

Paula Granell Jesús

**ELEMENTS CONSTITUTIUS DE
L'ORGANITZACIÓ SIMBÒLICA DE LA
IDENTITAT ELEATA I LA SEUA INTERRELACIÓ**

TREBALL DE FI DE MÀSTER

dirigit pel Dr. Jesús Carruesco

Màster en Arqueologia Clàssica



**Tarragona
2016**

ÍNDEX

PRÒLEG. ELS DÉUS DE L'OLIMP.....	Pàg 4
1.-PLANTEJAMENT, OBJECTIUS I METODOLOGIA DE LA RECERCA.....	Pàg 5
2.-ELEA D'ITÀLIA. Fundació i descripció geogràfica	Pàg 6
2.1.-Desenvolupament urbanístic i evolució paisatgística de la ciutat.....	Pàg 8
2.2.-Reconstrucció de l'espai simbòlic d'Elea.....	Pàg 11
2.2.1.-Documentació arqueològica i epigràfica.....	Pàg 11
2.2.3.-Palinuros, entre el mite i la realitat.....	Pàg 24
3.-ELEA, CIUTAT MEDICINAL.....	Pàg 28
3.1.-Evidències literàries.....	Pàg 28
3.2.-Evidències arqueològiques.....	Pàg 30
3.2.1- Anàlisi arquitectònica i comparativa: El santuari de Cos.....	Pàg 37
3.3.-Evidències epigràfiques.....	Pàg 38
4.-PARMÈNIDES D'ELEA: FILÒSOF, NATURALISTA I METGE PROFÈTIC.....	Pàg 44
4.1.-Parmènides d'Elea. Pensament i obra.....	Pàg 45
4.2.-Estudi comparatiu. Empèdocles.....	Pàg 48
5.-CONCLUSIONS.....	Pàg 51
6.-BIBLIOGRAFIA.....	Pàg 53

Agraïments

M'agradaria aprofitar aquest espai per a mostrar el meu agraïment a totes aquelles persones que formen part d'aquest treball.

En primer lloc, m'agradaria agrair al Dr. Jesús Carruesco, director d'aquest treball de final de Màster, la seua dedicació i ajuda al llarg de tot aquest temps. Sense oblidar tampoc a la Dra. Diana Gorostidi Pi per la seua guia i col·laboració en els primers moments del treball.

Per altra banda, m'agradaria agrair a la Dra. Giovanna Greco, investigadora de la Università Federico II (Nàpols), la seua col·laboració en proporcionar-me gran part del material bibliogràfic que he consultat al llarg de la recerca, el qual ha resultat ser de gran ajuda.

No podria finalitzar els agraïments sense citar a la meua mare, Amparo, i la seua dedicació a llegir i rellegir l'esborrany del treball. Gràcies pels teus consells.

I en definitiva, a totes aquelles persones que no he citat expressament però que d'alguna manera o altra m'han ajudat a acabar aquest treball.

Pròleg. Els déus olímpics

Segons la descripció de Robert Graves en *Dioses y Héroes de la Antigua Grecia* (1965), Zeus, rei de l'Olimp, des d'un tron de marbre cobert per un mantell porpra de pell de carner, controlava els vents i proporcionava als mortals les pluges tan desitjades en temps de sequera. Per la seva banda, la deessa Hera s'asseia sobre un tron de marfil cobert amb pell de vaca i s'encarregava de provocar les pluges sempre i quan el seu marit, Zeus, no podia ocupar-se de tal assumpte (Graves 1965: 8-9).

Aquests dos trons presidien la sala de consells de l'Olimp, formada per altres deu trons repartits de cinc en cinc en els laterals de la sala. Un d'aquests era el de Posidó, déu dels mars i dels rius amb un tron construït de marbre verd i llistons blancs cobert amb pell de foca. Els seus recolzabraços estaven esculpits amb formes de criatures marines i decorats amb coral, or i mareperla. Tot i que el déu estava gelós de Zeus, la seva arma també era poderosa: el trident, amb el qual podia obrir el mar i enfonsar els vaixells que el navegaven, convertint-se així en una amenaça per als mariners.

Quant a la medicina, Apol·lo era el déu olímpic de la profecia, la música, la poesia i la curació, un atribut que també compartia amb el seu fill Asclepi, el metge més reconegut de Grècia gràcies a les ensenyances del centaure Quiró. Els seus grans coneixements en plantes medicinals aconseguiren en diverses ocasions ressuscitar els morts, fet que provocà la ira d'Hades, déu i únic senyor del món subterrani i la mort (Graves 1965: 10-11).

(...)

1.-PLANTEJAMENT, OBJECTIUS I METODOLOGIA DE LA RECERCA

Aquesta breu introducció a l'imaginari i els atributs de cada déu està relacionada amb la temàtica principal que presentaré en aquest projecte de recerca titulat *Elements constitutius de l'organització simbòlica de la identitat eleata i la seva interrelació*, el qual tindrà per objectiu reconstruir el paisatge simbòlic de la ciutat d'Elea, i com aquest es projecta i s'organitza en el seu espai físic, subratllant els dos aspectes essencials que la defineixen, l'aigua i la medicina.

Més enllà d'aquest objectiu estretament descriptiu, intentaré definir la naturalesa de la relació de tots aquests elements que caracteritzen la ciutat per tenir així una concepció més general sobre el valor i el simbolisme espacial de la ciutat.

L'organització religiosa i les àrees sagrades que conformen la ciutat serà un dels principals objectius d'estudi. En aquest respecte, es dedicarà particular atenció a un conjunt de restes epigràfiques que posen de manifest la importància del món marí i de la navegació, prova de la necessitat de protecció per a les activitats marítimes que es desenvolupaven a la ciutat, les quals feren d'Elea una ciutat pròspera en l'àmbit comercial.

Per altra banda, la tradició literària i epigràfica insisteix a recordar Elea com un lloc de descans i de cura gràcies al seu clima i les aigües termals. Al llarg del projecte, s'investigaran cada una d'aquestes referències amb l'objectiu de confirmar aquest rol mèdic que Elea protagonitzà en l'antiguitat, i, paral·lelament, relacionar-ho amb l'especulació filosòfica i l'art mèdic profètic i endevinatòria, dos aspectes estretament relacionats del pensament grec personificats pel filòsof i metge Parmènides d'Elea (570 aC-475 aC), governant de la ciutat i propagador de la medicina prehipocràtica, la influència de la qual la trobem en altres pensadors com Empèdocles (492 aC-432 aC).

En definitiva, en el present treball es pretén investigar el conjunt de les evidències, textuais i arqueològiques, sobre els cultes i els espais sagrats d'Elea en relació amb els àmbits esmentats (navegació i comerç marítim, medicina, natura i màgia). Un objectiu important és anar més enllà de la descripció dels dos àmbits per separat, com s'ha fet fins ara en els estudis sobre el tema, per tal de mostrar la relació que hi havia entre tots dos en la percepció dels ciutadans d'Elea, com als dos pilars fonamentals de la identitat dels eleates. Es tracta, en darrer terme, de reconstruir alguns aspectes de l'organització espacial i religiosa de la ciutat en la seva articulació interna, a més d'aportar noves dades sobre la medicina prehipocràtica i la seva relació amb el domini dels vents i les capacitats "mèdico-màgiques", contribuint així a una visió més completa del simbolisme religiós grec.

La metodologia a seguir durant el desenvolupament del treball consistirà, per una banda, en la recerca bibliogràfica sobre la història i els aspectes arqueològics de la ciutat, la qual es complementarà amb la informació extreta durant la meua estada a la *Università degli Studi di Napoli Federico II* i la visita a la ciutat d'Elea. Per altra banda, la consulta de les fonts d'autors clàssics i l'anàlisi de les evidències epigràfiques serà una part essencial del projecte per fer un estudi aprofundit sobre els aspectes mítics i històrics de la ciutat relacionats amb els elements que componen el seu simbolisme. A més, el text anirà acompanyat d'imatges i reconstruccions esquemàtiques

paleoambientals del territori per a complementar la informació i fer més clara la redacció escrita. Per últim, es finalitzarà amb les conclusions extretes de la investigació i la bibliografia utilitzada.

2.-ELEA D'ITÀLIA. Fundació i descripció geogràfica

El Parc Arqueològic d'Elea-Velia, reconegut Patrimoni Mundial Unesco en el 1998, està situat en la costa tirrènica de la província de Salerno (Itàlia), entre el municipi de Castellabate i el promontori de Palinuro, dins del Parco nazionale del Cilento (Greco G. 2004: 17).

En el primer dels nou llibres de la seva *Història*, Heròdot d'Halicarnàs relata la forçada emigració dels focueus, el qual els descriu com «els primers grecs que realitzaren llargs viatges per mar, descobridors de l'Adriàtic, la Tirrènia, Ibèria i Tartessos» (Hdt. I 163, Trad. Bartolomé 2006).

Els focueus, que segons el mateix Heròdot sucumbiren sota la dominació estrangera, abandonaren la seva ciutat davant l'atac de l'exèrcit d'Hàrpag i es traslladaren a Quios i posteriorment a Còrsega. Després, com a resultat d'una batalla naval contra els tirrenis i els cartaginesos, hagueren d'abandonar l'illa i navegar fins a Règion en la Itàlia meridional: «Els focueus es refugiaren en Règion. Eixint després d'aquesta ciutat, fundaren en el territori d'Enòtria una colònia que ara es diu *Hyela* (l'actual Velia); i açò ho feren per haver sentit dir a un home, natural de Posidònia, que la Pythia de Delfos així ho havia ordenat...» (Hdt. I 167, Trad. Bartolomé 2006).



Fig. 1. Mapa geogràfic de la Magna Grècia. Fundació d'Elea. Font: Uni3Ivrea



Fig. 2. Parco nazionale del Cilento. Font: Google Maps

És així com els focs, en el 540 aC., amb motiu de l'amenaça persa, fundaren Elea. Les primeres característiques geogràfiques de l'espai de la ciutat ens les dóna Estrabó (Estrabó, *Geografia*, VI 1, 1. Trad. Vela i Gracia: 2001):

Y así, frente a la isla [de Leucosia], se encuentra el promontorio de Sirenas, que delimita el golfo de Posidonia. Doblando este promontorio viene de inmediato otro golfo, en el que se encuentra una ciudad a la que llamaron Hiele sus fundadores foccos, otros después Ele, por el nombre de una fuente, y, en la actualidad, Elea, de la que son originarios Parménides y Zenón, discípulos de Pitágoras.

En aquest període (s. VI aC), la ciutat estava articulada amb badies protegides, illots i grans zones paludoses que dissenyaven llocs d'ancoratge i ports naturals; però durant el s. V aC i el IV aC, la morfologia del paisatge canvià a causa d'una sèrie de factors ambientals que modificaren el perfil de la costa, formant un paisatge amb dues àmplies planícies al·luvials que actualment s'estenen aproximadament 500 metres fins al mar, encallant i amagant completament els antics ports (Guariglia 2010: 10).

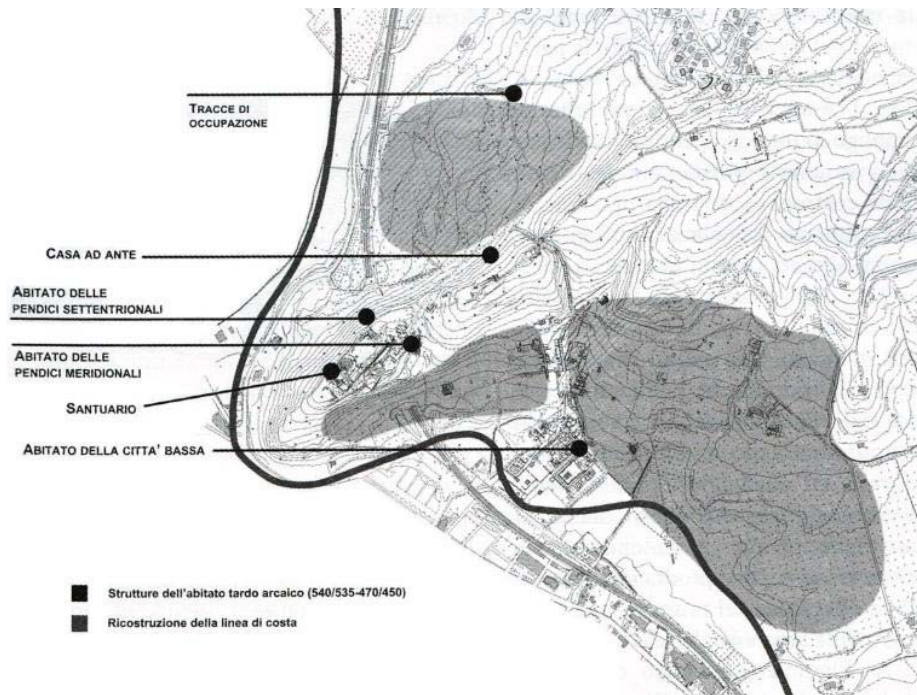


Fig. 3. Individualització de les principals estructures d'habitatge i reconstrucció de la línia de costa. Fase tardo-arcaica (s. VI-V aC). Font: Guariglia 2010

2.1.-Desenvolupament urbanístic i evolució paisatgística de la ciutat

Des de la fundació d'Elea (s. VI aC) el paisatge va sofrir constants canvis provocats per factors naturals que influïren sobre els seus habitants i la morfologia de l'espai. Per aquest motiu, es presenta a continuació un breu resum sobre el desenvolupament urbanístic d'Elea per a després centrar-nos en l'evolució paisatgística de la mateixa. Es tracta de donar una visió de conjunt de l'estructura de la ciutat i la seva distribució al llarg dels segles.

1. En l'edat tardoarcaica (540 aC-450 aC), el promontori constitueix l'esquelet principal, amb dos ports al sud i al nord. També es documenten els principals nuclis d'habitacions, situats en els pendents meridionals i en la part més alta.

La terrassa superior del promontori fou concebuda com àrea sacra, tal com evidencien restes d'estructures i materials votius.

Passats pocs anys de l'arribada dels colons es delimità el perímetre urbà, formant una àrea vasta i destinada també al treball agrícola (Guariglia 2010: 18).

2. En època Clàssica (450 aC – 300 aC), la comunitat comença una reorganització de la forma de la ciutat. A causa d'un violent fenomen natural, el barri habitable de la franja costanera és destruït, mentre que l'ús del promontori es deixa de banda, deixant tota l'àrea en funcions únicament sacro-públiques, convertint-se així en l'acròpoli de la ciutat. Naix el barri d'habitacions en la zona del *Vignale*, mentre el circuit emmurallat

és potenciat i es construeixen sòlides terrasses al llarg de la vall del Frittolo i en la ciutat baixa.

3. En l'Edat Hel·lenística (300 aC – 100 aC), el desenvolupament urbanístic de la ciutat arriba a la seva completa definició. Les àrees residencials, organitzades per barris, amb àmplies cases, ocupen de nou la línia de costa i els pendents occidentals.

Les obres públiques són imponents: la xarxa de camins que uneixen els barris; la sistematització hídrica amb la construcció de canals, fonts, cisternes i pous; la construcció d'edificis públics com el Teatre en l'Acròpoli i el Santuari d'Asclepi en la vall del Frittolo, etc. La intervenció en els murs es basa en la construcció de nombroses torres com la fortificació de Castelluccio, i la monumentalització de l'articulació viària amb la Porta Rosa. Al llarg del cim, es construeixen una sèrie de santuaris que segueixen el traçat i dominaran des de l'alt la ciutat i el territori (Guariglia: 2010: 21).



Fig. 4. Reconstrucció de la ciutat d'Elea-Velia després del V segle aC, en el moment del seu màxim esplendor. Il·lustració de F. Corni. Font: Guariglia 2010

4. En el 88 aC, Elea es va convertir en *municipium* romà, canviant el mateix nom en la forma llatinitzada *Velia*. Des del punt de vista econòmic, les condicions ambientals que provocaren l'encallament dels ports velins i el canvi del flux comercial romà que privilegiava les vies terrestres més que les marines (com la construcció de la *Via Popilia*, eix principal de la unió entre Roma i el sud d'Itàlia), va portar a una lenta però progressiva decadència de la prosperitat de la ciutat (Guariglia 2010: 15).

Com es pot veure a partir d'aquest breu resum, les transformacions ambientals condicionaren l'organització i el desenvolupament de la ciutat d'Elea al llarg dels segles. Vegem alguns d'aquests canvis amb més detall:

-En el s. VI aC l'antiga ciutat es separava del mar no més de 100 metres. I el promontori, amb dues àmplies cales a nord i a sud, estava protegit per una sèrie d'illots i llacunes, fent de la ciutat un lloc ideal per a l'ancoratge i la reparació de les naus.

-Aquesta morfologia costanera, entre la segona meitat del s. V aC i la primera meitat del s. IV aC, va patir modificacions radicals a causa d'una successió d'episodis climàtics que determinaren una acumulació d'arena i altres tipus de sediments al·luvials provinents del con de dejecció natural del Frittole, provocant així l'allunyament de la línia de costa i l'elevació del sòl entre 3 i 4 metres.

-A finals del V segle d. C, tota la plana velina fou de nou afectada per al·luvions que, en aproximadament 150-200 anys, portaren a un ulterior alçament del terra d'uns 4-6 metres i un consegüent allunyament de la línia de costa, el qual actualment dista de l'antiga Velia en aproximadament 750 m (Guariglia 2010: 22).

