

Minos ἐννέωρος y la religión de la Edad de Bronce en Creta*



Jorge Cano Moreno

Conicet / Universidad Católica Argentina, Argentina
canomorenोज@gmail.com

Fecha de recepción: 23/03/2018. Fecha de aceptación: 27/07/2018.

Resumen

En el siguiente trabajo nos disponemos a analizar un epíteto de Minos, mítico rey de la isla de Creta, para tener en cuenta su posible relación con algunas prácticas religiosas de la Edad de Bronce conocidas a través de la arqueología. Con este objetivo, estudiaremos la cuestión desde una triple perspectiva: primero, realizando una correcta traducción de la palabra en cuestión; segundo, considerando la evidencia material que nos muestra cierta continuidad entre la religión preclásica y las manifestaciones posteriores; tercero, teniendo en cuenta los rasgos astronómicos de la religión minoica. Finalmente, intentaremos demostrar que este epíteto podría sugerir mucho más que una cuestión retórica.

Palabras clave

Minos
Creta
Religión
Edad de Bronce

Minos ἐννέωρος and Crete Bronze Age Religion

Abstract

This paper analyses an epithet for Minos, the mythical king of Crete, in order to determine whether it is possible to establish connections between it and religious practices of the Bronze Age, which are known due to archaeological evidence. In this sense, the topic will be studied from different perspectives. In the first place, a proper translation of the term will be offered; secondly, the material evidence that shows some continuity between the Bronze Age religion and its later manifestations will be taken into account; thirdly, the astronomical aspects of the Minoan religion will be considered. Finally, it will be demonstrated that this epithet constitutes more than a rhetorical resource.

Keywords

Minos
Crete
Religion
Bronze Age

* Quisiera agradecer al Dr. Jesús Carruesco por sus aportes tanto en la traducción de algunos pasajes como en sus comentarios generales. De todas formas, cualquier error debe ser adjudicado a mi persona.

Introducción

En este trabajo nos disponemos a estudiar un rasgo particular de Minos que aparece por primera vez en Homero y que tuvo cierta repercusión entre algunos escritores antiguos. Nos referimos al epíteto de ἐννέωρος que, desde nuestra perspectiva, podría vincularse con algunas prácticas religiosas de la Edad de Bronce que conocemos a través de la arqueología.

En este sentido, buscar en las fuentes escritas testimonios que nos ayuden a comprender la religión minoica puede llegar a ser arriesgado por una serie de motivos. En primer lugar, cada testimonio tiene sus propias particularidades por lo que nunca es suficiente limitarse a la traducción de éstos, sino que se debe completar el trabajo con una verdadera hermenéutica sobre el texto. En segundo lugar, existían en la antigüedad diferentes percepciones sobre Creta y su principal exponente, el rey Minos; tradiciones disímiles veían en él un personaje perverso y vengativo o un gobernante y legislador justo (Perlman, 2005:285-300). Finalmente, en tercer lugar, la diferencia temporal entre estos testimonios y la época minoica es de aproximadamente 800 años según las cronologías por las que optemos para la edad de Bronce y para la composición de los poemas homéricos.

Precisamente esta separación temporal trae a colación uno de los temas más espinosos de analizar en la historia de la isla de Creta: el de la continuidad entre los ritos religiosos de la Edad de Bronce (período que conocemos como Minoico y Micénico) y los cultos posteriores. Ciertamente, desde un enfoque puramente arqueológico, es posible encontrar que algunos espacios religiosos se mantuvieron en funcionamiento a través del tiempo. Sin embargo, no es posible trazar un modelo general para toda Creta dado que cada región parece haber tenido un desarrollo particular y distinto (Cherry, 1986).

Aun así, vale la pena considerar las semejanzas que ofrecen ciertos relatos mitológicos con la evidencia que los arqueólogos han desenterrado en diferentes excavaciones. Más allá de los descubrimientos resonantes de Schliemann y Evans a finales del siglo XIX y principios del XX respectivamente, todavía hoy es posible encontrar investigaciones que relacionan testimonios antiguos con restos arqueológicos.

En este tipo de abordaje existe la tentación de tomar a las fuentes escritas como literalmente fiables o, en el caso contrario, rechazarlas por su propia naturaleza mitológica o poética. De todas maneras, consideramos que realizando una correcta exégesis de las fuentes escritas y contrastándolas con la evidencia arqueológica se pueden lograr resultados interesantes que sirvan para comprender de mejor manera la religión de la sociedad de la Edad de Bronce en la isla de Creta y su posterior devenir histórico.

Una vez mencionadas estas dificultades, creemos que es posible realizar una investigación que nos conduzca a buen puerto. Así, contrastando las tradiciones literarias, los resultados de algunas excavaciones y el análisis de historiadores y arqueólogos intentaremos demostrar que esta característica de Minos no es azarosa, sino que responde a un substrato religioso más profundo vinculado con la historia de Creta durante la Edad de Bronce y sus transformaciones a través del tiempo.

En definitiva, nuestro estudio consistirá en: 1) traducir la palabra ἐννέωρος de acuerdo a los relatos de los escritores clásicos y los posteriores académicos;

2) analizar la evidencia arqueológica de los espacios sagrados en Creta y su respectiva continuidad temporal durante la antigüedad; 3) examinar el componente astronómico del culto minoico para relacionarlo con nuestra traducción del epíteto homérico de Minos, para, finalmente, en las conclusiones, realizar un balance que demuestre que efectivamente el término *ἐννέωρος* tiene un trasfondo filológico, histórico y arqueológico que nos conecta con la sociedad minoica y su religiosidad.

1. Una traducción controvertida

Como sugerimos en la introducción, debemos comenzar con una correcta traducción de la palabra que deseamos analizar. Dicha tarea, por lo general, no presenta grandes dificultades en la medida en que la gran mayoría de las ediciones de las fuentes antiguas están acompañadas de profundos análisis filológicos. De todas formas, no siempre hay consenso sobre algunos pasajes que, ya sea por su complejidad o por la relativa poca importancia dentro de una obra no han sido correctamente estudiados. Según nuestro punto de vista, por alguna de estas razones es que el epíteto *ἐννέωρος* se ha interpretado de una manera equivocada. Esta cuestión no sólo se tiene que abordar desde la filología misma de la palabra –la cual contiene cierta ambigüedad– sino que, además, involucra relatos de escritores posteriores.

Para contextualizar nuestro punto de partida, debemos resaltar que el término forma parte del libro 19 de la *Odisea*, en el cual Homero presenta una característica particular de Minos al establecer que en Creta: “Μίνως ἐννέωρος¹ βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀαριστήζ” [reinaba Minos, confidente del gran Zeus cada nueve años] (178-179).² Más precisamente, esta cita sale de boca de Odiseo, quien cuando llega a Ítaca se hace pasar por Αἴθων (Etón) para permanecer de incógnito y llevar a cabo su venganza.

Este episodio es conocido por los analistas como ‘la mentira cretense’ (Reece, 1996), dado que Odiseo se incluye dentro de una falsa genealogía vinculada con el mítico rey de la isla. Aun así, el contenido de su relato no tiene por qué ser puesto en duda ya que, en otros pasajes de la *Odisea*, el rey de Ítaca utiliza el mismo recurso de mentir narrando historias verídicas (Emanuel, 2012).

Respecto al estudio de la palabra en cuestión, el diccionario de Liddell, Scott y Jones (1940: s.v.) señala que el término puede ser entendido como “at nine years old”, “after nine years” y “every ninth year”. Ciertamente, la etimología de la palabra está compuesta por *ἐννέα*, cuyo significado es nueve y por *ῶρος*, cuya traducción puede expresar cualquier periodo de tiempo, ya sea un momento del día, un día entero, una temporada, una estación o un intervalo de tiempo sin precisar. Asimismo, para el pasaje que estamos analizando, el lexicon homérico de Autenrieth (1895) señala específicamente que la traducción correcta es “in periods of nine years”.

En contraposición, Mulroy (2007:116-117), sostiene que el término debería ser traducido como “mature” ya que Minos, una vez mayor, ocupó el trono de Creta. El autor en su trabajo argumenta que en otras partes de la obra homérica se traduce *ἐννέωρος* de esta manera. Además, sostiene que darle un sentido cíclico a dicha palabra es caer en una interpretación platónica acorde a la agenda filosófica del pensador ateniense (Mulroy, 2007:117-118). Esta misma traducción se puede encontrar en la versión de la *Odisea* editada por Gredos y

1. Respecto a esta palabra no hay grandes diferencias entre los diferentes manuscritos conservados, ya sean sobre la obra de Homero o de Platón (*Min.* 319b), quien la escribe citando directamente a Homero. Respecto a la *Odisea*, la diferencia se encuentra en que los manuscritos provenientes de d y k y el manuscrito C (Caesenas 27.1 a.) transmiten *ἐννέωρος* y aquellos que pertenecen a d, e y g, y también C escriben *ὀαριστής*. En la obra de Platón las variantes son *ἐννέωρος* según el cod. Parisinus graecus 1807 y *ἐννέωρος* según el cod. Vindobonensis 55, suppl. Phil. Gr. 39.

2. En este caso y en las siguientes citas de la *Odisea* en idioma original seguiremos el trabajo de A.T. Murray correspondiente a la edición de Cambridge de 1919. De todas formas, este pasaje en particular no varía en las otras ediciones consultadas como las de la Fundació Bernat Metge cuyo texto griego está revisado por Francesc J. Cuartero i Iborra. Todas las traducciones de este trabajo son nuestras.

traducida por Pabón (1982:313): “(es Cnosos) en que Minos de maduro reinó, consultor de Zeus máximo”.

En esta línea, Baurian (2005:30) considera que dada la dificultad que ofrecía el término, Platón decidió considerarlo un epíteto de ὀαριστής convirtiéndolo en un adjetivo numeral y despojándolo del sentido adverbial que tenía como atributo. Por esta razón, para él dicha palabra está relacionada con el valor simbólico que tenía el número nueve para generar tensión antes de que se termine de desarrollar una acción, por ejemplo, la guerra de Troya se da en el año nueve del conflicto, al igual que gran parte del viaje de Odiseo relatado en la *Odisea*. Así, ἐννέωρος vendría a significar un ciclo cumplido y, por lo tanto, en Homero, la madurez.³

3. Si bien no coincidimos en el análisis del autor ya que no considera la etimología de la palabra y además insiste en que Platón malinterpreta el término para brindarle realismo, sí aceptamos que no se debe vincular dicho epíteto con una realeza minoica *stricto sensu*.

