

LARVAS, LEMURES, MANES EN LA DEMONOLOGÍA DE APULEYO Y
LAS CREENCIAS POPULARES DE LOS ROMANOS*

LARVAE, LEMURES, MANES IN THE APULEIUS'S DEMONOLOGY AND
THE POPULAR BELIEVES OF ROMANS

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

ARYS, 8, 2009-2010, 165-186 ISSN 1575-166X

RESUMEN

Este artículo trata de analizar aspectos demonológicos de la obra de Apuleyo de Madaura, como parte de un ecléctico bagaje filosófico-religioso de origen neoplatónico y pitagórico, que se nutría de diversas corrientes propias de creencias populares y cultas, revelando una simbiosis entre magia y religión. Este sincretismo de creencias y sensibilidades constituía la práctica religiosa en época de los Antoninos y los Severos.

ABSTRACT

This paper treats to analyse the Apuleius's of Madaura demonologic aspects and the popular and cultured beliefs, showing a symbiosis between magic and religion. This syncretism of the beliefs and sensibilities established the religious and cultural background in the age of the Antonines and the Severians.

PALABRAS CLAVE

Imperio Romano, Apuleyo, demonología, magia y religión.

KEYWORDS

Roman Empire, Apuleius, demonology, magic and religion.

Fecha de recepción: 29/05/2009

Fecha de aceptación: 29/03/2010

*Este artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación (HAR2009-13597), del que soy la Investigadora Principal. Agradezco a los informantes las sugerencias bibliográficas.

Hay un cuerpo que rodea todo el conjunto del mundo y has de representártelo con forma circular porque es la forma del Todo...Ahora imagina que bajo el círculo de ese cuerpo están los 36 decanos, en el centro, entre el círculo total y el círculo del zodíaco, separando esos dos círculos y por decirlo así delimitando el zodíaco,, transportados a través del zodíaco junto con los planetas...El cambio de reyes, la sublevación de las ciudades, la carestía, la peste, el reflujo del mar, los terremotos, nada de todo esto se produce sin que influyan los decanos...

(Corpus *Hermeticum*, Stobaeus, excerptum VI)

Umberto Eco en su magnífica novela El péndulo de Foucault¹ refiriéndose a la época de los Antoninos escribía:

“¿Es usted consciente de la grandeza de la época, entre el segundo y tercer siglo después de Cristo?. No por los fastos del Imperio en su ocaso, sino por lo que entretanto estaba floreciendo en la cuenca del Mediterráneo. En Roma los pretorianos degollaban a sus emperadores, y en el Mediterráneo florecía la época de Apuleyo, de los misterios de Isis, de ese gran retorno de la espiritualidad que fueron el neoplatonismo, la gnosis...Tiempo felices, cuando los cristianos no habían tomado aun el poder y no se dedicaban a eliminar a los herejes. Época espléndida, habitada por el Nous, fulgurada de éxtasis, poblada de presencias, emanaciones, demonios y cohortes angélicas. Es un saber difuso, inconexo, antiguo como el mundo, que se remonta más allá de Pitágoras, hasta los brahmanes de la India, los hebreos, los magos, los gimnosofistas, e incluso hasta los bárbaros del extremo norte, los druidas de las Galias y de las islas Británicas..... El mundo estaba lleno de maravillosas correspondencias, de semejanzas sutiles, que era preciso penetrar, hacer que penetrasen en uno, a través del sueño, la oración, la magia, que permite actuar sobre la naturaleza y sobre sus fuerzas mediante la influencia de lo similar en lo similar. El saber es inasible, volátil, escapa a toda medida.”

Creo que no hay una mejor síntesis escrita sobre los diversos saberes y creencias de procedencia culta y popular que confluyeron en esta época a través del sincretismo, provocando un asalto a la racionalidad clásica, pero a su vez convirtiéndola en un escenario privilegiado para el estudio y la comprensión de las nuevas formas de expresión de la ideología de los sectores dominantes y cultos en estos siglos imperiales. Este plural bagaje ideológico, aunque en un sentido

1U. Eco, El péndulo de Foucault, ed. Bompiani-Lumen, 1989, 167.

sea producto de una integración social y política de los conquistados, sin embargo en su manifestación más profunda fue utilizado para justificar la dominación de los conquistadores y que éstos puedan asumir dicha ideología como propia, de forma natural y voluntaria, ocultando su verdadera dimensión como arma de control ideológico.

Partiendo de los presupuestos anteriores observamos que uno de los aspectos más interesante de las diversas manifestaciones religiosas de los siglos II-III d.C., antiguas y nuevas, posiblemente sea la creencia en esos seres intermedios, démones, que en secuencia jerárquica y funcional, sirven de vehículo de relación y comunicación directa entre los dioses y los hombres. Forma parte evidentemente de la interpretación que en este periodo se hacía del pensamiento de Platón y su desarrollo a través de su discípulo Jenócrates, en lo que se ha calificado como el platonismo medio², y su adecuación a los intereses concretos de la ciudad romana dentro del Imperio y al espíritu religioso, ecléctico y místico de la época.

En el caso de Apuleyo, su concepción teológica-demonológica es común a las de otros filósofos del platonismo medio: naturaleza trascendental de dios, el origen y movimiento del mundo, la jerarquía cósmica de los seres, la inmortalidad del alma, la relación de dios con los seres humanos y la acción demonológica³. En este sentido su concepción teológica-demonológica forma parte de ese ecléctico bagaje filosófico-religioso y cultural, en definitiva, que se fue desarrollando desde comienzos del Imperio, y que va configurando las formas ideológicas plenas de una época de cambio (ss. II-III), y en las que se introducían elementos procedentes de las creencias populares y formas de religiosidad ajenas al clasicismo, como el misticismo y ocultismo, precursoras del pensamiento de Plotino y Porfirio, en donde el filósofo se convierte en “hombre divino”⁴.

La demonología de Apuleyo, como hemos referido, parte de la idea de Platón (Banquete 202E-203 A) de que es a través de lo demoníaco como tiene lugar la relación dialogada entre dioses y hombres. A partir de esta fuente común, desarrollada por Aristóteles, al que se le considera como creador de la “demonología científica”, y por Jenócrates en un fragmento conservado en Plutarco (De defectu oraculorum 416 CD), y por el mismo Plutarco, Apuleyo elaboró su teoría demonológica, configurando una especie de koiné platónica⁵. Su demonología

2 E.R. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, 1937; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80b... to a.d. 220*, Bristol, 1977, 306-317; F.E. Brenk, “In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period”, *ANRW* 2.16.3, 1986, 2068-2145.

3 Estas cuestiones fueron debatidas y tratadas en el I Encuentro-Coloquio de ARYS, publicado en J. Alvar-C. Blázquez-C.G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y dámones*, ed. Cátedra, Madrid 1989, en varias comunicaciones al respecto.

4 Porfirio, *Vida de Plotino*, Introducción y traducción de J. Igal, BCG, Madrid, 1982, 95-120. Cfr. M^a.J. Hidalgo de la Vega, “Hombres divinos: De la dependencia religiosa a la autoridad política”, *ARYS* 4, 2001, 211-229; C. Padilla, *Los milagros de la “Vida de Apolonio de Tiana”*, ed. El Almendro, Córdoba 1991, 176-180; Ead., “Hombres divinos y taumaturgos en la Antigüedad: Apolonio de Tiana”, en A. Piñero (coord.), *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo Antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid, 2001, 141-162.

5 G. Luck, ed., *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo griego y romano*, ed. Gredos, Madrid, 1995, 79-86, 172ss (1^aed. 1985); B.L. Hijmans Jr., “Apuleius, Philosophus Platonicus”, *ANRW* II, 36.1, 396-475, esp. 425-447; Cl. Moreschini, “Apuleyo mago o *Apuleius Philosophus platonicus*”, en

se describe en sus siguientes obras: *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* (I, 11, 204-207), *De mundo* (344 ss), *Las Floridas* (x) y *Apología* (34, 2-4)⁶.

