MINERVA
REVISTA DE FILOLOGÍA CLÁSICA

EDICIONES Universidad Valladolid

El término ἱερόσυλος y su operatividad en el corpus de Luciano*

The Term ἱερόσυλος and its use in Lucian's Works

SILVIA VERGARA RECREO
Universidad de Zaragoza - IPH
Departamento de Ciencias de la Antigüedad
Calle Pedro Cerbuna 12
50009 Zaragoza (España)
svergara@unizar.es
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6307-0354
Recibido/Received: 27.02.25 | Aceptado/Accepted: 20.05.25
Cómo citar/How to cite: Vergara Recreo, Silvia, "El término ἱερόσυλος y su operatividad en el corpus de Luciano", *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 38 (2025) 53-71.
DOI: https://doi.org/10.24197/yn0s1r47

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC-BY 4.0) / Open access article under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Resumen: Este artículo busca analizar las apariciones de ἱερόσυλος en el corpus de Luciano. Por un lado, se pretende evidenciar cómo el significado etimológico del término ('ladrón de objetos sagrados') puede modificarse según el contexto literario. Por otro lado, también resulta fundamental subrayar la intensidad semántica que adquiere el término gracias a su combinación con distintos recursos retóricos.
Palabras clave: ἱερόσυλος; irreligiosidad; Luciano; retórica.

Abstract: This paper aims to analyse the occurrences of ἱερόσυλος in Lucian of Samosata's works. On the one hand, it evidences how its literal meaning ('thief of sacred objects') may vary depending on the literary context. On the other, the combination of the term with several rhetorical *topoi* is also relevant since these are conventions the author employs to stress the semantical scope of ἱερόσυλος.
Keywords: ἱερόσυλος; irreligiosity; Lucian; rhetoric.

Sumario: INTRODUCCIÓN | 1. EL VALOR ETIMOLÓGICO DE ἱερόσυλος |2. OPERATIVIDAD DE ἱερόσυλος CON SENTIDO MORAL | 3. RECONFIGURACIÓN SEMÁNTICA DE ἱερόσυλος EN LUCIANO | CONCLUSIONES |BIBLIOGRAFÍA

Summary: INTRODUCTION | 1. THE ETYMOLOGICAL MEANING OF ἱερόσυλος | 2. THE USE OF ἱερόσυλος WITH A MORAL SIGNIFICATION | 3. SEMANTIC RECONCEPTUALIZATION OF ἱερόσυλος IN LUCIAN | CONCLUSIONS | BIBLIOGRAPHY

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Grupo de Investigación *Byblíon* (H17_23R).

INTRODUCCIÓN

En el marco de las investigaciones sobre léxico irreligioso[1], cuyos objetivos residen en estudiar la semántica de aquellos vocablos que definen acciones o actitudes lesivas hacia la esfera religioso-divinal, ἱερόσυλος y sus cognados constituyen un caso de estudio paradigmático. Mientras la traducción convencional de estos compuestos evoca la profanación de templos –una propuesta donde el sentido del primer formante se reduce a su acepción espacial–, estudiosos como Mikalson abogan por una interpretación más amplia de ἱερός, la cual englobaría todo aquello consagrado a los dioses[2]. No obstante, es relevante observar que esta familia léxica posee una semántica flexible[3]. Así, dependiendo del contexto literario en que se inserte el término, pueden manifestarse tres variantes distintas[4]:

a. Presentación con su valor original, especialmente cuando se emplea en escenas marcadamente (ir)religiosas.
b. Desarrollo de connotaciones políticas con el objetivo de retratar a ciudadanos que amenazan la estabilidad cívica. Por extensión germinan sus matices morales, evidentes sobre todo en *exempla* éticos.
c. Experimentación de transformaciones semánticas. En estos casos, condicionado totalmente por el contexto literario, ἱερόσυλος gana nuevas acepciones perdiendo, manteniendo o intensificando su valor irreligioso original.

Si se considera la diacronía de estos términos, al rastrear su empleo desde época clásica hasta el período de la Segunda Sofística queda patente su exquisita productividad en los géneros en prosa. En tal sentido, resulta muy interesante examinar el recorrido de la voz ἱερόσυλος en Luciano dado el alto número de registros atestiguados: en primer lugar, porque en el corpus del Samosatense hay un gran contraste entre las apariciones de ἱερόσυλος –veinte en total–, las del verbo ἱεροσυλέω (Luc. *Am.* 21, *JConf.* 18, *Tim.* 9) y las del sustantivo ἱεροσυλία (Luc. *Deor.Conc.* 12, *Phal.* 2.2); en segundo lugar, porque supera con creces a sus precedentes y coetáneos literarios en el manejo de este vocablo[5].

[1] Sirva como referencia clave RAMÓN PALERM, SOPEÑA GENZOR y VICENTE SÁNCHEZ (2018).
[2] MIKALSON (2010) 10; VERGARA RECREO (2021) 56. *Cf.* CHANTRAINE (1970) 457-458 *s.v.* ἱερός.
[3] *Cf.* COHEN (1983) 95-96.
[4] VERGARA RECREO (2022).
[5] *V.g.* Alciphr. 3.7.5; App. *Ill.* 13; Arist. *Pol.* 1304a; Aristid. *Or.* 8.15, 24.50; Artem. 2.36; Charito 1.5.5; Cleom. 2.1.91; D. 24.119, 120, 137; D.Chr. 31.82, 88, 75.5; D.H. 2.74.3; D.S. 10.28.2, 16.25.3, 28.4, 31.1, 35.6, 56.5, 56.8, 58.6, 17.109.1, 27.1.1; Heraclit. *All.* 1.2.1; Isoc. 18.57; J. *AJ* 16.164, 168, *BJ* 1.645; Luc. *Alex.* 55, *Asin.* 41, *DMort.* 24.1, *Herm.* 39, *JConf.* 8, 9, 16, 18, *JTr.* 19, 25, 35, 48, *Peregr.* 24, *Phal.* 1.6, *Philops.* 20, *Pisc.* 14, *Sat.* 7, *Tox.* 2, 28; Lys. 30.21; Ph. *Ios.* 84; Pl. *Lg.* 832a, 854a, 856c, 860b, 960b, *R.* 344b, 552d; Plb. 13.8.2; Plu. *Mor.* 509D, 509E, 557B, 969E, 970A, *Sol.* 17.2; Poll. 6.151; Ptol. *Tetr.* 3.14.15; Str. 4.1.13; Theon *Prog.* 95, 106, 108; Vett.Val. 1.3.10; X. *Ages.* 11.1, *HG* 1.7.22.

Sincrónicamente, el uso que Luciano hace de ἱερόσυλος sigue perfectamente la clasificación tripartita expuesta con anterioridad: predomina el matiz etimológico del término, seguido de cerca por aquellos contextos en que adquiere connotaciones morales y por el más reducido caso inherente a la reconfiguración semántica. Así las cosas, el objetivo de este trabajo es exponer cómo Luciano se sirve de ἱερόσυλος y moldea su significado a lo largo de su producción literaria. Mediante la traducción y el comentario de los textos pertinentes se busca analizar sus variaciones semánticas[6], así como recalcar su combinación con distintas figuras retóricas, las cuales acrecientan la seriedad o la comicidad de los mensajes trazados por el autor.

1. EL VALOR ETIMOLÓGICO DE ἱερόσυλος

Dentro del corpus lucianesco hay un total de ocho pasajes en que brillan los matices genuinos de ἱερόσυλος[7]. En dichos casos resulta sugestivo observar cómo esta voz –que define un agente cuyo crimen repercutía enormemente en la esfera sagrada– siempre está complementada por la descripción de escenarios religiosos. De tal forma, no es de extrañar que en estos contextos abunde un léxico que precisa espacios y objetos consagrados a los dioses, así como una terminología cuyo sema indica daño u hostilidad, si bien su sentido original no es necesariamente (ir)religioso.

Tres ejemplos ilustran con claridad esta característica compartida. El primero de ellos pertenece al *Hermótimo*, donde los protagonistas introducen un *exemplum* religioso que dota de una mayor inteligibilidad al tema de conversación: con el objetivo de defender la supremacía de los postulados estoicos, Hermótimo formula una imagen sacrílega en que un objeto consagrado representa la verdad, mientras los visitantes del templo –los presuntos ladrones– remedan a los filósofos[8]. Licino, sin embargo, adopta este mismo lenguaje para desmantelar el dogmatismo filosófico, afirmando que únicamente podría conocer la doctrina más útil aquel que se hubiera formado con distintos preceptores[9]. El desenlace de la refutación de Licino incluye el vocablo ἱερόσυλος, cuyo significado irreligioso apuntalan la enumeración de los posibles instrumentos robados (*Herm.* 39: ὁ μὲν σκύφον, ὁ δὲ φιάλην, ὁ δὲ στέφανον), su consagración a los dioses y el acto de desvalijamiento (*Herm.* 39: ὁ τὰ τοῦ θεοῦ ὑφῃρημένος)[10].