¿Pero en qué contextos de su obra Homero utiliza estos términos para que los autores decidan ofrecer esta interpretación? El propio Mulroy (2007:117-119) nos da sus argumentos. Para ello, se basa en el análisis que hace Aristóteles en *Historia de los Animales* sobre algunos pasajes de Homero. El propósito del Estagirita no está vinculado a la edad de Minos, sino que busca resolver un aparente error en la obra homérica respecto a los animales y su momento de madurez. Por esta razón sostiene que en los poemas homéricos “βοῦν ἄρσενα πενταέτηρον” (*Od.*19:419) y “βοὸς ἐννεώροιο” (*Od.*10:19) quieren decir lo mismo (“δύνασθαι γὰρ ταυτόν”)⁴ y Mulroy entiende que la misma explicación se tiene que extender a la figura del rey cretense.

4. “Ἀκμάζει δὲ μάλιστα πεντητῆς ὄν, διὸ καὶ Ὀμηρὸν φασὶ πεποιθῆκεναι τινὲς ὀρθῶς ποιήσαντα ἄρσενα πενταέτηρον” καὶ τὸ “βοὸς ἐννεώροιο”· δύνασθαι γὰρ ταυτόν”. [(El toro) madura enteramente teniendo cinco años, por lo cual algunos juzgan que Homero ha hecho bien cuando dice “macho de cinco años” y “buey de nueve estaciones”, pues significan lo mismo] (Arist. *HA*.576a).

Sin embargo, ya a finales del siglo XIX Merry, Riddell y Monro (1886-1901:x:19) habían descartado esta posibilidad; los autores ingleses sostienen que no puede significar “fullgrowth” dado que hay otros pasajes en los que se diferencian las edades de los animales y de las personas utilizando los números de manera inequívoca. De hecho, aun aceptando que se esté refiriendo a la madurez de los animales, esta palabra no tiene por qué designar la edad de Minos, sino que la mejor interpretación posible se vincula a los encuentros que tenía con su padre.

Además, desde nuestra postura, no hay razón para que ὥρος sea traducida solamente como ‘año’ ya que cualquier período temporal puede ser considerado dentro de su semántica. Así, Homero podría estar hablando de años en el caso de algunos animales y de meses o temporadas en el caso de otros especímenes. Realizar dicha traducción de manera automática significa limitar la riqueza propia de la palabra y los contextos en los cuáles es utilizada.

Por su parte Leaf (1900:xviii:351) ofrece una traducción que utiliza recursos más allá de los lingüísticos. Este autor, basándose en Evans, sostiene que el término ἐννέωρος hace referencia al *magnus annus*⁵ de la cronología dórica temprana. Este punto en particular es especialmente interesante para nuestro trabajo: en primer lugar, el académico realiza una interpretación más completa de la palabra al emplear argumentos extralingüísticos; y, en segundo lugar, está yendo más allá de la medición del tiempo *per se* y está poniendo en juego una serie de prácticas religiosas que involucraban la observación de los astros y el conocimiento de los ciclos de la naturaleza.

5. El primer testimonio sobre este término parece estar en el *Timeo* de Platón, donde es difícil de saber hasta qué punto se transmite una idea filosófica revestida con matices astronómicos ciertos. También Cicerón trata el tema en distintas obras. Véase Coleman Norton (1947).

No podemos saber a ciencia cierta si ésta era la intención de Leaf, pero no hay que obviar el nexo entre ἐννέωρος y la utilización del calendario. Respecto a este último punto, Evans (1896) había escrito que las poblaciones dóricas tenían una división del tiempo calculada en base a 9 años solares o a 99 meses lunares. Al finalizar dicho ciclo, teniendo en cuenta su posición inicial, la Luna se sitúa en una ubicación relativamente igual respecto a la Tierra. Debemos agregar

que desde los tiempos babilónicos se conoce el período de 223 lunas —que equivale a 18 años y 11 días— llamado ‘Saro’ (Blomberg; Henriksson, 1996:28-29; Lin; Yan, 2016:4-5). Este último ciclo era aún más exacto que el que mencionamos anteriormente y por esta razón se utilizaba para predecir eclipses. En definitiva, dos ciclos de 9 años equivalen aproximadamente a un Saro.⁶

Blomberg y Henriksson (1996:29) en un trabajo en que también analizan el epíteto ἐννέωρος,⁷ consideran que está relacionado con un período temporal denominado ὀκταετηρίς ο ἔννεετηρίς. Éste, recibía uno u otro nombre según se indicaría el final del ciclo de ocho años o el principio del noveno, tal y como indica Censorino (*D.N.*18.4.). Los mismos autores señalan que Heródoto (2.4) es la primera fuente que nos habla de este calendario y que Nilsson (1920:364) consideraba que ya estaba en uso desde el siglo VIII a.C. por su utilización para separar las olimpiadas (Blomberg; Henriksson, 1996:38). En la misma línea, los estudios realizados sobre el Mecanismo de Anticitera, indican que los griegos del siglo II a.C. ya sabían que la Luna tenía ciclos de 8,85 años solares, descubrimiento atribuido a Metón de Atenas, quien había combinado los ciclos del Sol y de la Luna para contar con un calendario más preciso basado en ciclos de 19 años solares (Carman; Di Cocco, 2016).⁸

En este sentido, podemos mencionar las referencias que Homero hace al paso de las estaciones y de los meses (*Il.* 2.551; 23.833; *Od.* 20.467) en especial relación con el movimiento de la Luna (*Od.* 11.294; 14.161-162; 19.153, 306; 20.156). Como enfatizaremos más adelante, dichos meses ya contaban con nombres propios en el período Micénico (véase *infra*: p. 78) que estaban vinculados con los festivales que se realizaban en ellos, al igual de lo que sucedía en época clásica y, por lo tanto, podemos asumir que en época homérica ya eran conocidos algunos ciclos de los astros y algunas prácticas calendáricas (Papathanassiou, 2008:357-362). De este modo, si tenemos en cuenta estos estudios, es más factible que la utilización de la palabra ἐννέωρος en la *Odisea* esté vinculada con la periodicidad con la cual Minos se encontraba con Zeus y no con la supuesta madurez del rey.

Pero si acaso todos los argumentos que empleamos para relacionar este epíteto con la traducción que ofrecemos no fueran suficiente, podemos recurrir a los testimonios de otros escritores antiguos.

Comenzando por el más antiguo, el relato platónico conocido como *Minos* nos ofrece un buen análisis de muchas de las tradiciones relacionadas con el mítico rey de Creta.⁹ Más allá de la riqueza del texto en general, nos interesa resaltar el pasaje en que el filósofo ateniense cita a Homero para explicar la naturaleza de las leyes:

λέγει γὰρ τὸν Μίνων συγγίγνεσθαι ἐνάτω ἔτει τῷ Διὶ ἐν λόγοις καὶ φοιτᾶν παιδευθησόμενον ὡς ὑπὸ σοφιστοῦ ὄντος τοῦ Διός. (*Min.* 319c)

Dice [Homero] que Minos se entrevistaba con Zeus respecto a discursos cada nueve años e iba periódicamente a ser educado por Zeus como si fuese un sofista.¹⁰

En el contexto general de la obra, Platón intenta dejar en claro dos puntos principales acerca de Minos: el primero y principal, que el rey cretense era educado por su padre del cual recibía las leyes que daba a sus ciudades;¹¹ en segundo lugar y complementariamente, se está resaltando la familiaridad entre Minos y Zeus, no sólo por su relación filial sino a través de la

6. Debemos tener en cuenta que la correlación entre los ciclos lunares y solares no es totalmente precisa lo que ha generado y aún genera desajustes en nuestra manera de medir el tiempo. De hecho, los griegos estaban al tanto de este tipo de desfase y por esta razón Metón de Atenas combinó el calendario lunar y el solar para crear un ciclo de 19 años.

7. Si bien ambos autores estudian este epíteto la interpretación de su palabra apenas tiene en cuenta la evidencia literaria y no analiza las variantes posibles de la misma. Del mismo modo —como detallaremos más adelante— no coincidimos en sus conclusiones.

8. Este tipo de información era sumamente importante para el mundo antiguo ya que el calendario solar y el lunar tienen una diferencia de 11 días, sin embargo, cada 9 años, el movimiento del Sol y el movimiento de la Luna se encuentran en el mismo lugar respecto a la posición de la Tierra. De esta manera, los calendarios antiguos podían recalibrarse y corregir los errores existentes como los demuestran las investigaciones de Carman y Di Cocco (2016). Para una postura que además agrega la posición de los planetas véase Wright (2012).

9. No es nuestra intención resolver si este texto fue escrito por Platón, un discípulo de este filósofo o por alguien que haya usado este nombre para transmitir sus propias ideas. En Lutz (2010:990-992) es posible encontrar la posición de diferentes autores respecto al tema. También Bergua (1960:9094) señala la similitud con otros diálogos platónicos a la vez que resalta su parecido con otras obras de Platón. Del mismo modo, Mulroy (2007:116) destaca la continuidad temática y filosófica entre *Minos* y *Leyes*. Por su parte, debemos a Souilhé (1930:75ss.) la clasificación de este diálogo como ‘dudoso’, pero no descarta que corresponda a una tradición platónica o incluso a las notas de alguno de los alumnos de Platón. De hecho, el filólogo francés destaca las similitudes con el *Hiparco*, por lo cual ambas obras pudieron haber sido escritas por la misma mano. Finalmente, el autor señala que los comentaristas antiguos no dudaban de la autenticidad de la obra como escrita por Platón y que, si bien se pueden plantear dudas respecto a este tema, no es posible afirmar que la obra no pertenezca a una cronología cercana a la del filósofo ateniense. Véase también Zaragoza; Gómez Cardó (1992) y Montserrat i Molas (2011).

