



M<sup>a</sup> CRUZ CARDETE DEL OLMO

## Memoria y paisaje en la Grecia Antigua: las “tradiciones reinventadas” en Pausanias<sup>1</sup>

Que paisaje y memoria están fuertemente unidos en el imaginario de las sociedades humanas es un principio difícilmente refutable. De hecho, la memoria es un elemento clave a la hora de desarrollar el sentimiento de pertenencia y la forma de ver el mundo que constituye el paisaje y este, a su vez, tiene una enorme influencia a la hora de configurar tradiciones y costumbres. El poder social y la dimensión práctica de la memoria fueron reconocidas ya por uno de los padres de su estudio, Maurice Halbwachs, quien concluía en su magistral *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) que la memoria es una cuestión social y tiene una clara dimensión espacial.

Los paisajes, como construcciones perceptivas fuertemente emocionales, están muy marcados por los recuerdos a ellos asociados. Por supuesto, no hablamos aquí del paisaje entendido como escenario inerte ni como realidad únicamente biológico-geológica, sino del paisaje como concepto inclusivo y activo, que implica tanto esos aspectos morfológicos y materiales como los sociales y perceptivos y permite el análisis de realidades complejas a través del estudio de sus interacciones y relaciones<sup>2</sup>.

La memoria es precisamente una de las fuerzas más destacadas a la hora de apuntalar comportamientos y sostener tradiciones que contribuyen a crear el “sense of place” característico de los paisajes humanos. Cuando una comunidad habita un lugar la memoria es una de las fuerzas que trabajan como pegamento del grupo y su entorno. Determinados elementos del entorno (árboles, ríos, piedras...) se convierten en lugares de memoria comunitaria, asociados muchas veces a mitos, ritos y leyendas sin las que su

---

<sup>1</sup> Este trabajo es parte del Proyecto de I + D HAR2015-65456-P: La construcción socio-cultural del conflicto: procesos y dinámicas de interacción y enfrentamiento en la Grecia arcaica y clásica, del que soy Investigadora Principal.

<sup>2</sup> CARDETE 2016, 27-48.



significado sería muy distinto, incluso aun cuando su aspecto exterior fuera el mismo. Es esa imbricación de lo físico y lo significativo lo que modula el paisaje que, para cada grupo humano, constituye una forma inapelable y atávica de ser en el mundo (no sólo de ser), muy vinculada a lo físico, al movimiento a través del espacio, que crea memoria al tiempo que paisaje<sup>3</sup>.

Así pues, la memoria es un arma poderosa de construcción social, sobre todo porque su enorme potencial transformador suele pasar desapercibido para aquellos que se ven condicionados por él e incluso en cierta medida para quienes, desde el poder, lo manejan sin comprender del todo las consecuencias a largo plazo de construir tradiciones o modificar y matizar comportamientos adquiridos. De hecho, el empleo de la memoria como herramienta política, su papel en la conformación del paisaje, su influencia en el desarrollo de identidades, la fuerza que tiene para fijar la norma social o sus capacidades discursivas son elementos clave del discursivo político-social de cualquier sociedad pasada o presente, y la Grecia Antigua no es una excepción.

Una forma sencilla de aproximarse a la importancia que la memoria tiene como configuradora de paisaje y la función de este como proveedor activo y fluido de memoria para las sociedades es imaginarnos la memoria y el paisaje como dos líneas que se cruzan en varios puntos, fortaleciéndose con el contacto. Esos puntos son múltiples y dependen mucho del contexto histórico, pero vamos a centrarnos en uno de ellos: el desarrollo de prácticas incorporadas y su potencial naturalizador (y por tanto legitimador) de las ideologías dominantes.

### *I. Paisaje, memoria y naturalización: las prácticas incorporadas*

La legitimación o naturalización de las ideologías dominantes se logra en buena medida a través de la negación del cambio. Si todo permanece en un orden inmutable fijado por los dioses y glorificado por los ancestros, entonces la memoria y el paisaje esclerotizados, alimentándose la una al otro, son la prueba evidente de que las desigualdades sociales son inevitables e

---

<sup>3</sup> BRADLEY 2000, 30 y 1987; CHAPMAN 2009, 11; INGOLD 1995, 58, 66 y 76-77; SHELDRAKE 2001, 1-9; THOMAS 2008, 302 y 2001, 172; TILLEY 2010, 25-40, 2006, 13-15 y 2004, 1-31. A este respecto es muy significativo el *Dasein* de Heidegger, para quien ser está inextricablemente unido a ser en un lugar o ser con un lugar. La siguiente cita de BERLEANT (1992, 4) ilustra a la perfección el alcance de lo que significa ser en y no solo ser: “[Place is] a complex network of relationships, connections and continuities (...) of physical, social and cultural conditions that describe my actions, my responses, my awareness and that give shape and content to the very life that is me”.



incluso necesarias. Es lo que calificamos como naturalización del paisaje: este, que es una construcción cultural flexible y modificable, se presenta como algo dado por la naturaleza y, por lo tanto, inmutable o de muy difícil cambio. Su apariencia física (el significante) se equipara con su esencia (su significado) y se considera que si aquella no cambia o lo hace muy lentamente (por ejemplo, si un ritual mantiene determinadas pautas a lo largo de los siglos o las variaciones que introduce son mínimas o si el aspecto exterior de un templo permanece) tampoco lo hace ésta.

Advertir la falacia de esta equiparación simplista implica un proceso de desnaturalización que parte de la premisa de que los paisajes naturales no existen, y no porque neguemos su realidad física, sino porque, como decía C. Geertz<sup>4</sup>, vivimos en el mundo de los significados mediados. En un mundo así, los elementos geológico-biológicos solo se convierten en paisaje precisamente cuando los humanos les otorgamos significado, y este siempre es cambiante. Por tanto, las correlaciones entre significante y significado son plenamente contextuales y móviles, pese a lo cual (y precisamente por ello) las elites tienden a utilizar los procesos de naturalización, que niegan o minimizan al máximo esos cambios, para justificar su poder. Además, al dotar a lo móvil de una entidad simbólico-material supuestamente fija se crea, refuerza y apuntala buena parte de la memoria colectiva.

La cantidad de mitos etiológicos que pueblan la cosmovisión griega dan buena muestra de lo útil que resulta esta naturalización: al atribuir el origen de prácticas y diferencias sociales inscritas en el paisaje a los tiempos míticos se espera que se mantengan tal cual porque los dioses lo quieren y así lo muestran. De este modo, los marcadores de memoria y los discursos aparejados se convierten en sujetos activos que producen (y no sólo reflejan) relaciones de dependencia<sup>5</sup>. Dichas relaciones no tienen por qué ser siempre evidentes (amo y esclavo, rico y pobre, hombre y mujer). De hecho, muchas de ellas son sutiles y pasan desapercibidas<sup>6</sup>, pero resultan indispensables para apuntalar a las que se evidencian más claramente.

---

<sup>4</sup> GEERTZ 1973, 4-5.

