araxes.

³³ Str. XI 14, 12.

³⁴ Armenios y tesalios se asientan en lugares montañosos y fríos. Estrabón señala que cuanto más al norte, más inhóspito y yermo es el territorio y más dificultades para alcanzar la civilización (aunque no es imposible, como en las zonas montañosas de Europa (Str. II 4, 9)). Esta teoría se remonta al menos hasta el siglo V a. C. (ya aparece en Heródoto y en el tratado hipocrático *Sobre los aires, los lugares y las aguas*, dedicado a “las relaciones entre el clima y las distintas formas de vida” (Jacob: 71)).

³⁵ Str. XI 14, 14. De la misma manera, mientras que los gobernantes armenios se aliaron tanto con romanos como con partos durante el final de la República y el inicio del Principado, en Tesalia la familia gobernante, los Aleúadas, cambiaron del bando persa al griego durante las Guerras Médicas (Hdt. VII, 6).

³⁶ Estrabón usa una analogía (Hartog, 1980: 221-222,), en la que la destrucción de los *Jasonia* por los dinastas locales se asocia con la acción similar de una figura de su propio contexto cultural, Parmenión.

³⁷ Estas acciones motivan “represalias y venganza en el nombre de los dioses” (Cartledge, 1993: 171).

³⁸ Str. XV 3, 13-22.

³⁹ D. Dueck (2000: 184-185), expresa las dificultades para saber qué fuentes maneja Estrabón y cómo las utiliza. Para Asia, se basa casi siempre en los historiadores de Alejandro Magno, aunque a veces los desacredite. Para Persia, usa a Eratóstenes para las cuestiones geográficas (Str. XV 3, 1), a Nearco para datos costeros (XV 3, 5), a Onesícrito para la tumba de Ciro el Grande (XV 3, 7-8), y a Policleto de Larisa para Susa, (XV 3, 2, 4), pero no cita a quien usa para las costumbres religiosas.

pero no en Persia sino en otros templos dedicados a Anaítis y Omanos⁴⁰. El único dato que da sobre estos últimos es que sus cultos tienen gran parecido con los que se llevan a cabo en Capadocia. En ambos lugares aún subsistían en su época la religión persa y sus sacerdotes, a los que llama Magos⁴¹, y en las que se sacrificaba a las víctimas golpeándolas hasta morir con un tronco, en vez de con una espada. También poseían recintos sagrados (*Pyraetheia*), con un altar en el centro lleno de cenizas en el que los magos guardaban un fuego siempre encendido y hacían conjuros diarios durante una hora.

Para los datos que Estrabón atribuye a sus fuentes, el principal pasaje es XV 3, 13, en el que comenta que los persas no erigen estatuas o altares, pero sí ofrecen sacrificios; rinden culto a Helios —al que llaman Mitra— Selene, Afrodita y a los cuatro elementos⁴²; los sacrificios los llevan a cabo en un lugar purificado y con la víctima coronada; y por último, los Magos dirigen el sacrificio y dividen la carne, pero no se ofrece nada de ella a los dioses, pues creen que estos solo requieren el alma de la víctima. En esto último Estrabón ofrece otra versión, en la que algunos autores (sin mencionarlos), afirman que se les ofrece una pequeña parte de las vísceras. En otros fragmentos, también indica el método de embalsamamiento consistente en usar cera para recubrir a los difuntos antes de ser enterrados. La excepción son los Magos, que dejan sus cuerpos expuestos al aire libre para que los devoren las aves⁴³.

Para el autor, todo esto es un conjunto de creencias y prácticas que comparten armenios, persas y medos⁴⁴, pero no se detiene en las coincidencias, sino que prefiere destacar la diferencias, es decir, la importancia del culto a Anaítis⁴⁵ en Armenia por encima de cualquier otro. Ciertamente, esto no debería resultar extraño en tanto en cuanto el propio Estrabón la cataloga como divinidad persa, sólo que con más devoción entre los armenios. Sin embargo, tal y como se puede ver en los textos traídos a colación, Anaítis no es mencionada en la descripción persa más que indirectamente y como culto de un lugar indeterminado fuera de Persia.

⁴⁰ Anaítis y Omanos (Str. XV 3, 15). La región más oriental que dice haber visitado es Armenia (Str. II 5, 11.). Si hubiera estado en Persia, indudablemente lo hubiera mencionado.

⁴¹ La palabra griega proviene del persa *magu*, utilizado como apelativo para los especialistas en religión del Zoroastrismo (De Jong, 1997: 390), encargados de llevar a cabo los rituales. Los autores clásicos grecolatinos, además, les atribuyeron funciones de culto a los dioses y prácticas adivinatorias y de interpretación de sueños (De Jong, 1997: 396-397).

⁴² En otro pasaje (Str. XV 3, 14), indica los sacrificios ofrecidos al agua (víctimas animales que no podían tocar el agua para mantenerla purificada), y al fuego (madera seca rociada con grasa y aceite).

⁴³ Str. XV 3, 20. La exposición del cuerpo para que sea devorado por perros y aves en unas edificaciones específicas (*Daxma*), es un ritual funerario característico del Zoroastrismo. Sin embargo, no es exclusivo de los Magos, como comenta Estrabón, sino de todos los fieles (De Jong, 1997: 432-435).

