

El revoltoso Momo y el apologeta Atenágoras: dos miradas sobre la identidad religiosa del s. II d. C.

The rebellious Momo and the apologist Athenagoras: two gazes at the religious identity in the Second Century A. D.

Pilar GÓMEZ CARDÓ
<https://orcid.org/0000-0001-6560-2836>
Universidad de Barcelona, España
pgomez@ub.edu

RESUMEN: En *Asamblea de dioses* de Luciano, el dios Momo lamenta la degradación que padecen las más antiguas deidades del panteón olímpico por los cambios introducidos en la religión tradicional, con argumentos también utilizados por Atenágoras en su *Legatio* en defensa del cristianismo. Este trabajo analiza cómo la coincidencia entre los razonamientos de Luciano y los del apologeta evidencia tanto la crisis de la religiosidad en el s. II d. C. como la condición de *pepaideuménoi* de estos autores, a pesar del dispar objetivo que motiva ambos textos.

PALABRAS CLAVE: Luciano, *Asamblea de dioses*, Atenágoras, *Apología*, religión

ABSTRACT: In Lucian's *Assembly of the Gods*, the god Momo regrets the degradation suffered by the oldest Olympian deities due to the changes introduced in the traditional religion, using such arguments just as Athenagoras in his *Legatio* when he defends Christianity. This paper analyses how the match between the reasoning between Lucian and the apologist evidences the crisis of religiosity in the second century A. D., as well as their condition of *pepaideuménoi*, despite the disparity of purposes between both authors.

KEYWORDS: Lucian, *Assembly of the Gods*, Athenagoras, *Embassy for the Christians*, religion

RECIBIDO: 24/06/2021 • ACEPTADO: 02/02/2022 • VERSIÓN FINAL: 16/11/2022

INTRODUCCIÓN

Ἰ Todavía nos extrañamos si los hombres nos desprecian al ver a unos dioses tan ridículos y portentosos?¹
 Εἶτα θαυμάζομεν εἰ καταφρονοῦσιν ἡμῶν οἱ ἄνθρωποι ὀρῶντες οὕτω γελοίους θεοὺς καὶ τεραστίους; (Luc., *Deor. Conc.*, 5, ed. 2021)

Estas palabras son pronunciadas por el dios Momo, protagonista junto a Zeus del diálogo *Asamblea de dioses*, cuya acción Luciano sitúa en el Olimpo.² A diferencia de algunos *dialogi minores*, protagonizados también por divinidades tradicionales, como *Diálogos de dioses* y *Diálogos marinos*, que podríamos considerar pinturas de género sin una intención particular —meros entretenimientos literarios, según Bompaire—,³ *Asamblea de dioses* se inscribe más bien entre las obras luciánicas de carácter satírico, quizá incluso de influencia menipea.⁴

El Olimpo de esta pieza refleja la vida religiosa en época del autor, cuando el culto a los dioses tradicionales del panteón olímpico, vinculado antaño a una religión de carácter cívico, político y en estrecha relación con la vida de la *polis*, convive entonces con ritos y cultos a divinidades de origen muy diverso, procedentes de distintos puntos del Imperio. Esta situación molesta a los dioses antiguos y Zeus, tal vez por temor a una revuelta interna, resuelve convocar a una asamblea para conocer la causa de sus inquietudes. La asamblea en el Olimpo se desarrolla a imagen y semejanza de la ἐκκλησία ateniense de época clásica, y la obra inicia cuando un heraldo —tratándose de dioses este solo podía ser Hermes—⁵ invita a intervenir a cuantos asistentes puedan hacerlo de forma legítima, proclamando que el debate girará en torno a metecos y extranjeros. Momo toma la palabra y anuncia que hablará con total franqueza. Al igual que la Muerte, el Sueño y las Moiras, Momo pertenece a la generación de dioses nacidos de la oscura Noche, surgida esta del Caos primigenio.⁶ Por lo tanto, esa condición de divinidad primordial, anterior incluso a Zeus, motiva su elección por

¹ Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de los textos griegos son de nuestra autoría.

² En el corpus luciánico otras referencias a Momo como portavoz divino de la mirada crítica del autor se encuentran en Luc., *DDeor.*, XX, 2, ed. 1987; *Philops.*, 2, ed. 1974; *Herm.*, 20, ed. 1987; *Icar.*, 31, ed. 1972; *Nigr.*, 32, ed. 1972; *JTr.*, 19-32, ed. 1972. Sobre Momo como héroe satírico, véase Camerotto 2014, pp. 79-83.

³ Bompaire 1958, p. 578. Véase Bartley 2005, p. 359.

⁴ Gazza 1953, pp. 1-17, analiza los puntos en común entre *Zeus trágico*, *Zeus cuestionado* y *Asamblea de dioses* por el carácter polémico de estas tres piezas.

⁵ Luciano presenta al hijo de Maya desempeñando esta misma tarea en *Vit. Auct.*, 1, ed. 1974; *JTr.*, 8, ed. 1972; *DDeor.*, XXIV, ed. 1987.

⁶ Cf. Hes., *Th.*, 214, ed. 1970.

parte de Luciano para debatir en la asamblea olímpica sobre fraudulentas divinidades de reciente creación.

Más allá de la visión luciánica de la religión tradicional y del modo como los hombres viven su relación con la divinidad —tal como Luciano plantea también en *Acerca de los sacrificios* y *Prometeo*—,⁷ *Asamblea de dioses* ha interesado como posible eco de un arduo debate político que en fecha cercana a la composición del opúsculo⁸ se suscitó en Atenas a raíz de diversas reformas legislativas sobre la admisión de nuevos miembros en el Areópago.⁹

El propósito de este artículo no es ahondar en la dimensión política de *Asamblea de dioses*, sino ofrecer una aproximación al texto de Luciano para analizar qué argumentos esgrime Momo a favor de los dioses antiguos, cuáles son las divinidades que han provocado la ira entre aquellos, y comparar la reflexión que este diálogo aporta sobre el contexto religioso del s. II con los razonamientos utilizados por el apologeta Atenágoras, coetáneo de Luciano, en defensa del cristianismo.

I. CRISIS EN EL OLIMPO

En sus primeras palabras Momo expone sucintamente el motivo de su intervención —la depreciación de la categoría divina perjudica la vida de los dioses antiguos—, justificando su papel como portavoz de estos por su competencia crítica y capacidad de opinar abiertamente sin temer a nadie y sin avergonzarse de hacerlo con total sinceridad. Además de su antigua alcurnia, el dios Momo personifica la burla, el sarcasmo y la mordacidad; y, en correspondencia con esta reputación, él mismo admite que para muchos es “delator por naturaleza” (συκοφαντικός τὴν φύσιν) y “acusador público” (δημόσιός τις κατηγορός), e identifica su propia idiosincrasia con la παρρησία:¹⁰

ἄξιόν δέ, ὃ Ζεῦ, μετὰ παρρησίας μοι δοῦναι εἰπεῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλως δυναίμην, ἀλλὰ πάντες με ἴσασιν ὡς ἐλεύθερός εἰμι τὴν γλῶτταν καὶ οὐδὲν ἂν κατασιωπήσαιμι τῶν οὐ καλῶς γιγνομένων (Luc., *Deor. Conc.*, 2, ed. 2021)

Te pido, Zeus, que me dejes hablar con franqueza, pues no podría hacerlo de ningún otro modo: saben cuán libre es mi lengua, y no podría silenciar nada que no esté bien.

⁷ Cf. Luc., *Sacr.*, 10-15, ed. 1974, y *Prom.*, 11-19, ed. 1972.

⁸ Schwartz 1965, p. 138, la sitúa en Atenas hacia el año 165.

⁹ Como muestran los trabajos de Oliver 1976 y 1980, Follet 1979, Cortés Copete 1998.

¹⁰ Un término de resonancia cínica, como señala Bosman 2017, p. 40. Sobre la *parrhesia* en Luciano, véase Camerotto 2014, pp. 225-284.

Momo cifra el origen del descontento divino en un exceso de población en el Olimpo que enmascara la legitimidad de las auténticas divinidades, obligadas ahora a mezclarse y convivir con una caterva de advenedizos de dudosa filiación. En su intervención Momo identifica hasta cinco motivos, que irá ilustrando con diversos ejemplos, para explicar la decepción, el enfado y la intranquilidad reinantes en la sede celestial. Estos motivos son: el carácter humano de las nuevas divinidades (§§ 4-6), su extranjería (§§ 7-9),¹¹ un nefasto sincretismo (§§ 10-11), la proliferación de insólitos cultos (§ 12) y la inclusión de conceptos abstractos en el elenco de dioses (§ 13).

I.1 *Dioses híbridos*

En primer lugar, Momo condena la ascendencia humana de los nuevos dioses sin obviar la responsabilidad del propio Zeus por sus innumerables amoríos con tantas mujeres mortales que incluso ha provocado preocupación entre los inmortales:

ὥστε ἡμᾶς δεδιέναι μή σε καταθύση τις ξυλλαβῶν, ὅποταν ταῦρος ἦς, ἢ τῶν χρυσοχόων τις κατεργάσῃται χρυσοῦν ὄντα, καὶ ἀντὶ Διὸς ἢ ὄρμος ἢ ψέλιον ἢ ἔλλόβιον ἡμῖν γένῃ (Luc., *Deor. Conc.*, 7, ed. 2021).

Nosotros temíamos que alguien capturándote te sacrificara cuando eras un toro, o que algún orfebre te trabajara cuando eras oro y en vez de Zeus te nos convirtieras en un collar o en un brazaleté o en un pendiente.¹²

La facilidad de los nuevos dioses para franquear el Olimpo ha favorecido la generalización de actitudes indignas e impropias de una divinidad. Como muestra, el “medio humano” (ἡμιάνθρωπος) Dioniso —también calificado irónicamente como γενναιότατος—, quien no satisfecho con gozar ahora de ‘ciudadanía’ divina, a pesar de descender de un comerciante siriofenicio,¹³

¹¹ El término ξενία es utilizado por el propio Zeus para reprender a Momo y advertirle que no se atreva a acusarle a él mismo, el dios supremo, de ser una divinidad ajena al Olimpo: “¿acaso vas a inculparme también a mí de extranjería?” (μῶν δ’ οὖν κάμῃ ξενίας διώκεις; Luc., *Deor. Conc.*, 6, ed. 2021).

¹² De las múltiples metamorfosis de Zeus en sus devaneos amorosos, Luciano alude solo al rapto de Europa para cuya consumación el dios se presentó ante la princesa fenicia con el aspecto de un toro blanco, y a la seducción de Dánae que Zeus llevó a cabo convertido en lluvia de oro.

