

# La enfermedad sagrada: síntomas y tratamiento (Hipp. *De morbo sacro*)<sup>1</sup>

Ignacio RODRÍGUEZ ALFAGEME

Universidad Complutense de Madrid  
iralfageme@filol.ucm.es

*Recibido:* 30-11-2012

*Aceptado:* 4-02-2013

## RESUMEN

Estudio y comentario de *De morbo sacro* I 11.

**Palabras clave:** Hipócrates, enfermedad sagrada, religión

## ABSTRACT

Study and commentary about *De morbo sacro* I 11.

**Keywords:** Hippocrates, sacred disease, religion.

El pasaje I 11 del tratado *De morbo sacro* enumera una serie de manifestaciones de la epilepsia que han llamado la atención, tanto de los filólogos, como de los médicos<sup>2</sup>, por la capacidad de observación que pone de manifiesto. El interés de estos textos se ve acrecentado por el hecho de que es un testimonio irremplazable sobre las creencias relacionadas con la «enfermedad sagrada» en la Antigüedad, empezando por el nombre mismo de la enfermedad, ya que, en tanto que es «sagrada», la pone en relación con el ámbito de la divinidad, es decir, en ella se pone de manifiesto el poder de los dioses y está en un ámbito ajeno al humano, y continuando por los procedimientos inductivos que usaban los curanderos para atribuir el ataque a una divinidad en concreto. Aparte de este interés ideológico es preciso notar que el texto de este pasaje tiene una estructura retórica y rítmica muy cuidada, cuyo análisis puede ayudarnos a comprenderlo mejor y a desentrañar algunas dificultades de interpretación que se plantean en él. El párrafo que nos interesa principalmente comprende cinco períodos condicionales, a los que se

---

<sup>1</sup> La elaboración de este trabajo ha podido culminarse gracias a una ayuda de la Fundación Caja Madrid y forma parte del Proyecto de Investigación FFI2009-10118 del MEYC.

<sup>2</sup> Vid. los comentarios que sobre este punto del tratado llevan a cabo Nilsson (1967: 798-800), Lana-ta (1967: 13-27), Jouanna (1992: 265-266), Hoessly (2001: 232-244), Laskaris (2002) desde un punto de vista más general, y la ediciones de Grensemann (1968), Roselli (1996: 94-96) y Jouanna (2003: 56-62).

añade como coda una forma equivalente compuesta por una oración de relativo sin antecedente. Separando el texto en oraciones (períodos condicionales), cuyas sílabas hemos contado para proceder a su análisis, se aprecia la siguiente distribución<sup>3</sup>:

I	ἦν μὲν γὰρ αἶγα μιμῶνται <sup>1</sup>	8
	κῆν βρύχωνται <sup>2</sup>	4
	κῆν τὰ δεξιὰ σπῶνται <sup>3</sup> ,	7 = 19
	Μητέρα θεῶν φασὶν αἰτίην εἶναι·	12 = 31
II	ἦν δὲ ὀξύτερον καὶ ἔντονώτερον φθέγγεται <sup>4</sup> ,	15
	ἵππῳ εἰκάζουσι καὶ φασὶ Ποσειδέωνά αἴτιον εἶναι·	19 = 34
III	ἦν δὲ καὶ τῆς κόπρου <sup>5</sup> τι παριῆ,	10
	ὃ πολλάκις γίνεται ὑπὸ τῆς νούσου βιαζομένοισιν,	19
	Ἐνοδίας θεοῦ πρόσκειται ἢ ἔπωνυμίη·	15 = 44
IV	ἦν δὲ πυκνότερον καὶ λεπτότερον <sup>6</sup> οἶον ὄρνιθες,	16
	Ἄπόλλων νόμιος·	6 = 22
V	ἦν δὲ ἀφρόν <sup>7</sup> ἐκ τοῦ στόματος ἀφιῆ	12
	καὶ τοῖσι ποσὶ λακκίζη <sup>8</sup> ,	8
	Ἄρης τὴν αἰτίην ἔχει·	8 = 28
VI	οἷσι δὲ νυκτὸς δείματα παρίσταται	12
	καὶ φόβοι <sup>9</sup> καὶ παράνοια <sup>10</sup>	8
	καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης	12
	καὶ φεύξιες <sup>11</sup> ἔξω,	6
	Ἐκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς	11
	καὶ ἠρώων ἐφόδους.	7 = 56
	31 + 34 + 44 = 109	
	22 + 28 + 56 = 106	

