

IDENTIDAD Y RELIGIÓN: EL SANTUARIO DE APOLO EN BASAS

The Identity and religion: the sanctuary of Apollo at Bassae

M^a Cruz CARDETE DEL OLMO

CSIC. Instituto de Historia. Departamento de Historia Antigua y Arqueología

BIBLID [0213-2052 (2003) 21, 47-74]

RESUMEN: El paisaje construye identidad y los santuarios extraurbanos, erigidos en las márgenes de los territorios políados, contribuyen a dicha construcción gracias a sus múltiples funciones: delimitación territorial (tanto a nivel material como, sobre todo, a nivel perceptivo), construcción de un universo religioso que funcione como referente vital y configuración de un orden social específico propio de sociedades estatales. El santuario del Apolo Basitas, en estrecha asociación con los templos del monte Cotilon, con los que formaba una unidad perceptiva, funcionó, hacia el exterior, como el enclave identitario por excelencia de Figalía frente al enemigo espartano y, hacia el interior, como la expresión del poder del grupo dominante. Es por ello que el engrandecimiento del templo estuvo siempre ligado a las vicisitudes políticas del triángulo Figalía-Mesenia-Esparta y que el culto que en él se llevó a cabo (el del Apolo Epicurio) entroncaba directamente con el belicismo y, concretamente, con los mercenarios.

Palabras clave: santuario extraurbano, identidad políada, paisaje mental, Apolo Epicurio, Figalía.

ABSTRACT: Landscape builds identity and extraurban sanctuaries, which are built in the limits of the territories of the *poleis*, help to this building. The functions of the extraurban sanctuaries are various. They mark the limits of the territory, materially and perceptively; they build a religious world which functions as a vital reference and they draw a special social order that is characteristic of states. The sanctuary of Apollo at Bassai, that bears a perceptive relation to the sanctuaries in Mount Kotilon, was understood, outside, as the identity Phigaleian spot against the Spartan enemy and, inside, as the image of the elite's power. The rebuildings of the temple were always connected to the political hazards of Phigaleia, Messenia and Sparta and the cult of Apollo Epikourios was in relation to the war and, concretely, to the mercenaries.

Key words: Extraurban sanctuary, *polis* identity, mental landscape, Apollo Epikourios, Phigaleia.

I. POLIS Y SANTUARIO EXTRAURBANO

El santuario del Apolo Epicurio, también conocido como Apolo Basitas, se yergue en un enclave privilegiado desde el punto de vista estratégico, pues en él confluyen los caminos que conectan Figalía con las montañas circundantes (con la Parrasia y con la Trifilia) y desde él se controlan todos los puntos importantes para el entramado político-económico del territorio figalio, una de las puertas de comunicación más conflictivas del mundo arcadio. Su papel en el sistema de organización figalio es complejo, pues se concibió como un verdadero bastión de definición identitaria, tanto de cara a los enemigos exteriores como a la cohesión interna de una sociedad en continuo peligro de absorción. Las diferentes fases de construcción de Basas y los exvotos allí ofrendados, así como el paisaje que contribuyó a construir, nos ayudan a comprender una sociedad jerarquizada en la que lo militar tuvo un papel preponderante, como corresponde a un mundo de frontera.

La *polis* de Figalía articula un territorio que, a pesar de su pequeñez y de encontrarse constreñido por cuestiones no sólo geográficas (su abrupto relieve, montañoso en extremo, dificulta las comunicaciones y favorece en parte la vuelta sobre sí mismo del territorio) sino, lo que es más importante, políticas y culturales, tuvo un papel muy importante en el desarrollo político arcadio. Su posición estratégica la convierte en un objetivo apetecible tanto por los territorios arcadios de mayor enjundia que la circundaban, caso de Mantinea, Herea y Megalópolis¹, como por las otras potencias griegas que formaban frontera con ella. Su posición

1. El avance de Megalópolis sobre Figalía data de época helenística, cuando Megalópolis se constituyó como tal con la creación de la Confederación Arcadia en el 370 y presionó sobre los territorios que pasaron a depender de ella, caso de la Parrasia, así como sobre los que hacían frontera con ella, como la propia Figalía.

geopolítica, de hecho, tuvo mucho que ver con su capacidad para levantar, mantener, reconstruir y embellecer un templo como el de Basas, verdadero hito monumental del paisaje figalio y símbolo posterior de la resistencia arcadia.

La proyección, construcción, mantenimiento y embellecimiento de un santuario como el de Basas, de una consumada calidad artística ya desde finales del s. VII (COOPER 1996), aunque será en época clásica cuando alcance su verdadero apogeo, parece de todo punto impensable sin contar con un poder fuerte que precise tamaña monumentalización para afirmarse y continuar creciendo y, por supuesto, que sea capaz de sufragar los gastos derivados de la empresa. La existencia de dicho poder implica la de una sociedad compleja y desarrollada. La imagen tradicional del paisaje figalio, compuesto por pintorescas aldeas dispersas dedicadas al cuidado de los rebaños y, ocasionalmente, de algunos cultivos², no respalda la construcción de un paisaje como el que incluye como referente básico a Basas. Las pequeñas comunidades campesinas no levantan templos dóricos de excepcional factura en medio de las montañas³, ni ofrecen exvotos de complicado diseño⁴, ni se preocupan por acondicionar cada pocos años sus santuarios⁵. Sólo una polis es capaz de congregarse tales necesidades y tales formas de abordarlas y el acondicionamiento de los santuarios de la villa y del territorio es el «signe infallible» de la constitución de una sociedad en ciudad, el primer testimonio de su existencia política (POLIGNAC 1997: 293).

El tópico respecto a la polis arcadia es que se desarrolló tardíamente respecto al resto de la Grecia continental, hacia finales del s. VI o incluso principios del V (BORGEAUD 1988: 13), cuando en otras regiones griegas la polis era ya la unidad organizativa por excelencia, independientemente del sistema político que la rigiera. El certero análisis de Polignac sobre el surgimiento de los santuarios extraurbanos

2. W. M. Leake, uno de los más celebrados viajeros ingleses en Arcadia, describió con estas palabras el asombro que le produjo ver en una región como Figalía un templo de la categoría de Basas: «There is certainly nothing in Greece, beyond the bound of Attica, more worthy of notice than these remains (...) The most striking circumstance of all is the nature of the surrounding country, capable of producing little else than pasture for cattle, and offering no conveniences for the display of commercial industry either by sea or land. If it excites our astonishment that the inhabitants of such a district should have had the refinement to delight in works of this kind, it is still more wonderful that they should have had the means to execute them» (LEAKE 1968: 9).

3. El estudio más completo sobre el Apolo Basitas es la obra editada y dirigida por COOPER, F. A. *The temple of Apollo Bassitas*, IV vols., Princeton, 1996, que analiza exhaustivamente la complejidad histórica del templo, así como su calidad arquitectónica, estilística y artística. Remito, además, al análisis de Voyatzis sobre los templos arcaicos de Arcadia (VOYATZIS 1990); a los artículos de Yalouris, el primer arqueólogo que trabajó científicamente en Basas a partir de la II Guerra Mundial (YALOURIS 1959, 1965, 1973 y 1979) o a los estudios ya clásicos de Kourouniotis, uno de los primeros arqueólogos que se interesó por el Apolo Basita (KOUROUNIOTIS 1910).

4. Sobre los exvotos del templo de Basas, COOPER 1996, VOYATZIS 1990, YALOURIS 1959, 1973 y 1979, KOUROUNIOTIS 1903 y 1910.

5. A este respecto, de nuevo remito a COOPER 1996, al estudio de VOYATZIS 1990, 37-43 y 1999 y a las sugestivas hipótesis de KELLY 1995.

como expresión de las nacientes polis (POLIGNAC 1984) se corresponde con la situación que observamos en Arcadia de forma similar a cómo se corresponde con la de la Argólide. Ciertamente la documentación con la que contamos para la Argólide es mayor, más completa y más moderna (las excavaciones llevadas a cabo en Arcadia datan, en su mayoría, de finales del XIX o principios del XX, cuando parecía impensable que una polis arcadia pudiera remontarse al s. VII o principios del VI y, por lo tanto, no se analizaba el registro teniendo en cuenta dicha posibilidad), pero la ausencia de estudios territoriales en Arcadia es más un producto de las decisiones de los investigadores y del clima historiográfico que de las características de la Arcadia antigua. El sesgo ideológico determina en gran medida los planteamientos y las conclusiones de las investigaciones (Figura 1).

En el caso de Figalía, los santuarios extraurbanos no son el único indicio para hablar de su existencia como polis en época arcaica. Las excavaciones en la polis de Figalía (en la actual Kato-Figalía) han sido, en términos generales, escasas y poco sistematizadas. Se han limitado a sacar a la luz una serie de restos y de resaltar la existencia de otros que ya se conocían, pero sin un programa científico que analizara los contextos de una forma ordenada (ARAPOGIANNIS 1996; JOST 1985: 86), a excepción de las últimas aportaciones (especialmente las de los años 1995-1997 a cargo de X. Arapogiannis). Por otra parte, tampoco contamos con prospecciones del territorio ni con otros estudios arqueológicos que puedan esclarecer las formas de habitación de la ciudad ni de su territorio, lo que sin duda complica un análisis contextual. No obstante, con las pocas intervenciones llevadas a cabo y un modelo de análisis que permita dirigir las preguntas que pretendo contestar es posible llevar a cabo una aproximación rigurosa a los paisajes figalios y las motivaciones de sus constructores.

Las excavaciones del templo de la Atenea Soteira, centro poliado importante de Figalía, lo datan en época arcaica (ARAPOGIANNIS 1998: 129) cuando, según las teorías tradicionales, Figalía no existía como polis. No es el único caso en la «rural»

6. La producción científica alrededor del templo de Atenea Alea es inmensa. No obstante, podemos destacar OSTBY, E.: «The archaic temple of Athena Alea at Tegea», *AAA* 16-17, 1983-1984: 118-124; VOYATZIS, M.: *The early sanctuary of Athenea Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia*, GÖTEBORG, 1990; VOYATZIS, M.: «Current fieldwork at the sanctuary of Athena Alea at Tegea», *ArchNews* 17, 1992: 19-25; Ostby *et alii*, «The sanctuary of Athena Alea at Tegea: first preliminary report (1990-1992)», *OpAth* 20, 1994: 89-141. Ver también otras de las interesantes aportaciones del numeroso equipo que ha trabajado y continúa trabajando en Tegea, tales como VOYATZIS, M.: «Illuminating the Dark Age: an examination of the Early Iron Age pottery from Tegea», *AJA* 101, 1997: 349-350; PRETZLER, M.: «Myth and history at Tegea –local tradition and community identity», en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 89-129.