¹³ En búsqueda de su hermana Europa, el fenicio Cadmo, padre de Sémele, fundó la ciudad de Tebas por indicación del oráculo de Delfos. Momo se refiere a Cadmo en tono despectivo al tildarlo de comerciante —reproduciendo, tal vez, la imagen tópica que los griegos tenían de los fenicios—. Sin embargo, el abuelo de Dioniso era de estirpe real y pasa por haber introducido en Grecia el alfabeto, el arado, la agricultura o la fundición de metales. Cf. Hes., *Th.*, 940-942, ed. 1970; Apollod., III, 4, 1-3, ed. 1985; Ov., *Met.*, III, 6, ed. 2019a.

desacredita a los dioses y merece todo tipo de reproches tanto por su aspecto afeminado, indumentaria y embriaguez permanente como por sus numerosos acólitos, instalados igualmente como dioses en el Olimpo, aunque solo sean un coro de extraños personajes, danzarines, campesinos y cabreros:

ὦν ὁ μὲν κέρατα ἔχων καὶ ὄσον ἐξ ἡμισείας ἐς τὸ κάτω αἰγὶ εὐκῶς καὶ γένειον βαθὸν καθειμένους ὀλίγον τράγου διαφέρων ἐστίν, ὁ δὲ φαλακρὸς γέρον, σιμὸς τὴν ῥίνα, ἐπὶ ὄνου τὰ πολλὰ ὀχούμενος, Λυδὸς οὗτος, οἱ δὲ Σάτιροι ὀξεῖς τὰ ὄτα, καὶ αὐτοὶ φαλακροὶ, κεράσται, οἷα τοῖς ἄρτι γεννηθεῖσιν ἐρίφοις τὰ κέρατα ὑποφύεται, Φρύγες τινὲς ὄντες· ἔχουσι δὲ καὶ οὐράς ἅπαντες. ὁρᾶτε οἴους ἡμῖν θεοὺς ποιεῖ ὁ γεννάδας; (Luc., *Deor.Conc.*, 4, ed. 2021)

De ellos, uno tiene cuernos, de la mitad hacia abajo se asemeja a una cabra, tiene una larga barba y apenas se diferencia de un macho cabrío; otro es un viejo calvo, de nariz chata, va montado casi siempre en un asno y es lidio; los Sáticos tienen orejas puntiagudas, también ellos son calvos, con cuernos, como suelen ser los cuernos de los cabritos acabados de nacer, y algunos son frigios. Y todos tienen rabo.¹⁴ ¿Veis qué clase de dioses nos ha fabricado el muy ilustre?

Además de Pan, Sileno, cuyos nombres Momo ni siquiera pronuncia, y de los Sáticos, dos mujeres integran el cortejo de Dioniso: Ariadna, de quien el dios se habría enamorado tras ser abandonada en Naxos por Teseo,¹⁵ y la hija del campesino Icaro, la joven Erígone¹⁶ acompañada de su perro, que Dioniso también ha llevado al Olimpo “para que la niña no sintiera añoranza si no tenía en el cielo aquel fiel perrito suyo al que tanto quería” (ὥς μὴ ἀνιῶτο ἡ παῖς εἰ μὴ ἔξει ἐν τῷ οὐρανῷ τὸ ζύνθητες ἐκεῖνο καὶ ὅπερ ἡγάπα κυνίδιον, Luc., *Deor.Conc.*, 5, ed. 2021).

Asimismo, Heracles y Asclepio constituyen una señal inequívoca de su no pertenencia a la verdadera estirpe divina porque —afirma Momo— “todavía tienen las señales del fuego” (ἔτι τὰ σημεῖα ἔχουσι τοῦ πυρός, Luc., *Deor.Conc.*, 6, ed. 2021). Estas atestiguan la condición mortal de ambos: Asclepio murió fulminado por Zeus por haber osado revivir a los hombres muertos; y Heracles se arrojó voluntariamente a una pira encendida.¹⁷ La permisividad imperante en el Olimpo hace posible que el hijo de Alcmena y el de Coronis ocupen allí un puesto de dios, pero su muerte delata que no pueden ser considerados ἀθάνατοι, porque, precisamente, la condición de no mortales distingue a los dioses de los hombres en el imaginario griego.¹⁸

¹⁴ Luciano describe a Dioniso y a su séquito de forma parecida en *Bacch.*, 2-4, ed. 1972.

¹⁵ Cf. Hes., *Th.*, 947-948, ed. 1970; Apollod., III, 1, 2-3, ed. 1985. Homero en la *véκεια* (*Od.*, XI, 321-325, ed. 1908) ofrece una versión alternativa sobre la suerte de Ariadna.

¹⁶ Cf. Apollod., III, 14, 7, ed. 1985.

¹⁷ En *JTr.*, 22, ed. 1972, Momo denuncia también ante Zeus la fraudulenta inscripción como dioses de Asclepio, Heracles, Dioniso y Ganimedes.

¹⁸ Sobre la fractura ontológica que separa al hombre de la divinidad, véase Colombani 2012, pp. 27-32.

I.2 “*Avec ma gueule de métèque*”

La extranjería constituye el segundo motivo de agravio contra los dioses en la acusación de Momo. El viejo dios juzga inaceptable que algunas deidades femeninas, siguiendo el mal ejemplo de Zeus, igualmente hayan abogado por la inmortalidad de sus amantes mortales, máxime cuando Titono,¹⁹ Endimión,²⁰ o Yasión²¹ —amados, respectivamente, por Eos (la Aurora), Selene (la Luna) y Deméter— han nacido en Troya, en Caria o, tal vez, en Creta. Afortunadamente —parece indicar Momo— estos tres jóvenes, famosos por su hermosura, no residen en el Olimpo, pero sí el copero Ganimedes, cuyo linaje, troyano, Zeus solicita que no sea recriminado, cuando el dios de la burla, en alusión a una nueva metamorfosis del Cronida, menciona el águila que “también está en el cielo, sentada sobre el cetro real y poco le falta para anidar sobre tu cabeza, creyendo que es un dios” (ἐν τῷ οὐρανῷ ἔστιν, ἐπὶ τοῦ βασιλείου σκήπτρου καθεζόμενος καὶ μονονουχὶ ἐπὶ κεφαλῆν σοι νεοττεύων, θεὸς εἶναι δοκῶν, Luc., *Deor. Conc.*, 8, ed. 2021).²²

Momo intensifica su enojo cuando apunta al tropel de dioses que proceden de tierras bárbaras e, inmiscuidos en el panteón olímpico, ahora ostentan rango divino. Las cinco divinidades mencionadas por Momo —los frigios Atis y Coribas,²³ el tracio Sabacio, el persa Mitra, el escita Zamolxis—²⁴

¹⁹ Eos imploró a Zeus que concediera a Titono la inmortalidad, pero olvidó asociarla a la juventud eterna. El bello troyano fue inmortal, aunque, encogido y arrugado por el paso del tiempo, acabó convirtiéndose en una cigarra o, según otras versiones del mito, en un grillo. Cf. *h.Hom.*, V, 218-238, ed. 1912.

²⁰ Zeus concedió al pastor Endimión el don de dormirse en un sueño eterno y mantener una eterna juventud. Así, la diosa de la luna podía contemplar a su amado en toda su belleza y plenitud cada noche, al pasar por Caria en su recorrido nocturno. Cf. Pl., *Phd.*, 72 b, ed. 1995; Theoc., III, 49, ed. 2016; Luc., *DDeor.*, XI, ed. 1987.

²¹ De este joven se enamoró Deméter en las bodas de Cadmo y Harmonía (*Hom.*, *Od.*, V, 125-128, ed. 1908) y, tras unirse a él en un sembradío arado tres veces, la diosa dio a luz a Pluto (la Riqueza). Cf. Hes., *Th.*, 969-974, ed. 1970; Hyg., *Fab.*, 270, ed. 2002; Ov., *Met.*, IX, 421, ed. 2019b.

²² Zeus raptó al bello Ganimedes y en el Olimpo el joven fue instruido como copero real para escanciar el néctar en la copa de Zeus, con gran disgusto de Hera. Cf. Luc., *DDeor.*, VIII y X, ed. 1987.

²³ Como nombre propio en singular, Κορύβας es solo una denominación alternativa de Atis. Utilizado en plural, οἱ Κορύβαντες, designa a los bailarines que, tocados con un casco, celebraban el culto de la gran diosa frigia Cibeles tañendo el tamboril y danzando. Eran, en parte, identificados con los Curetes, los nueve bailarines seguidores de Rea, la equivalente cretense de Cibeles.

²⁴ Los getas y los tracios llamaban Zamolxis al dios de la muerte. Según Heródoto (IV, 94-96, ed. 1908), era un esclavo de Samos, discípulo de Pitágoras, cuya doctrina sobre la transmigración de las almas predicó, y para demostrar su divinidad y la existencia de una vida después de la muerte, excavó una vivienda subterránea donde se ocultó durante tres años, y al cuarto año reapareció.

tienen, al menos, dos rasgos en común que los diferencian de los dioses tradicionales: un origen extranjero y la especial relevancia de su culto a partir del helenismo y, en particular, en época imperial.²⁵ Todos ellos representan lo que los estudiosos de las religiones antiguas etiquetan como “religiones orientales”,²⁶ aunque esta apelación colectiva no fue empleada por griegos ni romanos, quienes, sin embargo, sí llamaron ‘extranjeros’ a determinados dioses al considerarlos ‘extraños’²⁷ por el ceremonial y las prácticas religiosas de su culto, centrados en el individuo y desprovistos de la solemnidad pública. Desde esta óptica, eran encarnación de ‘alteridad’ y ‘marginalidad’ frente a la supuesta ‘autoctonía’ y ‘normalidad’ del culto tradicional, habida cuenta de que el panteón heleno, presidido por Zeus, era un elemento esencial del patrimonio colectivo de los griegos y de su cohesión como grupo, cuya identidad radicaba en compartir una misma lengua, unos dioses, héroes, antepasados, ritos y mitos comunes que además sustentaron la creación literaria desde sus primeras manifestaciones poéticas y pasaron a formar parte de la *paideía* griega.

La eclosión territorial de las conquistas macedónicas y la expansión del Imperio romano contribuyeron de forma notable también a una globalización e integración religiosa de cultos que ya antes eran conocidos, como el de Sabacio, un dios telúrico, originario de Tracia, que incluía diversos ritos iniciáticos y, a pesar de su presencia en Grecia desde el s. v a. C., alcanzó su máxima expansión en el período helenístico y llegó a Roma a través de las colonias griegas de la Magna Grecia.²⁸ También el de Atis, diseminado desde Anatolia hasta Grecia en paralelo al culto orgiástico de la diosa madre, pero en Roma no se acopló con el ya preexistente de Cibele hasta comienzos del Imperio.²⁹ Algo semejante ocurre con Mitra, un dios persa identificado con el sol, que solía representarse como un hombre joven, con gorro frigio, matando un toro con sus manos, puesto que fue durante el Imperio cuando su veneración se desarrolló como una religión mística, cuyos adeptos estaban organizados en sociedades secretas, exclusivamente

²⁵ Price 2012, pp. 1-19, explica la diseminación de religiones por el mundo romano como consecuencia de los movimientos de pueblos, analizando los contactos e intercambios entre la práctica religiosa individual y su contexto sociopolítico tanto a nivel local como imperial. Véase también Alvar 2008, Rüpke 2009.

²⁶ Una revisión metodológica a propósito de esta nomenclatura puede verse en Gordon 2014, pp. 657-672.

²⁷ Como precisa Blomart 2000-2001, pp. 10-12. En cuanto al carácter político de la expansión e integración de nuevos cultos, véase Van Andringa y Van Haepereen 2009, pp. 23-42.

²⁸ Entre los *Himnos órficos* se encuentra uno dedicado a esta divinidad. Cf. Orph., *H.*, XLVIII, ed. 2013.

