

ÍNDICE

Agradecimientos	13
Préface. Avec Pan, por Pierre Borgeaud	17
Introducción	21
I. De la figura divina al paisaje religioso	27
II. Pan desde el Medioevo a la actualidad	49
II.1. El Pan medieval: muy cerca del Demonio	51
II.2. El Pan moderno: de lo pastoril a lo religioso	55
II.3. El renacer del Gran Dios Pan: el Pan romántico	65
II.4. Pan entre nosotros	81
III. Del dios cabrero y cazador al paisaje económico	85
III.1. De la cabra al cabrero	85
III.2. El cazador cazado	111
IV. Del dios de la Arcadia al paisaje identitario	121
IV.1. Pan y la Arcadia	121
IV.2. La instrumentalización de la identidad: Pan en Megalópolis	125
IV.2.1. El <i>ethnos</i> arcadio: un mito historiográfico	126
IV.2.2. Megalópolis y la construcción de Arcadia	138
IV.2.2.1. Trapezunte y Licosura: dos modelos antagónicos	141
IV.2.2.2. El monte Liceo: la cumbre ensangrentada	158
IV.3. Un arcadio fuera de Arcadia	171
V. Del dios de lo agreste al paisaje de frontera	189
V.1. Pan en los límites: fronteras, montañas y santuarios extraurbanos	189
V.2. Pan en los límites: miedo, desenfreno y transgresión	210
V.2.1. La ruptura de la norma: música desenfrenada, sexo compulsivo ..	210
V.2.2. El dios que posee: pánico y panolepsia	223
VI. Del localismo a la universalidad	231
VI.1. Pan en Roma	231
VI.2. ¿Los dioses mueren? El Gran dios Pan	239
Conclusión	245
Bibliografía	251
Índice de figuras	297

Préface. Avec Pan

Avec Pan, les Grecs se donnent et nous donnent le plaisir de réfléchir à la jointure entre le dieu, l'homme et l'animal. Ils le font entre eux, certes, mais aussi avec toute la tradition européenne, comme le montre si bien ce beau livre de María Cruz Cardete.

On comprend, à lire ce livre, que Pan, contrairement à ce que veulent nous faire croire les manuels de religion grecque, n'est pas une petite divinité mineure. C'est un dieu à part entière, dont la marginalité est essentiellement de caractère idéologique.

Alors même qu'il se déplace, Pan reste intimement lié à l'Arcadie, son lieu d'origine. Mais quand un Grec, un Romain, ou un poète italien de la Renaissance dit "Arcadie", il n'entend pas nécessairement l'Arcadie historique. Les Grecs, par exemple, connaissent bien sûr l'Arcadie réelle, ce "canton" du centre du Péloponnèse, où il y a des cités, des villes, des routes –comme partout ailleurs en Grèce mais l'Arcadie, pour les Athéniens et les autres Grecs, c'est tout autant le signifiant d'un système de pensée, un paysage programmatique, éloigné de la mer, au cœur des rochers et des montagnes du Péloponnèse – un lieu des origines, une image de leurs propres origines.

Les Grecs disent ainsi que les Arcadiens sont plus anciens que la lune, plus anciens que toute mesure du temps. Ce seraient donc des primitifs. Les Grecs prétendent et imaginent –les Athéniens en particulier– que les Arcadiens se nourrissent de glands de chênes. C'est dire que ces primitifs habitent un paysage antérieur à l'espace civilisé régi par Déméter, qu'ils sont proches de Rhéa, la mère des dieux, une forme plus sauvage, plus ancestrale de la déesse. Seuls de tous les Grecs avec les Athéniens, ils seraient autochtones, c'est à dire qu'ils auraient depuis toujours été établis sur leur sol. Ils ne seraient pas venus d'ailleurs, contrairement aux Doriens.