[6] Todas las traducciones de este trabajo son personales. Los textos en griego pertenecen a la edición oxoniense de MACLEOD (1972-1987).
[7] Cf. Luc. *Asin*. 41, *Herm*. 39, *JConf*. 8-9, *JTr*. 25, *Phal*. 1.6, *Philops*. 20, *Tox* 2, 28.
[8] SOLITARIO (2020) 353-358.
[9] Luc. *Herm.* 37-45.
[10] Previamente Hermótimo menciona dos santuarios como las hipotéticas coordenadas espaciales en que se perpetraría el crimen (*Herm.* 37): "En efecto, supongamos que dos tipos han entrado en el templo de Asclepio o en el de Dioniso (ἐσεληλυθέναι ἐς τὸ Ἀσκληπιεῖον ἢ ἐς τοῦ Διονύσου τὸ ἱερόν) y que, como resultado, ha desaparecido una copa perteneciente a los objetos dedicados a la divinidad (φιάλην τινὰ τῶν ἱερῶν ἀπολωλέναι)".

Un segundo ejemplo surge en el *Zeus confundido*, cuando Zeus y Cinisco están enzarzados en una discusión sobre el poder del Destino. Cinisco rechaza la superioridad y la bienaventuranza que se promulga de los dioses tradicionales[11], a quienes retrata constreñidos por la agencia de tal potencia divina[12]. Tras varios ejemplos mitológicos que sintetizan la desdicha de algunas deidades, atormentadas y sometidas a la esclavitud, el texto prosigue con una escena sacrílega que muestra a los criminales escapando del castigo y a unos dioses impotentes, afectados por las mismas contingencias que los mortales[13]. Es entonces cuando Cinisco señala: "Igual que nosotros, habéis sufrido saqueos y robos integrales a manos de ladrones de objetos sagrados" (*JConf.* 8: καὶ λῃστεύεσθε ὥσπερ ἡμεῖς καὶ περισυλᾶσθε ὑπὸ τῶν ἱεροσύλων). El sabor irreligioso del término queda perfilado por el marco literario. Por un lado, los dioses son las víctimas directas de estas ofensas; por otro, las formas verbales con que Cinisco apostrofa a los dioses resaltan la noción de hurto (λῃστεύεσθε...καὶ περισυλᾶσθε); y la apostilla final advierte el triste destino de los tesoros sagrados, más concretamente de las imágenes divinas: "Además muchos, como eran de oro o de plata, han sido fundidos rápidamente pues, sin duda, así estaba determinado por el destino" (*JConf.* 8: πολλοὶ δὲ καὶ κατεχωνεύθησαν ἤδη χρυσοῖ ἢ ἀργυροῖ ὄντες, οἷς τοῦτο εἵμαρτο δηλαδή). Esta reflexión desencadena las amenazas de Zeus, ante las cuales un Cinisco burlón alardea de la inmunidad que le garantiza la agencia del Destino: "No veo que aquellos mismos ladrones de objetos sagrados sean castigados, sino que, ciertamente, la mayoría de ellos se os están escapando" (*JConf.* 9: ἐπεὶ οὐδ' αὐτοὺς ἐκείνους ὁρῶ τοὺς ἱεροσύλους κολαζομένους, ἀλλ' οἵ γε πλεῖστοι διαφεύγουσιν ὑμᾶς). Aquí ἱερόσυλος está complementado por elementos deícticos (αὐτοὺς ἐκείνους) que remiten directamente al parágrafo anterior, acotando así el tono irreligioso de esta intervención.

El determinismo estoico y la visión del Destino como agente ordenador del cosmos también configuran el tema medular de un debate perteneciente al *Zeus trágico*, lo cual hace que la utilización de ἱερόσυλος guarde concomitancias con el texto anterior (*JTr.* 25):

> ΖΕΥΣ. Παίζεις, ὦ Πόσειδον, ἢ τέλεον ἐπιλέλησαι ὡς οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν τῶν τοιούτων ἐστίν, ἀλλὰ αἱ Μοῖραι ἑκάστῳ ἐπικλώθουσι, τὸν μὲν κεραυνῷ, τὸν δὲ ξίφει, τὸν δὲ πυρετῷ ἢ φθόῃ ἀποθανεῖν; ἐπεὶ εἴ γέ μοι ἐπ' ἐξουσίας τὸ πρᾶγμα ἦν, εἴασα ἄν, οἶει, *τοὺς ἱεροσύλους* πρῴην ἀπελθεῖν ἀκεραυνώτους ἐκ Πίσης δύο μου τῶν πλοκάμων ἀποκείραντας ἓξ μνᾶς ἑκάτερον ἕλκοντας; ἢ σὺ αὐτὸς περιεῖδες ἂν ἐν Γεραιστῷ τὸν ἁλιέα τὸν ἐξ Ὠρεοῦ ὑφαιρούμενόν σου τὴν τρίαιναν;

[11] Luc. *JConf.* 7: "Entonces, si estuviera presente algún sofista de esos, podría preguntarte por qué afirmas que los dioses son mejores cuando comparten la esclavitud con los humanos y están gobernados por las mismas soberanas, por las Moiras".
[12] *Cf.* JONES (1986) 40-41.
[13] Luc. *JConf.* 8. WHITMARSH (2017) 224-225; BONNET (2019) 192-193.

> ZEUS. ¿Estás hablando en broma, Posidón, o has olvidado completamente que no podemos hacer nada parecido, sino que las Moiras van tejiendo para cada uno morir fulminado por el rayo, apuñalado, azotado por la fiebre o consumido por la tisis? Pues si yo tuviera autoridad en esta cuestión, ¿de verdad crees que, muy recientemente, hubiera dejado partir de Pisa, sin ser aniquilados por el rayo, *a los saqueadores de objetos sagrados*, después de que hubieran cortado dos de mis rizos, de seis minas cada uno, y los hubieran arrastrado lejos de allí? ¿Acaso tú mismo hubieras permitido que en Geresto el pescador, natural de Oreo, te hubiera quitado tu tridente?

La aclaración inicial contrasta la impotencia de los dioses y la autoridad del Destino[14], identificado con la figura mitológica de las Moiras, quienes tejen el hado correspondiente para cada mortal (ἢ τέλεον ἐπιλέλησαι ὡς οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν τῶν τοιούτων ἐστίν, ἀλλὰ αἱ Μοῖραι ἑκάστῳ ἐπικλώθουσι). De hecho, la sumisión de los dioses queda perfectamente ejemplificada en las condicionales irreales con que Zeus transmite cómo ciertos individuos –negativamente tildados de ἱερόσυλοι– habían esquivado el castigo divino[15]. Distintos ingredientes contextuales magnifican el significado del término: por un lado, la alusión a espacios consagrados a ambos dioses recrea el escenario religioso en que los crímenes fueron perpetrados; por otro lado, no hay que soslayar que los objetos dañados son las imágenes de los dioses. En el caso de Zeus, el hurto también implica la mutilación de su estatua (δύο μου τῶν πλοκάμων ἀποκείραντας ἓξ μνᾶς ἑκάτερον); en el de Posidón, se realza que el elemento sustraído es el tridente, atributo más representativo de la divinidad (τὸν ἁλιέα τὸν ἐξ Ὠρεοῦ ὑφαιρούμενόν σου τὴν τρίαιναν). De este modo, Luciano crea un juego retórico sumamente elegante por el cual las formas deícticas en primera y segunda persona del singular sirven para metamorfosear a los dioses en sus propias estatuas y, como consecuencia, en víctimas directas de tales ataques[16].

Además de estos rasgos comunes es posible distinguir otros detalles secundarios que califican el desenvolvimiento y las consecuencias de la praxis criminal. En tal sentido, Luciano insiste frecuentemente en los castigos que recaen sobre los ofensores. Por ejemplo, en *Lucio o el asno*[17], los impíos ladrones que irrumpen en un espacio sagrado a fin de desvalijarlo (*Asin*. 41: ἔτυχον δὲ οἱ δυσσεβεῖς εἰς τὸ τέμενος ἐκεῖνο παρελθόντες ἀνάθημα φιάλην χρυσῆν κλέψαντες) son apresados y encarcelados por los habitantes del lugar (*Asin.* 41: δήσαντες οὖν τοὺς γυναικίας ἦγον ὀπίσω καὶ τοὺς μὲν εἰς τὴν εἱρκτὴν ἐμβάλλουσι). *El incrédulo* –obrita donde el autor lanza una crítica lacerante contra el espíritu supersticioso que inundaba la sociedad del II d.C.– recoge una anécdota en que un criado saquea las dedicaciones depositadas a los pies de una

[14] La resignación expresada por Zeus (ὡς οὐδὲν ἐφ' ἡμῖν τῶν τοιούτων ἐστίν) conecta con el pensamiento estoico, especialmente con el llamado 'argumento ocioso' (ἀργὸς λόγος). *Cf.* Alex.Aphr. *Fat.* 181; Cic. *fat.* 28-29; Plu. *Mor.* 574D-E.