Apuleyo (*De Plat.* I, 11, 204-206), siguiendo a Platón, clasifica a los dioses en tres clases:

a) “La primera constituida por el único y solo dios soberano, ultramundano, incorpóreo....padre y arquitecto de este divino universo”.

b) La segunda categoría la forman los dioses astrales, *caelicolae*. Son los dioses visibles, los astros y los planetas con el Sol y la Luna a la cabeza⁷.

c) La tercera clase está formada por los dioses invisibles, que aunque “la naturaleza ha negado a nuestra mirada” (*De Plat.* II, 122), “son hijos del dios supremo y venerados por la gente ajena a la filosofía”, “sin religiosidad ni alcance de la verdad” y con prácticas culturales no apropiadas y no convenientes. En *De deo Socratis* presenta las tres categorías de seres animados: dioses, hombres y démenes (Platón, *Timeo* 39e ss) y desarrolla detenidamente las funciones de estos últimos:

“Por otra parte, existen ciertos poderes divinos intermedios (*medioximi*) situados en el espacio del aire entre el sublime éter y las ínfimas tierras, a través de los cuales llegan hasta los dioses tanto nuestros deseos como nuestros méritos. Son los que los griegos denominan démenes, mensajeros de preces y favores entre los habitantes de la tierra y los del cielo, que llevan y traen desde aquí peticiones y de allá ayudas como intérpretes y embajadores de ambas partes. Ellos mismos presiden, como dice Platón en el *Banquete*, todas las revelaciones, los diversos milagros de magia y toda clase de presagios. Cada uno de éstos, en efecto, tiene a su cargo el cuidado de aspectos especiales, según el campo asignado a cada cual: la conformación de sueños, el corte de las entrañas, la guía del vuelo de las aves y la indicación de sus cantos agoreros, la inspiración a los adivinos, el lanzamiento de rayos, el hacer iluminarse las nubes y todo aquello, en fin, por cuyo medio distinguimos el futuro. Y ha de pensarse que todo ello sucede por voluntad, poder y autoridad de los dioses celestiales, pero también por complacencia, celo y ministerio de los démenes”. (*De deo Socratis*, VI, Trad. A. Camarero)⁸.

A. Pérez Jiménez- G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, *Mediterránea* 9, Madrid 2002, 157-170.

6 Amado Jesús de Miguel Zabala, “Demonología en Apuleyo”, en *Héroes, semidioses...*, cit., 265-273; F. Gascó, “Devociones demónicas (ss. II-III)”, en *Héroes, semidioses...*, cit., 231-243; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad en Apuleyo de Madaura”, en *Homenaje al Prof. J. M. Blázquez*, T. III, ed. Clásicas, Madrid 1996, 87-105.

7 P. Donini-G.F. Gianotti, “La luce della Luna in Apuleio. *De deo Socratis*, 1, 117-119 Oud”, *Rev. Filol. Instr. Class.*, Turín 119, 1982, 292-296.

8 A. Camarero, *Apuleyo. Tratados filosóficos*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1968. *Ut plerumque somniis et uaticinationibus et oraculis comperimus saepenumero indignata numina, si quid in sacris socordia uel superbia neglegatur...También...vel somniis conformandis vel extis fissiculandis*

En *De Mundo* (XXVII, 24 (351)) Apuleyo explica que el dios supremo transfirió directamente los poderes a los dioses invisibles. En esta categoría están los démones con poderes similares a los dioses, pero impregnados de una cierta irracionalidad que los aproxima a los hombres. Su naturaleza mixta es la que permite superar la incomunicación existente entre el mundo divino y el mundo material. Ayudan al género humano, pero Apuleyo, al igual que Plutarco (*De Isid.* 360 E-361 AB), los clasifica en buenos y malos (*Apul. De deo Socratis*, XII). Los démones buenos como Isis y Osiris, después de muertos, llegan a ser dioses⁹.

En la Apología (34.2-4) escribe:

“Aunque he de creer a Platón (Banquete 202 E) cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que le sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos....”.

Por tanto, como seres etéreos intermediarios entre los dioses y los hombres, pueden ser conmovidos por las súplicas y las plegarias o constreñidos por la eficacia de los ritos, legitimando así a nivel de representación todas las acciones sobre el mundo¹⁰.

En el *De deo Socratis* XV-XVI y *Floridas* X, 3, el de Madaura trata de estos seres intermedios y los divide en dos grandes categorías: aquellos que de algún modo tienen o han tenido una unión con el cuerpo, como los genii, los lémures, lares, larvas, manes, y los démones aéreos que nunca han estado ligados al cuerpo, como el Sueño cuyo poder es hacer dormir, el Amor, cuyo poder es mantener a uno despierto, y aquellos que están adscritos a cada uno de los hombres, es decir, el démon personal, cuyo referente más claro es el démon socrático¹¹.

Vemos, pues, que toda construcción demonológica se basa en una organización jerárquica de los seres animados que habitan el espacio cósmico: dios-éter,

vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis coruscandi caterisque adeo, per quae futura dinoscimus

9 Cl. Moreschini, “La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio”, *Maia* 17, 1965, 30-46; Id., “Divinazione e demologia in Plutarco e Apuleio”, *Agustinianum* 17. *Sogni, visioi e profezie nell'antico Cristianesimo*, Roma 1989, 269-280; J. Beaujeau, “Les dieux d'Apulée”, *Rev. Histoire de Religions* 200, 1983, 385-406; J. Alvar, “Isis y Osiris *daímones* (Plut., *De Iside* 360D)” en J. Alvar- C. Blánquez, C.G. Wagner (eds.), *Héroes...cit.*, 245-263.

10 J.J. Annequin, “Magie et organisation du monde chez Apulée” en J. Annequin-F. Dunand (eds.), *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 237, CRHA vol. 32, París, 171-208, esp. 183-185; F. Graf, *La magie dans l'Antiquité greco-romaine*, París, Les Belles Lettres 1994; Id., “Theories of Magic in Antiquity”, in P. Mirecki-M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln, ed. Brill, 2002, 92-104; M^a. J. Hidalgo de la Vega “La religiosidad..”, 100ss; Ead., “La demonología y la magia como representaciones del poder imperial. Las máscaras del poder”, en *El intelectual, la Realeza y el poder político en el Imperio Romano*, cap.III, Salamanca 1995, 153-187; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia en el Imperio Romano”, en S. Callau Gonzalvo (coord.), *Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza, 2007, 104-120, esp.107ss; Id., “*Ex Oriente magia*: adaptación y cambios rituales en el mundo helenístico-romano”, en J.J. Justel-B.E. Solans-J.P. Vita-J.A. Zamora (eds.), *Las aguas primigenias. El Próximo Oriente Antiguo como fuente de civilización*, Zaragoza 2007, 17-40 con bibliografía.

11 A. Camarero, *Apuleyo. Tratados filosóficos*, México 1968, pp. XXII-XXIX s.

démones-aire, y hombres-tierra, con el fin de dar una visión del cosmos unitaria, coherente y elaborada, que servía para justificar, legitimar y afirmar la necesidad de la organización jerárquica de la sociedad romana¹². Por otra parte, estas construcciones filosófico-religiosas han introducido de manera inseparable elementos de otros sistemas de pensamiento como la magia, los misterios, y divinidades integradas en la religión greco-romana procedentes de sistemas religiosos ajenos¹³, representativos de los conquistados en territorios orientales. Todo ello ha dado como resultado una cosmogonía/ cosmología en la que, por medio de un sistema de correspondencias y de representaciones simbólico-mágicas, se establece la unidad y solidaridad del cosmos y, en la que quedan ejemplificadas y legitimadas las “supuestas” solidaridad y unidad del Imperio romano, ocultando otras realidades de un sistema político basado en la sumisión de unos a otros, en los conflictos y en la violencia militar.

Ahora bien, en la medida en que esta cosmología instaure una visión del mundo, un sistema de representación, las creencias e ideologías religiosas actúan sobre la realidad en el marco de las relaciones sociales, a las que ayuda a mantener, reproducir o transformar, proceso que evidentemente no tiene que ser percibido en su esencialidad por las gentes que viven y practican estas creencias. Por eso, Annequin y Dunand se preguntan si se puede identificar en la religión “una violencia sin violencia” y “admettre que l'idéologie, du fait qu'elle est partagée par les dominants et les dominés, fait accepter aux dominés leur dependence”.¹⁴

Más allá de la elaboración teórica apuleyana, en la que se incluyen estos seres intermediarios en general, sabemos que los démones son criaturas de la noche, y que muchos de ellos aprovechan la oscuridad de la noche para llevar a cabo sus acciones malignas, actuando, en estos casos, como espíritus del mal. Las creencias en estos seres intermedios no es algo nuevo sino que responden a una idea primitiva desde Homero de lo numinoso, de fuerzas invisibles y desconocidas, que actúan y se expresan en los confines de la religión y la magia, y fueron utilizadas por los grupos dominantes en cada época para controlar ideológicamente a los sectores populares y legitimar la sumisión de los mismos.