⁴⁴ Las descripciones de Media (Str. XI 13, 9) y Armenia (Str. XI 14, 16), se citan mutuamente. Por su parte, los persas (Str. XV 3, 13), comparten religión y costumbres tanto con medos como con “otros pueblos”, haciendo una referencia indirecta a Armenia.

⁴⁵ Anaítis es la forma griega de *Anahita*, diosa persa de la fertilidad, la guerra y las aguas (Boyce, 1983: 1003). Aparece en el culto oficial persa, de manera directa, en el reinado del aqueménida Artajejes II y puede que indirecta en su antecesor en el trono, Darío II, sin decir su nombre (Briant, 1998: 264-265). En Armenia es conocida también como la “Madre dorada” (*Oskemayr*), o “La Dama” (*Tikin*), manteniendo las mismas atribuciones (Russell, 1990: 2682).

Podría aducirse, no sin cierta razón, que otras referencias a Anaítis en ese último fragmento están veladas por la helenización de su nombre (ya sea como Selene o Afrodita⁴⁶), pero hay dioses que Estrabón no traduce, como hace con Mitra⁴⁷, aunque de este sí da denominación griega (Helios). Normalmente Estrabón heleniza los nombres de los dioses o los cultos de una determinada comunidad⁴⁸ para hacer inteligible una realidad que cree que, de otra forma, no quedaría clara⁴⁹. Así, que Anaítis no necesite equivalente griego invita a pensar que dicha diosa era una realidad conocida, comprendida y asimilada dentro del contexto cultural del que Estrabón forma parte. Aunque la Selene o la Afrodita persa también se refirieran a Anaítis de alguna manera, traducir unas y no a esta última en el texto hace que las primeras parezcan distintas, extrañas, lejanas, necesitando explicarlas en términos griegos para entenderlas. Este tratamiento distinto, unido a que la mención de Anaítis es casi accidental en la descripción de Persia (ni siquiera se menciona un culto a ella en ese territorio), establece diferencias más que semejanzas entre armenios y persas, sobre todo teniendo en cuenta que es la principal divinidad entre los primeros. Las diferencias también se dan entre Persia y ese lugar donde hay un templo de Anaítis que no menciona, pues mientras que en Persia no hay estatuas de dioses⁵⁰, en el lugar no citado la estatua de madera del paredro de Anaítis, Omanos, sale en procesión⁵¹.

Ese lugar indeterminado cuyo culto se asemeja al capadocio debe ser nuestra siguiente parada, pues el culto en Capadocia es parecido pero a una divinidad distinta⁵². La respuesta aparece sin dificultad en el gran santuario dedicado a Anaítis en la ciudad de Zela del Ponto⁵³. Podría decirse que nuestro análisis se mueve a través de referencias cruzadas que nos llevan de un sitio a otro, de Armenia a Persia y de allí a Capadocia y a un lugar que podría ser Zela del Ponto. La suposición, además, se confirma cuando Estrabón, en el comienzo de la descripción del santuario de Zela y de su diosa Anaítis, dice de esta que es “a la que adoran

⁴⁶ La equivalencia griega de esta diosa es controvertida. Heródoto y Beroso la equiparan con Afrodita. Otros autores e inscripciones con Ártemis e incluso con la Madre de los dioses (De Jong, 1997: 269).

⁴⁷ Mitra es una antigua divinidad indo-iraniana cuya función más antigua parece ser la de guardián de los acuerdos y pactos (De Jong, 1997: 284-285). También es el señor del fuego y en el *Avesta* se menciona que “va antes que el sol”, lo cual explica su equivalencia con el griego Helios (De Jong, 1997: 286-287).

⁴⁸ Por ejemplo, para Estrabón los albanos rinden culto a “Helios, Zeus y Selene, especialmente a Selene” (Str. XI 4, 7). También es reseñable el caso de Ares entre los carmanios (Str. XV 2, 14).

⁴⁹ Como señala E. Muñiz (2009, p. 145), la helenización de los nombres de divinidades extranjeras o la asimilación de rituales extraños a los parámetros del sacrificio griego son tópicos religiosos muy utilizados por Estrabón. Estos le ayudan a explicar estas realidades a través de una “suerte de reduccionismo”.

⁵⁰ Str. XV 3, 13.

⁵¹ Omanos es la transcripción griega de *Vohu Manah* (De Jong, 1997: 266), uno de los siete *Amesha Spenta*, los espíritus guardianes de los siete elementos de la creación, (De Jong, 1997: 263-264).

⁵² Estrabón menciona que el santuario está consagrado a la diosa Ma (Str. XII 2, 3).

⁵³ Junto con el texto de Armenia y la cita indirecta en la descripción persa, Anaítis solo aparece una vez más en la *Geografía*, en este santuario de Zela del Ponto (Str. XII 3, 37)., cercano a Amasia (ciudad natal de Estrabón), y al que Pompeyo Magno dio estatuto de ciudad en el 63 a. C. (Syme, 1995: 15).

también los armenios”⁵⁴. Como colofón, la vinculación con Zela y su santuario, tan cercanos a la ciudad natal de Estrabón y famosos en su época por distintos motivos⁵⁵, explica sobradamente por qué el autor no siente la necesidad de traducir el nombre de Anaítis⁵⁶.