[15] *Cf.* Kuin (2023) 187.

[16] *Cf.* Branham (1989) 173.

[17] Por cuanto se refiere a los debates sobre la autoría de esta obra, *cf.* Whitmarsh (2010) 133-135; Slater (2014).

efigie animada. Por arte de magia el prófugo maleante queda atrapado en un laberinto y, una vez apresado, "se llevó no pocos golpes y, sin sobrevivir por mucho tiempo, el miserable murió azotado de un modo horrible" (*Philops.* 20: πληγὰς οὐκ ὀλίγας ἔλαβεν ἁλούς, οὐ πολὺν δὲ ἐπιβιοὺς χρόνον κακὸς κακῶς ἀπέθανεν μαστιγούμενος)[18]. De un modo similar se configura una de las historietas del *Tóxaris*, ensayo cuyo eje temático es la amistad: con la descripción de una atmósfera sacrílega el autor apunta que, después de haber colaborado conjuntamente en la expoliación del templo de Anubis[19], ciertos integrantes del grupo fueron encarcelados y su confesión fue arrancada por medio de la tortura (*Tox.* 28: εἶτ' ἐμπέσοντες...ἅπαντα εὐθὺς ἔλεγον στρεβλούμενοι ἐπὶ τοῦ τροχοῦ). La condena de la ἱεροσυλία también queda recogida en *Fálaris* donde el personaje narra un modo particular en que era castigada dicha ofensa. El tribunal de esta apología ficticia está constituido por sacerdotes del santuario délfico, lo cual permite, en un momento dado, hipotetizar cómo "cierto ladrón de objetos sagrados era arrojado desde un peñasco" (*Phal.* 1.6: ἱερόσυλόν τινα ἰδὼν ἀπὸ τῆς πέτρας ῥιπτόμενον). Y es que la muerte por despeñamiento era un castigo que, en el territorio de la Fócide, se aplicó tradicionalmente a esta transgresión, según queda documentado en distintas fuentes literarias anteriores y contemporáneas a Luciano[20].

Otro tópico recurrente es la combinación o solapamiento de ἱερόσυλος con terminología irreligiosa que ayuda a enfatizar la peligrosidad y la magnitud del agravio. De este modo, en *Lucio o el asno* los componentes de la banda criminal son etiquetados como "impíos y ladrones de objetos sagrados" (*Asin.* 41: δυσσεβεῖς καὶ ἱεροσύλους), donde δυσσεβής denota una actitud irreverente hacia el plano religioso[21]. En *Fálaris* la licitud para castigar a los sacrílegos se subraya gracias a la utilización del verbo ἀσεβέω en su forma participial, legitimando "la crueldad contra quienes cometen actos impíos" (*Phal.* 1.6: τὴν κατὰ τῶν ἀσεβούντων ὠμότητα); y en *El incrédulo* el infractor también es despectivamente retratado como "un esclavo

[18] Cuando Éucrates introduce este relato los interlocutores no se ven sorprendidos por la desgracia que azota al bandido, la cual se justifica por sus ataques a las pertenencias divinas (*Philops.* 20: πάνδεινα ἐχρῆν...ἱερόσυλόν γε ὄντα). *Cf.* OGDEN (2007) 145-152.

[19] Luc. *Tox.* 28: "En efecto su esclavo doméstico, Siro tanto por su nombre como por su origen, en colaboración con unos ladrones de objetos sagrados (ἱεροσύλοις τισί), irrumpió con ellos en el templo de Anubis (εἰς τὸ Ἀνουβίδειον) y, tras robar a la divinidad dos copas de oro, un caduceo – este también de oro–, cabezas cánidas de plata y cosas similares (ἀποσυλήσαντες τὸν θεόν...), depositaron todo en casa de Siro".

[20] *Cf.* Aeschin. 2.142; D. 19.327; D.S. 16.36.6; Paus. 10.2.2-4; Plu. *Mor.* 556F-557B; *V. Aesop.* 124-142 (G). *Cf.* CANTARELLA (1996) 85-97.

[21] El adjetivo δυσσεβής se documenta por vez primera en la tragedia del s. V a.C., donde cuenta con un elevado número de apariciones y posee un significado más especializado. Sin embargo, su rentabilidad en la prosa de época clásica es escasa y únicamente se constata una aparición en el corpus demosténico (D. 18.323) donde, lejos de evidenciarse una especialización semántica, sobresale el componente trágico y retórico de δυσσεβής. *Cf.* VERGARA RECREO (2023) 300. Con los autores de época helenístico-imperial se asiste a un resurgimiento del vocablo en su vertiente más genérica (*v.g.* Aristid. *Or.* 40.508, 46.309; J. *AJ* 17.170, *Ap.* 1.306, *BJ* 3.380, 4.190; [Longin.] 4.3; Luc. *Vit.Auct.* 19; Ph. *Conf.* 2, *Spec.* 2.135, 3.14).

libio execrable, un palafrenero" (*Philops.* 20: Λίβυς τις οἰκέτης κατάρατος, ἱπποκόμος). No obstante, sirva como prueba conspicua la proliferación de terminología irreligiosa presente al inicio del *Tóxaris*, cuando se presenta el paradigma de amistad que Orestes y Pílades constituían para los escitas[22]. En este punto del debate, la postura del ateniense Mnesipo reside en el asombro que le suscita la veneración de dos extranjeros que no solo habían maltratado a esta comunidad, sino también el culto consagrado a su diosa tutelar[23]. A partir de estas fechorías, el personaje plantea los problemas derivados de honrar a tal calaña de individuos (*Tox.* 2):

> ΜΝΗΣΙΠΠΟΣ. […] Καὶ τοὐντεῦθεν αὐτοὶ ἤδη πρὸς τὰ παλαιὰ σκοπεῖτε, εἰ καλῶς ἔχει ὑμῖν πολλοὺς ἐς τὴν Σκυθίαν Ὀρέστας καὶ Πυλάδας καταίρειν. ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖτε τάχιστα ἂν οὕτως ἀσεβεῖς αὐτοὶ καὶ ἄθεοι γενέσθαι, τῶν περιλοίπων θεῶν τὸν αὐτὸν τρόπον ὑμῖν ἐκ τῆς χώρας ἀποξενωθέντων. εἶτ', οἶμαι, ἀντὶ τῶν θεῶν ἁπάντων τοὺς ἐπ' ἐξαγωγῇ αὐτῶν ἥκοντας ἄνδρας ἐκθειάσετε καὶ *ἱεροσύλοις* ὑμῶν οὖσιν θύσετε ὡς θεοῖς.
>
> MNESIPO. (…) Por ello, vosotros mismos reflexionad ahora, en relación con los eventos pretéritos, si es bueno para vosotros que muchos Orestes y Pílades arriben a Escitia. Pues a mí me parece que vosotros mismos estáis a punto de volveros impíos y ateos en tales circunstancias, cuando las divinidades que os restan sean desterradas de la región mediante el mismo proceso. Entonces, según creo, como alternativa al panteón de deidades, divinizaréis a los hombres que vienen a expulsarlos y ofreceréis sacrificios, como si fueran dioses, *a los ladrones de vuestros objetos sagrados*.

Los apóstrofes en modo imperativo corroboran las dudas de Mnesipo sobre el culto extranjero: reverenciar a héroes sacrílegos suponía la conversión directa de los escitas en "impíos y ateos" (ἀσεβεῖς αὐτοὶ καὶ ἄθεοι γενέσθαι). Mientras que el adjetivo ἀσεβής precisa un talante desdeñoso con la esfera religioso-divinal, las ricas notas semánticas de ἄθεος –con su acepción ritual y cognitiva[24]– quedan subsumidas en la lectura etimológica del vocablo. El prefijo privativo acentúa la progresiva desaparición de deidades, tradición inaugurada con el robo legendario de la efigie de Ártemis (τῶν περιλοίπων θεῶν τὸν αὐτὸν τρόπον ὑμῖν ἐκ τῆς χώρας ἀποξενωθέντων)[25]. De hecho, Mnesipo resume esta impiedad en su reflexión final, augurando penosas consecuencias como la desintegración del sistema religioso local (ἀντὶ τῶν θεῶν

[22] Para la elaboración de este ejemplo, Luciano innova sobre una tradición mítico-literaria que se remonta a Eurípides quien, en su *Ifigenia entre los Tauros*, describe las andanzas de ambos héroes y subraya el valor de la camaradería. *Cf.* Bottenberg (2025) 155-163.