10. Es preciso aclarar que los traductores de Platón también optan por traducir ἐννέωρος como ‘cada nueve años’, sin embargo, es posible alegar que eligen esta posibilidad dado que siguen la tradición inaugurada por el mismo Platón en éste y otros diálogos.

11. La expresión “ἐν λόγοις” puede ser traducida de diferentes maneras, aunque aquí seguimos a Souilhé (1930). Antes de expresar esta idea, Platón señala que Zeus es un sofista y que Minos era su discípulo, en este sentido es posible traducir que se entrevistaban (o conversaban) acerca de diferentes cuestiones filosóficas. También, más adelante (320b) Platón señala que luego de esas reuniones Minos establecía las leyes de Creta y por esta razón también podemos considerar que estas entrevistas versaban sobre las leyes. Por otro lado, la ambigüedad también puede ser buscada por el autor para expresar tanto la educación que Minos recibía de Zeus, como las leyes que luego brindaba Minos a Creta (véase 320d y Plat. *Leg.* 1.624b).

12. Esta característica está relacionada con la defensa que el personaje de Sócrates hace de Minos ante la tradición negativa existente en Atenas. Por esta razón resalta que: "ὅτι οὖν τοῦτο τὸ γέρας οὐκ ἔστιν ὄτω ἀπένευμεν Ὀμηρος τῶν ἡρώων, ὑπὸ Διὸς πεπαιδευθῆναι, ἀλλ' ἢ Μίνω" [Porque, en efecto, no es a cualquiera de los héroes que Homero concedió este honor de haber sido educado por Zeus, excepto a Minos] (Plat. *Min.* 319c).

temporalidad de estos encuentros. No debemos olvidar que en los versos de Homero (*Od.* 19.178-179) también se incluye la palabra ὀαριστής, la cual Platón interpreta como un rasgo de intimidad entre ambos personajes.¹² Tal vez, como una manera retórica de otorgarle más cercanía a dichos encuentros es que Platón emplea todo un campo semántico destinado a resaltar la periodicidad de éstos. Así, expresiones como "συγγίγνεσθαι ἐνάτω ἔτει" y "φοιτᾶν παιδευθησόμενον" cobran un sentido temporal que refuerza la traducción que hemos elegido.

Platón en *Leyes* vuelve a transmitir la idea de la importancia de Minos. Al comienzo de la obra (1.624a Clinias, el personaje cretense, al ser indagado sobre la naturaleza de las leyes, responde que quien ha dado las leyes a la isla es: "παρὰ μὲν ἡμῖν Ζεὺς" [para nosotros, Zeus] e inmediatamente después su interlocutor, el ateniense, pregunta (1.624a-b):

μῶν οὖν καθ' Ὀμηρον λέγεις ὡς τοῦ Μίνω φοιτῶντος πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἐκάστοτε συνουσίαν δι' ἐνάτου ἔτους καὶ κατὰ τὰς παρ' ἐκείνου φήμας ταῖς πόλεσιν ὑμῖν θέντος τοὺς νόμους;

¿Acaso, por lo tanto, dices como Homero que Minos iba periódicamente, cada nueve años, hasta su padre para reunirse y según los oráculos recibidos de éste, dar las leyes a sus ciudades?

Se repiten, nuevamente, los dos tópicos principales que se pueden observar en *Minos*. El primero, la cuestión de su vínculo con Zeus y el segundo, el de la periodicidad de los encuentros que quedan resaltados a través de la expresión "δι' ἐνάτου ἔτους".

Contamos con otros testimonios más allá de la obra de Platón. Nos referimos a los relatos de Estrabón y Dionisio de Halicarnaso. Respecto al primero, el geógrafo no muestra una imagen tan positiva de Minos ya que considera que el legislador original de la isla para él es Radamantis. A pesar de esta divergencia, también reconoce la tradición que mencionamos con anterioridad al escribir en 10.4.8:

ὁ Μίνως δι' ἐννέα ἐτῶν, ὡς ἔοικεν, ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ διατρίβων ἐνθάδε, ἀπήει συντεταγμένα ἔχων παραγγέλματά τινα, ἃ ἔφασκεν εἶναι προστάγματα τοῦ Διός.

Minos, cada nueve años—según parece—subía a la cueva de Zeus y permanecía allí, volvía teniendo algunos preceptos organizados, los cuales afirmaba que eran órdenes de Zeus.

En los dos últimos casos citados, es cierto que la preposición *διά* puede indicar duración en el tiempo, pero también es utilizada para señalar intervalos temporales. Este aspecto puede producir dos variantes a la hora de traducir el fragmento: por un lado, podemos optar por considerar que Minos estuvo reunido durante nueve años con Zeus con la intención de redactar sus leyes; por otro lado: si consideramos las tradiciones que estamos transmitiendo, pareciera que la traducción más apropiada es la que señala los intervalos temporales de estos encuentros.

Un punto secundario, pero igualmente llamativo sobre el testimonio de Estrabón es que su fuente parece haber sido Éforo, quién, como señala Perlman (2005:297) introduce ('inventa' es la palabra usada por la autora) nuevos

personajes en su visión de Creta y de Minos separándose de las tradiciones anteriores, por lo cual, a pesar de no seguir los trabajos de Platón y de Aristóteles, no niega las visitas periódicas de Minos a Zeus, sino que busca un legislador anterior.¹³

Contemporáneo a Estrabón, contamos con el mismo tópico en la obra de Dionisio de Halicarnaso. Nuevamente, la cuestión ronda alrededor de las leyes y su naturaleza. Ante esto, el historiador nos señala que el rey cretense:

ὦν ὁ μὲν ὀμιλητῆς ἔφη γενέσθαι τοῦ Διὸς καὶ φοιτῶν εἰς τὸ Δικταῖον ὄρος (...) κατέβαιναν εἰς τὸ ἱερὸν ἄντρον καὶ τοὺς νόμους ἐκεῖ συντιθεῖς ἐκόμιζεν, οὓς ἀπέφαινε παρὰ τοῦ Διὸς λαμβάνειν. (2.61)

Decía ser discípulo de Zeus e iba regularmente hacia el Monte Dicte (...) bajaba a la cueva sagrada y allí organizando las leyes, las otorgaba y declaraba que las recibía por parte de Zeus.

El mensaje que transmite el historiador tiene llamativas semejanzas con el que comentamos anteriormente; por un lado, señala el hecho de que Minos tenía una relación cercana con su padre y, por el otro, que estos encuentros eran periódicos dado que utiliza el participio del verbo φοιτάω que puede significar 'ir a ser educado'. Si bien es cierto que Dionisio no especifica la frecuencia de dichas reuniones, no podemos evitar pensar que la idea que está expresando se acerca a las nociones que Platón y Estrabón transmiten.

En definitiva, el análisis filológico y el estudio sobre los conocimientos astronómicos de la época dejan muy poco margen de duda respecto a la interpretación de la palabra ἐννέωρος. La utilización de este término parece haber sido esgrimida para indicar la madurez de los animales y otros bienes y no la adultez de las personas. De manera similar, todos los autores antiguos que escribieron sobre Minos interpretaron que las palabras de Homero hacían referencia a las reuniones periódicas que el rey de Creta tenía con su padre, a pesar de seguir tradiciones diferentes. Finalmente, el epíteto analizado, tiene un bagaje cultural relacionado con los calendarios conocidos por los griegos que no se puede pasar por alto.

2. La pervivencia de las prácticas religiosas de la Edad de Bronce en Creta

En esta sección, intentaremos demostrar que existió una continuidad en los lugares de culto en la isla de Creta desde la Edad de Bronce hasta una fecha cercana a la composición de los poemas homéricos que pudo haber influido en la utilización del epíteto de Minos. En definitiva, nuestra pregunta concreta es ¿al momento de la composición de los poemas se llevaban a cabo rituales religiosos en antiguos espacios sagrados de la Edad de Bronce?

Respecto a esta problemática, para *Iliada* y *Odisea*, la cronología más aceptada señala que ambos poemas pudieron haber sido compuestos entre los siglos x (Snodgrass, 1974; *contra* Morris, 1986)¹⁴ y viii a.C. (van Wess, 1999:13),¹⁵ aunque hayan sido puestos por escrito por primera vez tiempo después en el siglo viii a.C. (Powell, 1997:30-31; van Wess, 1999:3). Además, es importante establecer que hay un consenso general entre los académicos que aceptan que diversos pasajes de los poemas transmiten tradiciones anteriores a las fechas de escritura.¹⁶

13. Este tipo de estrategia retórica era usual entre los escritores clásicos; a saber, la búsqueda de un primer introductor de determinada práctica o fenómeno histórico. Siguiendo el análisis de Perlman, Eforo inventó esta tradición dado que la imagen de Minos (especialmente en Atenas) era sumamente negativa por el castigo que había impuesto.

14. Sherratt (1990:95) lleva las fechas de composición hasta el inicio del período Micénico ya que formó parte de una extensa tradición oral, sin embargo, resalta que la mayoría del texto debió haber sido compuesto entre los siglos ix y viii a.C. recreando una época anterior.

15. El autor pone como *terminus ante quem* el 740 a.C. por el hallazgo de dos grafitos en dos piezas de cerámica con frases de *Iliada*.

16. No es nuestra intención abordar las diversas problemáticas respecto a la 'cuestión homérica' dado que es un tema que supera ampliamente las intenciones de este trabajo. Sin embargo, las fechas que citamos son las más aceptadas en la bibliografía que utiliza tanto la evidencia literaria, como los restos arqueológicos. De todas formas, aun si éstas se modificasen, la continuidad temporal de los lugares de culto y de ciertas tradiciones es tal que no cambiaría la hipótesis central de nuestro trabajo. Sea cual sea la fecha de la composición y escritura de los poemas homéricos, las tradiciones religiosas en la isla de Creta y en ciertas partes de Grecia continental se mantuvieron por siglos como señalamos a lo largo de toda esta sección.

