

RITUALES NOCTURNOS INVOLUNTARIOS EN
LA NAVE DE LICAS (PETR., SAT. 99-115)
INVOLUNTARY NOCTURNAL RITUALS
IN THE LYCAS' SHIP (PETR., SAT. 99-115)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE
UNIVERSIDAD DE OVIEDO
vicentejose@uniovi.es

ABSTRACT

An episode of the *Satyricon* relates the shaving of the heads of Encolpius and Giton on board Lycas' ship in the moonlight. Lycas interpreted the event as a sacrilege associated with the *ultimum votum* of sailors in the event of a shipwreck. The ritual and the reading made by the ship's captain are examined, leading to the conclusion that the process is based on the protocol

RESUMEN

Un episodio del *Satiricón* recoge el rapado de las cabelleras de Encolpio y Gitón en la nave de Licas a la luz de la luna. Licas interpretó el evento como un sacrilegio asociado al *ultimum votum* de los marineros en caso de naufragio. Se examina el ritual y la lectura que hace el capitán del buque y se llega a la conclusión de que el proceso se basa en el protocolo

followed in Rome in the case of a prodigy. Until it had been recognized as such by the Senate, it was not considered an extraordinary phenomenon. Lycas' drowning at sea is attributed to his failure to carry out the purification he had prescribed. His punishment should be attributed to the revenge of the demons associated with the acts of purification, although Neptune was supposed to be the instrument.

seguido en Roma en el caso de acontecer un prodigio. Hasta que este no había sido reconocido como tal por el Senado, no se consideraba un fenómeno extraordinario. Se atribuye el ahogamiento de Licas en el mar a no haber llevado a cabo la purificación que él había prescrito. Su castigo se debería a la venganza de los demonios asociados a los actos de purificación, aunque el instrumento debió ser Neptuno.

KEYWORDS

Daimons; Epicureanism; Fortuna; Hair; Isis; Neptune; Petronius; Priapus; Religion; Ritual; *Satyricon*; Shipwreck; Synesius of Cyrene; Vow.

PALABRAS CLAVE

Cabello; demonios; epicureísmo; Fortuna; Isis; naufrago; Neptuno; Petronio; Príapo; religión; *Satiricón*; Sinesio de Cirene; voto.

Fecha de recepción: 31/12/2022

Fecha de aceptación: 22/05/2023

EN UNO DE LOS EPISODIOS DEL *SATIRICÓN*, después de algunas aventuras que probablemente tuvieron lugar en los alrededores de Nápoles, el poeta Eumolpo ha comprado un pasaje en un barco cuyo destino debía ser Tarento.¹ Encolpio y Gitón se embarcan de noche en el navío.² Cuando han iniciado la travesía reconocen que van en una nave propiedad de Licas, a quien acompaña Trifaina. Ambos habían sido antiguos amantes de Encolpio y Gitón respectivamente, a los que después de haberles burlado y robado habían abandonado, por lo que se sienten “en la caverna del Ciclope” (*Sat.* 101, 7). Con el fin de no ser reconocidos se disfrazan de esclavos fugitivos,³ para lo que se afeitan la cabeza a la luz de la luna siendo observados por uno de los pasajeros. A la mañana siguiente, Licas comenta a Trifaina que el dios Priapo le había comunicado esa noche mediante un sueño que había conducido a Encolpio a la nave, a lo que Trifaina le replica que ella también había soñado que una imagen de Neptuno le decía que encontraría en el barco a Gitón.⁴ Asombrados, se plantean registrar la embarca-

1. Faller, 2007, p. 61.

2. Probablemente se trataba de una *corbita*, un barco de gran tamaño utilizado para el transporte de mercancías y, en ocasiones, también de pasajeros. Su porte oscilaba entre las 350 y las 500 toneladas (Casson, 1995, pp. 172 y 184; Faller, 2007, p. 62). El transporte de pasajeros en navíos en el mundo grecorromano ha sido objeto de varios trabajos de Rougé (1978, pp. 265-280; 1984, pp. 232-243). Además, se ha realizado el análisis de una epístola de Sinesio de Cirene en el que se narra la travesía de un barco de Alejandría a Cirene y las vicisitudes de los pasajeros de una embarcación a punto de naufragar en Janni (2003).

3. Paralelismo entre disfrazar a Encolpio y Gitón como esclavos y la caracterización de Odiseo como un anciano por Atenea en la *Odisea* (Hom., *Od.* XIII 429-438).

4. Sueños en otras novelas: Ach. Tat., 4, 1; Hld., VIII 11 y IX 25, 1; Longus, I 7-8 (Courtney, 2001, p. 160). Los dobles sueños se interpretaban a menudo como manifestaciones de la intervención divina.

ción, momento en que interviene el pasajero que había contemplado el rapado del cabello la noche anterior y se lo comunica a Licas. El afeitado nocturno en el navío es interpretado por el patrón de la nave y los marineros como un acto ritual sacrílego contra las leyes del mar, por lo que los infractores comienzan a ser castigados para purificar el barco, lo que llevará a que terminen siendo reconocidos por Licas y Trifaina. Después de nuevos actos y la reconciliación entre ellos, una tempestad se desata sobre la embarcación y Licas muere ahogado (*Sat.* 99-115).⁵

En los diferentes apartados analizaremos la importancia del pelo como símbolo en la Antigüedad y su papel ritual como elemento votivo a los dioses, el corte del cabello y el *ultimum votum* de los marineros en grave riesgo de naufragio, con el fin de dejar claro que el episodio recogido en el *Satiricón* se basaba en un ritual que se llevaba a cabo en las naves que amenazaban con zorzobrar. A continuación, se examinará la interpretación por parte del capitán del barco de que el corte de pelo nocturno era un acto impuro que había que castigar, ya que ponía en peligro la nave, su dotación y a los pasajeros del barco, y su relación con la interpretación romana de la *pax deorum*. Por último, se llevará a cabo un examen de los dioses que intervienen en el episodio del *Satiricón* y su cometido, bien como protectores o como propiciadores del hundimiento del barco y finalmente una serie de observaciones sobre la muerte de Licas y su relación con el epicureísmo de Petronio.

1. EL PELO Y EL CABELLO COMO SÍMBOLO

Ya James George Frazer evidenció, en lo que él llamaba hombre primitivo, que la conexión simpática entre el pelo o las uñas cortadas con la persona de la que provenían permanecía y no se rompía después de la ruptura física, sino que cualquier manipulación posterior de las mismas afectaba al individuo.⁶ Este vínculo se encuentra también en el ambiente cultural griego y romano y fue ampliamente usado en la religión y la magia.⁷ Y, además, añadía que los recortes o el cabello

5. Panoyotakis (1995, pp. 136-157) ha visto en estas escenas influencias teatrales y sobre todo mímicas. Las cabezas rapadas de los protagonistas recuerdan a las de los actores del mimo y ha titulado el apartado dedicado a su análisis como *Mimicum naufragium*.

6. Frazer, 1951, pp. 278-279.

7. Un ejemplo representativo del empleo del cabello en la magia se encuentra en el *Asno de Oro* de Apuleyo. La criada Fotis es enviada por su ama, una reconocida hechicera, a una peluquería a recoger el cabello de un joven al que pretendía conquistar. El barbero la observó recogiendo el pelo cortado del joven y la amenazó con denunciarla a las autoridades (III 16, 3-6). Sobre la importancia del cabello en Apuleyo véase Englert & Long (1973, p. 238).

arrancado con el peine pueden alterar el buen tiempo produciendo lluvia y granizo, truenos y relámpagos y, mencionando el episodio del *Satiricón*, añadía que nadie se cortarían el pelo o las uñas, excepto en el caso de una tormenta, es decir cuando el daño ya estaba hecho. Asimismo, como puso de manifiesto Christopher Hallpike,⁸ las características simbólicas del cabello lo hacían especialmente propicio para diferentes rituales, además de los asociados a la salud y la curación. En el mundo griego, el cabello se podía dejar crecer o cortar, pero en ambos casos adoptaba la forma de un exvoto al servicio de las divinidades y personajes heroicos que servía para marcar tanto las etapas de la vida humana como otros cambios, entre los que se incluían el matrimonio, la ciudadanía y, también, circunstancias trágicas, como la muerte de un pariente o la supervivencia en un naufragio.⁹

Para Molly Levine,¹⁰ el pelo tiene la capacidad de representar a la totalidad de la persona (*pars pro toto*) y gracias a su visibilidad, a ser cortado sin dolor y a su capacidad de regeneración y manipulabilidad tenía un significado simbólico. Esto sucedía, especialmente, durante los ritos de pasaje, efectuados para acceder a un orden cultural o social superior, y en los que las transformaciones se representaban como rituales de muerte mediante el corte del cabello.

Esta conexión no era exclusivamente humana, sino que también se hacía extensiva a los animales, ya que en el ritual del sacrificio lo primero que hacía el oficiante era cortar, mediante un cuchillo, algunos pelos de la frente del animal que iba a ser sacrificado y echarlos al fuego. Aunque no se había derramado sangre con este acto, la víctima ya no estaba intacta¹¹ o ileso.¹² Al cortar el pelo, se la había debilitado, debido a que, según se creía, en él residía la fuerza del animal.¹³ En la *Vida de Pelópidas*, Plutarco narra que, en su funeral, los tesalios “apilaron los despojos de la guerra en círculo en torno a su cuerpo, cortaron las crines a los caballos e incluso se raparon a sí mismos” (Plut., *Pel.* 33, 3)¹⁴ y, más adelante, añade que Alejandro Magno, al morir Hefestión, hizo cortar las crines de caballos y mulas (Plut., *Pel.* 34, 2).

En el ser humano, el cabello, al basarse en la idea de que podía representar al individuo, se constituía como un elemento de magia simpática y funcionaba como un

8. Hallpike, 1969, p. 267.

9. Draycott, 2017, p. 78.

10. Levine, 1995, p. 85.

11. Burkert, 2007, p. 80.

12. Espejo Muriel, 1990, p. 51.

13. García López, 1957, p. 71.

14. Plut., *Pel.* 33, 3: τὰ τῶν πολεμίων κύκλω περι τὸ σῶμα σωρεῦν λάφυρα, κείραι δ' ἵππους, κείρασθαι δὲ καὶ αὐτούς.

vínculo entre el individuo y el poder de la deidad,¹⁵ por lo que al presentar un hombre un mechón de su cabello como exvoto a los dioses se colocaba bajo su protección.¹⁶ También se efectuaba el ofrecimiento de las cabelleras a los espíritus de los muertos, al ser el cabello depositario de la esencia del ser humano:¹⁷ Aquiles se la cortó al morir Patroclo y la puso junto al cadáver (Hom., *Il.* XXIII 140-153).¹⁸ Igualmente, Orestes depositó un mechón de su pelo en la tumba de su padre Agamenón y, por ello, Electra supo que había regresado a Micenas (A., *Ch.* 1-7; 165-180). En el *Ajax* de Sófocles (*Aj.* 1175-1178), Teucro ofrece a su hermanastro muerto su cabellera, que tenía al mismo tiempo varios propósitos rituales: ofrenda funeraria, súplica y, en el contexto en el que lo hace, funciona también como una maldición reforzada por la magia simpática destinada tanto a proteger el cadáver de Ajax como al hijo y la esposa del guerrero caído.¹⁹ Plutarco menciona en *Isis et Osiris* (14 [356e]) que cuando Isis se enteró de la muerte de Osiris, se puso un vestido de luto y se cortó uno de sus rizos. Sus sacerdotes, a imitación suya, se cortaban también los cabellos. En la *Eneida* (689-705) se recoge la creencia de que Proserpina cortaba un mechón del cabello del moribundo como ofrenda a Plutón y se llevaba el alma. En la escena del suicidio de Dido, esta se clava la espada y como su agonía se prolongase, debido a que Proserpina no había cortado el mechón de su frente, Juno envió a Iris para que lo hiciese y expirase.

Igualmente, el cabello cortado era utilizado como elemento apotropaico y en brujería. Por ejemplo, se usaba para la expiación del rayo, es decir, para calmar una tor-

15. Harlow & Larsson Lovén, 2019, p. 23. Cuanto más cerca estuviera el cabello del objeto de la dedicatoria, más evocador sería el ruego.