Plutôt qu'une monographie systématique sur le dieu bouc, le livre de María Cruz Cardete propose une analyse en profondeur des paysages de Pan. Ces paysages sont des opérateurs idéologiques qui ne cessent d'être réinterprétés, et c'est ainsi que l'Arcadie la plus ancienne se trouve liée au monde le plus actuel, à travers d'innombrables médiations littéraires, picturales, musicales et même cinématographiques. Le paysage panique, dans ce livre, est analysé comme une construction culturelle toujours en chantier, ce qui permet de reconnaître les rapports étroits entretenus, à travers l'histoire antique puis européenne, par ce que nous appelons religion, et l'ensemble des processus sociaux.

Le paysage de Pan, que l'on peut décrypter comme une forme de programme idéologique, se présente d'abord comme un territoire où circulent chevriers et chasseurs, éventuellement charbonniers, parfois pêcheurs, petits pêcheurs. C'est aussi la montagne, et (plus tard, hors d'Arcadie), le bord de mer, les rochers, à l'écart des champs cultivés.

Ils'agit d'un espace où le civilisé rejoint le sauvage. Mais en même temps on n'y est pas tout à fait dans le sauvage. On est dans l'entre-deux, on a un pied dans la nature et un pied encore dans les techniques humaines, celles des chevrriers ou des chasseurs, ou des pêcheurs.

Le glissement de ces limites, du civilisé en direction du sauvage, sera signifié, en Grèce, par la neige, qui vient effacer les chemins, qui vient recouvrir les repères et désorienter les troupeaux et les humains. La neige est liée au dieu Pan, comme l'est la peur panique. On dit parfois que les flocons de neige sont des nymphes.

Pan est pourtant un guide, il connaît les chemins rocaillieux dans leurs moindres détails, il conduit les troupeaux, surtout dans ce qu'on appelle la transhumance, qui est le contraire du nomadisme. Pan connaît et impose la loi du retour. Cela en Arcadie même, où les chemins de la transhumance, comme le relève à juste titre María Cruz Cardete, sont très courts.

Le dieu arcadien, ce montagnard, ce primitif, quand il s'invite à Athènes, comme un allié trop longtemps négligé, on ne l'installe pas sur l'agora, ni dans la ville, ni au sommet de l'Acropole, on le loge à mi-chemin, dans les rochers du sentier qui fait le tour de l'Acropole, qu'on appelle le *péripatos*. Il y a là une grotte, dans laquelle on dresse une statue du dieu.

A partir de cette grotte et de son image, le culte de Pan va se répandre d'abord en Attique et ensuite dans tout le monde grec, où on l'installe dans des grottes.

En Arcadie on se souvient, dit-on, d'origines violentes. Sur le mont Lycée, au cœur du pays, se dresse un autel à Zeus Lycaios, un Zeus-loup, vénéré à côté du dieu Pan. Ensemble, le loup et le bouc deviennent les seigneurs d'une Arcadie enfin politisée, au 4^{ème} s., avec le *koinon* (la "confédération") des Arcadiens, et la fondation de Mégalopolis.

Au Zeus du Lycée on continue de faire un sacrifice périodique au cours lequel –dit-on– on mélange aux chairs animales un peu de chair humaine, et plus précisément la chair d'un enfant. On parle de ce rituel de "lycanthropie du Lycée" jusqu'à l'époque romaine. On ne sait pas ce qu'on y faisait réellement, mais on en parle beaucoup, et ce rituel mythique correspond à l'image d'une Arcadie primitive et sauvage, très éloignée de la gentille Arcadie bucolique, pastorale, qui deviendra celle des poètes italiens, Sannazaro le premier. Aussi bien pour Virgile que pour les Grecs, l'Arcadie était rude, dans le sens de l'existence sociale et politique d'un peuple de rustres, mais rude aussi dans le sens psychologique: dans ce paysage, on va vivre des expériences étranges, des expériences notamment de possession.

Le paysage de Pan est un paysage propre à des expériences "limite", théolepsie ou peur panique, inspiration aussi. C'est ce qui arrive à Socrate, qui se promène en compagnie de Phèdre aux portes d'Athènes, au bord de la rivière Ilissos, à midi, à l'ombre des arbres. Il s'arrête alors pour s'asseoir au bord de la rivière et là soudain, alors qu'il est en train de parler avec Phèdre de l'amour, d'Eros, il se sent emporté dans un état second, comme enlevé par les Nymphes.