Desde los inicios de las investigaciones de Evans –e incluso antes (Karadimas; Momigliano, 2004)– se ha buscado conectar los relatos mitológicos con los descubrimientos arqueológicos en la isla de Creta, pero no es hasta el libro de Nilsson que no se realizó un estudio sistemático y organizado sobre las posibilidades de que exista una continuidad religiosa entre la Edad de Bronce y la época clásica (1950). Con todo, el trabajo del académico sueco estaba más sostenido en su aguda capacidad interpretativa que en argumentos arqueológicos o antropológicos. Más precisamente, en la reedición de su libro *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, la religión minoica y la micénica son tratadas como el mismo fenómeno y, como explica Marinatos (1993:9-10), Nilsson estaba más preocupado por los orígenes de la religión griega que por las anteriores.

A partir de esta obra y con el avance de las excavaciones en la isla, el foco comenzó a desplazarse al análisis de la cultura minoica en sí misma. Sin embargo, el interés se seguía concentrando en analizar un fenómeno religioso según sus cambios y las continuidades se intentaba encontrar un marco explicativo para estos procesos (véase Dietrich, 1982 y 1993). Hoy en día, y como mencionaremos más adelante, los trabajos están más enfocados en analizar cómo los elementos religiosos minoicos fueron reinterpretados por los habitantes de la isla en los periodos posteriores, aunque, de todos modos, la cuestión de la pervivencia y del cambio sigue estando en boga.

Ciertamente, la cultura minoica marcó la historia de Creta de una manera particular; su recuerdo ha pervivido a través de mitos antiguos que conocemos por las referencias de algunos escritores. La geografía de la isla también se ha visto modificada por los minoicos; si bien es probable que la población griega posterior no haya visto la totalidad de las estructuras monumentales, numerosos espacios sagrados se conservaron al igual que las prácticas religiosas llevadas a cabo en ellos.

En esta línea, le debemos a Mieke Prent (2005) un exhaustivo estudio sobre las continuidades y los cambios en los lugares de culto en la isla a través del tiempo. El trabajo de la investigadora holandesa nos puede servir de guía para verificar arqueológicamente el uso de diversas estructuras minoicas para cultos posteriores. En su larga tesis doctoral, Prent realiza un catálogo arqueológico que incluye una gran cantidad de espacios religiosos de la isla de Creta que presentan evidencias de ocupación desde el 1200 al 600 a.C., es decir, desde las etapas finales de la Edad de Bronce hasta la época arcaica griega.

Lo importante de esta obra, además de su rigurosidad metodológica y su extensivo inventario de objetos y de yacimientos es que realiza un recorrido cronológico de muchos sitios arqueológicos teniendo en cuenta publicaciones y trabajos inéditos. De esta manera, es posible aproximar una respuesta a la pregunta que planteamos al inicio de esta sección. Por citar algunos ejemplos, se puede confirmar la presencia de actividad religiosa en algunas partes del ‘palacio’¹⁷ de Cnosos y, en menor medida, en el de Festos (Prent, 2005:133-137; 519ss.). Respecto al primero, es importante resaltar la continuidad de algunos cultos agrarios y hasta la posibilidad de encontrar un santuario a Rea en un espacio de culto del período Neopalacial minoico destinado al consumo de alimentos (Prent, 2005:516; Hamilakis, 1996; Hitchcock, 2000:67; 94). Adicionalmente, es preciso agregar que, durante el período Micénico, el palacio de Cnosos continuó teniendo un lugar preponderante en la organización política y económica de la isla, por lo cual tiene sentido que su memoria se haya perpetuado hasta el momento de composición de los relatos homéricos (Prent,

17. El término ‘palacio’ sólo se podría aplicar al momento micénico (si es que aceptamos la existencia de una autoridad análoga a un monarca o βασιλεύς) dado que para el período Minoico es difícil sostener que el edificio ubicado en Cnosos sea un palacio con una autoridad análoga a un rey. Para un resumen de dicha cuestión ver Schoep (2010).

2005:133ss). Por ejemplo, muchos de los antiguos frescos minoicos son restaurados y levemente cambiados por las nuevas autoridades del palacio. Más aún, una vez destruido el palacio micénico de Cnosos, es posible que sus ruinas hayan servido como legitimación del nuevo régimen de la isla (Driessen; Langohr, 2007:179-183). También se han encontrado diversos tipos de evidencias culturales en otras estructuras urbanas minoicas como el puerto de Amnisos –mencionado por Homero (*Od.* 19.188)– el puerto de Kommos y la ‘villa’¹⁸ Neopalacial de Haghia Triada, aunque la interpretación de estos restos y su vínculo con la Edad de Bronce cretense es más difícil de comprender (Prent, 2005:522ss.).

Pero la evidencia arqueológica más contundente que relaciona los espacios religiosos del período Minoico con los rituales llevados a cabo en períodos posteriores se encuentra en la cima de las montañas o en algunas de las cuevas más importantes de la isla.¹⁹ Respecto a los santuarios de altura, es importante remarcar que tres de los ocho que estaban en funcionamiento durante el período Minoico continuaron presentando indicios de actividad ritual hasta el fin del período Micénico y a partir del siglo x a.C. aproximadamente (fig. 1). La explicación a este fenómeno se encuentra en la gran cantidad de figurines, objetos votivos y ofrendas en general que se pueden encontrar en ellos, así como también en las modificaciones arquitectónicas que se fueron realizando en estos espacios a lo largo del tiempo (Prent, 2005:154-159). El más importante de estos santuarios de altura es el de Jouktas, el cual era considerado en la antigüedad como el lugar en donde se encontraba la tumba de Zeus.²⁰ Este sitio fue el espacio sagrado más monumentalizado en el período Minoico (Adams, 2004:32) dado que presenta una serie de estructuras bien elaboradas que fueron reutilizadas y reformadas a lo largo de la historia (Prent, 2005:319).

Menos importantes son los hallazgos que se pueden hallar en Kofinas, aunque también se encuentran el mismo tipo de objetos rituales y presenta signos de actividad ritual desde tiempos minoicos hasta el siglo VIII a.C. con una interrupción en tiempos micénicos (Prent, 2005:165; 331). Lamentablemente, este último no está vinculado con algún relato mitológico. Otro santuario de altura con una historia particular y ligada a la mitología es el de Syme. Este espacio de culto se encuentra sobre una pendiente, pero al igual que los dos casos anteriores presenta una ocupación continua, con evidencia material de ritos desde las primeras etapas del período Minoico hasta el Micénico (Prent, 2005:170-172). Posteriormente, la utilización de este espacio continuó siendo muy popular con la llegada de las primeras poblaciones griegas en donde se continuaron utilizando las antiguas estructuras minoicas para las prácticas religiosas (Prent, 2005:342-343). Sin embargo, a partir del siglo VIII a.C. los rituales parecen vincularse con la deidad helénica Hermes (Prent, 2005:345-347; 578). Este aspecto no es superficial: ya en 1947 Chittenden había relacionado el culto a Hermes con muchos elementos de la religión minoica. De hecho, la autora había resaltado la antigüedad del dios y su relación con los cúmulos de piedras, la fertilidad y con la iconografía del señor de los animales, muy difundida en la Creta minoica (Chittenden, 1947:passim).

Volviendo a la figura de Zeus, encontramos las cuevas Dictea y Psychro vinculadas a la infancia del dios. Antes de entrar en los detalles arqueológicos de estos lugares, es importante resaltar que no había consenso en la antigüedad sobre el lugar específico en el cual había nacido Zeus y en el cual había sido cuidado por los Curetes; sin embargo, ambos sitios se encontrarían en Creta.²¹ Más allá de esta cuestión, lo importante es señalar la importancia religiosa de estos lugares para el culto minoico y su continuidad en el tiempo: en tiempos

18. Al igual que con el término ‘palacio’, la denominación de ‘villa’ responde a una tradición historiográfica que poco se ajusta a la evidencia arqueológica actual, véase Hitchcock y Preziosi (1997).

19. Hay realmente mucha bibliografía sobre los santuarios de altura y las cuevas en la cultura minoica, pero podemos mencionar como obras generales e introductorias los trabajos de Peatfield (1983), Dietrich (1969) y Rutkowski (1972). Para una aproximación novedosa sobre las prácticas que se realizaban en estos espacios véase Peatfield y Morris (2012).

20. Cal. H.1.8-10. De Cuenca y Prado y Brioso Sánchez (1980:16) reproducen un escolio en el cual se establece que en una supuesta tumba de Minos estaba escrita una frase similar que habría dado lugar a una malinterpretación, algo que consideramos totalmente improbable dado que no hay ningún tipo de referencia arqueológica o epigráfica de la existencia de Minos.

21. Alonge (2006) hace un repaso de las diferentes posturas: la cueva Dictea puede ser ubicada por las fuentes y los académicos tanto en el monte Dikti (al este de Creta) como en el monte Ida (al oeste). También, es interesante notar que Calímaco en su *Himno a Zeus* menciona ambos lugares como si fueran el mismo. En el pasaje de Dionisio de Halicarnaso que ya transmitimos se asocia a Minos y a Zeus con el monte Dikti y no con el monte Ida. El problema, en definitiva, se encuentra en saber dónde está el monte con ese nombre.



Fig.1. Mapas de santuarios de altura minoicos (arriba) con los santuarios de altura que presentan evidencias de actividades religiosas posteriores (abajo) y su respectiva altitud. Realizado por el autor por medio de Google Earth.

históricos, las cuevas estaban vinculadas con Zeus y algunos relatos las conectan también con Míno. De hecho, la obra platónica de *Leyes* (1.625a) comienza estableciendo que los personajes se encuentran en Creta caminando hacia: “τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν” [la cueva y el templo de Zeus].

Respecto a la evidencia arqueológica la cueva del monte Ida presenta una gran cantidad de elementos votivos durante toda la Edad de Bronce como terracotas y Cuernos de Consagración, lo que indicaría la persistencia de las actividades rituales (Prent, 2005:159–160). Ciertamente, Sekellarakis (1988:212-214) no duda en relacionar los ritos presentes en la cueva del Ida con el vínculo entre Zeus y algún dios minoico que tenía fuertes rasgos agrarios. También relacionado con Zeus, al viajar a Creta cualquier persona puede visitar la cueva Psychro, que hoy en día se considera el lugar donde Rea dio a luz al dios. Obviamente, las imprecisiones de las fuentes que mencionamos y la mayor accesibilidad al sitio permiten este tipo de catalogación con fines turísticos; sin embargo, es igualmente cierto que la evidencia arqueológica también está presente en grandes cantidades, por lo menos hasta el siglo VIII a.C. (Schofield, 2011:31). El tipo de objetos votivos son los mismos que se pueden hallar en las otras cuevas y en los santuarios de altura y el comienzo de la actividad ritual también se retrotrae hasta el período Minoico (Prent, 2005:168). También, como en la cueva del monte Ida, la presencia de figurines de terracota o de bronce junto a otros objetos religiosos cuenta con una presencia continua desde la Edad de Bronce hasta el período griego arcaico y la época romana (Prent, 2005:339–340).²²

22. Es interesante resaltar el vínculo entre las prácticas religiosas en cuevas y santuarios de altura que realiza Tyree (2013:181-182), quien considera que en ambos espacios se realizaban rituales análogos y, además, agrega nuevos elementos para la identificación de cuevas con espacios culturales.