²⁹ Véase Lancellotti 2002, pp. 16-118, sobre el origen, características y evolución del culto a Atis.

masculinas, que resultaban atractivas, lejos de lo público, por su carácter esotérico y forjaban la cohesión social entre los miembros del grupo.³⁰

Por ello, no resulta extraña la incompreensión y el desdén con que Momo habla de ellos, cuando, a propósito de Zamolxis, hace explícita la anomalía de llegar a ser elegido dios por votación, “a pesar de ser un esclavo y de estar inscrito de forma ilegal” (δοῦλος ὠν παρενεγράφη, Luc., *Deor. Conc.*, 9, ed. 2021), o señala la barbarie de Mitra no solo por su atuendo, sino por no entender ni la lengua de sus devotos: “¿O aquel famoso Mitra, el medo, el del caftán y la tiara, que ni habla griego, de modo que ni entiende si alguien brinda por él?” (ἦ ὁ Μίθρης ἐκεῖνος, ὁ Μῆδος, ὁ τὸν κἀνδον καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἐλληνίζων τῆ φωνῆ, ὥστε οὐδ’ ἦν προπίη τις ξυνίησι; *ibidem*).

I.3 *Deidades de doble faz*

En la valoración del sincretismo religioso —negativa, según Momo, para los intereses y subsistencia de los olímpicos— Egipto ocupa un lugar destacado. La vinculación de los dioses egipcios y griegos fue un tema frecuentado por autores griegos desde Heródoto, quien ya situó en el país del Nilo el origen de los dioses helenos;³¹ un tema que Momo, obviamente, soslaya en su invectiva y arremete con vehemencia contra el aspecto de las divinidades egipcias, asimiladas ahora a las olímpicas, por considerarlo inadecuado y vergonzoso. Incluso se refiere a ellas sin llamarlas por su nombre, señalando así una distancia todavía mayor entre los legítimos señores del Olimpo y unos dioses extranjeros e impostores que, además, tienen apariencia animal. De este modo, la degradación que supone para los olímpicos su identificación con extrañas criaturas zoomórficas constituye la tercera causa del enfado de Momo, porque atenta de lleno contra la representación tradicional antropomórfica del panteón griego. No obstante, cabe recordar que el antropomorfismo de los dioses tradicionales, fruto de una elaboración poética y asociado a defectos de los mortales como engañar, robar, cometer adulterio,³² ya había sido objeto de debate entre los pensadores del arcaísmo griego. Así lo atestigua Jenófanes cuando ironiza sobre el modo como cada pueblo imagina a sus deidades — “los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros / y los tracios, de ojos verdes y rubios” (Αἰθίοπες τε <θεοὺς

³⁰ El volumen colectivo editado por Bianchi en 1979 recoge, desde distintas disciplinas, aproximaciones al culto de Mitra, cuyo carácter místico analizan, en particular, Cerutti 1979, pp. 389-395, y Sfameni Gasparro 1979, pp. 397-408, mientras que Simon 1979, pp. 409-428, incide en su relación con el poder imperial. Sobre la función social de la devoción por el dios persa, véase también Panagiotidou 2018, pp. 667-679.

³¹ Cf. Hdt., II, 49-53, ed. 1908.

³² Cf. S.E., *M.*, IX, 193, ed. 1914.

σφετέρους σιμούς μέλανάς τε / Θρηϊκές τε γλαυκούς και πυρρούς <φασι πέλεσθαι>, Xenoph. D13 Laks-Most, ed. 2016—,³³ apuntando incluso la posibilidad de que los animales tengan sus propios dioses:

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίως
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷον περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι (Xenoph. D14 Laks-Most, ed. 2016).³⁴

Si bueyes, caballos o leones tuvieran manos / para pintar con ellas y realizar tareas como hombres, / los caballos semejantes a las de los caballos, y los bueyes a las de los bueyes / pintarían las imágenes de los dioses y les harían cuerpos / idénticos a como cada uno tenga también su propia figura.

Los versos de Jenófanes reflejan la relativización de las creencias religiosas, del concepto de dios y de su representación. Sin embargo, Momo no parece dispuesto a transigir con el descrédito de que los dioses de siempre sean ahora confundidos con divinidades de aspecto animal. La descripción de Luciano es breve y, a pesar de mantener a los dioses egipcios en el anonimato, permite identificarlos:

σὺ δέ, ὦ κυνοπρόσωπε καὶ σινδόσιν ἐσταλμένε Αἰγύπτιε, τίς εἶ, ὦ βέλτιστε, ἢ πῶς ἀξιοῖς θεὸς εἶναι ὑλακτῶν; τί δὲ βουλόμενος καὶ ὁ ποικίλος οὔτος ταῦρος ὁ Μεμφίτης προσκυνεῖται καὶ χρᾶ καὶ προφήτας ἔχει; αἰσχύνομαι γὰρ ἴβιδας καὶ πιθήκους εἰπεῖν καὶ τράγους καὶ ἄλλα πολλῶν γελοιότερα οὐκ οἶδ' ὅπως ἐξ Αἰγύπτου παραβυσθέεντα ἐς τὸν οὐρανόν, ἃ ὑμεῖς, ὦ θεοί, πῶς ἀνέχεσθε ὀρώντες ἐπ' ἴσης ἢ καὶ μᾶλλον ὑμῶν προσκυνούμενα; ἢ σὺ, ὦ Ζεῦ, πῶς φέρεις ἐπειδὴν κριοῦ κέρατα φύσωσί σοι; (Luc., *Deor. Conc.*, 10, ed. 2021)

Pero tú, cara de perro, egipcio vestido de lino, ¿quién eres, buen hombre, o cómo te consideras digno de ser un dios con tus ladridos? ¿Con qué intención es adorado ese moteado toro de Menfis, que profiere oráculos y tiene profetas?³⁵ Me avergüenza hablar de ibis, monos, machos cabríos y otros seres mucho más ridículos, que no sé cómo desde Egipto se han introducido en el cielo, y vosotros, dioses, ¿cómo os resignáis a ver que son reverenciados en términos de igualdad e incluso más que vosotros? O tú, Zeus, ¿cómo lo soportas cuando te hacen crecer cuernos de carnero?

Momo alude, en particular, a tres dioses egipcios: Anubis, Apis y Amón. Anubis, a quien Momo interpela directamente, era asociado a Hermes por su

³³ Cf. Clem. Al., *Strom.*, VII, 22, 1, ed. 1997.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cf. Plin., *H. N.*, VIII, 46, ed. 2016, para las prácticas adivinatorias asociadas al culto de Apis en época romana.

condición de νεκρόπομπος,³⁶ y el portavoz del Olimpo se dirige a él como “cara de perro” (κυνοπρόσωπε) por su iconografía de hombre con cabeza de cánido, o de perro egipcio o chacal, negro, por el color de la putrefacción de los cuerpos y de la tierra fértil, símbolo entonces de resurrección. En el diálogo “Céfiro y Noto” (Luc., *DDeor.*, XI, ed. 1987), Luciano aplica a Hermes el término κυνοπρόσωπος cuando el mensajero divino acompaña a Ío, metamorfoseada en ternera por la celosa Hera, hasta Egipto para que allí —según ha ordenado Zeus— “sea una divinidad para los habitantes del lugar y haga crecer el Nilo y les envíe vientos y salve a los navegantes”;³⁷ al llegar a tierra egipcia, no solo la joven cambia de aspecto, recobrando su apariencia humana y su hermosura, sino que, como los vientos constatan con sorpresa, también Hermes ha cambiado su aspecto y tiene ahora “cara de perro” (κυνοπρόσωπος).³⁸

Con la alusión al toro de Menfis, el egipcio Hepu —Apis en su denominación griega—, representado como un toro o un hombre con cabeza de toro, con el disco solar entre sus cuernos, Momo remite a uno de los fenómenos de sincretismo religioso de mayor pervivencia en el mundo grecorromano³⁹ y también más significativo desde el punto de vista político: la absorción del culto a Osiris-Apis por Ptolomeo I Sóter en el de Serapis, un dios sincrético, erigido en protector de la nueva dinastía real fundada por el diádoco de Alejandro.⁴⁰ La operación realizada por Ptolomeo no fue solo una mera interpretación griega de una deidad egipcia, sino también un mecanismo para legitimar el poder, ya que la creación de un nuevo dios, configurado con elementos de la mitología helena y egipcia, permitía aglutinar en su naturaleza muchas más funciones de las que ofrecía cualquier otra divinidad griega en una simple equiparación recíproca entre dos figuras de uno y otro panteón.⁴¹

La interpelación a Zeus con la que Momo cierra su alegato contra la denigrante influencia de los dioses egipcios, se explica por la representación

³⁶ Plutarco (*De Is. et Os.*, 355B, ed. 1936) denomina a Hermes “el perro” y reafirma el sincretismo entre ambas divinidades al mencionar también a Hermanubis (Ερμάνουβις, *ibidem* 375E), una figura que cobró especial importancia en época ptolemaica y romana.

³⁷ Cf. Luc., *DDeor.*, VII, ed. 1987: ἔστω θεὸς τῶν ἐκεῖ καὶ τὸν Νεῖλον ἀναγέτω καὶ τοὺς ἀνέμους ἐπιπεμπέτω καὶ σφῆξέτω τοὺς πλέοντας. En las funciones que Ío, convertida en diosa, deberá asumir en Egipto, se identifican competencias de la diosa Isis.

³⁸ Cf. Luc., *DDeor.*, XI, 2, ed. 1987.

³⁹ El culto a Serapis perduró hasta casi finales del s. IV a. C. con la destrucción del *Serapeum* de Alejandría por parte de los cristianos y la posterior prohibición de su culto por parte de Teodosio.

⁴⁰ Pfeiffer 2008, pp. 388-392.

⁴¹ Para los griegos, Serapis reunía facetas de Zeus como dios padre y salvador, de Plutón como señor del inframundo, de Dioniso como garante de la fertilidad y de Asclepio como dios sanador. Sobre el culto de Serapis tanto desde la óptica griega y egipcia como en su significado político, véase Pfeiffer 2008, pp. 392-408.

habitual del soberano de esos dioses, Amón, una deidad de origen tebano, con aspecto antropomórfico o en forma animal con cabeza de carnero, cuyos sacerdotes llegaron a ser la clase más influyente de la sociedad egipcia durante el Imperio Nuevo.⁴² Aunque Serapis también pudo haber asumido de Apis la tarea como deidad del oráculo, en el proceso de identificación de dioses entre griegos y egipcios, la equiparación entre Amón y Zeus se produjo tanto por ser ambos los dioses supremos entre los dioses de sus respectivos panteones como por su función oracular.⁴³ En el desierto occidental de Egipto, en el oasis de Siwa, el oráculo de Amón gozaba de fama entre los griegos desde finales de época arcaica, como atestigua Heródoto,⁴⁴ y Alejandro Magno lo visitó tras la fundación de Alejandría, en busca del reconocimiento divino para realzar su figura y afianzar sus proyectos de expansión, como señalan algunas fuentes.⁴⁵

I.4 Incluso las piedras vaticinan

La evocación tácita de Amón enlaza en el parlamento de Momo con un cuarto motivo de humillación de la que son víctimas los dioses olímpicos: la proliferación de oráculos y el culto rendido a todo tipo de individuos, e incluso de objetos. Por lo que a los oráculos respecta, Momo se dirige a Apolo y se lamenta de cómo la autoridad legítima del patrón de Delfos ha sido menoscabada por el éxito de cuantos impostores se aplican de manera fraudulenta a la tarea oracular, concretando esta farsa en el héroe beocio Trofonio, que poseía un célebre oráculo en Lebadea, donde era tenido por hijo de Apolo, y en Anfíloco, de quien afirma: “siendo hijo de un hombre maldito y matricida, el muy listo vaticina en Cilicia, mintiendo casi siempre y embaucando por dos óbolos” (ὄς ἐναγοῦς ἀνθρώπου καὶ μητραλοῖου υἱὸς ὢν μαντεύεται ὁ γενναῖος ἐν Κιλικίᾳ, ψευδόμενος τὰ πολλὰ καὶ γοητεύων τοῖν δυοῖν ὀβολοῖν ἔνεκα, Luc., *Deor. Conc.*, 12, ed. 2021). Anfíloco, que además fue objeto de culto en Oropo, en Atenas y en Esparta, era hijo de Anfiarao, de quien habría heredado el don profético y, al llegar a Troya por haber sido uno de los pretendientes de Helena, secundó al adivino Calcante

⁴² Sobre la política de los Sumos Sacerdotes de Amón para sostener el poder del faraón en sus disputas con la realeza tebana por el control ideológico, véase Castillo Mallén 2009, pp. 24-28.