Este catálogo de síntomas plantea problemas de interpretación a veces de difícil solución. Las atribuciones a los dioses de las distintas manifestaciones de la enfermedad tienen tanto interés como los problemas de interpretación que plantean. Allí se dice que, si los afectados por el mal imitan a las cabras, rechinan los dientes (o rugen) o muestran convulsiones en el lado derecho, el origen de la enfermedad se achaca a la Madre de los dioses, si sus gritos son agudos y sostenidos, semejantes a un relincho, a Posidón, si no controlan el esfínter y tienen pérdidas de heces, a Enodia<sup>4</sup>. No se ve con claridad la razón de esta inferencia, es decir, la asociación de la pérdida de heces con esta diosa, como señalan Jouanna (2003: 60-61) y Nilsson (1967: 182-191), pero

<sup>3</sup> Tomamos como punto de partida el texto de la edición de Jouanna (2003 = 1989); hemos consultado también las ediciones de Grensemann (1968) y Roselli (1996), así como la de Littré.

<sup>4</sup> La relación de Hécate, aquí bajo esta advocación (Heckenbach 1912: col. 2774), con la epilepsia o la locura se encuentra también atestiguada en Eurípides (*Hippol.* 141), donde se dice que Fedra está «endiosada» por Hécate, ἔνθεος ἐξ Ἐκάτας. No obstante hay que notar, como señala Jouanna (2003: 59) que nuestro autor parece diferenciar a Enodia y Hécate, ya que las menciona separadamente, aunque la separación puede deberse al hecho de que son síntomas distintos los que interpreta en ambos casos. En cambio, la identificación de Hécate con Ártemis parece antigua (Wilamowitz 1932: II 210-211).

se puede atisbar algo, si se tienen presentes los siguientes datos: las ofrendas hechas a Hécate, con la que se suele identificar Enodia, consistían en los residuos de las purificaciones (Zografou 2010: 173) y las heces son también un residuo de una κάθαρσις, la creencia de que todo objeto abandonado en un camino era sagrado de Hécate y la existencia del epíteto βορβοροφόρβα, «coprófaga», que se le aplica en los papiros mágicos. Estos datos sólo son válidos si podemos identificar Hécate con Enodia, lo que no es evidente ni fácil de justificar. Enodia existe como una diosa independiente en Tesalia (Wilamowitz 1931: I 174)<sup>5</sup>, y en Macedonia, según indican las inscripciones, y fuera de este ámbito geográfico se encuentra como advocación de Ártemis en algunas inscripciones de Epidauró y en una de Eubea<sup>6</sup>. En cambio, el culto de Hécate se extendía por las costas de Asia Menor y el Egeo, pero está ausente del Peloponeso y del norte de Grecia. De estos datos lo único que se puede sacar en limpio es la coincidencia con el ámbito geográfico en el que se movían los autores de *Epidemias* (Byl 1995: 226-227).