[23] Luc. *Tox.* 2: "Por cuanto atañe a Orestes y Pílades, ¿por qué motivo especial de admiración los consideráis iguales a los dioses, cuando, además, para vosotros eran unos forasteros y, lo más importante, enemigos? Ellos, ciertamente, cuando los escitas de aquella época los pillaron justo después de haber naufragado y los arrestaron para ser ofrecidos a Ártemis en sacrificio, tras atacar a los carceleros y burlar la vigilancia, asesinaron al rey y raptaron a la sacerdotisa; pero, además, se hicieron a la mar tras haber robado a la propia Ártemis (τὴν Ἄρτεμιν αὐτὴν ἀποσυλήσαντες), mofándose de la comunidad de los escitas".

[24] *Cf.* Winiarczyk (2016) 61-62.

[25] Kuin (2020) 154.

ἁπάντων) y la creación de un nuevo culto donde, según la mentalidad griega, serían honradas personas inmorales, contrarias a los valores religiosos de la comunidad (τοὺς ἐπ' ἐξαγωγῇ αὐτῶν ἥκοντας ἄνδρας ἐκθειάσετε καὶ ἱεροσύλοις ὑμῶν οὖσιν θύσετε ὡς θεοῖς).

Aunque menos usual en la obra lucianesca, el ambiente nocturno es un marcador temporal útil para intensificar la actuación subrepticia de esta clase de delincuentes[26]. Este motivo aparece en *El incrédulo*, cuando Éucrates habla del modo en que el ladrón arrambló las ofrendas dedicadas a la estatua de Pélico: "Este tipo, por la noche, intentó coger todo aquello y lo hizo cuando observó que la estatua ya había bajado" (*Philops.* 20: οὗτος ἐπεχείρησε νυκτὸς ὑφελέσθαι πάντα ἐκεῖνα καὶ ὑφείλετο καταβεβηκότα ἤδη τηρήσας τὸν ἀνδριάντα). Igualmente, en *Fálaris* una construcción parentética resume las características tópicas de la ἱεροσυλία: "Entrar por la noche en el templo, descolgar las ofrendas y adueñarse de la estatua" (*Phal.* 1.6: ὡς νύκτωρ ἐς τὸ ἱερὸν παρῆλθε καὶ κατέσπασε τὰ ἀναθήματα καὶ τοῦ ξοάνου ἥψατο).

2. OPERATIVIDAD DE ἱερόσυλος CON SENTIDO MORAL

En Luciano es posible hallar siete pasajes donde el término ἱερόσυλος desarrolla claras implicaciones morales, lo cual resulta llamativo ya que todos los ejemplos aducidos poseen contenidos y personajes que fácilmente pueden circunscribirse a la esfera mitológico-religiosa. No obstante, más que primar la condena de un crimen claramente irreligioso, ἱερόσυλος refulge en la articulación de un discurso moral donde los malvados surgen como individuos lesivos y contraejemplos evidentes de la virtud.

Antes de comenzar con la exégesis retórico-literaria de los textos, conviene precisar la causalidad última que explica el florecimiento de estos matices a partir de la acepción política de ἱερόσυλος. Si se consultan los primeros vestigios del vocablo en la literatura griega, varios suelen incluirse en textos de contenido legal, incidiendo en el calibre del crimen y sus severas represalias. En tal sentido, Jenofonte prescribe en las *Helénicas* cómo los culpables de ἱεροσυλία sufrían la pena capital acompañada de una prohibición de sepultura en suelo ático, además de la confiscación de sus bienes, que pasaban a formar parte del erario público (X. *HG* 1.7.22). Asimismo, Platón teoriza sobre el impacto de la falta, su prevención y punición (Pl. *Lg.* 853d-855a). Adicionalmente, en los estadios iniciales de este planteamiento político-judicial, ἱερόσυλος y sus cognados acostumbran a vincularse con diversos ataques que, en la mentalidad griega, suponían un serio riesgo para el bienestar ciudadano[27]. Es muy probable que este pensamiento perfilara la acepción moral de ἱερόσυλος: la semántica irreligiosa queda bloqueada mientras los intereses del autor se focalizan en subrayar un paradigma de maldad por medio de múltiples recursos retóricos.

[26] En relación con la nocturnidad y la ἱεροσυλία, *cf.* Pl. *Lg.* 854a; Plu. *Mor.* 969E-970A.
[27] *Cf.* Ar. *Pl.* 30-31; Pl. *Lg.* 832a, 960b, *R.* 344b, 552d.

La pseudobiografía *Sobre la muerte de Peregrino* –una combinación de invectiva mordaz y distorsión grotesca del pensador cínico[28]– desarrolla esta doble especialización de ἱερόσυλος. Tras el discurso elogioso que un tal Teágenes dedica a su maestro, un orador anónimo arremete incisivamente contra Peregrino[29], quien había expresado su voluntad de inmolarse públicamente durante la celebración de las Olimpíadas, y desvela las reservas que esta decisión causaba incluso entre sus propios seguidores[30]. En este punto, el sacrificio por cremación condensa los ataques contra Peregrino, a los cuales acompaña una seria advertencia (*Peregr.* 24):

> Τὸ πῦρ γὰρ αὐτὸ οὐ μόνον Ἡρακλέους καὶ Ἀσκληπιοῦ, ἀλλὰ καὶ *τῶν ἱεροσύλων καὶ ἀνδροφόνων*, οὓς ὁρᾶν ἔστιν ἐκ καταδίκης αὐτὸ πάσχοντας. ὥστε ἄμεινον τὸ διὰ τοῦ καπνοῦ· ἴδιον γὰρ καὶ ὑμῶν ἂν μόνων γένοιτο.
>
> Pues el fuego no es únicamente exclusivo de Heracles y Asclepio, sino también de *ladrones de objetos sagrados y homicidas*, a quienes es posible observar sufriendo esto mismo conforme a una condena. En consecuencia, sería mejor morir a causa del humo, porque os pertenecería solo a vosotros.

Peregrino no ceja en su empeño de compararse con hombres divinos de la talla de Asclepio y Heracles, hasta el punto de vanagloriarse por morir calcinado igual que ellos[31]. Sin embargo, Luciano considera este argumento una insensatez, ya que la *vivicombustión* también podía aplicarse a ciertas fechorías, detalle que el autor enfatiza retóricamente gracias al empleo de la *correctio* combinada con el zeugma (οὐ μόνον...ἀλλὰ καί). Es aquí cuando se incorpora el vocablo ἱερόσυλος, coordinado con el sustantivo ἀνδροφόνος en una construcción rítmicamente exquisita debido al recurso del *homeoteleuton* (τῶν ἱεροσύλων καὶ ἀνδροφόνων). En esta expresión formular –productiva en la literatura griega altoimperial[32]– el valor político y moral de ambas palabras queda realzado: el político al tratarse de dos crímenes peligrosos y condenados legalmente; el moral porque también precisa modelos de conducta negativos, rechazados por la sociedad. Como colofón, el optativo de cortesía trasluce un tono socarrón y Luciano propone a la caterva cínica adoptar la muerte por asfixia para

[28] JONES (1986) 126.

[29] Acerca de la función satírica de este personaje anónimo, *cf.* CAMEROTTO (2014) 24-27; BREMMER (2017) 50.

[30] Luc. *Peregr.* 24: "Por ejemplo, alguien podría pretextar lo siguiente, especialmente sobre Teágenes: aunque imita cualquier otra acción del hombre, no está siguiendo al maestro ni está viajando con él en su partida junto a Heracles, como él afirma, aun cuando podría ser profundamente dichoso si se arrojara de cabeza al fuego".

[31] A lo largo de la obra abundan las referencias a personajes ilustres asociados con el poder combustible del fuego, tales como Proteo, el filósofo Empédocles, Heracles o Asclepio (*Peregr.* 1, 4, 5). *Cf.* BLACKBURN (1991) 90; GÓMEZ (2015-2016) 127.

[32] Alciphr. 3.7.5; Luc. *JConf.* 18, *Pisc.* 14; Plu. *Sol.* 17.2. *Cf.* VERGARA RECREO (2022) 327-328.

así distanciarse de las penas aplicadas a estos grandes delincuentes (ὥστε ἄμεινον τὸ διὰ τοῦ καπνοῦ· ἴδιον γὰρ καὶ ὑμῶν ἂν μόνων γένοιτο)[33].