Una vez que la batalla dada por los epicureístas en Roma, como Lucrecio, se había perdido, y sus intentos de “instrucción popular” quedaron totalmente marginados, quedaba tan sólo la utilización de la *superstitio* como religio y viceversa, en un intento por parte de los sectores cultos dirigentes de controlar política e ideológicamente a los sectores más pobres, pero también los más conflictivos. Esta práctica tan elogiada en su momento por Polibio (VI, 56,7) había sido denunciada continuamente por Lucrecio, para quien no había una diferencia entre una y otra¹⁵ (*De rerum natura*, I, 392: *religionum animum nodis*

12 J. Annequin, “Magie et organisation”..., en *Religions, pouvoir...*, 180-185; M^a. J. Hidalgo, “La demonología..”, 158ss; Ead., “La religiosidad..”, 90ss.

13 J. Alvar, *op. cit.*, 248

14 J. Annequin- F. Dunand (eds.), *Religions, pouvoir...*, Introd. , 12.

15 Lucr. *De rerum natura*, I, 392 dice: *religionum animum nodis exsolvere pergo*= “yo me propongo liberar el alma de los vínculos de la superstición (religio)”. Sigue siendo de gran actualidad B. Farrington

exsolvere pergo= “yo me propongo liberar el alma de los vínculos de la superstición (religio)”.

S. Agustín (Ciudad de dios, IV, 32) trata el problema de la deformación de la religión pagana a manos de los grupos dirigentes de la sociedad romana en un capítulo con título muy elocuente:

“Por qué motivo de utilidad las clases dirigentes paganas quisieron mantener al pueblo sujeto a falsas religiones”, en donde se dice: “tenían interés (alude a los grupos dominantes y los filósofos) no sólo en introducir la veneración de los démones, sino también imitarlos porque el mayor deleite de los démones es engañar”, y sigue el texto asimilando los hombres de estado con los démones ya que actúan en nombre de la religión para someter al pueblo persuadiéndolo a aceptar como verdad lo que ellos sabían que era mentira y ligándolo tan estrechamente a estas formas de creencias que podían subyugarlo y poseerlo, igual que hacían los démones con sus víctimas. Pero, como sabemos, el Nuevo Testamento está también permeado de demonología, y el culto Orígenes (s.II) apoyaba esta tesis. Incluso Tertuliano, aun aceptando las tres fuentes de información basada en la filosofía, la medicina y las Sagradas Escrituras, no dudaba de que estas últimas eran las que representaban la verdad (De anima) y, por ello, como dice Farrington¹⁶, para controlar la sociedad era necesario controlar “esa verdad”. El procedimiento cristiano de control ideológico de los sectores populares era similar y muy eficaz como se ha demostrado.

Observamos, pues, que paradójicamente el pensamiento epicúreo y cristiano, tan contrarios entre sí, aunque por motivos diferentes y diversos, concuerdan en esta crítica. Por eso, Luciano (s.II d.C.) en un intento de escepticismo racionalista pone al mismo nivel en su crítica al “impostor” Alejandro de Abonutico, a “ateos, cristianos y epicúreos”, en su protesta contra la religión de estado¹⁷. Considera el sofista que Alejandro tenía la ayuda de platónicos, estoicos y pitagóricos, mientras los epicúreos quedaron marginados¹⁸. Sin embargo, a pesar de su incredulidad y crítica a esa presencia desmedida de los démones¹⁹, que invadían las creencias, populares y cultas, en lo sobrenatural, su testimonio,

ton, *Scienza e política nel mondo antico*, Milán, ed. Feltrinelli, 1960, 154-206 (1ª ed. London, 1946).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 203.

¹⁷ Luciano, *Alejandro y Philoseudes*, 34 ss. cfr. B. Farrington, *op. cit.*, 202; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Hombres divinos...”, 220-224.

¹⁸ F. Gascó, “Magia, religión o filosofía. Una comparación entre el *Philoseudes* de Luciano y la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato”, *Habis* 17, 1986, 271-281; ID., “El asalto a la razón”, en J.M. Candau-F. Gascó-A. Ramírez de Vergel (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, 1990, 25-44; M^a. J. Hidalgo, “Hombres divinos”, 211-230.

¹⁹ M. Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, París, 1937, 135-330, esp. 212-223; C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), 1986, 46ss; F. Gascó, “Devociones demoníacas”, 231-243, esp. 232.

como contrapunto, constata dichas creencias en su obra *Philoseudes* (16-17), en donde se produce un careo entre un platónico imaginado (Ión) y el escéptico Tiquíades, su alter ego.

También Apuleyo en su novela *El asno de oro* establece un debate entre dos personajes ficticios sobre la verdad de estas creencias, en este caso referido a la magia, (I,2-3): El que lo narra es Lucio, protagonista principal de la novela.

“Iba yo camino de Tesalia.....y me sumo, como tercero, a dos compañeros de ruta que casualmente iban delante a muy poca distancia.....Uno de ellos estallando de risa exclama: “Ahórrate unas mentiras tan absurdas, tan disparatadas”..... El primer interlocutor dijo: “!Si, mentira todo eso!, tan verídico como si alguien pretendiera afirmar: basta un mágico murmullo.....y los ríos vuelven hacia atrás, es posible encadenar e inmovilizar a los mares, adormecer el soplo de los vientos, detener la marcha del sol, atraer el rocío de la luna, arrancar del cielo las estrellas, suprimir el día y alargar la noche”.

A continuación Lucio toma la palabra y se dirige al incrédulo:

“¿No estás acaso rechazando con tus oídos sordos, tu entendimiento obtuso, lo que puede ser exacta realidad?. Por Hércules, no peques de listo: los peores prejuicios hacen ver mentiras en lo que uno nunca ha visto u oído simplemente porque ello sobrepasa el alcance de nuestra inteligencia; un examen detenido te convencerá de que tales hechos son no sólo evidentemente ciertos, sino hasta fácil de ejecución”.

Además comienza su obra con estas palabras:

“Yo, por mi parte, voy a mostrarte, enlazadas en esta narración milesiana, una serie de historias variadas....de modo que veas maravillado transformarse las figuras y la condición de algunos hombres en otras diferentes y retornar de nuevo a su antiguo ser, por una transformación inversa” (Met. I, 2).

Aunque en los primeros libros de la novela se hable fundamentalmente de hechizos y prácticas mágicas ejercidos por magas, sin embargo el uso del léxico relacionado con estas actividades es similar al que desarrolla en su teoría demonológica, e incluso en algunos pasajes del isíaco libro XI.²⁰

En el marco de su demonología, me centraré en esas criaturas nocturnas denominadas larvas, lémures, y manes, consideradas divinidades ctónicas (De deo Socratis, XV-XVI). Es conocido por todos que las larvas y los lémures son nombres con los que en latín se nombran a los espectros, a los espíritus de los

20 J. Annequin, *op. cit.*, 173-177 ya puso de manifiesto la unidad en su diversidad de saberes y prácticas de la visión del mundo de Apuleyo. En la misma línea M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Magia y religión en la obra de Apuleyo”, *Zephyrus* 30, 1980, 224-234; Ead., *Sociedad e Ideología en el Imperio Romano*, Salamanca 1986, cap. V, 67-84; Ead., “La religiosidad..”, 95ss; Ead., “Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en *Las Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura (libro XI)”, *SHHA* 25, 2007, 373-396. De manera general, F. Marco Simón., “*Ex Oriente magia*”, 23-31.

muertos y están estrechamente relacionados con el culto a los muertos, y con el miedo (Ovid. Fastos, II, 533-547; 547-557; Virg. Aen., X 633-642).