Pan toutefois, comme le souligne ce livre qui en présente tous les aspects, est malgré tout un dieu civique, politique. Car la *polis* englobe ses limites territoriales, et joue de l'opposition entre le centre et ses frontières. Les paysages paniques, par conséquent, ne sont pas des espaces d'exclusion, mais bien plutôt, paradoxalement, des espaces d'inclusion, entre agglomération urbaine (*astu*) et territoire ouvert (*chora*), entre élevage et

agriculture, entre le pasteur et le citoyen, la montagne et la grotte, qui deviennent autant de catégories complémentaires.

C'est dans le tissage toujours recommencé de ce réseau de relations symboliques, un réseau qu'il faut chaque fois recontextualiser, que se mettent en scène, avec Pan, des expériences limites à la fois de la sexualité, de la musique et du mental. Comme le suggère María Cruz Cardete, ce qui relie toutes ces perceptions et transgressions, au fond, c'est la norme civique, qui cherche ainsi à se dire à partir de ses limites.

On trouvera donc ici non seulement une somme de belle érudition tenant compte de tout le dossier littéraire de Pan et de l'Arcadie, accompagnée d'un très beau parcours iconographique, mais aussi une réflexion profonde et féconde sur le paysage conçu comme instrument de pensée efficace, essentiel, dans le rapport que nous entretenons avec l'Antiquité.

PHILIPPE BORGEAUD
Professeur honoraire
Département des Sciences de l'Antiquité
Unité d'Histoire des Religions
Université de Genève

Introducción

Este no es tanto un libro sobre el dios Pan como sobre los paisajes pánicos. La diferencia entre ambos, lejos de reducirse a una cuestión de matiz, es un elemento trascendente que conviene tener en cuenta al adentrarse en la lectura, ya que define a la perfección los objetivos del estudio del que dimana esta obra y el marco teórico y metodológico al que responde. Cuando lo comencé, mi pretensión última era analizar los paisajes religiosos que tienen como hilo conductor al dios Pan, es decir, emplear la figura divina como indicio (y no como objetivo final) para adentrarme en la complejidad contextual de los paisajes a los que sirve como representante. Este planteamiento obliga a aclarar desde el principio algunos puntos importantes, especialmente dos: por qué Pan y por qué los paisajes pánicos. Las respuestas no son sencillas, como no lo es casi nada de lo que rodea a este dios, y sí lo suficientemente complejas como para que en la introducción me limite a condensar las respuestas y las desarrolle a lo largo del libro.

A pesar de haber sido catalogado como un dios menor, de no haber formado parte del Olimpo ni haber recibido magníficas ofrendas ni regios templos, no puede obviarse la trascendencia de Pan. Posiblemente no haya ninguna otra figura divina en los panteones griegos que exprese tan bien la versatilidad, la profunda heterogeneidad de la cultura griega, así como su capacidad de adaptación a diversos espacios, tiempos y costumbres. Pan es capaz de “nacer” en la Arcadia, en el centro del Peloponeso, como un dios de pastores y cazadores, y acabar convertido en una figura reconocida en todo el mundo griego y en el Imperio romano que se presenta como el Todo universal, generador de la vida en todas sus manifestaciones y expresiones. ¿Se puede conseguir más en menos tiempo? Del localismo arcadio a la totalidad universal, del dios cabrero al Uno trascendente, de la transgresión al principio ordenador, de la carnalidad extática a la esencia espiritual en apenas seis siglos.