16. Nilsson, 1961, p. 124.

17. Frazer, 1951, p. 532; Marcos Casquero, 2000b, p. 71. Uno de los primeros estudiosos en la relación entre el corte del cabello en el mundo griego fue Ludwig Sommer (Sommer, 1912a y b) quien dedicó su tesis doctoral al tema, mientras Caroline Borio Lobert (2018) ha analizado también en su tesis el tema del valor simbólico de la cabellera en el mundo griego desde la época de Homero hasta el célebre poema de Calímaco.

18. Aunque aquí solo vamos a analizar algunos textos grecorromanos relacionados con el tema, el cabello tiene una larga tradición también en otros pueblos. En la tradición bíblica, la fuerza de Sansón reside en su cabello, y esta conexión será asimilada por Agustín, quien afirma que en la barba de Hércules reside su fortaleza (San Vicente, 2019, pp. 321-350). En la India, los antiguos sabios, conocidos como *rishis*, solían enrollarse el cabello en la coronilla formando el llamado nudo *rishi*. En comunidades religiosas como la de los sijs, la conservación del cabello es un precepto importante, ya que el uso de la cuchilla o el afeitarse la barba se considera pecaminoso. Practican el *kesh*, que consiste en dejar crecer el cabello como señal de devoción a la divinidad. Hacen el *nudo rishi* o *joora* y lo cubren con un turbante.

19. Burian, 1972, pp. 152-153; Henrichs, 1993, pp. 166-168.

menta, tal y como lo describe Plutarco en la vida de Numa.²⁰ También era empleado, según Plinio (*N.H.* XXVIII 41), para confeccionar medicinas que curaban enfermedades.²¹ Asimismo, alrededor de los cabellos había protecciones mágicas, el flamen *Dialis* y su mujer la flamínica tenían una serie de tabúes relacionados con el corte del cabello y las uñas en determinados periodos, y solo podían hacérselo personas libres y con herramientas de bronce (*Ov., Fast.* VI 219-234; *Gel.*, X 15, 1; *Serv., Aen.* I 448).

Además, el corte de la barba desempeñaba un papel esencial en los ritos de paso, tal y como recogen abundantes testimonios, entre los que podemos destacar el corte de la barba de Octaviano (D.C., 48), Calígula (*Suet., Cal.* 10, 1) o el de Nerón (*Suet., Nero* 12, 4), que ofrecieron a Júpiter. En la propia novela, la primera barba de Trimalción es conservada en una caja (*Sat.* 29, 8) y junto al banquete que este ofrece a sus invitados se celebra una fiesta por el corte de la primera barba de su esclavo favorito (*Sat.* 73, 6). En el caso de los ciudadanos romanos, estaba relacionada con la asunción de la toga viril, es decir con la entrada en la vida adulta.

2. EL CORTE DE CABELLO Y EL *ULTIMUM VOTUM*

En el episodio que nos ocupa, Eumolpo convence a Encolpio y Gitón de que se hagan pasar por esclavos y para ello les dice que se corten el pelo.²² Emplean para ello a un criado de Eumolpo, que también era barbero, quien les efectuó el rapado del cabello a la luz de la luna (*Sat.* 103).

20. *Plut., Num.* 15, 8-10: ἔνιοι δὲ οὐ τοὺς δαίμονάς φασιν ὑποθέσθαι τὸν καθαρμόν, ἀλλ' ἐκείνους μὲν καταγαγεῖν τὸν Δία μαγεύσαντας, τὸν δὲ θεὸν ὀργιζόμενον τῷ Νομᾷ προστάσσειν ὡς χρὴ γενέσθαι τὸν καθαρμόν κεφαλαῖς· ὑπολαβόντος δὲ τοῦ Νομᾶ, “κρομμύων;” εἰπεῖν, “ἀνθρώπων.” τὸν δὲ αὐθις ἐκτρέποντα τὸ τοῦ προστάγματος δεινὸν ἐπερέσθαι, “θριξίν;” ἀποκριναμένου δὲ τοῦ Διός, “ἐμψύχοις,” ἐπαγαγεῖν τὸν Νομᾶν, “μαίνισι;” ταῦτα λέγειν ὑπὸ τῆς Ἥγερίας δεδιδαγμένον. καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀπελθεῖν ἴλεω γενόμενον (“Algunos sostienen que los démones no propusieron ese rito purificador, sino que aquéllos hicieron bajar a Zeus con sus ensalmos, y el dios, irritado, prescribió a Numa que había de hacerse la purificación con cabezas. Y puntualizando Numa: “¿De cebollas?,” dijo: “De hombres.” Éste, de nuevo, tratando de evitar lo terrible de la orden, preguntó: “¿Con pelos?” Y al responderle Zeus: “Con vivos,” añadió Numa: “¿Con menas?,” según dicen instruido en esto por Egeria. Y el dios se marchó, tras haberse aplacado, y el lugar se llamó Hilecio por aquél y la purificación se realiza de esta forma [trad. A. Pérez Jiménez, BCG, 1985]).

21. Marcos Casquero, 2000b, p. 20.

22. Rimell (2002, pp. 113-122) propuso que la escena del corte del cabello es una metáfora sobre la preparación de un libro. El corte de pelo representaría la eliminación de las partículas vegetales sobrantes de la superficie del rollo que va a ser escrito y, en ese sentido, Encolpio y Gitón serían representaciones humanas de libros.

En la relación entre los hombres y los dioses era esencial el sacrificio votivo basado en el principio del don y el contra don (*do ut des*: “doy para que me des”), en el que se hacía una ofrenda al dios que, a cambio, otorgaba otro. Al dedicar el fiel su persona a la divinidad, a través de su cabello, se establecía un vínculo entre ambos, pero el ofrecimiento tenía la ventaja de que era indoloro y rápidamente renovable, ya que una dedicación a la divinidad no se podía rescatar.²³ Además, para Levine,²⁴ debido a sus peculiaridades físicas, el cabello puede sugerir un estado de vida en la muerte o de muerte en vida y ser percibido como vivo y muerto simultáneamente, lo que explica el uso del cabello en muchos ritos.

El corte del cabello como un ofrecimiento a los dioses era un hecho normal y tenemos muchos ejemplos de donaciones de cabelleras a las divinidades, sobre todo en periodos de cambio, con el fin de agradecerles su protección a lo largo de una etapa que terminaba y, al mismo tiempo, propiciar su apoyo para el nuevo ciclo (boda, etc.). También se asociaba a peticiones realizadas a las deidades, para que amparasen a un ser querido en un proyecto que iba a emprender. Es el caso de Berenice y su famosa cabellera depositada en el templo de Afrodita Zefirite,²⁵ con el propósito de pedir la protección por su esposo Ptolomeo III Evérgetes en la campaña que iba a emprender contra Seleuco II y cuyo asunto quedó plasmado en la elegía *La Cabellera de Berenice* de Calímaco que emuló Cátulo. También se han relacionado con el corte de pelo las donaciones de cabellos que los familiares ofrecían a sus seres queridos fallecidos en un naufragio, tal y como narra Propercio. En una de sus elegías (I 17, 20-21),²⁶ cuya acción transcurre a bordo de una nave, y después de sopesar los peligros de la navegación, escribía que si él hubiese muerto, su amada se habría cortado los cabellos y depositado para acompañar a su cuerpo durante el funeral. En este caso era un ofrecimiento al espíritu del fallecido. Además, era un voto realizado también por los marineros.²⁷ Después de haber afrontado una tormenta y habiendo estado el barco en grave peligro de hundimiento, los marineros se rapaban el pelo en señal de agradecimiento y como

23. Burkert, 2007, pp. 95-97. Incluso Pablo de Tarso en unos de los viajes con afán proselitista que hizo de Corinto a Siria se rapó la cabeza, porque había realizado un voto (*Act.* 18, 18).

24. Levine, 1995, pp. 86-87.

25. Nachtergaele, 1980, pp. 240-253.

26. Prop., I 17, 19-21: *illic si qua meum sepelissent fata dolorem, ultimus et posito staret amore lapis, illa meo caros donasset funere crines* (“Si allí el destino hubiera sepultado mis penas y mi última piedra estuviera, sobre mi amor sepultado, ella habría regalado sus queridos cabellos en mi funeral” [trad. A. Ramírez de Verger, BCG, 1989]).

27. Las tempestades son un fenómeno habitual en el mar y hay referencias a las mismas tanto en la literatura, cuya muestra más representativa es la *Odisea*, como en la epigrafía (Tchernia, 1997; Di Stefano Manzella, 1999; Cristóbal López, 2010; Iglesias Gil, 2012, pp. 135-137).

voto a la deidad por haberles salvado de morir ahogados,²⁸ aunque en otras ocasiones ofrecían sus vestidos a las deidades marinas.²⁹ Las ropas empapadas en sal se colgaban en el santuario más cercano o incluso en un objeto sagrado como un árbol.³⁰

Aunque se ha querido ver el rapado del pelo del *Satiricón* como una creación de Petronio,³¹ argumentando que este había inventado el *ultimum votum* como un recurso para continuar con la acción y que esta creación no era en absoluto un caso único en la literatura antigua, no obstante, una sátira de Juvenal (XII 79-82)³² escritor próximo temporalmente a Petronio, recoge en un episodio una grave amenaza de hundimiento en un barco, que terminó por salvarse, pero que entró en un puerto con los marineros llevando el pelo rapado. Ese relato ratifica que el episodio del *Satiricón* tenía como base una costumbre basada en las leyes marineras y que no era una creación de Petronio. En esa nave, descrita por Juvenal, se debieron vivir momentos de angustia que provocaron el *ultimum votum*, el ofrecimiento al dios de sus personas a través del cabello. Ejemplos similares los tenemos en Luciano, quien menciona que los hombres libres que se salvan de un naufragio se afeitan la cabeza en agradecimiento (*Herm.* 86) y, en otro de sus relatos (*Merc. Cond.* 1), alude a los marineros que con sus cabezas rapadas se agrupan cerca de los santuarios y cuentan sus odiseas y la aparición de deidades a las que agradecían su salvación. Igualmente, Artemidoro (I 22) escribe que soñar que se tiene la cabeza afeitada es un signo propicio solo para los actores cómicos y los sacerdotes de divinidades egipcias, pero para el resto es funesto y para los navegantes les augura un naufragio seguro, ya que los náufragos mostraban

28. Rouse, 1902, p. 245.

29. Van Straten, 1981, p. 97. Por ejemplo: *Ant. Pal.* 6, 164 (cabellera), 245 (vestimenta: pequeño manto). Y menciona este autor que los exvotos de los marineros que nos han llegado no ofrecen representaciones realistas de los peligros que corrieron, pero que las alusiones literarias de época romana indican que se ofrecían exvotos en madera decorados con imágenes verosímiles de los trances por los que habían pasado. Y como dice Huxley (1952, p. 124), mencionando a Persio (I 88-90), Juvenal (28), y Fedro (IV 22, 24-25), estos exvotos les servían para mendigar y entre ellos había una gran cantidad de charlatanes que se hacían pasar por náufragos, convirtiendo el engaño en su modo de vida.

30. Huxley, 1952, p. 123.

31. Fröhlke, 1980, pp. 355-358. Por su parte, Sommariva (1984, p. 57) indica que el corte de pelo podía estar unido al nombre de Licas, vinculado a los lacedemonios (Hdt., I 67-68), y a episodios relacionados con Esparta, como fueron la toma de Tirea – a partir de la cual los espartanos se dejaron largo el cabello (Hdt., I 82) – y a las fiestas de las Gimnopedias, instituidas por esa victoria sobre los argivos.