<sup>5</sup> BARRETT 1994; BRADLEY 1987, 4; LYON CRAWFORD 2007, 38-39; COWLANDS y TILLEY 2006, 511; TILLEY 2006, 27; VAN DYKE 2008, 278-279; YOFFEE 2007, 1-2.

<sup>6</sup> A este respecto son muy interesantes conceptos como el de la hegemonía gramsciana (GRAMSCI 1984), la violencia simbólica de BOURDIEU (1979), los micropoderes de FOUCAULT (1980) o las estrategias y tácticas de DE CERTEAU (2000), pues todos ellos se alejan de las concepciones tradicionales del poder piramidal ejercido solo por unos pocos y sufrido por la mayoría (el poder evidente y evidenciado) para centrarse en las redes de poder de las que todos formamos parte como ejecutores y receptores a la vez a través de la práctica cotidiana (el poder oculto e inconsciente).



La sutileza es precisamente la fuerza que permite a las llamadas prácticas incorporadas<sup>7</sup> instalarse en el corazón mismo de las sociedades. Mientras que las prácticas inscritas se caracterizan por ser públicas y visibles espacio-temporalmente, incluso llamativas, las incorporadas (que incluyen un amplio abanico de opciones, muchas veces ritualizadas, desde ceremonias hasta expresiones de poder no monumentales, pasando por todo tipo de procesiones, banquetes, enterramientos, comportamientos, tics sociales, etc.) constituyen una forma de expresión de la memoria en el paisaje mucho menos evidente pero que, no por ello, pierde potencia social, al contrario.

Entre las prácticas inscritas la más conocida es sin duda la monumentalización<sup>8</sup>. La abundancia de la monumentalización religiosa en el mundo griego ha facilitado el olvido, incluso la minusvalorización o desprecio, de otras formas de expresión igualmente significativas, pero muchísimo menos evidentes, como son la sacralización de espacios desnudos, los *temene* sin marcación física, el *alsos*<sup>9</sup>, las procesiones... No obstante, los historiadores actuales cada vez somos más conscientes de que si bien la monumentalización fue para los griegos un modo relevante de construir paisaje y memoria, no fue ni único ni básico ni más importante que otros.

Por el contrario, las prácticas incorporadas están profundamente unidas al *habitus* bourdiano y a las estrategias y tácticas de De Certeau. Demuestran que la memoria no puede equipararse linealmente a recuerdo puesto que, incluso cuando no puede recordarse algo con exactitud, la memoria está localizada en el paisaje a través de las prácticas cotidianas<sup>10</sup>. Tienen en común el ser más difíciles de analizar (puesto que la huella rastreable que dejan es menor o inexistente) y estar muy codificadas en la práctica, pero escasamente en la teoría: se aprenden por repetición, de un modo más práctico y corporal que intelectual, transformado cada gesto en un recurso mnemotécnico que conecta el cuerpo individual con la memoria social para construir identidad cultural<sup>11</sup>, sin que muchas veces los miembros

---

<sup>7</sup> Siguiendo la terminología de CONNERTON 1989.

<sup>8</sup> ALCOCK 2002, 28; BRADLEY 1993, 91 y 1991a y b; CHAPMAN 2009, 13; CONNERTON 1989; FORBES 2007, 40-41; HOLTORF 1987; KLEIN 2000; NASH 1997, 23-24; NORA 1997; SCARRE 2011; DE POLIGNAC y SCHEID 2010, 433.

<sup>9</sup> El *alsos* puede incluir, aparte del bosque que le da sentido, altares, santuarios, fuentes y otros elementos arquitectónicos y/o urbanísticos, pero también puede carecer de ellos (BIRGE 1984, 1; JACOB 1993, 37). No obstante, de un modo u otro, convierte al paisaje en memoria mítica (JACOB 1993, 34).

<sup>10</sup> SHELDRAKE 2001, 13.

<sup>11</sup> HAMILAKIS 2002, 124. BELL 1992, 94-117 acuña el interesante término de "cuerpo ritualizado" para definir el resultado del proceso que supone la ritualización de la vida



de la comunidad sean conscientes de ello. Es por eso que, especialmente en sociedades donde la oralidad está más extendida que la expresión escrita, como la griega, son tan importantes para la conformación identitaria y, por tanto, para la reproducción y supervivencia de la sociedad<sup>12</sup>.

A pesar de sus dificultades de estudio, las prácticas incorporadas constituyen un elemento básico de comprensión de las sociedades que las generan, puesto que implican la experimentación plena (sensorial, emocional, ideológica, simbólica, corporal...) del paisaje a través de la recreación y reinención de la tradición. Son una forma de legitimación más de la memoria cultural y, por tanto, altamente manipulables dependiendo de intereses y coyunturas pero, a pesar de su alto grado de maleabilidad, aparentan ser menos cuestionables que las prácticas inscritas porque se presentan como expresiones naturales, no culturales y profundamente unidas a las emociones, las sensaciones y los sentimientos y no a elaboraciones ideológicas<sup>13</sup>. Su apariencia natural las entronca directamente con las decisiones de los dioses, lo que convierte a aquellos que las cuestionan en peligrosos desestabilizadores del orden social aquejados, en el caso griego, de *paranomía* y *hybris*.

## II. El rito como memoria vívida: la obra de Pausanias

Los rituales, especialmente los religiosos, son una expresión privilegiada de estas prácticas incorporadas porque constituyen una forma de detener momentáneamente el tiempo. La profunda conexión que establecen entre pasado y presente llega a confundir a ambos, ya que el tiempo del ritual está muy lejos del tiempo cronológico, mensurable, objetivable y predecible de la lógica cartesiana y la producción capitalista con el que trabaja el historiador actual<sup>14</sup>, acercándose más al tiempo cíclico, que es social, emocional, subjetivo, voluble y experimentado<sup>15</sup>.

---

social, que se representa y expresa, pero también se construye, corporalmente, tanto en su dimensión espacial como temporal y, en última instancia, perceptiva.

<sup>12</sup> LUCAS 2005, 78.

<sup>13</sup> ALCOCK y VAN DYKE 2003, 4; BARRETT 2001, 154; BELL 1992, 171-223; BRADLEY 2002, 12; CHAMBERLAIN 2006; CHAPMAN 2009, 10; CONNERTON 1989; DE CERTEAU 2000; MESKELL 2007, 218; ROWLANDS 1993.

<sup>14</sup> Althusser ya advertía de que asumiendo que el tiempo es universal y homogéneo el historiador acaba aceptando que también lo es la historia (cfr. LUCAS 2005, 14), un riesgo del que debemos ser conscientes para poder evitarlo.

<sup>15</sup> BAILEY 2007 y 1987, 12; BRADLEY 2002, 5-6; BENDER 2002; CHAPMAN 1997, 31; LEONE 1978; LUCAS 2005; MCGLADE 1999, 143-145 y 156; ROBIN y ROTHSCHILD 2002, 162; SHANKS y TILLEY 1987b, 39-40 y 1987c, 125-127; SHAW 2013, 7; THOMAS 1996, 55-82; TUAN 1977, 118-135.