Por si este éxito no fuera suficientemente epatante, tampoco es fácil encontrar un dios griego más ubicuo, más presente en todos los aspectos de la cultura occidental, desde la Grecia antigua hasta la actualidad. Zeus, Apolo, Atenea, Ártemis... siguen formando parte de nuestro mundo en forma de referencias eruditas, de estudios científicos, de dramatizaciones intelectuales y herramientas publicitarias, pero Pan va más allá de la academia, de la literatura culta o del gusto popular por la mitología y forma parte de nuestra vida cotidiana, bien sea en forma de demonio cristiano, de alegre reivindicación del exceso y la vida regalada o de exaltación plena del paganismo, al que ha logrado representar en mayor medida que los propios dioses olímpicos. Y lo hace de una manera indirecta, humilde casi, difícil de percibir en ocasiones y por eso mismo aún más influyente. De hecho, si tecleamos “dios Pan” en Google, los resultados sorprenden: 801.000 sitios

albergan contenidos sobre él (10.500.000 si buscamos por “god Pan”), mientras que sobre Zeus “solo” encontramos 619.000, sobre Apolo 542.000, sobre Afrodita 436.000, sobre Atenea 401.000, sobre Poseidón 385.000, sobre Ártemis 102.000...¹ Si Google refleja el interés y la representatividad de una figura, la de Pan encabeza claramente el panteón olímpico, a pesar de no haber formado nunca parte de él. No está nada mal para ser un dios extinto, de una religión que ya nadie practica (si dejamos a un lado el pintoresco dodecateísmo o paganismo helénico) y cuyos orígenes constatables se remontan, al menos, al s. VII a. C., sobre todo si tenemos en cuenta que vivimos en un mundo regido por la inmediatez y el elogio de la novedad.

Pero, ¿qué tiene Pan para haberse convertido en una figura tan omnipresente? La atracción del extremo, de la contradicción permanente, de la ambigüedad creativa, de la transgresión civilizadora y catártica que contribuyen a construir normatividad por oposición. Pan es un dios flexible, que cambia, que se transforma, que pasa de la alegría bulliciosa del baile al gusto por la soledad y la liminalidad, que combina la carnalidad más desaforada con la esterilidad, que consuela a los cabreros y seduce a los filósofos, sin que para ello tenga que traicionarse ni renunciar a sus pasiones. Es un dios de los sentidos, a los que embarga con su anhelante sexualidad, su potente melomanía y su desbordante posesividad, pero también es un dios del pensamiento trascendente que encarna la Totalidad de lo humano y lo divino, de lo terrestre y lo celeste, de lo bueno y lo malo, de lo docto y lo inculto, capaz de fusionarse con la abstracción más absoluta desde la carnalidad más revelada. Es, pues, un maestro de la adaptación constante que, como los juncos entre los que resuenan los acordes de su siringa, es capaz de plegarse al viento y de mantenerse erguido en la calma. ¿Quién mejor que Pan para convertir lo trágico en poético y desarrollar el arte de vivir en la confusión y el azar, como se vanagloriaba el “movimiento pánico” de Arrabal, Jodorowsky y Topor?

No queda lugar a dudas, pues, sobre la trascendencia del dios Pan, tanto en el mundo antiguo como en la cultura occidental, a pesar de lo cual no son muchos los estudios históricos que lo tienen por protagonista. La mayor parte de los análisis clásicos sobre Pan se concentra en la tradición de los eruditos alemanes de fines del s. XIX y principios del XX y no supera fácilmente los años posteriores a la II Guerra Mundial. A partir de esta fecha encontramos, en general, investigaciones esporádicas (breves referencias en obras magnas o compendios positivistas reducidos a las enciclopedias sobre mitología), hasta que primero Patricia Merivale (*Pan, the goat-god, his myth in modern times*, Cambridge, 1969, centrado en el Pan literario moderno) y después Philippe Borgeaud y sus *Recherches sur le dieu Pan* (Genève, 1979), volcado en el Pan griego, rescatan al dios cabra, examinando con gran exhaustividad y mucho talento las fuentes que sobre él conservamos, para ofrecernos un retrato bastante completo y sugerente del dios y sus múltiples caras.