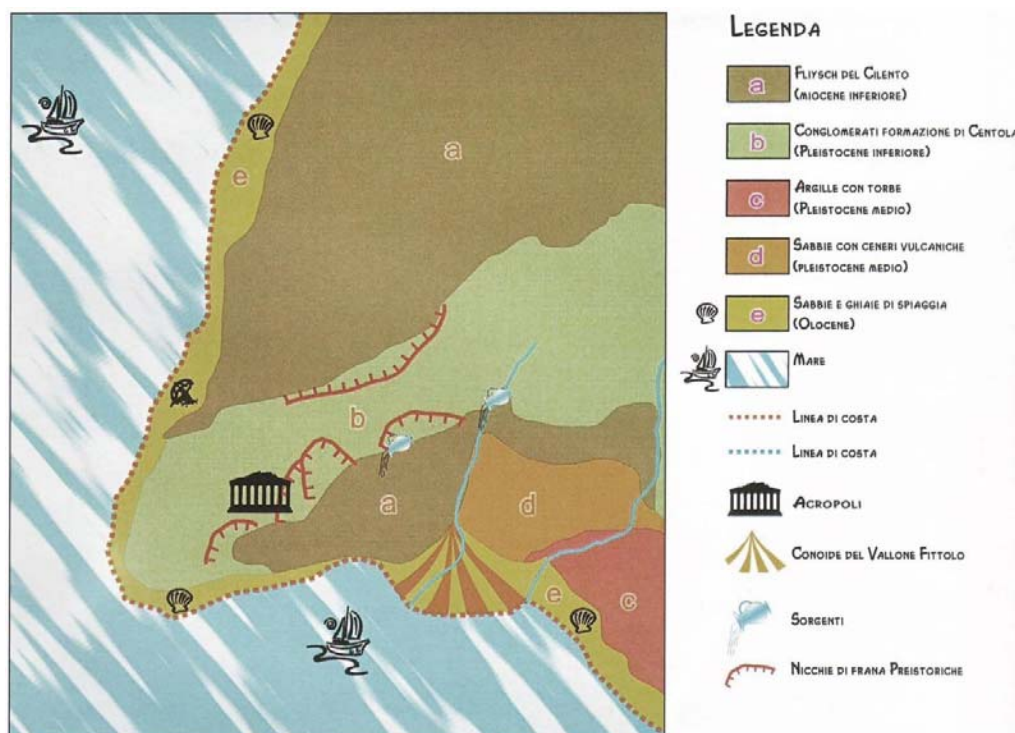


Fig. 5. Reconstrucció esquemàtica paleoambiental del s. VI aC. Font: Guariglia 2010

2.2.-Reconstrucció de l'espai simbòlic d'Elea

Com veurem a continuació, Elea fou una ciutat de vocació marítima, l'activitat de la qual estava centrada en els seus ports amb l'exploració i el comerç. Estrabó (VI, 1,1, C 252) afirma que els eleats desenvoluparen una gran activitat en la mar per l'escassetat de recursos terrestres. Inclús en les primeres guerres púniques, proporcionaren vaixells a la flota romana (Polibi, I 20, 13-14; Titus Livi, XXVI 39, 1-5, en Morel 1999: 35).

A continuació, s'exposaran aquells elements que constitueixen la fenomenologia dels llocs de culte d'Elea: de l'aspecte topogràfic i la definició de l'espai consagrat, a aquell morfològic restituït per l'arquitectura sagrada i aquell més distintament religiós conegut pels objectes i les inscripcions de caràcter votiu.

2.2.1.-Documentació arqueològica i epigràfica

A Elea, els últims 20 anys de recerca arqueològica han tret a la llum estructures sagrades i d'habitatge erigides entre el mar i el promontori:

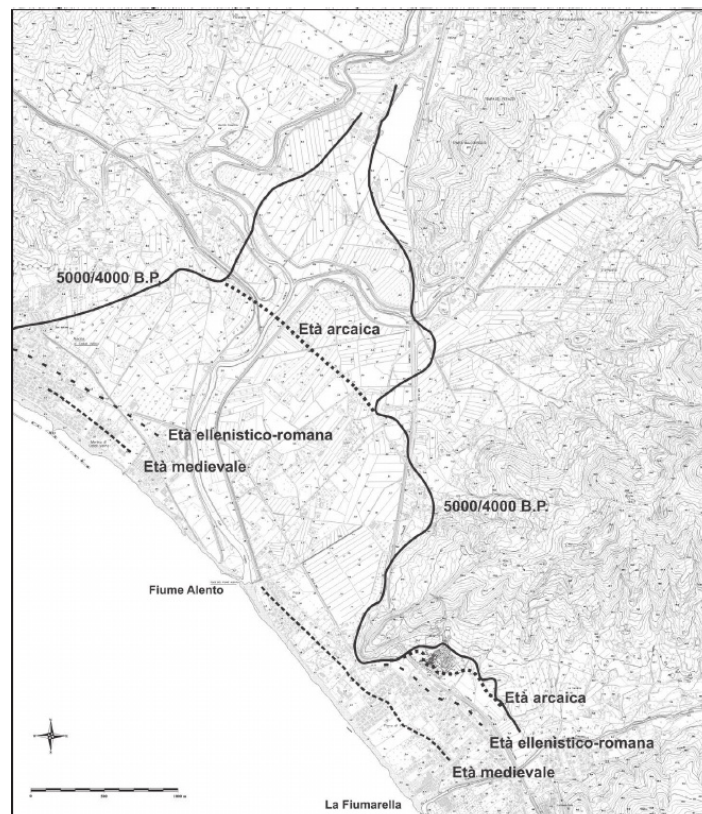


Fig. 6. Mapa cronològic de la costa d'Elea. Font: Guariglia 2010

En la fase tardoarcaica, que cobreix un arc cronològic comprès entre el 540/535 i el 480/475 aC, l'assentament dels Foceus s'organitzava en barris repartits estratègicament i relacionats entre ells. Les excavacions han tret a la llum habitacles adaptats a l'orografia natural del terreny, ja fos en el pendent i el cim del promontori o en la zona litoral (Greco G. 2005: 293).

En 1960, M. Napoli va traure a la llum el primer barri implantat sobre la pendent meridional del promontori; l'organització dels ambients, la seva orientació i la presència d'un carrer portaren l'arqueòleg a definir aquest nucli com un "*villaggio*" (Napoli 1966a: 191-226). Les unitats domèstiques actualment documentades són vint-i-dos. Els edificis es disposen entorn d'un eix viari principal que no prefigura un disseny organitzatiu de tipus pre-hipodàmic, però sí respon a una adaptació a l'orografia accidentada del terreny, amb els edificis disposats paral·lelament en les línies de les terrasses (Greco G. 2012: 11).

Un altre camí viari, orientat N/O, conduïa a la terrassa superior del promontori i l'unia a un altre barri de cases organitzat sobre el pendent nord-occidental del tossal. De les poques restes conservades per causes climàtiques i naturals (Ortolani 1999: 125-138), s'evidència amb claredat com la seva organització respon al mateix model del barri sistematitzat en els pendents meridionals, amb edificis que es disposen seguint un únic eix N/S, paral·lel a la corba del nivell. En aquesta zona ha sigut possible individuar almenys cinc unitats domèstiques. Finalment, un altre barri habitable estava organitzat en el litoral, al nord del promontori, en les proximitats de la desembocadura del riu Alento (Greco G. 2012: 13).

Pel que fa a la definició dels espais destinats a l'àmbit sagrat, són pocs els elements significatius que ens permetin hipotitzar els possibles llocs de culte distribuïts a l'interior de l'assentament tardoarcaic (Greco G. 2006a: 287-363). En el litoral, on hi ha almenys un barri habitat i l'antic atracador, no ha quedat, de moment, cap evidència estructural d'algun eventual santuari que tindria, molt probablement, una funció de protecció per a l'arribada i partença de les naus. No obstant això, intentaré demostrar més avant la seva existència a través d'un conjunt molt significatiu de restes epigràfiques en forma de cip, relacionades amb el culte als déus dels vents i el mar. Per altra banda, l'àrea de l'Acròpolis constitueix un dels punts nodals per a la definició de la topografia sagrada des del retrobament en els anys 50 per part de Sestieri, d'un mur poligonal erecte (fig.6), indagat successivament per M. Napoli i A. Fiammenghi (Cicala *et alii* 1999).



Fig. 7. Velia, Acròpolis. Mur poligonal. Font: Greco G. 2005

L'extremitat occidental del tossat hagué d'acollir un implant cultural i el mur constitueix l'evidència d'una fundació per a una estructura de tipus sagrat, de la qual es pensa que podria pertànyer a un primer temple construït al moment de l'arribada dels colons. Que aquesta evidència murària no estigués isolada, s'ha documentat gràcies a les recerques d'A. Fiammenghi, el qual tragué a la llum dues parets més de mur, també en poligonal, d'òptima factura i paral·leles entre elles; en superar un cert desnivell, semblen suggerir la presència d'un rampa d'accés unida tant al barri de cases disposades sobre el pendent meridional com a la via que des del litoral hauria de conduir al promontori. La troballa de nombrosos exemplars d'antefixes amb forma de cap femení o palmetes sosté la presència d'un edifici monumental i cobert, per al qual s'adoptà un particular sistema de decoració en terracota (Fiammenghi 1994: 82-85).



Fig. 8. Velia, Acròpolis. Antefixa de cap femení. Font: Greco, G. 2005

La cronologia d'aquest primer assentament sagrat es confirma gràcies als materials trobats arreu dels pendents, entre els anys 480 i 460 aC; el caràcter votiu està representat per la diversitat d'objectes metàl·lics en miniatura i també pels materials en terracota, entre els quals destaquen dues fusaioles pintades de producció àtica. Per últim, la troballa de dos vasos en miniatura en una cavitat del banc rocós natural (un d'ells

caracteritzat com un *aryballos* de vernís negre) de producció local (Fig.8) i intencionadament dipositades, fan pensar en l'existència d'una cerimònia ritual (Cicala *et alii* 1999: 39-59).

Tenim per tant una topografia sagrada articulada amb la presència d'espais dedicats al culte en el litoral, el promontori i una de les primeres terrasses de la dorsal del turó.

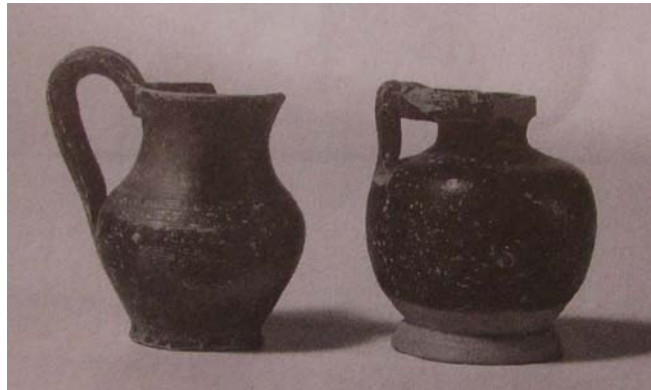


Fig. 9. Velia, Acròpolis. Vasos en miniatura del depòsit votiu. Font: Greco G. 2005

Respecte als espais de culte, els elements més distintius de l'organització sagrada en la ciutat d'Elea daten d'època hel·lenística, concretament en les àrees sagrades repartides al voltant del dorsal del promontori, envoltades pel circuit del mur; es presenten com a simples espais oberts, pavimentats, a vegades recintes o envoltats de pòrtics, on són nombroses les bases per *anathemata*, cips o esteles, no sempre escrites, i amb presència d'edícules amb ofertes votives.

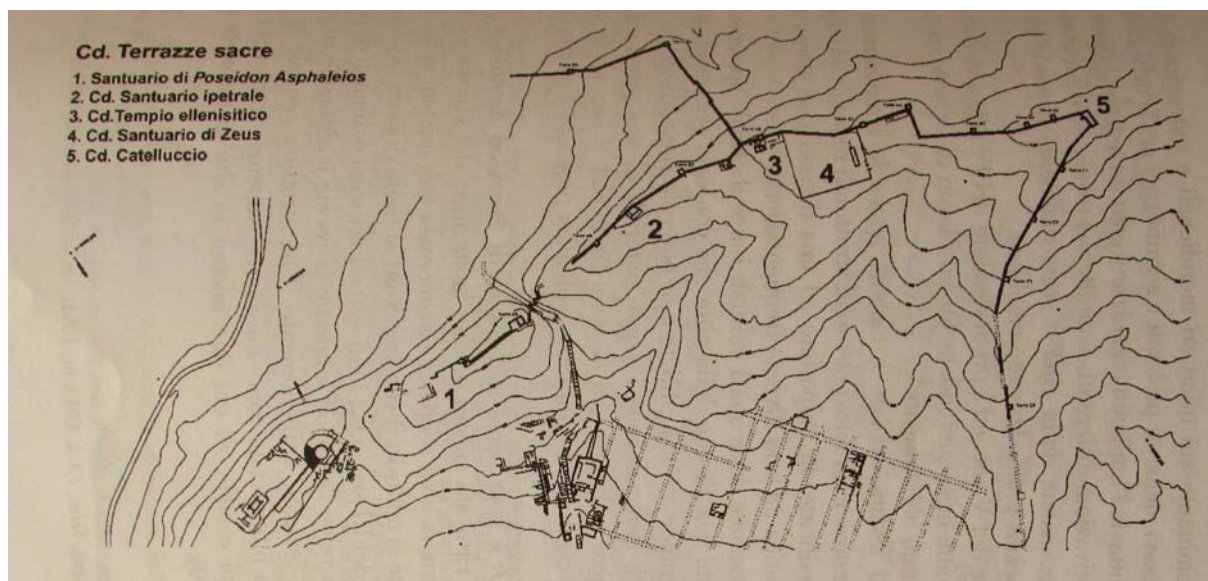


Fig. 10. Planimetria del promontori d'Elea. Font: Greco G. 2005

Si ens fixem en la planta dibuixada per Scheleuning en 1889 (fig. 9), hi ha individuades dues grans terrasses ubicades en la dorsal del tossat, actualment conegudes com la Terrassa de Posidó *Asphaleios* (1) i Terrassa de Zeus (3). La investigació en aquesta àrea inicià, però, en el 1927 amb les excavacions d' A. Mauri i de l'inspector P. Mingazzini, quan després d'explorar la gran terrassa de Zeus en tota la seva extensió, tragueren a la llum restes del que pareixia ser un altar. Les recerques es reprengueren en 1953 en mans de P. C Sestieri, les quals portaren a la descoberta d'un recinte amb bases per a esteles al nord-oest del gran altar, a més del descobriment d'un templet hel·lenístic adjacent a ell (Gassner 2011: 1).

Pel que fa a la *Terrazza I*, també és coneguda com a terrassa de *Poseidon Asphaleios* per la inscripció del cip retrobat encara *in situ*; l'estructura del santuari és molt simple: una àmplia àrea descoberta pavimentada amb maons velins de 24 x 13,40 m que s'adossa per la seva part Nord al tros de mur (A) datat en el primer quart del III aC; els costats sud estan delimitats per pòrtics mentre el costat que dona a l'acròpoli és obert. De les nombroses bases per *anathemata*, cips o esteles trobades, dues estaven *in situ* en el moment de l'excavació (Greco G. 2005: 332): una d'elles pertanyia al ja conegut cip dedicat a Posidó, datat en el s. IV aC per les seves característiques epigràfiques. De l'altra base, l'arqueòleg Sestieri plantejà que l'altre cip, ja perdut, estava dedicat a la deessa Hera (Sestieri 1957: 5). La seva hipòtesi quedà confirmada posteriorment gràcies a l'anàlisi d'antigues fotos d'excavacions d'arxiu (Universitat de Viena) en les quals es reconeix un cip dedicat a Hera de la mateixa època (s. IV aC) i que encaixaria perfectament amb la forma i les dimensions de la base buida.

Tindríem per tant un santuari a l'aire lliure on són invocades almenys dues divinitats: Hera i Posidó, protectors de la navegació (Greco G. 2005: 334), les evidències epigràfiques de les quals s'analitzaran a continuació.

Sobre l'epiclesi referida a Posidó (s.IV aC) la seva inscripció és la següent:

ΠΟΣΕΙΔΩΝΟΣ ΑΣΦΑΛΕΙΟΥ

Ποσειδῶνος Ἀσφαλείου

Poseidó Asphaleios



Fig. 11. *Poseidon Asphaleios*, s. IV aC. Font: Greco G. 2005

Disposada verticalment en dues columnes, es tradueix com “de Posidó l’Assegurador, el que evita caure” (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*). Aquest epítet està atestat en altres regions del món grec, però és desconegut en la Magna Grècia. Com a déu dels terratrèmols i del mar, en un context marítim i comercial com és Velia, el significat es correspondria més bé com a “Posidó protector dels navegants”, evitant que les seves naus s’enfonsin. Tal com observa Guarducci, aquesta analogia de significats trobaria també sentit si la comparem amb un escoli (o glosa antiga) a un passatge d’Aristòfanes en el qual també es relaciona el déu sota aquesta advocació com a protector dels navegants (Guarducci 1966: 280-282) :

οἱ γέροντες οἱ παλαιοὶ μεμφόμεσθα τῇ πόλει·
οὐ γὰρ ἀξίως ἐκείνων ὧν ἐναυμαχίσαμεν
γηροβοσκοῦμεσθ’ ὑφ’ ὑμῶν, ἀλλὰ δεινὰ πάσχομεν,
οἵτινες γέροντας ἄνδρας ἐμβαλόντες ἐς γραφάς
ὑπὸ νεανίσκων ἐᾶτε καταγελαῖσθαι ῥητόρων,
οὐδὲν ὄντας, ἀλλὰ κωφοὺς καὶ παρεξηγημένους,
οἷς **Ποσειδῶν ἀσφάλειός** ἐστὶν ἡ βακτηρία·
τονθορύζοντες δὲ γήρᾳ τῷ λίθῳ προσέεσταμεν,

(Aristoph., *Acharn.*, 682. ed. Hall i Geldart: 1907)

Traducció:

*Los viejos veteranos estamos quejosos de la ciudad, pues no recibimos de vosotros en la vejez el cuidado merecido por nuestras hazañas guerreras en la mar. El trato que padecemos es indigno. Metéis a ancianos en procesos públicos y permitís que oradores jovenzuelos se burlen de ellos, cuando ya no son nada más que hombres sin voz, como flautas desgastadas por el tiempo, y no tienen otro **Posidón aspháleios** para apoyarse que su cayado.*

(Aristòfanes, *Acarnesos*, 682. Trad. Gil Fernández: 1995)

Schol *ad loc.*:

τιμᾶται δὲ Ποσειδῶν Ἀσφάλειος παρ' αὐτοῖς ἵνα ἀσφαλῶς πλέωσιν.