Los lémures son sombras o fantasmas de los muertos (Ovid. Fastos, V 419-447), que Apuleyo asimila a veces a los lares (De deo Socratis, XV) y, aunque en muchas ocasiones, se identificaban y se confundían unos y otros, los lares, son los espíritus tutelares de los difuntos encargados de velar todo lo doméstico y los lémures eran espíritus de los muertos que por sus errores y faltas en la vida “son castigados con la ausencia de moradas”, vagan errantes y pueden ser maléficos sobretodo para los hombres malvados y perversos²¹. Aunque son de carácter menos terrorífico que las larvae, según parece, volvían a la tierra determinados días del año para atormentar a los vivos, y se les conjuraba en las fiestas nocturnas Lemuria, en el mes de mayo, como cuenta Ovidio en el texto citado. Con todo, representan el lado tenebroso y oscuro de la vida y precisamente por el miedo que provocaban se realizaban diversos cultos y ritos para calmarlos²².

Las larvae para Apuleyo (De deo Socratis, XV) son también “fantasmas errantes de los muertos, sin morada”, que se aparecen por la noche produciendo visiones terroríficas, y provocando terror en quienes sufren estas visiones.

En la literatura en general, las larvae son quienes llevan consigo la huella de algún crimen y/o la marca de un fin trágico y violento; su acción sobre los vivos se considera funesta y su naturaleza es invariablemente perversa. Según autores latinos (Ovidio, Fastos, 419-447; 547-557, Virgilio, Eneida X 633-642)²³ se les asociaba con las almas de los malvados que volvían para atormentar a los seres vivientes. Eran sombras o fantasmas de aspecto siniestro que se aparecían a los humanos de diferente forma: como espectros pálidos de rostro contraído o esqueletos capaces de adoptar actitudes grotescas y caricaturescas. Otras veces bajo la figura de personajes famosos y/o legendarios, y otras revestidos de connotaciones relacionadas con el arte de la danza o de la música.

No obstante, la iconografía clásica representa a las larvae de muy diversas maneras y no siempre relacionadas con lo siniestro. Por ejemplo, a veces aparecen en actitud de lucha, y otras emulando posturas que invitan al diálogo; en conjunto se destacan los atributos relacionados con el alma -como la mariposa- o con la abundancia y la riqueza, en cuyo caso aparecen rodeadas de jarras de

21 E. Jove-Duval, *Les morts malfaisants. Larvae, Lemures d'après le droit et les croyances populaires des romains*, París, 1924, 20 ss; A. Camarero, *op. cit.*, n. 43, CIV; M^a-J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad..”, 88-105, esp. 89. Referido a los sueños de emperadores cfr. M. Requena Jiménez, “Nerón y los manes de Agripina”, *Historiae* 3, 2006, 83-107.

22 Una ancestral tradición nos da cuenta de que los antiguos romanos realizaban diversos actos, tendentes a pacificar a los “Lemures”, los cuales consistían en golpear una vasija de bronce, después de haber arrojado hacia atrás puñados de habas verdes -tal como exigían los rituales al uso-, al tiempo que voceaban y arengaban a los espíritus de sus antepasados para ahuyentarlos. Todo ello debería llevarse a cabo la medianoche de los tres días del año reconocidos como nefastos (“Nefasti”), que caían al finalizar la primera mitad del mes de mayo. El principal protagonista debería ser el “pater familias”; éste iniciaría todo el ceremonial una vez que hubiera caminado descalzo hasta encontrar una fuente para lavarse en ella y quedar limpio. Durante ese tiempo permanecerían cerrados los templos y lugares de culto y quedaría prohibida, así mismo, la celebración de esponsales o cualesquiera otras actividades afines.

23 Grupo Tempe, *El reino de la noche en la Antigüedad*, Alianza editorial, Madrid, 2008, 51-53.

vino, cornucopias repletas de flores y frutos, guirnaldas, etc. Todo lo cual indica que las larvas también aparecían relacionadas con el placer y la dicha.

Los manes para el de Madaura tienen una condición incierta e Isidoro de Sevilla (Etimol.8,9,100) dice que “Apuleyo los llama por antífrasis manes, que quiere decir humilde y modesto, siendo así que son terribles y criminales”. En líneas generales y en muchas ocasiones, todos ellos son usados como términos que designan a los muertos en general, bajo su aspecto más terrorífico.

Lucrecio (De rerum natura, I, 129-135), en la línea racionalista del epicureísmo, al referirse a estos seres nocturnos calificados como espectros, dice que lo que “importa sobre todo es indagar con sagaz raciocinio de qué elementos constan alma y espíritu, y qué cosa es esa que, saliendo a nuestro encuentro cuando estamos despiertos pero debilitados por la enfermedad, o sepultados por el sueño, llena de pavor nuestra mente, hasta hacernos creer que oímos y vemos cara a cara a seres que han afrontado ya la muerte y cuyos huesos abraza ya la tierra”. Por ello, para el autor la manera de que el hombre pierda el temor a la muerte y a la vida de ultratumba es el conocimiento de la naturaleza por el que se libera²⁴.

A pesar de los intentos racionalistas de distinguir entre animus y anima, de eliminar el miedo a la vida de ultratumba y de criticar toda esa amalgama irracional de diferentes creencias de origen diverso, el hecho concreto es que era inútil fijar una frontera entre los diversos saberes y creencias: todos ellos se confundían. Es más, las elites cultas intentaron por todos los medios de apropiarse de las creencias populares que se enmarcaban en los espacios de la brujería, despojándolas de los aspectos más conflictivos para la ideología dominante pero manteniendo su eficacia ideológica de sumisión. Los límites entre estos ámbitos del pensamiento estaban completamente difuminadas y por muchos intentos de separar una magia, concebida como divina disciplina (teurgia) de una magia grosera (goetia), todo era inútil. Así lo indican múltiples referencias en la literatura de la época, en las tabellae defixiones, en los papiros mágicos, en las fuentes jurídicas y en la propia literatura cristiana²⁵.

A continuación vamos a analizar la manera en que esta mezcla de creencias se manifestaban en el pensamiento de Apuleyo a través de sus obras; con algunas referencias a otros autores.

Como sabemos, el Madaurensis fue acusado por Emiliano, cuñado de su esposa Pudentilla, de practicar sacrificios nocturnos con su amigo Quinciano (ζ) (Apol. 57-60)²⁶, de los que se defiende de manera un tanto ambigua, utilizando

24 *De rerum natura*, I, 140-150: “Preciso es que nosotros desterremos estas tinieblas y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día, sino pensando en la naturaleza”. Cfr. Introd. de D. Plácido a Lucrecio, “*De la naturaleza*”, traducción del abate Marchena, Madrid, 1968, 21-27.

25 Horacio, *Epist* II, 2, 208: *Somnia, terrores mágicos, miracula, sagas/Nocturnos lemures portentaque thessala negas?*; *Epist* V, 90 ss asimila las larvas a los vampiros; Horacio, *Sat.* II, 7, 81, 93, las larvas se convierten en señores de los poseídos. Para las *tabellae defixiones* y literatura cristiana cfr. G. Goetz, *Corpus Glossariorum latinorum*, T. VI: *Thesaurus glossarorum emendatarum. Pars prior*, Lipsiae, 1899, citado por E. Jove-Duval. *Op. cit.*, 121-131 sobre las fuentes jurídicas y su interpretación; F. Graf, *La magie.*, cit., 139-156; F. Marco Simón, “*Ex Oriente magia.*”, 24ss; Id., “Los espacios de la magia.”, 108-110.

26 A. Abt, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei*, RVV, IV, Giessen, 1908

más los entresijos procesales que exponiendo una explicación científica o religiosa de la misma. Además le acusan de prácticas mágicas con una estatuilla en forma de esqueleto, fabricada en secreto, y que según el autor es la estatuilla de Mercurio (Apol. 61,2-8; 63,4-9). Posiblemente, como expresa D. Plácido, siguiendo a J.J. Annequin,²⁷ este aspecto mágico sea el más cercano a la brujería y, por tanto, difícil de asimilar. No de forma casual es la única acusación que no aparece en el resumen final y, por la que podría haber sido realmente condenado.