Sin duda Pan merece muchos más estudios de los que se le han dedicado, pero no tendría sentido, al menos para mí, emprender un remedo de obras que, a pesar de sus años, siguen siendo referentes historiográficos de primer orden. Si las preguntas continúan girando alrededor de la naturaleza divina de Pan y lo que el conocimiento de la misma puede aportar a la religión griega, no creo poder aportar más de lo que ya ofreciera

1. Los datos han sido obtenidos en una búsqueda simple en Google en febrero del 2015.

el magnífico trabajo de Borgeaud. Por eso, como decía al principio de esta introducción, este no es tanto un libro sobre el dios Pan como sobre los paisajes pánicos. No pretendo, por tanto, trazar una biografía exhaustiva del dios Pan, a modo de relato orgánico de sus muchos placeres y pesares, ni desarrollar un estudio de corte mitológico-histórico sobre las dimensiones de Pan en concreto y la figura divina en general en la religión griega, ni individualizar y compartimentar las creencias y expresiones religiosas del mundo griego y evidenciarlas a través de figuras aisladas, por muy atractivas que resulten, sino detectar y comprender las múltiples redes relacionales que imbrican a los dioses con sus fieles, con la sociedad que los necesita y construye y con el paisaje en el que se integran y al que contribuyen a construir. Se trata, pues, de partir de lo evidente (el dios) para alcanzar lo significativo (el paisaje): de Pan a los paisajes pánicos.

La importancia capital que el concepto de paisaje, y concretamente el de paisaje religioso, tiene en este libro es lo que justifica que el primer capítulo esté dedicado por entero al análisis exhaustivo de las posibilidades que implica el paisaje a la hora de comprender a la sociedad griega antigua y sus construcciones religiosas. Como ya he indicado en otras ocasiones (Cardete 2010 y 2005a), el paisaje no es ni un escenario ni un mero contenedor de elementos a los que ofrece un espacio en el que desarrollarse. El paisaje, por el contrario, es una red de relaciones significativas, cuajado de elementos sociales, económicos, políticos, ideológicos, religiosos, éticos, intelectuales, culturales, etc. que, lejos de pasarse aislados por él, se imbrican en una densa red de percepciones, experiencias y significados que nos permite adentrarnos en la complejidad de las sociedades sin compartimentarlas, reivindicando, por el contrario, la contextualidad de las construcciones humanas. El paisaje es, pues, un concepto inclusivo en el que los hitos de la historiografía positiva se diluyen en los nodos relacionales y a los factores materiales y fácticos se unen, en estrecha comunión, los ideológicos y perceptivos, sin que unos se impongan sobre otros (Anshuetz, Wilshusen y Scheick 2001, 160-164; Baker 1989; Bender 2002; Bradley 2000; Buxton 1994; Cardete 2005a, 2-6; Cosgrove 2006 y 1984; Croxford 2005; David y Thomas 2008; Fitzjohn 2007; Forbes 2007; Launaro 2004a, 36; Layton y Ucko 1999; Muir 1999; Thomas 2001; Tilley 2010, 2004a y b, 1994 y 1991b).

Un concepto así es muy útil a la hora de adentrarse en aspectos religiosos ya que la religión, lejos de constituirse como una categoría apartada de la materialidad y la vida cotidiana, como la tradicional Historia de las religiones ha tendido a sostener, se imbrica en ellas y contribuye con un peso específico a la constitución de sistemas de organización territorial, al desarrollo de programas económicos, a la configuración de la jerarquización social, a la construcción de estructuras políticas o a la elaboración de complejas ideologías de poder (presentadas como queridas por los dioses y, por lo tanto inamovibles, a pesar de su humana temporalidad) y de respuestas subversivas a las mismas. No estamos, pues, ante espiritualidades ajenas a los procesos sociales, sino ante creencias, ritos y cultos religiosos que constituyen, en la misma medida que cualesquiera otros elementos propios de los grupos humanos, esos procesos.

Aunque los paisajes pánicos son innumerables, la capacidad de quien esto escribe es limitada, de ahí la selección que he llevado a cabo y que se materializa en las temáticas específicas de los distintos capítulos. He pretendido recoger en ellos los elementos relacionales más destacados de dichos paisajes a través del hilo conductor del dios y sus caracteres, pero no es un recorrido exhaustivo, sino significativo, de modo que, aunque

muchas posibilidades de análisis, ciertamente interesantes, se queden en el tintero, he intentado centrarme en aquellas que considero más representativas, tanto de lo que la figura de Pan puede aportarnos si se analiza como un nodo y no como un hito, como de lo que, de modo más genérico, aporta a la investigación histórica en general, y a la Historia de las religiones en particular, el tránsito conceptual “De la figura divina al paisaje religioso”, título escogido para el primero de los capítulos.