32. Juv., XII 79-82: *sed trunca puppe magister interiora petit Baianae peruia cumbae tuti stagna sinus, gaudent ubi uertice raso garrula securi narrare pericula nautae* (“el timonel, con la nave mutilada, busca la dársena más interna, donde navegaría sin peligro incluso una chalupa de Bayas, porque es una ensenada tranquila. Allí, con la cabeza rapada, los marinos, ya en seguridad, se divierten contando prolijamente sus aventuras” [trad. M. Balasch, BCG, 1991]).

su cabeza afeitada en acción de gracias a los dioses.³³ Un poema atribuido a Lucilio y conservado en la *Antología Palatina* (6, 164) señala que por haberse salvado de un naufragio ofrece su cabello a Glauco, Nereo, Ino, Melicertes, Poseidón y a los Cabiros, también llamados dioses de Samotracia.³⁴ Sin embargo, en dos epigramas de la *Antología Palatina* (7, 383; 9, 52) se mencionan los hallazgos en la playa de los restos de náufragos ahogados con las cabezas rapadas.³⁵ Estos epígrafes nos indican que el ofrecimiento de la cabellera se haría también no solo como una acción de gracias, sino también como una dedicación en el contexto de una tormenta con el fin de que el dios salvase al hombre que se encontraba en grave peligro de ahogamiento.³⁶

Para los marineros el rapado del cabello y su ofrecimiento a una divinidad tenía un significado simbólico de gran pureza, ya que personificaba la vida o la esencia del propio oferente que era ofrecido a la divinidad a través del cabello. El acto se interpretaba como un ofrecimiento vicario a la divinidad.³⁷ Para Artemidoro (I 22), los enfermos y los náufragos se rapaban el pelo, ya que sufrían procesos que los apartaban de su grupo social y les acercaba a las impurezas de la muerte. Con el fin de evitarla, ofrecían su cabellera a los dioses para ser purificados.³⁸ La contaminación podía provenir de actos involuntarios, como los que realizan Encolpio y Gitón en el barco, aunque una infracción solo era grave cuando se cometía de forma voluntaria.³⁹ Ya Pitágoras establecía la norma de no cortarse el pelo o las uñas en una festividad religiosa (Iam., V.P. 154: Prot. 21), porque, como señala Parker,⁴⁰ las uñas y el pelo son materia muerta y su corte conviene más a un funeral que a una fiesta. Además, en la Atenas de siglo V a. C., según Antifonte (*Hier.* 82 [4, 4]), se creía que hombres que no estaban libres de toda culpa o eran sacrílegos al embarcarse en una nave hicieron perecer junto a su persona al resto de los pasajeros que eran píos. En otros casos, aun-

33. Puesto de manifiesto también por Courtney (2001, p. 160).

34. Floridi, 2014, pp. 533-537.

35. Romero Recio, 2012, p. 108.

36. Además del peligro de hundimiento causado por las tormentas, otra de las grandes amenazas era la práctica de la piratería en el mar. Durante el siglo I a.C. los piratas cilicios infestaron el Mediterráneo y fueron combatidos primero por Marco Antonio, el Orador, y años más tarde por Pompeyo Magno. Este último logró erradicar la piratería del *Mare Nostrum*, pero nuevamente durante el segundo triunvirato las naves de Sexto Pompeyo interrumpieron el tráfico marítimo occidental, siendo acusado de piratería por Octaviano. Después de la victoria de Agripa sobre Sexto Pompeyo en Nauloco (36 a.C.), la piratería decayó y ya no tuvo la misma importancia que en la época republicana (De Souza, 1999).

37. Marcos Cascajero, 2000b, p. 65.

38. Romero Recio, 2012, p. 108.

39. Scheid, 1991, p. 8.

40. Parker, 1983, p. 295.

que no perecieron, corrieron riesgos extremos. De ello podemos deducir que podía sospecharse una posible relación entre un naufragio y un pasajero o marinero impuro.⁴¹ Sin duda, los marineros del *Satiricón* participan de este punto de vista, tal y como lo demuestra su reacción y la de su capitán, Licas.

3. ASUNCIÓN POR PARTE DE LICAS DE QUE SE HA PRODUCIDO UN ACTO IMPURO Y LA NECESIDAD DE LA PURIFICACIÓN

Cuando Licas y Trifaina se planteaban registrar la nave, ya que los dioses les habían comunicado por medio de sueños que a bordo estaban Encolpio y Gitón, enemigos suyos, intervino Eumolpo, quien mencionó a Epicuro, que definía esas creencias como ridiculeces.⁴² En la conversación participó también un pasajero llamado Hesus, quien dijo que quizás esas personas de las que hablaban eran las que estaban rapándose el pelo a la luz de la luna, lo cual, según el pasajero, era un muy mal presagio, puesto que en un barco nadie podía cortarse el pelo ni las uñas (*Sat.* 104-105).

El corte del cabello de Encolpio y Gitón no hubiera tenido una mayor importancia si no hubiese sido interpretado por Licas como un acto impuro para con la nave-templo⁴³ de la cual era el responsable religioso. Al oír el comentario de Hesus, Licas montó en cólera y exclamó: “Así, pues – dice –, ¿alguien se ha cortado el pelo a bordo de mi nave y, por añadidura, en plena noche? Traed ahora mismo a los culpables a mi presencia; quiero saber qué cabezas van a purificar mi barco”.⁴⁴ De ello se deduce que para el patrón el barco había quedado impuro. Para el capitán y los marineros de la nave, al efectuarse este acto en una navegación plácida, se produjo una grave alte-

41. El antiguo derecho del naufragio partía de la base de que si alguien sufría un naufragio era debido a la ira de los dioses y, por lo tanto, el náufrago era un individuo indigno del socorro de los hombres y de la ley. Este derecho legitimaba la confiscación de la nave y la esclavitud de los tripulantes (Carvajal, 2007, pp. 234-235).

42. Eumolpo alude al ridículo, que era un recurso utilizado por los epicúreos para desenmascarar la hipocresía y el autoengaño de sus adversarios. Los seguidores de Epicuro eran famosos por sus impúdicas burlas (Kragelund, 1989, pp. 441-442). Aunque la conexión entre el *Satiricón* y el epicureísmo ya había sido señalada anteriormente entre otros por Highet (1941, pp. 176-194), fue Raith (1963) quien planteó el problema del epicureísmo en Petronio y expuso su problemática.

43. Sobre el tema de la nave como templo, véase el análisis de Griffith (2002, pp. 541-547) basado en un párrafo de la *Odisea*. Por su parte, Neilson (2002, pp. 248-253) sugiere el paralelismo de la capilla del barco con el larario de la *domus* romana y el papel del capitán como jefe religioso de la nave. Un análisis de la nave de Licas desde este punto de vista en Slater (2006, pp. 294-301).

44. *Sat.* 105, 1: *Itane, inquit, capillos aliquis in nave praecidit, et hoc nocte intempesta? Attrahite ocius nocentes in medium, ut sciam quorum capitibus debeat navigium lustrari.*

ración de la religiosidad y de las costumbres del barco que podía ser entendida como una burla o una provocación a los dioses y causar su ira.

La navegación en la Antigüedad era insegura y un barco y su tripulación actuaban como un colectivo del que tanto los tripulantes como los pasajeros formaban parte. La nave tenía su capilla, en la que los marineros propiciaban a la deidad protectora del barco con el fin de que la travesía fuese segura.⁴⁵ El capitán, responsable religioso del buque, tomaba las decisiones, tanto en lo que se refiere al gobierno del barco como en los aspectos religiosos que atañían al navío. En este sentido, se comportaba como un paterfamilias romano en su *domus* de la que era el jefe religioso, o como los magistrados que dirigían las ciudades, incluida Roma, que encabezaban los rituales que había que realizar para que no se rompiese la *pax deorum*.⁴⁶ En el culto romano no había divergencias entre magistraturas y roles religiosos. Conocemos cómo funcionaba en Roma la aparición de los prodigios y también los errores rituales o las faltas contra los dioses. Los cónsules entrantes se ocupaban de la expiación de todos los prodigios que se habían producido en el año anterior.⁴⁷ Después de analizarlos daban a conocer su dictamen al Senado y esta entidad era la que establecía si había indicios de que se hubiese roto la *pax deorum*.⁴⁸ Si había indicios, el Senado solía encargar el asunto al colegio de los pontífices o los *decemviri* para que emitiesen su veredicto. Dado que los miembros de estos colegios eran también senadores, el dictamen no solía causar conflictos entre la esfera política y la religiosa.⁴⁹ Si el Senado no lo consideraba un evento que había que purificar no se le daba una mayor importancia, ya que era el Senado el que tenía la última palabra y no los dioses. En el momento en que se reconocía el prodigio, había que realizar los procedimientos propiciatorios precisos, puesto que estaba en juego la *pax deorum* y, por lo tanto, podía peligrar la convivencia de la comunidad.⁵⁰

Si esa mancha, esa impiedad, no era detectada, afectaba a la comunidad y era la causa real de que se produjera la quiebra de la *amicitia* entre el pueblo romano y los

45. Sobre la deidades fenicias y cananeas, templos, ceremonias y rituales marítimos véase Brody (1998, sobre los espacios sagrados en las naves véase en particular pp. 63-73; 2008, pp. 444-454).

46. Para Roma era fundamental conservar su armonía con los dioses, ya que esa estabilidad es la que le garantizaba las victorias en los conflictos que tenía con sus enemigos (San Vicente, 2012a, pp. 221-222).

47. Pina Polo, 2011, pp. 98-100.

48. Las derrotas podían ser indicio de que se había roto la *pax deorum* como en la acusación de Hostilio Mancino de que las derrotas ante Numancia eran debidas a que Quinto Pompeyo había cometido una violación de la *fides* romana (San Vicente, 2012b, p. 323).

49. Orlin, 2007, p. 60.

50. Scheid, 1991, pp. 18-19; San Vicente, 2011, pp. 221-222.

dioses, ya que el verdadero delito religioso solo podía ser cometido por la *civitas*,⁵¹ tal y como infiere Scheid de un pasaje de Livio.⁵² Después de una serie de derrotas, la obtención de una victoria era señal de que la *pax deorum* había sido recuperada.⁵³

El relato de Petronio sobre el suceso nos indica que el funcionamiento era similar a bordo del barco de Licas y se debían seguir las mismas pautas que las que se observaban en Roma con los prodigios o los sacrilegios cometidos por los miembros de la comunidad. Licas era el responsable religioso y al reconocer el rapado de pelo como una impiedad para con los dioses le dio el marchamo definitivo de acto sacrílego. En sus manos estaba el reconocimiento del acto como impiedad o no. Si hubiese dado crédito a las explicaciones de Eumolpo, el corte de pelo no habría sido considerado como un acto impío.

Petronio prosigue la acción con una parodia de juicio, en el que Eumolpo ejerce de abogado defensor. Eumolpo arguyó en su defensa el desconocimiento de las leyes del mar, lo que significa implícitamente que los tres pasajeros no formaban parte del colectivo de los marineros, pero esa ignorancia en la religión romana no excluía la falta, por lo que Licas actuó desde el punto de vista religioso romano tradicional correctamente, debido a que era el patrón del barco y jefe del grupo, incluido el religioso, el que debía tomar la decisión sobre si se había producido una falta o no. En el texto, Licas preguntó a Encolpio a qué divinidad había consagrado su cabellera (*Sat.* 107, 15). Este, que no había realizado esa tarea con un propósito religioso determinado, lo ignoraba. Sin embargo, eso no excluía que una entidad sobrenatural se pudiera considerar como ofendida, en vista de que Licas había declarado que se había cometido una impureza en el barco. Y de hecho, hay actos expiatorios en los que se concluía afirmando que también se dirigía a una deidad desconocida, con el fin de que se pudiera aplacar a esa divinidad de la que se ignoraba su nombre. Aunque, en este caso, se dice que los marineros querían

51. Scheid, 1991, p. 13.

52. Liv., XLII 3: *et quod, si in priuatis sociorum aedificiis faceret, indignum uideri posset, id eum <templa deum> immortalium demolientem facere, et obstringere religione populum Romanum, ruinis templorum templa aedificantem*. El verbo *obstringere* tiene el significado de obligar, comprometer y la frase “*obstringere religione populum romanum*” se puede traducir como “obligaba (comprometía) al pueblo romano a un acto sacrílego”. Scheid (1991, p. 12) traduce el párrafo como “un sacrilegio del que el pueblo romano sería responsable” (“Y lo que podría parecer indigno si lo hiciera en los edificios privados de los aliados, lo hacía demoliendo los templos de los dioses inmortales, y convertía al pueblo romano en cómplice de un acto sacrílego” [trad. J. A. Villar Vidal, BCG, 2008]).