7. Sobre Gourtsouli, la Ptolis mantinea y sus implicaciones, KARAGEORGA, Th.: «Η Πτολις Μαντινεία», *Peloponesiaka*, 19, 1992-1993 (2): 97-115 y «Η Πτολις Μαντινεία», *AAA*, 22, 1989: 113-122; HANSEN, M. H.: «Kome. A study in how the Greeks designated and classified settlements which were not poleis» en HANSEN, M. H. and RAAFLAUB, K. (eds.): *Studies in the ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, STUTT GART, 1995: 45-81; MORGAN, C.: «Cultural subzones in Early Iron Age and Archaic Arcadia», en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 389-392; VOYATZIS, M.: «The role of temple building in consolidating Arkadian

ARCADIA

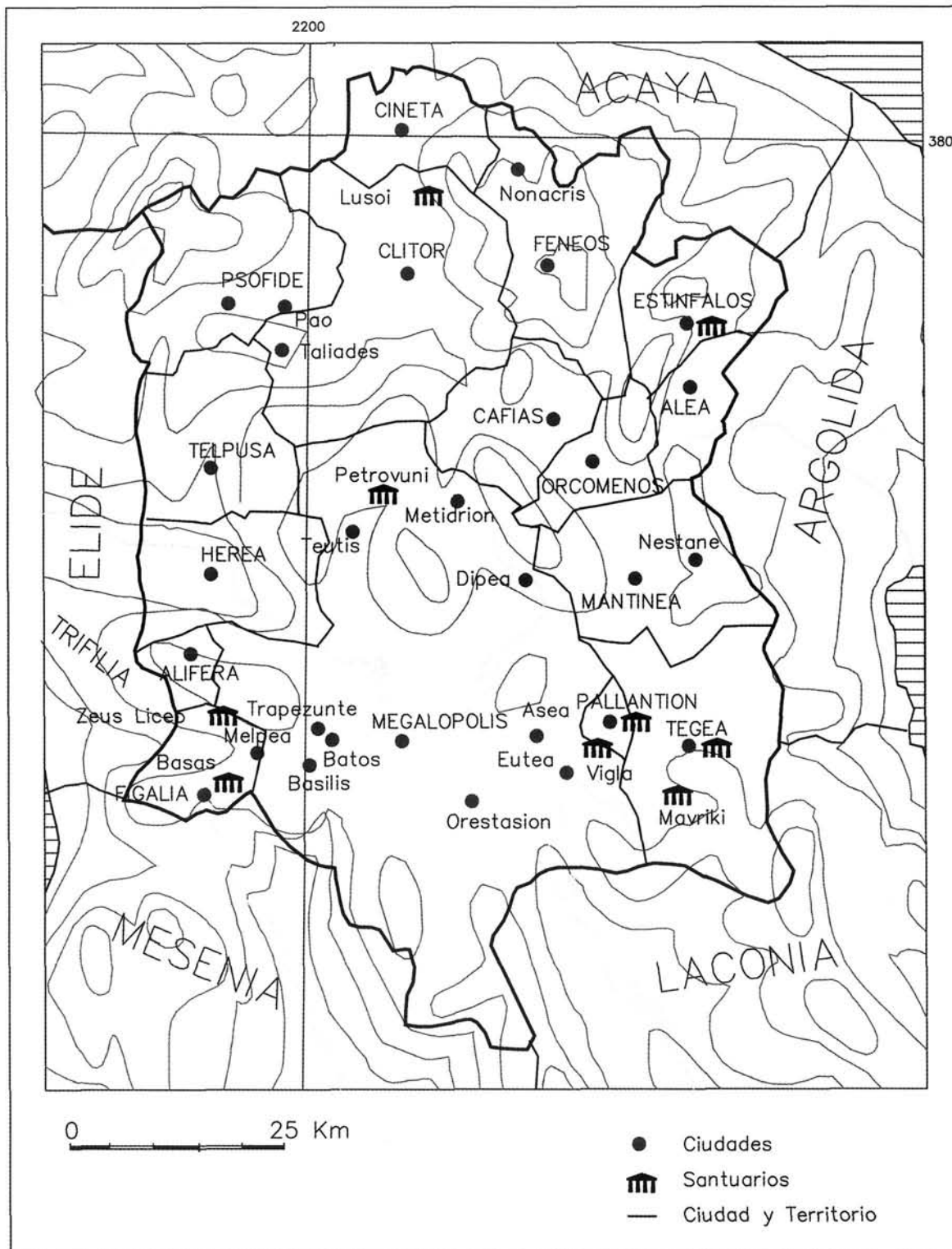


Figura 1. Arcadia. Ciudad y territorio.

Arcadia. Al menos podemos citar otros cinco más (el de Atenea Alea en Tegea⁶, el de Ártemis de Gourtsouli⁷, el de Afrodita o Poseidón en Orcómenos⁸, el de Atenea en Alifera⁹ y el de Asclepios en Gortina¹⁰) en los que santuarios de lo que un siglo después será calificado como polis dan muestras de una actividad cultural y/o constructiva muy intensa que no se corresponde con la de una estructura social aldeana.

¿Por qué en estos templos la actividad se dispara o comienza a ser sugerente a partir del s. VII? Desde mi punto de vista, el cambio en la actividad religiosa demuestra que estas comunidades aldeanas se hicieron más complejas a comienzos de época arcaica, al igual que el resto de la Grecia continental. La monumentalización de los espacios internos, la elaboración en piedra de los santuarios, el aumento en el número y la calidad de los exvotos son el reflejo de un cambio de percepción del espacio asociado a un cambio en la percepción de sí mismos. A mayor complejidad social más necesidad de exposición del poder y de las diferencias que él acarrea: la construcción de un santuario se convierte, así, en una expresión física de una diferenciación social creciente, pues tales labores siempre son promovidas por las elites sociales. A su vez, el desarrollo de la producción de objetos votivos permite también una jerarquización en la expresión del sentimiento religioso que favorece la imagen social de los poderosos, pues son ellos los que mejores exvotos pueden ofrendar. El paisaje evoluciona hacia nuevas formas de representación, pues la necesidad de demostrar el dominio del territorio (expresada a través de la construcción de los santuarios extraurbanos), de plasmarlo de cara a la propia comunidad, como una forma de autodefinición, de cohesión, pero también de cara al resto de comunidades, como una marca de la identidad excluyente, supone una relación con el medio radicalmente diferente de la de aquellos que no precisan de hitos territoriales ni conciben su espacio de habitación más allá de los estrechos límites de su asentamiento.

La única fuente literaria que remonta la *polis* de Figalía al período arcaico es Pausanias, quien nos habla de una lucha entre los lacedemonios y los figalios que condujo a la toma de las murallas de Figalía, y con ellas de la ciudad, por los lacedemonios durante el arcontado de Milcíades, que se data en el 659. Una muralla no implica necesariamente la existencia de una *polis*¹¹, pero sí que la hace más probable, sobre todo cuando el mismo asentamiento se define como polis un siglo después y hay evidencias de que lo era, como es el caso. El dato de Pausanias no

communities», en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 133; «Les schémas de peuplement de l'Arcadie aux époques archaïque et classique», en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 192-247.

8. Respecto al santuario de Poseidón o Afrodita en Orcómenos, consultar MORGAN 1999 y JOST 1999.

9. Sobre el particular, VOYATZIS 1990 y JOST 1999.

10. Análisis de este templo en VOYATZIS, 1990 y MORGAN 1999.

11. Una *kome* también puede contar con muralla, al igual que una polis puede no tenerla, pero no es lo más frecuente (HANSEN 1995: 61).

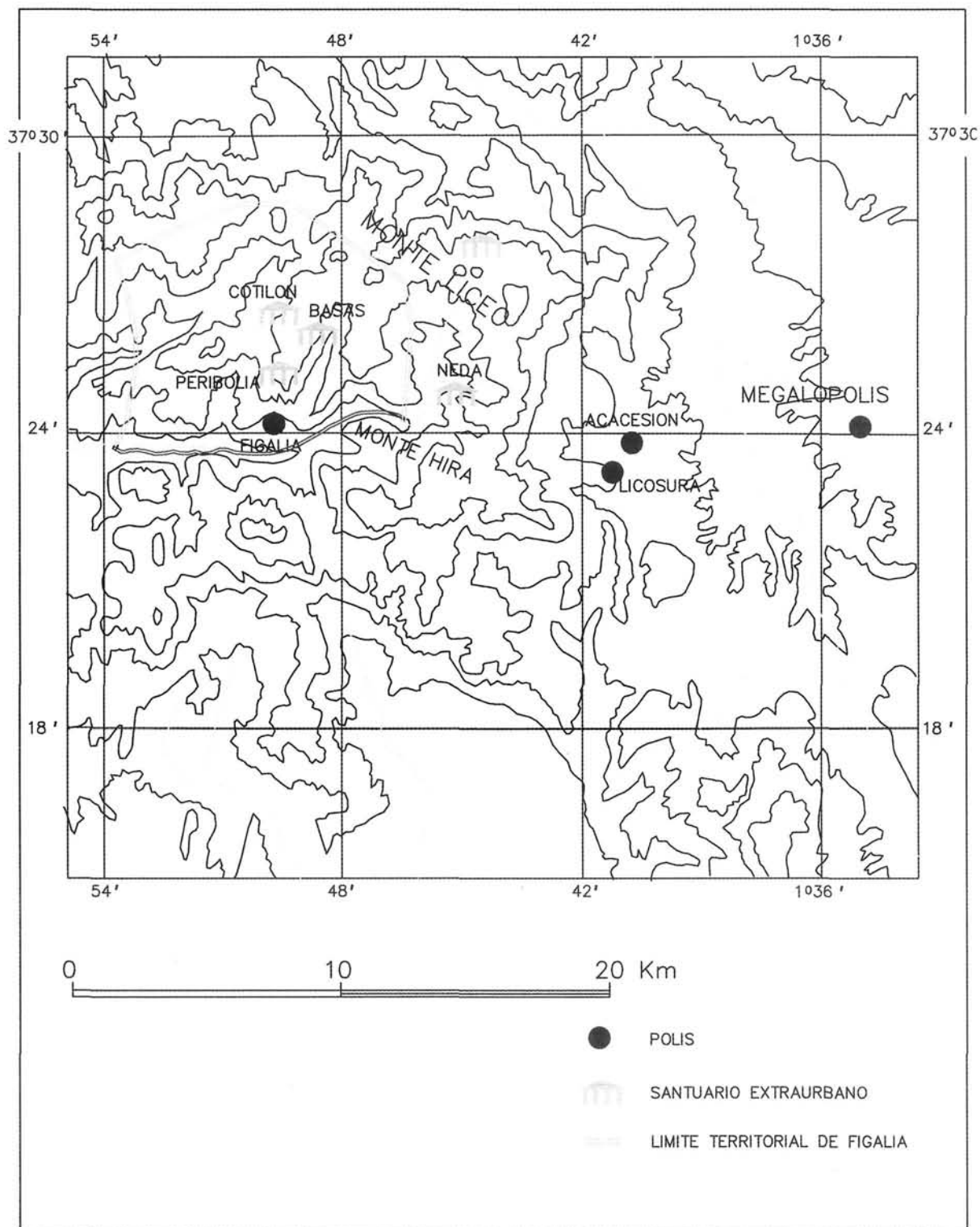


Figura 2. Figalia y su entorno. Los santuarios urbanos.

tiene valor por sí mismo; de hecho, no sería extraño que Pausanias pudiera haber confundido las fechas, pero teniendo en cuenta el contexto en el que nos estamos moviendo considero que la referencia a la muralla en el s. VII es un indicio de la existencia de Figalía como *polis* en época arcaica. Además, el mismo Pausanias nos cuenta que en el ágora de Figalía existía una estatua de Arraquión, un ciudadano que había muerto tras vencer en los Juegos Olímpicos del 564 a.C.¹². No es nada probable que un núcleo rural pudiera enviar representantes a las Olimpíadas, representantes que, además, se alzan con la victoria¹³ (figura 2).

