

Tychè et Pronoia

La marche du monde selon Plutarque

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



EMBAUCADORES Y FALSOS ADIVINOS EN *ORÁCULOS DE LA PITIA* 407 B-C¹

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

En *Los oráculos de la Pitia* (407B-C) Plutarco cuestiona la actuación de quienes intervienen sobre las respuestas oraculares para plegarlas a su interés personal porque minan la credibilidad de la mántica y la labor de los verdaderos profesionales del santuario delfico. Plutarco menciona la vinculación con el oráculo de hombres con dotes poéticas que versificaban las respuestas oraculares, de creasmólogos y de oficiantes de cultos orientales. El propósito de la comunicación es analizar quiénes eran esos personajes y las prácticas que ejercían para tratar de determinar su responsabilidad en la decadencia de la mántica.

1. Introducción

En el diálogo *Los oráculos de la Pitia* Plutarco aborda, entre otras cuestiones, la escasez de respuestas oraculares dictadas en verso en su tiempo y se pregunta si este hecho puede suponer un descrédito para el santuario². Plutarco, sacerdote de Delfos durante más de veinte años, trata de salvar la credibilidad de los oráculos argumentado que la mayor parte de las respuestas antiguas también eran dictadas en prosa y que, en cualquier caso, el dios las impulsa, pero no las redacta³. Entre las causas de la preeminencia de la prosa en su tiempo Plutarco cita la falta de talentos dotados para la poesía, la situación política contemporánea, que había provocado que las preguntas al oráculo fuesen sencillas y se hiciese innecesario el recurso a la ambigüedad del verso, pero, sobre todo, la actuación de quienes intervenían de un modo u otro sobre las respuestas oraculares para plegarlas a su interés personal. Plutarco señala a personajes no ligados al templo como causantes de haber minado la credibilidad de la mántica y haber empañado la labor de los profesionales del santuario.

El propósito de este trabajo es tratar de determinar quiénes eran esos personajes y qué prácticas ejercían.

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Consolider C “Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo oriental: semejanzas, diferencias, procesos”, financiado por el MEC (HUM2006-09403).

² El problema se plantea en el capítulo séptimo (397 D) y se convierte en tema central en los catorce últimos (402B-409D). Aunque en la tradición ha prevalecido el título latino del catálogo de Lamprias *De Pythiae oraculis*, los manuscritos transmiten el título griego Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τῆν Πυθίᾳ; que podemos traducir ¿*Por qué actualmente la Pitia no da sus respuestas en verso?*), lo que indica la importancia del argumento en cuestión.

³ Plu., *Pyth. or.* 403 A-F, 405 D-E.

2. Los Versificadores

En la primera parte del pasaje que nos ocupa, *Oráculos de la Pitia* 407 B-C, Plutarco menciona la existencia de hombres con dotes poéticas que versificaban las respuestas oraculares a la manera de los rapsodos:

Plu. *Pyth. or.* 407 B πολλῶν δ' ἦν ἀκούειν ὅτι ποιητικοί τινες ἄνδρες ἐκδεχόμενοι τὰς φωνὰς καὶ ὑπολαμβάνοντες ἐπικάθηται περὶ τὸ χρηστήριον, ἔπη καὶ μέτρα καὶ ῥυθμοὺς οἷον ἀγγεῖα τοῖς χρησιμοῖς ἐκ τοῦ προστυχόντος περιπλέκοντες.

Y a muchos se les podía oír decir que ciertos hombres con dotes poéticas estaban sentados juntos al oráculo recibiendo y recogiendo las sentencias y componían improvisadamente versos, metros y ritmos a modo de recipientes para los oráculos.

Es posible que se trate de los mismos personajes a los que en otro diálogo pítico se denomina *προφήται* y que formaban parte del clero del santuario delfico⁴. Su labor consistía en redactar las respuestas que transmitía la Pitia al consultante y versificarlas cuando era preciso, ya que en muchos casos la Pitia, mujer campesina y de escasa cultura, no podía darles forma hexamétrica⁵. Heródoto y Eurípides dan cuenta de la existencia de estos personajes, pertenecientes a la clase noble de Delfos, y Estrabón especifica que son servidores del templo dedicados a versificar las respuestas en prosa⁶. Parece que también en los oráculos de Claros y Dídima funcionarios similares se encargaban de la redacción de las respuestas en tiempos de Adriano⁷.