53. San Vicente, 2013, p. 180.

aplacar a su deidad tutelar con la sangre de los infractores. Sin duda esta debía ser Isis, ya que a esta diosa le estaba dedicada la capilla de la nave.⁵⁴

Como acto de purificación ritual se acordó dar cuarenta latigazos a cada uno de los infractores (*Sat.* 105, 4). Con este castigo se aplacaba directamente a la divinidad e indirectamente tanto a Licas como a la marinería, que habían asumido el rapado del cabello como una impureza y, por lo tanto, se sentían afectados religiosamente por la acción y contaminados por la impiedad. Según Walter Burkert,⁵⁵ las alteraciones que perturbaban la cotidianidad y que no podían ser evitadas o eliminadas se superaban gracias a la exigencia de purificación, ya que estos ritos implicaban un renacimiento simbólico.⁵⁶ La modificación del estándar de pureza del grupo, llevada a cabo por Encolpio y Gitón, había ensuciado a la colectividad formada por los tripulantes y el pasaje. Los impíos habían sumido en una crisis a la comunidad de la que desde el momento en que se embarcan formaban parte y, por ello, era necesaria la purificación que era ante todo un proceso social. Como dice Burkert,⁵⁷ cualquier cosa que fuera eliminada ritualmente y por la fuerza en el acto de purificación podía interpretarse como una ofrenda a ciertos poderes, que eran siniestros y perversos, a los que se prefería no llamar por su nombre. A partir de la época de Jenócrates serían conocidos como δαίμονες, que al estar relacionados con las cosas impuras, eran también impuros ellos.⁵⁸

El castigo comenzó a efectuarse sobre los dos infractores casi simultáneamente, dado que Encolpio recibió tres latigazos sin exhalar un grito, mientras que Gitón, al recibir el primer golpe, chilló de tal manera que fue reconocido por las criadas de Trifaina y su señora (*Sat.* 105, 4-11). Como resultado, se interrumpió

54. La capilla con la estatua de la divinidad estaba colocada cerca de la popa, donde se encontraba el timón de espadilla y el piloto de la nave. El barco podía llevar el nombre de la diosa, ya que los navíos podían ser denominados, a veces, con el nombre de la deidad tutelar (Casson, 1995, p. 347; Faller, 2007, p. 67).

55. Burkert, 2007, p. 110.

56. Levine, 1995, p. 87.

57. Burkert, 2007, pp. 105-106.

58. Jenócrates, uno de los discípulos de Platón, desarrolló y expuso nuevas teorías sobre los δαίμονες, aquellos habitantes de la parte central del aire, según Platón (*Symp.* 202e), y divulgó muchas enseñanzas sobre ellos. Los definió como si estuvieran en posesión del poder divino y de los sentimientos de los mortales, es decir, que conocían el placer y el sufrimiento y les movían las emociones. Y además añadía un rasgo determinante y que tendrá un enorme éxito, la existencia de δαίμονες buenos (εὐδαίμονες) y δαίμονες malvados (κακοδαίμονες) (Plut., *fr.* 23-25H), sedientos de sangre y sexualidad (San Vicente, 2010, p. 86, n. 28).

el azotamiento al desvelarse la identidad de los infractores⁵⁹ y se habló de levantar la punición. Licas se opuso con el argumento de que si les suspendía el correctivo temía atraerlo sobre su cabeza, por lo que era partidario de continuar con el mismo, ya que la misma divinidad los había entregado al castigo (*Sat.* 106). La deidad en la interpretación de Licas debía de ser Príapo, pero también había intervenido Neptuno, quizás ofendido por el robo que Encolpio había hecho del manto y el sistro de la diosa Isis. Ciertamente, el castigo no se reanudó, ya que después de un intercambio de opiniones y una pelea entre partidarios de unos y otros, la situación se apaciguó y se llegó a un entendimiento entre ambas partes. La narración deja pendiente las consecuencias de la interrupción del castigo y Petronio, hábilmente, reflejó en la misma las palabras que Licas pronunció sobre las consecuencias de no terminar la punición y a continuación el autor las calificó de muy supersticiosas, dejando entrever al lector que el temor de Licas era infundado.

En el transcurso de la velada,⁶⁰ las criadas de Trifaina decidieron colocar unas pelucas de su ama a Gitón y Encolpio⁶¹ (*Sat.* 110). Lo que desde el punto de vista religioso podría interpretarse como una inversión del rito anterior y ser entendido por la divinidad ofendida como una nueva provocación. Todo pudo ser un acelerante de la ira de la deidad, que terminó ocasionando la tormenta. Tampoco el relato de la *Matrona de Éfeso* que narró Eumolpo (*Sat.* 110-111) se puede considerar edificante desde el punto de vista religioso, teniendo en cuenta que la lectura correcta, desde el punto de vista legal y religioso, fue la que hizo Licas al afirmar que había que haber crucificado a la mujer (*Sat.* 113, 1-2).

59. El reconocimiento de Encolpio por Licas se hizo palpándole los genitales (*Sat.* 105, 10). La identificación tiene ciertos paralelismos con la que hizo la vieja nodriza Euriclea de Odiseo al verle una antigua cicatriz (Hom., *Od.* XIX 460-490) (Kragelund, 1989, p. 437; Faller, 2007, p. 72). Sobre las conexiones del nombre de Licas y términos de orden sexual (Schmeling, 1969, p. 9; Faller 2007, p. 71, n. 35). Walsh (1970, p. 99) por su parte lo identifica con cruel, mientras que Barchiesi (1984, pp. 169-175) critica las connotaciones sexuales. Relaciona el nombre con el Licas de Hércules y siguiendo a Heinze (1899, p. 500) observa que es un nombre profético, que indica muerte en el mar y ve en ello concordancias con la descripción del suceso que hace Ovidio (*Met.* IX 211-229).

60. Antes de que les pongan las pelucas, Eumolpo se burla de Encolpio y Gitón por medio de una elegía en la que se hace eco del paso de la frondosa melena a la calvicie. En ella se ha querido percibir el eco de una parodia a Ovidio (Klein, 2012, pp. 241-262). Un análisis del *capillorum elegiarum* desde el punto de vista filológico en Landolfi (2010b, p. 63-83), quien analiza los autores que han tratado el texto.

61. Tal y como puso de relieve Stöcker (1969), hay ciertos paralelismos con la *Odisea* en la que Atenea había caracterizado a Odiseo de anciano y calvo y, posteriormente, le hizo crecer el pelo (Hom., *Od.* XIII 399-431; XXIII 157). Lo mismo les acontece a Gitón y Encolpio con las pelucas que les ponen las sirvientas de Trifaina (*Sat.* 110).

4. EL MAR Y LA TEMPESTAD

Según Petronio (*Sat.* 114), el viento zarandeo la nave y había en torno a ella una oscuridad tan intensa y repentina que se perdió toda visibilidad, lo que impidió al timonel orientarse al no ser capaz de ver tan siquiera la proa de barco, con la consiguiente pérdida del rumbo. La tormenta fue tan virulenta que no dejó ni el mástil, timón, cables o remos. El origen de la tempestad parece obedecer a causas religiosas y debe tener su inicio en el corte de pelo de Encolpio y Gitón. La aceptación por Licas de que se había producido una alteración había causado que, a su vez, fuese considerado así por alguno de los dioses y la ira de la deidad era la que había desatado la tormenta al juzgar que no se había realizado ningún acto propiciatorio para aplacarla.

Desde el punto de vista romano, una vez que se producía la ruptura de la *pax deorum*, la cólera de los dioses o del dios afectaba a toda la comunidad y no solo al infractor. Para el dios la responsabilidad recaía en la comunidad, que era la encargada de aplacar la irritación de la deidad por medio de los ritos adecuados.⁶² En este caso, la tempestad afectó a todo el barco (*Sat.* 114). Este se encontraba sin protección o sin parte de ella por el robo del manto y el sistro de la diosa Isis que Encolpio había realizado con anterioridad en un episodio no conservado. Licas suplicó a Encolpio que los devolviese, en la idea de que la diosa Isis no protegía el barco en la tempestad al estar airada por su despojo. Pero un viento arrojó del barco a Licas, que cayó al mar y se ahogó.⁶³ Ignoramos el destino de los otros pasajeros. A Trifaina sus esclavos la depositaron en una barca que quedó a merced de las olas, pero es posible que se salvase. En el barco solo quedaron Encolpio, Gitón y Eumolpo (inductor del rapado) y, posiblemente, el criado barbero de Eumolpo, Corax, dado que aparece en el episodio de Crotona. La nave terminó embarrancando cerca de la orilla y fueron rescatados por pescadores.⁶⁴ Aunque la descripción de Encolpio (autor) está envuelta en cinismo, ya

62. Scheid, 1991, p. 20.

63. Se observan paralelismos con el siervo de Hércules llamado también Licas que fue arrojado al mar por el héroe después de que Licas le hubiese llevado la túnica empapada con la sangre envenenada de Neso (Hig., *Fab.* 36, 4). En la *Odisea*, el timonel y los marineros son lanzados al mar por la tempestad desatada por Zeus por haberse alimentado del ganado de Helios. Igualmente, en la *Eneida* el timonel de los licios es arrojado al mar (I 115-117) y le sucede lo mismo a Palinuro (V 857-861) (Faller, 2007, pp. 72-73).

64. Naufragios similares acontecen en la *Odisea*, la *Eneida* y *Leucipa* y *Clitofonte* de Aquiles Tacio ya señalados por Collignon (1892, pp. 126-128), Paratore (1933, II, p. 370), Walsh (1966, p. 189), Rougé (1978, pp. 265-280), Courtney (2001, pp. 174), y Faller (2007, p. 69). También con referencias a Juvenal, Ovidio y Heliodoro. Tradicionalmente se situó el naufragio en el estrecho de Mesina, entre Escila y Caribdis, pero Sullivan (1968, 65) sostiene que este se produjo cerca de la costa de Crotona, una vez

que dice que se acercaron atraídos por el botín que podían encontrar en el casco del buque y al ver a los supervivientes trocaron su crueldad en auxilio.⁶⁵

El aspecto de Encolpio y Gitón, después de que la nave terminase varada, debía ser el de auténticos náufragos que habían realizado el ofrecimiento votivo de la cabellera, ya que estaban rapados y se habían salvado. Podemos observar en el final del suceso nuevamente la visión satírica del autor, que presenta el desenlace del episodio como una crítica de las mentalidades supersticiosas de Licas y los marineros. Para Petronio los que hacen la ofensa a las divinidades al efectuar una inversión ritual de un voto a las deidades se salvan. La sátira es que fue la aceptación de corte de pelo como una impiedad y que no se llevasen a cabo los actos expiatorios correspondientes lo que hizo provocar en el relato la tempestad. Como resultado de ello, el muerto fue el creyente o, por utilizar el término de Petronio, el supersticioso, que creía en los sueños. Esta parece ser la conclusión que el autor quiere hacer llegar a su lector.⁶⁶

5. NUMINA PROTECTORES Y OFENSIVOS

La intervención de los dioses se pone de manifiesto en el texto (*Sat.* 104) cuando, a bordo de la nave y al día siguiente de embarcarse Eumolpo y sus acompañantes, se asiste por la mañana a una conversación entre Licas y Trifaina. El primero le cuenta a su amiga que había tenido un sueño. Se encontraba en el templo de Hércules y el dios Príapo le decía que encontraría en su nave a Encolpio, a lo que Trifaina le respondió que ella había tenido también otro sueño en el que se le aparecía la imagen de Neptuno y le comunicaba que iba a conducir a Gitón a la nave de Licas.⁶⁷ Eumolpo, en un claro intento de restar credibilidad a tales sueños,⁶⁸ indicó que Epicuro demuestra su divi-

pasado el estrecho, que habían dejado atrás, ya que el viento es el aquilón, que sopla desde Italia (Faller, 2007, p. 69, n. 23).