En resumidas cuentas, en el caso de Anaítis Estrabón utiliza la estructura narrativa de su obra para interconectar dos lugares específicos, Zela y Armenia, y alejarlos de un tercero, Persia, sin interesarse por la verdadera conexión religiosa que hubiera entre estas regiones. Esto no quiere decir que Estrabón niegue la relación entre Persia y Armenia, sino que no le interesa abundar en ella. Como en alguna ocasión afirma él mismo, tiene “que decir lo que es adecuado a su propósito”⁵⁷.

Que Estrabón no pueda negar que Anaítis es una diosa persa influye en la descripción de su culto como una realidad mixta. Como siempre, son los parámetros y categorías religiosas griegas, en los que él se ha educado, los que usa para describir. Así, cuando habla del culto capadocio a la diosa Ma —similar al de Anaítis en Zela según él— la diosa posee altar, templo, recinto sagrado y se le ofrecen sacrificios cruentos. Por el contrario, los sacrificios no se hacen exactamente a la manera griega (usan un tronco en vez de una espada), y los Magos realizan conjuros delante del fuego. Si las prácticas religiosas griegas son el modelo, el culto a Ma y por extensión el de Anaítis se salen del canon. En la descripción del santuario de Zela, del que dice que está consagrado a dioses persas, también expone costumbres religiosas griegas (las estatuas y las procesiones, por ejemplo). En suma, Estrabón combina categorías propias del mundo griego con otras ajenas a él y exporta el híbrido religioso creado a tierras armenias.

Sin embargo, Armenia también tiene diferencias propias. Su culto a Anaítis es idéntico al de Zela (o al menos el autor no dice lo contrario), salvo en una sola cuestión:

“[Hablando de los templos de Anaítis en Armenia] Allí le dedican esclavos y esclavas. Y esto no resulta extraño, pues los hombres más ilustres de este pueblo consagran a sus hijas vírgenes, y es costumbre que una vez que han sido prostitutas durante largo tiempo en el templo de la diosa sean entregadas en matrimonio, sin que nadie considere indigno convivir con una mujer en estas circunstancias. Lo mismo cuenta Heródoto hablando de Lidia, pues dice que todas se prostituyen. Y con tan buen talante disponen de sus amantes que incluso les proporcionan una acogida hospitalaria y les entregan muchas veces más regalos de los que reciben, como que están sustentadas por familias ricas. Pero no reciben a cualquier extranjero, sino principalmente a los de un rango similar al suyo”. (Str. XI 14,16).

⁵⁴ Str. XII 3, 37.

⁵⁵ Véase nota 53. Además de por el santuario a Anaítis, Zela también cobró fama por ser la sede de dos batallas, una en la III Guerra Mitridática (67 a.C.), y que se saldó con derrota romana (Evans, 2011: 93-95) y otra en el 47 a. C. entre J. César y Farnaces II, hijo de Mitridates VI del Ponto (Syme, 1995: 147).

⁵⁶ A. De Jong (1997: 268-269), afirma que Anaítis es la única diosa del panteón persa que gozó de popularidad en toda Asia Menor. Por ello, se la helenizó y sincretizó con otros dioses griegos y anatolios.

⁵⁷ Str. XV 3, 13. También aparece este tema en su defensa a Homero ante las críticas de Artemidoro, que lo tacha de ignorante: “(...) Pero tratándose de nombres que no eran muy significativos, bien en aquella época, bien para el argumento de sus poemas ¿qué podría uno reprocharle?” (Str. XII 3, 27).

Los esclavos o *hieródouloi*⁵⁸, consagrados a un templo y practicantes de la llamada “prostitución sagrada”, eran algo normal para Estrabón. Sin embargo, no lo era que también las altas capas de la sociedad entreguen a sus hijas vírgenes, de ahí que lo mencione. Si el santuario de Zela no se ajustaba del todo al canon de prácticas religiosas y rituales griegas, Armenia también tenía sus propios aspectos particulares.

Con toda probabilidad, Estrabón aplica, dentro del tópico religioso sobre Anaítis, este otro de la “prostitución sagrada”, que se extiende por toda su obra. Según S. Budin, él es el autor clásico que más noticias nos ha proporcionado sobre esta cuestión⁵⁹. Esta autora señala que Estrabón cataloga con este concepto una serie de ritos y prácticas cuyos datos no conoce muy bien, pero que tienen similitudes entre sí. En el caso de Armenia, Budin propone que Estrabón lo usa para aplicarlo a un ritual de selección de pretendientes y matrimonio⁶⁰. En todo caso, lo que queda claro es que la “prostitución sagrada” marca una diferencia entre Armenia y el santuario de Zela.

La continua pugna entre semejanzas y diferencias es lo que construye este tópico religioso y lo dota de significado. La religión y la diosa principal de los armenios, Anaítis, es persa, pero solo nominalmente. Su culto, salvo algunas diferencias, se acoge prácticamente al estándar griego. Además, dicho culto se lleva a cabo en Asia Menor y en la descripción de Persia prácticamente casi ni se menciona a la diosa. Por el contrario, solo destaca del culto de Anaítis en Armenia su diferencia con Zela, la prostitución sagrada de vírgenes de alto estatus social. Todos los demás detalles del culto se conocen por las descripciones de esos otros espacios minorasiáticos similares que Estrabón interconecta. De nuevo, el tópico acerca a Armenia al contexto religioso griego, pero matiza sus diferencias. Los armenios de Estrabón, tienen mucho de griegos, aunque también se muestran en ellos rasgos que nada tienen que ver con la cultura y la civilización helena. Están, por así decir, en una posición intermedia.