La presencia de los versificadores puede haber arrojado una sombra de duda sobre la autenticidad de los oráculos, que los delfios presentaban como producto genuino de la Pitia, y haber socavado su credibilidad. Plutarco, servidor él también del santuario, no cuestiona, sin embargo, la labor de estos profesionales. Más bien al contrario, la expresión *πολλῶν δ' ἦν ἀκούειν*, 'a muchos se les podía oír decir', parece señalar el distanciamiento voluntario del de Queronea respecto a quienes responsabilizaban a los versificadores de la decadencia del oráculo.

3. Los Cresmólogos

Plutarco parece querer distanciarse también de quienes achacan la pompa y el estilo trágico de los oráculos a los seguidores de Onomácritos, Pródicos y Cinetón:

⁴ Plu., *Def. orac.* 414 E, 438 B; véase también la denominación de *ιερεῦς* en *E ap. Delph.* 386 B.

⁵ H. W. PARKE, 1940; W. E. McLEOD 1961; R. FLACELIÈRE, 1965, pp. 57-58; J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, 1991. S. SCHRÖDER, 1990, pp. 392-393, piensa, en cambio, que se trata de empresarios privados que habrían bajado al oráculo.

⁶ Hdt., VIII 36; Eu., *Io* 413-416; Str., IX 3.5.

⁷ H. W. PARKE, 1940, 86, 1985, 220-221; J. FONTENROSE, 1988, pp. 43, 78-80.

Plu. *Pyth. or.* 407 B Ὀνομάκριτοι δ' ἐκείνοι καὶ Πρόδικοι καὶ Κιναίθωνες ὄσσην αἰτίαν ἠγέγκαντο τῶν χρησμῶν, ὡς τραγωιδίαν αὐτοῖς καὶ ὄγκον οὐδὲν δεομένοις προσθέντες, ἐὼ λέγειν οὐδὲ † προσίεμαι τὰς διαβολάς.

Cuánta responsabilidad en los oráculos tuvieron los Onomácritos, Pródicos y Cinetones, al añadirles estilo trágico y pompa sin que en absoluto los necesitaran, omito decirlo y no tolero las calumnias.

La mención de Onomácrito implica una referencia a los llamados *χρησμολόγοι*, compiladores de oráculos que trabajaban al margen de los grandes centros. Se dedicaban a comerciar con las respuestas y eran capaces de modificar un oráculo existente o forjar uno a medida para sus clientes. Estos *creσμόλογοι*, cuya edad de oro se sitúa durante la Guerra del Peloponeso, ponían en circulación oráculos anónimos o atribuidos a profetas legendarios, como Museo o Baquis, o a algún santuario famoso⁸.

Onomácrito vivió en la corte ateniense de los Pisistrátidas a finales del s. VI a. C. y se le atribuye la sistematización de los oráculos del legendario Museo, la participación en la redacción de los poemas homéricos y la compilación y composición de poemas atribuidos a Orfeo⁹. Según Heródoto¹⁰, Onomácrito fue expulsado de Atenas por Hiparco cuando fue sorprendido en el flagrante delito de intercalar un oráculo propio en la recopilación de Museo. Marchó entonces a Susa donde puso su ciencia al servicio de Jerjes. La reconciliación con los Pisistrátidas debió de tener lugar cuando éstos, expulsados por los atenienses, recalaron también en la corte del rey persa.

Los Pisistrátidas eran adversarios políticos de los Alcmeónidas, quienes tenían gran influencia y control sobre el sacerdocio délfico. No parece verosímil la hipótesis de que Onomácrito, un *creσμόλογο* filopisistrátida, hubiese realizado una recopilación de oráculos píticos y hubiese introducido en ella sus acostumbradas interpolaciones¹¹. Es más probable que su actividad se limitase a recopilar e interpolar profecías en verso que los Pisistrátidas habrían depositado en el templo de la Acropólis para contraponerlas a los vaticinios provenientes del santuario hostil¹². Es decir, Onomácrito y otros *creσμόλογοι* habrían contribuido al uso político de los oráculos en favor de determinadas ciudades, una manipulación que habría perjudicado la reputación de los oráculos y habría provocado el progresivo desafecto de los griegos por la adivinación¹³.