Pero, quizá consigamos desentrañar en alguna medida estos problemas examinando cada parte por separado. En nuestro texto las subordinadas encabezan los seis períodos, están unidas entre sí mediante la partícula δὲ y forman dos grupos de tres oraciones de tamaño semejante (109 y 106 sílabas) que presentan una estructura silábica reiterativa: 19+12. 15+19. (10+19)+15. / 16+6. 20+8. (20+18) + 18. Las prótasis condicionales llevan siempre el verbo al final y las apódosis en el interior, salvo en un caso (V). El primer período condicional está compuesto de tres prótasis unidas por κίην y una apódosis, y el quinto, que cierra este grupo, tiene dos predicados coordinados. A la combinación ἦν δὲ, que encabeza las cuatro prótasis se le une en una sola ocasión (III) el adverbio καὶ para subrayar en clímax la pérdida de heces, que cierra el primer grupo de frases. La tercera y la sexta frase tienen un volumen silábico mucho mayor que las anteriores; de hecho la última duplica las sílabas de la quinta y la tercera tiene diez sílabas más que la segunda. Todo ello jugando con grupos de 19/20 sílabas que alternan con otros más cortos que oscilan entre 6 y 17. El centro de todo el conjunto lo ocupa la apódosis Ἐνοδίης θεοῦ πρόσκειται ἡ ἔπωνυμίη, que está precedida de ocho oraciones y seguida de otras tantas. Nótese como se cierra el conjunto con Hécate, que puede estar en relación con Enodia. La estructura equilibrada de ambas partes (109 / 106 sílabas) descarta la hipótesis de que se haya producido un cambio en el orden de los períodos condicionales, que discutimos más adelante.

A esta estructura rítmica y sintáctica compleja se añaden repeticiones de ideas con variaciones sintácticas que evitan la reiteración de una forma consciente: así se dice en el primer período condicional de la Madre de los dioses que es la «culpable» del ataque (Μητέρα θεῶν φασὶν αἰτίην εἶναι), usando un adjetivo (αἰτίην), como ocurre en el siguiente período referido a Posidón (φασὶ Ποσειδέωνα αἴτιον εἶναι), pero el autor ha tenido cuidado de cambiar el orden de palabras (A V a I / V A a I)<sup>7</sup>. En el ter-

<sup>5</sup> Vid. por ejemplo, IG IX 2, 421, 575 y 578.

<sup>6</sup> Vid. para Epidauró IG IV(2), 1, 500 y 274 y para Eubea IG XII 9, 1193, aunque en esta inscripción el nombre está restituído.

<sup>7</sup> A = acusativo, V = verbo, a = atributo, I = infinitivo, d = determinación.

cer período la misma idea, ahora referida a Enodia, se pone en pasiva (Ἐνοδῆς θεοῦ πρόσκειται ἡ ἐπωνυμία).

El segundo grupo de condicionales comienza con un período en el que están ausentes tanto el predicado de la subordinada, como el de la principal, lo que causa dificultades de interpretación. El período siguiente cambia en la principal la forma de expresar la atribución de la responsabilidad mediante el empleo de un sustantivo (Ἄρης τὴν αἰτίην ἔχει), y el último recoge para cerrar el párrafo la expresión del primer período cambiando otra vez el orden (pero evitando emplear αἰτίην): φασὶν εἶναι ἐπιβολάς (V I A). Y además se juega con los preverbios en παριῆ y ἀφιῆ. Incluso la oración de relativo de esta última frase es equivalente a una condicional; la ausencia de antecedente y el hecho de que el relativo quede suelto, así como la equivalencia entre oraciones de relativo y condicionales para cumplir la misma función<sup>8</sup>, que es típica del *Corpus Hippocraticum*, lo demuestran claramente.