Aunque las descripciones de rituales son muy frecuentes en la literatura griega, hay autores especialmente proclives a ellas, caso de Pausanias. Pese a lo que pudiera parecer, la *Periégesis* no es una obra sencilla que pueda reducirse a un simple catálogo de lugares emblemáticos ni a una mera guía turística, sino que construye una densa red contextual<sup>16</sup> que funcionaría a la manera de los “lugares de memoria” de P. Nora<sup>17</sup>. El resultado final es una fotografía en múltiples colores de una forma de entender Grecia marcada por la tradición y el pintoresquismo<sup>18</sup> que, lejos de caer en el olvido, se ha convertido en el centro de nuestra propia visión de la Grecia clásica<sup>19</sup>, marcada claramente por el eje Ática-Peloponeso, con un límite norte en las Termópilas.

Para conseguir un cuadro tan preciosista no sólo basta construir lo que se quiere recordar, sino también lo que se quiere olvidar<sup>20</sup> y la *Periégesis* es un ejercicio consciente de olvido. Pausanias se olvida y/o ignora todo lo que puede obstaculizar la visión idílica y arcaizante del presente, es decir, todo aquello que en vez de conectar con el pasado en su permanencia marca el cambio y la diversidad, destacando los aspectos políticos (que apenas si aparecen en la obra del Periegeta), las referencias al presente (que son escasas si descontamos las alusiones en primera persona) o la muy comentada omisión de buena parte de Grecia cuando teóricamente pretende describirla

---

<sup>16</sup> La *Periégesis* es una obra realmente original de difícil clasificación porque ni es un libro de viajes ni una obra histórica ni es de corte geográfico ni filosófico ni etnográfico y, sin embargo, contiene pautas, preocupaciones y soluciones narrativas propias de todas estas disciplinas (ALCOCK 2001; BALERIAUX 2017; KNOEPFLER y PIÉRTART 2001; ARAFAT 1996; HABITCH 1985; MOGGI 1991; PRETZLER 2007 y 1999).

<sup>17</sup> NORA 1997. Nora consideraba que los lugares de memoria no existieron en el mundo preindustrial, no porque las sociedades anteriores a la Revolución Industrial no levantaran grandes monumentos, que obviamente lo hicieron, sino porque los concebían de maneras más vívidas y fluidas. Sin embargo, considero, al igual que HOLTORF (1997, 53), que el concepto de Nora puede aplicarse también a una Grecia antigua que con asiduidad modela la memoria parando el tiempo y localizándolo, construyendo el pasado mientras cree recordarlo.

<sup>18</sup> De hecho, se ha dicho que Pausanias es un prerromántico adelantado a su tiempo, lo que facilitó el enorme interés que despertó su obra en los victorianos (ELSNER 2001, 18), cautivados por un autor que les hablaba de las mismas cosas que a ellos les apasionaban: recuerdos, emociones, sentimientos, añoranzas e historias perdidas en la bruma de los tiempos y rescatadas, interpretadas y experimentadas por un intelectual que concebía el paisaje casi como una extensión de sí mismo.

<sup>19</sup> La imagen de escritor torpe y altamente crédulo que ha dibujado parte de la crítica especializada sobre Pausanias (vid. FRAZER [1965, xlix]; CASSON [1974, 299] o HABICHT [1985, 161-162]) no se corresponde con la perspicacia narrativa y el talento creador necesarios para que un mapa mental desarrollado en el s. II d. C. tenga tantísimo eco aún en el s. XXI.

<sup>20</sup> CONNERTON 2006, 319-322.



en su mayor parte<sup>21</sup>. Dichas omisiones consagran un paisaje griego absolutamente cultural y en construcción que, sin embargo, tanto sus contemporáneos como generaciones posteriores han considerado natural y cuasi estático.

Pausanias, por tanto, combina memoria, olvido y recuerdo y este complejo triángulo al servicio de la construcción de la memoria es el que consigue que la *Periégesis* sea pura memoria reinventada basada en dos elementos claves: primero, el pasado entendido como recopilación y, segundo, una visión melancólica del paisaje que conduce a la indefinición casi ritualizada entre pasado y presente. Es por ello que Pausanias convierte las tradiciones en elementos estáticos que, lejos de evolucionar con la sociedad, permanecen inalterables tal cual fueron fijadas por dioses, héroes y ancestros míticos o mitificados, de modo que el viajero presente puede recuperarlos y sentirse imbuido del pasado, en un giro casi milagroso que permite que el pasado se ajuste a la visión que sobre él tienen el autor y sus lectores contemporáneos<sup>22</sup>.

El gran logro de Pausanias es, por tanto, haber conseguido mimetizar el pasado (la Grecia arcaica y clásica que pretende describir) con el presente (la Grecia de su época, a la que realmente describe) y construir en el proceso una memoria colectiva que une a ambos y permite la ilusión de continuidad espacio-temporal, apuntalando la importancia de mantener las tradiciones y eliminar de la ecuación vital el desasosiego que produce el cambio.

Por último, hay que tener muy en cuenta que el interés de Pausanias por el ritual y la tradición no responden únicamente a preferencias personales, sino que encaja muy bien con el espíritu de la segunda sofística, para la que la narración se confunde con la experiencia y es en la mezcla de ambas donde la memoria construida parece simplemente reproductora de esa naturaleza idealizada y prístina que el intelectual ansía recuperar y disfrutar.

Para poder comprender en profundidad los mecanismos de construcción de la memoria a través del ritual, analicemos uno de los

---

<sup>21</sup> Pausanias dedica el primer libro al Ática, supuesto punto de partida de su viaje, y los siguientes siete a diversas partes del Peloponeso (Corinto y la Argólida, Laconia, Mesenia, Élide, Acaya y Arcadia), finalizando su periplo en los dos últimos libros dedicados a Beocia y la Fócide. Esteban de Bizancio alude a un posible libro XI dedicado a Eubea (cfr. HABICHT 1985, 5-7), pero no hay ninguna otra mención al respecto. Teniendo en cuenta que la *Periégesis* no cuenta con conclusión, pero tampoco con prefacio, no puede existir seguridad completa ni sobre dónde comenzó ni sobre con qué zona terminó.