Dada la importancia capital, tan sorprendente como envolvente, que ha tenido la figura de Pan en la cultura occidental y los evidentes clichés que dicha importancia ha generado, tan imprescindibles para comprender la figura del dios como sus imágenes greco-romanas, el segundo capítulo analiza, diacrónicamente, el recorrido de Pan desde el mundo medieval hasta el s. XX, desde los montes arcadios hasta páginas sublimes de la literatura moderna, desde las labores protectoras de un dios del ganado menor hasta los conjuros diabólicos de un Diablo que lleva sus rasgos. Este capítulo no pretende ser ni un recorrido erudito ni un “adorno” intelectual, sino que trata de mantener la coherencia que supone defender el paisaje como una retícula contextual: el contexto de Pan no se acaba con el mundo clásico, sino que enlaza este con la modernidad a través de líneas de interacción complejas que debemos pulsar si queremos comprender no al dios Pan “tal cual fue”, sino al que ha sido y continúa siendo desde su aparición en el mundo griego hasta nuestros días porque, como defendieron en su momento Shanks y Tilley (1987a, 7-28), si el pasado construye presente no es menos cierto que el presente construye pasado. Deconstruir la imagen es, pues, un paso previo imprescindible para poder abordarla con solvencia.

Teniendo en cuenta el carácter eminentemente pastoril y agreste del Pan arcaico-clásico, se hace inevitable analizar cómo la comprensión de las relaciones reticulares que conforman los contextos históricos nos permiten pasar “Del dios cabrero y cazador al paisaje económico”. A pesar de que Pan es una cabra, de su querencia por las montañas apartadas y los caminos poco transitados y de su apoyo constante a los pastores de ovejas y cabras y a los cazadores de pequeñas piezas, la fuerza de lo anecdótico y la tremenda brecha epistemológica levantada entre la religión y los procesos sociales han conducido a muchos historiadores a analizar estas características desde la óptica del mito, apartándose en el proceso de la complejidad histórica y las redes de relación. Este estudio pretende lo contrario, partir de Pan para llegar a los paisajes pánicos y en ellos tienen un papel importantísimo las formas de organización del trabajo, el *status* de los campesinos, la interacción agricultura-ganadería, la caza menor como actividad de subsistencia, las implicaciones de la falsa dicotomía *astu-chora* o las formas de protección y construcción de los espacios fronterizos y las categorías liminales.

Así pues, si nos centráramos en exclusiva en las fuentes literarias que mencionan la querencia de Pan por determinados enclaves, así como su especial relación con los rebaños ovicápridos, obviando los paisajes económicos de los que forman parte, no comprenderíamos plenamente el alcance que para las poblaciones arcadias tuvo el desarrollo de una figura como Pan, pero tampoco (y esto es mucho más importante) tomaríamos consciencia de la imbricación de la figura divina con el proceso social ni de la complejidad de la interacción entre ambos. El Pan pastor y cazador que se explica sin atender a los contextos históricos es solo una figura vacía de contenido; los paisajes pánicos de raigambre económica están, en cambio, llenos de significados.

La relación de Pan con la Arcadia es proverbial en grado sumo: el uno y la otra parecen corresponderse en sus más nimios caracteres, formando una simbiosis que no solo es religiosa, sino también política e identitaria. Sin embargo, si seguimos los caminos de Pan podemos pasar “Del dios de la Arcadia al paisaje identitario”, un mosaico, mucho más heterogéneo y complejo que la identificación plana, en el que los intereses de Megalópolis influyen decisivamente en la conformación de imágenes tan atractivas como engañosas, entre las que destacan la constitución del problemático *ethnos* arcadio o la idiosincrasia político-cultural y religiosa de las *poleis* arcadias. Pero el paisaje no es un *continuum* geológico, sino una construcción perceptiva, de modo que los paisajes identitarios de las *poleis* arcadias no se limitan a los límites geográficos o políticos de Arcadia, sino que nos conducen, por caminos sinuosos, de Arcadia a Atenas, Delfos, Vari, Tasos o Beocia, construyendo un contexto multiforme y cambiante que se adecúa mucho mejor a las premisas del cambio histórico que a las veleidades estáticas de una imagen fija ideal.