⁴³ Véase Graf 1999, pp. 934-940.

⁴⁴ Cf. Hdt., II, 18, 33 y 42, ed. 1908. Paus., III, 18, 3, ed. 1926, señala la existencia de un santuario dedicado a Amón en Esparta.

⁴⁵ Cf. Plu., *Alex.*, XXVII, 3-4, ed. 1971; D.S., XVII, 51, 1-4, ed. 1963. Para una revisión crítica de la bibliografía sobre la deificación de Alejandro, puede consultarse Leiva Rodríguez 2015, pp. 10-24.

y fundó con él varios oráculos en la costa de Asia Menor.⁴⁶ Sin embargo, Luciano le imputa también, con el fin de desprestigiarlo más, el asesinato de su madre Erifíle, responsable de la muerte de su esposo en el asalto de Tebas.⁴⁷ A juicio de Momo, la abundancia de sedes oraculares,⁴⁸ de origen no divino, escapa al control de los dioses con terribles consecuencias, porque:

τοιγαροῦν οὐκέτι σύ, ὦ Ἄπολλον, εὐδοκιμεῖς, ἀλλὰ ἤδη πᾶς λίθος καὶ πᾶς βωμὸς χρησιμῶδεϊ, ὃς ἂν ἐλαίῳ περιχυθῆ καὶ στεφάνους ἔχη καὶ γόητος ἀνδρὸς εὐπορήσῃ, οἷοι πολλοὶ εἰσιν (Luc., *Deor. Conc.*, 12, ed. 2021).

Tú, Apolo, ya no gozas de prestigio, sino que ahora cada piedra y cada altar emite oráculos, siempre que esté bien bañado de aceite, tenga coronas y cuente con un hombre charlatán, de esos muchos que hay.

Para Luciano el prototipo de embaucador en materia religiosa fue un coetáneo suyo, Alejandro de Abonutico, a quien convirtió en el protagonista de *Alejandro o un falso adivino*. Hacia mediados del s. II d. C. Alejandro ejercía como profeta y fundó en un pequeño enclave de Paflagonia el oráculo de una nueva divinidad, el dios serpiente Glicón.⁴⁹ A pesar de la plausible distorsión de la realidad y del componente histriónico, propios de una creación literaria satírica como es la pieza de Luciano, esta supuesta biografía póstuma del taimado augur⁵⁰ resulta un valioso testimonio de la prevalencia individual en la religiosidad contemporánea; sobre todo, cuando es auspiciada por el carisma de quienes explotan en beneficio propio la fascinación —e ignorancia— de sus congéneres ante asuntos de carácter mágico y espiritual.⁵¹ Luciano presenta como ejemplo de fácil credulidad a Rutiliano, un varón noble e ilustre:⁵²

τὰ δὲ περὶ τοὺς θεοὺς πάνυ νοσῶν καὶ ἀλλόκοτα περὶ αὐτῶν πεπιστευκῶς, εἰ μόνον ἀγλημιμένον που λίθον ἢ ἐστεφανωμένον θεάσαιτο, προσπίπτων ἀεὶ καὶ προσκυνῶν καὶ ἐπὶ πολὺ παρεστῶς καὶ εὐχόμενος καὶ τὰγαθὰ παρ' αὐτοῦ αἰτῶν (Luc., *Alex.*, 30, ed. 2021).

⁴⁶ Cf. Apollod., III, 7, 2-5, ed. 1985; Str., III, 4, ed. 1960; Paus., I, 34, 3, ed. 1918.

⁴⁷ Homero (*Od.*, XI, 326-327, ed. 1908) califica a Erifíle de “odiosa” (στρυγερὴν) por haber vendido a su esposo a cambio del collar de oro de Harmonía. Cf. Paus., V, 17, 8, ed. 1926; VIII, 24, 8, y IX, 41, 2, ed. 1935.

⁴⁸ Véanse Karavas 2008-2009, pp. 90-97, y Bendlin 2011, pp. 173-250.

⁴⁹ Cf. Sfameni Gasparro 2013, pp. 153-156.

⁵⁰ La composición se sitúa en torno al año 180, y Alejandro murió hacia el 175. El interés por esta obra lucianica desde múltiples abordajes queda reflejado en la amplia y variada bibliografía, recogida en Alfayé 2014, pp. 66-67. Sobre los elementos retóricos de la pieza, véase Gómez 2020, pp. 149-164.

⁵¹ Véase Ni Mheallaigh 2018, pp. 225-256.

⁵² Publio Lucio Sisena Rutiliano era hijo del gobernador de la provincia de Britania y fue, en sustitución de un cónsul ordinario, *consul suffectus* el año 146, bajo el reinado de Antonino Pio.

Pero, en lo referente a los dioses, muy enfermizo y crédulo en las cosas más disparatadas respecto a ellos. Con solo que viera en cualquier parte una piedra untada con aceite o adornada con coronas, al punto se inclinaba, se postraba, permanecía allí largo tiempo, le dirigía plegarias y le solicitaba bienes.⁵³

En este sentido, se entiende también el reproche de Momo contra quienes confían que la estatua de Polidamante sane las fiebres, aunque este fuera solamente un luchador de pancracio,⁵⁴ y contra quienes en Tasos ofrecen sacrificios a la estatua de otro atleta de extraordinaria fuerza y rapidez por considerarla sagrada gracias a sus poderes curativos.⁵⁵ Tampoco escapan a la censura de Momo héroes como el troyano Héctor por recibir sacrificios en Ilión, y Protesilao, en el Quersoneso,⁵⁶ de modo que su conclusión es igualmente negativa respecto a la repercusión de estos extraños cultos en el Olimpo, porque “desde que somos tantos, han crecido el perjurio y el sacrilegio, y en general nos desprecian —y hacen bien” (ἀφ’ οὗ δ’ οὖν τοσοῦτοι γεγόναμεν, ἐπίδεδωκε μᾶλλον ἢ ἐπιορκία καὶ ἱεροσυλία, καὶ ὄλως καταπεφρονήκασιν ἡμῶν —εὖ ποιοῦντες, Luc., *Deor.Conc.*, 12, ed. 2021).

I.5 *El nombre no hace al dios*

Por último, ante el crecimiento desorbitado de figuras divinas, Momo se queja de que también meras nociones —por su intangibilidad, incompatibles con ser representadas en la forma habitual de los dioses tradicionales— hayan sido incluidas en la categoría divina y acaparen ahora el culto debido a los auténticos dioses:

ἐγὼ δὲ καὶ ξένα ὀνόματα πολλὰ ἤδη ἀκούων οὔτε ὄντων τινῶν παρ’ ἡμῖν οὔτε συστήναι ὄλως δυναμένων, πάνυ, ὦ Ζεῦ, καὶ ἐπὶ τούτοις γελῶ. ἢ ποῦ γάρ ἐστιν

⁵³ La actitud de Rutiliano corresponde a la de un δεισιδαίμων, según Thphr., *Char.*, XVI, ed. 1909. Este rasgo de su personalidad, destacado por Luciano, es asimismo confirmada por una inscripción datada en el año 172 (*CIL* XIV 3601, ed. 1887 = *ILS* 1101). Cf. Clem. Al., *Strom.*, VII, 4, 26, ed. 1997, sobre el culto a las piedras entre los griegos.

⁵⁴ Lisipo esculpió la estatua erigida en Olimpia en honor de Polidamante, según Paus., VI, 5, 1, ed. 1933.

⁵⁵ Paus., VI, 11, 6-9, ed. 1933, refiere que, cuando el atleta murió, uno de sus enemigos azotaba la estatua como si maltratara al mismo Teágenes. La estatua cayó sobre él y lo mató, siendo acusada de asesinato fue arrojada al mar porque una ley imponía el destierro a objetos inanimados homicidas. Más tarde, cuando la tierra de los tasio dejó de dar frutos, un oráculo de Delfos ordenó que la estatua fuera recuperada y de nuevo erigida en su lugar original. Cf. también Arist., *Pol.*, IX, 12, ed. 2017, y Eus., *PE.*, V, 34, 7, ed. 1982.

⁵⁶ El *Heroico* de Filóstrato constituye el relato más exhaustivo del culto a Protesilao y de los beneficios que concedía a sus devotos. Cf. Luc., *DMort.*, XXVIII, ed. 1987, y *Cont.*, 1, ed. 1974.

ἡ πολυθρύλητος ἀρετὴ καὶ φύσις καὶ εἰμαρμένη καὶ τύχη, ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ὑπὸ βλακῶν ἀνθρώπων τῶν φιλοσόφων ἐπινοηθέντα; (Luc., *Deor.Conc.*, 13, ed. 2021)

Pero yo he oído también muchos nombres extraños de algunos que ni existen entre nosotros ni de ningún modo pueden concebirse como tales; me río, Zeus, sobre todo de estos. Pues, ¿dónde está Virtud, la muy ilustre, Naturaleza, Destino y Fortuna, nombres sin consistencia y vacíos de contenido, imaginados por unos hombres estúpidos, los filósofos?

Los conceptos que Luciano presenta personificados como si se trata de nuevas deidades eran esenciales en el debate filosófico, sobre todo desde época helenística, pero el samosatense aprovecha la referencia a esos dioses impostores para, también con este pretexto, criticar a sus artífices, los filósofos, contra cuya charlatanería vacua e hipocresía tantas veces arremete en sus obras.⁵⁷ El éxito de estas nuevas divinidades, como ocurre con todas las previamente mencionadas, amenaza seriamente la vida de los dioses antiguos si pierden el privilegio de beneficiarse en exclusiva del acto central del culto, es decir, el sacrificio.⁵⁸ Este constituye un elemento fundamental porque marca el vínculo entre dioses y hombres, garantizando a estos su relación con la esencia y el poder divino para adentrarse en lo sagrado sin transgredir las fronteras mortales; y, en el contexto de la religión olímpica, sella el orden instaurado por Zeus tras hacerse con el poder.⁵⁹ Por ello, Momo teme que ya no llegue al Olimpo el humo de los sacrificios, porque los humanos, ignorantes como son, se han dejado seducir por falsas promesas:

καὶ ὁμῶς αὐτοσχέδια ὄντα οὕτω τοὺς ἀνοήτους πέπεικεν, ὥστε οὐδεὶς ἡμῖν οὐδὲ θύειν βούλεται, εἰδὼς ὅτι, κὰν μυρίας ἑκατόμβας παραστήσῃ, ὁμῶς τὴν τύχην πράξουσιν τὰ μεμοιραμένα καὶ ἃ ἐξ ἀρχῆς ἐκάστῳ ἐπεκλώσθη (Luc., *Deor.Conc.*, 13, ed. 2021).