Basas funcionó como el *santuario extraurbano* por excelencia de Figalía. El término, acuñado definitivamente por Polignac en *La naissance de la cité grecque*, no es en absoluto genérico, sino que define una funcionalidad religiosa muy concreta. Basas no funciona tanto como un santuario de montaña, sino como un santuario extraurbano. Aunque pudiera parecer que la definición terminológica no tiene mucha importancia en este caso, pues no deja de ser cierto que el Apolo Basitas se encuentra enclavado en un complejo montañoso de considerable altitud (el propio POLIGNAC 1984: 42 afirma que la mayoría de los santuarios extraurbanos se encuentran en montañas o colinas), lo cierto es que la diferenciación entre «santuario de montaña» y «santuario en montaña», aunque resulte en ocasiones muy difícil de trazar y en algunos casos incluso innecesaria¹⁴, es muy importante desde el punto de vista perceptivo y lo es concretamente en este caso.

Un santuario es, por sí mismo, un símbolo comunitario, una expresión de las inquietudes espirituales y sociales de una comunidad, de sus conflictos y de la forma de afrontarlos. Cuanto más compleja es una sociedad más desarrolla la monumentalización de sus templos y más implica a sus miembros en el ritual, que se convierte en una forma más de control social, pero aún el templo más sencillo de una comunidad pequeña requiere una acción conjunta. La construcción de un templo supone la existencia de un grupo humano organizado que decide levantarlo, lo

12. Paus. VIII, 40, 1.

13. Dentro de los criterios empleados por el Copenhagen Polis Center para definir lo que era una *polis* en el mundo griego, aunque en nuestros estudios no la consideremos como tal, se encuentra el de que sus ciudadanos hayan vencido en juegos panhelénicos. El propio M. H. Hansen asume que «if such a community shared a number of properties with the communities actually called polis, the presumption is that it was in fact considered a polis by the Greeks and that it is only because of the fragmentary state of our sources that it is not attested directly as a polis in a contemporary inscription or piece of literature» (HANSEN 1996: 13).

14. Remito para estas cuestiones terminológicas, que siempre encierran una gran complejidad conceptual, a la propia obra de Polignac ya tantas veces citada, *La naissance de la cité grecque*, así como a POLIGNAC 1998, 1997 y 1994 y a la ya también citada obra de EDLUND 1987.

proyecta, consigue los medios necesarios para erigirlo y se encarga de su mantenimiento y embellecimiento (MAZARAKIS 1997: 384).

El santuario extraurbano significa, además, una conquista socio-política de esa comunidad que, a través de él, se configura como tal, de cara al exterior y a su propia conciencia de núcleo en expansión. Situado en los límites de la *chora*, configura territorio, limita físicamente el espacio que pertenece a la *polis*, es una expresión de su existencia, la constatación de un poder que le permite no sólo organizarse como comunidad social sino también controlar el entorno, hacerlo suyo, reconstruirlo (POLIGNAC 1984: 45; POLIGNAC 1994: 13). El templo cívico es una expresión de la unidad ciudadana y de su identidad primordial entendida como religiosidad; el santuario extraurbano es la constatación de que dicha comunidad no mira sólo hacia dentro, hacia sí misma, sino también hacia el exterior del núcleo mismo de habitación, hacia el territorio conquistado, hacia la naturaleza domesticada. Un santuario extraurbano no puede subsistir sin un contexto, de la misma forma que una ciudad no puede sobrevivir sin su territorio (EDLUND 1987: 29) El territorio de la *polis*, ese paisaje encerrado en los límites que, entre otros hitos, marcan los santuarios extraurbanos, es el mundo controlado, la expresión palpable de la capacidad constructiva de una sociedad humana enfrentada a fuerzas que están más allá de ella, fuerzas divinas, demoníacas, a las que el hombre también debe vencer y/o aplacar para hacerse dueño del espacio (POLIGNAC 1984: 43). Su presencia otorga seguridad y crea comunidad, pues es el recordatorio perenne de la victoria de la comunidad frente a todos los enemigos a los que se enfrenta diariamente.

Tanto el ágora como la acrópolis o el santuario extraurbano actúan como focos centrípetos de la comunidad que se organiza en torno a ellos. Los tres forman una red de significados espaciales que convergen en una estructuración mental del paisaje, siendo el santuario extraurbano el último eslabón, el punto plenamente cívico más cercano a lo desconocido y/o peligroso: la naturaleza agreste, el territorio enemigo, las tierras de nadie. El núcleo de habitación y su territorio constituye un *lugar*, siguiendo la terminología acuñada por Yi Fu Tuan (TUAN 1974), es decir un *espacio* cargado de significación, una realidad mental construida a través de la percepción. Ahora bien, el santuario extraurbano se encuentra en la frontera entre el lugar y el espacio; es un punto intermedio, un hito, un nodo que comparte la esencia humana, puesto que por ella es creado, pero que, al tiempo, representa la capacidad constructiva y ordenadora del hombre frente a lo que no está ni organizado ni controlado ni domesticado. Tras el santuario extraurbano se abren diferentes espacios, peligrosos unos (el territorio enemigo), desconocidos los otros (la naturaleza agreste) y, algunos, incluso aún por crear (los *no lugares*, esos espacios que escapan al juego perceptivo, que no existen porque nadie los mira, porque nadie los ha construido todavía). La frontera que conforma este tipo de santuarios no es simplemente física sino específicamente mental, perceptiva (EDLUND 1987: 37).

El santuario extraurbano es, principalmente, un juego perceptivo que utiliza las armas a su alcance para consolidar su papel. No es circunstancial que hablemos de santuarios extraurbanos en vez de palacios extraurbanos o residencias

fronterizas. La religión posee una fuerza aglutinadora de la que carecen otras ideologías, pues en ella toda actuación está rubricada por un poder divino que sabe lo que conviene o perjudica a los hombres. La construcción de un sistema de creencias es la forma más depurada de ordenación social, pues al tiempo que se convierte en un modo de contribuir a la delimitación de los roles político-económicos de los distintos grupos sociales, sirve a estos como canalización de sus angustias, ocultando sus intereses bajo el manto de la sabiduría divina. Dicha sabiduría no es contestable, pues las formulaciones apriorísticas en las que se basa superan con mucho el entendimiento humano. El disidente político es un alborotador pero el disidente religioso es, además, un hereje que atenta contra la comunidad misma, contra las fuerzas creadoras de la vida.

La asunción de la polis está íntimamente unida a la construcción de los santuarios extraurbanos, pues su localización en los límites de un territorio implica la existencia no ya de una comunidad social que se encargue de erigir el santuario para identificar su área de ocupación, sino de una comunidad política desarrollada y estratificada que se ve en la necesidad de delimitar un territorio para así poder explotarlo y controlarlo¹⁵. Ante un santuario como el de Basas la primera pregunta que debemos hacernos no se relaciona tanto con el cómo (¿cómo pudieron construir algo así, con qué medios?) cuanto con el para qué. ¿Para qué necesitaban los figalios un santuario como Basas?

El santuario extraurbano es a la comunidad lo que el ágora a la polis: su centro de reproducción, su seña de identidad. La unión con el centro cívico se expresa a través de las procesiones que conectan el ágora o la acrópolis con el santuario extraurbano y a través de los ritos de efebía que tienen lugar en dichos santuarios. La procesión implica la reconstrucción colectiva del paisaje comunitario. Los intereses inherentes a estos desfiles pasan a formar parte activa del propio paisaje, otorgándole unos significados precisos que la comunidad asume como intrínsecos de ese paisaje, como naturales, no contruidos, cuando no son sino creaciones perceptivas. Los diferentes grupos sociales, de género y por edad marchan, desde el centro comunitario, hacia sus límites, hacia su baluarte identitario, para refrendar las bases ideológicas que los mantienen unidos y tratan de enmascarar los conflictos.

La construcción de un santuario es una necesidad que la elite impone al resto del cuerpo social, una forma de inclusión de todos los elementos humanos en el cuerpo social y una exclusión de aquellos que no acepten el lugar que les ha sido impuesto. La monumentalización de la creencia siempre va aparejada a la exhibición de riqueza, a la plasmación física del poder (que no deja de ser una construcción perceptiva) y, por lo tanto, es una necesidad de las clases dominantes impuesta ideológicamente a las clases dominadas. La procesión constata el orden de las cosas

15. Las fronteras más conflictivas son las que cuentan con mayor número de santuarios. Un ejemplo es el de la Cinuria, herida abierta entre Esparta y Argos (SARTRE 1979: 29).

puesto que reivindica el paisaje mental en el que la necesidad de la elite (el santuario extraurbano) se ha convertido en una necesidad de la comunidad.

La vinculación de la elite con los santuarios extraurbanos tiene su expresión más palmaria en las ceremonias de iniciación que en ellos se celebran, ceremonias que convierten a los adolescentes en ciudadanos, en adultos preparados para continuar la vida de la comunidad (SARTRE 1979: 223; POLIGNAC 1984: 66-85). Es el caso, por ejemplo, de la Ártemis Limnátide, compartida por mesenios y espartanos. En este recinto tenían lugar ceremonias de travestismo y de muerte simbólica que representaban el paso al estadio adulto de los jóvenes de ambos sexos (POLIGNAC 1984: 67-68). Las «osas» de Braurón forman parte de otro rito iniciático, este exclusivamente femenino¹⁶. Mientras que el efebo no es ciudadano su lugar no está en el centro cívico, pero sí dentro del cuerpo comunitario, en un lugar privilegiado y definitorio. El santuario extraurbano es el anverso del ágora, el negativo de la foto, como lo es el efebo del adulto con derechos plenos. La frontera nutre al centro de nueva sangre que defenderá dicha frontera en un proceso que se pretende prolongar eternamente.

Por tanto, el santuario funciona como aglutinante, como vehículo de ocultación de los conflictos, como exaltación de un orden divino que tiene su reflejo en el paisaje, como constructor de ese paisaje, que a su vez otorga sentido al orden social. Ningún santuario extraurbano tiene sentido en una comunidad igualitaria o escasamente jerarquizada, pero no porque los medios materiales que se necesitan para su construcción sean difíciles de conseguir; aunque se les entregaran no sabrían qué hacer con ellos. Es la elite quien crea la necesidad y su éxito radicará en convencer al resto de la comunidad de que debe cubrirla.

Así pues, aunque un santuario extraurbano se encuentre situado en una montaña, la fuerza de su imagen no le viene dada sólo por el hecho de estar situado en ella, sino por lo que simboliza dicha situación con respecto al núcleo central que se encuentra en el ágora. En cambio, un santuario de montaña cuenta con unas características específicas que no encontramos en los santuarios extraurbanos y que sí le vienen dadas, en parte, por la carga perceptiva aparejada al concepto de *oros*, carga perceptiva de la que se ha desvinculado en gran parte nuestra montaña¹⁷. No obstante, ambos conceptos se alimentan el uno al otro (la línea conceptual que los perfila es tenue y muchas veces se difumina), de modo que es preciso analizar los diferentes casos para decidir específicamente sobre cada uno en particular. Veamos ahora el caso concreto del Apolo Basitas.