La repetición de κῆν para coordinar las tres prótasis iniciales señala que son tres manifestaciones independientes de la enfermedad, aunque las tres se ponen en relación con la Madre de los dioses. La primera de ellas (αἶγα μιμῶνται) puede entenderse como una alusión al balido de las cabras, aunque esperaríamos que se hubiera especificado que se trata aquí del sonido que emiten; la referencia al sonido viene exigida por los dos comparativos de la frase siguiente (ὄξύτερον καὶ ἔντονώτερον) que carecen de segundo término de la comparación expreso, pero que ha de referirse a un sonido mencionado anteriormente, y éste sólo puede ser algo que se indica en la frase precedente. Esta explicación sólo es válida si se lee βρύχωνται «rechinan los dientes», como hace Jouanna (2003: 8 y 57-58). En cambio, si se prefiere leer βρυχῶνται «rugir», como hace una parte considerable de las ediciones (Roselli 1996: 95, n. 32), que se fijan en el hecho de que la Madre de los dioses se representa acompañada de dos leones, la referencia de los comparativos sería el sonido que expresa este verbo. En este caso αἶγα μιμῶνται requeriría una explicación, que sólo podría encontrarse en el comportamiento de las cabras, de las que se decía que sufrían con frecuencia ataques epilépticos (MS 11, 8; Plut. *Quaest. rom.* 111). En resumen, hay dos maneras de entender esta frase según leamos «rechinan los dientes» o «rugen». La segunda interpretación tiene la ventaja de que no deja ninguno de los síntomas sin explicación al relacionarlos con la Madre de los dioses y el inconveniente de que los comparativos causan alguna dificultad; los gritos pueden ser más agudos que el rugido del león (ὄξύτερον), y más estridentes (ἔντονώτερον), como traduce Jouanna (2003: 8). La primera interpretación encuentra apoyo, como nota Jouanna (2003: 58), en la mención de este síntoma que se hace más adelante en este tratado (οἱ ὀδόντες συνηρείκασι, 7), pero deja sin explicar qué relación hay entre este rechinar de dientes y la diosa.

La apódosis siguiente (II) plantea un pequeño problema de interpretación. Tiene dos predicados que forman una hendíadis («comparándolo a un caballo dicen...»),

<sup>8</sup> Ver por ejemplo *Progn.* 24, 20, Ὅστις δ' ἂν ἐν πυρετῷ μὴ θανατώδει φῆ τὴν κεφαλὴν ἀλγέειν..., χολώδης ἔμετος παρέσται· ἦν δὲ καὶ ῥίγος ἐπιλάβη..., καὶ θάσσον ἔτι ὁ ἔμετος παρέσται. Otros casos de relativas equivalentes a condicionales en *VM* 21, 12; *Aer.* 1, 12; *Aer.* 7, 58; *VC* 1, 3 y 9; *Fract.* 13, 34; *Prorrh.* II, 7; *Mul.* 77, 12, etc.

que es una figura frecuente en este autor<sup>9</sup>, pero el autor omite el objeto del verbo εικάζουσι que se construye con un acusativo del objeto comparado y un dativo comparativo. El contexto inmediato deja sobrentender φθόγγον (cf. φθέγγηται), es decir, el objeto interno del verbo con el que conciertan los dos comparativos; ἵππῳ sería, entonces, una braquilogía equivalente a φθόγγῳ ἵππου. Nótese que también de modo semejante se puede interpretar como una braquilogía αἶγα μιμῶνται.

La frase siguiente, que cierra este grupo, presenta dos características dignas de atención: la presencia de los charlatanes se difumina mediante el uso de la pasiva en el verbo principal y se incluye un comentario directo del autor relativo a la mucha frecuencia de las contracciones violentas que sufren los afectados por la enfermedad (βιαζομένοισιν). La presencia del autor no sólo ocupa el centro del párrafo, sino que se expresa con el volumen silábico (19) que constituye el leitmotiv rítmico de todo el conjunto. Las dos frases siguientes siguen esta misma tónica, pero dejando sobreentendidos los predicados o expresándolos en forma de oraciones nominales. La comparación implícita en la primera de ellas se expresa con una oración sin verbo (οἶον ὄρνιθες), lo mismo que la apódosis, que lo hace con un nominativo que podemos interpretar como un nominativo de título Ἀπόλλων νόμιος o una oración nominal, y en este momento ya no se hace mención de los charlatanes, sino que se les deja en un segundo plano como si se tratara de un estilo directo (Ἄρης τὴν αἰτίην ἔχει). Pero, volviendo a nuestro texto, si los gritos (o las heces) son más finos y continuos como los de los pájaros, se atribuye el ataque a Apolo Nomio y, en fin, si echan espuma por la boca y dan patadas, a Ares<sup>10</sup>. Parece que el autor de esta obra, cuando habla de la causa (αἰτίη), evita cuidadosamente decir que los enfermos están poseídos por estas divinidades, aunque a renglón seguido se atribuyen los miedos nocturnos a ataques de Hécate y «accesos de héroes» (ἠρώων ἐφόδους)<sup>11</sup>. Esta aparente contradicción puede interpretarse como una manifestación de la idea de que esta enfermedad se debe a una acción a distancia, como ocurre con las flechas de Apolo y Ártemis, a los que también se atribuye el origen de la enfermedad. En este lugar «héroes» se entiende como «difuntos» (Roselli 1996: 95-96), de los que se pensaba que enviaban enfermedades tanto a los hombres, como a los animales<sup>12</sup>. Entre estas enfermedades se encuentra la paralización del lado derecho que Aristófanes (*Av.* 1490-1493) atribuye a la aparición