⁸ Th., II 8; Ar., *Au.* 960, cf. M. P. NILSSON, 1954, pp. 218-219; R. FLACELIÈRE, 1965, pp. 67-72.

⁹ Sobre el cual véase E. D'AGOSTINO, 2007, pp. XI-XXIX; A. BERNABÉ, 2008, pp. 229-230; M. HERRERO, 2008, pp. 255, 261 n. 62, pp. 264, 277; R. MARTÍNEZ NIETO, 2008, pp. 571-576.

¹⁰ Hdt., VII 6.

¹¹ Véase, en cambio, F. STOESSL, 1972, cols. 304-305.

¹² Véase Hdt., V 62-63; V 90; VI 123, cf. E. D'AGOSTINO, 2007, 58-59.

¹³ R. FLACELIÈRE, 1965, 78.

Más problemática resulta la mención de los otros dos individuos, Pródico y Cinetón¹⁴. Se ha propuesto identificar al primero con Pródico de Focea o con Pródico de Samos. El de Focea era conocido como autor de un poema épico titulado *Miníada* que trataba el castigo pagado por Támiris en el Hades¹⁵. A Pródico de Samos se le atribuía una obra órfica titulada *Catábais de Orfeo*¹⁶. Cinetón se ha vinculado con Cinetón de Esparta, un poeta genealógico y épico¹⁷. Carecemos de testimonios que relacionen a Pródico y Cinetón con los vaticinios oraculares, pero su evocación junto a Onomácritos podría justificarse por otros motivos. En primer lugar, ambos son autores épicos y la poesía oracular se inserta en el seno del epos tradicional en el que distintos autores pudieron tratar más de un género, como el épico y el mántico¹⁸. En segundo lugar, la temática escatológica de las obras de Pródico y Cinetón puede haber favorecido su vinculación con Onomácritos, ya que las catábasis ocupaban un lugar primordial entre los poemas órficos de los que la tradición le hacía compilador. Incluso, uno o dos versos de la *Nekyia* odiseica fueron atetizados y atribuidos a Onomácritos¹⁹. Desde el s. I d. C. su nombre se había convertido en comodín al que adscribir la literatura órfica o semejante cuya autenticidad se pusiera en duda.

4. Los Oficiantes de Cultos Orientales

En la última parte del pasaje de Plutarco que nos ocupa, el de Queronea denuncia que lo que más descrédito causó al verso oracular fue la tropa embaucadora y feriante que vagabundea en torno al templo de la diosa Madre y de Serapis, recitando oráculos a esclavos y mujerzuelas:

Plu. *Pyth. or.* 407 C πλείστης μέντοι ποιητικὴν ἐνέπλησεν ἀδοξίας τὸ ἀγυρτικὸν καὶ ἀγοραῖον καὶ περὶ τὰ μητρῶια καὶ Σεραπεῖα βωμολοχοῦν καὶ πλανώμενον γένος, οἱ μὲν αὐτόθεν οἱ δὲ κατὰ κληρὸν ἐκ τινῶν γραμματείων χρησμοὺς περαίνοντες οἰκέταις καὶ γυναῖοις ὑπὸ τῶν μέτρων ἀγομένοις μάλιστα καὶ τοῦ ποιητικοῦ τῶν ὀνομάτων· ὅθεν οὐχ ἤκιστα ποιητικὴ δοκοῦσα κοινὴν ἐμπαρέχειν ἑαυτὴν ἀπατεῶσι καὶ γόησιν ἀνθρώποις καὶ ψευδομάντεσιν ἐξέπεσε τῆς ἀληθείας καὶ τοῦ τρίποδος.

¹⁴ Los nombres Πρόδικοι καὶ Κιναιθῶνες son conjeturas debidas a BOTZON (cf. A. BERNABÉ, 2005, p. 341 [OF 808], p. 530 [OF 1112]; E. D'AGOSTINO, 2007, 5-6), no aceptadas por todos los editores. Los manuscritos presentan προδοῖται καὶ κινέσωνες.

¹⁵ A. BERNABÉ, 1996², pp. 137-142. El tema es compatible con una catábasis.