<sup>22</sup> ALCOCK 1995, 327 y 1993, 173-174; MORGAN 1996, 45. Para una opinión contraria consultar PRETZLER (1999, 237), quien defiende que Pausanias refleja el cambio religioso y el dinamismo del paisaje sacro en sus descripciones.



múltiples ejemplos que nos ofrece el Periegeta, concretamente el del culto de la Deméter Cidaria en Féneos, del que nos cuenta lo siguiente:

«Los feneatas tienen también un santuario de Deméter de sobrenombre Eleusinia y celebran una fiesta a la diosa diciendo que los ritos de Eleusis son los mismos que los que están establecidos entre ellos. Pues junto a ellos fue Nao por orden de un oráculo de Delfos y este Nao era descendiente en tercera generación de Eumolpo. Junto al templo de la Eleusinia está el llamado Petroma, dos grandes piedras ensambladas una a otra. Cuando celebran cada año lo que llaman la gran fiesta, abren estas piedras. Cogen de ellas escritos relativos a los misterios, los leen al alcance del oído de los iniciados y en la misma noche de nuevo los dejan allí. Sé que la mayoría de los feneatas juran por el Petroma en los asuntos más importantes. Sobre él hay una cobertura circular que tienen dentro una máscara de Deméter Cidaria y el sacerdote se pone esta máscara en una fiesta llamada mayor y por alguna razón golpea con unos bastones a los habitantes del mundo subterráneo. Hay una leyenda de los feneatas de que antes de Nao [...] pues Deméter llegó también en su errar allí. A todos los feneatas que la recibieron en su casa con hospitalidad la diosa les dio todas las legumbres, salvo las habas. Hay una leyenda sagrada acerca de por qué razón no consideran el haba como una legumbre pura (...) Los que acogieron a la diosa, según dicen los feneatas, Trisaules y Damitales, construyeron un templo de Deméter Tesmia (...)»<sup>23</sup>.

En la narración de Pausanias podemos observar elementos religiosos muy diversos que conforman una mezcla un tanto ambigua, pero en la que destacan, sin duda, esas prácticas incorporadas que convierten a un ritual en un reproductor de memoria comunitaria.

En primer lugar, tenemos la lectura susurrada de unos misterios que, teóricamente, habían sido instaurados por los descendientes del mismísimo Eumolpo, aunque posiblemente no pueden remontarse a antes de mediados del s. IV a. C.<sup>24</sup>. La referencia a la lectura susurrada resulta muy llamativa y ello por dos motivos principales.

Por un lado, en este ritual la práctica inscrita (el texto escrito) se transforma en práctica incorporada (la palabra susurrada) a través de la acción, que es la que en última instancia define las prácticas incorporadas<sup>25</sup>. Aunque la ideología tiende a presentar el ritual como algo rígido, para apuntalar su supuesta continuidad, es un fenómeno adaptable y contingente, porque no se limita a expresar o transferir una creencia, sino que es la propia

---

<sup>23</sup> Paus. 8, 15, 1-4. Traducción al español de la editorial Gredos a cargo de M<sup>a</sup> Cruz Herrero Ingelmo.

<sup>24</sup> JOST (1985, 319) plantea la posible influencia órfico-pitagórica en esta mención explícita, tan poco frecuente, a los textos sagrados.

<sup>25</sup> BRÜCK 2007, 281-288; CHRISTENSEN 2009, 14; SORENSEN 2013, 12-13.





creencia constituyéndose y transformándose<sup>26</sup>. Como constructo social que es, la creencia depende para su plena realización de ser practicada, lo cual permite que el rito puede experimentarse como propio y vívido aun cuando carezca de sentido lógico o procedimental<sup>27</sup>, tal y como sentencia F. Staal: "Ritual is pure activity, without meaning or goal"<sup>28</sup>.

Por otro lado, a pesar de las evidencias escritas y de sus reconocidos intelectuales, la práctica de la lectura y la escritura no está, ni mucho menos, generalizada en la Grecia antigua, donde la mayoría de la población era analfabeta funcional. Por tanto, la profusión de inscripciones o manuscritos habla más de la escritura como un arma de control y jerarquización socio-política e ideológica al servicio de los grupos de poder (sociales, políticos, económicos, pero también de género y edad), que de la misma como herramienta generalizada de expresión, comunicación y/o conocimiento. El mismo Platón<sup>29</sup> sentenciaba que quienes se empeñaban con ahínco en la enseñanza de la lectura, la escritura, la música y la educación física eran quienes más medios tenían a su alcance y podían permitírselo. Es por ello que leer en voz alta lo escrito dentro de un ritual facilitaba enormemente la propagación del mensaje entre una mayoría que no habría podido entenderlo de otro modo.

Segundo, es importante advertir el valor del juramento, con la fuerza divina que desata tal acto y que, obviamente, lo entronca con el pasado, los dioses y los antepasados, descendientes de Eumolpo<sup>30</sup>. A este respecto es muy importante tener en cuenta que en Arcadia, entre finales del siglo V y mediados del siglo IV a. C., proliferó la construcción de mitos arcaizantes que remontaban a tiempos inmemoriales realidades contemporáneas, dentro de lo que podemos llamar la "tradición oficial megalopolitana", de la que bebe principalmente el relato de Pausanias sobre Arcadia<sup>31</sup> y la imagen de esta como tierra ancestral<sup>32</sup> y a la que estuvieron muy unidas tanto Licosura

---

<sup>26</sup> En palabras de BELL (1992, 92): "Yet if ritual is interpreted in terms of practice, it becomes clear that formality, fixity and repetition are not intrinsic qualities of ritual so much as they are frequent, but not universal strategies for producing ritualized acts (...) Ritual is never simply or solely a matter of routine, habit or 'the dead weight of tradition'".

<sup>27</sup> CHRISTENSEN 2009, 14; WHITLEY 2008, 98

<sup>28</sup> STAAL 1975, 9.

<sup>29</sup> Pl. *Prt.* 326e.

<sup>30</sup> La bibliografía sobre el juramento en la Grecia antigua es amplia, pero pueden destacarse los estudios de SOMMERSTEIN y TORRANCE 2014; SOMMERSTEIN y BAYLISS 2013 y SOMMERSTEIN y FLETCHER 2007, bastante actualizados y con abundante bibliografía.

<sup>31</sup> CARDETE 2016, 138-170 y 2005, 146-156; HEJNIC 1961; NIELSEN 2002, 428; ROY 1968.

<sup>32</sup> Los tópicos sobre la inmensa antigüedad arcadia son recurrentes en el mundo antiguo, sobre todo a partir de la fundación de Megalópolis, destacando los que se refieren a sus habitantes como autóctonos (Ephor. *FGrHist* 70 F 113; Strab. 5, 2, 4; Hellanic. *FGrHist* 4 F



como la propia Féneos, en un intento de hacer pasar por antigua una fundación, la de Megalópolis, que se produjo por sinecismo en el 369 a. C.

Sin duda, el caso de la ciudad de Licosura es paradigmático, ya que según el propio Pausanias<sup>33</sup>, fue la primera ciudad que vio el sol. A pesar de esta grandilocuente declaración, sabemos que el célebre santuario de la Despina de Licosura no existió antes del siglo VI a. C. ni parece siquiera que pueda hablarse de una polis antes del siglo IV (en ningún caso antes del V a. C.)<sup>34</sup>. No obstante, para Pausanias, Licosura era un centro importante tanto por la ancestralidad que le supone la tradición megalopolitana de la que bebe el Periegeta como por el hecho de que, como señala Balerieux<sup>35</sup>, Licosura es una de las ciudades arcadias más beneficiadas por el evergetismo con fines culturales y religiosos. El propio emperador Adriano, especialmente honrado en Megalópolis, insistió en la reconstrucción de diversos monumentos religiosos en Arcadia, especialmente en Licosura, siendo el monumento más beneficiado el emblemático templo de la Despina<sup>36</sup>.