Finalmente, el caso más problemático e importante se encuentra en el sitio de Palaikastro, cercano al antiguo santuario de altura de Petsotas, ambos con una larga historia durante el periodo Minoico (Henriksson; Blomberg, 1996). Aquí, la evidencia arqueológica tiene ciertas similitudes con la que ya describimos a lo largo de esta sección, pero el descubrimiento de un himno a Zeus Dikteo (también conocido como *Himno de los Curetes*) en 1904 y publicado por Bosanquet en 1908 genera sendos debates acerca de la continuidad religiosa. Tratar en profundidad dicho documento ameritaría un trabajo más largo y profundo dado que hay distintos elementos a analizar como las problemáticas arqueológicas, la influencia de los descubrimientos de Evans para la interpretación del himno y los elementos filológicos y literarios del documento en sí. Sin embargo, lo más importantes es que el himno está dedicado a: “ἰὼ μέγιστε Κοῦρε, χαίρῃ μου, Κρόνειε” (es decir, Zeus) a quien se exhorta diciendo: “Δίκτηεν εἰς ἐνιαυτὸν ἔρπε καὶ γέγαθι μολπᾶ” [Ven hacia al Dikti al final del año²³ y alégrate por nuestro canto] (1-7)²⁴. Esta frase nos vuelve a significar un problema respecto a la ubicación del monte Dikti, ya que el poema fue hallado en Palaikastro. Respecto a esto, Beckmann (en prensa) señala la posibilidad de que se haga alusión al santuario de Zeus Dikteo de manera genérica y que diversos santuarios hayan tenido el mismo nombre. Por otro lado, Perlman (1995:163-165), más concentrada en la época clásica, sostiene que en Palaikastro se encontraba el templo a Zeus que mencionan algunas fuentes, más allá de poder discernir si en el pasado minoico este sitio también recibía el nombre de ‘Monte Dikti’. Más importante para nuestro trabajo es que dicho himno, si bien pertenece a una fuente epigráfica del siglo III a.C., estaría haciendo referencia a un ritual propio del siglo VI a.C., según el análisis filológico de Bosanquet (1908-1909), y a un templo en funcionamiento desde el siglo VIII a.C. (Perlman, 2005:163). Si utilizamos la información arqueológica de Prent (2005:538) es posible retrotraer la actividad ritual hasta la Edad de Bronce. Consecuentemente, la evidencia material es congruente con la que estamos expresando a lo largo del trabajo: figurines, imágenes votivas y elementos arquitectónicos (Prent, 2005:532-554).

El último punto para resaltar respecto a Palaikastro y el himno es la insistencia de relacionar a Zeus con algunos aspectos agrarios, sobre todo, al mencionar “[ἸΩραι δὲ β]ρῶνον κατῆτος”²⁵ [Las cosechas brotan en abundancia cada año] (23). En este aspecto, parece evidente el vínculo entre el dios y la producción agrícola.²⁶ De hecho, si recapitulamos la información que venimos transmitiendo, Hermes y, especialmente, Zeus, en Creta, toman aspectos esencialmente relacionados con la fertilidad y la producción de alimentos.

Por último, es necesario incluir la información que se encuentra en algunas tablillas de escritura Lineal B en las cuales se puede destacar un vínculo entre los ritos micénicos de consumo de alimentos con los banquetes que se realizaban durante el periodo Minoico. Desafortunadamente, la evidencia literaria por sí sola no nos permite saber si la naturaleza de estos ritos era la misma ya que estos documentos formaban parte de la burocracia de los palacios y, por lo tanto, se encargaban de administrar los recursos necesarios (Weilhartner, 2008:411-412). En este punto, la información iconográfica puede ser una manera de encontrar un vínculo entre minoicos y micénicos (Weilhartner, 2008:413). Esto se debe a que la elite micénica restauró algunos de los frescos que sobrevivían del periodo anterior para representar rituales de consumo de alimentos como se hacían durante el periodo Minoico (Driessen; Langorh, 2008:183). Aunque los recursos pictóricos sean muy similares, no quiere decir necesariamente que el valor social del rito haya sido el mismo, pero, igualmente, las estrategias representativas nos siguen señalando algunos elementos de continuidad.

23. Schofield (2011:11) traduce esta palabra como “el ciclo anual”, de todas formas, ambas acepciones son válidas. West (1965:154-155) considera que estos versos expresan una situación similar al Osiris egipcio que renacía cada año.

24. Para los pasajes seguimos la edición de Murray (1908-1909). Como variantes en el orden de los versos, pero no en la interpretación de las palabras se pueden consultar Bosanquet (1908-1909), West (1965) y Alonge (2006).

25. Bowra (1970) sugiere “[Ἰ]ωροι δὲ β[ρ]”. Véase Schofield (2011:13).

26. Schofield (2011:20). Diodoro Sículo (4.80.2; 5.64.2ss.) transmite algunas tradiciones sobre el monte Dikti.

También relacionado con tablillas, es importante resaltar tres tipos de evidencia: la primera nos brinda información relativa a los antropónimos de la población: la mayoría de los nombres escritos no tienen una etimología griega o indoeuropea, sino, probablemente, local (y por lo tanto minoica), por lo cual se ha sugerido que había una elite de origen griego que gobernaba a un grupo mayor de personas autóctonas de la isla (Varias García, 1998-1999:352). Ante esto, es difícil plantear que la nueva elite haya podido o tenido la intención de eliminar las costumbres de la población autóctona. De hecho, estos archivos demuestran que siguió habiendo un fuerte componente local que participaba en distintos rituales organizados por el palacio. De esta manera, si bien no es posible marcar un vínculo unidireccional entre algunos de los rituales mencionados en Cnosos por más similitudes que tengan con aquellos de la Edad de Bronce, sí es posible argumentar que la población autóctona debió haber mantenido sus rituales religiosos tradicionales a pesar de los cambios sucedidos en la administración política de la isla. Como han establecido Driessen y Langohr (2007:180) la identidad cultural micénica de la isla durante este período no está seguida por un cambio en la identidad étnica.

La segunda evidencia está relacionada con los meses que se señalan en dichas tablillas; sabemos que el palacio de Cnosos tenía un calendario con el nombre de, al menos, ocho meses y que era utilizado para administrar diferentes tipos de bienes, la mayoría de ellos utilizados para diferentes rituales religiosos (Melena 1974:98); adicionalmente a estos meses y sus respectivas celebraciones, parecen haber existido ciertas festividades –entre 4 y 10– con una posible continuidad hasta la época clásica (Varias García, 2009:655), especialmente, aquellos que involucraban banquetes con grandes cantidades de alimentos (Varias García, 2005:530-531).

En tercer lugar, una de las cuestiones más interesantes respecto al análisis filológico es la posibilidad de que algunas tablillas escritas en Lineal A expresen prácticas religiosas que se repiten en las tablillas de Lineal B y en el propio Himno de las Kouretes de Palaikastro. De hecho, según Valerio (2007:3), la fórmula *j/a-di-ki-te-te-du-pu2-re* es la conexión entre estos registros escritos dado que sería una invocación en dativo que literalmente quiere decir ‘para el amo del Dikti’. Todo el análisis del autor se concentra en vincular esta fórmula, en especial la segunda parte de ésta –*du-pu2-re*– con la palabra griega λαβύρινθος (laberinto) que está conectada con el centro de poder cretense y, por lo tanto, podría significar ‘gobernar’ o ‘tener poder sobre’.²⁷ Finalmente, como esta expresión también aparece vinculada a Zeus en las tablillas de Lineal B (*di-ka-ta-jo-di-we* literalmente, ‘Zeus Dikte’) el nexos con el himno hallado en Palaikastro estaría completo: el amo del monte dicteo minoico pasó a ser Zeus en el período Micénico y su rito permaneció hasta la elaboración del Himno de las Kouretes manteniendo su celebración en la cima de una montaña.

27. Valerio (2007:5-7). El análisis del autor presenta más elementos y aquí sólo sintetizamos los más importantes.

Para finalizar esta parte del trabajo, debemos resaltar dos conclusiones importantes. La primera es que, efectivamente, la evidencia arqueológica nos muestra la larga ocupación y utilización de espacios religiosos minoicos durante otros períodos de la historia, en especial, en aquellos sitios ubicados en las alturas. Si bien es cierto que cada uno de los yacimientos tiene una historia particular, también lo es el hecho que todos ellos presentan actividad religiosa del período Minoico y que, además, presentan restos de actividades rituales desde el siglo X hasta el siglo VII a.C., es decir, al momento de la composición y difusión de los poemas homéricos. Adicionalmente, los objetos culturales que se puede hallar mantienen una tradición rastreable hasta la Edad de Bronce.

Por esta razón, Widmann (2014:127) considera que las montañas generan una identidad particular en las poblaciones que están vinculadas a ellas más allá del paso del tiempo.