¹⁶ Clem. Al. *Strom.*, 1.21.131.3, cf. A. BERNABÉ, 2005, p. 264 (OF 707), p. 469 (OF 1018 III). M. L. WEST, 1983, p. 10 n. 17 y A. BERNABÉ, 2005, p. 534 (OF 1124) sostienen que Clemente habría atribuido la catábasis a Heródico y que la lectura 'Pródico' de Samos sería una alteración de los copistas.

¹⁷ A. BERNABÉ, 1996², pp. 115-117.

¹⁸ Cf. J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, 1985, pp. 155-156 y n. 17.

¹⁹ Sch. Hom. *Od.* XI 602 (525 Dindorf). No es claro si la atétesis afecta a 602 o 602-604. Los versos se ocupan de Heracles y son muy similares a otros pasajes de Hesíodo marcados con *obelos* en el *Catálogo* (Fr. 25 M.-W.) y la *Teogonía* (947-955). La razón de la atétesis tampoco está clara, cf. WEST *ad loc.* y M. HERRERO, 2008, p. 264.

Pero a la forma poética la colmó de pésima reputación la prole pedigüeña y demagoga que hace bufonadas en torno al culto de la Gran Madre y de Serapis y va de acá para allá recitando oráculos, unos de forma instantánea, otros sacándolos a suerte de ciertas tablillas, a esclavos y mujerzuelas que se dejan persuadir especialmente por los metros y la poesía de las palabras. De ahí precisamente que la forma poética, que parecía servir igualmente a embaucadores, hechiceros y falsos adivinos, haya quedado apartada de la verdad y del trípode.

Los cultos de origen oriental proliferaron en numerosas provincias del imperio romano, incluida la de Acaya, y gozaron de un gran favor sobre todo entre las clases populares²⁰. El culto de Cíbele, la Gran Madre, diosa frigia que los griegos asimilaron a Rea, había penetrado en Grecia desde las Guerras Médicas y estuvo siempre caracterizado por su dimensión mística y orgiástica²¹. El culto de Serapis, una divinidad en la que se reconoce la fusión de Osiris y Apis²², fue implantado oficialmente en Alejandría durante el período helenístico en un intento de revestir de caracteres griegos a un dios de origen egipcio. En él confluyen los rasgos ctónicos de Osiris y Plutón, la fecundidad asociada a Apis y formas rituales propias de los misterios eleusinos²³.

La intención de Plutarco parece haber sido denunciar el apropiamiento indebido del oráculo por parte de ciertos sacerdotes de estos cultos y el menoscabo que ello produjo al prestigio de la institución. El de Queronea recurre términos como ἀγυρτικός ο γόης que en su época formaban parte ya del vocabulario tradicional para referirse a oficiantes de ritos que conjugaban su labor con prácticas adivinatorias y oraculares.

Los términos ἀγυρτικός y ἀγύρτης son de la misma raíz que el verbo ἀγείρω²⁴, que significa ‘mendigar o vivir de limosna’. Los vocablos puede aplicarse a distintos ámbitos²⁵, pero los encontramos mayoritariamente referidos a personajes que se dedicaban a la adivinación y, en contexto religioso, a sacerdotes mendicantes que se ganaban la vida celebrando ritos asociados a la magia y a las prácticas adivinatorias²⁶. Designan, por tanto, a quienes trataban de obtener beneficios materiales recurriendo por lo general a prácticas mágicas y adivinatorias, en principios ajenas a su profesión.

Adivinos ilustres son calificados de pedigüeños por querer sacar excesivo beneficio de su arte. Es el caso de Lampón en un texto de Lisipo y de Tiresias

²⁰ Sobre estos cultos, cf. J. ALVAR, 2001; E. SANZI, 2003, con bibliografía.

²¹ E. SANZI, 2003, pp. 38-40; J. ALVAR, 2001, pp. 185-188.

²² Clem. Al. *Prot.*, 4.48.6.

²³ J. ALVAR, 2001, pp. 58-67.

²⁴ Cf. P. CHANTRAINE, 1968-1980 s. v. ἀγείρω; G. LANATA, 1967, pp. 41-42.