16. BONNECHERE, P.: *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Kernos suppl. 3, Liège, 1994: 26-38; TRACHY, C. L.: *The mythology of Artemis and her role in Greek popular religion*, Michigan, 1977: 65-72; GIUMAN, M.: *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano, 1999; HOLLINSHEAD, M. B. B.: *Legend, cult and architecture at three sanctuaries of Artemis*, Michigan, 1979: 30-68.

17. Sobre el concepto de *oros* y los cultos de montaña, BUXTON 1992; BUXTON 2000, 89-94; POLIGNAC 1998.

II. BASAS Y LOS SANTUARIOS DEL COTILON

El santuario del Apolo Basitas se alza en un lugar recogido que reposa contra las colinas del Cotilon en las tierras altas del S.O. de Arcadia. Desde él se divisa un paisaje de picos montañosos y llanuras costeras que se deslizan hasta el mar. A pesar de que la imagen tradicional ha juzgado el santuario como un hito aislado, una fortaleza de piedra erigida en medio del más agreste de los paisajes, los restos arqueológicos no nos permiten continuar manteniendo esa imagen romántica del santuario envuelto en brumas sobre un picacho sólo visitado por los pájaros.

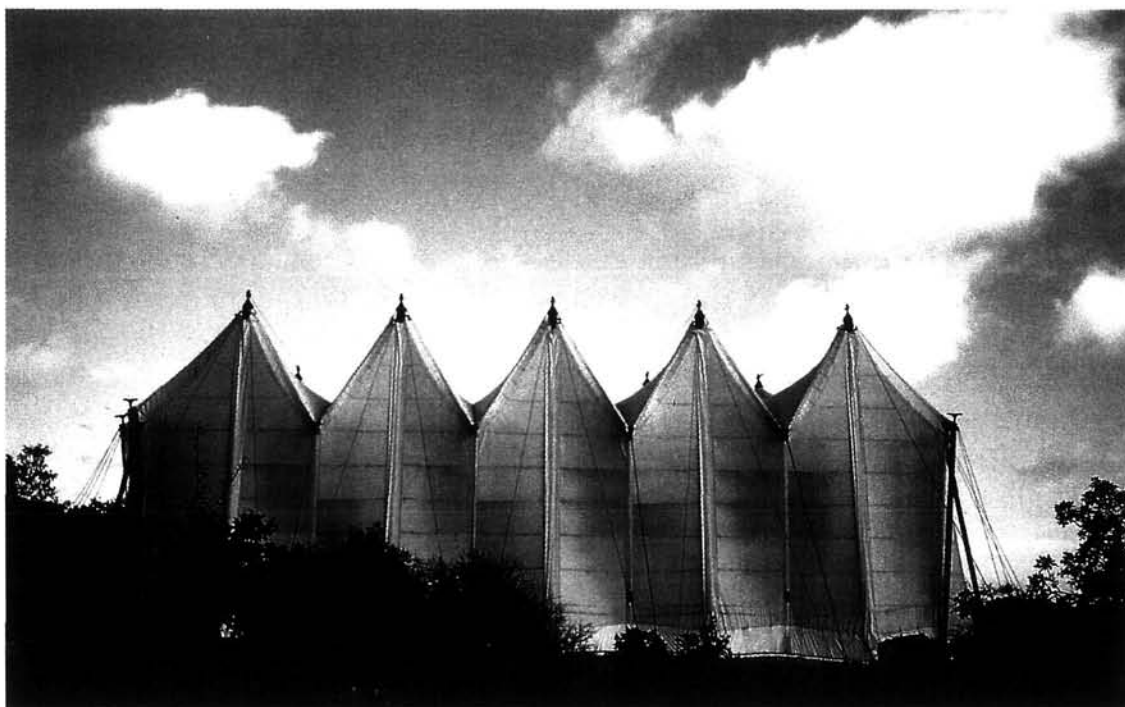


Figura 3. Vista actual del Templo de Basas –lado O.–
cubierto por una capa de restauración.

El camino que conduce desde Figalía al Monte Cotilon, donde se encuentra Basas, es una ruta sacra marcada por la presencia de otro santuario más, punto intermedio entre la ciudad, el núcleo de poder del territorio, y su santuario extraurbano por excelencia. Esta ruta actuaría como cordón umbilical, como refuerzo de la identidad comunitaria, como paisaje mental construido alrededor de la necesidad de seguridad de un pueblo amenazado. El templo, dórico, se encuentra a 9 km al E de Basas. Ya algunos viajeros del XIX hablaron del hallazgo de bloques regulares y bien cortados en este camino e incluso de fragmentos de un arquitrabe jónico y de una basa de columna cerca de la actual población de Peribolia. Es el caso de W. M. Leake, que visitó Basas en el primer cuarto del s. XIX, y describe el hallazgo de la siguiente forma: «The path winds among the trees for half an hour,

when I am suddenly startled from the indolent reverie which such a pleasant but unexciting kind of road often produces, by the sight of one of the component cylinders of a Doric shaft of enormous size, lying half buried in earth and decayed leaves, on a level spot, by the road side, just wide enough to hold it. A detached fragment of this kind sometimes gives a greater impression of grandeur than an entire building, or the ruin of a large portion of one, because in these the dimensions of the parts are lost in the harmony of the whole» (LEAKE 1968: 2).

Todavía en los años 70 del s. XX se observaban restos de una estructura que podría calificarse de templaria alrededor de la capilla de Hagia Paraskevi, cerca de una corriente de agua¹⁸ (COOPER 1972: 365). Se trata de un edificio de unos 10 metros de ancho por 15 de largo construido en granito local. El muro norte de la cella sostiene parte de un ortostato de 7 m. Dentro del recinto se conservan seis bloques del friso dórico, triglifos y metopas; restos de tambores de columnas, molduras esquineras, piezas del crepidoma y del estilobato con paneles decorativos. La estructura, que al parecer podría haber pertenecido a un santuario más amplio (se conservan también restos de una casa-fuente) se dataría en el s. IV o quizás en el III, momento en el que Basas todavía conservaba parte de su esplendor e importancia (aunque estuviera muy cerca de comenzar a perderlas)¹⁹.

La presencia del santuario en lo alto del monte, punto culminante del territorio figalio, dominado por la *polis*, a la que le unía el camino que acabo de reseñar, pretendía construir un paisaje que demostrara al enemigo y al aliado el poder figalio y que convenciera de dicho poder y del control que era capaz de ejercer la propia comunidad. Estos intereses se reflejan en el paisaje, que incluye a todos los actores, no sólo a los locales. Por tanto, Mesenia, Hira –su núcleo de resistencia anti-lacedemonio– y la propia imagen de la Esparta amenazante forman parte del paisaje de Basas tanto como el pico sobre el que está construido.

18. En 1972 Cooper publicó los resultados de sus prospecciones en la zona, resaltando la presencia de esta estructura templaria, que hasta el momento no había sido estudiada. Ver bibliografía.

19. Aparte del santuario, al pie del pico de Basas se han detectado indicios que pueden interpretarse como los restos de una comunidad pequeña asentada en las inmediaciones del santuario. Pausanias habla de «*chorion Basai*», 52, término impreciso que ha sido interpretado como «lugar» (PETRONOTIS 1985-1986: 389); «pueblo» (KAHRSTEDT, U.: *Das wirtschaftliche Gesicht Griechenlands in der Kaiserzeit. Kleinstand, Villa und Domäne* (= *Disertationes Bernenses*, Ser. 1, Fasc. 7, 1954, citado por Petronotis 1985-1986: 389. Kahrstedt considera que *chorion* en Pausanias se refiere siempre a pequeños asentamientos, en general nuevos para el momento en el que se emplea la palabra, fundados durante el período romano, aunque pudieran haber existido antes. Dichos asentamientos vivirían bajo el control romano, étnica, política y económicamente, en un sistema de dependencia del estado); «territorio de santuario» (COOPER 1996: 60) o «demos» (YALOURIS 1979: 90). Las excavaciones se han centrado en el templo, no en sus inmediaciones, pero tanto en el Cotilon como en Basas se recogen restos de otras construcciones que podrían pertenecer a un asentamiento humano en una zona que, como apunta Petronotis, goza de abundante agua, un suelo fértil y una protección natural (PETRONOTIS 1985-1986: 393). No obstante, estos restos habitacionales también podrían ser de los asentamientos perecederos de quienes trabajaron en las sucesivas construcciones y reconstrucciones de los templos.

El Monte Hira pertenece a la misma cadena montañosa en la que se alzan Basas y los santuarios del Monte Cotilon. De hecho, el pico más alto del Hira corre en dirección N.O. hacia Basas desde el monte Tetragion y las laderas del Monte Hira y del Cotilon se alzan opuestas una a la otra desde la garganta del río Neda, que comunica toda la zona montañosa, conectando el territorio figalio por vía fluvial²⁰. Al S., en el eje del templo, se encuentra el Monte Ítome, otro enclave especial de la lucha entre Mesenia y Esparta, que se eleva sobre la fértil llanura de Esteniclaros, enmarcado por los picos gemelos del monte Tetragion. Es en la llanura de Esteniclaros donde se cuenta que tuvo lugar la Segunda Guerra Mesenia²¹, comandada por el célebre Aristómenes. La suerte política de Hira, del monte Ítome y de Esteniclaros corren parejas con la vida de Basas, al que afectan profundamente las actuaciones espartanas sobre la frontera mesenia. Así, cada remoción, reconstrucción o embellecimiento del templo coincide con un ataque lacedemonio bien sobre Hira o bien sobre la propia Figalía.

Los primeros restos culturales se remontan al 725-700, poco después de la Primera Guerra Mesenia. Durante la Segunda Guerra Mesenia, hacia el 659, Figalía cae en poder de Esparta, seguida por Hira en el 657. En el 650 se detecta un aumento en la actividad cultural del templo, que es construido en forma monumental por vez primera entre el 625 y el 600. En el 600 tiene lugar la guerra de Pilos y Metone, que repercute directamente en el monte Hira, de nuevo conquistado. En el 575 Basas sufre una reforma importante que Cooper²² interpreta como la construcción de un nuevo templo, extremo al que se oponen Kelly, Voyatzis y Jost.

Aunque los argumentos esgrimidos para hablar de reconstrucción o remoción son principalmente técnicos, creo que detenernos un momento en examinarlos puede resultar interesante. Cooper defiende la existencia de un Apolo II, como él mismo lo define (COOPER 1996: 196-197), basándose en el hallazgo de acróteras

20. Cooper menciona un posible puerto en el curso del Neda, al final del barranco por el que discurre su curso. Los restos no son claros, aunque él cree advertir los acondicionamientos necesarios para la construcción de un puerto (Cooper 1972: 352). Por su parte, Paus. VIII 41,4 asegura que, cerca de la desembocadura del Neda el río era navegable en pequeños barcos. La importancia del tráfico fluvial del Neda requiere más investigaciones.