El resto de los ejemplos englobados en esta categoría posee matices morales más evidentes, además de compartir ciertas características temáticas y formales entre sí. Temáticamente todos los textos se configuran a modo de *exempla* éticos donde se contraponen los viles (πονηροί) a los virtuosos (χρηστοί) y se expone una polarización de la fortuna[34]. Formalmente, ἱερόσυλος suele aparecer en construcciones antitéticas y puede estar acompañado de otros términos peyorativos, empleados para calificar la ruindad inherente al género de los malvados.

Hay dos casos donde ἱερόσυλος se encuadra en un contexto de corte mitológico. El primero de ellos se ambienta en el Inframundo, donde Minos dicta sentencia a las almas mortales. Mediante una triple distribución, el juez mítico ordena los mayores castigos para los malhechores más peligrosos: "Que Sóstrato, este atracador de aquí, sea arrojado al Piriflegetonte, que el ladrón de objetos sagrados sea despedazado por la Quimera y al tirano (…), a este mismo que le devoren el hígado los buitres" (*DMort.* 24.1: ὁ μὲν λῃστὴς οὗτος Σώστρατος εἰς τὸν Πυριφλεγέθοντα ἐμβελήσθω, ὁ δὲ ἱερόσυλος ὑπὸ τῆς Χιμαίρας διασπασθήτω, ὁ δὲ τύραννος…ὑπὸ τῶν γυπῶν καὶ αὐτὸς κειρέσθω τὸ ἧπαρ). Como contrapunto, Minos apostrofa a aquellos moralmente íntegros, cuya rectitud en vida premia con la calma dichosa del más allá[35].

La segunda escena mitológica pertenece a *Saturnales*, obra formalmente poliédrica cuyo eje vertebral está constituido por la parafernalia que envuelve a la festividad[36]. El vocablo se inserta al principio de la composición, en una sección dialogada donde el mismísimo Crono conversa con uno de sus sacerdotes. Durante el diálogo, el dios expresa cómo los achaques de la vejez lo motivaron a abandonar el poder en favor de Zeus (*Sat.* 7):

> ΚΡΟΝΟΣ. […] Οὐ γὰρ ἠδυνάμην διαρκεῖν πρὸς οὕτω πολλὴν <τὴν> ἀδικίαν τῶν νῦν, ἀλλ' ἀεὶ ἀναθεῖν ἔδει ἄνω καὶ κάτω τὸν κεραυνὸν διηρμένον *τοὺς ἐπιόρκους ἢ ἱεροσύλους ἢ βιαίους* καταφλέγοντα, καὶ τὸ πρᾶγμα πάνυ ἐργῶδες ἦν καὶ νεανικόν.
>
> CRONO. (…) Y es que no podía aguantar la injusticia aneja a los hombres de ahora, sino que siempre tenía que correr de arriba abajo alzando el rayo para calcinar a *perjuros, ladrones de objetos sagrados o tipos violentos*, una situación demasiado trabajosa y propia de jóvenes.

[33] Según los testimonios literarios de época clásica, la ἱεροσυλία es escasamente castigada de este modo (D.S. 16.35.6, 58.6). Es posible que Luciano esté remitiéndose a la realidad imperial, pues los códigos legales sí recogen la *crematio* como método punitivo que podía aplicarse a infracciones religiosas. *Cf.* Dig. 48.13.7; GARNSEY (1970) 123-126.

[34] *Cf.* BALDWIN (1961).

[35] Luc. *DMort.* 24.1: "Y vosotros, los honrados, corred hacia la llanura Elísea y habitad las islas de los bienaventurados, gracias a aquellas acciones justas que hicisteis en vida".

[36] Sobre la ambientación invernal de la fiesta (*Sat.* 9) y la complejidad de esta cuestión, *cf.* VETTORELLO (2015) 423-428.

Las reflexiones del dios se vertebran atendiendo al mito de las Edades[37], el cual permite a Luciano abordar la corrupción del género humano: la injusticia reinante en la Edad de Bronce (οὐ γὰρ ἠδυνάμην διαρκεῖν πρὸς οὕτω πολλὴν <τὴν> ἀδικίαν τῶν νῦν) desgastaba al anciano Crono, cuya actuación contra los malvados se describe en un tono cómicamente humillante (ἀλλ' ἀεὶ ἀναθεῖν ἔδει ἄνω καὶ κάτω). Por un lado, la enumeración trimembre permite patentizar la calaña de individuos contra quienes la divinidad dirigía su ira; por otro, el uso de vocablos altamente negativos –dos de ellos con una semántica irreligiosa–, así como el solapamiento del polisíndeton y el *homeoteleuton*, recalca la criminalidad de tales individuos (τοὺς ἐπιόρκους ἢ ἱεροσύλους ἢ βιαίους). La antítesis moral se efectúa sutilmente unas líneas después al rememorar la Edad áurea, esa época de concordia en que "todos eran buenos y de oro" (*Sat.* 7: ἀγαθοὶ γὰρ ἦσαν καὶ χρυσοῖ ἅπαντες).

Los casos restantes se condensan en el *Zeus trágico* y el *Zeus confundido*. El tono satírico empapa los debates teológicos que discurren en estas obras; y la inserción de ἱερόσυλος en la diatriba filosófico-paródica sirve para probar algunas de las cuestiones discutidas por los personajes implicados. Las apariciones del *Zeus trágico* están relacionadas con la polémica acerca de la Providencia divina[38]. En la primera de ellas, Momo reprende a Zeus, quien había imprecado contra Damis por difundir la *increencia* en los dioses y en su actitud providencial[39]. De hecho, el dios de la censura se posiciona a favor del epicúreo, pues el caos y la desigualdad que rigen el mundo pueden resultar pruebas fehacientes de la despreocupación que se promulga de los dioses. Tal situación se manifiesta por medio de dos *exempla* morales, cuya articulación distributiva (μέν...δέ) dispone el contraste entre virtuosos y malvados: si los honrados vivían aquejados por distintas penurias, aquellos "totalmente malvados e infames" medraban (*JTr.* 19: παμπονήρους δὲ καὶ μιαροὺς ἀνθρώπους)[40]. Siguiendo este mismo patrón, una segunda oposición cohesiona la distinción entre criminales e inocentes, cuando Momo propone que "los ladrones de objetos sagrados no son castigados, sino que pasan desapercibidos, mientras que algunas veces son crucificados y torturados quienes no han realizado nada injusto" (*JTr.* 19: τοὺς μὲν ἱεροσύλους οὐ κολαζομένους ἀλλὰ διαλανθάνοντας, ἀνασκολοπιζομένους δὲ καὶ τυμπανιζομένους ἐνίοτε τοὺς οὐδὲν ἀδικοῦντας).

[37] *Cf.* Hes. *Op.* 109-201.

[38] *Cf.* Kuin (2023) 180-181.

[39] Luc. *JTr.* 17-18: "El maldito de Damis anda afirmando rotundamente que nosotros no somos providentes con los humanos ni supervisamos lo que sucede entre ellos, sugiriendo que nosotros para nada existimos. (…) Si estos se persuaden de que los dioses no existen bajo ningún concepto o de que, aunque existamos, no somos providentes con ellos, nosotros quedaremos privados de sacrificios, ofrendas y honores procedentes de la tierra".

[40] El cognado intensivo de πονηρός, construido con el prefijo παμ-, así como el uso de μιαρός desleído de sus notas semánticas originales y al servicio de la invectiva, son dos fenómenos circunscritos a géneros literarios agonales como la comedia aristofánica o la oratoria forense. *Cf.* Fisher (2017) 108; Donelan (2021) 26-35.

La temática del segundo ejemplo está íntimamente relacionada con el caso anterior. Ahora se produce un cambio de escenario y los representantes de escuelas filosóficas enfrentadas retoman el debate teológico en el mundo mortal. Si Timocles había elaborado una alegoría naval para visualizar el orden cósmico que propugnaba, Damis trastoca su argumento y lo desbarata utilizando la misma imagen para explicar las injusticias que rigen el mundo, lo cual se amplía gracias a recursos retóricos como paradojas, enumeraciones, distribuciones y estructuras antitéticas[41]. Una enumeración trimembre, cuyos formantes están construidos con prefijo privativo, puntualiza cómo "el perezoso, el inexperto y el cobarde reciben doble o triple paga por sus acciones" (*JTr.* 48: τὸν μὲν ἀργὸν καὶ ἄτεχνον καὶ ἄτολμον πρὸς τὰ ἔργα διμοιρίτην ἢ τριμοιρίτην), prosperando en detrimento de aquellos especializados en el oficio náutico; y una construcción apositiva (*JTr.* 48: κίναιδον ἢ πατραλοίαν ἢ ἱερόσυλον) muestra a criminales peligrosos recibiendo un trato de honor inmerecido –aquí magnificado gracias al preverbio intensivo de ὑπερτιμάω–, despojando de tales privilegios a los hombres de bien.