²⁵ Como, por ejemplo, la medicina: Hp., *Morb. Sacr.* 1.10 (60 Grenseman); Luc., *DDeor* 15.1.16.

²⁶ El significado de mendigo, del que deriva lógicamente el de sacerdote mendicante, puede verse en Eurípides (*Rh.* 503, 715. cf. Hsch., s. v. ἀγύρτης) Dión Crisóstomo (*Orat.* 1.50.4; 30.20.2) y Jámblico (*Myst.* 10.2.13).

en otro de Sófocles²⁷. En ocasiones la línea que dividía la frontera entre magia, adivinación y mendicidad debía de ser muy frágil, según denuncia Estrabón²⁸.

El propio Plutarco parece considerar sinónimos los términos μάντις y ἀγύρτης en el diálogo *Máximas espartanas*, al hilo de una enumeración de diferentes gremios, como comerciantes y sofistas, cuyo nexos de unión parece ser la obtención de ganancias²⁹.

Además de los adivinos, reciben frecuentemente el calificativo de ἀγύρται los sacerdotes de ciertos cultos. Por ejemplo, en un pasaje de la *República*, Platón dirige sus críticas contra ‘sacerdotes mendicantes y adivinos’, ἀγύρται καὶ μάντις, que recurrían a todo tipo de sortilegios para obtener beneficio, en especial, de los ricos³⁰. En este y otros pasajes el filósofo traza una imagen despectiva de ciertos oficiantes de ritos órficos que, en su opinión, atacaban de lleno los postulados de la filosofía y amenazaban con romper el orden asegurado por la religión oficial³¹. El orfismo vinculaba la promesa de un destino mejor tras la muerte al cumplimiento de determinados ritos. No es de extrañar que junto a los sacerdotes que actuaban convencidos de la eficacia de esos ritos surgiesen falsarios dedicados a comerciar especulativamente con las promesas de salvación, aprovechándose de la buena fe de sus clientes. Platón critica esta degeneración, haciendo especial hincapié en el carácter heterogéneo y desordenado de las actividades de estos charlatanes (sacrificios y ritos de purificación y liberación, junto a ensalmos, encantamientos y actividades mágicas), no menos sorprendente e irracional que la oferta de potenciales beneficios: cancelación de culpas y delitos, acciones “teúrgicas” para constreñir a los dioses y provocar daños al enemigo, y liberación de las penas en el otro mundo. El rechazo que Platón podía sentir hacia estos cultos místéricos se vería agudizado por el hecho de que los oficiantes, muy persuasivos y con gran poder de convocatoria³², pudieran influir sobre personajes poderosos, pertenecientes a las capas más altas del Estado y capaces de arruinar ciudades enteras³³.

Siglos más tarde, Estrabón caracteriza a Orfeo como mago, mendigo, músico, adivino y oficiante de ritos orgiásticos, en una descripción en que la figura del cantor encarna rasgos propios de los orfeotelestas de la época³⁴. La posición defensiva del historiador frente a la amenaza de las religiones místicas justifica la caracterización peyorativa de Orfeo, insistiendo en los

²⁷ Lysipp., VI (*PCG* 5, p. 620 K.-A.); S., *OT* 387-389.

²⁸ Str., X 3.23, cf. A. BERNABÉ, 2002, pp. 62-63.

²⁹ Pl., *Apophth. Lac.* 226 D.

³⁰ Pl., *R.* 364b-c (*OF* 573 I), cf. A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2008, 775-777, con bibliografía. Ya Esquilo (*A.* 1273) había calificado a la profetisa Casandra de ἀγύρτρια ‘vagabunda’ y μάντις ‘adivina’, reuniendo, por tanto, ambas facetas.

³¹ Cf. *et. Pl.*, *R.* 364e, *Lg.* 909b.

³² Platón usa de forma recurrente el verbo πείθειν: Pl., *R.* 364b, 364c, 364e; *Lg.* 909b, 933a; cf. F. CASADESÚS, 2002. El escoliasta del pasaje (Sch., in Pl. *R.* 364b, lín. 1) y Hesiquio *s. v.* ἀγύρτης insisten en el poder de convocatoria de estos personajes.

³³ Pl., *Lg.* 908d, cf. F. CASADESÚS, 2002.