Y, sin embargo, a pesar de ser de reciente invención, hasta tal punto han persuadido a los ignorantes que nadie quiere ofrecernos sacrificios a nosotros, porque saben que, aunque ofrezcan mil hecatombes, Fortuna realizará lo que está decretado por el destino y lo que desde un principio para cada uno ha sido tejido por la Parca.

⁵⁷ Cf. Fornaro 2019, pp. 111-123. Véase Ramelli 2015, pp. 123-156, sobre la irracionalidad de la religión y sus aspectos filosóficos.

⁵⁸ Como señala Suárez de la Torre 2006, p. 11, sigue siendo fundamental al respecto el libro de Burkert 1972.

⁵⁹ Sobre el papel de Prometeo en la tensión derivada de organizar las relaciones en el universo de los dioses y las formas que delimitan lo humano y lo divino, véase García Pérez 2006, pp. 77-109.

II. APOLOGÍA CRISTIANA

Atenágoras de Atenas⁶⁰ es un autor cristiano, que forma parte de los llamados “Padres apologetas” del s. II d. C.,⁶¹ defensor del cristianismo en época de los emperadores Antoninos (96-192 d. C.), cuando la persecución contra los seguidores de Cristo era más acuciante. Sobre Atenágoras apenas hay noticias biográficas,⁶² salvo que el epígrafe del manuscrito (*Parisinus Graecus 451*, s. X, ed. 1990) que ha transmitido su obra *Πρεσβεία περι Χριστιανῶν* (*Legatio pro Christianis*) lo califica de filósofo: “De Atenágoras, filósofo ateniense cristiano” (ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ ΑΘΗΝΑΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ).

Sin embargo, esta denominación no implica la necesaria filiación a una determinada escuela, sino que puede designar con carácter más general a un erudito y maestro como Atenágoras, quien conoce bien el ambiente cultural de su época, dominado por los sofistas que recorrían el Imperio con sus declamaciones, y muestra una notable familiaridad con la *paideía* griega, aprendida y practicada en la escuela de retórica.⁶³

Atenágoras dirige la *Legatio* a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo apelando a su humanidad y magnificencia para frenar las falsas acusaciones contra los cristianos, e identifica las que podrían haber motivado su escrito con “ateísmo, convites de Tiestes, uniones edipeas” (ἀθεότητα, Θυέστεια δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις, Athenag., *Leg.*, 3, 1, ed. 1990).⁶⁴ Al enumerar así los puntos de su defensa, el apologeta intenta atraer la atención de los destinatarios y del público pagano, trasladando los términos de las culpas imputadas a los cristianos al lenguaje de la cultura y del imaginario griegos, identificando dos de ellas con sendos episodios de la mitología griega: el banquete que, para vengar el adulterio cometido con su esposa, ofreció

⁶⁰ Ruprecht 1992, pp. 37-47, postula que Atenágoras no procedía de Atenas, sino del área de Corinto, dada su particular familiaridad con leyendas y cultos locales de esta zona.

⁶¹ Cf. Young 1999, pp. 81-104. Para un elenco de estas obras, que constituyen una rica literatura, es muy útil el trabajo de síntesis, con abundante bibliografía, de López Salvá 2008, pp. 549-583.

⁶² El principal testimonio sobre Atenágoras procede del s. V y es una breve noticia del historiador cristiano Felipe de Side, quien lo sitúa como el fundador de la escuela cristiana de Alejandría, cf. *PG*, VI, 182, ed. 1857. No obstante, la validez de esta fuente ya fue puesta en duda, entre otros estudiosos, por Ruiz Bueno 1954, p. 632, y más recientemente por Rankin 2009, pp. 5-10.

⁶³ Eshleman 2012, pp. 21-66, analiza en términos de identidad, inclusión o exclusión, la relación de los intelectuales en el Imperio romano según su autodenominación como sofistas, filósofos y cristianos.

⁶⁴ Un gran número de cristianos sufrieron martirio acusados de incesto, canibalismo y de celebrar orgías secretas en las matanzas de Lyon y Vienne en torno al año 177 d. C., una fecha próxima a la redacción de esta obra. Sobre su datación, véanse Ruiz Bueno 1979, p. 642; Marcovich 1990, pp. 1-3; Pouderon 1992, pp. 1-22.

Atreo a Tiestes, sirviéndole a sus hijos como comida; y la unión incestuosa de Edipo con su madre.

En el texto de Atenágoras se constatan argumentos semejantes a los argüidos también por Momo en su defensa de la tradición religiosa griega, aunque explotados con intereses y desde ópticas distintas: Momo no cuestiona el politeísmo a diferencia de Atenágoras, pero ambos coinciden en acometer contra la fabricación y el carácter efímero de los dioses, su origen y aspecto, así como la disparidad de cultos y los sofismas de los filósofos.

II.1 ¿Ateos creyentes?

La exculpación contra la acusación de ateísmo ocupa la mayor parte de la *Legatio* y Atenágoras articula su discurso en torno a la contradicción —ilógica desde una óptica cristiana— de considerar ateos (ἄθεοι) a quienes, precisamente, rinden culto al dios verdadero y único, argumentando que el politeísmo es incompatible con el concepto mismo de dios. Si ateísmo significa la negación de la divinidad, los cristianos no pueden ser ateos como demuestra la naturaleza de su dios:

ἓνα τὸν ἀγένητον καὶ αἰδίου καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον, ὃφ' οὗ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται (Athenag., *Leg.*, 10, 1, ed. 1990).

Único, el increado, eterno, invisible, impasible, incomprendible, inmenso, accesible solo al pensamiento y a la razón, rodeado de luz, belleza, espíritu y potencia inenarrable, por quien todo, por medio de su Palabra, ha sido hecho y ha sido ordenado y se mantiene.

Atenágoras apela a la tradición griega para demostrar que sus filósofos y poetas trágicos ya conocían la esencia divina, aunque señala que las reflexiones de estos y los razonamientos cristianos respecto a la unidad de la divinidad estriba en que aquellos son resultado de conjeturas humanas —por ello, cada uno ha dogmatizado a su manera—, mientras que los dogmas cristianos han sido avalados por los profetas, “quienes por espíritu divino han hablado acerca de Dios y de las cosas de Dios” (οἱ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασιν καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ, Athenag., *Leg.*, 7, 3, ed. 1990). Para ello, aduce ejemplos extraídos de la doctrina pitagórica, de Platón y de Aristóteles,⁶⁵ donde la divinidad era identificada con la

⁶⁵ Marcovich 1992, pp. 189-192, analiza la lectura platónica de algunos pasajes de la *Legatio*; Pérez 2012, pp. 149-153, revisa la crítica a los filósofos griegos, mientras que Velasco Delgado 2012, p. 73, señala tres ámbitos esenciales que configuran la defensa de Atenágoras: filosofía, mitología y demonología.

unidad —“Dios es la mónada, esto es, único” (μονάς ἐστὶν ὁ θεός, τοῦτ' ἐστὶν εἷς, Athenag., *Leg.*, 6, 1, ed. 1990)— por su afinidad con el número máximo y perfecto, el diez, de la *tetraktys*, tenida por los pitagóricos como la clave de todas las armonías;⁶⁶ e incluso apoya su tesis de dios único en un fragmento atribuido a Sófocles: “Uno, en verdad, uno solo es Dios / que el cielo fabricó y la vasta tierra (εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεός, / ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακράν, Athenag., *Leg.*, 5, 3, ed. 1990).⁶⁷

II.2 Seres de un solo día

ὦν οἶδα ἀνθρώπους δημιουργούς, πῶς ταῦτα προσείπω θεούς; (Athenag., *Leg.*, 16, 3, ed. 1990)
 ¿Cómo he de llamar dioses a esas cosas cuyos artífices sé que son hombres?

Si ser creado y, por lo tanto, corruptible, es opuesto a la idea de dios, más absurdo es todavía que los dioses muestren ira, cólera, tristeza, que sean enamoradizos, débiles, heridos, esclavos.⁶⁸ Por ello, Atenágoras es muy crítico con los poetas por haber promovido el carácter politeísta de la religión pagana con una retahíla de dioses materiales y movidos por pasiones humanas. Este reproche no dista mucho del de Jenófanes cuando afirma: “los mortales piensan que los dioses nacen, y que tienen ropa, voz y cuerpo como el de ellos” (ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσθαι θεούς, / τὴν σφετέρην δὲ ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε, Xenoph., D12 Laks-Most, ed. 2016).⁶⁹

Homero —autor nuclear de la *paideía* griega— es el poeta más citado en la *Legatio*,⁷⁰ porque el más excelso de los poetas es para Atenágoras también el principal responsable de una charlatanería irreverente acerca de los dioses, que demuestra por ella misma cómo el politeísmo es solo un *constructum* humano, fruto de la creación poética, secundado por los artistas plásticos.

Para probar la inconsistencia de los dioses paganos, cuyo carácter material, efímero y cambiante según los lugares, se contradice con la esencia del

⁶⁶ S.E., *M.*, VII, 34, ed. 1914, explica que el diez, formado por la suma de 1+2+3+4, comprende todas las proporciones.

⁶⁷ *TGF Adespota*, fr. 618 Kannicht-Snell, ed. 1981; cf. Clem. Al., *Protr.*, VII, 74, 2, ed. 2008; Eus., *PE.*, XIII, 13, 40, ed. 1983.

⁶⁸ Como Eurípides presenta a Apolo obligado a servir al tesalio Admeto para expiar la muerte de los Cíclopes en los versos iniciales de la *Alkestis*, que Atenágoras cita en *Leg.*, 21, 5, ed. 1990.

⁶⁹ Cf. Clem. Al., *Strom.*, V, 109, 1, ed. 2006.

⁷⁰ Cf. Athenag., *Leg.*, 21, ed. 1990, donde se acumulan hasta dieciocho citas homéricas; una muestra significativa del radical desacuerdo de Atenágoras con la teología fabricada por los poetas.

dios cristiano, Atenágoras ataca el antropomorfismo, nombres e imágenes de las deidades paganas porque evidencian intrusismo, y, amparándose en la autoridad de Heródoto, denigra su creación reciente:

μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ἡρόδοτος: “Ἡσίοδον γὰρ καὶ Ὅμηρον ἠλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω πρεσβυτέρους ἐμοῦ γενέσθαι, καὶ οὐ πλείοσι· οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλληνισι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδα αὐτῶν σημῖναντες” (Athenag., *Leg.*, 17, 2, ed. 1990).

Y Heródoto también lo atestigua: “Pues creo que Hesíodo y Homero, dada la época en que vivieron, me han precedido en cuatrocientos años y no en más. Y ellos fueron los que crearon, en sus poemas, una teogonía para los griegos, dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisonomía”.

De ahí que formule la siguiente paradoja: o bien “no son creíbles los relatos fabulados por el vulgo y los poetas acerca de los dioses” (ἢ γὰρ ἄπιστοι οἱ ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ ποιητῶν λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν θεῶν), o bien, “si son verdaderos sus nacimientos, amores, asesinatos, robos, mutilaciones, fulminaciones, ya no existen, al haber cesado de ser, puesto que también nacieron, aunque no existían” (ἢ εἰ ἀληθεῖς αἱ γενήσεις, οἱ ἔρωτες, αἱ μαιφονίαι, αἱ κλοπαί, αἱ ἔκτομαί, οἱ κεραυνοί, οὐκέτ’ εἰσίν, παυσάμενοι εἶναι, ἐπεὶ καὶ ἐγένοντο οὐκ ὄντες, Athenag., *Leg.*, 30, 3, ed. 1990).