C) LA ACILISENE Y LA SISPIRITIS

En último lugar, querría llamar la atención sobre un tópico religioso que usa Estrabón pero que no posee un pasaje específico en la *Geografía*, sino que es mencionado en los textos referentes a los otros dos⁶¹. En el primero, algunos de los compañeros de Ármeno y Jasón se asentaban y colonizaban en primer lugar tanto la Acilisene como la vecina Sispiritis (tam-

⁵⁸ Los *hierodouloi* son esclavos sagrados, dedicados al culto de una divinidad y adscritos a su templo, pero en ningún caso relacionados obligatoriamente, como cree Estrabón, con la práctica de la “prostitución sagrada” (Budin, 2008: 6-7).

⁵⁹ Además de en Armenia, Estrabón también menciona esta práctica en Babilonia, Corinto, Comana Pónica, Eryx y la Tebas de Egipto (Budin, 2008: 153).

⁶⁰ (Budin, 2008: 208). Desde una perspectiva escéptica, S. Budin (2008: 3-5), señala que la prostitución sagrada puede indicar desde un ritual de desfloración prenupcial o de fertilidad hasta la prostitución (permanente o temporal), de sacerdotes, sacerdotisas o esclavos en beneficio del templo, pasando por la labor, gestionada también por el templo, de prostitutas propiamente dichas.

⁶¹ El texto del mito de Jasón y Ármeno (Str. XI 14, 12), y el del culto a Anaítis (Str. XI, 14, 16).

bién llamada Hisparitis⁶²). En el segundo, aunque Estrabón afirma que el culto a Anáitis se extiende por toda Armenia, también añade que el principal lugar es la Acilisene.

La Acilisene y la Sispiritis (o Hisparitis), eran dos territorios fronterizos. Ubicados en la parte occidental de Armenia, lindaban con la llamada Armenia Menor. En época de Estrabón, esta última era una franja de tierra que separaba el Ponto de la Armenia propiamente dicha. No obstante, poco antes del nacimiento del geógrafo, dicha región había formado parte del proceso expansivo de Mitrídates VI Eúpator del Ponto⁶³.

Así pues, en una época inmediatamente anterior a nuestro autor, la Acilisene y la Sispiritis habían sido las zonas de Armenia más cercanas al Ponto, tierra natal de Estrabón. Algunos autores aseguran, no sin dudas⁶⁴, que cuando este enumera sus viajes y menciona a Armenia, se está refiriendo a la frontera, pero tampoco aclara a qué zona. Su falta de profundidad a la hora de hablar de Armenia en algunos temas⁶⁵ y que los pasajes con más detalle, los de temas religiosos, es decir, los que ofrecen los datos que construyen los dos tópicos religiosos tratados anteriormente, se ubiquen en esa misma frontera, parecen dar la razón a estas teorías. Visto el interés que se toma Estrabón en la descripción religiosa de Armenia, no deja de resultar curioso que toda su información al respecto provenga de dos regiones fronterizas determinadas.

En definitiva, creo que si los dos tópicos contruidos por Estrabón reflejan de alguna manera la realidad, esta sería la de la zona fronteriza occidental (la Acilisene y la Sispiritis). El tercer tópico religioso creado por Estrabón, pues, consiste en expandir la religión que ha construido para los armenios, tanto los *Jasonia* y los orígenes como la principalía de Anaítis, a todo su territorio. De forma consciente o no, por tanto, la realidad que pudiera haber más allá de esa frontera es ignorada por Estrabón⁶⁶.

2.- LA FUNCIÓN DE LA RELIGIÓN ARMENIA EN LA GEOGRAFÍA.

Estrabón marca tres objetivos para la *Geografía*: la creación de una identidad (una imagen), propia de cada región y sus respectivos habitantes, la demostración palpable de la superioridad intelectual y cultural griega y, por último, que ese conjunto de identidades creadas sirvan para dotar a la *Geografía* de una utilidad eminentemente práctica. Todos los

⁶² R. Syme (1995: 35), comenta que Sispiritis es la forma antigua de nombrar a la región de Hisparitis.

⁶³ No se conoce bien la suerte de Armenia Menor después de la caída de Mitrídates VI. Lo más probable es que el Senado Romano la entregara a Deiotaro, rey cliente de Galacia, por su ayuda a Pompeyo (Syme, 1995: 137-139)

⁶⁴ (Budin, 2008: 200; Dueck, 2000: 30).

⁶⁵ Mientras se extiende en datos geográficos (Str. XI 14, 1-4, 7-8), de recursos naturales (XI 14, 9-10), e históricos (XI 14, 5, 15), sobre costumbres o ciudades solo habla de bastones usados para respirar y llamar la atención cuando se hundían en la nieve (XI 14, 4), y sobre la capital armenia, Artáxata (XI 14, 6).