<sup>9</sup> Roselli (1996: 92 n. 17 y 94 n. 27) comenta, señalando otras dos, 1.50 (προσφερόμενα καὶ ἐσθιόμενα) y 1.79 (κρατεῖται καὶ δεδούλωται), que el uso de la hendiadis es un rasgo característico del estilo del autor.

<sup>10</sup> Sobre este pasaje vid. Jouanna (1989: 8-9 y 2003: 57-63). En el mismo plano se mueve la denominación de «Enfermedad de Heracles» para un conjunto de síntomas que incluyen rechinar los dientes y echar espuma por la boca (*Mul.* C 17). La denominación explica que la epilepsia se tratara con la «hierba de Heracles» (Theophr. *HP.* IX 11, 3; Jouanna 1989: 6).

<sup>11</sup> Sobre los miedos y fobias en el *Corpus Hippocraticum* vid. Di Benedetto (1986: 35-43); para los ataques nocturnos de los héroes vid. Dodds (1960: 81-82), Gil (1969: 268-269), Jouanna-Magdelaine (1999: 289), Le Person (2009: 290). Sobre Hécate vid. Zografou (2010).

<sup>12</sup> Diógenes Laercio (8, 32) atribuye esta idea a los pitagóricos, pero es claramente popular; se vuelve a encontrar en *De victu* (89). Jouanna (2003: 60-61) recoge todos los testimonios relativos a este aspecto de la enfermedad; vid. también Nilsson (1967: 182-191 y Burkert (2011: 311).

de Orestes, lo que recuerda los espasmos de ese mismo lado que en nuestro texto son obra de la Madre de los dioses.

En otras palabras, se establece una analogía entre las manifestaciones de la enfermedad y las características asociadas al dios correspondiente para atribuirle la causa de ésta, aunque hay que notar que en muchos de los casos se nos escapa dónde reside el punto de encuentro entre las características del dios y cada manifestación de la enfermedad. Por decirlo con las propias palabras del autor:

ἄνθρωποι βίου δεόμενοι πολλὰ καὶ παντοῖα τεχνῶνται καὶ ποικίλλουσιν ἕς τε τᾶλλα πάντα καὶ ἕς τὴν νοῦσον ταύτην, ἐκάστῳ εἶδει τοῦ πάθεος θεῶ τὴν αἰτίην προστιθέντες. *Morb. Sacr.* 1, 80 = 1, 10.

«Individuos faltos de recursos se rompen la cabeza inventando muchas cosas diversas respecto a todo y especialmente para esta enfermedad, atribuyendo a un dios la causa para cada aspecto del achaque.»