Similarmente, en el *Zeus confundido* Cinisco atosiga a Zeus con varias preguntas concernientes a la naturaleza divina. En un punto del escrito, la impotencia ante la autoridad del Destino se evidencia a partir de un lenguaje antitético donde se solapa lo (in)moral con lo (ir)religioso. Si se admite que los dioses son providentes, Cinisco plantea que la acción del Destino es lo único capaz de justificar que "los ladrones de objetos sagrados, los salteadores y tantos tipos soberbios, violentos y perjuros" (*JConf.* 16: τοὺς ἱεροσύλους καὶ λῃστάς…καὶ τοσούτους ὑβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους) queden indemnes y que un inocente "honrado y moralmente íntegro" (*JConf.* 16: χρηστόν...καὶ ὅσιον)[42] sea injustamente fulminado por la ira divina. Estos argumentos desencadenan la reprimenda de Zeus, quien menciona las justas condenas y recompensas que Minos proporciona a los mortales en el Hades. En un pasaje de corte erístico, un Cinisco vacilante expresa su desconfianza hacia el principio de equidad divina respaldado por su interlocutor (*JConf.* 18):

> ΚΥΝΙΣΚΟΣ. Τίνας κολάζει μάλιστα;
> ΖΕΥΣ. Τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον *ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους*.
> ΚΥΝΙΣΚΟΣ. Τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει;
> ΖΕΥΣ. Τοὺς ἀγαθούς τε καὶ ὁσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας.
> ΚΥΝΙΣΚΟΣ. Τίνος ἕνεκα, ὦ Ζεῦ;
> ΖΕΥΣ. Διότι οἱ μὲν τιμῆς, οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι.
>
> CINISCO. ¿A quiénes castiga generalmente?
> ZEUS. A los malvados, por supuesto, tales como *homicidas y ladrones de objetos sagrados*.
> CINISCO. ¿Y a quiénes envía junto a los héroes?

[41] Luc. *JTr.* 46-49. *Cf.* BERDOZZO (2011) 137; VAN NUFFELEN (2011) 196-197.
[42] Sobre los matices de la voz ὅσιος, cuyo significado especifica acciones positivas que oscilan entre lo moral y lo religiosamente correcto, *cf.* CHANTRAINE (1974) 831-832 *s.v.* ὅσιος.

> ZEUS. A los buenos, a los moralmente íntegros y a los que han vivido conforme a la virtud.
> CINISCO. ¿Por qué, Zeus?
> ZEUS. Porque unos merecen reconocimiento; los otros, castigo.

Como suele ser habitual, Luciano opta por un lenguaje antitético con el cual distinguir entre virtuosos y corruptos. Por cuanto atañe a los malvados (τοὺς πονηρούς), este género queda definido por la fórmula ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους, remarcada rítmicamente gracias al *homeoteleuton*. A estos se opone una coordinación de étimos semánticamente positivos, los cuales marcan una actitud moral y religiosamente correcta (τοὺς ἀγαθούς τε καὶ ὁσίους). Aunque esta responsión antitética brilla en todo el pasaje, el juego de oposiciones se condensa en la parte final de la sección, reforzado además mediante el zeugma y la distribución μέν...δέ (οἱ μὲν τιμῆς, οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι)[43].

3. Reconfiguración semántica de ἱερόσυλος en Luciano

Si bien es cierto que en el corpus del Samosatense prevalecen aquellos textos donde ἱερόσυλος despliega sus connotaciones etimológicas y morales, hay un grupo más reducido de pasajes donde el vocablo se ve afectado por un procedimiento de reconfiguración semántica. La voz ἱερόσυλος interactúa con el contexto literario en que aparece, facilitando la transformación de su significado base; y conserva intactos sus matices irreligiosos originales, los cuales contribuyen a calificar negativamente a quienes menoscababan distintas representaciones de lo sagrado. Además, lejos de evidenciarse aquellos ataques materiales que deslizaban los ejemplos anteriores, Luciano se vale del término para evocar atentados tanto físicos como verbales, los cuales erosionaban el aura de sacralidad o la condición divina que envolvía a los dioses tradicionales, a abstracciones divinizadas o a personajes ligados con un culto religioso.

La idea de ataque verbal está trazada en un primer ejemplo perteneciente al *Zeus trágico*. En un candente debate teológico, Timocles –representante de la escuela estoica y defensor de los dioses[44]– amonesta severamente a su adversario por cuestionar la Providencia divina lo cual, según su visión filosófica, suponía negar la existencia de los dioses. Se inicia así una disputa en que Damis trata de rechazar la condición

[43] Unas líneas después Cinisco aborda el problema de las acciones premeditadas e involuntarias, lo cual permite concluir que el único merecedor de cualquier premio o castigo es el Destino. Las conexiones con el pasaje comentado son magníficas: a través de semas comunes y cognados léxicos el autor recuerda aquellos crímenes previamente explicitados –el homicidio y el robo de objetos sagrados– para ahora atribuírselos a la Moira (*JConf.* 18): "Si alguien comete un homicidio, aquella es la asesina (ἢ φονεύῃ τις, ἐκείνη ἐστὶν ἡ φονεύσασα); y si alguien roba objetos sagrados, realiza lo que está prescrito (καὶ ἢν ἱεροσυλῇ, προστεταγμένον αὐτὸ δρᾷ). De este modo, ciertamente, si Minos se dispusiera a sentenciar conforme a la justicia, el Destino sería castigado en vez de Sísifo, y la Moira en vez de Tántalo". *Cf.* Gell. 7.2.4-5.

[44] *Cf.* Caster (1937) 14-29.

atea que le atribuye[45], mientras Timocles desarrolla una ofensiva mordaz contra su oponente (*JTr.* 35):

> ΤΙΜΟΚΛΗΣ. Τί φῄς, *ὦ ἱερόσυλε* Δᾶμι, θεοὺς μὴ εἶναι μηδὲ προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων;
> ΔΑΜΙΣ. Οὔκ· ἀλλὰ σὺ πρότερος ἀπόκριναί μοι ᾧτινι λόγῳ ἐπείσθης εἶναι αὐτούς.
> ΤΙΜΟΚΛΗΣ. Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ σύ, ὦ μιαρέ, ἀπόκριναι.
> ΔΑΜΙΣ. Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ σύ.
> ΖΕΥΣ. Ταυτὶ μὲν παρὰ πολὺ ὁ ἡμέτερος ἄμεινον καὶ εὐφωνότερον τραχύνεται. εὖ γε, ὦ Τιμόκλεις, ἐπίχει τῶν βλασφημιῶν· ἐν γὰρ τούτῳ σοι τὸ κράτος, ὡς τά γε ἄλλα ἰχθύν σε ἀποφανεῖ ἐπιστομίζων.
> ΤΙΜΟΚΛΗΣ. Ἀλλά, μὰ τὴν Ἀθηνᾶν, οὐκ ἂν ἀποκριναίμην σοι πρότερος.
> ΔΑΜΙΣ. Οὐκοῦν, ὦ Τιμόκλεις, ἐρώτα· ἐκράτησας γὰρ τοῦτό γε ὀμωμοκώς· ἀλλὰ ἄνευ τῶν βλασφημιῶν, εἰ δοκεῖ.
>
> TIMOCLES. ¿Qué estás afirmando, Damis, *profanador*? ¿Que los dioses no existen y que no cuidan de los humanos?
> DAMIS. ¡Por supuesto que no! Pero respóndeme primero con qué argumento fuiste persuadido de que estos existen.
> TIMOCLES. De ningún modo, responde tú primero, ¡infame!
> DAMIS. Que no, ¡tú primero!
> ZEUS. En este mismo momento el nuestro está hablando muchísimo mejor y se está poniendo serio con una voz extremadamente solemne. ¡Bien, Timocles! ¡Vierte blasfemias contra él! Pues en eso descansa tu poder ya que, en otras cuestiones, te va a retratar como un merluzo al dejarte sin palabras.
> TIMOCLES. Pero, ¡por Atenea!, no querría responderte primero.
> DAMIS. Pues nada, Timocles, pregunta. En efecto, me has superado cuando has lanzado ese juramento. Pero, si te parece, hazlo sin blasfemar.