⁶⁶ J.R. Russell (1990: 2681), afirma que es Mitra la divinidad más seguida en Armenia. Si esto es así, la lejanía de Estrabón con respecto a la realidad religiosa armenia apoya la teoría sobre la construcción de los tópicos con base en la Acilisene y la Sispiritis.

datos que ofrece en cada una de las descripciones, incluida la religión armenia, cumplen la función de contribuir a la consecución de dichos objetivos.

En cuanto al primero, la religión es, para Estrabón, un parámetro configurador de la identidad de los pueblos⁶⁷. A través de sus creencias y prácticas se pueden definir sus características como comunidad. Estrabón, como se ha visto, usa las características religiosas griegas como base, explicando las realidades religiosas armenias en términos de semejanza o diferencia con ellas. Se construye así una identidad religiosa, pero igualmente se crea una identidad general a partir de ella, al unirla con otros aspectos (ya sean históricos, relativos a las costumbres o modos de vida, al lenguaje, etc.).

Para entender esta construcción, hay que tener en cuenta que Estrabón piensa en términos de civilizados y no civilizados, no en la tradicional dicotomía entre griegos y bárbaros⁶⁸. La etnografía helenística y del siglo I a.C., de la cual participa nuestro autor, ya no entiende, únicamente, la *oikoumene* como un espacio en el que se enfrentan los griegos y todos los demás, catalogados como bárbaros. Desde Heródoto, han pasado alrededor de quinientos años en los que la configuración del mundo ha cambiado, sobre todo por la aparición de Roma y la subyugación definitiva de las *poleis* griegas. Para Estrabón, la civilización ya no es algo exclusivo del pueblo griego. Más bien, él separa civilización de cultura, dándole al primer término un carácter más ambiental y determinado por el esfuerzo. Por eso Roma y Partia han llegado a crear grandes imperios con cierto grado de civilización⁶⁹. Esto no quiere decir que los bárbaros desaparezcan en la *Geografía*, pero en vez de simplemente oponerse, civilización y la barbarie son los extremos de una línea por la que se puede transitar.

Teniendo en cuenta esto, no cabe duda de que Estrabón describe una Armenia barbarizada (o mejor dicho, más alejada de la civilización en términos griegos), pero desde una perspectiva cultural, no étnica⁷⁰. Así, mientras rinden culto a un héroe fundador de origen griego y toman el nombre de otro para la región, la religión que profesan es la persa. O también, mientras su divinidad principal es la persa Anaítis, su culto es realizado, con matices que el propio autor aclara, a la manera griega.

Para Estrabón, pues, los armenios no son griegos, pero tampoco dejan de serlo del todo. Su identidad religiosa y grupal no es griega, pero lo fue, y todavía persisten y tienen aceptación algunos rasgos de helenidad. Si la función de la religión es dotar de una identidad a aquel que es descrito, Estrabón le ha construido a Armenia, a través de ella, una identidad intermedia. La relación con Persia es evidente, sí, pero Estrabón incide mucho más en acercar a Armenia al Ponto, a Asia Menor y, en definitiva, al espacio civilizado que considera propio.

⁶⁷ (Muñiz, 2011: 435-436).

⁶⁸ (Van der Vliet 2003: 263-267).

⁶⁹ Los partos “*tienen por un lado mucho de bárbaro y de escita [nómada], pero sobre todo el componente necesario para conseguir la hegemonía y el éxito en los asuntos bélicos*” (Str. XI 9, 2).

⁷⁰ Otros pueblos son considerados bárbaros o salvajes en origen, como los britanos (Str. IV 5, 2-3).

Esta posibilidad, la de expandir la civilización hasta un lugar intermedio, como parece que es Armenia, queda reflejada, según creo, en el siguiente pasaje:

“Los armenios (...) no necesitan la presencia más que de un único gobernador, pues son fácilmente gobernables, y cuando se sublevan es por la falta de atenciones de los romanos (...)” (Str. VI 4,2).

Sin duda, la opinión de Estrabón es que estos pueblos están cercanos a la civilización. Las características religiosas de Armenia, entre otras, la hacen un pueblo menos bárbaro y, por tanto, más proclive (con ayuda y guía), a civilizarse por completo.

Por otro lado, como se ha mencionado anteriormente, Estrabón dividía civilización y cultura. Esto es porque, aunque la civilización ya se haya extendido por otros pueblos, la cultura sigue siendo patrimonio exclusivo de Grecia. Ciertamente, Grecia ya no posee su libertad y depende de Roma, pero culturalmente está por encima y así lo cree Estrabón. Este, además, no pierde la oportunidad de establecer esa superioridad griega en el texto⁷¹, sin dejar de admitir (e incluso alabar en ocasiones⁷²), el poderío militar y político romano. Dicha actitud no es extraña, puesto que Estrabón es heredero de toda esa tradición cultural helénica y, como tal, continuador y defensor de la misma. En la descripción de la religión de Armenia también se deja notar esta superioridad.

En primer lugar, el culto, los dioses y la mitología griega funcionan, en general, para explicar y hacer entendible el mundo habitado en cuestión de religión. En el caso armenio, la búsqueda del Vello de Oro, los templos dedicados a Jasón y las semejanzas y diferencias con el rito griego del sacrificio y la práctica de la “prostitución sagrada” son lo que, sobre todo, organizan y hacen inteligible esta región para los lectores. La superioridad de Grecia se encuentra en las herramientas para entender la realidad circundante, que son propias, creadas por ella misma. De ahí que, al hablar antes de la gradación entre civilizados y bárbaros, sean los parámetros griegos los utilizados para delimitar el grado de civilización (o barbarie), de un pueblo.