La segunda conclusión es la relación de estos espacios con rituales agrícolas de diferente índole. De hecho, si hacemos una primera exégesis de algunos relatos mitológicos relacionados con Creta y con Zeus, es fácil encontrar el vínculo entre la isla y el nacimiento, crecimiento y hasta la muerte del dios. Del mismo modo, nacimiento, crecimiento y muerte son fases propias de la vegetación que cada año se renueva para alimentar a las personas. En esta línea, es difícil obviar la obra de Arato, *Fenómenos*, la cual es un compendio de los conocimientos astronómicos hasta la época helenística. Si bien este trabajo no menciona los ciclos de la Luna, sí relaciona la figura de Zeus con los astros del firmamento. De hecho, la obra comienza (1.10; véase también 1.770 y 1.780-820) con una larga alabanza al dios, en la cual el autor destaca la importancia que tiene al decir cuándo son las condiciones necesarias para arar y para plantar: “αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματα ἔν οὐρανῷ ἐστήριξεν” [pues él estableció las señales en el cielo] en una clara referencia a las constelaciones y a los astros en general. En este sentido, Duev (2006:227-228) ha destacado la importancia de las figuras de Zeus y de Dionisos en las tablillas de Lineal B y su vínculo con cultos de naturaleza agrícola produciéndose un sincretismo entre la cultura griega y el substrato anterior.

Por último, es preciso aclarar una cuestión: esta relación entre los rituales minoicos y los posteriores no quiere decir que la naturaleza religiosa se haya mantenido inalterable, dado que ocurrieron diferentes transformaciones referidas a las creencias y a sus prácticas concretas. Por ejemplo, se ha señalado que estos sitios fueron reutilizados para realizar diferentes cultos heroicos en los inicios de las *poleis* griegas (Nixon, 1990) y también debemos considerar la posibilidad de que otros fenómenos culturales (sincretismo, transculturación, reelaboración semántica de los símbolos, entre otros)²⁸ hayan modificado las manifestaciones religiosas en la isla de Creta. De hecho, según Antonaccio, en el período arcaico cada ciudad griega reinterpretó su paisaje religioso de una manera única y particular (1994:102).

28. Hitchcock; Maier (2013:59); Stockhammer (2009:167).

3. Los minoicos y la astronomía

En el apartado anterior, intentamos mostrar que hay una continuidad en los espacios de culto en la isla de Creta que se pueden rastrear arqueológicamente hasta momentos posteriores a la Edad de Bronce. Ahora, en esta parte del trabajo, buscaremos demostrar que la población cretense del período Minoico también tenía un amplio conocimiento sobre el movimiento de los astros. Apelaremos nuevamente a la evidencia arqueológica.

Afortunadamente, el campo de la astroarqueología ha avanzado de manera considerable en los últimos años. Básicamente, el punto inicial de este tipo de estudios se basa en que los astros tienen ciclos más o menos regulares. En otras palabras, sus movimientos pueden ser cuantificados a través de la observación sistemática. De hecho, la continuidad del movimiento de los astros nos permite predecir movimientos futuros a la vez que es posible esquematizar su trayectoria en el pasado. Esta metodología se ha aplicado para develar el conocimiento astronómico de las culturas antiguas a la hora de construir diferentes edificios y de elaborar distintos objetos.²⁹

29. Abundan los ejemplos de edificaciones orientadas según los cuerpos celestes, así como también en el caso del Mecanismo de Anticitera se puede observar cómo fueron utilizados los conocimientos astronómicos para entender el funcionamiento del dispositivo. Véase Carman y Di Cocco (2016).

Respecto a la cultura minoica, hay varios elementos arqueológicos e iconográficos que muestran un profundo conocimiento astronómico. En primer lugar, podemos mencionar la disposición en el espacio de las estructuras arquitectónicas más importantes. Más allá del uso de brújulas para conseguir la orientación final de las mismas (Downey, 2011), también se ha sugerido la posibilidad de que los 'palacios' y algunas 'villas' hayan sido construidas siguiendo la posición de los astros (Henriksson; Blomberg, 2013; Blomberg; Henriksson; Paphanassiou, 2002; Henriksson; Blomberg, 2011) generando así una relación particular con el paisaje que los rodea (Soetens et al., 2008). Adicionalmente, los santuarios de altura que mencionamos en el apartado anterior y que mostraban una presencia ininterrumpida de prácticas religiosas a través del tiempo, han sido propuestos como observatorios astrales dado que su posición geográfica permite tener una percepción mejor de los fenómenos astronómicos (Henriksson; Blomberg, 1996). Esta propuesta es atractiva en cuanto podría explicar el establecimiento de estos espacios religiosos en la cima de las montañas y el tipo de objetos votivos que se encuentran en ellos (Blomberg, 2006; 2009).

Ya desde un punto de vista simbólico, la construcción laberíntica del 'palacio' de Cnosos pudo haber estado vinculada con los laberintos egipcios y el conocimiento astronómico de este pueblo, ya que habría una construcción narrativa que relacionaría las personificaciones de las constelaciones con los frescos existentes en el Cnosos (MacGillivray, 2004:334). De modo similar, los Cuernos de Consagración que decoran muchos de los 'palacios', santuarios de altura y representaciones minoicas, parecen tener alguna conexión con el símbolo egipcio del horizonte y no con los cuernos de un toro como Evans había pensado originalmente (Banou, 2007). Asimismo, otro símbolo erróneamente relacionado con los toros, el hacha doble (o *labrys*), que se pensaba que era utilizado para los sacrificios religiosos, también tiene un vínculo astral con el movimiento de la estrella Sirio que marcaba el inicio del año y el período más fértil de la tierra para los egipcios y que podría haber trasladado parte de ese significado a la cultura minoica (MacGillivray, 2009:126). Por otro lado, la simbología alrededor del toro tiene cierta conexión con la constelación de Tauro que, según Beckmann (2005:58), servía para separar las temporadas agrícolas y las de navegación, ambas actividades importantes para los minoicos. Según la misma autora (2005:62), este conocimiento se habría transmitido desde las culturas orientales tal y como lo expresarían metafóricamente algunos relatos mitológicos.

A estas referencias simbólicas debemos agregar la posibilidad de la existencia de un calendario minoico. Tal vez, en este punto, la ausencia de referencias escritas hace que la tarea sea aún más especulativa, pero de igual manera es importante resaltar la posibilidad de que algunos frescos hayan servido para marcar diferentes momentos del año, por ejemplo, a través del florecimiento cronológico de algunas flores (Beckmann, 2012). Asimismo, las investigaciones arqueoastrómicas realizadas por los investigadores de la Universidad de Uppsala, han mostrado la posibilidad de que ciertas habitaciones del 'palacio' de Cnosos hayan servido para medir el tiempo a través de la observación de eventos astronómicos de importancia como los solsticios y los equinoccios logrando vincular el calendario lunar con el solar (Henriksson; Blomberg, 2011).

Es importante tener en cuenta las referencias iconográficas que están presentes en los sellos minoicos. El valor de este registro es que está relacionado con las diferentes creencias religiosas y por eso las representaciones de astros que aparecen nos evidencia el conocimiento de estos fenómenos y el valor cultural



y social que tenían para la sociedad cretense. A la vez, estos sellos siguieron siendo importantes para las elites micénicas tanto en Creta como en Grecia continental y muchas veces se reproducen símbolos y elementos iconográficos muy similares (Weingarten, 2010:325). En este sentido, abunda la iconografía referida al Sol y a la Luna en diversos tipos de sellos, a la vez que se pueden observar una gran variedad de lo que la tradición ha llamado como 'objetos flotantes' (fig. 2).

Es evidente que los sellos muestran la importancia que pudieron haber tenido los astros en la religión de la Edad de Bronce. De hecho, Kyriakidis (2005:149), ha analizado una gran cantidad de las representaciones que aparecen flotando y ha comprobado eficientemente que se corresponden con distintas constelaciones. De esta manera, en su trabajo, ha podido identificar las constelaciones de Orión, Hidra, Tauro, Osa Mayor, Corona Boreal y Boyero, a la vez que ha señalado el rasgo naturalista y agrícola de los restantes objetos flotantes en la iconografía de los sellos.

Así, el conocimiento astronómico de las poblaciones cretenses durante la Edad de Bronce es mucho más sofisticado de lo que usualmente se reconoce. De hecho, esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que los egipcios ya habían desarrollado un sofisticado calendario lunisolar basado en la estrella Sirio, y que éstos entraron en contacto tempranamente con la isla de Creta (Davies; Schofield, 1995). Consecuentemente, se hace más factible la existencia de un calendario minoico como han sostenido algunos autores (Henriksson; Blomberg, 2011) aunque desconozcamos la naturaleza éste (solar, lunar o ambos).

En definitiva, la evidencia arqueológica que demuestra la importancia de la observación de la esfera celeste para las culturas cretenses es considerable. Adicionalmente, podemos vincular este conocimiento con la necesidad de tener algún tipo de control sobre los ciclos de la naturaleza para asegurar una correcta producción agrícola. En este contexto cobra sentido que las representaciones iconográficas, la ubicación en el paisaje de las estructuras monumentales y la posibilidad de que los santuarios de altura hayan funcionado como observatorios astrales formen parte de la propia cultura cretense que pervivió más allá del período Minoico.

Conclusiones

Este trabajo comenzó con una idea de difícil resolución: la posibilidad de que el término *ἐννέωρος* estuviese vinculado con algunas prácticas religiosas de la Edad de Bronce cretense. Para argumentar nuestra postura ofrecimos un análisis dividido en tres partes. En primer lugar, partimos de que este epíteto atribuido a Minos debía ser correctamente traducido y para ello, además de

Fig. 2. Diferentes sellos con imágenes del Sol, la Luna y los mencionados 'objetos flotantes'. Según el catálogo del Corpus of Minoan and Mycenaean Seals (CMS) la identificación es de izquierda a derecha: II,3 no. 367; II,8 no. 259 y I,1 no. 17.

la riqueza etimológica de esta palabra, sostuvimos que nuestra traducción también contaba con otras referencias en escritores clásicos. En segundo lugar, intentamos mostrar que existió una continuidad religiosa en la utilización de una gran cantidad de espacios sagrados del período Minoico durante toda la Edad de Bronce hasta la época clásica e, incluso, como en el ejemplo de Palaikastro, hasta el helenismo. Así, no es difícil pensar que en el complejo proceso de composición y posterior transmisión de los poemas homéricos se hayan incluido elementos religiosos con una larga historia en Creta, aunque también es cierto que pudieron haber sido reinterpretados y modificados de distintas maneras. En tercer lugar, hemos expuesto toda la evidencia arqueológica e iconográfica que demuestra el conocimiento que se tenía durante la Edad de Bronce en Creta. De esta manera, el Sol, para los equinoccios y estaciones, la Luna, para los ciclos agrícolas y la navegación, y las constelaciones, que aparecen representadas de diversas maneras, señalan la importancia que tenía la observación del cielo para esta cultura. Además, si tenemos en cuenta los contactos que tuvieron estos pueblos con los egipcios, no es de sorprender que algunos de estos conocimientos hayan sido transmitidos a lo largo del tiempo. Siguiendo esta línea, también hemos recurrido a la información de los archivos micénicos de Cnosos dado que este sitio cuenta con una ocupación casi ininterrumpida desde el período Minoico. En este sentido, es importante destacar la continuidad de ritos en este espacio, en especial, aquellos que involucran la participación de la población en banquetes.