Esta figura descarnada, según sus acusadores, representa “un cadáver espantoso; en una palabra, un infernal y horrible espectro” (omnino euisceratam formam diri cadaueris fabricatam, prorsus horribilem *et* larvalem, 63,1)²⁸. Sin embargo, Apuleyo traslada los términos de su defensa al plano religioso y responde que “es una hermosa figura” que muestra el rostro risueño y juvenil del dios, con los cabellos ensortijados bajo los bordes de su sombrero, y con sus “dos alitas simétricas” y el manto alrededor de los hombros (Apol. 63, 6-8), lo califica como deus iste superum et inferum commeator (Apol. 64,1)²⁹ y advierte que “quien toma a esta figura por un espectro infernal está poseído él mismo por los espíritus del infierno”: Hunc qui sceletum audet dicere, profecto ille simulacra deorum nulla uidet aut omnia neglegit; hunc denique qui larvam putat, ipse est larvans (63,9).

A continuación Apuleyo se dirige a su acusador Emiliano de manera claramente amenazadora: (cap. 64,1)

“Ojalá, Emiliano, en pago de esta mentira, este dios que se mueve constantemente entre el mundo celeste y el mundo infernal, te premie (duit) con la maldición de los dioses del cielo

sigue siendo imprescindible en muchos aspectos; P. Vallette, *L'Apologie de Apulée*, Les Belles Lettres, Paris, 1908, 2-87, realiza un estudio completo y sistemático del proceso judicial, tanto de las acusaciones como de las réplicas de defensa. En el mismo sentido, J.J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations (I-II d.C)*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris, 1973, 111-116; F. Graf, *La magie...cit.*, 79-106; M^a. J. Hidalgo de la Vega, “Magia y religión”, 185-224, Ead., *Sociedad e ideología*, 67-84; Ead., “La religiosidad”, 87-105.

27 “Materiales”, 134; J.J. Annequin, *Recherches...*, 114.

28 Estaba muy extendida la fabricación de estatuillas de los dioses con un fin mágico. Su centro de difusión evidentemente sería Egipto en un principio. Los papiros mágicos ofrecen recetas sobre su construcción y los medios para animarlas (IV 1841). No es casualidad que Nerón tuviese una estatuilla de estas regalo de “*plebeius quidam et ignotus*” (Suet. *Nerón*, 56). El racionalista Luciano satiriza sobre las creencias en ellas (*Philoseudes*, 42), y Filóstrato (VA., 5, 20) las menciona como amuleto y en el s.III Porfirio citaba un oráculo de Hécate dando instrucciones para la confección de una imagen que había de procurar al devoto una visión de la diosa durante el sueño. En los *Papiros Griegos Mágicos* (PGM IV 1841) aparece un personaje que fabrica una de estas estatuillas y le pide que le envíe sueños (*somnia*). En el diálogo hermético tardío de *Asclepius* se dice: *statuas animatas sensu et spiritu plenas* que predicen el futuro. Cfr. E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, 274 s; A. Pérez Jiménez-G. Cruz Andreotti (eds.), *Daímon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Mediterránea 9, Madrid 2002.

29 E. Jobbé-Duval, *op. cit.*, 103, n.2, considera que el Mercurio romano no era conductor de los muertos. Apuleyo podría referirse aquí al Hermes *basileus*, al que posteriormente lo considera “señor del universo y creador de todas las cosas” y del que no puede decir su nombre. Se refiere al Uno de los neoplatónicos o al Hermes Trismegisto, autor del gnosticismo (Apol., 64, 7-8). Cfr. Festugiére, *La revelation d'Hermès Trismegistos*, IV, Les Belles Lettres, Paris, 1954, 102 ss; J. Annequin, “Recherches...” , 114; M^a.J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad”, 91-92 y notas.

y del infierno y acumule sin pausa ante tus ojos los fantasmas de los muertos, todos los espectros que por doquier existen, todos los lémures, todos los manes, todas las larvas, todas las apariciones nocturnas, todas las figuras espantosas que surgen de las piras funerarias, todas las visiones terroríficas de los sepulcros, de las que, por cierto, no estás muy lejos tanto por tu edad como por tu conducta”.³⁰ (Trad. Santiago Segura Munguía, ed. Gredos, Madrid, 1980).

Esta amenaza arrojada sobre su acusador recuerda más un conjuro mágico³¹ que una explicación religiosa, y proyecta sobre las larvae categorías negativas, de maldad, con un lenguaje muy agresivo. Además, se sirve del nombre del dios para lanzar la maldición. Este semi-conjuro recuerda acciones similares descritas en la novela apuleyana, donde se narran apólogos en los que se describen la acción de las larvas y espectros en general en el ámbito de la magia. Veremos algunos ejemplos:

El término, larvale, aparece en la novela (I,6.1-3), cuando el personaje de Aristómenes describe la figura de Sócrates, que había sido objeto de la magia Méroec:

“Estaba sentado en el suelo, cubierto a medias con un manto andrajoso y harapiento. Su palidez le hacía parecer otro, y estaba tan desfigurado (*deformatus*) y esquelético que daba pena.....Te me apareces aquí, para deshonra y escarnio nuestro, como una sombra fantasmal (*larvalem*)”. Incluso en la Apología (c.31) habla de Hécate como reina de los muertos maléficos, que preside la magia y es la reina de las larvas (*...et Luna noctium conscia et manium potens Trivia*)³².

La relación de las larvas con la magia es un fenómeno que formaba parte del contexto de creencias religiosas y populares de los romanos, como ya hemos referido. Se sabe que los magos/as coaccionaban a estos seres con sus poderes para que obedecieran sus órdenes y las que vinieran de Hécate, como reina de la magia³³. Así las larvas se convertían en instrumentos de la brujería. Pero también sabemos que los médicos se servían de recetas mágicas sin que se expusie-

30 *Apol.* LXIV, 1: *At tibi, Aemiliane, pro isto mendacio duit deus iste superum et inferum commeaor utrorumque deorum malam gratiam semperque obuias species mortuorum, quicquid umbrarum est usquam, quicquid lemorum, quicquid manium, quicquid larvarum, oculis tuis oggerat, omnia noctium occursacula, omnia bustorum formidamina, omnia sepulcrorum terriculamenta, a quibus tamen aeuo et merito haud longe abes*

31 J. Bottéro, “Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie”, en A. Moreau-J.C. Claude Turpin (eds.), *La Magie, vol 1. Du monde babylonien au monde hellénistique*, Montpellier 2000, 63-76.

32 *Trivia* se refiere a la trifuncionalidad de Hécate: diosa lunar, infernal y de las encrucijadas. Igualmente en *Apul. Met.* XI, 2...*seu nocturnis...triforme larvales...propitiaris*. Proserpina es Hécate en el marco del sincretismo religioso de la época. También *Met.* XI, 5...(*Hecate*) *regina manium*. Ya Virgilio *Aen.* VI, 247 decía: *Voce vocans Hecaten coeloque Ereboque potentem*.

33 M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La imagen de la mujer en la magia como expresión de la diferencia de género”, en P. Sáez –S. Ordóñez (eds.), *Homenaje al Prof. Francisco Presedo*, Sevilla 1994, 495-512; Ead., “Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain”, *DHA* 34.1, 2008, 27-43.

ran a castigo penal alguno, y algunos de sus actos y conocimientos se describen en la Apología (40, 4; 42, 5) y en la novela.

Otro ejemplo lo tenemos en uno de los apólogos de la novela (Met. IX, 29-30), donde se describe con erudición jurídica la posesión de un molinero por una larva. Se trata de una historia de adulterio cometido por una mujer, que despechada al ser repudiada por su marido humillado, recurre a una hechicera para que “calme a su marido y reconcilie su matrimonio o....que suscite algún fantasma (larva) o alguna divinidad infernal (aliquo diro numine)³⁴ para poner violentamente fin a sus días”. Como la maga no consigue la primera opción, “se indigna contra los poderes divinos” y envía al marido engañado el fantasma (umbram) de una mujer que ha perecido de muerte violenta. Este espectro con rasgos desfigurados y vestido con harapos, pálido y horrible (recordar la descripción anterior de Sócrates) pone la mano sobre el molinero (manus iniecto) y lo lleva a su aposento (deductio in cubiculum) y, después de mucho tiempo al no dar señales de vida, los servi entran en el dormitorio y lo hayan colgado de una viga, pero en la estancia no había rastros de la mujer.