La transformación del espectro semántico de ἱερόσυλος está propiciada por dos rasgos de naturaleza contextual: formalmente, el pasaje se organiza en un diálogo, permitiendo la adopción de recursos inherentes a los géneros de índole agonal. Ello explica la aparición de apóstrofes abusivos de naturaleza irreligiosa, los cuales Timocles lanza con intención de desacreditar a su oponente (ὦ ἱερόσυλε...ὦ μιαρέ). Temáticamente, el contenido teológico-filosófico condiciona el sentido de ἱερόσυλος: en vez de hallar su valor etimológico, la expresión θεοὺς μὴ εἶναι μηδὲ προνοεῖν τῶν ἀνθρώπων, la cual sugiere la idea de incredulidad en los dioses y en su naturaleza providente, concreta el significado del vocablo. De tal modo, se mantiene su valor irreligioso pero, en lugar de detallar un ataque material contra las pertenencias divinas, determina un agravio verbal hacia la dignidad de los dioses tradicionales.

Los rasgos definitorios de este agente ofensor también quedan delineados en el ensayo *El pescador*. Una cohorte enfurecida de sabios resucitados abusa de un tal Parresíades, quien supuestamente había osado vilipendiar las doctrinas filosóficas de

[45] Para la caricatura del filósofo epicúreo y su pensamiento religioso, *cf.* OBBINK (1989).

su época[46]. En este marco de agitación, los revividos invocan a Filosofía –su patrona y maestra– para imponer cierta cordura y dirimir el asunto. La hostilidad que rezuma de las acciones de Parresíades se entreve en la siguiente sección (*Pisc.* 14):

> ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. Παπαῖ· τί Πλάτων καὶ Χρύσιππος ἄνω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ λοιποὶ ἅπαντες, αὐτὰ δὴ τὰ κεφάλαιά μου τῶν μαθημάτων; τί αὖθις εἰς τὸν βίον; ἆρά τι ὑμᾶς ἐλύπει τῶν κάτω; ὀργιζομένοις γοῦν ἐοίκατε. καὶ τίνα τοῦτον συλλαβόντες ἄγετε; ἢ που *λωποδύτης τις ἢ ἀνδροφόνος ἢ ἱερόσυλός* ἐστιν;
> <ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ>. Νὴ Δία, ὦ Φιλοσοφία, *πάντων γε ἱεροσύλων ἀσεβέστατος*, ὃς τὴν ἱερωτάτην σὲ κακῶς ἀγορεύειν ἐπεχείρησεν καὶ ἡμᾶς ἅπαντας.
>
> FILOSOFÍA. ¡Ahí va! Platón, Crísipo, Aristóteles y todos los demás, sin duda el núcleo más aventajado en mis lecciones, ¿por qué estáis en la tierra? ¿Por qué habéis vuelto de nuevo a la vida? ¿Qué os acongojaba en el Inframundo? Pues, ciertamente, parecéis irritados. Y, ¿quién es este a quien conducís arrestado? ¿Acaso *es un ladrón de vestidos, un asesino o un profanador*?
> FILÓSOFO. Exactamente, Filosofía –¡por Zeus!–, es *el más impío de todos los profanadores*, pues intentó hablar mal de ti, la más sacra, y de todos nosotros.

La enumeración y el polisíndeton inicial (Πλάτων καὶ Χρύσιππος ἄνω καὶ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ λοιποὶ ἅπαντες) marcan el comienzo de la indagación de Filosofía, quien pregunta a sus seguidores las razones que motivaron su huida del Hades (τί αὖθις εἰς τὸν βίον; ἆρά τι ὑμᾶς ἐλύπει τῶν κάτω;). La serie de interrogativas culmina con una alusión al arresto de Parresíades, cuya infracción trata de precisarse mediante una coordinación disyuntiva (ἢ που λωποδύτης τις ἢ ἀνδροφόνος ἢ ἱερόσυλός ἐστιν;). La respuesta proferida por uno de los filósofos descuella por su embellecimiento retórico, pues en ella se combinan técnicas pertenecientes a la *epideixis*, tanto de censura como de alabanza. En primer lugar, se lanza un acre mensaje sobre Parresíades, donde el superlativo de ἀσεβής y su complemento resaltan enormemente la actitud impía y las fechorías del personaje (πάντων γε ἱεροσύλων ἀσεβέστατος). Filosofía, sin embargo, posee una sacralidad sobresaliente (τὴν ἱερωτάτην σέ), la cual constituye el blanco de las supuestas blasfemias proferidas por el acusado (κακῶς ἀγορεύειν ἐπεχείρησεν καὶ ἡμᾶς ἅπαντας). De este modo, Parresíades se erige en un ἱερόσυλος atípico, especialmente dañino por aventurarse a embestir verbalmente contra la santidad de Filosofía que, en este fragmento, actúa como una abstracción divinizada.

El último ejemplo de reconfiguración semántica, perteneciente al *Alejandro*, es el más ambiguo y complejo de todos, requiriendo una exégesis minuciosa. En este

[46] Las acusaciones lanzadas contra Parresíades –personaje cuyo nombre parlante evoca la libertad de expresión y tras el cual se oculta la voz satírica del autor– están íntimamente ligadas con *Subasta de vidas*, otra obrita perteneciente al corpus lucianesco (*Pisc.* 4, 15, 23, 29). No obstante, en el nudo del opúsculo se descubre cómo las críticas de Parresíades realmente estaban dirigidas a esos falsos filósofos que, tras una aparente moralidad y escudándose en los nombres de estos insignes pensadores, enmascaraban una vida totalmente disoluta (*Pisc.* 29-37). *Cf.* Camerotto (2014) 246-250.

panfleto caracterizado por la polémica religiosa y la invectiva[47], el autor carga contra Alejandro de Abonutico, embaucador religioso y fundador de un culto mistérico-oracular en honor a Glicón. La hostilidad del narrador hacia Alejandro alcanza su clímax en la parte final de la obra[48], cuando tiene lugar el encuentro entre el personaje biografiado y el narrador (*Alex.* 55):

> Καὶ ὁ μὲν προὔτεινέ μοι κύσαι τὴν δεξιάν, ὥσπερ εἰώθει τοῖς πολλοῖς, ἐγὼ δὲ προσφὺς ὡς φιλήσων, δήγματι χρηστῷ πάνυ μικροῦ δεῖν χωλὴν αὐτῷ ἐποίησα τὴν χεῖρα. οἱ μὲν οὖν παρόντες ἄγχειν με καὶ παίειν ἐπειρῶντο *ὡς ἱερόσυλον*, καὶ πρότερον ἔτι ἀγανακτήσαντες ὅτι Ἀλέξανδρον αὐτόν, ἀλλὰ μὴ προφήτην προσεῖπον·
>
> Él me extendió su derecha para que la besara, igual que acostumbraba a hacer con la mayoría, pero yo, tras arrimarme como si fuera a besarla, por poco no mutilé su mano con un buen mordisco. En consecuencia, los presentes intentaban estrangularme y golpearme *como a un profanador*, pues estaban enfadados ya de antes porque lo llamé Alejandro en vez de profeta.

Lo interesante es observar cómo la actuación singular de Luciano –quien en este punto participa activamente en la trama literaria[49]– desencadena la violencia del séquito de Alejandro (οἱ μέν...παρόντες ἄγχειν με καὶ παίειν). La dureza de estas agresiones activa la introducción de un símil (ὡς ἱερόσυλον) por el cual se equiparan los castigos físicos sufridos con los aplicados a los culpables de ἱεροσυλία. Sin embargo, dado el sabor religioso de la composición, resulta interesante considerar cuáles son las causas que motivan una comparación tan grave. Según los datos proporcionados en distintos puntos de la obra, Alejandro se presentaba como un protegido de la divinidad y un sujeto con capacidades sobrehumanas[50], lo cual explica que las interacciones de Luciano con el profeta causen agitación entre sus seguidores (ἀγανακτήσαντες). Estas insolencias, estructuradas mediante un *hysteron-proteron*, se pueden clasificar atendiendo a su naturaleza ofensiva. El primer hito, enunciado gracias a un zeugma cruzado, consiste en un agravio verbal, el rechazo de dirigirse a Alejandro con su título religioso (ὅτι Ἀλέξανδρον αὐτόν, ἀλλὰ μὴ προφήτην προσεῖπον). El segundo supone una agresión física hacia su presunta condición divina, lo cual queda resumido por el mordisco propinado durante el gesto de veneración que representa el besamanos (ἐγὼ δὲ προσφὺς ὡς φιλήσων, δήγματι χρηστῷ...χωλὴν αὐτῷ ἐποίησα τὴν χεῖρα)[51].

[47] THONEMANN (2021) 6-8.
[48] JONES (1986) 145-146.
[49] Sobre el desdoblamiento de Luciano como autor, narrador y actor de la composición, *cf.* CLAY (1992) 3445-3448; BILLAUT (2010) 634-635.
[50] Luc. *Alex.* 6-14, 24, 39, 58-59. *Cf.* BLACKBURN (1991) 88-90.
[51] CAMEROTTO (2014) 33; THONEMANN (2021) 148-149.