Traducció:

Reten culte a Posidó Asphaleios per tal de navegar amb seguretat (asphalós).

L'altre cip eleat datat en el IV aC porta la inscripció següent (M. Guarducci 1970: 256-259):

ΗΡΗΣ ΘΕΛΞΙΝΗΣ

Ἥρης Θελξίνης

d'Hera Thelxine

L'epiclesi a la deessa deriva del verb θέλω (encantar), terme que es relaciona amb el poder de les Sirenes, tal com Homer el descriu a l'*Odissea*, quan Circe li adverteix a Ulisses sobre el poder fetiller d'aquells éssers:

ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπείρανται, σὺ δ' ἄκουσον,
ὥς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός.
Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειςαι, αἱ ῥά τε πάντας
ἀνθρώπους **θέλγουσιν**, ὅτις σφεας εἰσαφίκηται.
ὅς τις αἰδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα
οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,

(Hom., *Od.*, XII 37-43. ed. Murray: 1919):

Traducció:

*Así, pues, todo eso ha quedado cumplido; tú escucha
lo que voy a decir y consérvete un dios su recuerdo.
Lo primero que encuentres en ruta será a las Sirenas,
que a los hombres **hechizan** venidos allá. Quien incauto
se les llega y escucha su voz, nunca más de regreso
el país de sus padres verá ni a la esposa querida
ni a los tiernos hijuelos que en torno le alegren el alma.*

(Homer, *Odissea*, XII 37-43. Trad. Pabón: 1998)

En un context marítim com el d'Elea, la interpretació més plausible és que aquest culte tingui relació amb la navegació: Hera podria ser aquí invocada com a deessa amb el poder "d'encantar" i aplacar els vents en termes "màgics", complementant així al poder de la inscripció veïna que invoca Posidó *Asphaleios* com a protector dels navegants (Vecchio 2005: 372). El paper d'Hera com a protectora de la navegació és d'altra banda ben conegut i molt estès per tot el món grec, si bé usualment amb epítets més explícits, com ara Εὐπλοία, Ποντία o Λιμενία.

Sobre l'anomenada *Terrazza 2*, la terrassa del temple hel·lenístic, aquest s'adossa al traçat de mur i a la torre A6 construïda en edat hel·lenística. Per tant, constitueix un precís terme cronològic per l'àrea del santuari. L'estructura es troba a l'aire lliure i també està pavimentada en maons velins. Al centre, hi ha documentat un altar i dos bases per a cips. El conjunt monumental està orientat a l'Est i estaria relacionat amb la successiva terrassa III.

La *Terrazza 3* o *terrassa de Zeus*, està situada en l'extremitat oriental del cim del promontori. Es presenta com una gran plaça trapezoïdal (m. 91 x 95) adossada, pel costat nord, al circuit del mur amb un perfil no rectilini. El costat Oest, adjacent amb l'àrea sagrada de la terrassa II, està delimitat per un mur de terrassa en part conservat. En aquest estava inserit segurament un accés constituït per una escalinata que donava accés al xicotet temple hel·lenístic i l'altar situat en la terrassa II, relacionant així els dos complexos dels santuaris (Greco G. 2005: 336). A l'est de la gran plaça, s'ha documentat un gran altar que mesura aproximadament 25,40 metres x 6,85 de llargària. Al nord d'aquest, dins d'un xicotet recinte format per una única fila de blocs i obert cap a l'est, hi ha tres bases d'arenària de diverses formes i dimensions. Dins de la roca natural, s'han trobat dues canalitzacions petites on M. Napoli trobà restes de tuberes d'argila (1996, *Convenio di Taranto*), les quals podrien relacionar-se amb funcions de desaigüe i neteja per als rituals que es realitzarien en l'àrea (Greco G. 2005: 338).

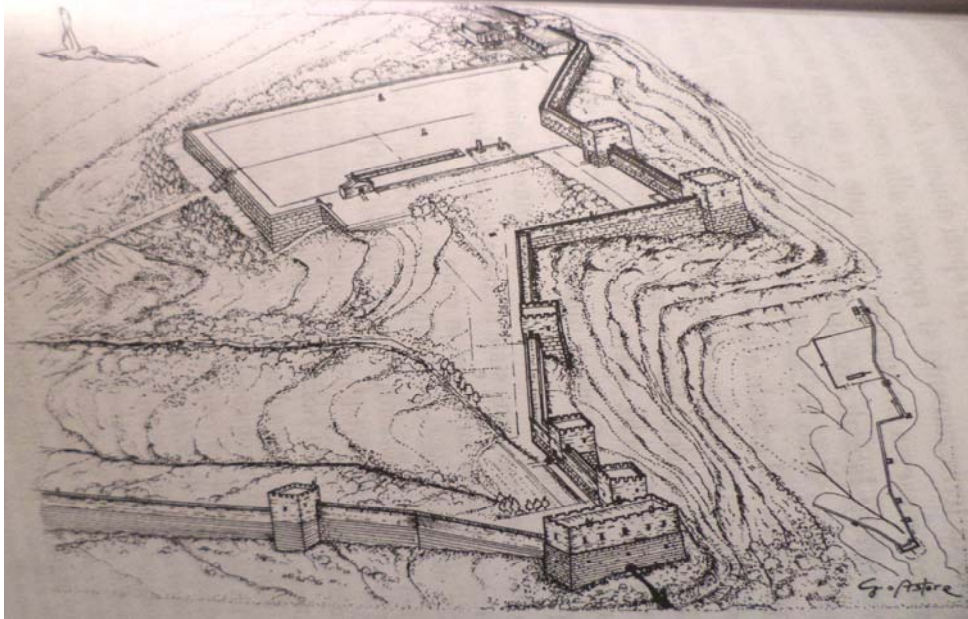


Fig. 12. Elea, santuari de Zeus (hipòtesi reconstructiva de G. Astore). Font: Greco. G 2005

Respecte als cips, la terrassa destaca per tres inscripcions votives: *Zeus Ourios*, *Olympios Kairòs* i *Pompaïos*, datades al voltant del s. V aC. Totes tres constitueixen les testimoniances més antigues d'aquest culte i podrien relacionar-se entre elles fent referència a Zeus com a déu protector de la navegació.

La primera d'aquestes, amb la inscripció dedicada a Ζηνὸς Ὀρίῳ (*Zeus Ourios*) (Guarducci 1966: 282-284), significa “procurador del vent favorable” (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*).

ZHNOΣΩPIO

Ζηνὸς Ὀρίῳ

de Zeus Ourios



Fig. 13. Cip de Zeus *Ourios*, s. V aC. Font: Vecchio 2005

La relació entre Zeus i el vent es documenta a través d'autors clàssics com Homer:

ἄλλο τι δὴ σύ, θεά, τόδε μήδεαι, οὐδέ τι πομπήν,
ἢ με κέλειαι σχεδὶν περάαν μέγα λαῖτμα θαλάσσης,
δεινόν τ' ἄργαλέον τε: τὸ δ' οὐδ' ἐπὶ νῆες εἶσαι
ὠκύποροι περόωσιν, ἀγαλλόμεναι Διὸς οὔρῳ.

(Hom., *Od.*, V 176. ed. Murray: 1919)

Traducció:

*Algo revuelves en tu pensamiento, oh diosa, y no por cierto mi partida, al ordenarme que atravesase en una balsa el gran abismo del mar, tan terrible y peligroso que no lo pasarán fácilmente naves de buenas proporciones, veleras, animadas por **un viento favorable que les enviara Zeus.***

(Homer, *Odissea*, XII 37-43. Trad. Pabón: 1998)

En la mateixa àrea, hi ha documentada una altra inscripció que Guarducci interpreta com Ολυμπιὸ Καιρὸ (*Olympios Kairò*):

ΟΛΥΜΠΙΟΚΑΙΡ

᾽Ολυμπιὸ Καιρ[ὸ]

d'Olympios Kairos



Fig. 14. *Olympios Kairòs*, s. V aC. Font: Vecchio 2005

La investigadora relaciona el terme *Kairòs* amb el concepte “d’oportunitat” a partir d’un text de Pausànias (V, 14, 9), en el qual es descriu un altar situat en les proximitats de l’estadi d’Olimpia, d’aquí el nom *Olympios*:

*τῆς ἐσόδου δὲ τῆς ἐς τὸ στάδιόν εἰσιν ἐγγύτατα βωμοὶ δύο: τὸν μὲν αὐτῶν Ἑρμοῦ καλοῦσιν Ἐναγωνίου, τὸν δὲ ἕτερον Καιροῦ. Ἴωνι δὲ οἶδα τῷ Χίῳ καὶ ὕμνον πεποιημένον **Καιροῦ**.*

(Paus., V, 14, 9 ed. Teubner: 1903)

Traducció:

Muy cerca de la entrada al estadio hay dos altares: a uno de ellos lo llaman de Hermes Enagonio, y a otro, de Cero (**La Ocasión**).

(Paus., V, 14, 9 ed. Herrero: 1994)

El terme *Kairòs*, quant a personificació del concepte “ocasió propícia” en un context marítim, permetria als navegadors aprofitar, gràcies a les decisions oportunes, els vents favorables que el Zeus *Ourios* provoca (Guarducci 1966: 287-294). No oblidem, tampoc, que el terme *Kairòs* significa també (com encara en grec modern) “temps metereològic” (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*), un motiu més per relacionar aquesta inscripció amb el món de la navegació.

Pel que fa a la inscripció [Π] ομπαῖο (*Pompaaios*), epítet atribuït a Zeus també per Guarducci (1966: 284-287), fa referència a tota aquella divinitat que “acompanya” eficaçment.

[Π] ΟΜΠΑΙΟ

[Π] ομπαῖο

de *Pompaaios*



Fig. 15. *Pompaïos*, s. V aC. Font: Vecchio, 2005

Una vegada més, la investigadora basa la seva hipòtesi a través de les fonts textuals; en aquest cas és Píndar (*Pyth.*, I, 34) i la seva menció a la invocació de “*Pompaïos Ouros*”, de la qual s’espera aconseguir un vent favorable per a navegar.

γείτονα, Πυθιάδος δ’ ἐν δρόμῳ κάρυξ ἀνέειπέ νιν ἀγγέλλων Ἰέρωνος ὑπὲρ καλλινίκου
ἄρμασι. ναυσιφορήτοισι δ’ ἀνδράσι πρώτα χάρις
ἐς πλόον ἀρχομένοις **πομπαῖον** ἐλθεῖν **οὔρον**: εἰκότα γὰρ
καὶ τελευτᾷ φερτέρου νόστου τυχεῖν.

(Pínd., *Pyth.*, I, 34. ed. Sandys i Litt: 1937)

Traducció:

*A los hombres que suben a un barco es un gozo primero
que, al comenzar la ruta, les llegue acompañando
un **viento favorable**, pues es probable
que también se tenga al final un regreso mejor*

(Píndar, *Píitiques*, I, 34. Trad. Ortega: 1995)

Per últim, tenim a Velia una resta epigràfica fragmentària, datada en el IV aC i documentada com la primera atestació epigràfica del culte a *Zephyros* (Miranda 1982: 172-174):

ΖΕΦΥ [ΡΟΥ]

Ζέφυρος

Zephyros

El culte als vents estava molt difós en l'antiguitat. Zéfir, el vent de l'oest, se'l coneixia com el vent fructificador, portador de les suaus brises de la primavera i principis de l'estiu:

Ἀστραῖω δ' Ἡὼς ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους,
ἀργεστήν Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον
καὶ Νότον, ἐν φιλότῃ θεᾷ θεῶ εὐνηθεῖσα.

(Hes., *Th.*, 378-380, ed. Solmsen: 1970)

*Con Astreo, Eos parió a los impetuosos vientos, **el despejador Céfito**, el Bóreas de rápida marcha y el Noto, acostada amorosamente la diosa con el dios.*

(Hesíode, *Teogonia*, 379-381. Trad. Pérez i Martínez: 1978)

Zéfir, com a vent fructífer, també era objecte de culte. De Pausànias aprenguérem, per exemple, l'existència d'un altar per als vents en Coronea (Pau. 9, 34, 3):

Κορώνεια δὲ παρείχετο μὲν ἐς μνήμην ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς Ἑρμοῦ βωμὸν Ἐπιμηλίου, τὸν δὲ ἀνέμων.

(Paus., IX, 34, 3. ed. Teubner: 1903)

Traducció:

*Coronea tiene digno de mención en el ágora un altar de Hermes Epimelio y **otro de los vientos**.*

(Pausànias, IX, 34, 3. Trad. Herrero: 2008)

La troballa de la resta epigràfica que fa referència a Zéfir, subratlla el rol dels vents en la realitat i l'imaginari d'Elea. De fet, són diverses les fonts que ens relaten els perills que sofrien els navegants quan passaven per les costes de Velia i, en especial, pel cap Palinuro, que etimològicament significa: “el lloc on els vents van al revés, o canvien de direcció” (*Ἀκρωτήριον Παλίνουρον*).

2.2.3.-Palinuros, entre el mite i la realitat

Precisament, Palinuro representa un símbol clau en l'imaginari d'Elea, on màgia, natura, medicina i mitologia, es relacionen. La investigació topogràfica del territori de Velia ha permès individuar quatre fortificacions, per mitjà de les quals la ciutat focea controlava el seu territori, del qual extreia la llenya indispensable per a les activitats marítimes. Fora del circuit de les fortificacions es trobava Palinuro, un xicotet hàbitat sobre els pendents septentrionals de l'homònim promontori, on no falten traces d'ocupació antiga. Són moltes les tesis històriques sobre els primers assentaments urbans i de fortificacions de l'àrea que comprèn el cap i el seu entorn (Lepore 1970: 19-54).



Fig. 16.. Cap Palinuro, Salerno. Font: Google imatges

En un primer moment, es pensava que el territori de Palinuro fou abandonat a finals del VI aC, però les recents excavacions documenten en canvi una continuïtat, almenys fins a l'Hel·lenisme, en un context profundament modificat amb restes relacionades amb la *chora* arcaica. Per altra banda, la documentació arqueològica de la Necròpoli de Palinuro, on s'han trobat restes d'inhumacions i sepultures d'incineració amb ofrenes funeràries, reflecteix aquest model d'integració i de mescla ètnica que, tal com subratllava E. Lepore, també es troba en la tradició de fundacions d'altres colònies focenses com *Massalia* (Lepore 1970: 19-54). Tot i així, la realitat de Palinuro és altra: la seva organització espacial de l'assentament com a hàbitat, necròpoli i àrea sagrada suggereix un model estrany al model indígena, un model que es correspon, tant per tècniques constructives com per models d'hàbitat, als barris arcaics d'Elea; els exvots

més antics, excavats en l'àrea sacra, reflecteixen cultes i formes rituals de tipus hel·lenístic; i la gran riquesa dels aixovars funeraris indígenes amb ceràmiques àtiques, jòniques, etc., suggereixen formes d'intercanvi evolucionades i articulades (Greco, G. 2012: 6).

A més, la recent trobada de restes superficials del terreny en el promontori de la Molpa, al sud del jaciment de la *Tempa della Guardia* (Palinuro), afirma l'existència d'un possible hàbitat modest, sobretot si considerem que es situava molt a prop de l'única font d'aigua dolça en la desembocadura del riu *Melpes* (Greco E. 1996b).

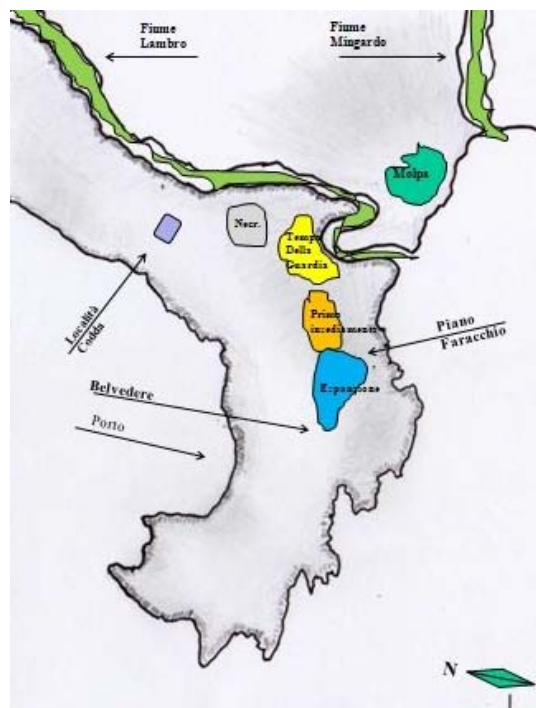


Fig. 17. Mapa de Palinuro. Senyalització de les zones amb restes d'ocupació i activitat humana. Font: Leoni 2014

Quant a les fonts literàries, aquestes conserven sobre Palinuro una complexa tradició del culte heroic: Palinuro és el nom del pilot d'Eneas, el qual, quan navegava per aquest cap, caigué de la nau que pilotava (Virgili, *Eneida*, VI, 337-383). La seva mort convertiria aquest tram en un símbol de la dificultat de la navegació i el culte a l'heroi relacionat amb el vent favorable. Recordem en aquest context les restes epigràfiques trobades a Elea invocant al Zeus *Ouirios* (vent favorable) o Zéfir (vent fructífer).