³⁴ Str., VII *fr.* 10a Radt (*OF* 554); A. BERNABÉ, 2002 considera que se trata de una lectura política del mito de Orfeo.

aspectos que más lo acercan a los especuladores con fines ajenos a la religión.

El calificativo ἀγύρτης designa también a sacerdotes de otros cultos, como el de Afrodita del que Plutarco ofrece un ejemplo en sus *Historias griegas y romanas*³⁵. El vocablo denomina asimismo con relativa frecuencia a los oficiantes del culto de la Gran Madre. Ya en Aristóteles encontramos un término específico para referirse a los sacerdotes de Cibeles en tono despectivo, μητραγύρται³⁶. Dioniso de Halicarnaso lo usa, pero ya sin ánimo peyorativo, para referirse a sacerdotes que celebran sus ritos en Roma, recorriendo las calles y pidiendo limosna, mientras entonan su cantos en honor de la Diosa Madre³⁷. En cambio, Babrio opta por el simple ἀγύρται para describir en una de sus *Fábulas* el comportamiento de los oficiantes de Cibeles, que vagan de un lado a otro recogiendo provisiones y celebrando ritos³⁸. Por su parte, el lexicógrafo Hesiquio explica que los poetas cómicos denominaban ἀγύρται a los sacerdotes mendicantes de Cibeles precisamente por su relación con la magia y la realización de sacrificios³⁹. En el pasaje de los *Oráculos de la Pitia*, Plutarco escoge la expresión τὸ ἀγυρτικὸν γένος para calificar a los sacerdotes de Cibeles y Serapis. La elección este término, en lugar del más específico μητραγύρτης, quizá no se deba sólo a la inclusión de los oficiantes de Serapis. Nótese que en ninguno de los ejemplos citados de μητραγύρται se precisa su relación con la mántica. En cambio, el vínculo es constante en los ejemplos del genérico ἀγύρτης. Sin duda, el peso de la tradición platónica puede haber influido en la preferencia por este último.

El análisis de todos estos textos revela que el vocablo ἀγύρτης, o términos de su misma familia, señalan la degeneración que el lucro personal podía ocasionar entre adivinos y sacerdotes, unas veces porque corrompía a verdaderos profesionales, como Tiresias o Lampón, otras porque favorecía el intrusismo de falsos expertos en el oficio. En esta última categoría podrían incluirse ciertos sacerdotes de cultos orientales que en tiempos de Plutarco comerciaban con oráculos en verso.

Significativo es también el término γοήτες ‘hechiceros’, con que Plutarco califica al final del pasaje a los oficiantes de cultos orientales. En principio, este nombre designa en griego a una figura compleja que aúna el éxtasis y el lamento ritual, la curación mediante ritos y las prácticas adivinatorias⁴⁰, sentidos que lo convierten en término apropiado para calificar a los oficiantes de cultos místicos⁴¹.

³⁵ Plu., *Aetia Romana et Graeca* 303 C.

³⁶ Arist., *Rh.* 1405a 20. Plutarco también emplea el término para referirse en tono despectivo a Ptolomeo Filopátor: Plu., *Cleom.* 36. Sobre el vocablo, cf. F. POLAND, 1932.

³⁷ D. H., II 19.

³⁸ Babr., 141-149.

³⁹ Hsch., s. v. ἀγερσικύβηλις.

⁴⁰ Pl., *Smp.* 203a, *Phlb.* 44c; cf. W. BURKERT, 1962; F. GRAF, 1994, p. 35.

⁴¹ Orfeo (Str., VII fr. 18), Pitágoras (D. L., VIII 36) y Empédocles (Gorg., A 3 D.-K., ap. D. L. VIII 58. 59) son llamados γοήτες. Según E. R. DODDS, 1960, pp. 141-142, Empédocles representa al chamán que combina las funciones indiferenciadas de mago, naturalista, poeta y filósofo, predicador, sanador y consejero público. Cf. W. BURKERT, 1962, p. 38 y n. 10, p. 48 y n.

En un pasaje de las *Leyes*, Platón emplea el participio del denominativo γοητεύω para referirse a los mismos personajes criticados en *República* 364b, los ἀγύρται καὶ μάντιες, que realizan sacrificios, súplicas y ensalmos⁴². Pero en otros pasajes el vocablo tiene también el significado despectivo de ‘estafador’, ‘mentiroso’ o ‘charlatán’, en particular referido a los sofistas⁴³.