Merece la pena destacar algunos aspectos importantes de esta narración. En primer lugar, la mujer aparecida era una condenada a muerte, con lo que su muerte violenta había impedido, según el derecho religioso romano, que su cuerpo recibiera la sepultura ritual debida, con lo que su larva quedaba errante fuera de toda comunidad religiosa y sin relación, pues, con la ciudad y la familia. Sabemos que la religión de los muertos mantenía lugares sociales y jurídicos que los relacionaban con los vivos, con sus familias y con la ciudad. En general, son las llamadas quiescentes animae que siguen integradas en las estructuras ciudadanas y familiares que se extienden a lo que podemos designar “la ciudad de los muertos” y, por tanto, están afectadas por el culto público y familiar que se les rinde y con cuyas prácticas quedaban fijadas a la tumba.³⁵ En cambio las larvas que no han recibido la sepultura ritual, a causa de haber sufrido una muerte violenta y/o prematura, se convertían en outsiders, extranjeras de la comunidad religiosa y de la ciudad, buscando venganza entre los vivos por su situación.

Los insepulti, pues, como se expresa en la literatura y el derecho, sufrían la privación del culto público y privado, y quedaban errantes en agitación pepe-

³⁴ *Dirae* son señales funestas que también aparecen en las operaciones mágicas y en las *tabellae defixiones*.

³⁵ Son numerosas las referencias literarias y jurídicas. Cicerón, (*Leg.* II, 9) decía: “Dad a los dioses manes lo que es debido, pues son los hombre que han abandonado la vida, tenedlos pues como seres divinos” y en sus sepulcros se inscribía la fórmula *diis manibus* y delante había un altar para realizar los sacrificios. También Virg. *Aen.* IV, 34 : “Allí viven los dioses enterrados, *manesque sepulti*”; Plinio el Joven, *Epist.* VII, 27, 2-3: *...rite conditis manibus*; Apul. *Met.*, IX, 31, *...rite completis apud tumulum sollemnibus...* Lucano (IX, 234; IX, 54; IX, 62) cita a los *insepulti* como los que no tenían un *iustum sepulchrum*. Sobre el enterramiento justo y su relación con el derecho público y privado cfr. E. Jove-Duval, *op. cit.*, 50-92 con referencias literarias y jurídicas; F. Cumont, *Lux perpetua*, 22; J. Annequin, “Recherches...”, 59s con referencias de autores clásicos; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia..”, 110; F. Marco Simón- F. Pina Polo- J. Remesal, (eds.), *Formae mortis. El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona 2009.

tua, y por su precariedad y extranjería eran susceptibles de ser invocados por las magas/os para sus prácticas maléficas.

En segundo lugar, con la expresión *deductio in cubiculum* del apólogo se indica el grado de sometimiento y sumisión al que queda vinculado el molinero. En cierto modo recuerda la sumisión en la que cae el *addictus* (deudor) respecto del poder de su acreedor, aunque en este último caso la sumisión termine con el pago de la deuda. Es como si las larvas se convirtieran en sus señores³⁶.

El molinero, *larvatus*, se ahorca y después se aparece lejos de allí en sueños a su hija para que le venga y formule una acusación criminal contra su mujer, que finalmente será procesada bajo la ley de adulterio y de maleficio.

Si, como hemos visto, el *larvatus* es el hechizado, el término *larvans*, que usa Apuleyo (Apol. 63: *hunc denique qui larvam putat, ipse est larvans*) designa al que hechiza³⁷, mejor que al hechizado según la traducción de Lisardo Rubio, y con ella amenaza a su acusador.

Este relato apuleyano recuerda la célebre narración de Plinio el Joven (Ep. VII, 27,5-9) sobre una casa encantada de Atenas, que compró a bajo precio el filósofo Atenodoro y de la que se había apoderado el espectro de un viejo, insepuerto, con larga barba y cabellos blancos. Era un esqueleto con cadenas en pies y manos que merodeaba por la casa asustando cruelmente (*tristes diraeque noctes per metum*) a sus moradores hasta el punto de que tuvieron que abandonarla. Atenodoro con la ayuda de los magistrados logró desenmascarar al espectro por medio de órdenes amenazadoras y una vez enterrado el cadáver de manera pública, *collecta publice sepeliuntur*, las apariciones nocturnas cesaron: *Domus postea rite conditis manibus caruit*. A pesar de que este espectro es evidentemente una larva, Plinio prudentemente usa el término de *manes*.

En la misma línea, pero como parodia crítica de estas creencias, podemos citar la comedia de Plauto, *Mostellaria* (II, 2, 66ss; 497-505) que se basa también en la historia de una casa encantada. La casa estaba invadida por un espectro que aterrorizaba a los que vivían allí hasta que los expulsó de la misma y no dejaba entrar a nadie. Se descubrió que el muerto era un huésped asesinado a su vez por su huésped y enterrado secretamente en la casa sin haber recibido los honores rituales³⁸.

Sin embargo, posiblemente la mejor descripción del deseo de venganza y odio de los *insepulti* sobre sus asesinos es la realizada por Ovidio en su maldición amenazadora (*execratio*) contra el que llama *Ibis* (*Ibis*, 135-190). Las imprecaciones (*devotiones*) que se vierten en ella tienen poder mágico³⁹, aunque no aparezca escrita en una tablilla, y puede ser el instrumento de una muerte

36 Cf. Horacio, *Sat.* II, 7, 8, 93 y *Perse*, V, 129-130 al referirse a las pasiones y a la doctrina estoica sobre el hombre libre. E. Jobbée-Duval, *op. cit.*, 119.

37 En el mismo sentido, Apul. *Met.*, I, 6: *larvale simulacrum* = exorcismo.

38 Lucano, *Farsalia*, I.VI describe la lúgubre consulta de los cadáveres de los *insepulti* ante el campamento de Pompeyo.

39 Las magas amenazan al muerto con sus *devotiones*, maleficios de carácter genérico, y con *diras invocare* a fin de constreñir al muerto para que conteste, como se ve en Apuleyo, *Met.* II, 29; J. Annequin, "Recherches...", 61-63, considera que la obra *Ibis* de Ovidio responde a una *devotio* clásica y sigue el mismo plan que la de los papiros mágicos, siendo imposible distinguir una *devotio* lícita de la ilícita.

simbólica. Lo mismo podríamos pensar que sucedía en la maldición de Apuleyo a su acusador Emiliano, ya referido.

“Mientras los tracios luchen con el arco y los yáziges con la lanza, mientras sea templado el Ganges, frío el Danubio, mientras los robles tengan robles, suaves pasto los campos, mientras tenga el etrusco Tíber aguas cristalinas, estaré yo en guerra contigo; ni siquiera la muerte pondrá fin a mis iras, sino que daré violentas armas a mi ánima para luchar contra la tuya.

También, entonces, cuando me disperse en el vacío de los aires, mi sombra exangüe odiará tu forma de ser. También entonces vendré, sombra que no olvida tus actos, y en forma de esqueleto perseguiré tu rostro. Tanto si me muero consumido por larga enfermedad, que no quisiera, como si me libera una muerte violenta, o si naufrago, soy juguete de las inmensas olas, y se come mis entrañas un pez remoto, o si aves de tierra extraña desgarran mis miembros, o si de mi sangre tiñen sus hocicos los lobos, o si alguien se digna sepultar mi cuerpo exánime y ofrecerle una hoguera plebeya, sea cual sea mi suerte, intentaré arrancarme de las orillas estíguas y lanzaré vengador hacia tu cara mis heladas manos. Me verás si estás despierto, y en las calladas sombras de la noche, como si me hubiera aparecido a ti, te ahuyentaré el sueño. Así que, hagas lo que hagas, volaré por delante de tu cara y tus ojos quejándome, y en ninguna parte encontrarás reposo. Sonarán golpes crueles, y serpientes enrolladas, y ante su cara culpable humearán antorchas.

Estas calamidades te azotarán en vida, las mismas cuando estés muerto, y más breve será tu vida que tus castigos. No te corresponderá funeral, ni las lágrimas de los tuyos: se te arrancará la cabeza sin que la lloren, y serás arrastrado por la mano del verdugo entre los aplausos de la gente, y su gancho se clavará en tus huesos. De ti huirán hasta las mismas llamas que todo lo consumen, y la tierra justiciera escupirá fuera de sí tu cadáver aborrecido. Con sus garras y su pico te sacará las entrañas lento el buitre y ávidos perros despedazarán tu corazón embustero, y que tu cuerpo sea motivo de disputa entre lobos insaciables.