Però un altre detall del mite de Palinuro i de l'origen del seu culte ens aporta informació suplementària sobre la seva pertinença als primers estadis de la història d'Elea, en què calia articular la vocació marítima de la ciutat amb la necessitat de gestionar les relacions entre els colons grecs i la població indígena. Es tracta de la història de la mort violenta de Paninuro a mans dels habitants del territori amb què es va trobar quan va aconseguir arribar nedant a la costa. Aquest detall del relat, al qual

Virgili fa una breu referència a l'*Eneida* (V, 840-871; VI, 378-380), és ampliat pel comentarista virgilià Servi, qui ens informa de la fundació del culte de Palinuro prop de Velia pels indígenes com l'acompliment d'un oracle que els ho presentà com l'única manera d'apaivagar la còlera del pilot que havien assassinat, manifestada en forma d'epidèmia: *Lucanis enim pestilentia laborantibus respondit oraculum manes Palinuri esse placandos: ob quam rem non longe a Velia ei lucum et cenotaphium dederunt.*

L'anàlisi proposada per A. Mele entorn del naixement d'aquest culte lligat al fenomen de la colonització en el cap ha subratllat algunes significatives concordances i recurrències en la tradició. Així, un mariner d'Odisseu, Polites, després de que la nau fóra arrastrada a Témesa (Itàlia), forçà una doncella i els habitants de Témesa, com a càstig, el lapidaren. Com a conseqüència, el seu esperit no deixava d'assassinar la gent de Temesa, i quan els habitants ja es disposaven a abandonar la seva casa, obeïren a la Pitia i la seva recomanació d'aplar l'heroï construint un temple i sacrificant-li cada any la doncella més bella, per la qual cosa l'esperit deixà de castigar-los (Estrabó, *Geografia*, VI 11, 29-34. Trad. Vela i Gracia: 2001):

Cerca de Temesa se erige, rodeado de olivos silvestres, un templo heroico dedicado a Polites, uno de los companeros de Odiseo. Éste, tras haber sido muerto por los bárbaros, víctima de un engaño, cayó en una cólera violenta, de suerte que, según un oráculo, los habitantes del entorno debían rendirle un tributo, que un proverbio popular dirigía a los malvados a los que el héroe de Temesa, según se decía, tenía apresados. Mas, tras haber tomado la ciudad los locrios de Epicefiro, cuenta la leyenda que el pugilista Éutimo, descendiendo a los infiernos para enfrentarse contra él, le venció en la lucha y le obligó a liberar a los lugareños del tributo.

Per altra banda, en el relat dels esdeveniments que segueixen la batalla d'*Alalia* (537 aC.), quan una flota etrusco-cartaginesa formada per 120 naus s'enfrontà al poble grec dels focueus, aquests últims vengueren no sense sofrir un gran nombre de baixes. Els que sobrevisqueren, caigueren en mans dels enemics de Caere, antiga ciutat d'Etrúria, on molts d'ells foren lapidats. Com a conseqüència, els seus esperits mai abandonaren el lloc del genocidi causant sofriment a la població de la zona. La resposta dels habitants de Caere fou consultar l'oracle de Delfos, el quals els recomanà organitzar funerals en honor dels presoners assassinats per apaivagar el seu odi (Heròdot, *Històries*, I, 167. Trad. Bartolomé: 2006):

Los cartagineses y los tirrenos se sortearon los tripulantes de las naves destruidas, y como a los agileos, entre los tirrenos, les cupiese en suerte el mayor número, los sacaron a tierra y los lapidaron. Sucedió después a los agileos que todo lo que pasaba por el paraje donde estaban los focueos apedreados, quedaba contrahecho, estropeado, tullido, lo mismo si era cabeza de ganado, bestia de carga u hombre. Queriendo remediar su culpa, enviaron los agileos a consultar a Delfos, y la Pitia les mandó hacer lo que aún ahora practican los agileos, pues celebran magníficas exequias en honor de los muertos e instituyen un certamen gímico y ecuestre.

Tots aquests actes de violència tingueren com a conseqüència desastres que finalitzaren sols després de la institució d'un culte heroic, sota l'ègida d'Apol·lo. Aquesta tradició jònica provinent de l'Àsia Menor i els esdeveniments esmentats tendeixen a unificar un circuit tirrenico-calcidense, per la qual cosa podem situar cronològicament la seva formació en els mateixos anys de la fundació d'Elea. També el culte de Palinuro, doncs, ha de remuntar-se al període fundacional. És en aquesta tradició d'àmbit sacre on la relació pacífica entre grecs i indígenes queda clarament definida, i de la qual el material arqueològic és testimoni (Mele, 1983, pp. 848-888, en Greco, G. 2012: 5). Però cal destacar també la referència a l'epidèmia que aquest culte havia vingut a sanar, una dimensió salutífera que s'articula bé amb la importància de la medicina en la identitat d'Elea, que analitzarem en l'apartat següent.

Per altra banda, com observàvem abans, l'element més important del relat mític, és a dir, la caiguda al mar del pilot Palinuro, s'ha d'analitzar des d'un nivell distint: un mite sorgit entre gent habituada a considerar el lloc a través d'una òptica purament marítima, és a dir, aquella habituada a navegar entorn del promontori i a experimentar totes les dificultats que suposava el medi, el que pareix donar explicació al nom compost *Palin-Ouros*, *nomen loquens*, en conseqüència derivat d'una figura epònima (E. Greco 1975: 95). Sols hem de recordar les fonts textuais que fan referència a Palinuro com una zona difícil de navegar:

-En un dels seus viatges cap a Grècia, Ciceró hagué de fer mitja volta pels forts vents i la seva nau acabà arrossegada a Velia (*Ad Brut.*, I, 15).

-En el 36 aC, la flota d'Octavi, en direcció a Sicília per a combatre a Sext Pompeu, fou desviada pel vent d'Àfrica fins els paratges de Velia i del cap Palinuro (Dió Cassi, 49, I).

-Orosi (*Hist.*, IV, 9, 11) narra com en el 253 d. C, una flota de 150 vaixells provinents de l'Àfrica naufragaren en el cap Palinuro.

-Després de naufragar a Palinuro, Palinurus, el pilot d'Eneas, es queixà d'estar sempre exposat a la furia dels vents: *nunc me fluctus habet versantque in litore venti* (Virgili, *Eneida*, VI, 362).

Tenim, per tant, una explicació del nom de Palinuro que s'articula perfectament amb el simbolisme de l'espai físic d'Elea, en especial amb el culte a Zeus *Ouros*: les atestacions i les fonts textuais referides al cap Palinuro ens indiquen que era una zona temuda pels navegants pels vents canviants (*Ακρωτήριο Παλίνουρον*). De fet, l'extremitat sud del promontori porta encara el nom rellevant de "Punta Spartivento".

Podem concloure doncs que la navegació i el vent caracteritzaren la ciutat i el seu entorn des de la seva fundació; elements que, al llarg del treball, trobaran un sentit dins de la complexa simbologia espacial de la ciutat i la seva relació amb la filosofia presocràtica i la medicina prehipocràtica en termes quasi màgics i profètics, objecte de la nostra investigació.

3.-ELEA, CIUTAT MEDICINAL

Fins ara, hem vist com a través de l'anàlisi dels cultes documentats en l'àrea del promontori, Velia era un poble marítim que intentava conciliar-se amb les divinitats del mar i els vents per al seu benestar i el bon desenvolupament de la seva activitat comercial.

Per altra banda, la ciutat també destacà per la importància dels cultes salutífers, dedicats principalment a Asclepi, les evidències dels quals es reparteixen al llarg de la ciutat baixa, i en especial, en l'anomenat "*quartiere meridionale*" (fig. 18).

Característiques com la salubritat de l'àrea i les aigües termals convertiren Elea en una de les ciutats més prestigioses del camp de la medicina, amb figures tan destacades com la de Parmènides d'Elea, filòsof i legislador de la mateixa ciutat (Vecchio 2004: 21). Sobre l'existència d'una Escola mèdica o centre medicinal a Elea, s'han trobat evidències arqueològiques i fonts textuais que ens parlen de la ciutat com un lloc de benestar i dedicat a la cura del cos.

3.1. Evidències literàries

Pel que fa a la tradició literària, de particular interès és el text de Plutarc (*Vides paral·leles*, Aem. 38. Trad. RanzRomanillos: 2000):

Llevados a cabo muchos y grandes negocios, fue acometido de una enfermedad peligrosa al principio, pero después sin riesgo, aunque trabajosa y de desesperada curación. Persuadiéronle los médicos que pasase a Elea de Italia [Velia], donde permaneció largo tiempo en países litorales, en que gozaba de la mayor quietud.

El text narra com Luci Emili Paul·le, el vencedor de Perseu rei de Macedònia en la batalla de Pidna en el 168 aC, anà a Velia recomanat per altres metges de l'època a curar la seva malaltia, el que suggereix la possible pràctica d'activitats sanadores que es desenvolupaven en la ciutat.

En aquest sentit, també destaca el testimoni del poeta Horaci, el qual pregunta al seu amic Numoni Vala notícies sobre Velia, en particular sobre el clima i les aigües, en el moment que el seu metge li ha aconsellat no freqüentar més Baia i les seves aigües calentes (Horaci, *Epístoles*, I, 15, 1-15. Trad. Silvestre: 1996):

Vala, cómo es el invierno en Velia, el clima en Salerno, qué tipo de gente son los de la región y cómo está el camino (es que Antonio Musa me ha contraindicado Bayas y además me hace serle odioso)... qué pueblo se alimenta con mayor cantidad de trigo, beben agua de lluvia o de pozos perennes de agua de manantial...cuál de las dos regiones cría más liebres, más jabalíes; cuál de los dos piélagos guarda más peces y erizos, como para volver de ahí a casa gordo y feacio.

Per a l'enquadrament de les tradicions mèdiques d'Elea, hi ha una notícia relativa a l'el·lèbor blanc local, herba utilitzada en diverses receptes mèdiques. Per a tal propòsit, Teofrast escriu (*Història de les plantes*, IX 10, 3. Trad. Díaz-Regañón: 1998):

El heléboro blanco se cría en pocos lugares. Los mejores y más usados son estos cuatro: el del Eta, el del Ponto, el de Elea y el de Malea. Se dice que el de Elea se cría en los viñedos y hace el vino tan diurético, que los que lo beben se debilitan mucho.

Per altra banda, una carta de Ciceró documenta la presència de metges en Velia. L'orador, de fet, durant el seu viatge cap a Grècia després de l'assassinat de César, havia fet parada en Velia, hospedat en la villa del seu amic Trebaci Testa. Des de Velia, el 20 de juliol del 44 aC., Ciceró envia una carta a Trebaci, mencionant la presència a Velia del metge Sestus Fadi, el qual tenia en les seues mans una obra del metge Nicó, alumne d'Asclepiades de Bitínia (Ciceró, llibre VII de les *Cartes a familiars*, carta XX. Trad. Simon: 1592):

*Yo le he cogido a Sesto Fadio discípulo de Nikon,
un libro, cuyo título es Libro de Nikon, que trata
de como se ha de comer mucho. Oh dulce medico....*

Aquest testimoni també és important per la notícia relativa al metge Nicó, del qual es sap que era originari d'Agrigent i que era discípul d'Asclepiades de Bitínia, del qual Ciceró era amic i pacient, aspecte que justifica l'interés de l'orador per Nicó en la seva obra (Vecchio 2004: 22).

3.2. Evidències arqueològiques

Tot i així, les testimoniances més explícites de l'activitat mèdica a Elea estan formades per un grup d'inscripcions epigràfiques datades en el segle I d.C., les quals es trobaren en l'excavació d'un edifici localitzat en la zona meridional de la ciutat (fig. 18) i identificat com a centre d'activitat medicinal i, per a alguns investigadors, com a seu d'una escola mèdica (Ebner 1962: 125-134).

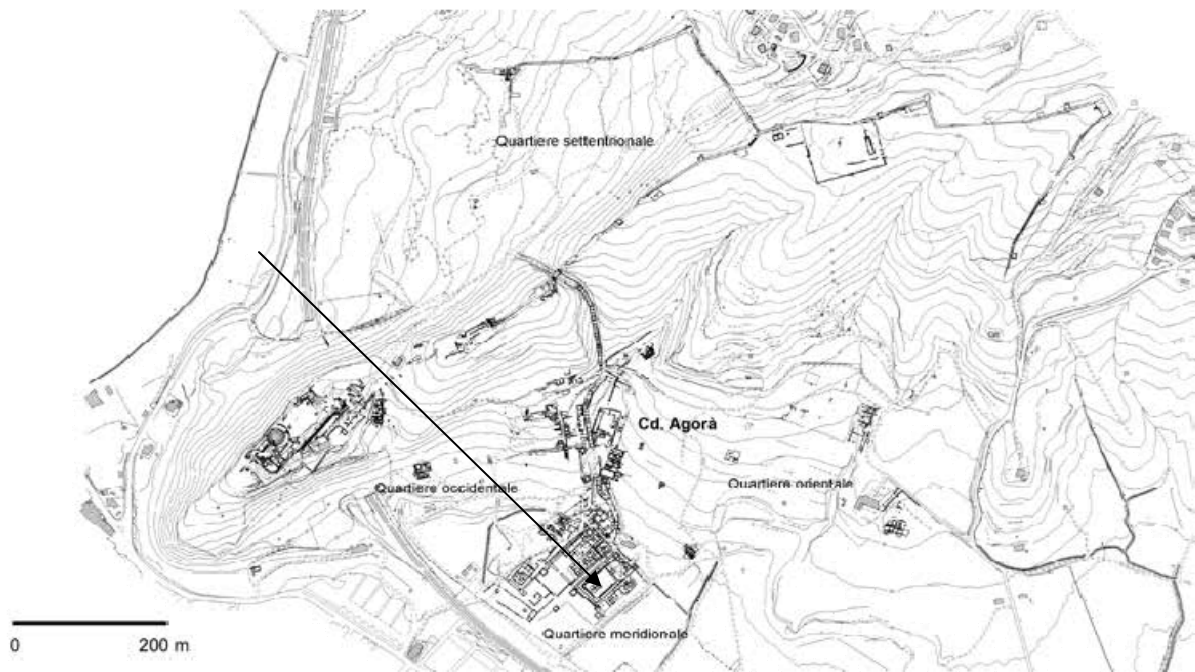


Fig. 18. Elea-Velia, senyalització de la hipotetitzada Escola Mèdica, barri meridional. Reconstrucció aerofotogramètrica. Font: Greco G. 2014.

Es tracta d'una escultura i dues esteles sobre les quals hi havia col·locats dos retrats, totes tres amb inscripcions en honor de ciutadans eleats celebrats com *iatroi* (metges) i *pholarchoi* (caps d'escola). A més, cal destacar una tercera estela amb una inscripció que recorda Parmènides amb els apel·latius de *physikòs* i de *Ouliades*. Aquestes inscripcions s'analitzaran més avant amb més detall, de manera que podrem establir una relació entre el filòsof i l'àmbit medicinal.

A aquest grup escultòric de metges cal afegir les escultures representant a divinitats i retrats de la família julio-clàudia, la destinació de les quals estava lligada al culte de l'emperador (Torelli 1998: 245-270).