65. En los tiempos arcaicos de la Antigua Grecia el derecho de naufragio permitía quedarse con los bienes de un naufragio y esclavizar a los supervivientes (Romero Recio, 2012, p. 108), ya que estaba mediatizado por la idea de que el acontecimiento se había producido como consecuencia de un castigo divino. El derecho romano castigaba con serias penas saquear los restos de un naufragio (Mataix Ferrándiz, 2015, pp. 525-540).

66. Kragelund, 1989, p. 44.

67. Los sueños dobles se interpretaban como manifestaciones de los dioses, pero lo que en estas escenas se disfraza de providencia divina no es más que un deseo autoengañado por parte de Licas y Trifaina, que buscaban y anhelaban a Encolpio y Gitón. Los sueños de ambos son claramente realizaciones de deseos y esta categoría de sueños era un componente básico de la teoría epicúrea del sueño (Kragelund, 1989, pp. 438-440).

68. Eumolpo califica a Epicuro de divino, término que también emplea Lucrecio (3, 15; 5, 8) (Courtney, 2001, p. 160).

nidad pronunciándose contra tales ridiculeces. Pero Licas conjuró con una libación el presagio soñado por Trifaina⁶⁹ y ambos entendieron que eran sueños premonitorios y se preguntaron si los dioses no habían puesto en sus manos a Gitón y Encolpio.

Los sueños se producen por la noche, pero no sabemos si tienen lugar antes de que se efectúe el corte de pelo, que coincidan con él o con posterioridad. Pudiera haber una causa efecto. Pero lo cierto es que se produce una intervención de los dioses mediante el sueño y por medio de ellos buscan la denuncia de los dos amigos. Por todo ello vamos a analizar a continuación la relación de los tripulantes y pasajeros de la nave con los dioses que se mencionan en el episodio. Al ser el peligro tan grande en el mar, el marinero o el pasajero se siente impotente ante su fuerza, por lo que se podía solicitar a cualquier dios la defensa ante la tempestad, ya que toda ayuda de los dioses era poca y los marineros tenían fama de ser muy supersticiosos.

En la Antigüedad, en aquellas actividades en las que el ser humano corría peligro, se solían emplear ciertos rituales, elementos materiales o incluso imágenes como protección para evitar que la mala suerte afectase al individuo. Esta protección apotropaica también existía en el mar y estaba vinculada a una divinidad femenina multifuncional que tenía una larga trayectoria. Isis era la diosa de la navegación y la que protegía las naves en los momentos de peligro,⁷⁰ tal y como recoge una cita de Juvenal (12, 27-29): "... como lo muestra el gran número de cuadros votivos que hay en los templos, pues, quién ignora que Isis nutre a los pintores?"⁷¹ Hay un cierto eco en Juvenal de la anécdota que Cicerón pone en boca del estoico Cotta, quien narra que estando Diágoras de Melos, llamado Ἰσὶς, en el santuario de los Grandes Dioses de Samotracia, le dijo un amigo (Cic., *N.D.* III 37, 89):

69. El ofrecimiento de libaciones era habitual a los dioses del mar y los barcos iban provistos de los líquidos necesarios para hacer los ofrecimientos a los dioses (Iglesias Gil, 2012, pp. 136-138). En este caso Licas hace una libación para conjurar el presagio.

70. Sobre Isis como protectora de las flotas véanse Casson, 1950, pp. 43-56 y Bricault, 2006. Este último, en un libro seminal, analiza el desarrollo de Isis como diosa pelágica a través Arsinoe II y su almirante Calícrates de Samos. La reina fue asimilada a Afrodita *Euploia*, de la cual Isis heredó su condición como Señora de las Flotas. Como Protectora, junto con Deméter y Serapis, de la flota frumentaria de Alejandría, se la relacionó con la *annona* y con la protección de los navíos, y se vinculó con las dos grandes fiestas isiacas: *Navigium Isidis* y *Sacrum Phariae*. La primera marcaba la apertura solemne de la navegación en el Mediterráneo, y la segunda la llegada a Ostia de la flota frumentaria. Recientemente se ha publicado una nueva revisión de la obra en inglés, que incluye nuevas aportaciones y actualiza el análisis de las imágenes, los epítetos y el culto de la diosa, complementándose con un apartado dedicado a Serapis y el mar (Bricault, 2020). Un análisis del papel de Isis en relación con el *Satiricón* en Rodríguez Morales (1999, pp. 205-225).

71. Juv., 12, 27-29: *quam uotiuua testantur fana tabella plurima: pictores quis nescit ab Iside pasci?*.

“Tú, que piensas que los dioses no se cuidan de las cosas humanas, ¿no adviertes, pese a la existencia de tantas pinturas, cuantísimas personas han rehuido la fuerza de la tempestad gracias a sus votos, llegando a puerto sanas y salvas» él respondió: «Eso ocurre porque no se pintó en ninguna parte a los que naufragaron y perecieron en el mar».⁷²

Ciertamente, el espíritu estoico que era predominante durante la época de Nerón era crítico con respecto a las supersticiones y a las vinculaciones entre las catástrofes, desgracias y prodigios con los dioses. Esta corriente de pensamiento también la podemos observar en la segunda anécdota transmitida por Cicerón (Cic., *N.D.* III 37, 89) sobre el mismo protagonista, Diágoras. Al desatarse una tempestad alrededor de la nave en la que iba embarcado y cuando los tripulantes le decían que aquello que les estaba pasando era por llevarle en el barco, les señaló a otras muchas naves que estaban en sus mismas condiciones y les preguntó si creían que también transportaban a Diágoras.⁷³

Por otra parte, Juvenal hacía a Isis la autora de los cuadros que cuelgan en los templos, ya que eran los náufragos que se habían salvado los que colocaban los cuadros con sus experiencias en los templos. Al utilizar el plural quiere decir que cada marinero podía agradecer su salvación no siempre al mismo dios, sino a dioses distintos y, por lo tanto, lo ubicaba en el templo de la divinidad a la que daba las gracias por su salvación. En el episodio que recoge Juvenal (12, 83) los marineros cuando entraron en el puerto estaban rapados, lo que indica que lo habían realizado como ofrenda a un determinado dios, pero no tenía que ser siempre el mismo, porque Licas preguntó a Encolpio a qué dios había ofrecido su cabellera. Si hubiese habido un único destinatario de los ofrecimientos de los cabellos, no le habría planteado esa cuestión. En efecto, en la nave había un espacio sagrado dedicada a Isis, tal y como podemos deducir debido a que a la diosa le faltaba el manto y el sistro que había robado Encolpio.⁷⁴ Además, en un momento determinado, Trifaina se hizo con un ramo de olivo que se encontraba dedicado a la diosa. Isis era la protectora de la navegación,

72. Cic., *N.D.* III 37, 89: “*Tu, qui deos putas humana negligere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint in portumque salvi pervenerint?*”, “*Ita fit*”, inquit, “*illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt in marique perierunt*” (trad. A. Escobar, BCG, 1999).

73. Esta actitud escéptica ante los prodigios y el temor al mar la tenemos en César, quien al cruzar el mar hacia Britania comenta que no perdió un solo barco. Como señala Montero Herrero (2010, p. 297), no hay en el relato de César ni en las fuentes grecolatinas que se ocupan del tema ninguna invocación a Neptuno o a las divinidades marinas con el fin de propiciarlas o agradecerles por haber realizado una buena travesía.

74. Aunque un relieve de Torlonia parece atestiguar la presencia de altares en las naves (Casson, 1995, p. 182), su existencia ha sido cuestionada (Panvini, 2001, pp. 33-34, p. 60, fig. 39; Fenet, 2011, p. 409).

pero no era la que causaba los naufragios.⁷⁵ Es posible que el robo del manto y el sistro, según la interpretación que hizo Licas, contribuyese a disminuir la protección del barco, ya que al no haber repuesto el manto robado por Encolpio, la diosa pudo no ejercer toda su protección sobre el buque.

Los problemas de Eumolpo en el *Satiricón* están relacionados con la *deus irae* del dios de la fertilidad y el instinto sexual masculino. En el sueño de Licas era Príapo quien había obligado a embarcarse a Encolpio en la nave, posiblemente, para ponerlo en manos de sus enemigos. En 1889, ya Elimar Klebs⁷⁶ reconoció que así como Ulises era perseguido por la ira de Poseidón en la *Odisea*,⁷⁷ Encolpio en el *Satiricón* debía hacer frente a la de Príapo. Aunque podemos ver algunos cambios, Odiseo era un héroe, como Heracles que tuvo que sufrir la cólera de Hera. Por el contrario, el valor no es la cualidad más relevante de Encolpio, al que Petronio describe más bien como un antihéroe. Los dos héroes clásicos contaban con la protección de Zeus y Atenea, mientras que en el caso de Encolpio se desconoce si le protegía alguna divinidad, aunque, ciertamente, en los episodios que nos han llegado logra salir indemne de todos los trances.

Príapo perseguía a Encolpio porque había interrumpido la ceremonia de Cuartilla al principio del relato que nos ha llegado. Aunque es posible que la ira de Príapo pudiera haber comenzado antes, quizás en Marsella,⁷⁸ si tenemos en cuenta el texto transmitido en uno de los poemas de Sidonio Apolinar, en el que se recoge (*Car.* 23, 155-157): “Y tú Árbitro devoto del tronco sagrado en los jardines de Marsella, émulo

75. Una interpretación de Isis como la destinataria del *ultimum votum* en Rodríguez Morales, 1999, pp. 205-224. Aunque cuando se pregunta si era la sangre grata a Isis, y aduce un pasaje de la *Vita Beata* de Séneca (26, 8) en la que se menciona a los sacerdotes expertos en hacerse cortes en los brazos y los atribuye a Isis, Séneca, en realidad, se debe referir, en este caso, a los de Cibeles. El autor cordobés enumera en el texto a miembros de diferentes sectas, el primero que toca el sistro y miente es un fiel o sacerdote de Isis, pero el segundo es un gallo de Cibeles, y el resto pueden ser cínicos, ya que aullan, se arrastran y van con una linterna.

76. Klebs, 1889, pp. 623-635, esp. 629.

77. Sobre la influencia de Homero en Petronio véase Fedeli (1981, pp. 91-117). Ferri (1988, pp. 311-315) ha visto una influencia de *Ifigenia en Taúride* y del drama satírico *El Ciclope* de Eurípides en la escena de la nave en la que Eumolpo, Encolpio y Gitón debaten en un *consilium salutis* sobre cuál es la mejor opción para escapar de la nave o no ser detectados por Licas y Trifaina y añade que el papel de Eumolpo se puede identificar no con Ulises, sino con Sileno.

78. Jensson (2004) en su hipotética reconstrucción de los libros perdidos del *Satiricón* sitúa el origen de la ira de Príapo en Massalia. Según este autor la obra se iniciaría asumiendo Encolpio el papel de *φαρμακός* en la ciudad, de la que sería expulsado, después de haber sido mantenido espléndidamente durante un año. Esa costumbre se recoge en uno de los fragmentos que han sobrevivido (*Sat., fr.* 1) gracias a la cita de Servio, el escoliasta de la *Eneida*.

de Príapo, el dios del Helesponto”.⁷⁹ Independientemente de cuándo comenzó el furor del dios, Encolpio se hacía eco de este en un pasaje posterior al episodio de la nave de Licas, cuando dice (*Sat.* 139): “También yo sobre la tierra firme como sobre la líquida llanura del canoso Nereo siento la pesada cólera de Príapo Helespóntico”.⁸⁰ Es decir, que para Encolpio, Príapo era el responsable de lo que le había acontecido en el mar, aunque no fuese el causante de la muerte de Licas. El que había ofendido a Príapo era Encolpio y fue el dios quien avisó a Licas y el que le dijo que había conducido a Encolpio a su nave. Por lo tanto, Príapo quería castigar a Encolpio por medio de Licas (*Sat.* 104):⁸¹ “Debes saber que yo mismo lo he embarcado en tu nave”. Ahora bien, en el sueño a Trifaina se le apareció Neptuno y le dijo que encontraría a Gitón en la nave de Licas. Príapo no tenía nada contra Gitón, mientras que Neptuno quería favorecer a Trifaina, lo que suponía indirectamente perjudicar a Encolpio.