En los textos de Estrabón que hemos citado⁴⁴, ἀγύρταις y γοήταις aparecen unidos en referencia a oficiantes que embaucan interesadamente a su clientela, lo mismo que en el texto de los *Oráculos de la Pitia*. Γόης encierra, por tanto, los valores de oficiante de ritos, hechicero, mago, adivino y timador. Todos ellos reaparecen posteriormente en Luciano. Así en *Alejandro o el falso profeta*, el de Samósata dirige su aguda crítica contra quienes se dedicaban a comerciar con el miedo y la superstición de los hombres vendiendo oráculos y remedios a supuestos males, emulando a los sacerdotes de ciertos cultos.⁴⁵ A esa caterva pertenece el protagonista del diálogo, un truhán, medio sacerdote, medio milagrero-curandero y medio adivino. En *Sobre la muerte de Peregrino* Luciano ataca, en los mismos términos, a los magos y hechiceros que se aprovechaban de las circunstancias para hacerse ricos entre los cristianos, mientras que en *La Asamblea de los dioses* su crítica se centra en los charlatanes y timadores que se dedicaban a dar oráculos provocando el desprestigio de la sede delfica⁴⁶. Las denuncias previas de Plutarco parecen no haber surgido efecto.

Una vez analizados los valores de τὸ ἀγυρτικὸν γένος y γοήταις en el texto de Plutarco, podemos suponer que la denominación despectiva ψευδομάντιες, ‘falsos adivinos’, que cierra el pasaje hace referencia a las actividades asociadas a este tipo de personajes, y no a la práctica de la cleromanía, es decir, la adivinación sacando al azar palabras escritas en ciertos guijarros (κλήρος), que está bien atestiguada en relación al oráculo de Delfos y se supone anterior a la adivinación inspirada por el entusiasmo⁴⁷. En cualquier caso, da la impresión de que, en cierta medida, Plutarco responsabiliza también de la decadencia del oráculo a la clientela que acude a estos embaucadores y falsos adivinos. La falta de juicio de mujerzuelas y esclavos habría propiciado un aumento del negocio y la consecuente proliferación de estos personajes. En este sentido, cabe destacar que en el diálogo *Sobre la superstición* Plutarco reprocha a los supersticiosos su irreflexión al acudir a ‘mendicantes y hechiceros’, εἰς ἀγύρτας καὶ γόητας, que no son sino falsos profesionales⁴⁸.

61; CH. RIEDWEG, 1997, pp. 35, 38-41, 51 y n. 116.

⁴² Pl., *Lg.* 909b (*OF* 573 IV).

⁴³ Pl., *Sph.* 241b, *Plt.* 291c, 303c. Cf. Aeschin., III 137; D. XVIII 276, XIX 102, 109, XXIX 32. Sólo en tres pasajes parece no tener ese valor negativo: A., *Ch.* 822.; Gorg., 82 A 3 D.-K.; Pl., *Smp.* 203.

⁴⁴ Str., X 3.23; VII fr. 10a Radt (*OF* 554).

⁴⁵ Luc., *Alex.* 1, 5, 6, 25, 60.

⁴⁶ Cf. Luc., *Peregr.* 13, *Deor. Con.* 12. En *DMort.* 10.2 ataca a Trofonio por sus hechizos (γοητεία) y en *DMort.* 12.5 a Amón lo tacha de hechicero y falso adivino (γόης καὶ ψευδομαντις).

⁴⁷ Cf. R. FLACELIÈRE, 1965, pp. 23-24, 41, 54-55; P. AMANDRY, 1950, 25ss.

⁴⁸ Plu., *Superst.* 166 A.