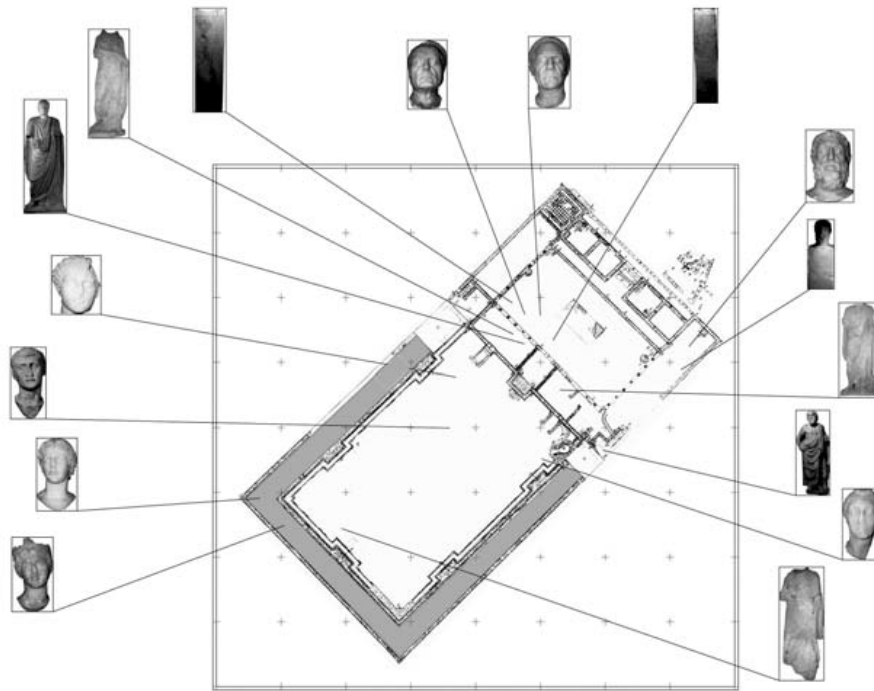


Fig. 19. Elea, *Insula II*. Escultures trobades en el tripòrtic i el jardí. Font: Greco G. 2012b

Si relacionem el monument velí amb una tipologia àmpliament coneguda i difosa en les províncies d'Edat augusta, la comparació més immediata la trobem en l'edifici d'*Eumachia*, Pompeia, tal com destaca Mario Torelli (Torelli 1998: 245-270). El gran pòrtic que actua com a ingrés a l'edifici, rodejat pels tres costats d'una columnata decorada amb escultures i hermes que representaven personatges il·lustres de la ciutat, sembla produir una estructura arquitectònica idèntica a la que presenta el complex velí: un criptopòrtic del qual provenen els retrats de la família de l'emperador, un pòrtic que el cobreix en tota la seva llargària i, per últim, un tripòrtic anterior en el qual, amb molta probabilitat, estaven col·locades les escultures "de la memòria col·lectiva" de la ciutat: els metges, el filòsof Parmènides i les divinitats que componen el patrimoni cultural i religiós senyalant la identitat i la història de Velia (Greco G. 2005: 355). De fet, del tripòrtic prové l'única imatge estatuària d'Asclepi, un retrat d'Apol·lo, un altre d'Eros de tradició fidiaca, un retrat que sembla ser la iconografia corresponent a un Dionís barbat, i finalment, un retrat femení que podria representar Hygieia, filla d'Asclepi. El pòrtic per tant estaria format per un panteó religiós el qual, en edat augusta, va recórrer a una revitalització de les divinitats i els cultes del passat (Greco G. 2005: 356).

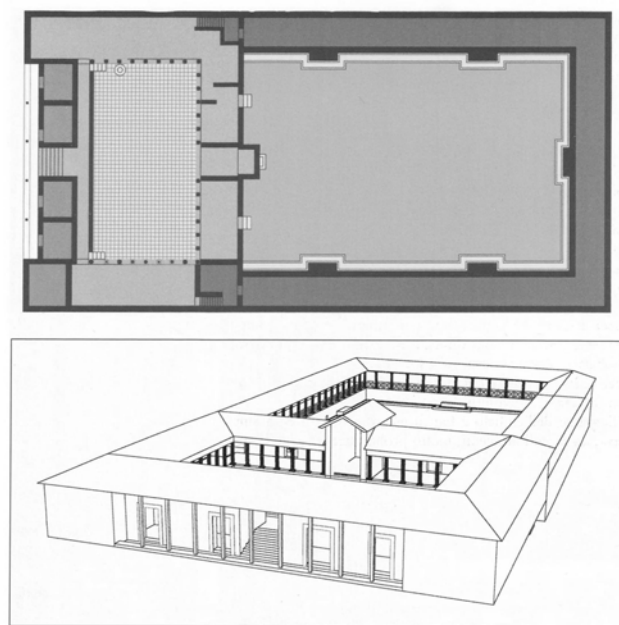


Fig. 20. Planimetria i hipòtesis reconstructiva del complex romà de la Insula II. Font: Greco G. 2005

Respecte a la funció d'aquest edifici, la Dra. Giovanna Greco, en el seu article publicat en la revista *Medici e medicina in Magna Grecia* (2004), coincideix amb Torelli en pensar que el conjunt escultòric tindria la funció d'una "gal·leria de la memòria", amb Parmènides, el fundador de l'especulació filosòfica, Asclepi, Hygieia i Apol·lo, les divinitats tutelars i els metges caps d'escola actius en el transcurs de la història de la ciutat. Aquest edifici hauria sigut subvencionat per una família acomodada o per la mateixa ciutat, la qual, a més de dedicar-lo a August i la seva família, amb la resta del programa figuratiu tindria per objectiu la seva autocelebració, mostrant el passat gloriós del seu municipi, que, amb els seus antecedents retratats, reconeix les pròpies arrels. El monument i el conjunt d'escultures són una forma d'expressió clara i evident d'autorepresentació, en la qual el paper de la figura del metge i la ciència mèdica era notable, destacant també així la identitat pròpia de la ciutat d'Elea (Greco G. 2004: 13).

Dins del conjunt escultòric analitzat, destaca especialment l'escultura que representa Asclepi, relacionada al seu torn amb un edifici proper, també ubicat en la zona meridional de la ciutat (*Insula II*) (fig. 21).

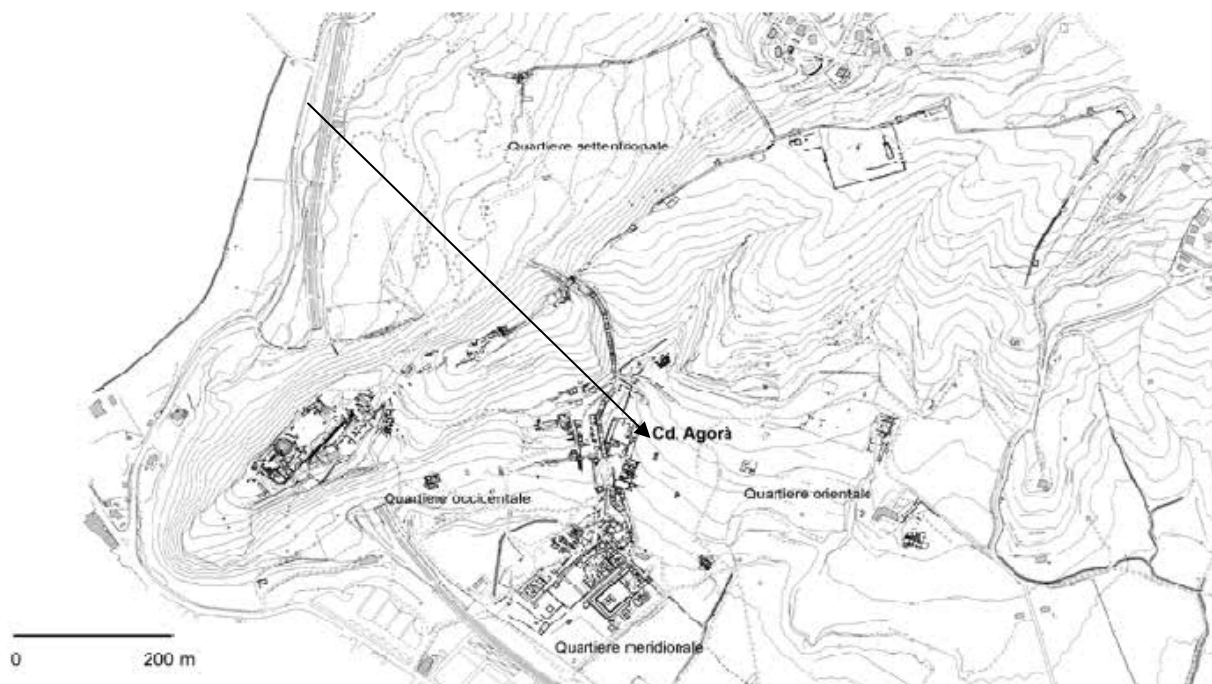


Fig. 21. Elea-Velia, senyalització de l'*Asklepieion*, barri meridional. Reconstrucció aerofotogramètrica.
Font: Greco G. 2014.

Investigadors com V. Catalano han reconegut en aquest complexe un *Asklepieion* amb l'annex bosc i el pou sacre (Catalano 1966: 289-301), hipòtesi recolzada pel retrobament en el mateix lloc d'una escultura femenina identificada com Hygieia, filla d'Asclepi i associada normalment a la iconografia i al culte d'aquest; o també, al decret velí trobat en l'*Asklepieion* de Cos, on s'esmenta l'enviament d'una ambaixada a Elea en el 242 aC. i el consens d'aquesta a reconèixer com *asylia* (recinte immune a la violència i l'autoritat civil) el santuari de Cos, a més de participar en les festes en honor del déu Asclepi (Catalano 1966: 291).

La plaça de l'edifici estava rodeja pels tres costats per un pòrtic amb columnes, la qual cosa es reconeix gràcies a les restes d'algunes bases. Al llarg dels murs perimetrals hi havia una sèrie de dipòsits i canals que servien per a recollir l'aigua de la font natural, ubicada en una terrassa superior. Paral·lelament, un gran canal que corria sota terra canalitzava l'aigua i la distribuïa a la part més baixa i habitada de la ciutat mitjançant un sistema de pous i cisternes (Guariglia 2010: 65).

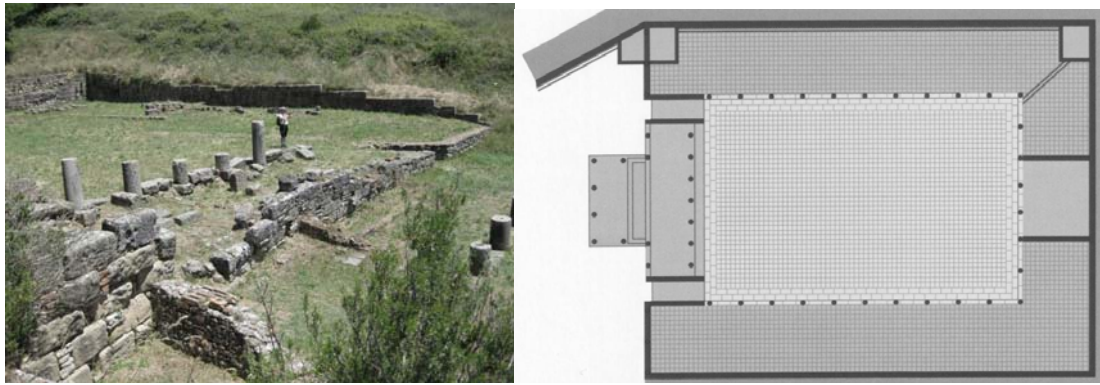


Fig. 22.. *Asklepieion* d'Elea, zona meridional i planimetria. Font: Guariglia 2010

A partir de les últimes investigacions realitzades, l'arqueòleg Luigi Vecchio documentà un objecte de l'inventari pertanyent als materials trobats en *l'Asklepieion*, el qual pareix tindre relació amb les activitats medicinals i de culte que es desenvoluparen a l'edifici. Es tracta d'un vas en terracota amb una inscripció epigràfica que cronològicament es podria enquadrar en època hel·lenística (Vecchio 2006: 376).

Νικία / λίκιον

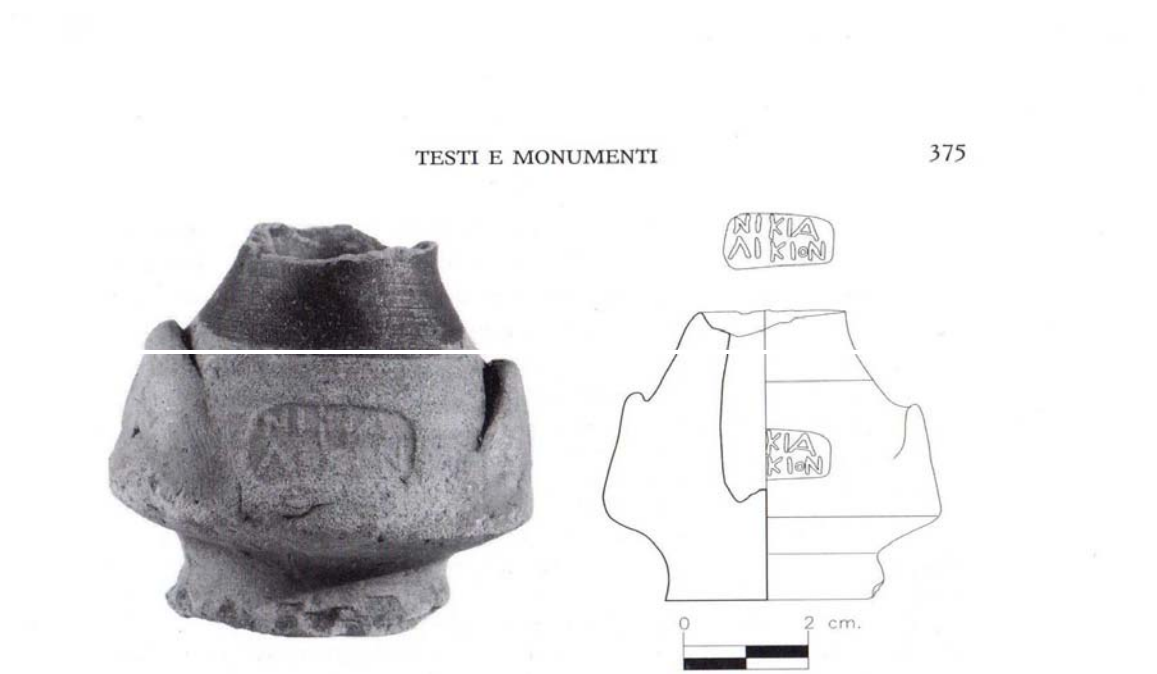


Fig. 23. Vas de terracota, col·liri. Font: Vecchio 2006

La inscripció, formada per dues paraules, fa referència al nom del metge en nominatiu (Νίκιας) o genitiu (Νικία o Νεικία), seguit del terme λικιον o λικιος en nominatiu o també en genitiu (Vecchio 2006: 380).

El vas es classifica en una classe ben definida, difosa en el transcurs de l'edat hel·lenística en quasi tot el món grec i formada per vasos de menudes dimensions i de capacitat molt reduïda, destinades a contenir una preparació indicada amb el nom de λύκιον. Aquest terme indica una substància mèdica extreta de la planta homònima, el nom del qual deriva de Licia, la principal àrea de producció. Al λύκιον, (en llatí *lycium*) eren atribuïdes virtuts curatives per diverses malalties, en particular per aquelles dels ulls, com la conjuntivitis (Vecchio 2006: 376).

Les evidències, per tant, podrien relacionar-se amb l'existència a Velia d'un complex lligat al culte d'Asclepi on es practicava, tal com s'ha descrit abans, teràpies mèdiques per a la cura dels malalts.

Just dalt de la *Insula II* hi ha documentat un ampli espai rectangular porticat, descobert per Sestieri i reconegut per ell com una Àgora (Velia 1951, en Tocco 1999b: 57). Per la seva banda, W. Johannowsky (1982: 234-235) sosté que una primera construcció amb font podria datar-se en el s. IV aC., i que l'espai fou modificat posteriorment en el s. III aC., convertint-se en un gimnàs. Si s'observa el conjunt, és possible adonar-se que tal espai formava part d'un sistema unitari de terrasses degradants cap al mar, realitzat al llarg del pendent del tossal.

Arribats a aquest punt, què podem extraure d'aquest conjunt arquitectònic?

La presència a Elea d'una escola de medicina (Ebner 1962: 125-134) o galeria de la memòria del passat mèdic de la ciutat (Greco G. 2004: 13) es considerarien parts integrants d'un conjunt monumental dedicat a la curació i els tractaments hidroteràpics; del qual també formaria part l'*Asklepieion*. Vegem la seva distribució des d'una anàlisi més general:

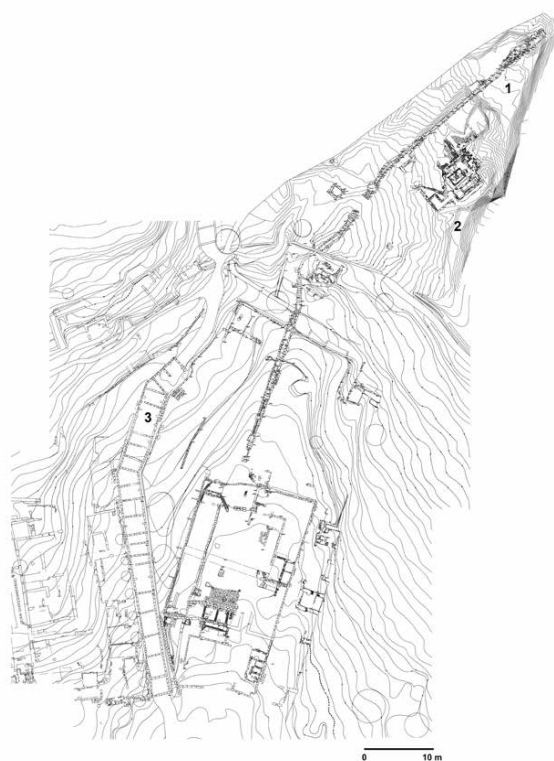


Fig. 24. Elea-Velia. Planimetria del complex: 1. Canalitzacions, 2. Termes, 3. Via de Porta Rosa. Font: Greco. G. 2014.

Tal com es veu en la il·lustració (fig. 24), la ciutat utilitzava de manera puntual i estratègica l'aigua de la font *Hyele* mitjançant un sistema de canalitzacions secundàries construïdes amb pedra i altres materials. Aquestes transportaven l'aigua a la segona terrassa situada en una cota més baixa, on estava ubicat un edifici d'estructura rectangular rodejat de pòrtics (28,8 x 36,5 m) amb habitacions de diverses funcionalitats i una pavimentació realitzada en la seva totalitat per maons fabricats en la mateixa ciutat. En els extrems, hi havia fonts, mentre que les canalitzacions i els canals de menor grandària circulaven a través de les vores dels pòrtics.