Sin embargo, en la cuestión cultural aún hay más. En otro conjunto más de referencias cruzadas que tanto usa Estrabón⁷³, este señala que los armenios, medos y persas comparten las mismas costumbres religiosas, pero que estas provienen, en origen, de los medos. Los persas, por su parte, al conquistar Media, adoptaron esas costumbres⁷⁴. Estrabón propone

⁷¹ También mediante alusiones a la fundación griega de ciudades en Italia (como Roma, Str. V 3, 3), y a la enumeración de personajes ilustres del mundo griego (por ejemplo, de Bitinia, Str. XII 4, 9).

⁷² En la *Geografía* se suceden tanto comentarios positivos como negativos sobre los logros políticos y militares romanos. Alaba su capacidad civilizadora, aculturadora y cohesionadora de los lugares que conquista pero, a la vez, hace mención a los peligros inherentes al excesivo lujo y a la ostentación, que pueden terminar por corromper la civilización romana (Str. II 5, 26; Dueck, 2000: 120-122).

⁷³ (Dueck, 2000: 166-167). Por ello, esta autora piensa que la *Geografía* es una obra pensada, organizada y escrita en relativamente poco tiempo.

⁷⁴ Str. XI 13, 9.

un paso inicial, que no es otro que Jasón, Medea y su hijo Medeo (que le dio nombre a la región), colonizando y organizando Media originariamente⁷⁵. Colocar a estos héroes como primeros fundadores de Armenia y también de Media crea un antecedente griego más antiguo que la presencia persa, y aún más que la de Roma, los dos grandes focos de civilización de la zona. Sin ir más lejos, este hecho supone helenizar todo aspecto (medo, persa y también armenio), que, según Estrabón, denote signos de civilización.

Por último, queda analizar la utilidad práctica de la *Geografía*, la cual aparece mencionada en el propio texto:

“(...) la geografía está toda ella orientada hacia las acciones propias del gobierno (...). Pero esta disposición se hace en función de aquellos para quienes no es lo mismo que aquellos estén de una manera o de otra y que sean conocidos o no, pues como mejor podrían manejar cada país es sabiendo de qué extensión es el territorio, y a qué distancia se encuentra de otros lugares, y qué características diferenciales tiene tanto en su clima como en sí mismo (...).” (Str. I, 1, 16).

A diferencia de los otros dos, este objetivo es expresado directamente por el autor. Toda la preocupación de Estrabón sobre hacer inteligible la realidad va encaminada a que políticos y militares, ante todo, saquen provecho de lo que se dice de cada región y de sus habitantes. Sin embargo, para que sea realmente útil ha de reflejar también la realidad de la época. Los tópicos religiosos construidos para Armenia ayudan a este cometido, pues ponen de relieve el carácter ambiguo de una región situada entre dos mundos (Roma y Partia). Un breve repaso por algunos sucesos históricos de Armenia desde la muerte de Tigranes II el Grande (55 a.C.) puede reforzar dicha afirmación⁷⁶.

A Tigranes le sucedió su hijo, Artavasdes II, (55-34 a.C.). Durante su reinado cambió al menos tres veces de bando. Así, impuesto por los romanos tras la muerte de su padre y afín a ellos, se alió poco después con los partos debido a que estos invadieron su reino (en el 53 a.C., después de la batalla de Carras). Este cambio duró hasta el año 36 a.C., cuando Armenia fue invadida por Marco Antonio. Artavasdes volvió al seno romano y participó en la campaña contra los partos del triunviro, pero le abandonó una vez hubo salido de Armenia hacia Partia. La traición costó la vida a Artavasdes.⁷⁷

Ya en época augustea, el hijo y sucesor de Artavasdes, Artaxias II, heredó el trono, reinando del 34 al 20 a.C. Por la muerte de su padre fue enemigo de Roma, asesinando a los romanos afincados en su territorio. Durante su último año de reinado, una embajada armenia visitó a Augusto para pedirle un rey, pues no querían a Artaxias⁷⁸. Este suceso, por muy aislado que pudiera ser, obliga a pensar que dentro del propio país había dos facciones en-

⁷⁵ Str. XI 13, 10.

⁷⁶ Para un examen completo de las relaciones entre Roma y Armenia de Augusto a Diocleciano, véase la obra de M.-L. Chaumont (1979: 71-194).

⁷⁷ M. Antonio lo envió prisionero a Egipto. Allí fue asesinado en el 31 a.C. (Redgate, 1998: 76-79).

⁷⁸ (Redgate, 1998: 78; Syme, 1995: 311-315).

frentadas, la pro-romana representada por la embajada y otra pro-partá, que en un primer momento alza a Artaxias II al trono armenio.

Un último ejemplo de esta ambivalencia es la lucha llevada a cabo entre Artavasdes III, hijo de Artaxias II y Tigranes IV, sobrino de este último. Por un lado, Artavasdes era aliado romano y, por el otro, Tigranes lo era de los partos, comenzando una guerra civil que perduraría hasta la primera década del siglo I de nuestra era⁷⁹.