(.....) Aquí te herirá el costado con su látigo una de las Furias para que confieses en su totalidad tu delito, otra dará a las serpientes del Tártaro tus miembros despedazados, la tercera cocerá al fuego tus humeantes mejillas. Tu sombra criminal será atormentada de mil maneras, y Éaco será muy ingenioso en inventar suplicios para ti”.⁴⁰

40 Traducción Ana Pérez Vega, Madrid, 2001 BCG del latín: *Tecum bella geram, nec mors mihi finiet*

Por tanto, los manes de los insepultos pasan a incluirse entre los espíritus malignos y vengadores, larvas, que no se resignan al anonimato de una muerte violenta y/o a la mutilación de su cuerpo, y perseguirán a sus asesinos hasta conseguir que se sepa la verdad, vengarse y se realicen los funerales debidos. Como sabemos las mutilaciones del cuerpo impedían también la correcta realización de los ritos funerarios, la imposibilidad de descanso para el espíritu del fallecido y su exclusión de "la ciudad de los muertos". Además era una práctica propia de la magia que conlleva un sacrificio descrito en toda su crudeza por Lucano (Farsalia VI), arrojando una atmósfera lúgubre al misterioso mundo de la magia antigua⁴¹.

Esta situación se describe en uno de los apólogos de la novela apuleyana (II, 20-30), mezclando lo serio y lo cómico. Se trata del episodio de Telifrón, en el que este personaje es a la vez víctima de tales acciones y narrador en primera persona del mismo. Estaba en la ciudad de Larisa (Tesalia) y fue a cuidar un cadáver a casa de una familia célebre y rica, para evitar que fuese mutilado durante las noches por las magas depredadoras⁴², pues "se dice que ni siquiera permanecen seguros los sepulcros de los muertos, sino que se roban de las tumbas y de las piras funerarias, algunos restos y trozos de cadáveres, para perdición de los vivos"⁴³, incluso estas viejas hechiceras "en el momento mismo de los preparativos fúnebres, se adelantan con rapidez de pájaro a los que proceden a la sepultura". A continuación se recuerda que "te encuentras en Tesalia, país en donde las hechiceras mordisquean los rostros de los muertos por todas partes y los trozos que arrancan les sirven de ingredientes para sus prácticas mágicas". Evidentemente este miedo a la mutilación de los cadáveres está relacionado con lo anteriormente dicho y por eso se contrataba a alguien para que vigilaran el cadáver por la noche. No sólo los fallecidos de muerte violenta o prematura, sino también los que habían sido mutilados pasaban a la categoría de insepulti, con lo que como larvas quedaban a merced de la magia y podían ser coaccionadas y utilizadas para acciones maléficas y vengadoras.

En el caso narrado quien sufrió la mutilación no fue el difunto guardado sino su guardián de igual nombre y el mismo error permite que el marido, en una resurrección pasajera provocada por Zatchlas, propheta primarius, descubra que fue asesinado por su propia mujer⁴⁴.

En otra narración apuleyana se cuenta la historia de Carite, hija de una fa-

iras/ Saeva sed innocuis manibus arma dabit./ Tunc quoque factorum veniam memor umbra tuorum,/ Insequar et vultus ossea forma tuos...

Me vigiliam cernes, tacitis ego noctis in umbris, / Exentiam somnos adesse tuos./ Denique quidquid ages, ante os osculosque volabo/ Et querar et nulla sede quietus eris..... (Ibis, 139 ss; 155 ss).

41 E. Jobb-Duval, *op. cit.*, 144ss, n. 14; J. Annequin, *Recherches...*, 61; F. Marco Simón, *Formae mortis*.

42 A. Stramaglia, *Aspetti di letteratura fantastica en Apuleio. Zatchlas. Aegyptius propheta primarius e la scena di necromanzia nella novella di Telifrone (Met. II, 27-30)*, XXXIII *Annali/1990 della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Bari 1991, 159-220 es interesante el estudio y la interpretación que hace el autor de estas escenas y su relación con la literatura fantástica.

43 Apuleyo, *Apol.* 64 en su amenaza a Emiliano alude a la presencia de las larvas cerca de las tumbas y hogueras para acechar a otros muertos para perseguirlos.

44 Otras mutilaciones se narran en *Met.* I, 13, 4-7.

milia muy rica que fue raptada por unos bandidos. Después de morir su marido Tlepólemo los padres estaban organizando una nueva boda con el hermano de éste. Entonces se aparece en sueños la umbra de su marido, “con toda la cara ensangrentada, pálida y desfigurada”, que le revela el asesinato del que ha sido víctima de manos de Trasilo, su hermano. Carite, al conocer la verdad de la muerte de su esposo, intenta retrasar su nueva boda con el asesino diciendo:

“No hagamos que lo prematuro de la boda provoque la justa indignación de los manes irritados de mi esposo; no los excitemos para que arruinen tu vida”.

Lógicamente se refiere al peligro y daño que los muertos maléficos, los insectos, infringen a sus enemigos, en este caso a la viuda y a su nuevo marido, que le asesinó y ante un matrimonio prematuro, sin guardar el luto debido.

Ejemplos y planteamientos similares aparecen en otras novelas y en la Vida de Apolonio de Tiana de Filóstrato⁴⁵. En estos textos se narran también acciones de démones malignos: larvas, empusa, lamias que, en representaciones diversas, persiguen y atacan a los vivos, al tiempo que se produce una confusión entre demonología y magia. En todos estos casos será Apolonio de Tiana, especie de taumaturgo, mago u hombre divino, el que interviene para liberar a las víctimas de los ataques de estas criaturas de la noche.

Sabemos que la filosofía que más se asocia a la magia es la de tradición pitagórica con aspectos místicos muy amplios, pero con una autoridad y prestigio relevante en la historia de la filosofía griega⁴⁶. Por ello, no es extraño que Apuleyo recuerde que Pitágoras fue discípulo de Zoroastro y como aquél, muy versado en la magia (Apol. 31.2: *similiterque magiae peritum*) y tampoco extraña que Filóstrato (VA I,32) defienda a Apolonio del cargo de ser mago presentándolo como filósofo pitagórico (VI, 5), y sus prácticas, aunque tienen una clara similitud con la magia, son consideradas propias de la sabiduría pitagórica⁴⁷.

En un pasaje de la Vita (IV, 35) se dice que emperadores, como Nerón, consideraban que los filósofos solapaban su actividad con la dedicación a la magia y por ello, “el manto de filósofo era llevado entonces al tribunal bajo el cargo de hechicería”, aludiendo a la persecución de Nerón contra los filósofos y astrólogos. En la misma línea Apuleyo argumenta en su Apología (3, 6) que los imperiti, son los que trasladan a los filósofos los ataques a la magia, aludiendo obviamente a sí mismo. El mismo personaje popular de Apolonio podía ser considerado como “hombre divino” o como mago y, por eso, Filóstrato lo defiende de dicha acusación poniendo de relieve la superioridad de su conocimiento, formado en

45 Apolonio fue acusado de magia ante el tribunal de Domiciano. Filóstrato expone brevemente el desarrollo del proceso ficticio o real (VA VIII, 5-7), cfr. J. Annequin, *Recherches...*, 116-121; E.L. Bowie, “Apollonius of Tyana: tradition and reality”, *ANRW*, II, 16.2, 1978, 1652-99; M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986, 157-183, cap. IV-V; M^a. José Hidalgo, “Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino?”, en *Actas II Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Coimbra, 1993, 193-213; Eadem, “Hombres divinos”, 211-230; C. Padilla, *Los milagros...*, 176-180; Ead., “Hombres divinos..”, 141-162.

46 D. Plácido, “Materiales.”, 32.

47 J.J. Annequin, *Recherches...*, 116-122; D. Plácido, “Materiales”, 132; M^a. José Hidalgo de la Vega, “Apolonio de Tiana”, 209ss; Eadem, “Hombres divinos”, 211-219.

la ciencia y en la tradición pitagórica más rigurosa y mística. Pero hay que recordar, a su vez, que Varrón atribuye al propio Pitágoras la práctica de la nigromancia, sin duda utilizando escritos apócrifos neopitagóricos (Agust. Civ. Dei, 7,35). Esta misma idea recae sobre Nigidio Figulo (s.I a.C), figura significativa del renacimiento pitagórico, que no sólo escribió sobre sueños (fr. 82), sino que, según Apuleyo (Apol. 42,7), descubrió un tesoro escondido sirviéndose de niños como mediums.