Asimismo, el apologeta sostiene que las imágenes divinas no se habrían materializado sin la pintura y la escultura, porque solo “son tierra y piedras y materia y arte superfluo” (γῆ ταῦτα καὶ λίθοι καὶ ὕλη καὶ περιεργὸς τέχνη, Athenag., *Leg.*, 17, 5, ed. 1990);⁷¹ y, si esos objetos fueran realmente dioses, cabría preguntarse: “¿Por qué no existían desde el principio? ¿Por qué son más recientes que sus artífices? ¿Por qué necesitaban hombres y arte para llegar a ser?” (τί οὐκ ἦσαν ἐξ ἀρχῆς; τί δὲ εἰσιν νεώτεροι τῶν πεποιηκῶν; τί δὲ ἔδει αὐτοῖς πρὸς τὸ γενέσθαι ἀνθρώπων καὶ τέχνης; *ibidem*). E insiste en la inconsistencia de cuantos han sido denominados y considerados dioses antes de los cristianos por la estrecha relación entre dioses y linajes humanos, tal como celebran versos oraculares de la Sibila:

Καὶ τότε δὴ δεκάτῃ γενεῇ μερόπων ἀνθρώπων,
ἐξ οὗ δὴ κατακλυσμός ἐπὶ προτέρους γένετ’ ἀνδρας.
καὶ βασιλευσ<ε> Κρόνος καὶ Τιτὰν Ἰαπετός τε,
Γαίης τέκνα φέριστα καὶ Οὐραν<οῦ>, οὗς ἐκάλεσ<σ>αν
ἄνθρωποι Γαῖαν τε καὶ Οὐρανόν, οὕνομα θέντες,

⁷¹ En *Leg.*, 17, 3, ed. 1990, Atenágoras evoca famosas imágenes divinas, sus artífices y los materiales de fabricación.

οὐνεκά τοι πρότιστοι ἔσαν μερόπων ἀνθρώπων (Athenag., *Leg.*, 30, 1, ed. 1990 = *Orac.Sib.*, III, 108-113, ed. 1902).

Y entonces surgió la décima generación de hombres mortales, / desde que un diluvio sobre ancestrales hombres se cernió. / Y reinó Cronos y Titán y Yápeto, / de Gea hijos poderosos y de Urano, a los cuales llamaron / unos hombres Tierra y Cielo, otorgándoles un nombre, / por haber sido los primeros de los hombres mortales.

II.3 La extranjería de los dioses griegos

Sobre la invención y creación de los dioses, también Atenágoras remonta el origen de los dioses griegos a Egipto citando literalmente diversos pasajes del libro segundo de la *Historia* de Heródoto. De este modo, asocia la artificiosidad de las divinidades griegas a su importación desde el país del Nilo, donde no solo llaman dioses al éter, al sol, a la tierra y a la luna, sino que —afirma— “relatan de los dioses como de hombres” (περὶ τῶν θεῶν ὡς περὶ ἀνθρώπων ἱστορεῖν, Athenag., *Leg.*, 28, 3, ed. 1990). Por ello, considera que el politeísmo de los antiguos es el resultado de haber convertido en dioses a determinados hombres para poner en valor su fuerza —Heraclés o Perseo— o su arte —Asclepio—;⁷² otros fueron deificados en señal de reconocimiento, miedo, respeto y gratitud por parte de sus súbditos y de sus gobernantes, como prueba Antínoo, quien “por benevolencia de vuestros antepasados hacia sus súbditos, obtuvo en suerte ser considerado un dios” (καὶ Ἀντίνου φιλανθρωπία τῶν ὑμετέρων προγόνων πρὸς τοὺς ὑπηκόους ἔτυχε νομίζεσθαι θεός, Athenag., *Leg.*, 30, 2, ed. 1990).

En el caso de Egipto, el panteón politeísta se configuró —a juicio del apologeta— por la conversión de antiguos reyes, como Orus y Osiris, en dioses cuyos templos, en realidad, son sepulcros, porque “no solo enseñan la tumba de Osiris, sino también incluso su momia” (οὐ μόνον ὁ τάφος τοῦ Ὀσίριδος δείκνυται, ἀλλὰ καὶ ταριχεία, Athenag., *Leg.*, 38, 10, ed. 1990).⁷³ No obstante, Atenágoras plantea la relación entre ambos panteones no en términos de sincretismo por la fusión o la unificación de sus funciones, como expresaba Momo, sino de pura denominación, dado que los griegos se apropiaron de los nombres de las divinidades egipcias. Por lo tanto, si Heródoto explicaba que Orus, llamado Apolo por los griegos, era hijo de Osiris y este era Dioniso en griego, Atenágoras concluye que “Apolo es hijo de Dioniso y de Isis” (Ἀπόλλων ὁ Διονύσου καὶ Ἴσιδος, Athenag., *Leg.*, 28, 2, ed. 1990).⁷⁴

⁷² Cf. Athenag., *Leg.*, 30, 1, ed. 1990: οὐνεκά οἱ πρότιστοι ἔσαν μερόπων ἀνθρώπων — τοὺς δ' ἐπ' ἰσχύι, ὡς Ἡρακλέα καὶ Περσέα, τοὺς δ' ἐπὶ τέχνῃ, ὡς Ἀσκληπιόν.

⁷³ Atenágoras (*Leg.*, 30, 2, ed. 1990) reprocha a Calímaco que en su *Himno a Zeus* (vv. 8-9, ed. 1977) censure a los cretenses por haber fabricado una tumba para Zeus.

⁷⁴ Cf. Hdt., II, 156, ed. 1908.

II.4 *La idolatría de las pequeñas cosas*

Atenágoras desaprueba a los dioses paganos por su reciente creación, pero también por las imágenes que los personifican. Estas son solamente bronce, piedra o barro, y confirman que han sido modeladas con objeto de dar consistencia a relatos sobre divinidades inventadas, generados para complacer al vulgo. Desde una visión teológica, Atenágoras imputa la creencia en estatuas capaces de actuar a los ángeles caídos que arrastran a los hombres hacia la idolatría y les obligan a cometer atroces acciones:

οἱ μὲν γὰρ ἀποτέμνουσι τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέαν, οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν (καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους): ἐὼ γὰρ τοὺς ταῖς μαχαίραις καὶ τοῖς ἀστραγάλοις αἰκίζομένους αὐτοὺς λέγειν (Athenag., *Leg.*, 26, 2, ed. 1990).

Unos, los que sirven a Rea, se mutilan el miembro viril; otros, los de Ártemis, se hacen cortes o incisiones (y la de Táuride mata a los extranjeros); y dejo de mencionar a los que se autolesionan con cuchillos y correas de huesos.

Para el apologeta este irracional extravío únicamente puede ser obra de una deidad maligna —como ya sentenció un autor trágico—,⁷⁵ porque Dios no puede incitar a tales actos en su bondad, que es infinita. Además, si Dios es eternamente benéfico (ἀϊδίως ἀγαθοποιός), la idolatría refleja las frenéticas imágenes introducidas en el alma de los hombres extraviados por movimientos irracionales y fantásticos, y Atenágoras aduce como ejemplo ciudades que han consagrado estatuas a Nerilio, a Proteo y a Alejandro, otorgándoles carácter divino.⁷⁶ Por ello, no censura el valor ornamental de la estatua dedicada en Troas a Nerilio, un hombre contemporáneo, sino porque “se cree que da oráculos y sana enfermos, y por ello los de Troas le ofrecen sacrificios, ungen la estatua y la coronan de oro” (εἰς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσι τε δι’ αὐτὰ καὶ χρυσῶ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς, Athenag., *Leg.*, 26, 3-4, ed. 1990). Proteo es el ‘falso’ θεῖος ἀνὴρ cuya muerte relata Luciano,⁷⁷ y Alejandro el impostor profeta de Abonutico, antes mencionado.⁷⁸ De ahí que el apologeta, incrédulo ante el poder benefactor de las imágenes de hombres corrientes, todavía se pregunte: “Nerilio, Proteo

⁷⁵ Cf. *Leg.*, 26, 1, ed. 1990, donde Atenágoras cita *TGF Adespota* fr. 455 Kannicht-Snell, ed. 1981: ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσὴν κακὰ, / τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον (“Siempre que un *demon* ocasione males a un hombre, / le ha dañado antes su inteligencia”).

⁷⁶ Cf. Athenag., *Leg.*, 26, 3, ed. 1990.

⁷⁷ Quizá cuando se estaba desarrollando un nuevo oráculo, en que Peregrino, mutado en demon, profetizaba y sanaba enfermos, y la estatua levantada en su ciudad natal recibía culto tras la apoteosis que siguió a su inmolación en Olimpia. Cf. Gómez 2017, pp. 405-406.

⁷⁸ *Supra* pp. 100-101.

y Alejandro, ¿qué tienen que ver con los enfermos? Pues lo que la estatua se dice que obra ahora, lo obraba también cuando vivía Nerilio e incluso cuando estaba enfermo” (Νερυλλίνος καὶ ὁ Πρωτεύς καὶ ὁ Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἡ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου, Athenag., *Leg.*, 26, 5, ed. 1990).

Este panorama de las prácticas culturales paganas, absurdo y por doquier extendido, constituye para Atenágoras una evidencia del error de los hombres cuando no tienen conciencia del verdadero dios y confunden lo efímero y corruptible con lo eterno, como muestran los sacrificios, que —a su juicio— son un auténtico sinsentido.⁷⁹ A diferencia del reivindicativo Momo, el dios cristiano “no mendiga sangre, ni grasa, ni perfume de flores e inciensos, porque él mismo es el perfume perfecto, nada le falta y nada necesita” (οὐ δεῖται αἵματος οὐδὲ κνίσης οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίας, αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία, ἀενδεής καὶ ἀπροσδεής, Athenag., *Leg.*, 13, 2, ed. 1990). No obstante, esa misma disparidad permite reivindicar para los cristianos la libertad de culto, dado que, si cada pueblo y ciudad adora a sus dioses particulares —falsos y abominables, desde la óptica cristiana—, es incoherente acusar a los cristianos de ateos por tener su culto propio y no coincidir en esa expresión de religiosidad con otras gentes que, por sus ritos distintos y variada nómina de dioses, también deberían ser considerados impíos.

II.5 *Obras son amores...*

Contra el politeísmo pagano, todavía puede identificarse en el texto de Atenágoras el paralelismo con uno de los argumentos esgrimidos por Momo cuando censura que merezcan honores propios de dioses “nombres extraños..., nombres sin consistencia y vacíos de contenido, imaginados por unos hombres estúpidos, los filósofos” (ξένα ὀνόματα..., ἀνυπόστατα καὶ κενὰ πραγμάτων ὀνόματα ὑπὸ βλακῶν ἀνθρώπων τῶν φιλοσόφων ἐπινοηθέντα; Luc., *Deor. Conc.*, 13, ed. 2021).⁸⁰ Así, a pesar de dirigirse a emperadores “filósofos”, el apologeta denigra también la influencia de filósofos y sofistas que acrecientan entre los hombres un espíritu muy poco religioso, y sus triviales especulaciones en nada benefician a sus congéneres. Porque se trata de individuos solamente preocupados por analizar silogismos, resolver ambigüedades y poner en claro etimologías, o bien, dedicados a enseñar homónimos, sinónimos, categorías, pero que no pueden hacer felices a sus discípulos:

⁷⁹ Cf. Karavas 2009, pp. 137-144.