La mención de Apolo Nomio plantea otros problemas. El epíteto se aplica a varias divinidades<sup>13</sup>, como Hermes (Ar. *Thesm.* 977) y Pan (Hom. *Hym.* 19, 5); su empleo referido a Apolo suele ser tardío y escaso, aunque hay una referencia indirecta en Píndaro (*P.* 9, 65), donde Aristeo, hijo del dios, recibe el nombre de Νόμιος (Cook 1996: 603); y aplicado al propio dios aparece en una inscripción tardía de Epidaurio<sup>14</sup>. Teniendo en cuenta que esta advocación alude al pastoreo<sup>15</sup>, Parker (1983: 244) propone que representa la misma amenaza que Pan, es decir, los terrores súbitos de los pastores. Pero, no se ve claro qué relación guarda el pánico de los pastores con los pájaros. En este punto conviene notar que la interpretación del texto no está exenta de dificultades. Una parte de los traductores y comentaristas, desde Littré, entiende que esta frase está en paralelo con la anterior, referida a la pérdida de heces, y sobreentendiendo el verbo παρή; pero con esta interpretación no se comprende la mención de la calidad de los excrementos y su atribución a Apolo Nomio. Por esa razón Grensemann (1968: 107) prefiere pensar que los dos adjetivos πυκνότερον καὶ λεπτότερον son paralelos a los que describen la calidad de los sonidos que emiten los afectados por Posidón, ὀξύτερον καὶ ἔντονώτερον, y habría que sobreentender, como señala Jouanna (2003: 59-60), el verbo φθέγγεται y no παρή, aunque esté más cerca. De ahí que Jouanna interprete como un paréntesis<sup>16</sup> la frase intermedia que se refiere a la pérdida de heces asociada con Enodia. De esa manera no parece fuera de lugar la comparación de los gritos repetidos y ligeros o delicados de estos ataques con el canto de los pájaros, puesto bajo la advocación del dios de la lira, el campo y los pastores. Aún así, queda pendiente el problema de qué relación guarda Apolo con los pájaros.

<sup>13</sup> Vid. Krischan (1936: 830); Kruse (1936: 831).

<sup>14</sup> *IG IV<sup>2</sup> I*, 447, vid. Ben (2000: 980), que no cita el pasaje de *De morbo sacro*.

<sup>15</sup> Sobre el carácter de Apolo como dios de la naturaleza vid. *LIMC II 1*: 221-233.

<sup>16</sup> Podría suponerse un salto de línea provocado por el hecho de que ambas frases comienzan igual e invertir su orden: ἦν δὲ λεπτότερον καὶ πυκνότερον, οἷον ὄρνιθες, Ἀπόλλων νόμιος. Ἦν δὲ καὶ τῆς κόπρου τι παρή, ὃ πολλάκις γίνεται ὑπὸ τῆς νοῦσου βιαζομένοισι, Ἐνοδίης θεοῦ πρόσκειται ἢ προσωσμηίη. Pero el análisis detenido de la estructura rítmica de este pasaje, como hemos visto, va en contra de esta solución.

Tal como se le representa Apolo está asociado con el cisne, el halcón, el cuervo y la corneja, pero no tenemos testimonios de su relación con pájaros cantores, aunque es bien conocido el hecho de que en la Antigüedad el cisne es un pájaro cantor al que se le aplica el epíteto de μελωδός<sup>17</sup>. Aparte de esto sólo hay tres noticias que pueden tener relación con este problema: el verso 55 del *Agamenón* de Esquilo, que incluye a Apolo junto a Pan y Zeus entre las divinidades que envían «el agudo canto lloroso de los pájaros», la que transmite un escolio a Píndaro<sup>18</sup>, que interpreta que el adjetivo νόμιος hace referencia al νόμος μελωδικός, y el comentario de Servio que atribuye a Apolo Nomio el canto bucólico<sup>19</sup>. En cualquier caso la cuestión no tiene una solución fácil, tal como me ha señalado personalmente el propio Jouanna, porque ambas interpretaciones son verosímiles.