21. Paus. IV 14,7.

22. Cooper ha dedicado un estudio más que exhaustivo (desde la publicación de su tesis doctoral, *The temple of Apollo Bassitas. A preliminary study*, Pennsylvania, 1970, hasta la definitiva publicación de sus investigaciones sobre Basas, *The temple of Apollo Bassitas*, Princeton, 1996, en cuatro volúmenes bajo el patrocinio de la American School of Classical Studies at Athens) al santuario de Basas, pero el santuario despertó ya la atención de los arqueólogos de principios del s. XX. K. KOUROUNIOTIS publicó un artículo «Ο ἀρχαῖος ναὸς Παρρασίῳ Ἀπολλῶν», *ArchEph*, 1910, 271-332 para presentar sus indagaciones sobre el templo arcaico. El interés renació en los años 50, sin decaer desde entonces. N. Yalouris ha publicado también un buen número de artículos sobre sus excavaciones en Basas. Así, YALOURIS, N., «Φιγαλία. Βάσσα», *Ergon*, 1959, 106-109; «Ανασκαφή στο ναὸ του Ἐπικουρίου Ἀπολλῶν», *Praktika*, 1965, 155-159; «Ανασκαφές στο ναὸ του Ἐπικουρίου Ἀπολλῶν, φιγαλία», *AAA*, 1973, 39-55; «Problems relating to the temple of Apollo Epikourios at Bassai», en COLDSTREAM, J. N. and COLLEDGE, M. A. R. (eds.): *Acta of the eleventh International Congress of Classical Archaeology*, London, 1979, 89-108.

laconias arcaicas y restos de los cimientos de una construcción situada al S. del templo clásico que, según él, no se corresponden con el registro del templo más arcaico, al que califica de Apolo I. Kelly ha defendido en contra de esta tesis que no se puede definir la construcción de una estructura templaria por el hallazgo de un grupo de tejas y que los fundamentos meridionales que Cooper considera de un segundo templo pertenecen, según sus propios criterios, al primero, al templo arcaico, sin necesidad de postular la existencia de un segundo templo arcaico (KELLY 1995: 231), refutación que es apoyada por Voyatzis (VOYATZIS 1999: 137).

Sin entrar en una discusión técnico-arqueológica que precisaría de un examen detallado del yacimiento y los materiales, lo cierto es que, aun rechazando la existencia de un segundo templo, Kelly reconoce que hacia el 600-575 tuvo lugar en Basas una remodelación de la estructura templaria de cierta consideración, aunque no llegara a implicar a los muros de fundación (KELLY 1995: 232) y Voyatzis, por su parte, explica la remoción como el cambio de las terracotas arquitectónicas en la mismas fechas (VOYATZIS 1999: 137). Por su parte, Jost admite la hipótesis de Cooper como posibilidad, aunque no la defiende (JOST 1985: 93)²³.

Elemento importantísimo a la hora de calibrar el papel de núcleo identitario que desarrollará Basas para los figalios, es el hecho de que en la propia arquitectura del templo se tiende a envejecer deliberadamente las construcciones, como si el tiempo justificara por sí mismo la existencia de un pueblo. Concretamente para el período de este supuesto Apolo II (mediados del VI a. C.) Cooper hace referencia a un capitel dórico desgraciadamente descontextualizado espacialmente, pues permaneció durante años en la casa del guarda del monumento y no se sabe con exactitud de qué parte del templo procede (COOPER 1996: 6). Se trata de un capitel de altísima calidad técnica que cuenta con la peculiaridad de un envejecimiento voluntario, de un arcaísmo buscado por su creador, sin duda con el fin de certificar la unión de Basas con Figalía, una unión que se remontaba más allá de donde el hombre podía recordar, pero no tan lejos como para que los dioses, concretamente Apolo, olvidaran quienes les rendían su fervor. Los santuarios arcaizantes (el de la Deméter Melena –deidad teriomórfica adorada en una gruta– y el de Eurínome –una diosa-sirena–) forman parte de la identidad figalia tanto como de la parrasia. De hecho, son uno de los elementos destacados del modo en el que los habitantes de la frontera SO arcadia construyeron sus paisajes y, con ellos, sus vidas.

Hacia el 500, coincidiendo con un nuevo período de luchas, tendría lugar la construcción del tercer templo, el «preictino», destruido no se sabe exactamente por qué ni cuándo, aunque Cooper sugiere una revuelta hilota como posible causa²⁴

23. El estudio de Jost es anterior a la obra definitiva de Cooper en once años, pero la tesis de Cooper, que ya mantiene las mismas hipótesis, fue publicada en 1970.

24. PLATÓN, *Leyes* 3.698e habla de un enfrentamiento entre mesenios y espartanos en el 490 que retrasó la llegada de estos últimos al escenario de Maratón. La siguiente revuelta habría tenido lugar hacia el 460 (LAZENBY y HOPE SIMPSON 1972: 86).

(COOPER 1996: 5). De nuevo encontramos la controversia alrededor del problema de la remoción o la construcción. En esta ocasión las evidencias de Cooper son los sillares que se emplean en la fundación del siguiente templo, el clásico, y que no se pueden defender pertenezcan a época arcaica, así como los fragmentos de terracotas corintias del tejado (COOPER 1996: 6-7). De nuevo Kelly, seguida por Voyatzis, considera que la suposición de un Apolo III es una complicación innecesaria fundada en evidencias en exceso precarias. Los bloques de sillares sí pudieron pertenecer al Apolo I, ya que la anchura encaja, y las tejas de tipo corintio no tienen una relación directa con el templo, así que tal vez pudieran pertenecer a algún tipo de edificio utilitario (KELLY 1995: 231). Jost tampoco apoya a Cooper, pero no niega que su hipótesis es plausible (JOST 1985: 94).

En el 429 comienzan las obras del templo clásico a cargo de Ictino, uno de los arquitectos del Partenón. Del 421 al 415 Esparta captura Figalía y realiza diversas incursiones, comentadas por Tucídides²⁵, hasta conseguir dominar el territorio. En el 414 se reanudan los trabajos y en el 400 se terminan, coincidiendo con la invasión del territorio por Agis²⁶. El templo clásico sigue los esquemas generales del arcaico, manteniendo sus peculiaridades (orientación N.-S., columnata empotrada, planta excesivamente alargada de 6x15 columnas...) lo que demuestra que quienes levantaron el primer templo del Apolo Basitas, independientemente de si hubo cuatro templos o dos templos y dos remociones, habían concebido una estructura de factura cuidada y diseño de gran calidad (KELLY 1995: 249). Ambas estructuras están orientadas en dirección N.-S. y ambas miden 25x7,5. La disposición de las habitaciones (opistodomos, adyton, sekos) y su tamaño son idénticos. La elevación del suelo también se mantiene a pesar de que para conseguirlo hubo que rebajar el lecho de roca del extremo N. de la terraza sobre la que se implantó el arcaico (KELLY 1995: 239)²⁷.

Del 399-395 Esparta gobierna el territorio figalio²⁸ y hacia el 375 los oligarcas capturan la polis de Figalía. En el 369 la estatua del Apolo Epicurio es trasladada a Megalópolis²⁹ para celebrar su fundación, así como la de la Liga Arcadia, en un claro intento de apoderarse de los símbolos figalios para justificar su posición hegemónica. Después del 369 declinan las dedicatorias. En el s. III a.C. el Cotilon es abandonado y hacia el s. VI-VII d. C. el templo de Apolo es desmantelado definitivamente (COOPER 1996: 5).

Por tanto, aunque la teoría de Cooper sobre cuatro templos sucesivos no sea demostrable o aun cuando nuevos trabajos arqueológicos concluyeran que sólo existieron dos, el arcaico y el clásico, ningún investigador niega las remociones que

25. Tuc. V 33 1-2; V 49 y V 58.

26. Paus. IV 36,7.

27. Kelly analiza punto por punto cada aspecto del templo clásico y su correspondencia arqueológica con el arcaico. Remito a su artículo, ya citado.

28. Jen., *Hel.*, III 5, 12.

29. Paus. VIII 30, 2-4.

TEMPLO DE BASAS

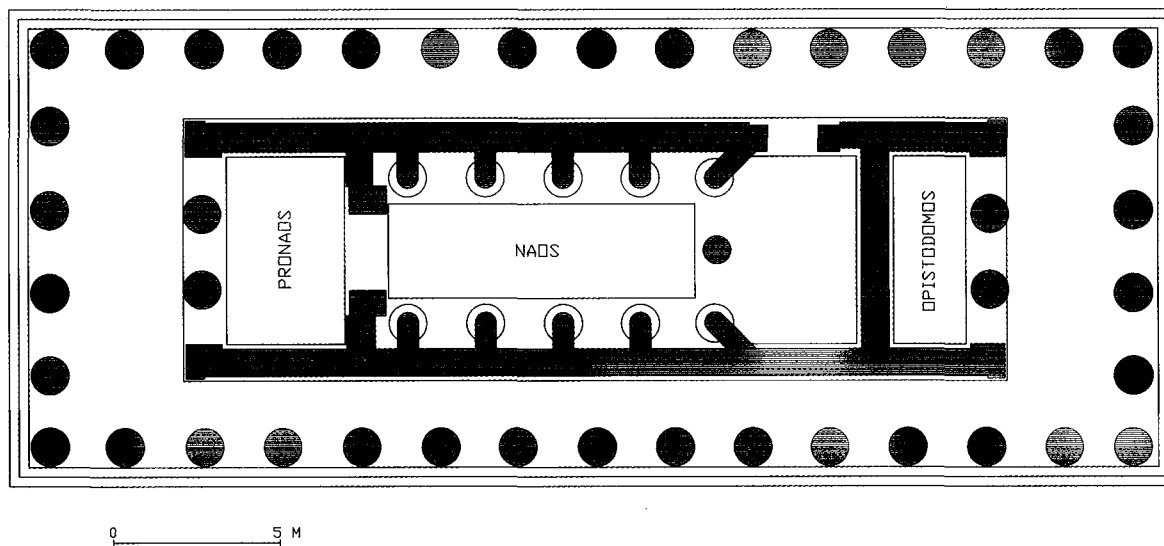


Figura 4. Planta del templo de Apolo Epicuro en Basas.

se llevaron a cabo entre la primera construcción del templo en época arcaica y su definitiva reconstrucción en época clásica y estas remociones (que no son simples añadidos o reparaciones sino engrandecimientos superfluos desde el punto de vista de la estabilidad o integridad física del templo), al igual que las dos construcciones, ocurren siempre en época de guerra con Esparta. Si a esto añadimos que Basas se encuentra en el punto montañoso más elevado de cuantos se enfrentan al Monte Hira, ya en Mesenia, y en un punto clave de rutas trashumantes, siendo la ganadería una de las actividades económicas más importantes de los figalios, parece más que probable que el templo del Apolo Basitas tuviese una función extraurbana, es decir, que funcionase como un referente capaz de crear comunidad y sentido de pertenencia.

Basas funcionó como el bastión identitario de la comunidad figalia frente al enemigo espartano y también frente a los aliados mesenios, que no debían olvidar nunca de quién les llegaba la ayuda, pero también como la expresión del poder del grupo dominante de la polis figalia, que controlaba la economía del territorio. Basas era el último punto seguro, la última conquista figalia y su monumentalización constante, especialmente en épocas de crisis, en momentos en los que su integridad como pueblo se veía amenazada, era una forma de reivindicar su autonomía y de vincular dicha autonomía al control de la elite, que promovía el engrandecimiento del templo a mayor gloria de Apolo. Entre Hira y Basas discurren algunos

kilómetros de terreno montañoso, así que Basas no se encuentra en el límite físico del territorio figalio, pero sí en el límite perceptivo, puesto que en la cadena montañosa que enfrenta al Hira el complejo Basas-Cotilon, con sus 1150 y 1241 m respectivamente, es el punto más elevado, el único desde donde se puede divisar y dominar todo el territorio circundante.