⁸⁰ Supra p. 102.

τὸν ἀντίον διατελοῦσι <v> αἰεὶ κακῶς τὰ ἀπόρητα <πρὸς> ἑαυτοῦς <ἀποδιδόντες καὶ> ταῦτα μεταλλεύοντες, καὶ αἰεὶ τι ἐργάσασθαι ἐπιθυμοῦντες κακόν, τέχνην λόγων καὶ οὐκ ἐπίδειξιν ἔργων τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι (Athenag., *Leg.*, 11, 4, ed. 1990).

Por el contrario, pasan la vida siempre miserablemente interpretando para ellos mismos lo oculto y escarbando en ello, y siempre deseando hacer algún mal, porque profesan un arte de palabras y no una demostración de obras.

Con términos aplicables a la actividad sofística —τέχνη, λόγος, ἐπίδειξις— Atenágoras reprocha a los filósofos el abismo que separa palabra y acción, mientras que la gente corriente sí es capaz “de demostrar con sus obras la utilidad de su elección” (ἔργω τὴν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως ὠφέλειαν ἐπιδεικνυμένους, Athenag., *Leg.*, 11, 4, ed. 1990); es decir, su decisión de abrazar la doctrina cristiana:

οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν, παίόμενοι μὴ ἀντιτύπτειν καὶ ἀρπαζόμενοι μὴ δικάζεσθαι, τοῖς αἰτοῦσιν δίδοναι καὶ τοὺς πλησίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτοῦς (Athenag., *Leg.*, 11, 4, ed. 1990).

Pues no aprenden discursos de memoria, sino que demuestran acciones buenas: no devolver los golpes cuando son golpeados, no pleitear si son robados, dar a los que les piden y amar a sus próximos como a sí mismos.

CONCLUSIÓN

La crisis de la religión tradicional es una característica del ambiente religioso del s. II d. C. que invade el Imperio, y la presencia del cristianismo era, sin duda, también una realidad en el nuevo contexto religioso que *Asamblea de dioses* describe y puede atestiguar en otras obras de Luciano.⁸¹ Por ello, al cotejar algunas consideraciones de Atenágoras a favor del cristianismo con la reflexión que esta obra de Luciano aporta sobre el comportamiento individual y colectivo ante fenómenos de carácter religioso, cobra mayor valor la mirada satírica del samosatense, porque en la representación luciana del Olimpo resuenan tanto la mísera simplicidad de los hombres como las contradicciones de los dioses paganos, expuestas también por Atenágoras para reivindicar una religión que para el mundo pagano podía parecer la negación de toda religión.

Desde la óptica de Luciano, la religión y sus vanidades deben entenderse como una creación artificiosa de los hombres, alimentada por su ingenua credulidad, de la que se aprovechan determinados individuos como Peregrino

⁸¹ Véase Karavas 2010, p. 120, donde se enumeran diversos pasajes en que el samosatense, al relatar la vida y la muerte de algunos adeptos de esa nueva religión, evidencia el odio y la repulsión que los cristianos generaban.

o Alejandro.⁸² A diferencia de Atenágoras, sin embargo, Luciano no tiene que convencer a sus oyentes ni debatir la naturaleza de la divinidad, sino denunciar que la falta de sentido común entre los hombres hace crecer sin límite la plantilla de dioses y ello afecta hasta tal punto la vida del Olimpo que “escasea la ambrosía y el néctar, de modo que una copita cuesta ya una mina debido a la multitud de bebedores” (ἐπιλέλοιπε δὲ ἡ ἀμβροσία καὶ τὸ νέκταρ, ὥστε μνᾶς ἤδη τὴν κοτύλην εἶναι διὰ τὸ πλῆθος τῶν πινόντων, Luc., *Deor. Conc.*, 14, ed. 2021).

Atenágoras es taxativo respecto a que los dioses paganos son el producto de una creación reciente, una obra inventada por los hombres, amparada por el desarrollo del arte y de la técnica. Sin poetas ni escultores no existirían los dioses paganos, pero coincide con Luciano en hacer suya la tradición poética y literaria en torno a los dioses para poner en valor una firme posición crítica frente a los cuentos y relatos ficticios del pasado mítico; y convienen en considerar innecesarios dioses semejantes a los hombres, sensibles a la adulación y al desprecio, movidos por pasiones, porque ponen en entredicho la superioridad misma de esos dioses que no se ocupan ni se preocupan por los hombres.

Asimismo, el samosatense y el apologeta combaten el culto desmesurado e irracional de las prácticas religiosas contemporáneas, plurales y dispares por su origen y localización, pero que por su extravagancia e inconsistencia atentan contra la idea auténtica de dios, identificada por Momo con los viejos representantes del panteón olímpico tradicional y por Atenágoras con la naturaleza única, inmortal, no creada, incorruptible e imperecedera del dios cristiano.

Atenágoras, por su parte, debe cumplir con los tres objetivos esenciales de una obra apologetica: defenderse de acusaciones, explicar la doctrina cristiana y mostrar su erudición en diálogo con la tradición. Este diálogo corresponde a los verdaderos *pepaideuménoi*, como revelan ser Luciano y Atenágoras, puesto que uno y otro coinciden en determinadas citas, anécdotas y modelos para exponer sus ideas; una coincidencia que, como en el caso de la atención particular a los dioses egipcios, refleja, sin duda, una formación compartida, en la que la retórica y el canon de los autores griegos clásicos son los ejes fundamentales. Atenágoras acude a esa tradición porque le ofrece un marco idóneo para desarrollar la teología cristiana y dar forma a la finalidad doctrinal de su obra, alejada de la narración burlesca y jocosa de Luciano. Sin embargo, también este tras la apariencia cómica oculta una verdad de orden serio, al simultanear lo σπουδαῖον y

⁸² Luciano dedica a Proteo y a Alejandro sendas obras, donde relata la teatral muerte del primero, y las andanzas del segundo, cuyo afán de lucro lo llevó a inventarse al dios Glicón. Cf. Gómez 2017, pp. 375-411.

lo γελοῖον;⁸³ componente este último tan ajeno a Atenágoras como ajeno resulta a Luciano el elemento dogmático de la apología cristiana.

Así pues, en *Asamblea de dioses* se debate la autenticidad de dioses que ahora son muchedumbre en el Olimpo, pero igualmente —en paralelo al extravío que indica Atenágoras— la irracionalidad de los hombres en materia religiosa, que afecta a la concepción de la divinidad. Luciano —como señala Gassino— “détourne son regard de l’humain pour se porter sur le divin et, loin de fustiger les hommes pour leurs faiblesses, tourne en dérision la divinité, qui n’est rien d’autre qu’une vue de l’esprit créée par les hommes”.⁸⁴ Y esa imagen, fruto de la creación humana, es también del todo opuesta a la idea de dios cristiano que defiende Atenágoras.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- APOLODORO, *Biblioteca*, intr. Javier Arce, trad. y notas Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 85), 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, ed. y trad. Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.
- ATHENAGORAS, *Legatio pro christianis*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin, De Gruyter, 1990.
- CALLIMACHUS, *Hymn to Zeus*, intr. and commentary George Robert McLennan, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1977.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Les Stromates V*, intr., texte critique et index Alain Le Boulluec, trad. Pierre Voulet, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 278), 2006.
- CLÉMENT D’ALEXANDRIE, *Les Stromates VII*, intr., texte critique et trad. Alain Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 428), 1997.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, intr., trad. y notas María Consolación Isart Hernández, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 199), 2008.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, Vol. 14, *Inscriptiones Latii veteris Latinae*, ed. Hermann Dessau, Berlin, Georg Reimer, 1887, Epigraphic Database Roma-EDR129877, <http://www.edr-edr.it/default/index.php> (16/10/2022).
- Die Oracula Sibyllina*, ed. Johannes Geffcken, Leipzig, J. C. Hinrichs’sche Buchandlung, 1902, <https://archive.org/details/dieoraculasibyl02geffgoog> (13/10/2022).

⁸³ Camerotto 1998, p. 127: “Lo *spoudogeloion* è proprio del testo che appare comico, ma che nasconde e poi rivela inaspettata una verità, secondo la formula oraziana del *ridentem dicere uerum* o la definizione che Diogene Laerzio dà delle composizioni del filosofo cinico Monimo: γέγραφε δὲ παίγνια σπουδῆ λεληθυία μεμιγμένα”.

⁸⁴ Cf. Gassino 2012-2013, p. 112.

- DIODORUS SICULUS, *The Library of History*, Vol. 8 (Books 16.66-17), transl. Charles Bradford Welles, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 422), 1963.
- EUSEBIUS, *Die Praeparatio Evangelica. Einleitung. Die Bücher I bis X*, Vol. 1, ed. Karl Mras et al., Berlin, Akademie Verlag, 1982.
- EUSEBIUS, *Die Praeparatio Evangelica. Die Bücher XI bis XV. Register*, Vol. 2, ed. Karl Mras et al., Berlin, Akademie Verlag, 1983.
- HERODOTI *Historiae*, Vol. 1, ed. Carolus Hude, Oxford, Clarendon Press, 1908.
- HESIODI *Theogonia, Opera et Dies, Scutum*, ed. Friederich Solmsen, *Fragmenta selecta*, ed. Reinhold Merkelbach et Martin L. West, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- HYGINII *Fabulae*, ed. Peter K. Marshall, München, K. G. Saur (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2002.
- HOMERI *Opera*, Vol. 3 (*Odyssaeae* libros I-XII continens), ed. Thomas W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1908.
- HOMERI *Opera*, Vol. 5 (*Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margitem, Batrachomiomachiam, Vitas* continens), ed. Thomas W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1912.
- IUSTINUS MARTYR, *Patrologia Graeca*, Vol. 6, ed. Jacques-Paul Migne, Paris, Imprimerie Catholique, 1857.
- LUCIANI *Opera*, Vol. 1 (*Libelli 1-25*), ed. Mattiew D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- LUCIANI *Opera*, Vol. 2 (*Libelli 26-46*), ed. Mattiew D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1974.
- LUCIANI *Opera*, Vol. 4 (*Libelli 69-86*), ed. Mattiew D. Macleod, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- LUCIANO, *Obras*, vol. 7 (*Hipias o las termas, Sobre la sala, Prometeo, Acerca de los sacrificios, Anacarsis o sobre los ejercicios atléticos, Alejandro o un falso adivino, Imágenes, Sobre la danza, Sobre la astrología, En defensa de las imágenes, Asamblea de dioses, Zeuxis o Antíoco*), ed., trad. y notas Pilar Gómez y Eulàlia Vintró, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2021.
- ORPHICA, *The Orphic Hymns*, transl. Apostolos N. Athanassakis & Benjamin M. Wolkow, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2013.
- OVIDIO, *Metamorfosis*, vol. 1 (Libros I-V), ed., trad. y notas Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019a (5a. ed.).
- OVIDIO, *Metamorfosis*, vol. 2 (Libros VI-X), ed., trad. y notas Antonio Ruiz de Elvira, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019b (5a. ed.).
- PAUSANIAS, *Description of Greece. Vol. I* (Books 1-2), ed. and transl. William H. S. Jones, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 93), 1918.
- PAUSANIAS, *Description of Greece. Vol. II* (Books 3-5), ed. and transl. William H. S. Jones, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 188), 1926.
- PAUSANIAS, *Description of Greece. Vol. III* (Books 6-8.1-21), ed. and transl. William H. S. Jones, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 272), 1933.