Conclusiones

Luciano destaca por exprimir la flexibilidad semántica de ἱερόσυλος y adaptarla a los escenarios creados en sus obras. Al compararse con los registros hallados en otros autores se comprueba que el uso del término efectuado por el Samosatense es excepcional y sus veinte apariciones permiten rastrear modas, construcciones tipificadas e innovaciones singulares. En tal sentido, de los comentarios anteriores se desprende una serie de conclusiones que ayudan a interpretar la rica operatividad semántica de ἱερόσυλος en las composiciones de Luciano, así como su íntima imbricación con los objetivos retórico-estilísticos del autor.

Los ocho pasajes donde se intensifica el valor etimológico de ἱερόσυλος poseen rasgos compartidos, especialmente la alusión a espacios religiosos y el léxico que enfatiza las ideas de daño o sustracción. Complementariamente surgen otros tópicos secundarios que enriquecen la descripción de las escenas sacrílegas: la combinación de ἱερόσυλος con terminología negativa; las graves represalias de la ofensa; y la nocturnidad como marcador temporal que, en un primer estadio, posibilita al malhechor pasar desapercibido.

En siete ocasiones ἱερόσυλος adquiere un cariz moral, por lo que el significado irreligioso se neutraliza para explotar el componente de maldad y peligrosidad propio del término. En relación con los recursos retóricos que Luciano implementa para subrayar estas connotaciones, sobresale la creación de *exempla* éticos compuestos en un claro estilo antitético donde rebosan las distribuciones, las enumeraciones y las construcciones simétricas. Por añadidura, aunque ἱερόσυλος puede comparecer aisladamente, suele ser habitual su integración en catálogos más o menos extensos, coordinado con distintos términos peyorativos.

Finalmente, hay tres casos que se distinguen por la reconfiguración semántica de ἱερόσυλος. Condicionado totalmente por la temática y el contexto literario, su significado se transforma según los intereses del autor, referenciando las distintas agresiones físicas y verbales que un agente inflige a sujetos vinculados con la esfera religioso-divinal.

Bibliografía

Baldwin, Barry (1961), "Lucian as a Social Satirist", *CQ* 11.2, 199-208. DOI: https://doi.org/10.1017/S0009838800015524.

Berdozzo, Fabio (2011), *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*, Berlín-Boston, De Gruyter. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110254624.

Billaut, Alain (2010), "Une biographie singulière: *Alexandre ou le faux prophète* de Lucien", *REG* 123.2, 623-639. DOI: https://doi.org/10.3406/reg.2010.8166.

Blackburn, Barry (1991), *Theios Anēr and the Markan Miracle Tradition*, Tubinga, Morh Siebeck. DOI: https://doi.org/10.1628/978-3-16-157105-3.

Bonnet, Corinne (2019), "L'anthropomorphisme du Zeus d'Homère au miroir de Lucien", en Renaud Gagne y Miguel Herrero de Jauregui (eds.), *Les dieux d'Homère* (vol. 2), Lieja, Presses Universitaires de Liège, 177-195. DOI: https://doi.org/10.4000/books.pulg.17883.

BOTTENBERG, Laura (2025), *Friendship and Otherness in Lucian's >Toxaris<*, Berlín-Boston, De Gruyter. DOI: https://doi.org/10.1515/9783111626116.

BRANHAM, Robert B. (1989), *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press. DOI: https://doi.org/10.4159/harvard.9780674734111.

BREMMER, Jan N. (2017), "Lucian on Peregrinus and Alexander of Abonuteichos: A Skeptical View of Two Religious Entrepreneurs", en Richard L. GORDON, Georgia PETRIDOU y Jörg RÜPKE (eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, Berlín-Boston, De Gruyter, 49-78. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110448184-003.

CAMEROTTO, Alberto (2014), *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milán-Udine, Mimesis Edizioni.

CANTARELLA, Eva (1996), *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal (=*I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, 1991, Milán, Rizzoli).

CASTER, Marcel (1937), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, París, Les Belles Lettres.

CHANTRAINE, Pierre (1970-1974), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (vols. 2-3), París, Éditions Klincksieck.

CLAY, Diskin (1992), "Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis", en Wolfgang HAASE (ed.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik: Philosophie (Einzelne Autoren; Doxographica)*, Berlín-Nueva York, De Gruyter (*ANRW* 2.36.5), 3406-3450. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110857023-007.

COHEN, David (1983), *Theft in Athenian Law*, Múnich, C. H. Beck.

DONELAN, Jasper (2021), "Comedy and Insults in the Athenian Law-courts", en Sophia PAPAIOANNOU y Andreas SERAFIM (eds.), *Comic Invective in Ancient Greek and Roman Oratory*, Berlín-Boston, De Gruyter, 25-41. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110735536-002.

FISHER, Nick (2017), "Demosthenes and the Use of Disgust", en Donald LATEINER y Dimos SPATHARAS (eds.), *The Ancient Emotion of Disgust*, Nueva York, Oxford University Press, 103-124. DOI: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190604110.003.0005.

GARNSEY, Peter (1970), *Social and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press.

GOMEZ, Pilar (2015-2016), "Le *Pérégrinos* de Lucien: un spectacle de la mort peu édifiant", *Ítaca* 31-32, 119-141. DOI: https://doi.org/10.2436/20.2501.01.65.

JONES, Christopher P. (1986), *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674181328.

KUIN, Inger N. I. (2020), "Loukianos Atheos? Humour and Religious Doubt in Lucian of Samosata", en Babett EDELMANN-SINGER *et al*. (eds.), *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*, Tubinga, Mohr Siebeck, 147-164. DOI: https://doi.org/10.1628/978-3-16-159249-2.

KUIN, Inger N. I. (2023), *Lucian's Laughing Gods: Religion, Philosophy and Popular Culture in the Roman East*, Ann Arbor, University of Michigan Press. DOI: https://doi.org/10.3998/mpub.12526761.

MACLEOD, Matthew D. (1972-1987). *Luciani Opera* (vols. 1-4). Oxford, Oxford University Press.

MIKALSON, Jon D. (2010), *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press. DOI: https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577835.001.0001.

OBBINK, Dirk (1989), "The Atheism of Epicurus", *GRBS* 30.2, 187-223.

OGDEN, Daniel (2007), *In Search of the Sorcerer's Apprentice. The Traditional Tales of Lucian's* Lover of Lies, Swansea, The Classical Press of Wales. DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctv1n35867.

RAMÓN PALERM, Vicente M., SOPEÑA GENZOR, Gabriel y Ana C. VICENTE SÁNCHEZ (2018), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*, Coimbra-São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra-Annablume. DOI: https://doi.org/10.14195/978-989-26-1598-1.

SLATER, Niall W. (2014), "Various Asses", en Edmund P. CUEVA y Shannon N. BYRNE (eds.), *A Companion to the Ancient Novel*, West Sussex, Wiley, 384-397. DOI: https://doi.org/10.1002/9781118350416.ch24.

SOLITARIO, Michele (2020), *L'* Ermotimo *di Luciano*, Berlín-Boston, De Gruyter. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110611823.

THONEMANN, Peter (2021), *Lucian. Alexander or the False Prophet*. Oxford, Oxford University Press.

VAN NUFFELEN, Peter (2011), *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge, Cambridge University Press. DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9780511997785.

VERGARA RECREO, Silvia (2021), "ἱερόσυλος: un término irreligioso al servicio de la diatriba política", *CFC(g)* 31, 55-65. DOI: https://doi.org/10.5209/cfcg.68440.

VERGARA RECREO, Silvia (2022), "El vocablo ἱερόσυλος en Plutarco", en María José MARTÍNEZ BENAVIDES y Luis Miguel PINO CAMPOS (eds.), *Plutarco y la insularidad*, Madrid, Ediciones Clásicas, 317-330.

VERGARA RECREO, Silvia (2023), *Demóstenes vs. Esquines. El léxico irreligioso como estrategia retórico-política*, Madrid, Clásicos Dykinson. DOI: https://doi.org/10.2307/jj.5076295.

VETTORELLO, Fabio (2015), "I *Saturnalia* di Luciano. Struttura e contesti", *Lexis* 33, 417-431.

WHITMARSH, Tim (2010), "The Metamorphoses of the Ass", en Francesca MESTRE y Pilar GÓMEZ (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelona, Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona, 133-144.

WHITMARSH, Tim (2017), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Londres-Nueva York, Faber & Faber [=2016].

WINIARCZYK, Marek (2016), *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*, Berlín-Boston, De Gruyter. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110448047.