El culto al Apolo Basitas comienza a dejarnos restos arqueológicos a partir del s. VIII y a mediados del VII ya se levanta una estructura templaria que el templo clásico seguirá casi a rajatabla (KELLY 1995), luego ni Basas ni el Apolo Epicurio son una invención de Megalópolis, sino una pervivencia cultural muy antigua de la zona de Figalía. Además, como ya he comentado, Figalía no puede seguir considerándose ese erial al que nos tiene acostumbrados la retórica arcadia. Por último, un Basas extraurbano explica mejor la secuencia de remoces y reconstrucciones que acabamos de ver, puesto que tiene lugar en momentos álgidos del enfrentamiento entre Esparta y Figalía o Mesenia, pero no está en conexión directa con los problemas que otras comunidades arcadias tuvieron con los lacedemonios.

III. EL APOLO EPICURIO

La relación de Basas con los enfrentamientos bélicos (fueran escaramuzas, batallas o tensiones) no se limita a los momentos específicos en los que se reconstruye o remeza, sino que el culto mismo está impregnado de la belicosidad que defendía a los figalios de sus enemigos. La ofrenda principal en el templo desde el s. VII consiste en armamento miniaturizado y el Apolo que habita el templo no sólo es conocido por el topónimo Basitas, sino también por el epíteto de Epicurio.

Los primeros exvotos, dos pequeños bronce representando a un pájaro y a un caballo, se remontan a época geométrica. A principios del VII se datan algunos exvotos de animales y dos pequeñas figuras masculinas que Cooper considera guerreros (COOPER 1996: 67)³⁰. Las ofrendas de armas en miniatura hacen su aparición hacia la primera mitad del s. VII, al tiempo que comunidades mesenias huidas de los ataques espartanos comienzan a asentarse en la cadena montañosa en la que se encuentran el Monte Liceo y Basas. La llegada de los mesenios a territorio figalio y parrasio³¹, así como las acometidas cada vez más frecuentes de las tropas

30. Voyatzis cree que no se puede determinar la naturaleza de estos hombres. Aunque Cooper sostenga que ambos lucen gorro y faja, ella cree que las figuras son demasiado toscas y no están suficientemente bien conservadas como para identificar ni la faja ni el gorro. Además, los paralelos que ofrece Cooper no son con bronce de la misma época, sino posteriores (VOYATZIS 1990: 126).

31. Las buenas relaciones entre Mesenia y Arcadia son reflejadas (quizás con demasiada insistencia) en las fuentes. Así, Paus. IV 4,1 cuenta que los mesenios se instalaron en Arcadia a fines del VIII, después de la I Guerra Mesenia y en IV 22, 2 nos narra cómo, tras la derrota mesenia en la guerra de Tirteo, los arcadios escoltaron a los mesenios hasta el asilo del monte Liceo, donde les proporcionaron ropa y comida y ofrecieron a los refugiados compartir la tierra a través de un tratado de partición que concedía a los mesenios los mismos derechos civiles que disfrutaban los arcadios. Por su parte,

espartanas, impulsaron la consagración belicista de Basas. No obstante, estas ofrendas tienen un carácter peculiar, pues la estandarización de las miniaturas armamentísticas, su perfecta imitación de las armas reales, como señala Voyatzis (VOYATZIS 1990: 220), sólo tiene lugar en Basas, en Creta y en el templo de Afaia en Egina (SNODGRASS 1974: 196-201).

Esto nos conduce directamente al epíteto Epicurio que luce el Apolo de Basas y al carácter de Apolo como protector de los guerreros y, según mi opinión y siguiendo a Cooper, concretamente de los mercenarios, al menos en un determinado período de tiempo.

Apolo aparece frecuentemente en el Peloponeso como dios de las asambleas masculinas, rodeado de exvotos guerreros generalmente de buena calidad, lo que presupone a sus fieles un status elevado³² (DENGATE 1988: 3). Las deidades representadas en los santuarios extraurbanos se caracterizan por poseer características apotropaicas y/o curotróficas (POLIGNAC 1984: 48). La comunidad sitúa en sus límites a aquellos dioses y seres divinos que pueden protegerles del enemigo, de la naturaleza salvaje y de su propia indefinición. Si aceptamos, como antes he defendido, que el santuario extraurbano tiene por función sancionar la apropiación y dominio del territorio, así como demarcarlo en ambos sentidos de la frontera (de cara al exterior para mantener a raya a los vecinos y de cara al interior para cohesionar a la propia comunidad y fortalecer los lazos con el territorio dominado), es lógico que las deidades que se asientan en dichos santuarios respondan a un perfil poderoso y protector. Apolo es, sin duda, un dios de poder, pero también cuida del ganado y favorece su reproducción, especialmente en contextos arcadios³³. Así pues, su figura es adecuada tanto para representar los dictados de la elite, que precisa de un santuario extraurbano para afirmar y acrecentar su poder dentro de su comunidad y preservarlo de amenazas exteriores, como para velar por la frágil economía de los campesinos-ganaderos, que no podían permitirse el lujo de sufrir bajas en sus rebaños. Apolo era un dios muy adecuado, pues, para encarnar la imagen de consenso social que debe proyectar todo santuario comunitario.

Pausanias cuenta que «el nombre le vino a Apolo por la ayuda que prestó en tiempo de una peste, de la misma manera que entre los atenienses tomó el

Calístenes, historiador mesenio del s. IV, llamaba a la Arcadia la «segunda tierra materna» (*FGrHist* 124, F 23). Aunque algunas de estas afirmaciones pueda parecer de una «hospitalidad» exagerada, lo cierto es que en el 550 Tegea firmó un tratado con Esparta por el que se comprometía a no otorgar la ciudadanía a los mesenios (Plut. *Moralia* 292B), lo que demuestra que antes se había hecho o que, al menos, se corría el riesgo de que se hiciera, y en el 240 mesenios y figalios firmaron un acuerdo en el que se prometían derechos de reciprocidad en cuestiones matrimoniales y de derechos civiles (COOPER 1996: 59).

32. Su carácter de dios de la salud apenas si cuenta con representación en el Peloponeso (DENGATE 1988: 3).

33. Dengate ofrece un análisis minucioso de la figura de Apolo en todo el Peloponeso, incluyendo, claro está, a Arcadia. Los epítetos que más se repiten en toda Arcadia son los de Cileo y Nomio, este último relacionado directamente con el ganado, pues Nomio procede de *nomos*, «pasto» (DENGATE 1988: 73-119).

sobrenombre de Alexícaco por haber alejado de éstos la enfermedad. Azotó a los figalios en la época de la guerra entre los peloponesios y los atenienses y no en otra ocasión. La prueba son los dos sobrenombres de Apolo que tienen un significado parecido y el hecho de que Ictino, el arquitecto del templo de Figalía, fuese contemporáneo de Pericles y construyese para los atenienses el llamado Partenón»³⁴.

En este texto quiero destacar dos referencias vitales: la una, el carácter salúfero que para Pausanias tiene el Apolo Basita y, segundo, la relación evidente que presenta la *Periégesis* entre Atenas y Figalía. Yalouris defiende que la advocación militar de Apolo se remonta a épocas tempranas mientras que en el s. V sus advocaciones se encaminan hacia una actividad mucho más pacífica, como les ocurre a la mayoría de los dioses olímpicos (YALOURIS 1979: 92). Por su parte, Jost ha mantenido que las explicaciones de Pausanias son plausibles (JOST 1985: 487), aunque también lo son las que defienden que *Epikourios*, al derivar de *epikouros*, «las tropas que socorren», «los aliados», marca un carácter de protector de guerreros para el Apolo de Basas, lo cual no es extraño al carácter del dios olímpico (JOST 1985: 488). Lo que niega rotundamente es que *Epikourios* tenga ninguna relación con los mercenarios (JOST 1985: 488), a pesar de que *epikouroi* es el término que empleaban los griegos para referirse a los mercenarios y que las implicaciones bélicas de Basas son evidentes. Sin embargo, la relación entre el Apolo Basitas y los mercenarios nos permite explicar, por ejemplo, cómo los figalios consiguieron que Ictino, célebre arquitecto del Partenón, se trasladara hasta el monte Cotilon para levantar un nuevo templo a Apolo, así como el hecho mismo de que fuera a principios del s. V cuando se levantara dicho templo clásico.

El tópico dice que el mercenariado es una especie de cáncer social, la demostración palpable de que una comunidad no puede alimentar a sus miembros y necesita expulsarlos, en este caso para que peleen por dinero a favor de una potencia extranjera. Sin embargo, la figura del soldado que lucha exclusivamente por dinero, es decir, del mercenario tipo, no es característica de toda la Historia griega, sino de un momento determinado de la misma, concretamente del s. IV y la época helenística, momento en el que el mercenario, completamente integrado en el sistema social, que lo necesita, no es despreciado en absoluto y hasta adquiere cierta posición social (BETTALLI 1995: 24). La Grecia que Filipo deja en manos de Alejandro Magno es un mundo totalmente diferente al que se internó en la Guerra del Peloponeso y las formas de luchar son también muy distintas. En el s. IV emerge una concepción de la guerra en la que el asediar y arrasar se convierte en el objetivo fundamental, pues lo que se pretende es acabar con las fuerzas enemigas. Esta es la razón por la que en la fisonomía de las ciudades helenísticas se destacan sólidas murallas de diseños estudiados³⁵ que albergan dentro de sus muros el núcleo

34. Paus. VIII 41, 9.

35. Las murallas de Figalía, excavadas en los años 20, son un buen ejemplo de murallas helenísticas. Están compuestas de un sólido circuito plano con torres sencillas y sin puertas elaboradas. La

urbano y parte de ese territorio que ya no va a ser castigado con razzias, como en épocas anteriores, sino que va a intentar ser arrasado (OSBORNE 1977: 157).

La guerra clásica es eminentemente económica, mientras que la guerra helenística persigue, aparte de un enriquecimiento, la consecución de unos objetivos políticos que obligan a la puesta en marcha de engranajes complejos y muy costosos entre los que se encuentra el mercenario, el soldado a sueldo. Nada hace suponer que las poleis clásicas, y mucho menos las arcaicas, contaran con un sistema económico que les permitiera gastar grandes cantidades en el pago de mercenarios ni tampoco con un sistema político que precisara de esos mercenarios como recurso militar imprescindible.

Ahora bien, es evidente que los mercenarios aparecen en las fuentes, y en gran abundancia para el mundo arcadio³⁶, así que si no eran soldados a sueldo, ¿quiénes eran y por qué luchaban fuera de los límites de su territorio, en favor de *polis* que no eran las suyas? Hasta llegar a época helenística, el «mercenario» no tiene por qué ser entendido tanto como un guerrero a sueldo, excluido de la sociedad en la que creció, cuanto como un soldado que lucha en nombre de una alianza política, en nombre de un pacto tácito entre las elites de sus respectivas comunidades y, por lo tanto, como un elemento vital de la sociedad, utilizado por esta para mantener vivas sus alianzas. Esta nueva visión del mercenario encaja mejor con el sistema económico y con la estructura política de las *polis* pre-helenísticas y creo que ayuda a explicar la consagración de Basas a un dios de los *epikouroi* en el marco de sus relaciones con Atenas³⁷.