Tercero, el cubrimiento de la cara del sacerdote con una máscara mezcla el pasado (la Cidaria arcaica) con el presente (la Deméter eleusina que la acaba conteniendo). El uso de máscaras se populariza mucho a partir del s. IV a. C. como recurso arcaizante, es decir, como una forma de recrear tiempos pasados desde el más absoluto presente, tiñendo de tradición lo que es construcción moderna<sup>37</sup>.

En relación a dicha tradición no podemos pasar por alto la epiclesis Eleusinia y la referencia expresa a los misterios de Eleusis, pues hace

---

161; Hdt. 2, 171, 2 y 8, 73, 1-2; Thuc. 1, 2, 3), comedores de bellotas (Hdt. 1, 66; Paus. 8, 42, 6 y 54, 4) y más antiguos que la luna (A.R. 4, 264-265; Hip. Reg. *FGrHist* 554 F 7; Lyc. Alex. 479-483; Ov. *Fast.* 2, 281-290 y 5, 89-90).

<sup>33</sup> Paus. 8, 3, 1.

<sup>34</sup> Para más datos al respecto de Licosura, remito al número 33 de la revista *Ktema*, publicado en 2008 como monográfico sobre el santuario, y a CARDETE 2016, 145-158 y la bibliografía allí recogida. Es interesante destacar que Licosura no perdió importancia en época romana, precisamente por el peso de la tradición que la acompañaba.

<sup>35</sup> BALERIAUX 2017, 149-151.

<sup>36</sup> La utilización de Arcadia como patria ancestral se extiende rápidamente por el mundo romano. De hecho, variados asentamientos minorasiáticos (en Misia, Frigia o Bitinia entre otras zonas) reivindicaron orígenes arcadios en época helenística y/o romana. En relación con Adriano, destaca el caso de Bitinia, patria de Antínoo, conectada con Mantinea (PAUS. 8, 9, 7-8), que en época de Adriano llegó a acuñar en el reverso de sus monedas a Antínoo como Pan (dios arcadio por excelencia) o Hermes (TSIOLIS 2002b, 95). Obviamente, teniendo en cuenta la pasión de Adriano por Antínoo, a los mantineos les interesaba mucho mantener el mito del origen mantineo de los bitinios, hasta el punto de que llegaron a considerar a Antínoo divinidad *epichoria* (IG V<sup>2</sup> 281 y *Syll.* II 841; SCHEER 2010, 283).

<sup>37</sup> Algo similar observamos, de nuevo, en el santuario de Licosura, en el que se encontraron numerosas máscaras arcaizantes. Ver nota 34.



probable que el culto a esta Deméter sea posterior al dedicado a la Deméter Cidaria<sup>38</sup> o a una hipotética deidad regional llamada Cidaria<sup>39</sup>. Ello se debe a que la influencia eleusina, y por tanto ateniense, en Arcadia se remonta a época clásica y se extiende sobre todo a partir del 369 a. C. La invención de tradiciones religiosas por parte de Megalópolis es, como hemos visto, proverbial y entre ellas está la conversión de Deméter y Core en deidades principales de su centro cívico<sup>40</sup>, razón por la que Deméter, que no tenía un gran arraigo en Arcadia, aparece sin embargo a partir de la fundación de Megalópolis como una diosa teóricamente ancestral en el territorio<sup>41</sup>.

La capacidad del rito para legitimar la construcción política de Megalópolis y los lazos artificiales establecidos con Atenas a través de Eleusis pasan a formar parte de la memoria, como si siempre hubiese existido, a través de la fijación de una “tradicción inventada”. Dicha capacidad legitimadora se ve reforzada por los actos físicos, aparentemente naturales y no contruidos, que se reproducen en el rito y que lo alejan del presente, como si siempre hubiesen estado ahí.

Cuarto, el golpeteo con bastones a los habitantes del inframundo introduce una vertiente telúrica en el culto asociada con la antigüedad para los contemporáneos y con la construcción de dicha antigüedad para nosotros, aspecto que encontramos también en otros cultos impulsados por la tradición megalopolitana como el de la Deméter Melena<sup>42</sup> y que tanto fascinaron a un Pausanias para quien la antigüedad era claramente una

---

<sup>38</sup> Si este fuera el caso, la Deméter Eleusinia de Fénéos formaría doblete con la deidad indígena, la Cidaria, como ocurre también en Telpusa (Paus. 8, 25, 2-7). También es posible, como defendió en su momento STIGLITZ (1967, 138-139) que la ausencia de Core en el culto y la proximidad de una deidad indígena nos remita a una epiclesis Eleusinia que no se relacione con Eleusis, sino con una antigua deidad de la fecundidad como Eleutia, similar a la Ilitía, señora de los partos, de la mitología clásica. No obstante, es esta una hipótesis poco clara tanto desde el punto de vista filológico como mitológico, ya que Deméter nunca aparece relacionada ni con el parto ni con los niños.

<sup>39</sup> Cidaria parece proceder de κίδαρις, nombre de una danza arcadia según ATENEO (14, 613d).

<sup>40</sup> CARDETE 2016, 155-156; JOST 1985, 340-345, 1973 y 1970. Las *poleis* arcadias en las que aparece el culto a Deméter, más allá de la propia Megalópolis, donde es ubicuo (PAUS. 8, 31, 1-7), y generalmente en testimonios posteriores a la fundación de dicha ciudad, son los más relacionados geográfica y políticamente con la propia Megalópolis, destacando Telpusa (Paus. 8, 25, 2 y 4), la propia Fénéos (Paus. 8, 15, 3-4), Figalía (Paus. 8, 42, 1-6) o Licosura (Paus. 8, 37, 1-12). También aparece en otras zonas como Clítor (Paus. 8, 21, 3), Mantinea (IG V<sup>2</sup> 265-266; Paus. 8, 9, 2) o Tegea (Paus. 8, 53, 7). Zonas arcadias menos marcadas por la política de Megalópolis como Cinuria, la Psófide, Orcómeno, Alea o Lusos carecen de menciones a cultos demetríacos (JOST 1985, 300).

<sup>41</sup> JOST 2005, 392, 2003, 151-154 y 1994; STIGLITZ 1967, 50; TSIOLIS 2002a.

<sup>42</sup> Paus. 8, 42.



prueba de veracidad y venerabilidad<sup>43</sup>. Los golpes también podrían relacionarse con las flagelaciones rituales que, como en el caso de la Artemis Ortia, tienden a presentarse como propias de rituales arcaicos cuando muchas veces son, en realidad, elementos arcaizantes<sup>44</sup>. En última instancia, son una forma absolutamente física y activa de comunicarse con los antepasados.