El mar y la tempestad van habitualmente unidos y solían ser un componente esencial en las novelas de aventuras, al igual que ocurre en el *Satiricón*. Desde un punto de vista religioso, los océanos eran el dominio de Poseidón-Neptuno y, aunque el dios tenía sus templos en tierra, casi siempre cerca de la costa, el mar era su hogar y su templo. El mar y también la nave se transformaron, por lo tanto, en un espacio sacro, aunque no era un objeto de culto, sino un medio que formaba parte del ritual por la relación directa que tenía con la divinidad marina.⁸² Los navegantes solían mostrar su piedad con los dioses marinos haciendo sacrificios, libaciones y arrojando objetos votivos desde su barco al mar.⁸³ Pero el barco, aunque pudiera ser consagrado y se considerase sagrado,⁸⁴ lo era por la relación que tenía con la divinidad marítima a la que se veneraba. En el cabo Sounion las ofrendas se arrojaban al mar. Se ha interpretado que el destinatario de estas pudiera tratarse de Poseidón. Hay, además, constancia de que se solían arrojar exvotos al mar en honor de Poseidón.

También en el *Satiricón*, Trimalción admitía que en un solo día Neptuno se engulló treinta millones de sestercios (*Sat.* 37), porque le hundió tres barcos de transporte a causa de las tormentas. El dios fue por lo tanto el responsable de los hundi-

79. Sidon., *Carm.* 23, 155-157: *et te Massiliensium per hortos sacri stipitis, Arbiter, colonum Hellespontiaci parem Priapi.*

80. Petr., *Sat.* 139: *Me quoque per terras, per cani Nereos aequor Hellespontiaci sequitur gravis ira Priapi.*

81. Petr., *Sat.* 104: *scito a me in navem tuam esse perductum.*

82. Romero Recio, 2000, p. 8.

83. Romero Recio, 2002, p. 43.

84. Para los marineros el barco era sagrado y en ellos no debía haber trato sexual, ya que el protagonista de *Leucipa y Clitofonte*, la novela de Aquiles Tacio, califica el acto de sacrilegio con el mar. Aunque dado el contexto de la trama, pudiera ser un ardid de Clitofonte que, apoyándose en las supersticiones de los marineros, lo menciona con el fin de evitar una situación embarazosa (*Ach. Tat.*, V 16, 8).

mientos. Las palabras de Trimalción corroboran que los naufragios de las naves se atribuían al dios del mar, ya que tenían lugar en sus dominios, donde también se produjo el naufragio de la nave de Licas. Las prácticas rituales relacionadas con el Poseidón-Neptuno eran realizadas para conjurar sus intervenciones, ya que no suele estar presente a bordo de los barcos ni se le invoca durante las tempestades. Era un dios peligroso, que hacía temblar la tierra, y que estaba asociado, junto a Apolo, a los cabos peligrosos y a los *finis terrae*.⁸⁵

Si el tiempo se ponía inclemente, los recortes de pelo y uñas podían arrojarse por la borda para propiciar a los dioses. Para ello, era importante interpretar correctamente la voluntad de los dioses.⁸⁶ Sería, por lo tanto, aun sin quererlo, el corte de pelo un ofrecimiento votivo a Neptuno, el dios del mar, aunque faltaba la invocación a la deidad marina con las manos extendidas hacia abajo o hacia arriba en caso de una divinidad celeste.⁸⁷

Ahora bien, un asunto era la protección de la nave, que quedaba en manos de Isis, y otro el hundimiento. La muerte de Licas hay que atribuirla a Neptuno-Poseidón, considerando que era el que provocaba los vientos de la tempestad, la niebla espesa que no dejaba ver el cielo, el mar revuelto que cambiaba las corrientes y que desorientaba totalmente al piloto, que no sabía cuál era el rumbo. Isis era la diosa protectora de los navíos en el mar, pero era Poseidón el que causaba las tormentas. Fue el viento el que arrastró a Licas al mar y lo hundió. Este infortunio no parece que tenga que ver ni con Príapo⁸⁸ ni con Isis, dioses protectores de marineros y buques en el mar, sino con Neptuno, el dios del mar, violento, inestable y vengativo.⁸⁹

Neptuno intervino en el sueño de Trifaina, a la que comunicó que en el barco de Licas encontraría a Gitón. Al juzgar Licas el corte de pelo como un *ultimum votum*

85. Fenet, 2011, pp. 412-413. Las tempestades estaban asociadas a Poseidón-Neptuno, y debido a la tempestad que destruyó la flota persa durante la guerra del Peloponeso, los griegos le apelaron en esa ocasión como Poseidón *Soter*. Sin embargo, no hay constancia de epítetos similares y no se le rendía culto en el mar (Fenet, 2016, pp. 183-187). Esto se debe a que Poseidón era un dios demasiado inhumano y temido para ser adorado en ese contexto (Bouché-Leclercq, 1879-1882, II, p. 364), ya que cualquier alteración ritual o equivocación podía provocar su ira.

86. Irby, 2021, p. 186.

87. Una descripción orientativa de cómo se hacía la invocación en Burkert, 2007, p. 104.

88. Príapo como protector de las naves está presente en la *Antología Palatina* (10, 4; 10, 6-8). Un análisis de un falo de terracota aparecido en una nave en Neilson (2002, pp. 248-253) y del dios como protector de los pescadores en Ephrem (2018). Para Slater (2006, p. 300), las ofensas al barco y a su capitán son ofensas al mismo Príapo. Aunque en nuestra opinión, Príapo no es el causante del naufragio de la nave, ni de la muerte de Licas.

89. Romero Recio, 2010, p. 224.

y transformarlo en un acto impío, un sacrilegio, y querer purificar la nave terminó incurriendo en la ira de una deidad o deidades. Ya que si, como menciona Burkert,⁹⁰ los actos de purificación están unidos a los κακοδαίμονες, es decir a los δαίμονες malévolos, pudieron ser estos los que reclamaron venganza al no efectuarse la punición comprometida. Neptuno, el dios del mar, sería en este caso un instrumento, pero el origen de la venganza en la persona de Licas estaría relacionado con estos poderes vinculados a los actos de purificación y los castigos y que exigirían la muerte de Licas por no haberse llevado a cabo el acto de depuración. Desde Jenócrates se distinguía entre los δαίμονες buenos (εὐδαίμονες) y los δαίμονες malvados (κακοδαίμονες). Serían estos últimos, sedientos de sangre y sexualidad (Plut., *Is.* 360d-e; *Def. orac.* 417a-e; 418b-c; 419a),⁹¹ los inductores de la muerte de Licas por no haber finalizado el azotamiento de Encolpio y Gitón.

Aunque hay una cierta paradoja, ya que Encolpio dijo que se sentía en el barco como en la cueva de Polifemo. En ese caso, Polifemo era Licas y fue este el que resultó muerto en la tempestad, lo que, por otra parte, armoniza con el espíritu satírico que impregna la obra del ingenioso Petronio.

El azar y lo imprevisible están presentes en la vida del hombre y suelen ser el ingrediente principal de la mutabilidad de la suerte en la literatura, especialmente en un relato de aventuras como el *Satiricón*. La diosa Fortuna es una de las divinidades más mencionadas en el relato, lo que parece lógico en una novela en la que se encadenan una serie de sucesos y aventuras que afectan a los protagonistas.⁹² Incluso hay un personaje, Fortunata, la mujer de Trimalción, a quien el rico liberto consideraba como una de las claves del éxito de sus negocios, ya que le habían ido muy bien. En cuanto a Encolpio, las alusiones a la misma son constantes. En algunos momentos favorece a los protagonistas y menciona Encolpio (*Sat.* 13): “Oh maravillosa jugada de la Fortuna”.⁹³ En otro momento se la representó con un gran cuerno de la abundancia en la *domus* de Trimalción (*Sat.* 29). En otra escena se dice de un conocido que acaba de fallecer que era el niño mimado de la Fortuna y que en sus manos el plomo se volvía oro (*Sat.* 43, 7). Encolpio comenta en otro pasaje que “No hay que poner demasiada confianza en los propios proyectos, pues también la Fortuna

90. Burkert, 2007, pp. 105-106.

91. Burkert, 2007, pp. 437-438.

92. Creciente papel de la diosa Fortuna a partir de Cicerón (*Div.* II 85-87). La importancia de la *Tyche* en la época helenística y su papel prominente en las novelas griegas es remarcada por Courtney (2001, p. 160).

93. *Sat.* 13: *O lusum fortunae mirabilem!*

tiene sus designios” (*Sat.* 82, 6).⁹⁴ Y, posteriormente, habla de una cierta persecución por parte de Fortuna, como si esta quisiera acabar con su resistencia (*Sat.* 100). A continuación reprocha a la Fortuna por haberle hecho embarcar en la nave y dice (*Sat.* 101) “Esta vez ¡oh Fortuna! me has derrotado para siempre”.⁹⁵ En otro momento refiere “y hasta me figuraba que la Fortuna había dejado de acecharme” (*Sat.* 125)⁹⁶ y, por último, cuando invoca a Príapo con el fin de que ceje en su ira enumera las ofrendas que le hará cuando le vuelva a sonreír la Fortuna (*Sat.* 133). Podemos ver una cierta conexión entre la persecución de Príapo a Encolpio y la adversa Fortuna, puesto que al fin y al cabo el dios Príapo se utilizaba para prevenir el mal de ojo y era un propiciador de la buena suerte. Tenerlo en contra podía suponer para el impío desventuras y desgracias.

De nuevo, Encolpio se hace eco en un largo pasaje de la obra de los cambios que se producen a lo largo del tiempo y, aunque no nombra a la Fortuna, esta diosa es la que ha truncado las esperanzas de Licas, que se consideraba un hombre rico, afortunado y ha devenido en un cadáver en la playa, al albur su cuerpo de que sus enemigos cumplan con las leyes de la justicia y la *pietas* hacia los muertos.

Petronio sitúa en la escena del corte de pelo nocturno a un pasajero que es testigo del acto y que, posteriormente, denuncia el hecho a Licas y desencadena el resto del episodio a bordo del barco. Este personaje actúa como una inversión del *deus ex machina* utilizado en el teatro y se llama Hesus. Ciertamente no es un nombre romano, aunque sí que lo cita Lucano en su poema *Farsalia* (I 444-446) que al mencionar a los dioses galos, nombra entre ellos a Esus al que describe como cruel, salvaje y demandante de sacrificios humanos con sus altares salvajes. Sus víctimas eran apuñaladas y colgadas en los árboles para que se desangrasen hasta la muerte. Los escoliastas de Lucano (*Comm. Bern.* 445) lo equipararon a Marte y Mercurio.⁹⁷ Es significativo que el autor de *Satiricón* le pusiese este nombre al pasajero. No era común, quizás se debía a la lectura del poema de Lucano, ya que fue Hesus el causante directo de los acontecimientos posteriores. También pudiera estar relacionado con la vinculación de Petronio y la Galia, teniendo en cuenta que había un episodio perdido del *Satiricón* conocido como los “Jardines de Massalia” y, también, se ha defendido que los últimos ligures fueron conquistados en el 14 a.C. y por ello eran conocidos como *capillati*, es decir melencudos, en contraposición a los *tonsi*, ligures asimilados

94. *Sat.* 82, 6: *Non multum oportet consilio credere, quia suam habet fortuna rationem.*

95. *Sat.* 101: *Aliquando, inquam, totum me, Fortuna, vicisti!*

96. *Sat.* 125: *putabamque a custodia mei removisse vultum Fortunam.*

97. Green, 1992, p. 93.

que como habían sido romanizados hace tiempo llevaban el cabello corto. Sería, por lo tanto, una muestra del ingenio de Petronio que un pasajero con el nombre de un dios asociado a los *capellati* denunciase el corte de cabello de Encolpio y Gitón.⁹⁸

6. EL CUERPO DE LICAS

Después de que Licas fuera tragado por el mar, Trifaina fue embarcada junto a su equipaje por sus fieles esclavos en un bote y se desconoce qué le sucedió, dado que en el resto del texto conservado no vuelve a aparecer. Aquí hay una inversión de papeles con respecto a la *Odisea*. Allí es Ulises quien, después de cegar en la cueva a Polifemo, huye y se embarca. La acción transcurre en tierra mientras que en el *Satiricón* sucede en el mar. La ira de Poseidón persigue a las naves de Odiseo, porque ha cegado a su hijo Polifemo, pero como está protegido por Atenea sobrevive. En este caso, Licas-Polifemo muere por la tempestad, que se atribuye al dios del mar, Neptuno. Es una paradoja que los propiciadores del asunto se salven y terminen como náufragos y, además, desempeñen ese papel al llegar a Crotona,⁹⁹ ya que Eumolpo se hace pasar por un rico propietario que ha perdido su nave en un naufragio y el pelo rapado de Encolpio y Gitón ayudó, sin duda, a consolidar el engaño.