Apolonio, en la biografía filastrotea, utiliza su “verdadera sabiduría”, es decir, el contacto con los dioses hasta encontrar el nous cósmico, adquirida de los brahmanes en la India para neutralizar las acciones demoníacas. En un caso puso en fuga a una empusa, especie de demonio o fantasma femenino, que se le apareció y “tan pronto se vuelve ya una cosa, ya otra, y que desaparece. Apolonio advirtió lo que era, así que se puso a insultar a la empusa y encargó a los que iban con él que hicieran lo mismo...La aparición se dio a la fuga chillando como los fantasmas” (II, 4)⁴⁸.

En otra ocasión cura a un joven poseído por un démon⁴⁹, que era el fantasma de un hombre muerto que se había enamorado de su mujer, pero como ésta injurió su lecho al casarse rápidamente con otro, aborreció a las mujeres y se apoderó de este joven (III, 38):

“De este hijo mío, que es extremadamente bello de ver, está enamorado el démon y no lo deja estar en sus cabales, ni le permite ir a casa del maestro o del arquero, ni siquiera estar en casa, sino que lo aparta a lugares desiertos. Ni siquiera tiene el muchacho su propia voz, sino que habla bajo y hueco, como los hombres, y mira con otros ojos más que con los suyos.....Y cuando se me ocurrió encaminarme aquí...el démon se manifestó, usando al niño como su intérprete, y me dijo que efectivamente era el fantasma de un hombre que murió en tiempos de guerra (muerte violenta) y murió enamorado de su mujer. Pero, como su mujer injurió su lecho, casándose con otro al tercer día de su fallecimiento, aborreció por ello el amor de las mujeres y se deslizó en este hijo mío..... El (démon) amenaza abismos y precipicios y matará a mi hijo si yo lo hiciera comparecer aquí.....Sacando (Apolonio) del pliegue de su vestido una carta, se la dio a la mujer. Estaba dirigida al fantasma con amenazas e intimidación”.

48 Es opinión generalizada el que en el mundo greco-romano se atribuía a las sombras de los difuntos ruidos y chillidos. El verbo técnico usado normalmente es *strideo*, verbo atribuido frecuentemente a los pájaros y otros animales y a las almas de los muertos. En los *Papiros Mágicos* IV, 2733 (s.IV d.C) se dice: espíritus “que silban salvajemente”. Pero también hay otros testimonios que más que gritos estridentes y silbantes hablan de susurros. Cfr: A. Stramaglia, “Le voci dei fantasm”, en *Lo spettacolo delle voci*, a cura di F. De Martino-A. H. Sommerstein, Levante editori-Bari, 1995, 193-230, esp. 201 ss.

49 Anteriormente hemos expresado que estos démones, que entraban en los cuerpos de los vivos por la boca o la nariz, eran asimilados a las larvas en las fuentes literarias y jurídicas, cfr: E. Jouve-Duval, *op. cit.*, 118, n.4.

Otro caso de endemoniado se narra más adelante, en donde Apolonio consiguió expulsar al démon de su cuerpo con la autoridad con la que un amo se dirige a su esclavo, al tiempo que el espectro prorrumpía en gritos de pavor y cólera y prometiendo que no se apoderaría de nadie más. El joven poseso al salir del sueño dijo que “adoptaría los hábitos de Apolonio” (IV, 20). Posteriormente libra a los efesios de una plaga, representada en un démon maligno, expresión de las fuerzas del mal.

En otro ejemplo se cuenta el desenmascaramiento de otra empusa en Corinto (IV, 25), una especie de vampiro, a la que posteriormente llama lamia, que toma forma de mujer y “que cebaba de placeres a Menipo con vistas a devorar su cuerpo, pues acostumbraba a comer cuerpos hermosos y jóvenes porque la sangre de éstos era pura”; primero, pues, los posee y los reduce, incorporando así “los espectros relacionados con la diosa infernal Hécate”⁵⁰.

También Apolonio dialoga con el espectro de Aquiles (IV, 16), convocado por su sabiduría pitagórica y no “conjurando las almas con sangre de corderos”, se dice en el texto. Sin embargo, la manera y la actitud agresiva y conminatoria adoptada por Apolonio en su actividad es similar a la del mago que como sabemos funda su poder en la amenaza⁵¹. Situación similar ya la vimos con Apuleyo y su amenaza a Emiliano.

Estas criaturas de la noche en sus diversas manifestaciones, démones, empusas, lamias, espectros, son similares a las larvas apuleyanas, tanto en sus poderes malignos, en sus representaciones y en la utilización que se hacía de ellas en la magia.

Por ello, la pregunta sobre si estas acciones pertenecen a la religión o a la magia, pierde significado, ya que son lo uno y lo otro. Por eso en Apolonio confluyen dos tradiciones, la del mago-taumaturgo y la del filósofo-místico u hombre divino, más operativa para la época de los severos. En el caso de Apuleyo, también consigue defenderse de las acusaciones de magia, trasladando al ámbito filosófico-religioso lo que en realidad eran formas de pensamiento que bordeaban las prácticas mágicas, según nuestra percepción. Por eso dice que el sacerdote es al mismo tiempo magus, según el pensamiento de los persas (Apol. 25,9)⁵².

En este sentido no podemos separar en su persona al orador, al sofista, al sabio, al filósofo (como le gustaba llamarse), al mago y al místico. El lenguaje de la religión, la filosofía y la magia quedaban interrelacionados. El mismo Apuleyo denuncia ante el tribunal que por el sistema de acusación que le hace Emiliano, cualquier práctica religiosa podría ser interpretada como magia (Apol. 45, 6-7).

50 D. Plácido, “Materiales”, 135; E.L. Bowie, “Apollonius of Tyana”, 1675-79; M^a. José Hidalgo, “Apolonio de Tiana”, 208-213; Eadem, “Hombres divinos”, 224 ss.

51 J.J. Annequin, *Recherches*, 150, n.143; F. Graf, *La magie..cit*, c. VII, 231-160; F. Marco Simón, “Los espacios de la magia..”, 108; A. Moreau-J.C. Turpin, *La Magie*. 4 vols. Montpellier 2000; M. Marcos Casquero, *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid 2000; F. Marco Simón, “La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma augústea y julio-claudia”, *Mene* 1, 2001, 105-132; H.S. Versnel, “The Poetics of Magical Charm. An Essay on the Power of Words”, en M. Meyer- P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-New York-Köln 2002;

52 En la misma línea, M^a. J. Hidalgo de la Vega, “La religiosidad..”, 87-105; Ead., “Apolonio de Tiana”, 210ss; Cl. Moreschini, “Apuleyo mago..”, 160ss.

Esto se explica porque participan de la misma estructura de pensamiento, al tiempo que se alimentan unos con otros y se utilizan a su vez como base para fundar y mantener su legitimidad. En definitiva, es así porque estas actividades reposan, como ya referimos antes, sobre una concepción unitaria y solidaria del mundo⁵³. Pero además, estos discursos ideológicos y las prácticas en las que se insertan, corresponden a una exigencia e inquietudes de las gentes; a unos deseos profundos y antiguos, y de ahí la eficacia de los mismos. Este es, en definitiva, el complejo escenario ideológico-cultural que se desarrolla en época de los Antoninos y los Severos, en donde cristalizan y se revelan en sus contradicciones y sincretismos las diversas corrientes filosóficas, religiosas orientales, místicas, místicas que venían prefigurándose desde comienzos del Imperio y su utilización como instrumento de control ideológico por las clases dominantes.

53 J.J. Annequin, *Recherches...*, 135-137; Id., "Magia et organisation" .., 175-184; D. Grodzynski, *Par la bouche de l'empereur*, Rome IVe s, 283; J. Gagé, *Basileia. Les Césars. Les rois d'orient et les mages*, , Les Belles Lettres, Paris, 1968, 7; M^a. J. Hidalgo de la Vega, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, 167ss; F. Marco Simón, "Comunicación con la divinidad y mediación mágica" en *Congrés Internacional d' Historia de les Religions: "Homo Religiosus". Mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Mallorca (en prensa).