Quinto, la prohibición alimentaria que, de nuevo, parece propia de fechas más avanzadas de las que quiere hacer creer Pausanias, ya que no existe en ninguna otra parte de Arcadia referencia a las habas como alimento impuro y es conocido que dicha asociación es característica de la doctrina órfico-pitagórica. Incluso aunque no se debiera a la influencia pitagórica, puesto que esta es escasa en Arcadia, podría hacerlo a la sí constatable intermediación eleusina, ya que en Eleusis también se concibe al haba como alimento impuro, como recoge el mismo Pausanias<sup>45</sup>.

### III. Conclusión

Historiadores y arqueólogos contamos con escalas temporales muy largas y lineales para analizar las sociedades del pasado, así que no nos resulta difícil hallar en ellas tradiciones inventadas<sup>46</sup>. No obstante, quienes vivían en dichas sociedades comprendían sus tradiciones en el presente, sin perspectiva para ver cómo habían evolucionado desde el pasado ni, obviamente, cómo lo harían en el futuro. Les resultaba mucho más sencillo, por tanto, mantener la ilusión de que el cambio no existía y que cualquier tradición tenía su origen *in illo tempore* y se había mantenido intacta hasta llegar a ellos quienes, a su vez, la legarían sin modificación alguna a la siguiente generación. Y más fácil resulta aún la equiparación entre recuerdo y realidad cuando la memoria parece fijarse en prácticas incorporadas, aparentemente naturales, que no parecen ser modificables ni haber sido pautadas culturalmente, sino inscritas directamente en un paisaje social que se considera de origen divino.

Así pues, la memoria colectiva, tejida con el paisaje, se mantiene viva, reconstruyéndose continuamente, a través de su plasmación simbólica en objetos, prácticas, fiestas, lugares señalados, complejos rituales, ceremonias... El fin último no es dar testimonio del pasado o fijar recuerdos de hechos

<sup>43</sup> MOGGI 1993, 411-413.

<sup>44</sup> GRAF 2003, 16.

<sup>45</sup> Paus. 1, 37, 4.

<sup>46</sup> EVANS 1985, 89; GEHRKE 2009; HOBBSAWN 2003; HODOS 2010, 3-4; HÖLSCHER 2011, 48; SHANKS y TILLEY 1987a, 39 y 1987b, 131-132; SHAW 2013, 5-7; TILLEY 2006, 11-13.



acaecidos, sino otorgarle al presente las justificaciones que necesita, reinventando un tiempo y un espacio en el que las diversidades y contradicciones han sido matizadas y unificadas con el objetivo de construir imágenes colectivas que cohesionen a la sociedad presente y le ayuden a entender y “recordar” su pasado con nuevas claves marcadas por la naturalización de las decisiones culturales.

M<sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo  
Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Geografía e Historia  
Avd. Profesor Aranguren s/n 28040 Madrid  
[mcardete@ghis.ucm.es](mailto:mcardete@ghis.ucm.es)  
on line dal 09.12.2018

#### *Bibliografía*<sup>47</sup>

- ALCOCK 2002  
S. Alcock, *Archaeologies of the Greek past: landscapes, monuments and memories*, Cambridge 2002.
- ALCOCK 1995  
S. Alcock, *Pausanias and the polis: use and abuse* in M. H. Hansen (ed.) *Sources for the Ancient Greek City-State*, Acts of the Copenhagen Polis Centre, Vol. 2, Copenhagen 1995, 326-344.
- ALCOCK 1993  
S. Alcock, *Graecia capta*, Cambridge 1993.
- ALCOCK - VAN DYKE 2003  
S. Alcock - R. M. Van Dyke, *Archaeologies of memory: an introduction* in S. Alcock - R. M. Van Dyke (eds.), *Archaeologies of memory*, Oxford 2003, 1-13.
- ALCOCK - CHERRY - ELSNER 2001  
S. Alcock - J. F. Cherry - J. Elsner (eds.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, New York 2001.
- ARAFAT 1996  
K.W. Arafat, *Pausanias' Greece. Ancient artist and Roman rulers*, Cambridge 1996.
- ASSMANN 1997  
J. Assmann, *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997.
- BAILEY 2007  
G. Bailey, *Time perspectives, palimpsest and the Archaeology of time*, «Journal of Anthropological Archaeology» 26 (2007), 198-223.
- BAILEY 1987  
G. Bailey, *Breaking the time barrier*, «Archaeological Review from Cambridge» 6.1 (1987), 5-20.

---

<sup>47</sup> Se cita siempre el año de la edición consultada, que no tiene por qué coincidir con el de la edición original.



- BALERIAUX 2017  
J. Baleriaux, *Pausanias' Arcadia between conservatism and innovation* in G. Hawes (ed.), *Myths on the map: the storied landscapes of Ancient Greece*, Oxford 2017, 141-158.
- BARRETT 2001  
J. C. Barrett, *Agency, the duality of structure and the problem of the archaeological record* in I. Hodder (ed.), *Archaeological theory today*, Cambridge 2001, 141-164.
- BARRETT 1994  
J. C. Barrett *Fragments from Antiquity: an archaeology of social life in Britain, 2900-1200 BC*, Oxford 1994.
- BELL 1992  
C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992.
- BENDER 2002  
B. Bender, *Time and landscape*, «Current Anthropology», 43.4 (2002), 103-112.
- BERLEANT 1992  
A. Berleant *The Aesthetics of environment*, Philadelphia 1992.
- BIRGE 1984  
D. E. Birge, *Sacred groves in the Ancient World*, Ann Arbor 1984.
- BOURDIEU 1979  
P. Bourdieu, *Symbolic power*, «Critique of Anthropology», 13-14 (1979), 77-85.
- BOWIE 2001  
E. Bowie, *Inspiration and Aspiration. Date, genre and readership* in S. Alcock - J. F. Cherry - J. Elsner (eds.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, New York 2001, 21-32.
- BRADLEY 2002  
R. J. Bradley, *The past in prehistoric societies*, London-New York, 2002.
- BRADLEY 2000  
R. J. Bradley, *An Archaeology of natural places*, London 2000.
- BRADLEY 1993  
R. J. Bradley, *Altering the Earth: the origin of monuments in Britain and continental Europe*, Edinburgh 1993.
- BRADLEY 1991a  
R. J. Bradley, *Ritual, time and history*, «World Archaeology», 23.2 (1991a), 209-219.
- BRADLEY 1991b  
R. J. Bradley. *Monuments and places* in P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates and J. Toms (eds.), *Sacred and profane*, Oxford 1991b, 135-140.
- BRADLEY 1987  
R. J. Bradley, *Time regained: the creation of continuity*, «Journal of the British Archaeological Association», 140 (1987), 1-17.
- BRÜCK 2007  
J. Brück, *Ritual and rationality. Some problems of interpretation in European Archaeology*, in T. Insoll (ed.), *The Archaeology of identities*, London 2007, 281-307.
- CARDETE 2016  
M. C. Cardete, *El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso*, Sevilla 2016.
- CARDETE 2005  
M. C. Cardete, *Paisajes mentales y religiosos de la frontera suroeste arcadia: épocas arcaica y clásica*, Oxford 2005.
- CASSON 1974  
L. Casson, *Travel in the Ancient World*, London 1974.