Finalmente, una consideración acerca del alma (*ψυχή* y *εἶδωλον* en la *Iliada* de Homero). Los griegos de las guerras del Peloponeso creían que un cuerpo que se había ahogado vagaría errante sin poder entrar en el Hades. Para ellos, el cuerpo debía ser entregado al fuego, que al quemarlo lo restituía a su integridad formal en el más allá y tenía acceso al Hades.¹⁰⁰ Esta creencia se basaba en la suposición de que hasta que se hicieran los ritos funerarios pertinentes el alma no podía pasar al inframundo y encontrar el descanso y, además, suponía que los muertos que no eran enterrados no estaban restringidos por los límites físicos, pudiendo, por lo tanto, interactuar con los vivos y hacerles daño.¹⁰¹ En cambio, la concepción reflejada en el *Satiricón* es epicúrea,¹⁰² tal y como lo podemos ver en el texto que sigue a la llegada

98. Gricourt, 1958, pp. 102-109.

99. Crotona fue el lugar elegido por Pitágoras para fundar su escuela filosófica, la cual incluía prácticas como el vegetarianismo y el desprecio a las riquezas. En Crotona, Eumolpo después de hacerse pasar por un hombre rico dejó escrito en su testamento que los herederos debían comerse su cuerpo. Sin duda, la conexión entre la práctica caníbal de los herederos crotoneses de Eumolpo y el antiguo vegetarianismo pitagórico parece ser una burla petroniana.

100. Fernández Nieto, 2012, pp. 92-93.

101. Johnston, 1999, p. 83.

102. Petronio era un conocedor de la doctrina epicúrea, aunque no es un epicureísmo serio el que se nos muestra en la obra. En Petronio no hay una preocupación altruista por liberar a los hombres de la

a tierra firme de Encolpio y sus amigos.¹⁰³ Al día siguiente encuentran el cadáver de Licas que era conducido por las olas hasta la orilla donde estaba Encolpio. Los naufragos realizaron su cremación. Hay que resaltar la meditación de Encolpio al contemplar el cadáver de Licas.¹⁰⁴ En su monólogo se observa un cambio de mentalidad con respecto al pensamiento griego de la época clásica y al de otras culturas. Tiene su punto de reflexión principal en relación al tratamiento que puede recibir el cuerpo del ahogado y la materialidad de su línea de pensamientos. No se observan conexiones con el alma, ni preocupaciones sobre la recuperación del cuerpo en el Hades, ni cómo afecta al alma del difunto el tratamiento que recibe el cadáver o las posteriores reflexiones cristianas sobre la resurrección y el cuerpo resucitado, aunque sí se ha percibido un eco griego en la acción de Gitón al abrazarse a Encolpio en lo que pensaba que eran sus últimos momentos con el fin de que los enterrasen juntos o si no que al menos los cubriera la misma arena.¹⁰⁵

Se percibe una influencia epicúrea en estas reflexiones y que contrastan con otras descripciones de tempestades como la referida por Sinesio de Cirene en una carta dirigida a su hermano Evoptio (Sin., *Ep.* 5, 18 Garzya). Cuenta que en el año 407 d.C., en el transcurso de un viaje, se desató una gran tormenta y todo el pasaje temió lo peor. Unos soldados de origen árabe sacaron sus espadas con el fin de darse muerte en caso de necesario, ya que si se ahogaban su alma no podía salir de su cuerpo e ir al cielo, lo que indica claramente que compartían su visión sobre el acceso al más allá con las creencias tradicionales de la antigua Grecia. Por su parte, otros pasajeros se pusieron sus objetos preciosos más valiosos al cuello con el fin de que si sus cuerpos

superstición como aspiraban los epicúreos responsables y traer al hombre la tranquilidad, sino lo que le mueve es la sátira y la risa (Kragelund, 1989, pp. 449-450). Y en ese sentido, que Licas muera mientras Encolpio Gitón y Eumolpo se salvan está en consonancia con las burlas a las que tan aficionados eran los epicúreos y cuya finalidad era combatir la superstición. Los epicúreos, como se observa en Lucrecio, eran materialistas y aunque creían en la existencia de los dioses, los situaban en un plano diferente al humano y sin conexión con este.

103. Contradicción entre las creencias divinas de Licas y las de Eumolpo (Courtney, 2001, p. 161).

104. Petronio conocía al menos parte de las moralejas de las *Epistulae* de Séneca, ya que se han realizado análisis en los que se han podido detectar alusiones tanto en el temor de Encolpio en que Gitón sea presa de Eumolpo (*Sat.*, 100, 1) como en las reflexiones del primero al contemplar el cadáver de Licas (Sullivan, 1968, pp. 194-207; Faller, 2007, p. 74). Igualmente, se ha visto en ello cierta parodia de la historia que narra Alcibiades en el *Simposio* de Platón (Sommariva, 2014, p. 26). Para esta autora Eumolpo es un “Sócrates epicúreo”, aunque situado entre los secuaces del epicureísmo vulgar, mientras que la línea de pensamiento de Encolpio es más estoica, en consonancia con Séneca, lo que le sirve a Petronio para satirizar al escritor cordubense (pp. 47-50).

105. Fernández Nieto, 2012, p. 94. Los epicúreos sostenían, como Demócrito, que el alma era mortal y que su sustancia se disolvía con el resto del cuerpo al morir (Lucr., III 830-869) (Hanchey, 2022, p. 44).

llegaban a tierra los que les encontrasen invirtiesen parte del valor que portaban en darles sepultura y realizar los rituales debidos a los muertos.¹⁰⁶

Podemos ver en la muerte de Licas una sátira por parte del autor hacia el crédulo Licas, debido a que al interpretar el corte de pelo como un acto impuro se inició el proceso que desencadenó la tempestad. Si hubiese seguido el consejo de Eumolpo y hecho caso de las palabras de Epicuro, el supersticioso Licas no habría muerto ahogado, mientras los infractores se salvaban.¹⁰⁷

7. CONCLUSIONES

En uno de los episodios del *Satiricón*, Encolpio y Gitón, con el fin de no ser reconocidos, se hacen cortar el pelo por la noche mientras están embarcados en la nave de Licas. Este hecho trivial es interpretado por el patrón de la nave y jefe religioso de la misma como el ritual que solían llevar a cabo los marineros que estaban en grave peligro de naufragar. Se interpreta este ritual desde el punto de vista de la religión romana y se llega a la conclusión de que, desde el mismo momento en que Licas asumió que se había ofendido a los dioses con el rapado del cabello, esta fue la consideración que adoptó la interpretación religiosa romana. Si Licas hubiese determinado que era un hecho trivial, tal y como lo vio Eumolpo, esa hubiese sido la interpretación religiosa romana. Al aceptarse que era una ofensa a los dioses era necesario castigar a los culpables. Si no se hacía, exigirían venganza. La interrupción del castigo fue determinante en el naufragio de la nave, ya que los *κακοδαίμωνες* reclamarían su cumplimiento, y al no llevarse a cabo, Neptuno, el dios causante de los naufragios, provocó la pérdida del barco. El episodio permite a Petronio hacer una crítica sobre las supersticiones romanas. La muerte de Licas es una sátira, ya que mientras el creyente supersticioso muere, los culpables, desde el punto de vista religioso romano, se salvan. Este episodio satírico guarda conexiones con el espíritu epicúreo atribuido a Petronio y con las bromas que los epicúreos solían disfrutar, con el propósito de provocar y combatir las supersticiones.¹⁰⁸

106. Un análisis de la epístola de Sinesio en Janni (2003).

107. Scarola, 1986, pp. 39-62.

108. Quiero agradecer a los revisores anónimos sus comentarios y sugerencias, que me han sido de gran utilidad y han ayudado a mejorar el texto. Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "Falsificaciones y falsificadores de textos clásicos" (PN-17 FF2017-87034-P) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España y dentro del Grupo de Investigación acreditado Falsarios (GR-2015-0027) de la Universidad de Oviedo. También quiero tener un recuerdo emocionado para Santiago Montero Herrero, imprescindible investigador sobre la religión romana. Echaré de menos su conversación, siempre amable, amena e instructiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Nuño, Antón (ed.) (2010). *El viaje y sus riesgos. Los peligros de viajar en el mundo greco-romano*. Madrid: Liceus.
- Balusch, Manuel (trad.) (1991). *Juvenal. Persio. Sátiras*. Madrid: Gredos.
- Barchiesi, Alessandro (1984). Il nome di Lica e la poetica dei nomi in Petronio. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 12, pp. 169-175.
- Beck, Hans, Duplá, Antonio, Jehne, Martin & Pina Polo, Francisco (eds.) (2011). *Consuls and "Res Publica". Holding High Office in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bouché Leclercq, Auguste (1879-1882). *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Vols. I- IV. Paris: Ernest Leroux.
- Bouet, Alain & Petit-Aupert, Catherine (2018). Bibere, ridere, gaudere, studere, hoc est uiuere. *Hommages à Francis Tassaux*. Bordeaux: Ausonius.
- Bricault, Laurent (2006). *Isis, Dame des flots*. Aegyptiaca Leodensia, 7. Liège: Presses de l'Université de Liège.
- Bricault, Laurent (2020). *Isis Pelagia. Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Religions in the Graeco-Roman World, 190. Brill: Leiden & Boston.
- Brody, Aaron Jed (1998). "Each Man Cried Out to His God". *The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers*. Brill: Leiden & Boston.
- Brody, Aaron Jed (2008). The Specialized Religions of Ancient Mediterranean Seafarers. *Religion Compass*, 2.4, pp. 444-454.
- Burian, Peter (1972). Supplication and Hero Cult in Sophocles' *Ajax*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 13, pp. 151-156.
- Burkert, Walter (2007). *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada Editores.
- Byrne, Shanon N., Cueva, Edmund P. & Alvares, Jean (eds.) (2006). *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel. Essays in Honor of Gareth L. Schmeling*, Vol. 5. Groningen: Barkhuis.
- Carvajal, Patricio Ignacio (2007). Naufragio, Piratería y "Sodales" Marítimas. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 29, pp. 233-244.
- Casson, Lionel (1950). The Isis and Her Voyage. *Transactions of the American Philological Association*, 81, pp. 43-56.
- Casson, Lionel (1995). *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Castagna, Luigi & Lefèvre, Eckard (eds.) (2007). *Studien zu Petron und seiner Rezeption*. Berlin & Nueva York: De Gruyter.
- Collignon, Albert (1892). *Étude sur Pétrone*. Paris: Hachette et Cie.
- Courtney, Edward (2001). *A Companion to Petronius*. Oxford: Oxford University Press.
- Cristóbal López, Vicente (2010). La tempestad como tópico literario. En Alvar Nuño, 2010, pp. 21-41.