En la plaça porticada, es reconeix l'estructura per acollir els pelegrins-malalts, mentre que en l'edifici termal situat en la terrassa més alta s'experimentaven, ja en el transcurs del s. III aC., els beneficis dels banys calents i freds, formant part d'un conjunt monumental dedicat a la curació (Tocco 1999: 57-58).

Sobre les termes, en les proximitats de la font *Hyele*, en la terrassa més alta, fou construït un *balaneion*, caracteritzat per un *tholos* circular amb banyeres de terracota ubicades en les parets i que funcionaven per aspersió. L'edifici estava dotat d'un complex sistema d'escalfament a hipocaust. Les ceràmiques trobades en el nivell de fundació i en els talls dels canals es col·loquen, homogeniament, en la primera meitat del s. III aC. (Greco G. 2014b: 27)

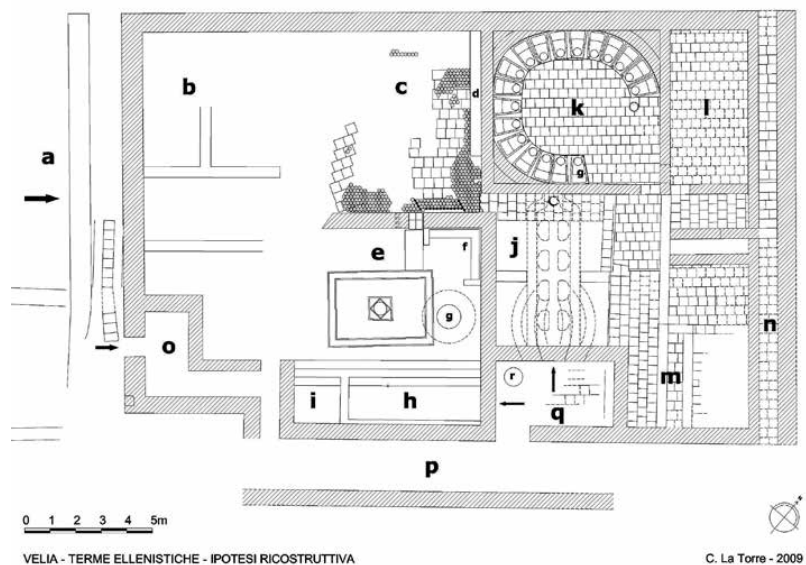


Fig. 25. Velia, termes hel·lenístiques. Hipòtesi reconstructiva. Font: Greco G. 2014b

Així, si considerem el sistema de les terrasses en un context urbà més ampli, connectat també amb els edificis termals, es constata que tots eren elements d'un conjunt d'un Santuari dedicat a Asclepi: la font, els canals, les fonts, els pòrtics, les termes, i, en definitiva, la bona exposició a l'acció benèfica natural de la ventilació marina que oferia la ciutat.

3.2.1- Anàlisi arquitectònica i comparativa: El santuari de Cos

Aquesta sistematització de l'espai i funció medicinal és comparable amb altres santuaris com el de l'illa de Kos.

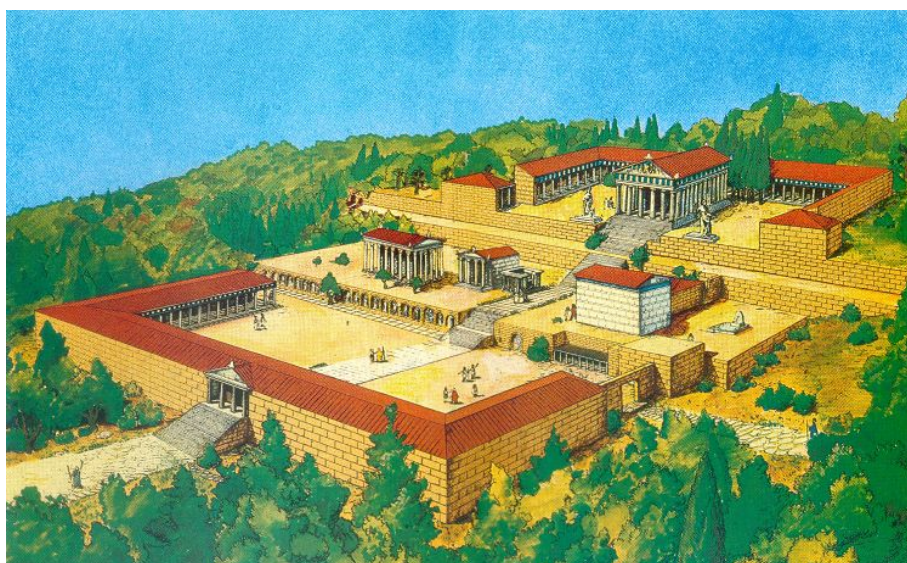


Fig. 26. Reconstrucció del conjunt monumental de l'*Asklepieion* de Kos. Dibuix de R. Herzog. Font: Kiapokas 1999

En el centre de la terrassa superior, rodejada per tres dels seus costats per un pòrtic, es trobava el gran temple dedicat a Asclepi, format per columnes de 6 x 11 m d'ordre dòric. En la terrassa següent d'una cota més baixa, s'ubicava l'altar, reestructurat en el segle II aC amb la forma d'una "U" invertida i una escala central. Estava flanquejat per un templet consagrat a Asclepi, el més antic del conjunt arquitectònic (IV aC) (Glyde i Mitchell 2003: 72). Darrere d'aquest s'han identificat restes d'un temple que sembla estar consagrat a Apol·lo, i del qual es conserven set columnes que han sigut restaurades. El temple, format per columnes mig-estriades amb un entablament de motius florals, estava obliquament orientat.

En la terrassa més baixa, es trobava el conjunt de l'hospital. Tenia pòrtics en tres dels seus costats, els quals conduïen a unes habitacions quadrangulars utilitzades segurament per allotjar als pelegrins que visitaven el santuari buscant una cura a les seves malalties (Glyde i Mitchell 2003: 73).

Amb aquesta comparació arquitectònica, podem concloure, per tant, que el conjunt monumental aterrat d'Elea dedicat a Asclepi, trobaria relació amb la sistematització urbana del santuari de Kos, també articulat en una sèrie de terrasses ocupades per estructures dedicades al mateix déu. La inscripció sobre el reconeixement de l'*asylia* del santuari de Kos per part de Velia, anteriorment esmentada, és un indicatiu suplementari que ve a confirmar l'estreta relació entre els dos santuaris.

A través d'aquest estudi, hem vist com la medicina religiosa i aquella científica es complementen, convertint-se així en els millors indicadors arqueològics de la utilització de l'aigua per a tractaments curatius, els quals es practicaven en Elea i la convertiren en un lloc dedicat al benestar i la medicina. La presència en aquest santuari de l'Escola de medicina ofereix un ulterior motiu per a considerar com a part integrant de l'Asklepieion de Velia també l'Insula II, d'on provenen les inscripcions i les escultures dels metges que s'analitzaran en el següent apartat.

3. 3-Evidències epigràfiques

Les testimoniances més explícites de l'activitat mèdica a Velia estan formades per un grup d'inscripcions datades en el segle I d.C i trobades en l'excavació d'un edifici localitzat en la zona meridional de la ciutat, identificat com a centre d'activitat medicinal i, fins i tot, d'escola mèdica (Ebner 1962: 125-134).

El 1958, l'arqueòleg P.C. Sestieri, excavant un passadís cobert del barri meridional de la ciutat pertanyent a l'edifici de l'*Insula II* descrit per G. Greco (veure pàgs 30-32), trogué a la llum una escultura togada amb una inscripció en la seva base (Clopper 2013: 22):



Fig. 27. Velia, *Insula II*. Escultura togada (*Oulis fill d'Euxinos*). Font: Greco G. 2002

ΟΥΛΙΣ ΕΥΞΙΝΟΥ ΥΕΛΕΤΕΣ ΙΑΤΡΟΣ ΦΩΛΑΡΧΟΣ ΕΤΕΙ ΤΟΘ

Οὔλις Εὐξίνου Ὑελήτης ἰατρός φώλαρχος ἔτει τοθ

Oulis fill d'Euxinos, ciutadà de Velia, sanador *phôlarchos* any 379

La inscripció era molt similar a altres dues trobades en el mateix edifici i esculpides en basaments d'escultures actualment desaparegudes (Rizzo 1999: 128):



Fig. 28. Velia, *Insula II*. Inscripció epigràfica (*Oulis fill d'Ariston*). Font: Greco G. 2002

ΟΥΛΙΣ ΑΡΙΣΤΩΝΟΣ ΙΑΤΡΟΣ ΦΩΛΑΡΧΟΣ ΕΤΕΙ ΣΠ

Οὔλις Ἀρίστωνος ἰατρός φώλαρχος ἔτει σπ

Oulis fill d'Ariston, ciutadà de Velia, sanador *phôlarchos* any 280

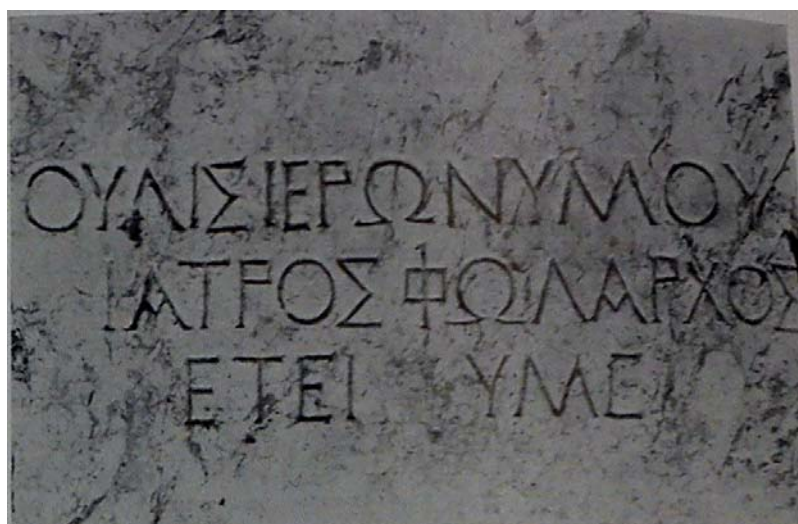


Fig. 29. Velia, *Insula II*. Inscripció epigràfica (*Oulis fill de Hieronymos*). Font: Greco G. 2002

ΟΥΛΙΣ ΙΕΡΟΝΥΜΟΥ ΙΑΤΡΟΣ ΦΩΛΑΡΧΟΣ ΕΤΕΙ ΥΜΕ

Οὔλις Ἱερωνύμου ἱατρός φώλαρχος ἔτει υμε

Oulis fill de Hieronymos, ciutadà de Velia, sanador *phôlarchos* any 446

Procedint a l'anàlisi de les inscripcions, totes tres tenen el terme ἱατρός, sanador; paraula que podem detectar en terminacions actuals de termes especialitzats com *psiquiatra* o *pediatra*, les quals pertanyen al camp de la medicina (Clopper 2013: 22).

La següent paraula comuna és ἔτει (any) seguida de la corresponent data escrita en numeral. Per altra banda, les primeres dues paraules en cada línia són noms; el primer correspon a l'home representat i el segon, al pare d'aquest en genitiu. Per tant, tenim tres personatges anomenats com Oulis fill d'Ariston, Oulis fill d'Euxinos, i Oulis fill de Hieronymos. És clarament el nom assumit per un home que tenia el càrrec de φώλαρχος, el qual podria relacionar-se amb l'epítet d'Apol·lo (Apolo *Oulios* o Sanador), testimoniats en altres indrets de l'àmbit jònic, com Milet o Delos, o també amb la pronunciació grega de Velia per la *gens Velia*, que traduïda al grec quedaria com Οὔλις (Clopper 2013: 23). En altres paraules, els homes de les escultures representades podrien haver pres el nom de la seva ciutat o d'Apol·lo com el seu propi.

Amb aquest plantejament, ens trobem davant d'un problema de diversitat en la interpretació de les restes epigràfiques: per una banda, l'investigador P. Ebner relaciona el terme *pholarchos* com a "cap d'escola", fent referència al cap d'una *hetairia*, una espècie d'associació pitagòrica de la qual es derivaria l'escola de medicina, l'existència de la qual la trobem documentada a Salerno en edat altomedieval, però d'origen molt probablement antic. Per arribar a aquesta conclusió, Ebner posà en relació el terme *pholarchos* amb la paraula *pholeòs-pholeòn*, que en la lexicografia antiga equival a "escola" (Ebner 1961a, 196-198).

Més tard, afirmant l'existència a Velia del culte d'Asclepi, l'arqueòleg Pugliese Carratelli interpretava el terme *pholeòs-pholeòn* en el sentit originari de "habitatge de les serpents", fent referència a la tana de les serpents sagrades del déu, anàlogament documentat en l'*Asklepieion* de Cos. És així com Carratelli, hipotitzant la presència a Elea-Velia d'un culte d'Apol·lo Oulios en el *thesauròs* del santuari, proposa reconèixer en el *pholarchos* una funció templària, referint-se al *thesauròs* del temple d'Apol·lo i no al sacerdot (Carratelli 1970: 246).

Personalment, m'incline a pensar que el terme *pholarchos* que presenten les inscripcions epigràfiques dels tres metges té més a veure amb la seva funció com a sanadors profètics i la seva veneració al déu Apol·lo Oulios, més que a una funció estrictament templària o a la direcció d'una escola mèdica, interpretacions que intenten separar de manera artificiosa, des d'una perspectiva moderna i anacrònica, l'àmbit religiós del científic, excloent l'un o l'altre. Durant el període prehipocràtic (abans del s.

V aC), diversos termes foren utilitzats per a referir-se a aquelles persones que tenien “capacitats” sanadores i profètiques; ens estem referint als *iatromanteis*, *phôlarchoi* i *oulíades*, els quals procediré a analitzar a continuació (Lips i Urenda 2014: 369).

Respecte a la paraula *phôlarchos*, aquesta és el resultat de la combinació entre dos vocables: *phôleos* i *archos*. El primer designa la guarida o caverna on es refugien els animals en estat de quietud, com en la hibernació, mentre que el segon vocable designa el cap o aquell que dirigeix (Lips i Urenda 2014: 372). Per consegüent, *phôlarchos* significa la persona que “guia”, el “cap de la guarida”, en relació al seu mètode de curació, la incubació: els malalts eren conduïts al santuari dedicat al déu i els tombaven en un lloc tancat (normalment una caverna) i allí, immersos en un somni profund, podien sofrir visions i rebre la visita del déu. El lloc estava custodiat pels sacerdots anomenats *iatromanteis*, els quals s’encarregaven de guiar-los i ajudar-los a comprendre allò que havien sentit o vist. El terme, derivat de *iatros* i *mantike*, que signifiquen “sanador” i “endevinació” respectivament, fa referència a aquells sacerdots que posseïen la capacitat de llegir tant el futur com el passat, a més de veure en la realitat que els envoltava allò que no podien veure els altres. Posseïen una saviesa misteriosa, vinculada a la màgia i el misticisme que, unida a la combinació de procediments curatius màgics i substàncies naturals (especialment herbes), sanaven aquells que ho necessitaven (Rizzo 1999: 18). Les fonts clàssiques com Estrabó ens parlen d’aquestes pràctiques místiques (Estrabó, *Geografia*, XIV 1, 44. Trad. De Hoz: 2003).

*En el camino entre Traies y Nisa, no lejos de esta ciudad,
hay una aldea de los niseos llamada Acaraca donde se
encuentra el Plutonio con un bosque sagrado muy rico
y un santuario de Pluton y Core, y tambien el Caronio,
una gruta situada detras del bosque, admirable por
sus condiciones naturales, pues de hecho dicen que
los enfermos y quienes se consagran a las terapias de
estos dioses van alli a menudo y viven
en la aldea que hay cerca de la gruta junto a los sacerdotes
expertos. Estos realizan la incubatio en su favor y ordenan
la terapia a seguir según los sueños. Estos son tambien los
que invocan la curacion por los dioses, y muchas veces
conducen a los enfermos a la gruta y los instalan para que se
queden alli en silencio y sin comida, como en una madriguera,
durante varios dias. A veces los enfermos se dejan
guiar por sus propios sueños, pero se valen a la vez de esos
mistagogos y consejeros en calidad de sacerdotes.*

Pel que fa al terme *oulis*, aquest es relaciona amb l’epítet d’Apol·lo *Oulios* (Sanador): paraula provinent d’Àsia Menor, es va difondre per les costes europees del Mar Negre, Apol·lònia i Istros, i com a conseqüència, arribà a les colònies focées d’Elea i a Marsella. Apol·lo fou el déu de la llum i la curació, i, segons les tradicions òrfiques, quan es va unir sexualment a Persèfone, els seus poders sanadors transmesos al seu fill

Asclepi quedaren lligats íntimament al regne dels morts; sanar, per tant, significà conèixer els límits de la curació i allò que estava al més enllà del món humà, amb els *iatromanteis* com els seus intermediaris.

Per la seva capacitat sanadora, també se'l denominà Apol·lo *Iatros*. En conseqüència, *Oulis* o *ouliades*, com a nom teofòric, podria haver sigut adoptat per aquells *phôlarchoi* que el veneraven i “sanaven” en el seu nom, com queda testimoni a les tres inscripcions referides als metges que he analitzat prèviament (Rizzo 1999: 25).