Finalmente queda por dar una respuesta concreta a nuestro problema inicial: ¿el epíteto ἐννέωρος podría estar haciendo referencia a tradiciones religiosas de la Edad de Bronce? Como muchas veces en este tipo de análisis la respuesta no puede ser del todo concluyente, pero toda la referencia filológica, iconográfica y, sobre todo, arqueológica, parece indicar que hay altas probabilidades de que así sea. En esta dirección ya habían apuntado algunos de los trabajos de Blomberg y Henriksson (1996), pero, si bien hacen un análisis profundo desde el punto de vista arqueoastronómico, postulan que este epíteto está conectado con un rey-sacerdote de Cnosos durante el período Micénico y, probablemente, el período Minoico. Dicha afirmación no tiene una base sólida en ninguna fuente literaria, iconográfica o arqueológica y tan sólo se corresponde con una interpretación de Evans basada en sus propias ideas para explicar la unicidad cretense en los estudios históricos (Schoep, 2010). Del mismo modo, los autores señalan la posibilidad de que la palabra *mi-na* presente en las tablillas de Cnosos para señalar los meses pueda estar relacionada con el nombre del rey mítico de Creta, Minos (Blomberg; Henriksson, 1996:35). Esta postura, que podría tener cierto sustento filológico –y que constituiría un argumento de peso para su trabajo y el nuestro–, no puede mantenerse ya que esta es una afirmación que hoy en día es sumamente difícil de demostrar.³⁰

30. Si bien hay una cantidad de bibliografía considerable sobre la cuestión, recomendamos la página web de John Younger (<http://people.ku.edu/~jyounger/linearA/#7>) para una breve introducción.

En conclusión, consideramos muy probable y posible que el epíteto ἐννέωρος utilizado para el rey Minos haga referencia a una práctica ritual propia de la isla de Creta y que además está conectada con el movimiento de la Luna y el Sol dado que al final del ciclo de ocho años (o principios del noveno) ambos astros se posicionan en el mismo lugar en el firmamento. Toda la evidencia que mostramos señala que este tipo de conocimientos era sumamente necesario para la producción de alimentos ya que los rasgos agrarios de la religión minoica continuaron durante siglos presentes en la isla más allá de los cambios sociales, políticos y de los sincretismos y transformaciones religiosas. Del mismo modo, son ritos que tuvieron en Creta una larga tradición que va más allá del momento de la composición de los relatos homéricos.

Bibliografía

- » Adams, E. (2004). "Power and Ritual in Neopalatial Crete: A Regional Comparison", *Word Archaeology* 36.1, 26-42.
- » Alonge, M. (2006). *The Hymn to Zeus from Palaikastro: Religion and Tradition in Post-Minoan Crete*. Tesis Doctoral. Stanford University.
- » Antonaccio, C. (1994). "Placing the Past: the Bronze Age in the Cultic Topography of Early Greece". En: Alcock, S.; Osborne, R. (eds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 79-104.
- » Arato. (1993). *Fenómenos*. Introducciones, traducciones y notas de Esteban Calderón Dorda. Madrid: Gredos.
- » Autenrieth, G. (1895). *A Homeric Dictionary For Schools And Colleges*. New York: Harper and Brothers.
- » Banou, E. (2007). "Minoans 'Horns of Consecration' Revisited: A Symbol of Worship in Palatial and Post-Palatial Crete?", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 8.1, 27-47.
- » Baurain, C. (2005). "'Entha te Minos enneoros basileue' (Homère, *Od.* XIX 178-179)". En: Bradfer, I.; Detournay, B.; Laffineur, R. (eds.), *KRES TECHNITES: L'artisan crétois: Recueil d'articles en l'honneur de Jean-Claude Poursat, publié à l'occasion des 40 ans de la découverte du Quartier Mu*. Aegaeum 26, 29-38.
- » Beckmann, S. (2005). "The Mystery of Taurus", *Journal of the Washington Academy of Sciences* 91.1, 55-68.
- » Beckmann, S. (2012). "Beyond the Moon: Minoan 'Calendar'-Symbolism in the 'Blue Bird Fresco'". En: Ben-Dov, J.; Horowitz, W.; Steele, J. (eds.), *Living the Lunar Calendar*. Oxford: Oxbow Books, 63-78.
- » Beckmann, S. (en prensa). "The regeneration of Diktaian Zeus: Broadening the Perspective on Ancient Myths, Modern Findings and how They might Improve Lasithi-Tourism". En: *International Symposium "Greek Mythology and Modern Regeneration"*, 1-15.
- » Blomberg, P. (2006). "A new interpretation of the figurines from Petsophas and Traostalos". En: Tabakak, E.; Kaloutsakis, A. (eds.), *Proceedings of the 9th Cretological congress, Elounda (Crete), 1-7 October 2001*, vol. A4, 333-347.
- » Blomberg, P. (2009). "Were There Astronomical Rituals at the Minoan Peak Sanctuaries on Crete?". En: Rubiño-Martín, J. A.; Belmonte, J. A.; Prada, F.; Alberdi, A. (eds.), *Cosmology across Cultures*. [s.l.]: Astronomical Society of the Pacific, 436-441.
- » Blomberg, M.; Henriksson, G. (1996). "Evidence for Minoan Astronomical Observations from the Peak Sanctuaries on Pethophas and Traostalos", *Oath* 21.6, 99-114.
- » Blomberg, M.; Henriksson, G.; Papathanassiou, M. (2002). "The Calendaric Relationship between the Minoan Peak Sanctuary on Juktas and the Palace at Knossos Mary". En: Potyomkina, T. M.; Obridko, V. N. (eds.), *Astronomy of Ancient Societies*, Moskow: Nauka, 81-88.
- » Bosanquet, R.C. (1908-1909). "The Palaikastro Hymn of the Kouretes", *ABSA* 15, 339-356.
- » Boulotis, C. (2008). "From Mythical Minos to the Search for a Cretan Kinship", *From the Land of the Labyrinth: Minoan Crete, 3000-1100 B.C.* Exhibition Catalogue, Onassis Cultural Center. New York, 44-55.

- » Bowra, C.M. (1970). *On the Greek Margins*. Oxford: The Clarendon Press.
- » Carman, C.; Di Cocco, M. (2016). "The Moon Phase Anomaly in the Antikythera Mechanism", *ISAW Papers*, 1-51.
- » Calímaco. (1980). *Himnos, epigramas y fragmentos*. Traducción y notas de Luis Alberto De Cuenca y Prado y Máximo Brioso Sánchez. Madrid: Gredos.
- » Coleman-Norton, P. R. (1947). "Cicero's Doctrine of the Great Year", *Laval théologique et philosophique* 3.2, 293-302.
- » Chittenden, J. (1947). "Some Methods of Research into the Origin of Greek Deities", *G&R* 48, 97-107.
- » Cherry, J. (1986). "Polities and palaces: some problems in Minoan state formation". En: Renfrew, C.; Cherry, J. (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 19-45.
- » Davies, W.; Schofield, L. (eds.). (1995). *Egypt and the Aegean and the Levant. Interconnections in the Second Millennium BC*. London: British Museum Press.
- » Dietrich, B. C. (1969). "Peak Cults and Their Place in Minoan Religion", *Historia* 18.3, 257-275.
- » Dietrich, B. C. (1982). "Evidence of Minoan Religious Traditions and Their Survival in the Mycenaean and Greek World", *Historia* 31.1, 1-12.
- » Dietrich, B. C. (1993). "Uniformity and Change in Minoan and Mycenaean Religion", *Kernos* 6, 113-122.
- » Downey, W. S. (2011). "Orientation of Minoan Building on Crete May Indicate the First Recorded Use of Magnetic Compass", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 11.1, 9-20.
- » Driessen, J.; Langohr, C. (2007). "Rallying Around a "Minoan" Past: The Legitimation of Power at Knossos during the Late Bronze Age". En: Galaty, M.; Parkinson, W. (eds.), *Rethinking Mycenaean palaces II*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, 178-189.
- » Duev, R. (2007). "Zeus and Dionysus in the Light of Linear B Records". En: Sacconi, A.; del Freo, M.; Godart, L.; Negri, M. (eds.), *Colloquium Romanum. Atti del XII Colloquio Internazionale di Micenologia. Roma 20-25 febbraio 2006*. Pasiphae I. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 223-230.
- » Emanuel, J.P. (2012). "Cretan Lie and Historical Truth: Examining Odysseus' Raid on Egypt in Its Late Bronze Age Context". En: Bers, V.; Elmer, D.; Frame, D.; Muellner, L. (eds.), *Donum Natalicium Digitaliter Confectum Gregorio Nagy Septuagenario a Discipulis Collegis Familiaribus Oblatum*. CHS, 1-41. <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4843>
- » Evans, A. (1896). "The eastern question in Anthropology", *Report of the Sixty-Sixth Meeting of the British Association for the Advancement of Science held at Liverpool in September*, 906-922.
- » Hamilakis, Y. (1996). "Wine, Oil and the Dialectics of Power in Bronze Age Crete: A Review of the Evidence", *OJA* 15, 1-32.
- » Henriksson, G.; Blomberg, M. (2011). "The evidence from Knossos on the Minoan calendar", *Mediterranean Archaeology & Archaeometry* 11, 59-68.
- » Henriksson, G.; Blomberg, M. (2013). "The Archaeoastronomical Results of Three Bronze Age Buildings at Agia Triada, Crete", *Anthropological Notebooks* 19.
- » Hitchcock, L. A. (2000). *Minoan Architecture. A Contextual Analysis*. Jonsered: Paul Forlag Astroms.