- DE CERTEAU 2000  
M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. Vol. I. El arte de hacer*, México 2000.
- CHAMBERLAIN 2006  
M. A. Chamberlain, *Symbolic conflict and the spatiality of traditions in small-scale societies*, «Cambridge Archaeological Journal», 16.1 (2006), 39–51.
- CHAPMAN 2009  
J. Chapman, *Notes on memory-work and materiality*, in I. Barbiera, A. M. Choyke and J. A. Rasson (eds.), *Materializing memory: archaeological material culture and the semantics of the past*, Oxford 2009, 7-16.
- CHAPMAN 1997  
J. Chapman, *Place as timeless -the social construction of prehistoric landscapes in Eastern Hungary* in G. Nash (ed.), *Semiotics of landscape: Archaeology of mind*, Oxford 1997, 31-45.
- CHRISTENSEN 2009  
L. B. Christensen, 'Cult' in the study of religion and Archaeology in J. T. Jensen, G. Hinge, P. Schultz and B. Wickkiser (eds.), *Aspects of Ancient Greek cult. Context, ritual, iconography*, Aarhus 2009, 13-28.
- CONNERTON 2006  
P. Connerton, *Cultural memory*, in Ch. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands and P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*, London 2006, 315-324.
- CONNERTON 1989  
P. Connerton, *How societies remember*, Cambridge 1989.
- ELSNER 2001  
J. Elsner, *Structuring Greece. Pausanias' Periegesis as a literary construct*, in S. Alcock, J. F. Cherry and J. Elsner (eds.), *Pausanias: travel and memory in Roman Greece*, New York 2001, 3-20.
- EVANS 1985  
Ch. Evans, *Tradition and the cultural landscape: an Archaeology of place*, «Archaeological Review from Cambridge», 4.1 (1985), 80-94.
- FORBES 2007  
H. Forbes, *Meaning and identity in a Greek landscape. An archaeological ethnography*, Cambridge 2007.
- FOUCAULT 1980  
M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México 1980.
- FOUCHARD 1997  
A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie. Idéologiques et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1997.
- FRAZER 1898  
J. Frazer, *Pausanias' Description of Greece*, vol. I, London 1898.
- GEERTZ 1973  
C. Geertz, *The interpretation of cultures*, New York 1973.
- GEHRKE 2009  
H. J. Gehrke, *From Athenian identity to European ethnicity: the cultural biography of the myth of Marathon* in T. Derks and N. Roymans (eds.), *Ethnic constructs in Antiquity: the role of power and tradition*, Amsterdam 2009, 85-99.
- GRAF 2003  
F. Graf, *Initiation. A concept with a troubled history* in D. B. Dood and Ch. A. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek rituals and narratives. New critical perspectives*, New York-London 2003, 3-24.



GRAMSCI 1984

A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires 1984.

HABICHT 1985

C. Habicht, *Pausanias' guide to Ancient Greece*, Berkeley 1985.

HALBWACHS 1925

M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, New York 1925.

HAMILAKIS 2002

Y. Hamilakis, *The past as oral history: towards an Archaeology of senses* in Y. Hamilakis, M. Pluciennik and S. Tarlow (eds.), *Thinking through the body. Archaeologies of corporeality*, New York-Boston-Dordrecht-London and Moscow 2002, 121-136.

HEJNIC 1961

J. Hejnic, *Pausanias the Perieget and the archaic history of Arcadia*, Praga 1961.

HOBBSAWN 2003

E. Hobsbawn, *Introduction: inventing tradition*, in E. Hobsbawn and T. Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge 2003, 1-14.

HODOS 2010

T. Hodos *Local and global perspectives in the study of social and cultural identities* in S. Hales and T. Hodos (eds.), *Material culture and social identities in the Ancient World*, Cambridge 2010, 3-31.

HÖLSCHER 2011

M. T. Hölscher, *Myths, images and the typology of identities in Early Greek art*, in S. E. S. Gruen (ed.), *Cultural identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, 47-65.

HOLTORF 1997

C. J. Holtorf, *Megaliths, monumentality and memory*, «Archaeological Review from Cambridge», 14.2 (1997), 45-66.

INGOLD 1995

T. Ingold, *Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world* in M. Strathern (ed.), *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*, London-New York 1995, 57-80.

JACOB 1993

Ch. Jacob, *Paysage et bois sacré: ἄλσος dans la Périégèse de la Grèce de Pausanias*, in *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'École Pratique des Hautes Études (Ve section), Naples, 23-25 Novembre 1989, Naples 1993, 31-44.

JOST 2005

M. Jost, *Quelques épiclèses divines en Arcadie: typologie et cas particulier*, in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot et F. Prost (éds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses sans l'Antiquité*, Turnhout 2005, 389-400.

JOST 2003

M. Jost, *Mystery cults in Arcadia*, in M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek mysteries: the Archaeology and ritual of Ancient Greek secret cults*, London-New York 2003, 143-168.

JOST 1994

M. Jost, *Nouveau regard sur les Grandes Déesses de Mégalopolis; influences, emprunts, syncrétismes religieux*, «Kernos» 7 (1994), 119-129.

*Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.

JOST 1973

M. Jost, *Pausanias en Mégalopolitide*, «REA», 75 (1973), 241-267.





- JOST 1970  
M. Jost, *Les grandes déesses d'Arcadie*, «REA», 72 (1970), 138-151.
- KNOEPLER - PIERART 2001  
D. Knoepler - M. Piérart (éds.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel 2001.
- KLEIN 2000  
K. L. Klein, *On the emergence of memory in historical discourse*, «Representations», 69 (2000), 127-150.
- LEONE 1978  
M. Leone, *Time in American Archaeology* in C.L. Redman (ed.), *Social Archaeology: beyond subsistence and dating*, New York 1978, 25-36.
- LUCAS 2005  
G. Lucas, *The Archaeology of time*, London-New York 2005.
- LYON CRAWFORD 2007  
K. Lyon Crawford, *Collecting, defacing, reinscribing (and otherwise performing) memory in Ancient World* in N. Yoffee (ed.), *Negotiating the past in the past. Identity, memory and landscape in archaeological research*, Tucson 2007, 10-42.
- MCGLADE 1999  
J. McGlade, *The times of history: Archaeology, narrative and non-linear causality*, in T. Murray (ed.), *Time and Archaeology*, London 1999, 139-163.
- MESKELL 2007  
L. Meskell, *Back to the future: from the past in the present to the past in the past*, in N. Yoffee (ed.), *Negotiating the past in the past. Identity, memory and landscape in archaeological research*, Tucson, 2007, 215- 226.
- MOGGI 1993  
M. Moggi, *Scrittura e riscrittura della storia in Pausania*, «RFIC», 121.4 (1993), 396-418.
- MOGGI 1991  
M. Moggi, *Processi di urbanizzazione nel libro di Pausania sull'Arcadia*", «RFIC», 109.1 (1991), 46-62.
- MORGAN 1996  
C. Morgan, *From palace to polis? Religious development on the Greek mainland during the Bronze Age / Iron Age Transition*, in P. Hellström and B. Alroth (eds.), *Religion and power in the Ancient Greek world*, Uppsala 1996, 41-57.
- NASH 1997  
G. Nash, *Monumentality and the landscape: the possible symbolic and political distribution of long chambered tombs around the Black Mountains, Central Wales*, in G. Nash (ed.), *Semiotics of landscape: Archaeology of mind*, Oxford 1997, 17-30.
- NIELSEN 2002  
T. H. Nielsen, *Arkadia and its poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.
- NORA 1997  
P. Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, 3 vols., Paris 1997.
- PRETZLER 2007  
M. Pretzler, *Pausanias: travel writing in ancient Greece*, London 2007.
- PRETZLER 1999  
M. Pretzler, *Pausanias' Arkadia*, Oxford 1999.