Aunque pueda parecer contradictorio a nuestra urbanizada concepción del espacio que un dios que salta entre los peñascos, gusta de los caminos apartados y al que se consagran montes enteros sea considerado un dios plenamente cívico, desde luego Pan lo es, ya que su presencia en los límites no hace sino construir civilización por contraste. “Del dios de lo agreste al paisaje de frontera” analiza la tensión liminal que caracteriza al paisaje arcadio y se expresa a través de su dios predilecto, presente en todo tipo de espacios fronterizos (montañas, bosques, santuarios extraurbanos...), defensor de unas normas que es preciso romper para que adquieran sentido, poseído de un *pathos* transgresor y rupturista que le conduce a perseguir compulsivamente una satisfacción sexual que no alcanza o a evadirse entre acordes desenfrenados de música extática que conducen al éxtasis y a la desesperación, siempre a medio camino entre la posesión y la insatisfacción.

Por último, “Del localismo a la universalidad” se adentra en el extraordinario viaje que conduce a Pan de Grecia al mundo romano y de este a regir los destinos del universo entero como principio generador y ordenador equiparable al Zeus cornudo, al Uno de Plotino. Asistimos a la transformación de la cabra en ubicuo dios pastoril de las ensoñaciones romanas primero y en el Todo primigenio después, con la enorme carga de panteísmo e interconectividad que implica, tan propias de las contradicciones relacionales del dios pero que, en el mundo helenístico y romano, alcanzan dimensiones apenas imaginables unos siglos antes, cuando Pan era solo un dios local.

Así pues, si examinamos con atención los paisajes arcadios entendidos como contexto, como malla relacional que refleja una forma determinada de concebir y construir el mundo, advertiremos que sus puntos nodales, aquellos cargados de una significación más profunda y de mayor representatividad, coinciden con las necesidades económico-sociales y políticas de las comunidades que los habitan, variando según las necesidades sociales, ideológicas y culturales, y que la utilización de una figura divina que los encarna y que, como Pan, sea flexible, acomodaticia a diferentes necesidades y muy móvil, logra tejer redes de conexión que imbrican a los diferentes elementos que conforman el paisaje, ofreciéndoles la sanción divina en el camino.

Debido al concepto romántico que sobre Arcadia se ha extendido, tanto en su variante amable (la Arcadia feliz de plácidos rebaños) como en la más dura (la Arcadia inhóspita y salvaje), resulta difícil concebir en ella una articulación política acorde con la de otras zonas de Grecia, un sistema económico alejado de los tópicos “ruralistas” sobre

las sociedades agropastoriles o un modelo de poblamiento que no por disperso pueda caracterizarse de pobre o poco desarrollado, y en parte resulta difícil porque lo religioso, entendido de un modo ritualista y/o espiritualista, se ha impuesto sobre todo lo demás, cubriéndolo y ocultándolo. Sin embargo, podemos dar la vuelta a lo oculto y utilizar lo religioso, entendido como una dimensión contextual más de las que conforman a las sociedades, para bucear en ellas, para alcanzar, a través de los ritos, las prácticas económicas y analizar las interacciones resultantes entre ambos elementos, para descifrar lecturas ideológicas proporcionadas por costumbres religiosas, para comprender, siguiendo el camino que marcan los mitos, las complicaciones políticas de determinados períodos. En pocas palabras para, partiendo de la figura divina, aislada, omnipotente en su estatismo, llegar al paisaje religioso, fraguado en el contexto histórico y cargado de simbolismos, móvil como las percepciones que lo conforman.