Aunque por su devoción a Augusto difumine la realidad en ocasiones, Estrabón era consciente de la situación política no ya en Armenia, sino en toda Asia Menor, donde los reinos satélites pasaban de un bando a otro continuamente⁸⁰. Su construcción religiosa de Armenia así lo refiere, pues dota a la región de una personalidad específica, de frontera, donde tanto las costumbres griegas como persas tienen cabida. La descripción, por tanto, encaja perfectamente en el contexto histórico de Armenia, donde se sucedían continuas intrigas y cambios de bando (al persa o al romano), según las necesidades de cada momento. Estrabón, por su parte, al describir la religión armenia, expone las dos partes, las dos caras de ese territorio y esas gentes, pero hace más hincapié en su vertiente griega, el bando del propio Estrabón, por así decir. Su descripción, por lo tanto, funciona como aviso para políticos y militares romanos de la idiosincrasia de la región y las gentes armenias, pero también como apuesta por colocar a Armenia en la órbita romana, justo como, en definitiva, deseaba Augusto⁸¹.

3.- CONCLUSIONES

Después del análisis llevado a cabo, puede afirmarse que Estrabón construye tópicos religiosos en su obra. Lejos de captar la realidad tal y como es, el autor utiliza datos provenientes de la tradición escrita griega y, a veces, la visión directa de los hechos (por él mismo o un testimonio fiable y verificable), para construirlos. A través de ellos, ofrece una explicación de la realidad religiosa armenia que oscila entre la cercanía a las costumbres griegas y minorasiáticas y la relación con la religión persa, la cual queda difuminada, desdibujada. Para esto último, Estrabón utiliza diversas estrategias, tales como que los dioses persas aparezcan con nombres griegos, denotando así su rareza y su necesidad de ser traducidos para ser explicados, o que a Anaítis no se la relacione directamente con Persia. Transversalmente,

⁷⁹ En realidad, Armenia fue un problema para Augusto durante la mayor parte de su reinado. Tiberio fue enviado después de la muerte de Artaxias II en el 20 a.C. para imponer a Tigranes III (Syme, 1995: 300-301). Cayo César, nieto adoptivo de Augusto, también realizó una campaña en el 6 a.C. para detener las aspiraciones de Ariobarzanes II de Media Atropatene (Syme, 1995: 317-333).

⁸⁰ Estrabón comenta como, desde la llegada de Augusto al poder, Armenia ha permanecido en paz y en alianza con Roma (Str. XV 3, 8). Esta afirmación está lejos de la realidad, siendo consecuencia de la imagen tan positiva que Estrabón ofrece de Augusto (Dueck, 2000: 96-103).

⁸¹ En la *Res Gestae*, Augusto asegura que prefirió mantener a Armenia como reino satélite en vez de anexionarla como provincia al Imperio (Chaumont, 1979: 75). Esta política no era original de Augusto, sino que fue inaugurada por Pompeyo Magno al mantener a Tigranes II en el trono de Armenia como aliado de Roma una vez derrotado, en el 66 a.C. (Manandyan y Bournoutian, 2007: 146-147).

estos dos tópicos quedan extendidos por toda Armenia desde la Acilisene y la Sispiritis, zonas fronterizas en las que tienen origen todas las noticias religiosas que transmite Estrabón.

Otro rasgo inherente a las descripciones de la *Geografía* es el intento de confirmar los fragmentos externamente a ellos mismos. Para ello, Estrabón usa esencialmente referencias cruzadas con otros pasajes, utilizadas para conseguir una mayor veracidad y cohesión en la obra. En el caso de los *Jasonia* son armenios, albanos y medos los que comparten algún episodio del mito. En cuanto a Anaítis, las descripciones de Armenia, Persia, Capadocia y Zela del Ponto quedan interconectadas entre sí.

La significación y categorización que da Estrabón a los tópicos siempre está basada en la relación de semejanza o diferencia con los elementos constituyentes de la religión griega. En ese sentido, la manera en que Estrabón construye los tópicos religiosos aproxima a Armenia, con sus matizaciones, al mundo griego en general y minorasiático en particular. Por el contrario, el escaso interés que muestra en detallar la relación existente entre la religión persa y la armenia hace que esta quede en un segundo plano y, por ello, que Armenia se aleje del ámbito religioso persa-iranio.

Estos tópicos religiosos contruidos por el geógrafo de Amasia, además, cumplen diversas funciones en el texto. El proceso de selección y exclusión de material que realiza Estrabón implica que todo lo que expone va encaminado a la consecución de los objetivos que están implícitos en su obra. Así, a través de la descripción religiosa de Armenia, Estrabón crea una imagen determinada de esta región, construye una identidad (religiosa y general), armenia inteligible de cara a sus lectores, expresa la superioridad cultural griega a través del uso de los parámetros religiosos helénicos para explicar y hacer inteligible la realidad religiosa de los armenios y, además, consigue que su descripción refleje la realidad de su tiempo y, por ello, que sea útil y eminentemente práctica para los gobernantes que han de conocer a sus súbditos y para los militares en campaña. La importancia estratégica y política de la posición de Armenia (como región entre Roma y Partia) en los enfrentamientos entre romanos y partos desde el s. I a. C. en adelante, no hace sino explicar de manera más clara los motivos de Estrabón para intentar hacer de su *Geografía* un libro, ante todo, de una utilidad evidente.