Arcadia no actuó como un todo en su política exterior. Cada *polis* estableció un sistema de alianzas y contraalianzas por el que los enemigos de unas fueron aliados de las otras y viceversa. Tegea, por ejemplo, mantuvo buenas relaciones con Esparta mientras la frontera S.O. era atacada por los lacedemonios³⁸. No obstante, la animadversión por Esparta, que actuó como enemiga natural de gran parte de la zona, está bastante generalizada, así como la simpatía por la causa ateniense durante la Guerra del Peloponeso³⁹. Creo que esa animadversión por Esparta, esa necesidad de defenderse frente a su expansionismo, es lo que condujo a Figalía a entablar cordiales relaciones con Atenas, relaciones que se plasmaron en una

construcción es regular en el tamaño de los bloques aunque el acabado no está especialmente cuidado (OSBORNE 1977: 158).

36. Una pequeña muestra de esas fuentes: Tuc. III 34, 2; VI 22; VI 43, 1; VII 19, 4; VII 57, 9 y 58, 3; Jen., *Ana.* I 1, 2; VI 2, 10; *Hel.* VII 1, 23; Dión Crisóstomo, XI 94, 114 y 140; Estrabón, VIII 3, 30; VIII 4, 10; Paus. IV 10, 7; IV 15, 7 y 17, 2; VIII 5, 7 y 6, 1; Hdt. I 64; VI 106, 3; VII, 155; VIII 26.

37. Esta nueva visión del mercenario ha sido desarrollada por BETTALLI, M.: *I mercenari nel mondo greco. Vol. I Dalle origini alla fine del V sec. a.C.*, Pisa, 1995.

38. Tuc. IV 134; V 32; V 57; V 64-78; Jen., *Hel.* III 5, 7; IV 2; IV 13-21; V 1, 33; V 4, 37; VI 4, 18 y VI 6-7. No obstante, Tegea vivió una relación ambivalente con Esparta en la que se intercalan períodos de buenas relaciones con otros de enfrentamientos.

39. Jen. *Hel. passim*; Polibio, IV 33, 2-12; Paus, VIII 6-7.

ayuda militar a través de *epikouroi* que encontraron la justificación perfecta a su labor en Basas, en el apoyo del dios que guardaba las fronteras de Figalía desde el santuario extraurbano por excelencia de la comunidad figalia, seña de su lucha contra Esparta.

No queda ninguna prueba física de que dicho pacto fuera llevado a cabo, si es que la hubo alguna vez, pero la relación entre Atenas y Figalía llega a nosotros a través de una serie de indicios y, lo que es más importante, a través del contexto de enfrentamiento enconado entre los espartanos y los figalios. Pausanias relaciona directamente a los atenienses con los figalios en el contexto de la Guerra del Peloponeso, como hemos visto⁴⁰. En ese mismo ambiente, Ictino, el arquitecto del Partenón, se traslada hasta Basas para levantar un templo al Apolo Epicurio en un reducto extraurbano de marcado carácter belicista e identitario levantado como un estandarte contra los espartanos. Incluso se puede aventurar la posibilidad, no constatable por ahora, de que Atenas invirtiera recursos en la construcción del templo de Ictino, como un trueque a cambio de la ayuda de los figalios.

La importancia de Basas como nodo perceptivo es innegable, pero la fuerza que imprime al paisaje es, a su vez, producto de ese paisaje en el que se imbrica. Basas no está sólo en medio del Cotilon. De él parten varios caminos que lo conectan no sólo con Figalía y Mesenia, sino también con todo el macizo montañoso del que forma parte y en el que se encuentran algunos de los santuarios más característicos de la zona, como son el Liceo, ya en la Parrasia, o los propios del Cotilon. El santuario del Apolo Basita o del Apolo Epicurio forma parte de un estrecho corredor de 5 km de largo que comunica dos aldeas (las actuales Escleru y Dragogion). El eje de comunicaciones corta las laderas S.E. del Cotilon. Desde el polo N.E. el camino marcha hacia Andritsaina, a 6 km al N. De Escleru parten varias rutas hacia el E hasta el Liceo a través de las modernas aldeas de Neda (la antigua Berecla) y Hagia Sosti y hacia el S. hasta Mesenia. La ruta hacia Mesenia tiene ramales hacia el este (Berecla) y hacia las laderas occidentales del Monte Marena. Dragogion ejerce de embudo para la entrada en Figalía, a la que llevan tres rutas diferentes. La primera se extiende al S. de Basas por el barranco del Neda. El camino conduce hacia la parte occidental de Mesenia. La segunda marcha hacia el O. a través del barranco del Neda y rodea la cueva de Estomion, descendiendo dentro de la amplia desembocadura del Neda. La tercera ruta se dirige al norte, pasando el emplazamiento de Perivolía en dirección a las fuentes del Río Tolón antes de girar hacia el O., marchando hacia Kato Figalía y continuando más allá de la antigua ciudad de Lepreon, situada a los pies de las colinas sobre las ricas planicies costeras de la antigua Trifilia.

40. Paus. VIII 41, 9.

IV. LOS SANTUARIOS DEL COTILON

Basas está orientado al N. y al N. se encuentran los santuarios del monte Cotilon, no tan monumentales como Basas pero no por ello menos imprescindibles para la comunidad, pues en la alianza de Basas con su entorno y del entorno con sus hitos es donde la percepción construye el paisaje. Cooper analizó el templo de Basas y los santuarios del Cotilon (uno a Ártemis y otro posiblemente dedicado a Afrodita) para llegar a la conclusión de que todas esas estructuras forman parte de un plan integrado de monumentalización del macizo por parte de la comunidad figalia basándose en una serie de antefijas y tejas iguales encontrados en Basas y en el Cotilon y en una planta muy similar para los santuarios del Apolo Basitas y de la Ártemis del Cotilon a fines del s. VII (que le hace calificarlos de «twin temples») (COOPER 1996: 79). Esta teoría, muy tipológica, ha sido admitida en parte por Jost, aunque ella no considere que las semejanzas sustenten la teoría de un plan conjunto (JOST 1985: 96-97) y rebatida por Voyatzis haciendo uso de argumentos igualmente tipológicos (VOYATZIS 1990: 42-43). Para esta autora, el tamaño de las antefijas no permite calcular el del templo ni, por lo tanto, calificar a ambos de templos gemelos y, además, las antefijas de Basas y del Cotilon no son del mismo tipo, como Cooper defiende. Ataca la datación del santuario de Ártemis en el s. VII porque no se han encontrado exvotos anteriores a esa fecha y no cree que pudiera levantarse un templo en un lugar donde el culto al aire libre no se había desarrollado aún, por lo que propone una datación en el s. VI (VOYATZIS 1999: 78).

Sin estudiar los materiales es difícil pronunciarse a favor o en contra de Cooper o Voyatzis, pero lo cierto es que hay muchos más argumentos para defender una unidad perceptiva entre el Cotilon y Basas que una disociación. La orientación N.-S. de ambos complejos sacros sólo es frecuente en los santuarios de Ártemis, no en los de Apolo. La única explicación a la peculiar orientación de Basas ha sido la desarrollada por Cooper, según la cual esta orientación favorecería la entrada de la luz crepuscular en el adyton, donde estaría situada la estatua de culto (COOPER 1968: 103-111). Sin negar la posibilidad de que tales sutilezas se hubiesen tenido en cuenta, me parece más importante el hecho de que Basas y el Cotilon estén orientados en una misma dirección, el primero mirando al segundo, reforzando esa unidad perceptiva en la que convivían ambos núcleos sacros y sus construcciones.

Si a esto añadimos que el dios de Basas era Apolo y la diosa del Cotilon Ártemis, que en Basas los exvotos responden a una dedicación militar y masculina (caballos de bronce, armas) y los del Cotilon a un universo esencialmente femenino (terracotas femeninas, espejos, joyas) (COOPER 1996: 64; JOST 1985: 96) y que ambos complejos se sitúan en los dos picos más elevados del macizo del Cotilon, creo que es factible la hipótesis de que existió un complejo sacro Basas-Cotilon, no basándome en cuestiones tipológicas o tecnológicas, sino en una unidad perceptiva, en la construcción de un paisaje del que ambos formaban parte.

La Ártemis del Cotilon aparece mencionada en una inscripción⁴¹ y en la basa de algunas estatuas recuperadas en las excavaciones del monte Cotilon (COOPER 1996: 64). Parece lógico que el templo hacia el que miraba el del Apolo Basitas perteneciera a la hermana mitológica de Apolo. Además, Ártemis tampoco es una diosa ausente de los santuarios extraurbanos; por el contrario, sus poderes curotróficos y su vinculación con la naturaleza agreste frente a la que se sitúa el santuario extraurbano la convierten en una figura frecuente de este tipo de lugares sacros (POLIGNAC 1984: 48).

En el caso del Cotilon, Pausanias habla de un culto a Afrodita, sin nombrar a Ártemis⁴². Siguiendo a Pausanias, Kourouniotis atribuyó el templo a Afrodita (KOUROUNIOTIS 1903: 151-181), pero el nombre que aparece en las basas de las estatuas es el de Ártemis. El descubrimiento de otro cuerpo cercano al primer santuario en el Cotilon ha hecho pensar que estos templos estarían dedicados el uno a Ártemis y el otro a Afrodita.

Ártemis se ha identificado con otra de las deidades que aparece en el santuario, Fortasia u Ortia, que se ha aventurado podría haberse visto diluida en la personalidad de la diosa olímpica (BRULOTTE 1995: 75-77). No hay restos del culto a Fortasia/Ortia, pero aparece nombrada en una inscripción de manumisión fechada entre el 369-330⁴³. En esta inscripción, aparecida en el Cotilon, se nombra a las deidades del santuario. A la cabeza se coloca el Apolo Basitas, reforzando los lazos de unión entre Basas y el Cotilon, seguido por Pan, Ártemis y Fortasia u Ortia, que también aparece en otra inscripción de bronce en la que aparece el nombre de Pan, Apolo, Ártemis y Afaia⁴⁴. En Laconia, Ortia fue asimilada a Ártemis, aunque nunca llegó a desaparecer del todo como deidad independiente, al igual que ocurrió en Tegea con Alea y Atenea. En Basas la diosa Ortia/Fortasia aparece junto al nombre de Ártemis, lo que parece demostrar la existencia de una personalidad divina que todavía se mantenía a salvo de asimilaciones.

La mención de Afaia no puede sino sorprendernos, pues esta diosa solamente aparece en Egina y en Basas. El nombre de Afaia está recogido en un esquifo ateniense de figuras negras datado en el tercer cuarto del s. V a.C. que apareció en el templo de Apolo. En relación con su culto en este templo todo son conjeturas. Se ha sugerido que el nombre grabado en el esquifo podría tratarse de una marca comercial o que el vaso en cuestión podría haber sido ofrendado por algún marinero egineta (COOPER 1996: 64). Cooper sugiere que Afaia esté en relación con Pan, puesto que en el templo de Afaia en Egina, en su vertiente meridional, se ha descubierto un recinto dedicado a Pan, dios adorado también en Basas por su fuerte

41. *IG V 2 429-430b*.

42. Paus. VIII 41,10. Afrodita también aparece nombrada en relación con el Cotilon en *IG IV 757 B*, líneas 14-15.

43. *IG VII 429*.