- » Hitchcock, L.; Preziosi, D. (1997). "The Knossos Unexplored Mansion and the 'Villa-Annex Complex'". En: Hägg, R. (ed.), *The Function of the "Minoan Villa". Proceedings of the Eighth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 6-8 June, 1992*. Svenska Institutet i Athen Series in 4°, XL. Estocolmo, Paul Åströms Förlag, 51-63.
- » Hitchcock, L. A.; Maeir, A. M. (2013). "Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia", *Archaeological Review from Cambridge* 28.1, 51-74.
- » Homer. (1919). *The Odyssey*. With an English translation by A.T.Murray. Cambridge: Harvard University Press.
- » Homero. (2006). *Odisea*. Traducción y Notas de José Pabón. Barcelona: Gredos.
- » Homero. (2010). *Odisea*. Traducción y notas de Francesc Cuartero i Iborra. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- » Karadimas, N.; Momigliano, N. (2004). "On the Term "Minoan" before Evan's Work in Crete", *SMEA* 46.2, 243-258.
- » Kyriakidis, E. (2005). "Unidentified Floating Objects in Minoan Seals", *AJA* 109.2, 137-159.
- » Leaf, W. (1900). *The Iliad, edited, with apparatus criticus, prolegomena, notes, and appendices*. Londres: Macmillan.
- » Liddell, H. G.; Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press.
- » Lin, J.-L.; Yan, H.-S. (2016). *Decoding the Mechanisms of Antikythera Astronomical Device*. Berlin-Heidelberg: Springer.
- » Lutz, M. (2010). "The *Minos* and the Socratic Examination of Law", *American Journal of Political Science* 54.4, 988-1002.
- » MacGillivray, A. (2004). "The Astral Labyrinth at Knossos". En: Cadogan, G.; Hatzaki, E.; Vassilakis, A. (eds.), *Knossos: Palace, City, State*. BSA Studies 12. London: British School at Athens, 329-337.
- » MacGillivray, A. (2009). "Thera, Hatshepsut, and the Keftiu: Crisis and Response". En: Warburton, D. (ed.), *Time's Up! Dating the Minoan eruption of Santorini. Acts of the Minoan Eruption Chronology Workshop, Sandbjerg November 2007*. Monographs of the Danish Institute at Athens 10, 154-170.
- » Marinatos, N. (1993). *Minoan Religion. Ritual, Image and Symbol*. Columbia: University of South Carolina Press.
- » Melena, J. L. (1974). "Reflexiones Sobre Los Meses Del Calendario Micénico de Cnoso y Sobre La Fecha de La Caída Del Palacio", *Emerita* 42.1, 77-102.
- » Merry, W. W.; Riddell, J.; Monro, D. B. (1896-1901). *Commentary on the Odyssey*. Oxford: Clarendon Press.
- » Monserrat i Molas, J. (2011). "Sobre el Minos". En: Monserrat, J. (ed.), *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia, Institut d'Estudis Catalans/Societat Catalana de Filosofia*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia, 769-782.
- » Morris, I. (1986). "The Use and Abuse of Homer", *ClAnt* 5.1, 81-138.
- » Mulroy, D. (2007). "The Subtle Artistry of the 'Minos' and the 'Hipparchus'", *TAPhA* 137.1, 115-131.

- » Murray, A. T. (1908-1909). "The Hymn of the Kouretes", *ABSA* 15, 357-365.
- » Nilsson, M. P. (1920). *Primitive time-reckoning; a study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples*. Lund: C.W.K. Gleerup.
- » Nilsson, M. P. (1950). *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. New York: Biblio and Tannen.
- » Nixon, L. (1990). "Minoan Settlements and Greek Sanctuaries", Πρακτικά του ΣΤ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου Α2. Chania, 59-67
- » Papathanassiou, M. (2008). "Homeric Calendar and Helios Charioteer". En: Paipetis, S. A. (ed), *Science and Technology in Homeric Epics*. Netherlands: Springer, 357-368.
- » Perlman, P. J. (2005). "Imagining Crete". En: Hansen, M. H. (ed.), *The Imaginary Polis*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 282-334.
- » Platón. (1960). *Diálogos Dudosos. Diálogos Apócrifos. Cartas. Definiciones. Epigramas*. Traducción y notas de Juan Bergua. Madrid: Ediciones Ibéricas.
- » Platón. (1992). Traducción y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. *Volumen VII. Diálogos Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos.
- » Powell, B. (1997). "Homer and Writing". En: Morris, I.; Powell, B. (eds.), *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill, 3-32.
- » Prent, M. (2003). "Glories of the Past in the Past: Ritual Activities in Palatial Ruins in Early Iron Age Crete". En: Van Dyke, R. M.; Alcock, S. E. (eds.), *Archaeologies of Memory*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 81-103.
- » Prent, M. (2005). *Cretan Sanctuaries and Cults*. Leiden: Brill.
- » Reece, S. (1996). "The Cretan Odyssey: A Lie Truer Than Truth Author", *AJPh* 2, 157-173.
- » Rutkowski, B. (1972). *Cult Places in the Aegean World*. Varsovia: Zaklad Narodowy im.
- » Schoep, I. (2010). "The Minoan 'Palace-Temple' Reconsidered: A Critical Assessment of the Spatial Concentration of Political, Religious and Economic Power in Bronze Age Crete", *JMA* 23.2, 219-244.
- » Schofield, C. (2011). *Kretan Cults and Customs, Especially in the Classical and Hellenistic Periods: a Religious, Social and Political Study*. Tesis Doctoral. University College of London.
- » Sekellarakis, J. A. (1988). "The Idean Cave. Minoan and Greek Worship", *Kernos* 1, 207-214.
- » Shelmerdine, C. W. (2008). *The Cambridge companion to the Aegean Bronze Age*. New York: Cambridge University Press.
- » Sherratt, E.S. (1990). "'Reading the Texts': Archaeology and the Homeric Question". En: de Jong, I. J. F. (ed.), *Homer. Critical Assessments* vol. II. New York: Routledge, 77-102.
- » Snodgrass, A. (1974). "An Historical Hometic Society?", *JHS* 94, 114-125.
- » Soetens, S.; Sarris, A.; Vansteenhuyse, K. (2008). "Between Peak and Palace: Reinterpretation of the Minoan Cultural Landscape in Space and Time". En: Facorellis, Y.; Zacharias, N.; Polikreti, K. (eds.), *Proceedings of the 4th Symposium of the Hellenic Society of Archaeometry*. Bar International Series 1746, 152-161.
- » Souilhé, J. (1930). *Théagès- Notice in Platon, Oeuvre Complètes*. V. XIII, 2ème partie. Paris: Les Belles Letres.

- » Stampolidis, N.; Kotsonas, A. (2013). "Cretan Caves Sanctuaries of The Early Iron Age to The Roman Period Stable". En: Mavridis, F.; Tae Jensen, J. (eds.), *Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. BAR International Series 2558, 188-200.
- » Stockhammer, P. W. (2009). "The Change of Pottery's Social Meaning at the End of the Bronze Age: New Evidence from Tiryns". En: Bachhuber, C.; R. G. Roberts, R. G. (eds.), *Forces of Transformation: The End of the Bronze Age in the Mediterranean. Proceedings of an International Symposium Held at St. John's College, Oxford, 25.-26. März 2006*. Themes from the Ancient Near East BANEA Publication Series 1. Oxford: Oxbow Books, 164-169.
- » Tyree, L. (2013). "Defining Bronze Age Ritual Caves in Crete". En: Mavridis, J.; Jensen, T. (eds.), *Stable places and changing perceptions: Cave Archaeology in Greece*. BAR International Series 2558. Oxford: Archaeopress, 176-187.
- » Valerio, M. (2007). "'Diktaian Master": A Minoan Predecessor of Diktaian Zeus in Linear A?", *Kadmos* 46, 3-14.
- » van Wess, H.J. (1999). "Homer and Early Greece". En: de Jong, I. J. F. (ed.), *Homer. Critical Assessments* vol. II. New York: Routledge, 1-32.
- » Varias García, C. (1998-1999). "The Personal Names from Knossos B-Tablets and from the Mycenae Tablets.". En: Bennet, J.; Driessen, J. (eds.), *A-NA-QO-TA. Studies Presented to J.T. Killen*. *Minos* 33-34, 349-370.
- » Varias García, C. (2007). "Festes i banquets a la Grècia antiga: orígens d'una tradició ininterrompuda". En: Danés, J.; Gilabert, P.; López, M.; Lluís, J.; Marcos, E.; Romero, E.; Usobiaga, B. (eds.), *Estudis Clàssics: Imposició, Apologia o Seducció? Actes del XV Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C. Lleida, 21-23 d'octubre de 2005*. Lleida: Diputació de Lleida, 517-532.
- » Varias García, C. (2009). "Fiestas religiosas griegas de tradición micénica". En: Almela Lumbreras, M.; González Castro, J.; Siles Ruiz, J.; de la Villa Polo, J.; Hinojo Andrés, G. y Cañizares Ferriz, P. (Coords.), *Perfiles de Grecia y Roma. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, 649-655.
- » Weilhartner, J. (2008). "Some Observations on the Commodities in the Linear B Tablets Referring to Sacrificial Banquets". En: Hitchcock, L. A.; Laffineur, R.; Crowley, J. (eds.), *Dais. The Aegean Feast. Proceedings of the 12th International Aegean Conference*. Melbourne: Université de Liège y University of Texas at Austin, 411-426.
- » Weingarten, J. (2010). "Minoan Seals and Sealings". En: Cline, E. H. (ed.), *Oxford Handbook of Aegean of the Bronze Age Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 315-328.
- » Windmann, E. (2014). *Ain't No Mountain High Enough. Man and the Enviroment in the uplands of Crete from the Neolithic to the End of the Roman Period*. Tesis doctoral. Heidelberg University.
- » Wright, M. (2012). "The Front Dial of the Antikythera Mechanism". En: Koetsier, T.; Ceccarelli, M. (eds.), *Explorations in the History of Machines and Mechanisms. Proceedings of HMM2012*. Dordrecht: Springer, 279-292.