- De Souza, Philip (1999). *Piracy in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Stefano Manzella, Ivan (1999). *Avidum mare nautis*. Un naufragio nel porto di Odessus e altre iscrizioni. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 111.1, pp. 79-106.
- Draycott, Jane (2017). *Hair Today, Gone Tomorrow. The Use of Real, False and Artificial Hair as Votive Offerings*. En Draycott y Graham 2017, pp. 77-94.
- Draycott, Jane & Graham, Emma-Jayne (eds.) (2017). *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votives Past, Present and Future*. London & New York: Routledge.
- Eilberg-Schwartz, Howard & Doniger, Wendy (eds.) (1995). *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Englert, John & Long, Timothy (1973). Functions of Hair in Apuleius' *Metamorphoses*. *Classical Journal*, 68.3, pp. 236-239.
- Ephrem, Brice (2018). Les pêcheurs et Priape. Réflexions sur les attributions marines d'un dieu ithyphallique à l'époque romaine. En Bouet *et al.*, 2018, pp. 147-160.
- Escobar, Ángel (trad.) (1999). *Cicerón. Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos.
- Espejo Muriel, Carlos (1990). *Grecia. Sobre los ritos y las fiestas*. Granada: Universidad de Granada.
- Faller, Stefan (2007). *Der Schiffbruch in Petrons Satyrica*. In Castagna & Lefèvre, 2007, pp. 61-80.
- Fedeli, Paolo (1981). Petronio: il viaggio, il labirinto. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 6, pp. 91-117.
- Fenet, Annick (2011). Voyages en mer dans le monde grec et romain. In *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VI. Stages and circumstances of life: work, hunting, travel, pp. 405-414. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Fenet, Annick (2016). *Les dieux olympiens et la mer. Espaces et pratiques culturelles*. Collection de l'École française de Rome: École française de Rome.
- Fernández Nieto, Francisco Javier (2012). Morir en el agua, morir en el mar. Creencias, conductas y formas morales en la Grecia Antigua. En Ferrer Albelda *et al.*, 2012, pp. 91-106.
- Ferrer Albelda, Eduardo, Marín Ceballos, M.^a Cruz & Pereira Delgado, Álvaro (eds.) (2012). *La religión del Mar. Dioses y ritos de navegación en el Mediterráneo Antiguo*. Spal monografías, 16. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Ferri, Rolando (1988). Il Ciclope di Eumolpo e il Ciclope di Petronio: *Sat.* 100 ss.. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 20-21, pp. 311-315.
- Floridi, Lucia (2014). *Lucillio, Epigrammi. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Berlin: De Gruyter.
- Frazer, James George (1951). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fröhlke, Franz M. (1980). Petron 104. 5: Ein Antiker Sakralbrauch? *Rheinisches Museum für Philologie*, 123.3-4, pp. 355-358.
- García López, José (1957). *La religión griega*. Madrid: Istmo.
- Green, Miranda (1992). *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames and Hudson.

- Gricourt, Jean (1958). L'Esus de Pétrone. *Latomus*, 17, pp. 102-109.
- Griffith, R. Drew (2002). Temple as Ship in Odyssey 6.10. *American Journal of Philology*, 123, pp. 541-547.
- Hallpike, Christopher R. (1969). Social Hair. *Man*, n. s., 4, 2, pp. 256-265.
- Hanchey, Daniel P. (2022). Cicero's Rhetoric of Anti-Epicureanism. Anonymity as Critique. En Yona & Davis, 2022, pp. 37-54.
- Harlow, Mary (ed.) (2019). *A Cultural History of Hair in Antiquity*, Vol. 1. London: Bloomsbury Academic.
- Harlow, Mary & Larsson Lovén, Lena (2019). Religion and Ritualized Belief. En Harlow, 2019, pp. 15-30.
- Heinze, Richard (1899). Petron und der griechische Roman. *Hermes*, 34, pp. 494-519.
- Henrichs, Albert (1993). The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophokles. *Classical Antiquity*, 12, pp. 165-180.
- Hight, Gilbert (1941). Petronius the Moralist. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 72, pp. 176-194.
- Huxley, Herbert Henry (1952). Storm and Shipwreck in Roman Literature. *Greece & Rome*, 21.63, pp. 117-124.
- Iglesias Gil, José Manuel (2012). La inseguridad en la navegación: de los fenómenos naturales a las supersticiones y creencias religiosas. In Ferrer *et al.*, 2012, pp. 119-143.
- Irby, Georgia L. (2021). *Conceptions of the Watery World in Greco-Roman Antiquity*. London: Bloomsbury Academic.
- Janni, Pietro (ed.) (2003) *Sinesio. La mia fortunosa navigazione da Alessandria a Cirene (Epistola 4/5 Garzya)*. Firenze: L.S. Olschki.
- Jensson, Gottskálk (2004). *The Recollections of Encolpius. The Satyrica of Petronius as Milesian Fiction*. Ancient Narrative. Supplementum 2. Groningen: Barkhuis Publishing & Groningen University Library.
- Johnston, Sarah Iles (1999). *Restless Dead. Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Klebs, Elimar (1889). Zur Composition von Petronius *Satirae*. *Philologus*, 47, pp. 623-635.
- Klein, Florence (2012). Les bouclettes d'Encolpe (*Sat.* 109.9): une critique pétronienne du néo-alexandrinisme ovidien? *Egesta*, 2, pp. 241-262.
- Kragelund, Patrick (1989). Epicurus, Priapus and the Dreams in Petronius. *Classical Quarterly*, 39.2, pp. 436-450.
- Landolfi, Luciano (ed.) (2010a). *Itaque conabor opus versibus pandere. Tra prosa e poesia: percorsi intertestuali nei Satyrica*. Bologna: Pàtron.
- Landolfi, Luciano (2010b). *Capillorum elegidarion* (Pétr. *Sat.* 109, 9-10). En Landolfi, 2010a, pp. 63-83.
- Levine, Molly Myerowitz (1995). *The Gendered Grammar of Ancient Mediterranean Hair*. En Eilberg-Schwartz & Doniger, 1995, pp. 76-130.

- Lobert, Cathy B. (2018). "Reconnaisables à leurs cheveux". *Recherches sur le caractère symbolique de la chevelure dans le monde grec, d'Homère à Callimaque*. Toulouse: Université Toulouse-Jean Jaurès.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio (2000a). *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo (cuatro estudios)*. Madrid: Signifer Libros.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio (2000b). Creencias religioso-supersticiosas del mundo antiguo relativas al cabello. En Marcos Casquero, 2000a, pp. 15-79.
- Martínez, Javier (ed.) (2012). *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Mataix Ferrándiz, Emilia (2015). La nave como unidad jurídica en Derecho romano: algunas reflexiones en torno a D. 47, 9, 3, 8 («Ulp.» 56 «ad edict.»). In Robles Reyes *et al.*, 2015, pp. 525-540.
- Montero Herrero, Santiago (2010). César y la sacralidad de las aguas. En Urso, 2010, pp. 285-310.
- Nachtergaele, Georges (1980). Bérénice II, Arsinoé III et l'offrande de la boucle. *Chronique d'Égypte*, 55, pp. 240-253.
- Neilson, Harry R. (2002). A terracotta phallus from Pisa Ship E: more evidence for the Priapus deity as protector of Greek and Roman navigators. *International Journal of Nautical Archaeology*, 31.2, pp. 248-253.
- Nilsson, Martin P. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.
- Orlin, Eric (2007). Urban Religion in the Middle and Late Republic. En Rüpke, 2007, pp. 58-70.
- Panayotakis, Costas (1995). *Theatrum Arbitri. Theatrical Elements in the Satyrica of Petronius*. Leiden, New York & Köln: Brill.
- Panvini, Rosalva (2001). *La nave greca arcaica di Gela*. Caltanissetta: Salvatore Sciascia.
- Paratore, Ettore (1933). *Il Satyricon di Petronio*. Firenze: Le Monnier Università.
- Parker, Robert (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Pérez Jiménez, Aurelio (trad.) (1985). *Plutarco. Vidas paralelas I (Teseo-Rómulo. Licurgo-Numa)*. Madrid: Gredos.
- Pina Polo, Francisco (2011). Consuls as *curatores pacis deorum*. En Beck *et al.*, 2011, pp. 98-100.
- Pomey, Patrice (ed.) (1997). *La navigation dans l'Antiquité*. Aix-en-Provence: Edisud.
- Raith, Oskar (1963). *Petronius, ein Epikureer*. Erlanger Beiträge zur Sprach und Kunstwissenschaft, 14. Nürnberg: Hans Carl.
- Ramírez de Verger, Antonio (trad.) (1989). *Propertio. Elegías*. Madrid: Gredos.
- Rimell, Victoria (2002). *Petronius and the Anatomy of Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robles Reyes, Juan Ramón *et al.* (eds.) (2015). *La actividad de la banca y los negocios mercantiles en el mare Nostrum*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi.
- Rodríguez Morales, Jesús (1999). *Tutela Nautis e Isis Pelagia en el Satyricon*. *Ilu*, 4, pp. 205-224.

- Romero Recio, Mirella (2000). *Cultos Marítimos y Religiosidad de Navegantes en el Mundo Griego Antiguo*. BAR International Series, 897. Oxford: BAR.
- Romero Recio, Mirella (2002). El espacio marino como depósito de las manifestaciones divinas. *ARYS*, 5, pp. 39-46.
- Romero Recio, Mirella (2010). Los dioses de los navegantes. En Alvar Nuño, 2010, pp. 223-239.
- Romero Recio, Mirella (2012). Recetas para tratar el miedo al mar: las ofrendas a los dioses. In Ferrer Albelda *et al.*, 2012, pp. 107-118.
- Rougé, Jean (1978). Romans grecs et navigation: le voyage de Leucippé et Clitophon de Beyrouth en Egypte. *Archaeonautica*, 2, pp. 265-280.
- Rougé, Jean (1984). Le confort des passagers à bord des navires antiques. *Archaeonautica*, 4, pp. 232-243.
- Rouse, William Henry Denham (1902). *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüpke, Jörg (ed.) (2007). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- San Vicente, José Ignacio (2010). El *Genius Populi Romani* en los emperadores del siglo IV y sus antecedentes. *ARYS*, 8, pp. 79-100.
- San Vicente, José Ignacio (2012a). La *Pax Deorum*, la caída de Numancia y la profecía de Clunia. *ARYS*, 10, pp. 215-232.
- San Vicente, José Ignacio (2012b). El *Foedus* de Mancino, la *Pax Caudina* y Tito Livio. En Martínez, 2012, pp. 319-334.
- San Vicente, José Ignacio (2013). La victoria como justificación del *bellum pius* y la *pax deorum*: el caso de Numancia. *ARYS*, 11, pp. 173-192.
- San Vicente, José Ignacio (2019). Agustín y la barba dorada de Hércules. *ARYS*, 17, pp. 321-350.
- Scarola, Maria (1986). Un naufragio da capelli. Petronio, *Sat.* 101-115. *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, 29, pp. 39-62.
- Scheid, John (1991). *La religión en Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Slater, Niall W. (2006). Priapus and the Shipwreck (Petronius, «*Satyricon*» 100-114). In Byrne *et al.*, 2006, pp. 294-301.
- Schmeling, Gareth L. (1969). The Literary Use of Names in Petronius' *Satyricon*. *Rivista di Studi Classici*, 17, pp. 5-10.
- Sommariva, Grazia (1984). Eumolpo, un "Socrate Epicureo" nel *Satyricon*. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 14.1, pp. 25-58.
- Sommer, Ludwig (1912a). *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*. Münster: Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster i.W.
- Sommer, Ludwig (1912b). s.v. 'Haaropfer'. En *RE* 7.2, cols. 2015-2019.
- Stöcker, Christopher (1969). *Humor bei Petron*. PhD Dissertation. Nürnberg: Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.
- Sullivan, John Patrick (1968). *The Satyricon of Petronius. A Literary Study*. London: Faber & Faber.

- Tchernia, André (1997). Tempêtes et naufrages. En Pomey, 1997, pp. 36-46.
- Urso, Gianpaolo (ed.) (2010). *Cesare: precursore o visionario? Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 17-19 settembre 2009)*. Pisa: ETS.
- Van Straten, Folkert T. (1981). Gifts for the Gods. En Versnel & Van Straten, 1981, pp. 65-151.
- Versnel, Hendrick S. & Van Straten, Folkert. T. (eds.) (1981). *Faith Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Villar Vidal, José Antonio (trad.) (2008). *Historia de Roma desde su fundación. Libros XLII-XLV*. Madrid: Gredos.
- Walsh, Patrick G. (1966). *The Satyricon. Translation with introduction and explanatory notes*. Oxford: Oxford University Press.
- Walsh, Patrick G. (1970). *The Roman Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yona, Sergio & Davis, Gregson (eds.) (2022). *Epicurus in Rome. Philosophical Perspectives in the Ciceronian Age*. Cambridge: Cambridge University Press.