44. *IG VII 430 a*.

vinculación a toda el área árcade. Tanto un templo como el otro comparten, además, los exvotos-armamento (COOPER 1996: 64).

En cuanto a Pan, existen varias referencias a él en relación con Basas. Por una parte, el Pan Basitas⁴⁵, por otra el Pan Sinoeis⁴⁶ y por último dos representaciones helenísticas halladas en el Cotilon⁴⁷. La presencia de Pan, el dios cabra, en las montañas figalias no sólo no sorprende, sino que hasta se la espera. Pan es el dios de las cabras y el ganado menor, el que acompaña a los pastores en su trabajo y vela por la reproducción del ganado y su crecimiento⁴⁸. Su figura es característica de toda Arcadia, pero especialmente de las zonas más montañosas, pues el dios se complace en las alturas y en los lugares solitarios⁴⁹. Al igual que aparece en Basas lo hace también en el Liceo, a pocos kilómetros de la cima del monte y del santuario al Zeus Lobo, concretamente en Berecla (la actual Neda), donde se encuentra un santuario a Pan del que nos habla Pausanias y del que aún se conservan unos cuantos bloques de mármol y calcárea y un par de inscripciones con el nombre del dios (JOST 1985: 187). Su presencia en los santuarios extraurbanos, actuando como signo identitario y como símbolo de la economía que se desea proteger, es muy frecuente y tampoco es raro que en ellos aparezca asociado a Apolo⁵⁰, de modo que Basas no es una excepción⁵¹.

V. CONCLUSIÓN

Basas no es un punto aislado, sino un nodo destacado de un paisaje construido por la voluntad de una comunidad, un paisaje plagado de significados, un símbolo, una representación que sólo adquiere sentido si se la estudia en su contexto, pues es en dicho contexto en el que los figalios construyeron Basas y los santuarios del Cotilon y, con ellos, una nueva concepción del espacio y del tiempo, de sí mismos y de su entorno.

45. ESQUILO, *Calisto*, frag. 143 (Panias Bissas); Crinágoras en *Ant. Pal.* VI 253.

46. *IG V II* 429; Paus. VIII 30, 3. Según Jost, este epíteto es eminentemente figalio (Jost 1985,91).

47. Una de ellas podría ser Selene y no Pan (COOPER 1996: 65).

48. *H. Hom. Pan* 5-13; *Ant. Pal.* IX 433; *Ov. Met.* XI 170 y *Fast.* 270-280; *Sil. Ital. Pun.* XIII 302; Luciano *DDeor.* 22; *Artem.* II 37; Nemesiano II 73-74, etc.

49. *Pi. Fr.* 156 Snell; *H. Hom. Pan*; *Sof. Ay.* 697-698; *Cal. H. Dian.* 97; *Ant. Pal.* VI 334, IX 337, XII 128; *Pap. Ox.* 662; *Virg. Bucol.* VIII 22-26; *Ov. Fast.* 268-280; *Sil. Ital. Pun.* XIII 302; Paus. VIII, *passim*; Nemesiano *Bucol.* III 17; Esquilo, *Ifigenia entre los Tauros* 1125-1131; *Ant. Pal.* VI 154; XVI 226; *Non. D.* V 269, VI 275, etc.

50. Paus. VIII 37 1-3, 11-12, etc.

51. El estudio moderno más exhaustivo realizado hasta la fecha sobre la figura divina de Pan lo encontramos en Borgeaud 1988. Cabe mencionar también BROMMER, F., «Pan», *RE*, spl. 8, 1956; HÜBINGER, U., «On Pan's iconography and the cult in the Sanctuary of Pan on the slopes of the Mont Lykaion», *The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods. Proceedings of the First International Seminar on Ancient Greek Cult*, Athenas-Lieja, 1992; JOST, M., *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985: 456-477.

Teniendo en cuenta la fuerza religiosa de un paisaje como éste, no es de extrañar que cuando Megalópolis necesitó una identificación tradicionalista, un lazo que la conectara con el pasado y justificara su fundación primero y su dominio de toda el área megalopolitana después, volviera sus ojos a un macizo montañoso que destilaba santidad, a un paisaje que era sagrado en sí mismo, cuna de dioses, altar de demonios. Basas entendido como hito aislado semeja sombras de lo que fue: punto nodal de un universo sacro, de un paisaje percibido como expresión de las fuerzas que escapan al control humano. La monumentalización del «paisaje natural» responde a una serie de necesidades sociales y centra la atención en puntos específicos pero la propia existencia de esos puntos no podría explicarse sin un contexto sagrado, sin un paisaje en el que cobraran sentido.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.): *Placing the gods*, Oxford, 1994.
- ARAPOGIANNIS, X.: «Anaskafhv sthn Figaliva», *PAE*, 151, 1996: 129-137.
- «Anaskafhv sthn Figaliva», *PAE*, 152, 1997: 115-120.
- «Anaskafhv sthn Figaliva», *PAE*, 153, 1998: 122-130.
- BETTALI, M.: *I mercenari nel mondo greco I. Dalle origini alla fine del V sec. a. C.*, Pisa, 1995.
- BONNECHERE, P.: *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Kernos suppl. 3, Liège, 1994.
- BOURGEAUD, P.: *The cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago, 1988.
- BRULOTTE, E. L.: *The placement of votive offerings and dedications in the Peloponnesian sanctuaries of Artemis*, Michigan, 1995.
- BUXTON, R. G. A.: *El imaginario griego: los contextos de la mitología*, Madrid, 2000.
- «Montagnes mythiques, montagnes tragiques» en SIEBERT, G.: *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg*, Strasbourg, 1992: 59-68.
- COOPER, F. A.: *The temple of Apollo Bassitas*, IV vols., Princeton, 1996.
- «Two inscriptions from Bassai», *Hesperia*, 1975, 44 (2): 224-233.
- «Topographical notes from Southwest Arkadia», *AAA*, 5, 1972: 359-367.
- *The temple of Apollo at Bassai*, Pennsylvania, 1970.
- «The temple of Apollo at Bassae: new observations on its plan and orientation» *AJA*, 72, 1968: 103-111.
- DENGATE, C. F.: *The sanctuaries of Apollo in the Peloponnesos*, Chicago, 1988.
- DETIENNE, M. and VERNANT, J. P. (eds.): *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago, 1989.
- EDLUND, I. E. M.: *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B.C.)*, Stockholm, 1987.

- FIELDS, N.: «Apollo: God of war, protector of mercenaries» in SHEEDY, K. A. (ed.): *Archaeology in the Peloponnese. New excavations and research*, Oxford, 1994: 95-113.
- HANSEN, M. H.: «Pollacws polis legetai (Arist. Pol. 1276a23). The Copenhagen Inventory of Poleis and the *Lex Hafniensis de Civitate*» en HANSEN, M. H. (ed.): *Introduction to an inventory of Polis, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, vol. 3, Copenhagen, 1996: 1-72.
- HUGHES, D.: *Human sacrifice in Ancient Greece*, Ohio, 1986.
- JOST, M.: «Les schémas de peuplement de l'Arcadie aux époques archaïque et classique» en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 192-247.
- «The distribution of sanctuaries in civic space in Arkadia» en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.): *Placing the gods*, Oxford, 1994: 216-230.
- «Villages de l'Arcadie antique», *Ktema*, 11, 1986: 145-158.
- *Sanctuaries et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.
- KELLY, N. J.: «The archaic temple at Bassai: correspondances to the classical temple», *Hesperia*, 64, 1995: 227-277.
- KOUROUNIOTIS, K.: «O ajrcaivo» naov Parrasivou !Apollwno», *ArchEph*, 1910a: 271-332.
- «Anaskafhv ejn Kwtivlw», *ArchEph*, 1903: 151-181.
- LAZENBY, J. F. and HOPE SIMPSON, R.: «Greco-roman times: literary tradition and topographical commentary» en McDONALD, W. and RAPP Jr., G. R. (eds.): *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis, 1972: 81-99.
- LEAKE, W. M.: *Travels in the Morea: with maps and plans*, III vols., Amsterdam, 1968.
- MAZARAKIS AINIAN, A.: *From rulers' dwelling to temple architecture: religion and society in Early Iron Age Greece (1100-700 BC)*, Jonsered, 1997.
- McDONALD, W. and RAPP Jr., G. R. (eds.): *The Minnesota Messenia Expedition. Reconstructing a Bronze Age regional environment*, Minneapolis, 1972.
- MORGAN, C.: «Cultural subzones in Early Iron Age and Archaic Arcadia» en NIELSEN, T.H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 382-456.
- OSBORNE, R.: *Classical Landscapes with figures. The ancient Greek cities and its countryside*, London, 1987.
- PARKE, H. W.: *Greek mercenary soldiers. From the earliest times to the battle of Ipsus*, London, 1933.
- PETRONOTIS, A.: «Bassai: merely a place-name or the name of an ancient settlement?», *Peloponnesiaka*, 16, 1985-1986: 385-394.
- «The temple of Apollo at Bassai in Arcadia: a survey of its study *in situ* to date (1975)», *Peloponnesiaka, Supplement 6, Acts of the First International Congress of Peloponnesian Studies, Sparta, 1975, II*, 1978: 391-396.
- POLIGNAC, F. de: «Cité et territoire: un modèle argien?» en PARIENTE, A. et TOUCHAIS, G. (eds.): *Argos et l'Argolide: Topographie et urbanisme. Actes de la Table Ronde Internationale Athènes-Argos*: 145-158, Paris, 1998.
- «Déméter et l'altérité dans la fondation» en DETIENNE, M. (ed.): *Tracés de fondation*, Paris, 1997: 289-299.
- «Mediation, competition and sovereignty: the evolution of rural sanctuaries in Geometric Greece» en ALCOCK, S. and OSBORNE, R. (eds.): *Placing the gods*, Oxford, 1994: 3-18.
- *La naissance de la cité grecque*, Paris, 1984.
- SARTRE, M.: «Aspects économiques et religieux de la frontière dans les cités grecques», *Ktema*, 4, 1979: 213-224.

- SNODGRASS, A.: *Arqueología de Grecia*, Barcelona, 1990.
- *Archaic Greece. The age of experiment*, California, 1980.
- «Cretans in Arcadia», *Antichità cretesi. Studi in onore di Doro Levi* (CronCatania, 13), 1974: 196-201.
- TUAN, Y. F.: *Topophilia: a study of environment perception. Attitudes and values*, New York, 1974.
- VOYATZIS, M. E.: «The role of temple building in consolidating Arkadian communities» en NIELSEN, T. H. and ROY, J. (eds.): *Defining Ancient Arkadia, Symposium April 1-4, 1998, Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 6, Copenhagen, 1999: 130-168.
- *The early sanctuary of Atenea Alea in Tegea and other archaic sanctuaries in Arcadia*, Goteborg, 1990.
- YALOURIS, N.: «Problems relating to the temple of Apollo Epikourios at Bassai» en COLDSTREAM, J. N. and COLLEDGE, M. A. R. (eds.): *Acta of the eleventh International Congress of Classical Archaeology*, London, 1979: 89-108.
- «Anaskafev sto naov tou Epikourivou Apovllwno», *Figaliva*, *AAA*, 1973: 39-55.
- «Anaskafhv sto naov tou Epikourivou Apovllwno», *Praktika*, 1965, 155-159.
- «Figaliva. Bavssai», *Ergon*, 1959: 106-109.