Así pues, los aspectos religiosos descritos por Estrabón no son, en ningún caso, meras anécdotas o noticias curiosas expuestas por el autor, sino que forman parte de la estructura y funcionalidad del texto, encaminadas a alcanzar los objetivos que tiene el autor para su obra. Así pues, creo que un análisis más pormenorizado de toda la obra de Estrabón en su vertiente religiosa, utilizando el modelo que se ha puesto en práctica en el presente artículo, puede arrojar más luz sobre un amplio espectro de temas: comprender mejor el modo de concebir y estructurar la *Geografía* por parte de Estrabón en todos sus ámbitos, incluido el uso que da, en cada caso particular y según sus propios propósitos, a las diferentes categorías que usa a lo largo de toda la obra; favorecer la ampliación de los conocimientos sobre el modo de ver, entender y estructurar la religión como parámetro particular dentro de la construcción de la identidad de las distintas comunidades humanas, así como también sobre la percepción que la Grecia del cambio de era, sometida a Roma pero defensora de su superioridad en todos

los ámbitos de la cultura, tenía de esta y del mundo habitado en general; por último, arrojar cierta luz sobre la realidad sociopolítica de la época de Estrabón en Asia Menor en particular y en las fronteras del Imperio Romano en general.

BIBLIOGRAFÍA

ALMAGOR, E., “Who is a barbarian? The barbarians in the ethnological and cultural taxonomies of Strabo”, en DUECK, D., LINDSAY, H. y POTHECARY, S., *Strabo’s cultural geography: the making of a Kolossourgia*. Cambridge, 2005, 42-55.

BERNARD, P., “Les origines thessaliennes de l’Arménie vues par deux historiens thessaliens de la génération d’Alexandre”, en BRIANT, P., *Recherches récentes sur l’Empire Acheménide*. Lyon, 1997, 131-216.

BRIANT, P., *Histoire de l’Empire Perse: de Cyrus à Alexandre*. Paris, 1998.

BOYCE, M., “Anāhīd”, en *Encyclopædia Iranica*, 1. New York, 1983.

BUDIN, S., *The Myth of Sacred Prostitution*. Cambridge, 2008.

BURKERT, W., *Griechische Religion. Der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 1977 (en castellano: *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: 2007).

CARTLEDGE, P., *The Greeks: a portrait of self and others*. Oxford, 1993.

CHAHIN, M., *The Kingdom of Armenia. A history*, Surrey, 2001.

CHAUMONT, M.-L., “L’Arménie entre Rome et l’Iran I. De l’avènement d’Auguste à l’avènement de Dioclétien”. *ANRW II vol. 9.1*, 1979, 71-194.

DE JONG, A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, 1997.

DUECK, D., *Strabo of Amasia: a Greek man of letters in Augustan Rome*, London, 2000

DUECK, D., LINDSAY, H. y POTHECARY, S., *Strabo’s cultural geography: the making of a Kolossourgia*, Cambridge, 2005.

EVANS, R., *Roman Conquest: Asia Minor, Syria and Armenia*, Barnsley, South Yorkshire, 2011.

GRUEN, E. S., *Rethinking the other in antiquity*, Princeton, 2011.

HALL, E., *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Oxford, 1991.

HALL, J. M., *Hellenicity: between ethnicity and culture*, Chicago, 2002.

HARTOG, F., *Le miroir d’Hérodote*, París, 1980 (En castellano: *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, 2002).

JACOB, C., *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, París, 1991. (En castellano: *Geografía y etnografía en la Grecia antigua*, Barcelona, 2008).

LAURENT, J., “Strabon et la Philosophie Stoïcienne”, en *Archives de Philosophie*, 2008/1 Tome 71, 2008, 111-127.

MACMULLEN, R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981.

MANANDYAN, H. y BOURNOUTIAN, G.A. (trad.), *Tigranes II and Rome: a new interpretation based on primary sources*. Costa Mesa (California), 2007.

MUÑIZ GRIJALVO, E., “The frontiers of Graeco-Roman religions: greeks and non-greeks from a religious point of view”, en KAIZER, T. y HEKSTER, O., (eds), *Impact of Empire. Frontiers in the Roman World*, vol. 13, Leiden, 2009.

MUÑIZ GRIJALVO, E., “Greek religion in Strabo”, *Athenaeum. Studi di letteratura e Storia dell'antichità*, nº 2, 2014, 429-443.

REDGATE, A.E., *The Armenians*, Oxford, 1998.

RUSSELL, J. R., “Pre-Christian armenian religion”, *ANRW II* vol. 18.4, Berlín, 1990, 2679-2692.

SAÏD. S., “The discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides”, en

MALKIN, I., *Ancient perceptions of Greek Ethnicity*. Washington, D.C., 2001.

SYME, R.: *Anatolica: studies in Strabo*, Oxford, 1995.

VAN DER VLIET, E. Ch. L. : “The Romans and Us: Strabo’s «Geography» and the Construction of Ethnicity”, *Mnemosyne*, Serie cuarta, vol. 56, Fasc. 3, 2003, 257-272.