La mención de Ares tiene su justificación en la descripción que hace Homero de la furia de Héctor en el canto XV de la *Iliada*, como ya apuntó Wilamowitz<sup>20</sup>:

μαίνετο δ' ὡς ὅτ' Ἄρης ἐγγέσπαλος ἢ ὄλοὸν πῦρ  
οὔρεσι μαίνηται βαθέης ἐν τάρφεσιν ὕλης·  
ἀφλοισμὸς δὲ περὶ στόμα γίγνετο, τῷ δέ οἱ ὄσσε  
λαμπέσθην βλοσυρῆσιν ὑπ' ὀφρύσιν, ἀμφὶ δὲ πῆληξ  
σμερδαλέον κροτάφοισι τινάσσετο μαρναμένοιο  
Ἔκτορος, *Il.* 15, 605-610.

Es posible pensar que esta referencia es consciente, dado el carácter retórico del tratado.

La asociación de Posidón con los caballos, que está en la base de la comparación con los relinchos, es sobradamente conocida (Jouanna 2003: 8, n. 3). En cambio no se ve qué relación tiene la afectación del lado derecho o los balidos de cabra con la Madre de los dioses. Jouanna (2003: 57), recogiendo la explicación de Lanata (1967: 58), propone que la cabra estaba relacionada con esta diosa. Pero, aunque tenemos muchos testimonios de la relación de la cabra con diosas que provocan la epilepsia (Ártemis, Hécate y Selene), todas ellas diosas lunares, el único testimonio que se menciona para establecer una relación con la Madre de los dioses es el «testamento de Posidonio» conservado en una inscripción de Halicarnaso (IV-III), en la que se le ofrece una cabra<sup>21</sup>, lo que resulta un apoyo escaso. Por esa razón conviene tener presente el mito del nacimiento de Zeus, en el que Rea entrega el dios recién nacido a la cabra Amaltea para que lo críe. En el momento en que Rea se identificó con la Madre de los dioses, la relación de la diosa con la cabra queda asentada. También el sintagma τὰ δεξιὰ σπώνται con que se describen los movimientos del epiléptico para atribuirlos a esta

<sup>17</sup> Eur. *IT.* 1104-1105, κύκνος μελωιδὸς Μούσας θεραπεύει.

<sup>18</sup> *Ad Nem.* V 42a.2, Ἀπόλλων... ἐξήρχε πάσης μελωδίας, τουτέστι νόμων μελωδικῶν. τοῦτο δὲ φησι παρὰ τὸ ὡς νομίῳ θεῶ τῷ Ἀπόλλωνι ἀνακεῖσθαι τὴν μούσαν. Cf. Krischan (1936: 831). Vid. Rosselli (1996: 95), Wilamowitz (1971: 288).

<sup>19</sup> Serv. *ad Virg.* Ecl. *Proem; alii non Dianae sed Apollini Nomio consecratum carmen hoc (βουκολικόν) volunt.*

<sup>20</sup> Cf. Jouanna (2003: 60).

<sup>21</sup> Dittenberger (1920: III 1044, 39), θύειν... καὶ Μοίραις κριὸν καὶ Θεῶν Μητρὶ αἶγα.

diosa plantea problemas de interpretación. El verbo σπάομαι se emplea en medicina con el significado de «tener convulsiones», de forma que con el acusativo interno significaría «tener convulsiones en el lado derecho», pero por esta vía no se divisa qué relación puede tener con la Madre de los dioses y además esta traducción del verbo es demasiado precisa o, si se quiere, técnica. En Homero el verbo se emplea para describir el movimiento del brazo al extraer una lanza del cuerpo de un herido o la espada de su vaina (*Il V* 620-621, ἐκ νεκροῦ χάλκεον ἔγχος ἐσπάσατο, *Il XVI* 473, σπασσάμενος τανύηκες ἄορ παχέος παρὰ μηροῦ), es decir, indica un movimiento retrógrado.