5. Conclusiones

Llegados al final podemos extraer algunas conclusiones. Plutarco distingue diversos niveles de responsabilidad en la decadencia del oráculo. No cuestiona la labor de los versificadores, a los que se refiere en términos no peyorativos como ‘hombres con dotes poéticas’ (ποιητικοί τινες ἄνδρες). Sin embargo, parece dar a entender que la forma poética ha podido ensombrecer la autenticidad de los oráculos, en principio presentados como productos genuinos de la Pitia. La poesía podía constituir la puerta de entrada de falsos profetas. Algo similar pudo ocurrir con los cresmólogos, quienes, en principio, no tenían por qué ser causantes de la decadencia oracular. Ahora bien, la manipulación de las respuestas para obtener réditos políticos en ciertos casos pudo afectar a la reputación del oráculo y provocar el progresivo desafecto de los griegos por la adivinación. Finalmente, Plutarco señala como verdadero origen del descrédito de la mánica a falsos oficiantes de cultos orientales que traficaban con prácticas adivinatorias y oraculares. Se refiere a ellos como τὸ ἀγυρτικὸν γένος, γοήτες y ψευδομάντις, usando una terminología que aparece ya en Platón y que se mantiene a lo largo de la tradición posterior para designar a ‘falsos oficiantes’ que con el pretexto de celebrar ritos pretendían simplemente ganar dinero. Del uso de dicha terminología se desprende que la intención de Plutarco no es tanto criticar estos cultos como desenmascarar a quienes en su nombre recurrían a la práctica y a la adivinación con fines exclusivamente lucrativos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J., *Los misterios. Religiones "orientales" en el Imperio Romano*, Barcelona, 2001 (= *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, Leiden-Boston, 2008).
- AMANDRY, P., *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, 1950 (reimp. New York, 1975).
- BERNABÉ, A., *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars. I, Stuttgartiae et Lipsiae, 1996².
- , "Un 'resumen de historia del orfismo' en Strab. 7 fr. 18", en J. F. GONZÁLEZ CASTRO & J. L. VIDAL (eds.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, Madrid, 2002, 59-66.
- , *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta*, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, fasc. II, Monachii et Lipsiae, 2005.
- , "Atribución a Orfeo de una tradición poética", en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, 227-237.
- BURKERT, W. "ΓΟΗΣ. Zum griechischen 'Schamanismus'", *RhM*, 105, 1962, 36-55.
- CASADESÚS, F., "La crítica platónica de la magia", en J. PELÁEZ (ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Madrid, 2002, 191-201.
- D'AGOSTINO, E., *Onomacrito. Testimonianza e frammenti*, Pisa-Roma, 2007.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1960 (ed. or.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles, 1951).
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., "Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos", en J. L. MELENA (ed.), *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, Vitoria, 1985, 153-166.
- , "El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre el oráculo de Delfos", en *Homenaje a A. Holgado*, Universidad de Extremadura, 1991, 57-72 (non vidi).
- FLACELIÈRE, R., *Adivinos y oráculos griegos*, Buenos Aires, 1965 (ed. or.: *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961).
- FONTENROSE, J., *Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley-Los Angeles-London, 1988.
- GRAF, F., *La magie dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Paris, 1994 (= *Magic in the Ancient World*, Cambridge, 1997).

- HERRERO, M., “Tradición órfica y tradición homérica”, en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, 247-278.
- JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., “Los orfeotelestas y la vida órfica”, en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, 771-799.
- LANATA, G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma, 1967.
- MARTÍNEZ NIETO, R., “Otros poetas griegos próximos a Orfeo”, en A. BERNABÉ & F. CASADESÚS (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, 2008, 549-576.
- MCLEOD, W. E., “Oral Bards at Delphi”, *TAPhA*, 92, 1961, 317-325.
- NILSSON, M. P., *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954.
- PARKE, H. W., “A note on the Delphic priesthood”, *CQ*, 34, 1940, 85-89.
- , *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London, 1985.
- POLAND, F., “Metragyrtai”, *RE* XV, 2, Stuttgart, 1932, cols. 1471-1473.
- RIEDWEG, CH., “Orfismo en Empédocles”, *Taula*, 27-28, 1997, 33-59 (= “Orphisches bei Empedokles”, *A&A*, 41, 1995, 34-59).
- SANZI, E., *I culti orientali nell'impero romano*, Cosenza, 2003.
- SCHRÖDER, S., *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis*, Stuttgart, 1990.
- STOESSL, F., “Onomakritos”, *Der Kleine Pauly* 4, München, 1972, cols. 304-305.
- WEST, M. L., *The Orphic Poems*, Oxford, 1983.