L'última inscripció a analitzar i que lliga tots els termes analitzats fins ara fou trobada el 2 de novembre de 1960, també a Elea (Ebner 1970: 262). En el bloc de mabre (Fig. 30), s'entenen les següents tres paraules: *Ouliades*, *Iatromantis* i Apol·lo



Fig. 30. Inscripció epigràfica en bloc de marbre, Elea. Font: Vecchio 2005

La primera paraula, *Ouliades*, significa una cosa així com “algú que pertany a la *gens Oulis*”. La següent paraula, *iatromantis*, faria referència al sacerdot amb poders sobrenaturals encarregat de guiar els malalts en l'estat d'incubació. I amb l'última paraula, *Apollo*, podríem concloure que la inscripció fa referència possiblement a una persona que pertanyia a la línia dels *Oulis*, sacerdots consagrats a Apol·lo, déu de la medicina, i posseïdors de capacitats màgiques sanadores i profètiques, confirmant una vegada més l'existència a Velia d'una activitat mèdica real i rellevant, indissolublement lligada al culte d'Apol·lo i a la pràctica oracular (Clopper 2013: 23).

4.- PARMÈNIDES D'ELEA: FILÒSOF, NATURALISTA I METGE PROFÈTIC

Ara bé, quina relació tenen les esmentades restes epigràfiques amb el filòsof i polític Parmènides d'Elea? En setembre de 1962, Mario Napoli trobà en el mateix edifici on foren trobades les altres inscripcions una base per a bust fabricada en marbre. Tot i que el material, la forma i estil de les lletres eren molt similar a les inscripcions anteriors, destacava pel següent contingut textual (Clopper 2013: 23).



Fig. 31. Parmènides d'Elea. Font: Guariglia 2010

ΠΑ[Ρ]ΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ
ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ

Πα[ρ]μενείδης Πυρητός
Ουλίადης φυσικός

Parmènides, fill de Piret,
Ulíada, físic.

En primer lloc tenim el terme Ουλιάδης (*Ouliades*), el qual també es repeteix en les inscripcions dels sacerdots-metges. Però a diferència d'aquests últims, la inscripció que fa referència a Parmènides destaca per l'absència de l'any, el que podria significar que el filòsof fou considerat el fundador d'aquesta línia de metges. O també podria deure's a la tradició de calcular les dates destacant la vida del fundador d'una estirp o institució, al qual venia reconegut el títol d'heroi i com a tal era venerat des del moment de la seva mort. El cas de Parmènides i la inscripció trobada en el seu honor en la ciutat que el va veure nàixer podria ser un cas (Rizzo 1999: 141).

Respecte a la paraula φυσικός (*physikos*), alguns autors la relacionen amb el significat “d’estudis de la natura” des d’un punt de vista mèdic. Entre ells, destaca el capítol de l’obra de Rossetti titulat “*Parmenide Medico*” (2009), en el qual l’autor formula la següent pregunta que ha suscitat tants debats entre els investigadors: *Parmenide fisico o medico* ? Rossetti subratlla que, tenint com a punt de partida no sols els fragments del seu poema que a continuació analitzaré, sinó també els resultats de les excavacions que han portat a la llum inscripcions amb el nom de Parmènides com *Ouliades*, es podria afirmar que el filòsof fou també un medico-físic, un *ouliades physikos* (Rossetti 2009: 240).

4.1.-Parmènides. Obra i pensament

Parmènides d’Elea fou el primer pensador del Ser com a “Unitat Immòbil”, amb una visió racional de la realitat (Botero 2000: 150). La recerca de respostes per a la seva teoria del Ser el va convertir en un viatger amb l’objectiu de trobar una explicació universal de la realitat, que no variés en el lloc i el temps al tractar-se d’un problema comú i universal a tot home: el problema del canvi. Devia, per tant, buscar l’acceptació universal; d’aquesta manera podria explicar-se el seu viatge a Atenes (relatat per Plató en el seu diàleg *Parmènides*) i la redacció de la seva obra *Peri physeos* (*Sobre la Natura*) amb un ànim pedagògic. El títol del poema del filòsof apareix en Simplicí (comentarista d’Aristòtil), per la qual cosa no és del tot segur que fos el nom original, però es tracta en tot cas d’un poema èpic de caràcter al·legòric en el qual la influència d’Hesíode es manifesta (Botero 2000: 151), però que conté influències de diversos pensadors que marcaren la seva filosofia i, amb molta probabilitat, la seva relació vers el món de la medicina.

Parmènides era ciutadà i natural d’Elea, ciutat que es trobava dins de l’àmbit d’influència del pensament pitagòric, àmpliament estès en el món hel·lènic i especialment a la Magna Grècia. Algunes doctrines pitagòriques com la idea del “ser” impregnen el poema de Parmènides, però no sols per açò podem relacionar la seva obra amb el pensament pitagòric. Seguint amb aquest ordre d’idees, s’ha de pensar que al jove a qui se li anuncia el camí del Ser com a únic possible correspon, indubtablement, a un iniciat, terme emprat pels pitagòrics en els seus rituals secrets que diferenciaven els homes preparats per a rebre les ensenyances de la resta (*Fragment I*, 31, en Botero 2000: 152). Aquest poder d’iniciació de l’home racional el fa partícip del poder diví. Amb la iniciació, l’home que coneix (que és equiparable al jove que de mans de la deessa se li presenta el camí del Ser en el poema de Parmènides) és un home que ha arribat a participar en un coneixement d’origen més alt (d’ací s’explica l’al·legoria de les deesses i més figures místiques) que el distingeix clarament dels no iniciats.

Però un punt de divergència del pensament pitagòric és postular una realitat contínua per essència, cosa que els pitagòrics no comprenien o refusaven aferrant-se a concepcions de discontinuïtat en la realitat, fruit de la seva concepció geomètrica de la mateixa (Miguez 1965: 17). És així com la teoria del Ser de Parmènides implica la teoria del conèixer. En la seva obra *Sobre la Natura*, dos són les vies del coneixement: en

primer lloc, la de la Veritat, exposada especialment en el fragment 2 (revelació de l'*aletheia* o veritat), i el 8I (revelació ontològica), composta al seu torn pel camí del Ser i el del No-Ser (que és impossible al mortal); i, en segon lloc, la via de l'opinió, de la *doxa* o de l'aparença, la qual atribueix a la perplexitat dels ignorants (fragment 7, 50 en avant). L'home jove del poema de Parmènides aspira a conèixer i sap que per a això requereix ajuda divina per a descobrir el misteri (influència del pitagorisme) seguint el camí de la raó i el pensament. És en aquest punt on també es detecta la influència jònica, un corrent que interroga l'existència d'un element primordial (*archè*) del qual prové tota la resta. Però allò altament rellevant dels jònics no era tant la resposta que donaren sinó el fet de preguntar-se i intentar donar solucions racionals al que abans era resolt pel mite (Kirk, Raven, i Schofield 1978: 23).

Aquest camí del saber, lligat alhora a la tradició racional jònica i a la concepció mística i iniciàtica dels pitagòrics, podríem relacionar-lo amb aquell xaman lligat al mite i al culte d'Apol·lo, a la iniciació al món dels inferns i a la concepció de la medicina i curació com a emanació de la voluntat divina, corresponent a la figura del *iatromantis* que assistia el malalt en el període d'iniciació (influència pitagòrica), el·laborava la diagnosi, proporcionava una prognosi idònea i curava l'enfermetat que turmentava el malalt. En el context d'Elea, aquestes característiques ja ens resulten familiars a partir de l'anàlisi de les inscripcions referides als metges i *iatromanteis* (veure pàgs 40-44) i la inscripció honorífica dedicada a Parmènides amb els adjectius d'*Oulíades* i *physikós*, i més encara quan Parmènides, a cavall entre el s. VI i el V aC, va viure en aquesta època especialment marcada per la dimensió religiosa i mística dels pitagòrics (Rizzo 1999: 16).

Tot i així, quan filòsofs com Plató escrigueren sobre ell (en el diàleg titulat *Parmènides*), desatengueren el perfil mèdic del poema del filòsof eleat, i es centraren sols en la temàtica lògicometafísica del filòsof adaptant-la a les seves posicions especulatives, entre elles, el principi autònom de recerca i de veritat de la raó (Rizzo 1999: 102). Més tard, en la cultura imperial romana i, després, la cultura àrab, es tornà a valorar l'aspecte mèdic sanador i cap d'escola en la qual s'assenta el Parmènides filòsof. Gràcies a Aeci (s. IV dC.) coneixem la cosmogonia i cosmologia de Parmènides: la composició de la terra, la seva divisió en cinc zones climàtiques, la posició respecte als astres, la causa dels terratrèmols, entre altres, aspectes de ciència natural que fonamenten una reflexió mèdica sobre l'origen de les malalties en relació amb els fenòmens climàtics i naturals (Rizzo 1999: 112).

Pel que fa a la tradició àrab, Hunayn, metge que va viure durant el IX-X sec. d. C., fou traductor d'una obra de medicina perduda de l'autor grec Joan d'Alexandria (490-570 d.C.). Aquesta estava formada per una cronologia de metges il·lustres de l'antiguitat, en la qual afirmava el següent:

*Fino all'apparizione di Galeno, l'ultimo dei medici, ve ne furono altri otto: Asclepio I, Horus, Minos, **Parmenide**, Platone il medico, Asclepio II (forse il dio greco), Ippocrate e Galeno. [...] Parmenide visse quarant'anni, venticinque come giovane e studente e quindici come studioso e maestro [...]; ciascuno di questi medici principi ebbe discepoli, ai quali insegnò la scienza della medicina e affidò la conservazione delle proprie memorie.*

(Trad. Musitelli: 1985, pàgs. 214-276)

En els anys 1048-1049, Al Mubashir, erudit assiri-egipcià i autor una antologia mèdica titulada *Màxims i Dites Àuries*, classifica també Parmènides com a quart metge il·lustre del món antic amb les següents paraules:

“Apparve Parmenide medico che disprezzava la sola esperienza, affermando che da essa proveniva l'errore; pertanto, egli si basava soltanto sulla ragione; lasciò dopo di sé tre discepoli che, in disaccordo tra di loro, scissero la Scuola Medica in tre correnti:
- *la prima si basava esclusivamente sull'esperienza;*
- *la seconda soltanto sulla ragione;*
- *la terza sulle astuzie, incantesimi ed altre superstizioni”*

(Trad. Musitelli: 1985, pàgs. 214-276)

Com es veu, aquest últim corrent derivat de l'escola de Parmènides que ha quedat recollit principalment en la tradició àrab derivada de Joan d'Alexandria, independent de la tradició platònico-aristotèlica més centrada en el Parmènides filòsof, es relaciona amb la medicina oriental, la incubació i la superstició, característiques que estableixen una relació entre el pensament del filòsof i la medicina sobrenatural.

En un conveni de Filosofia i Medicina celebrat en Ascea (Itàlia) el 2004, Di Bello relacionà “la saviesa mèdica” de Parmènides amb la recerca filosòfica que tendeix a aproximar-se a un coneixement de totes les coses reals o mentals i com aquestes es relacionen en un “Tot”; la medicina entesa com “una doctrina de frontera entre filosofia i ciència”. Parmènides es concep com a posseïdor d'un saber mèdic no de tipus operatiu, però sí d'assistència i observació de l'home en la seva totalitat i l'estudi dels conceptes oposats de “salut” i “malaltia”. Com a metge profètic, aconsella una dieta com a estil de vida i d'alimentació i predisposa a viure les experiències dels somnis i de la incubació (Rizzo 1999:110). En aquest sentit, i tornant a la inscripció epigràfica sobre Parmènides, la paraula *ouliades*, derivada al seu torn d'οὔλος (variant jònica de ὄλος, “complet, sencer”), podria també senyalar, tal com diu M. Gigante, al “filòsof naturalista i la seva idea de l'ésser com un *oulon*, és a dir, un tot en la seva estructura i natura”. Οὔλον, per tant, aplicat al camp mèdic, podria fer referència a una persona precursora d'Hipòcrates que estudia l'home en la del seu cos, ànima, ambient i creixement, sense separar els elements, el que porta l'investigador a atribuir a Parmènides no sols el títol de filòsof

físic (*physikós*), sinó també aquell del filòsof-metge (*ouliades*), representant d'una visió *holística* de l'home i la natura (Ebner 1997: 37). Segons la nostra hipòtesi, és en aquesta concepció, que propugna la unitat dels fenòmens humans i els naturals, que cal cercar l'articulació, pròpia de l'època arcaica, entre la importància del culte als vents i la de l'activitat sanadora com a marques identitàries de l'organització religiosa de l'espai simbòlic d'Elea.

4.2. Estudi comparatiu: Empèdocles

Un altre filòsof relacionat amb la natura i la màgia fou Empèdocles d'Agrigent (c. 493 aC - 433 aC), que va rebre la influència de Parmènides d'Elea, tot i que després, com veurem a continuació, va construir la seva pròpia interpretació del món.

El coneixement modern de la filosofia d'Empèdocles es basa en els fragments que ens han arribat dels seus poemes sobre la natura i la purificació (*Peri Phýseos i Katharmoi*). Afirmava que totes les coses es componen de quatre elements principals: terra, aire, foc i aigua. Dues forces actives i oposades, amor i odi, o afinitat i antipatia, són les que actuen sobre aquests elements i els combinen i separen dins d'una varietat infinita de formes. El seu concepte de la realitat és cíclica. En començar un cicle, els quatre elements es troben units pel principi de l'amor. Quan l'odi penetra dins el cercle, els elements comencen a separar-se. L'amor fon totes les coses; aleshores l'odi reprèn el procés, seguint un cicle que és etern i infinit; un aspecte que ens recorda l'ésser etern de Parmènides (Kirk, Raven, i Schofield 1978: 95-96).

Quant al camp de la física, Empèdocles va concebre l'existència de l'aire com un element material; un element, a més, relacionat amb l'ànima. Els filòsofs presocràtics cregueren necessari parlar de l'ànima, alguns relacionant-la clarament amb el cos en entendre-la com el principi de la vida i altres en termes més dualistes en considerar-la divina i immortal; aquest pareix ser el cas d'Empèdocles.

Pues no son nuestra sangre, según él (Empédocles), ni la mezcla de nuestro aliento los que causaron el principio esencial del alma; antes al contrario, son estos ingredientes los que componen el cuerpo, nacido de la tierra y mortal. Y, puesto que el alma le viene de otro lugar, por eufemismo denomina al nacimiento estancia en el extranjero -el más consolador de todos los hombres-; pero el alma, en realidad de verdad, anda huida y errante, desterrada por los decretos y leyes de los dioses.

(Plutarc, *De l'exili* 17, 607 D. Trad. Kirk i Raven: 1978).

Si analitzem el terme *ánemos* en el diccionari (Liddell i Scott, A Greek-English Lexicon) vegem com la traducció més habitual per aquest terme és “vent, aire”, però també, “ànima” en el sentit de principi vital. La relació entre vent i ànima està molt relacionada amb els conceptes de naturalesa i màgia que recorda al pensament de Parmènides. En el

cas d'Empèdocles, aquesta concepció classifica la seva filosofia com una part integrant de l'ensenyament global d'un mag (Kingsley 2000: 26).

En un dels fragments del seu poema, Empèdocles promet al seu deixeble Pausànias posar a la seva disposició, i sols a ell, els seus poders màgics:

φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.
παύσεις δ' ἀκαμάτων **ἀνέμων** μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι **πνοιαῖσι** καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ **πάλιν**, ἣν ἐθέλῃσθα, **παλίντιτα** πνεύματα ἐπάξεις·
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ **καίριον** αὐχμόν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δένδρεόθρεπτα, τὰ τ' αἰθέρι ναιήσονται(?),
ἄξεις δ' ἐξ Αἰδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός,

*Aprenderás todos los remedios
existentes contra los males y la
protección contra la vejez, pues para ti
solo voy a llevar a cabo todo esto. Harás
cesar la fuerza de los **vientos**
incansables que barren la tierra y
devastan los campos con sus **ráfagas**; y,
a tu vez, si quieres, harás beneficiosos
los vientos y, tras la negra lluvia darás
la **oportuna** sequía a los hombres y
después de la sequía del verano les
darás las corrientes que residen en el
aire para alimento de los árboles y
sacaras del Hades el vigor de un hombre muerto.*

Fragment 111, transmés per Diog. Laert., VIII, 59 i Clem., *Strom.* VI, 30, en *Los Filósofos Presocráticos*, Ed. Clásicos Gredos, vol. 2, pag. 284.