- ROBIN - ROTHSCHILD 2002  
C. Robin - N. A. Rothschild, *Archaeological ethnographies. Social dynamics of out door space*, «Journal of Social Archaeology», 2.2 (2002), 159-172.
- ROWLANDS 1993  
M. Rowlands, *The role of memory in the transmission of culture*, «World Archaeology», 25.2 (1993), 141-151.
- ROWLANDS - TILLEY 2006  
M. Rowlands - Ch. Tilley, *Monuments and memorials*, in Ch. Tilley - W. Keane, S. Küchler - M. Rowlands - P. Spyer (eds.), *Handbook of material culture*, London 2006, 500-515.
- ROY 1968  
J. Roy, *The sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian King-list*, «ABSA», 63 (1968), 287-292.
- SCARRE 2011  
C. Scarre, *Monumentality* in T. Insoll (ed.), *Oxford handbook of the Archaeology of ritual and religion*, Oxford, 2011, 9-23.
- SCHEER 2010  
T. S. Scheer, 'They that held Arkadia'. *Arkadian foundation myths as intentional history in Roman Imperial times*, in L. Foxhall, H. J. Gehrke and N. Luraghi (eds.), *Intentional history: spinning time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 275-298.
- SHANKS - TILLEY 1987a  
M. Shanks - Ch. Tilley, *Abstract and substantial time*, «Archaeological Review from Cambridge» 6.1 (1987a), 32-41.
- SHANKS - TILLEY 1987b  
M. Shanks - Ch. Tilley, *Social theory and Archaeology*, Oxford 1987b.
- SHAW 2013  
J. Shaw, *Archaeology of religious change: introduction*, «World Archaeology», 45.1 (2013), 1-11.
- SHELDRAKE 2001  
P. Sheldrake, *Spaces for the sacred. Place, memory and identity*, Baltimore 2001.
- SOMMERSTEIN - TORRANCE 2014  
A. H. Sommerstein - I. C. Torrance, *Oaths and swearing in Ancient Greece*, Berlin 2014.
- SOMMERSTEIN - BAYLISS 2013  
A. H. Sommerstein - A. J. Bayliss, *Oath and state in Ancient Greece*, Berlin 2013.
- SOMMERSTEIN - FLETCHER 2007  
A. H. Sommerstein - J. Fletcher, *Horkos: the oath in Greek society*, Exeter 2007.
- SORENSEN 2013  
M.L.S. Sorensen, *Introduction to Part I: belief as practice*, in M. L. S. Sorensen and K. Rebay-Salisbury (eds.), *Embodied knowledge: perspectives on belief and technology*, Oxford 2013, 11-14.
- STAAL 1975  
F. Staal, *The meaninglessness of ritual*, «Numen» 26.1 (1975), 2-22.
- STIGLITZ 1967  
R. Stiglitz, *Die Grossen Göttinnen Arkadiens*, Wein 1967.
- THOMAS 2008  
J. Thomas, *Archaeology, landscape and dwelling*, in B. David and J. Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, Walnut Creek 2008, 300-306.
- THOMAS 2001  
J. Thomas, *Archaeologies of place and landscape*, in I. Hodder (ed.), *Archaeological theory today*, Cambridge 2001, 165-186.
- THOMAS 1996  
J. Thomas, *Time, culture and identity: an interpretative Archaeology*, London-New York 1996.



TILLEY 2004

Ch. Tilley, *The materiality of stone: explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford-New York 2004.

TILLEY 2006

Ch. Tilley, *Introduction. Identity, place, landscape and heritage*, «Journal of Material Culture», 11.1-2 (2006), 7-32.

TILLEY 2010

Ch. Tilley, *Interpreting landscapes. Geologies, topographies, identities. Explorations in Landscape Phenomenology 3*, Walnut Creek 2010.

TSIOLIS 2002a

V. Tsiolis, *Damofón, Sosígenes y la introducción de los misterios eleusinos en Megalópolis*, «Eutopia, nuova serie II», 1 (2002a), 7-32.

TSIOLIS 2002b

V. Tsiolis, *Mantineia-Antigonea. Aspectos históricos de una ciudad arcadia*, Toledo 2002b.

TUAN 1977

Y. F. Tuan, *Space and place. The perspective of experience*, London 1977.

VAN DYKE 2008

R. M. Van Dyke, *Memory, place and the memorialization of landscape*, in B. David and J. Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, Walnut Creek 2008, 277-284.

WHITLEY 2008

D. S. Whitley, *Cognition, emotion and belief: first steps in an Archaeology of religion*, in D. S. Whitley - K. Hays-Gilpin (eds.), *Belief in the past: theoretical approaches to the Archaeology of religion*, Walnut Creek 2008, 85-103.

YOFFEE 2007

N. Yoffee, *Peering into the palimpsest. An introduction to the volume*, in N. Yoffee (ed.), *Negotiating the past in the past. Identity, memory and landscape in archaeological rese.*



### Abstract

La memoria es un arma poderosa de construcción político-social, tanto en el presente como en la Antigüedad. Este artículo analiza la construcción de la memoria colectiva como elemento imprescindible en el proceso de naturalización del paisaje y, por lo tanto, en el desarrollo de estrategias socio-políticas y culturales de control social en la Grecia antigua. Se analizan específicamente el uso legitimador de la memoria y su plasmación en las llamadas prácticas incorporadas a través de la obra de Pausanias.

Palabras Clave: Memoria, paisaje, tradición, Pausanias, prácticas incorporadas.

Memory is a powerful weapon of political and social construction, both in the present and in Antiquity. This article analyses the construction of collective memory as an essential element in the process of naturalization of landscape and, therefore, in the development of socio-political and cultural strategies of social control in ancient Greece. We place particular emphasis on the legitimating role of memory and the developed of the so-called embodied practices in Pausanias' *Periegesis*.

Keywords: Memory, landscape, tradition, Pausanias, embodied practices.