- PAUSANIAS, *Description of Greece. Vol. IV* (Books 8, 22-10), ed. and transl. William H. S. Jones, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 297), 1935.
- PLATONIS *Opera*, Vol. 1, ed., intr. & notes Elizabeth A. Duke *et al.*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- PLINIO, *Historia natural. Libros VII-XI*, trad. y notas Encarnación del Barrio Sanz e Ignacio García Arribas, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 38), 2016.
- PLUTARCH, *Moralia. Vol. V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*, ed. and transl. Frank Cole Babbitt, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 306), 1936.
- PLUTARCH, *Lives. Vol. VII: Alexander*, ed. and transl. Bernadotte Perrin, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 99), 1971.
- SEXTI EMPIRICI *Opera*, Vol. 2, ed. Hermannus Mutschmann, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1914, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101076512902&view=1up&seq=5&sk=2021> (16/10/2022).
- STRABO, *The Geography of Strabo*, Vol. 2, ed. and transl. Horace Leonard Jones & John Robert Sitlington Sterrett, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 182), 1960.
- THEOCRITUS, MOSCHUS, BION, *Testimonia*, ed. and transl. Neil Hopkinson, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 526), 2016.
- THEOPHRASTI *Characteres*, ed. Hermann Diels, Oxford, Clarendon Press, 1909.
- TRAGICORUM GRAECORUM *Fragmenta*, Vol. 2, Fragmenta Adespota Testimonia Volumini 1 Addenda Indices ad Volumina 1 et 2, ed. Richard Kannicht et Bruno Snell, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1981.
- XENOPHANES, *Early Greek Philosophy*, Vol. 3, ed. and transl. André Laks & Glenn W. Most, Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 526), 2016.

Fuentes modernas

- ALFAYÉ, Silvia, “Fraudes sobrenaturales: Embaucadores, crédulos y potencias divinas en la antigua Roma”, en Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez (eds.), *Fraude, mentiras y engaños en el mundo antiguo*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014, pp. 65-95.
- ALVAR, Jaime, *Romanising Oriental Gods*, Leiden, Brill, 2008.
- BARTLEY, Adam, “Techniques of composition in Lucian’s minor dialogues”, *Hermes*, 133/3, 2005, pp. 337-367.
- BENDLIN, Andreas, “On the Uses and Disadvantages of Divination. Oracles and their Literary Representations in the Time of the Second Sophistic. Pagans, Jews and Christians”, in John A. North and Simon R. F. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 173-250.

- BIANCHI, Ugo (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, Brill, 1979.
- BLOMART, Alain, "Identité culturelle, altérité et religions étrangères: exemples antiques de Mithra, Bendis et la Mère des dieux", *Itaca: quaderns catalans de cultura clàssica*, 16-17, 2000-2001, pp. 9-22.
- BOMPAIRE, Jacques, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- BOSMAN, Philip, "Ancient Cynicism: For the Elite or for the Masses?", in Richard Evans, *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds. From Sparta to Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 2017, pp. 35-48.
- BURKERT, Walter, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, De Gruyter, 1972.
- CAMEROTTO, Alberto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici, 1998.
- CAMEROTTO, Alberto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2014.
- CASTILLO MALLÉN, Mara, "Los espacios del dios Amón fuera de Egipto", *Studia Historica. Historia Antigua*, 27, 2009, pp. 13-29.
- CERUTTI, Maria Vittoria, "Mithra 'dio místico' e dio 'in vicenda?'" en Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, Brill, 1979, pp. 389-395.
- COLOMBANI, María Cecilia, "Tiempo y espacio en Hesíodo. Una lectura del mito en clave témporo-espacial. Tiempo, dioses y hombres. Las paradojas de la ambigüedad", *Phoïnix*, 18/1, 2012, pp. 27-42.
- CORTÉS COPETE, Juan Manuel, "Marco Aurelio, benefactor de Eleusis", *Gerión*, 16, 1998, pp. 255-270.
- ESHLEMAN, Kendra, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire: Sophists, Philosophers, and Christians. Greek culture in the Roman World*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2012.
- FOLLET, Simone, "Lettre de Marc-Aurèle aux Athéniens (EM 13366): nouvelles lectures et interprétations", *Revue de Philologie*, 105, 1979, pp. 29-43.
- FORNARO, Sotera, *Un uomo senza volto. Introduzione alla lettura di Luciano di Samosata*, Bologna, Pàtron Editore, 2019.
- GARCÍA PÉREZ, David, "Prometeo: tradición y progreso", *Nova Tellus*, 24/2, 2006, pp. 77-109.
- GASSINO, Isabelle, "De la comédie humaine à la comédie divine: politique, philosophie et iconographie: les vecteurs de la satire des dieux chez Lucien", *Nuntius antiquus*, 8/2-9/1, 2012-2013, pp. 91-114.
- GAZZA, Vittorino, "I tre scritti affini di Luciano: Ζεὺς ἐλεγχόμενος, Ζεὺς τραγῳδός, Θεῶν ἐκκλησία", *Aevum*, 27, 1953, pp. 1-17.
- GÓMEZ, Pilar, "Dos farsantes en acción: Alejandro y Peregrino, o la retórica de la religión en Lucian", en Alberto Camerotto e Stefano Maso (eds.), *La satira del successo. La spettacolarizzazione della cultura nel mondo antico (tra retorica, filosofia, religione e potere)*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2017, pp. 375-411.
- GÓMEZ, Pilar, "La retórica del engaño: Luciano y los προοιμνάσματα en Alejandro o un falso adivino", *Papers on Rhetoric*, 17, XV, 2020, pp. 149-164.

- GORDON, Richard, "Coming to Terms with the 'Oriental Religions of the Roman Empire'", *Numen*, 61, 2014, pp. 657-672.
- GRAF, Fritz, "Zeus", in Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter Willem van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999, pp. 934-940.
- KARAVAS, Orestis, "Apollon pseudomenos: Lucian, the Fake Oracles and the False Prophets", *Eranos*, 105, 2008-2009, pp. 90-97.
- KARAVAS, Orestis, "Νῆφε καὶ μέμνησο ἄπιστεῖν (*Herm.* 47): La religiosité de Lucien", in Adam Bartley (ed.), *A Lucian for our Times*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, pp. 137-144.
- KARAVAS, Orestis, "Luciano, los cristianos y Jesucristo", in Francesca Mestre and Pilar Gómez (eds.), *Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen*, Barcelona, Edicions i Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2010, pp. 115-120.
- LANCELLOTTI, Maria Grazia, *Attis between Myth and History. King, Priest and God*, Leiden-Boston, Brill, 2002.
- LEIVA RODRÍGUEZ, Matías, "La divinidad de Alejandro Magno: un mito académico", *Cuadernos de Historia Cultural*, 4, 2015, pp. 10-24.
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes, "Literatura cristiana", en Francisco Rodríguez Adrados, José Antonio Berenguer, Eugenio R. Luján y Juan Rodríguez Somolinos (eds.), *Veinte años de Filología Griega (1984-2004)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 549-583.
- MARCOVICH, Miroslav, *Athenagoras: Legatio pro Christianis*, Berlin, De Gruyter, 1990.
- MARCOVICH, Miroslav, "Platonism in Church Fathers: Three Notes", in Stephen Gersh and Charles Kannengiesser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 189-204.
- NÍ MHEALLAIGH, Karen, "Lucian's Alexander: technoprophecy, thaumatology and the poetics of wonder", in Maria Gerolemou (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, pp. 225-256.
- OLIVER, James Henry, "Marcus Aurelius and Lucius Verus [to the Athenians] A.D. 165", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 20, 1976, pp. 179-181.
- OLIVER, James Henry, "The actuality of Lucian's *Assembly of the Gods*", *American Journal of Philology*, 101, 1980, pp. 304-313.
- PANAGIOTIDOU, Olympia, "Secrecy in the Mithras Cult: Concealment, Cognition and Social Cohesion", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 58, 2018, pp. 667-679.
- PÉREZ, Laura, "La crítica a los dioses griegos como argumento apologético en la *Legatio* de Atenágoras", *Stylos*, 21, 2012, pp. 147-158.
- PFEIFFER, Stefan, "The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt", in Paul McKechnie and Philippe Guillame (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his World* (Mnemosyne: supplements Vol. 300), Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 387-408.
- POUDERON, Bernard, *Athénagore. Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la résurrection des morts*, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

- PRICE, Samuel, "Religious Mobility in the Roman Empire", *The Journal of Roman Studies*, 102, 2012, pp. 1-19.
- RAMELLI, Iliaria L. E., "Ethos and Logos: A Second-Century Debate Between 'Pagan' and Christian Philosophers", *Vigiliae Christianae*, 69/2, 2015, pp. 123-156.
- RANKIN, David, *Athenagoras: Philosopher and Theologian*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2009.
- RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas griegos (s. II)*, Madrid, Editorial Católica, 1954.
- RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologetas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- RÜPKE, Jörg (ed.), *Die Religion des Imperium Romanum: Koine und Konfrontationen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- RUPRECHT, Louis A., "Athenagoras the Christian, Pausanias the Travel Guide, and a Mysterious Corinthian Girl", *Harvard Theological Review*, 85/1, 1992, pp. 35-49.
- SCHWARTZ, Jacques, *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, Latomus, 1965.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, "Riflessioni ulteriori su Mithra come 'dio mistico'", en Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, Brill, 1979, pp. 397-408.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, "Oracoli e teologia: *praxis* oracolare e riflessioni", *Kernos*, 26, 2013, pp. 139-156.
- SIMON, Marcel, "Mithra et les Empereurs", en Ugo Bianchi (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden, Brill, 1979, pp. 409-428.
- SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio, "¿Religión griega o religiones de la Grecia antigua?", *Myrtia*, 21, 2006, pp. 9-35.
- VAN ANDRINGA, William, et Françoise VAN HAEPEREN, "Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain", en Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge et Danny Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bruxelles-Rome, Institut Historique Belge de Rome, 2009, pp. 23-42.
- VELASCO DELGADO, Argimiro, "Atenágoras de Atenas. Aproximación a su cultura", *Escritos del Vedat*, 42, 2012, pp. 61-110.
- YOUNG, Frances, "Greek Apologists of the Second Century", in Mark J. Edwards, Martin Goodman, Simon Price and Chris Rowland (eds.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*, Oxford-New York, Clarendon Press, 1999, pp. 81-104.

* * *

PILAR GÓMEZ CARDÓ es licenciada y doctora en Filología Clásica, premio extraordinario en ambos grados, por la Universidad de Barcelona, donde desempeña, desde 1981, su actividad docente e investigadora y es Profesora Titular de Filología Griega. Miembro del grupo de investigación Graecia Capta (Universidad de Barcelona) y del proyecto Satira Antica, de la Università Ca' Foscari (Venezia). Coordinadora desde 2017 (miembro desde 2000) del grupo de innovación docente Electra, que obtuvo en 2004 la distinción Jaume Vicens Vives, de la Generalitat de Catalunya, al mérito docente. Su tesis doctoral se tituló *La Vida de Esopo entre el yambo, la fábula y la*

novela. Su principal línea de investigación es la literatura griega de época imperial romana, en particular Luciano de Samosata. Es coautora de los volúmenes III, IV y VII de la edición y traducción de este autor en *Alma Mater*, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Segunda Sofística, Plutarco —coeditora del volumen *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma*, Coimbra, 2014—, Dión de Prusa, o Elio Arístides, cuyo discurso *A Roma* tradujo por vez primera a una lengua peninsular como trabajo de licenciatura.