Com es pot veure, un dels poders que el filòsof promet revelar és el control de la pluja i els vents, reservat tradicionalment al déu Zeus (com ara el Zeus *Ourios* que rep culte a Elea). Finalment, Empèdocles promet el poder de retornar de l'Hades a un home mort. El descens i retorn de l'inframón era un acte impensable dins la moralitat grega predominant, però podia acceptar-se com un poder especial relacionat amb els *iatromanteis* i la seva funció d'intermediaris entre els dos móns (Kingsley 2000: 36). Tenim per tant, en el fragment d'Empèdocles, una relació màgica entre dominar els elements i dominar la vida i la mort. Gràcies a les instruccions del mag-filòsof, el seu deixeble Pausànias tindrà la possibilitat de comprendre els poders de la natura, i a més, controlar-los. Quan el filòsof es refereix al poder de "calmar els vents", utilitza el terme *παλίντιτα* (*palintita*), derivat de *palin* (un adverbí que significa "canvi de direcció, inversió"). Tant l'adverbí com el mateix concepte aplicat als vents el retrobem en el terme *palin-ouros*;

recordem el cap de Palinuro i la seva fama de lloc difícil de navegar, relacionat amb els canvis de direcció dels vents, difícils de controlar (veure pàgs. 24-28). Aquesta era, com hem vist, la funció principal del seu culte al cap homònim. De manera comparable, si recordem els cultes documentats a l'acròpolis d'Elea, com Hera *Thelxia* (Encantadora dels vents) o Zeus *Ourios* (dels vents favorables) (veure pàgs. 17-20), podrien relacionar-se no només amb el control sobre els fenòmens atmosfèrics en l'àmbit de la navegació, sinó també amb les pràctiques màgiques lligades a la filosofia i la medicina italiotes. No oblidem, tampoc, el culte a Elea de Zéfir (veure pàgs. 22-23), déu dels vents favorables, com els que Empèdocles, amb la seva màgia i coneixements místics, pretén dominar. Molt rellevant és també la referència en el fragment d'Empèdocles al poder de controlar la sequera i la pluja segons el principi d'oportunitat (*kairion*), que de nou ens remet a una realitat de la religió d'Elea: la figura de l'*Olympios Kairós*, divinitat específica o epítet de Zeus testimoniats epigràficament a l'acròpoli d'Elea.

Tenim per tant un Empèdocles presentant-se com a taumaturg capaç de controlar els elements, curar malalties i fins i tot tornar la vida als morts, prolongant així la figura de Parmènides *Ouliades*, físic i metge fetiller; aquesta conjunció de màgia, filosofia i natura fa palesa la relació de tots dos amb el context religiós eleata de cultes relacionats amb els vents i altres fenòmens atmosfèrics i la seva influència sobre els camps de la navegació i la salut humana. És aquesta una connexió religiosa i mística que ens ajuda a entendre el simbolisme de l'espai d'una ciutat que destacà per la seva importància mèdica i filosòfica en termes quasi màgics i profètics. És també una connexió que mostra l'articulació que existia entre aquest àmbit i l'altre element fonamental de la identitat simbòlica d'aquesta ciutat, que hem analitzat en l'apartat anterior: la protecció del tràfic marítim, en un context físic particularment perillós, que els cultes esmentats podien també guarir.

5.-CONCLUSIONS

Els resultats obtinguts en aquest projecte de recerca sobre els elements constitutius de l'organització religiosa i la identitat simbòlica de la ciutat d'Elea suggereixen una interrelació entre aquests evidenciada a través de l'estudi aprofundit de les restes epigràfiques, textuals i arqueològiques.

Per una banda, tenim una ciutat de vocació marítima gràcies a la seua situació geogràficament favorable, la qual la va encaminar a dedicar-se al comerç i convertir-se així en una de les ciutats més pròsperes de la Magna Grècia. El seu èxit depenia de la força de la natura, motiu pel qual els seus habitants tenien la necessitat de dirigir les seues pregàries cap als déus encarregats d'oferir vents favorables i apaivagar el mar, essencial per a l'activitat marítima. Al llarg del present treball, hem vist com la zona del promontori, la part més alta de la ciutat, fou concebuda per a accomplir aquesta funció religiosa, tant per les evidències epigràfiques dels cips votius com per les restes arqueològiques d'estructures i pràctiques religioses documentades.

Sobre la força de la natura, hem pogut veure d'altra banda com també la filosofia presocràtica i la medicina prehipocràtica es relaciona amb aquest món de la superstició, la màgia i el control dels elements a través de filòsofs-metges com Parmènides d'Elea (s. 570 a.C – 475 a.C) o Empèdocles d'Agrigent (s. 493 a.C - 433 a.C). Respecte a aquest últim, a través d'un estudi aprofundit de les fonts textuals que el citen, hem pogut relacionar el filòsof amb el domini sobre la natura i especialment el control del vents, elements que constitueixen una part important del simbolisme religiós d'Elea, a través del culte a Zèfir o Zeus Ourios (del vent favorable). La seua relació amb Parmènides, del qual va rebre una gran influència, es basa en les característiques del pensament presocràtic i prehipocràtic respecte al món de la natura, la medicina i dels elements des d'un punt de vista alhora sobrenatural i empíric.

Respecte a Parmènides, al filòsof se'l relaciona normalment com a fundador de l'Escola Eleàtica i el seu pensament sobre l'ésser etern i immutable, però allò que he intentat defensar a través de les evidències arqueològiques i textuals citades al llarg del treball, és la seua relació amb els elements simbòlics que componen la ciutat d'Elea, com ara l'interès pels fenòmens naturals i la medicina, en relació amb la pràctica religiosa i profètica. Aquesta hipòtesi queda recolzada gràcies a la troballa, en la Insula II del barri meridional, d'un edifici amb escultures entre les quals destaca especialment la inscripció referida a Parmènides com a ouliades i physikos, pels quals se li atribueix el perfil d'estudiós de la natura i, sobretot, de metge. Aquest últim atribut ha sigut centre de discussió al llarg de molts anys pels investigadors, ja que ni els mateixos autors clàssics com Plató pareixien esmentar aquesta faceta mèdica del filòsof. Tot i així, a través de l'estudi de les fonts textuals medievals àrabs, com les d'Hunayn i Al Mubashir (els quals nomenen al filòsof com a metge), i gràcies a l'estudi filològic de la inscripció esmentada, relacionada amb les altres restes epigràfiques referides als metges, també trobades en el mateix edifici de la Insula II, podem arribar a afirmar el paper mèdic que exercia Parmènides, no des del punt de vista actual de la medicina, però sí a través de l'estudi de la natura i la creença en l'ajuda divina per a aconseguir la curació del malalt. A més, no hem d'oblidar l'anàlisi arquitectònica proposada a partir de les restes arqueològiques d'Elea, a partir de la qual s'han documentat possibles estructures dedicades a la curació, com les termes situades en la part alta de la ciutat o l'Asklepieion, dedicat al culte d'Asclepi i on sembla que tenia lloc el mètode de curació conegut com a incubatio, basada en el culte d'Apol·lo (déu de la profecia) i d'Asclepi (déu de la medicina), i dels quals també s'han trobat escultures que els representen, junt amb les inscripcions dels metges i la de Parmènides d'Elea.

És així com aquesta conjunció d'elements entre màgia, natura i medicina ens ha ajudat a entendre l'organització i el significat d'un espai amb tanta riquesa simbòlica com ho era la ciutat d'Elea, una colònia que es va convertir en un lloc pròsper i reconegut en el món antic i del qual els seus habitants se sentien orgullosos, tal com ho demostren les construccions i les escultures honorífiques per retre culte i recordar aquells personatges que marcaren la seua memòria com a ciutat marítima i medicinal, elements relacionats al seu torn amb el món de la filosofia prehipocràtica. Aquesta articulació d'elements que sovint s'han abordat per separat, com a aspectes independents l'un de l'altre, pot contribuir, en la recerca posterior, a tenir una visió més completa de l'imaginari grec i el seu simbolisme religiós i místic.

6.-BIBLIOGRAFIA

- Bartolomé Pou, S. J. (2006): “Heródoto de Halicarnaso, Los Nueve Libros de la Historia” (Trad.), Libro I, en *Fuentes Digitales*, eBooksBrasil. Pàg. 70.
- Botero Bernal, A. (2000/2001): “Parménides de Elea”, en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, nº 4. Pàgs. 141-175
- Carratelli, G. P. (1970): “Ancora su φάλαρχος”, en *PP*, 25. Pàg. 246
- Catalano, V. (1966): “L’Asklepion di Velia”, en *Ann. Pont. Ist. Sup. S. Chiara*, XV-XVI. Pàgs. 289-301.
- Cicala, L., Fiammenghi, C. A., Maffettone, R. (1999): “Problemi di topografia storica dell’acropoli di Velia. L’edificio ellenistico ad Ovest del tempio”, en *Velia Studien* 1. Pàgs. 39-59.
- Clopper, A. (2013): *Velia and the Cilento, an Introduction*, Nàpols. Pàgs. 22-23.
- De Hoz, M. (2003): *Estrabón, Geografía. Libros XI-XIV* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 306, Madrid. Pàg. 509.
- Díaz-Regañón, J. M. (1998): *Teofrasto, Historia de las Plantas* (Trad.), Editorial Gredos, 112, Madrid. Pàg. 465.
- Ebner, P. (1961a): “Anche a Velia una scuola di medicina?”, en *Rassegna Storica Salernitana*, nº 22. Pàgs. 196-198.
- Ebner, P. (1962): “Scuole di medicina a Velia e a Salerno”, en *Apollo*, II. Pàgs. 125-134.
- Ebner, P. (1970): “Nuove iscrizioni di Velia” en *PP*, 130-133. Pàg. 262.
- Ebner, P. (1997): *Velia e la Scuola di Medicina*, Edizioni del Centro di promozione culturale per il Cilento - estratto da *Studi sul Cilento* - Acciaroli. Pàg. 37.
- Fiammenghi, C. (1994): “Acropoli. Un saggio di scavo nell’area del Tempio ionico”, en *Velia*. Pàgs. 82-85.
- Gassner, V. (2011): “Le aree sacre n. 8 e n. 9 sul crinale di Velia, le ricerche degli anni 2011-2013”, en *The Journal of Fasti Online* (ISSN 1828-3179), Associazione Internazionale di Archeologia Classica, Roma. Pàg. 1.
- Gil, L., (1995): *Aristófanes, Comedias I, Los Acarnienses-Los caballeros* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 204, Madrid. Pàgs 150-151.
- Graves, R. (1965): *Dioses y héroes de la antigua Grecia*. Barcelona, Lumen. Pàgs. 9-13.

- Greco, E. (1975): “Velia e Palinuro. Problemi di topografia antica”, en *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité*, tome 87, n°1. Pàgs. 81-142
- Greco, E. (1996b): “s.v. Palinuro”, en *EAA*, II suppl., 1971-1994, Roma.
- Greco, G. (2004): “Medici e medicina in Magna Grecia, La documentazione archeologica”, en *Rivista Anthropos & Iatria*, n° 1, Nàpols. Pàgs. 13-17.
- Greco, G. (2005): “Velia” [Estratto], en *Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*. Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto. Pàgs. 287-362.
- Greco, G. (2006a): “Strutture e materiali del sacro ad Elea-Velia”, en *Velia 2006*. Pàgs. 287-363.
- Greco, G. (2012): “Elea: dalla fondazione alla formazione della città”, en *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità. Migrazioni. Fondazioni*. Ed. ITA, Taranto. Pàgs. 6-27.
- Greco, G. (2012b): “Parmenide e Zenone: images illustrium nella Velia romana” en *La filosofia come esercizio del render ragione. Scritti in onore di Giovanni Casertano*, a cura di Lidia Palumbo, Loffredo Editore, Nàpols. Pàg. 159-185.
- Greco, G. (2014): “Intorno ad un ginnasio a Elea-Velia”, en *Rendiconti della accademia de Archeologia. Lettere e Belle Arti*. Nuova serie, volume LXXVI, Giannini Editore, Nàpols. Pàgs. 345-362
- Greco, G. (2014b): “Elea, che i romani chiamarono Velia”, en *Territori della Cultura, Rivista On line*, n°18, Roma. Pàgs. 16-38.
- Glyde, E. i Mitchell G. (2003): *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey*, Oxford University. Pàgs. 72-73.
- Guarducci, M. (1966): “Divinità fauste nell'antica Velia”, en *PP*, 108-110. Pàgs. 279-294.
- Guarducci, M. (1970): Nuovi cippi sacri a Velia, en *PP*, 130-133. Pàgs. 252-261.
- Guariglia, E. (2010): *Parco Archeologico e Antiquarium di Velia, Progetto di Musealizzazione dell'Acropoli*, Milà. Pàgs. 10-65.
- Hall, F.W. i Geldart, F. W. (1907): *Aristophanes. Aristophanes Comoediae*, vol. 2., Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Herrero, M. C. (1994): *Pausanias, Descripción de Grècia, Libros III-VI* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 197, Madrid. Pàg. 247
- Herrero, M. C. (2008): *Pausanias, Descripción de Grècia, Libros VII-X* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 198, Madrid. Pàg. 321

- Johannowsky, W. (1982): “Considerazioni sullo sviluppo urbano e la cultura materiale di Velia”, en *Focei dall’Anatolia all’Oceano*, en *PP*, 37. Pàgs. 234-235.
- Kiapokas, M.S. (1999): *Hippocrates of Cos and the Hippocratic Oath*, Atenes. Pàg. 164.
- Kingsley, P. (2000): “L’Empédocle Magique de P. Kingsley”, *Extrait Revue de philosophie ancienne XVIII*, N °1, Éditions Ousia, Brussel·les. Pàgs. 26-36
- Kirk, G. S. Raven, J. E., i Schofield, M., (1978): *Los Filósofos Presocráticos*, Ed. Clásicos Gredos, vol. 2. Pàgs. 23-96.
- Leoni, M. (2014): “Ma Palinuro, com’era? I primi insediamenti”, en *Hermes, Rivista di cultura, attualità e politica*, juny 2014.
- Lepore, E. (1970): “Strutture della colonizzazione focea in Occidente”, en *PP*, 25. Pàgs. 19-54.
- Liddell, H. G i Scott, R. (1996): *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Lips, W. i Urenda, C. (2014): “La medicina en la civilización griega antigua prehipocrática”, en *Gaceta Médica de México*; 150 Suppl. 3:369-76. *Encuentro con el pasado*, Xile. Pàgs. 369-372.
- Miguez, J. A. (1965): *Fragmentos, Escuela de Elea*, Segunda edición. Buenos Aires: Aguilar. Pàg. 17.
- Miranda, E. (1982): “Nuove iscrizioni sacre di Velia”, en *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité*, tome 94, n°1. Pàgs. 172-174.
- Morel, J. P. (1999): “Observations sur les cultes de Velia”, en *Les cultes des cités phocéennes, Actes du colloque international organisé par le Centre Camille-Jullian*, Marsella. Pàgs. 34-49.
- Murray, A.T. (1919): *Homer. The Odyssey with an English Translation*, two volumes, Harvard University Press.
- Musitelli, S. (1985): “Da Parmenide a Galeno. Tradizioni classiche e interpretazioni medievali nelle biografie dei grandi medici antichi”, en *Memorie dell’Accademia dei Lincei*, serie VIII, vol. XXVIII, fasc. 4. Pàgs. 214-276.
- Napoli, M. (1996a) : “La ricerca archeologica a Velia”, en *Velia e i Focei in Occidente*, en *PP*, 21. Pàgs. 191-226.
- Ortega, A. (1995): *Píndaro. Odas*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid. Pàg. 83.
- Ortolani, F. (1999): “Evoluzione geologica dell’area archeologica di Velia (Cilento, Italia meridionale) in relazione alle variazioni climatiche avvenute nel periodo storico nel bacino Mediterraneo”, en *Velia-Studien I*. Pàgs. 125-138.

- Pabón, J. M. (1998): *Homero, Odisea* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 48, Madrid. Pàg. 286.
- Pérez, A. i Martínez, A. (1978): *Hesíodo, Teogonía* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, Madrid. Pàg. 87.
- Perrin, B. (1918): *Plutarch. Plutarch's Lives. with an English Translation*, Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd.
- Rizzo, A. (1999): *La Voce delle Pietre (Velia)*, Giacomo Paolino Editore, Nàpols. Pàgs. 16-128.
- Rossetti, L. (2009): *I “sophoi” di Elea: Parmenide e Zenone*, Levante Editori, Bari. Pàgs. 33-240.
- Sandys, J. i Litt, D. (1937): *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation*, Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Sestieri, P. C. (1957): “Greek Elea-Roman Velia”, en *Archaeology*, n °10. Pàgs. 2-10.
- Silvestre, H. (1996): *Horacio, Sátiras, Epístolas y Arte poética* (Trad.), Cátedra Letras Universales, Madrid. Pàgs. 279-280.
- Simon, P. (1592): *Los libros de las epistolas o cartas de M. Tvlio Ciceron, vulgarmente llamadas familiares*, Barcelona. Pàg. 216.
- Teubner, B. (1903): *Pausanias. Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols., Leipzig.
- Tocco, G. (1999): “Spazi pubblici a Velia: L’agorà o un santuario?”, en *Neue Forschungen in Velia, Velia-Studien*, Wien. Pàgs. 57-58.
- Tocco, G. (1999b): “I culti di Velia. Scoperte recenti”, en *Les cultes des cités phocéennes, Actes du colloque international organisé par le Centre Camille-Jullian*, Marsella. Pàgs. 51-58.
- Torelli, M. (1998): “Il culto imperiale a Pompei”, en *I culti della Campania antica*, Pubblicazioni Scientifiche Centro Studi Magna Grecia, Università di Napoli, 3. Pàgs. 245-270.
- Vecchio, L. (2004): “Medici e medicina in Magna Grecia, la documentazione letteraria ed epigrafica”, en *Rivista Anthropos & Iatria*, N° 1, Gènova. Pàgs. 16-26.
- Vecchio, L. (2005): “Velia, la documentazione epigrafica”, en *Atti del quarantacinquesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, 21- 25 settembre 2005. Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, Taranto-Marina di Ascea. Pàgs. 365-407.
- Vecchio, L. (2006): “Un vaso per collirio con iscrizione greca da Velia”, en *La Parola del Passato, Rivista di Studi Antichi*, Fascicolo CCCL [Estratto], Nàpols. Pàgs. 373-387.

·Vela, J., i Gracia, J. (2001): *Estrabón, Geografía, Libros V-VII* (Trad.), Biblioteca Clásica Gredos, 288, Madrid, 2001. Pàgs. 119-120.