En cualquier caso la relación que pueda existir entre esta diosa y los movimientos incontrolados del lado derecho resulta inexplicable para los editores y comentaristas de este tratado (Nilsson 1967: 799). Pero, es de pensar que la base que sustenta la semejanza de los movimientos del epiléptico con la Madre de los dioses debe encontrarse en un rito asociado con ella. Lo que sabemos del culto de Cibele, identificada con la Madre de los dioses (Nilsson 1967: 725-728) y con Rea, señala que en él se practicaban danzas extáticas asociadas con Atis y también con los Curetes y los Coribantes<sup>22</sup>. El culto de Atis no está atestiguado en Grecia hasta la época helenística (Simon 1997: 746), de forma que podemos excluirlo de nuestra consideración. En cambio, los Curetes pertenecían al culto de Rea, que tiene una larga tradición en Grecia, y los Coribantes, asociados con Cibele, aparecen mencionados ya en Aristófanes cuando enumera los procedimientos a los que recurre Bdelicleón para «curar» la locura de su padre<sup>23</sup>. Ambos personajes, Curetes y Coribantes, se confunden en las fuentes antiguas. El rito de los Curetes consistía en una danza que ejecutaban armados con escudos sobre los que golpeaban sus espadas rememorando la petición de Rea, cuando dio a luz a Zeus, para ocultar el llanto del recién nacido a los oídos de Crono. Por las representaciones gráficas y los testimonios literarios que nos han llegado (*Eur. Bacch.* 121-124; *Luc. Salt.* 8)<sup>24</sup> podemos reconstruir el movimiento que efectuaban; consistía éste en alzar las espadas una y otra vez a la vez que se movían y golpeaban con ellas los escudos. Es bien conocido el hecho de que el escudo se llevaba en el brazo izquierdo, tal como aparece en las representaciones gráficas de los Curetes, y la espada en el derecho, de modo que el movimiento más llamativo de esta danza era, sin duda el que hacían con este brazo, y podemos suponer que al mismo tiempo elevaban la pierna derecha para marcar el ritmo. Esta reconstrucción de la danza, unida a la existencia del coribantismo como un medio para tratar la locura, puede explicar la asociación de los movimientos incontrolados de los epilépticos con la Madre de los dioses, en la frase que estamos comentando (τὰ δεξιὰ σπῶνται).

<sup>22</sup> A algo así apuntaba ya Moulinier (1952: 135) cuando los menciona de pasada sin añadir más explicación que la noticia que hace de los sacerdotes mendicantes de la madre de los dioses personajes indeseables (Moulinier 1952: 298), tomada de Antíph. *Misopon.* 157 K.-A., ὑπερβάλλουσι, μετὰ γε νῆ Δία / τοὺς μητραγυρτοῦντάς γε· πολὺ γὰρ αὖ γένος / μιαρῶτατον τοῦτ' ἔστιν, εἰ μὴ νῆ Δία / τοὺς ἰχθυοπῶλας τις βούλεται λέγειν.

<sup>23</sup> *Ar. Vesp.* 119-120, μετὰ τοῦτ' ἐκορυβάντιζ'· ὁ δ' αὐτῶ τυμπάνῳ ἄξας ἐδίκαζεν. Vid. Rodríguez Alfageme (1981: 324-326), Gil (1969: 323-326); sobre la purificación mediante la danza vid. también Paoletti (2004: 30).

<sup>24</sup> Vid. Lindner (1997: 736-741), Shapiro (2004: 335-337); sobre el culto de Cibele y Atis vid. Decharme (1877: 1682-1684), Simon (1997: 744-766).



La última frase, que es la más larga de todo el párrafo, está compuesta en un doble clímax; el primero va enumerando los trastornos mentales del enfermo (miedos, terrores) hasta culminar en παράνοιαι, y el segundo señala dos consecuencias sucesivas de estos trastornos: saltar de la cama y huir fuera de casa. A este clímax el volumen silábico contrapone una estructura anticlimática:

οἷσι δὲ νυκτὸς δείματα παρίσταται	12
καὶ φόβοι καὶ παράνοιαι	8
καὶ ἀναπηδήσεις ἐκ τῆς κλίνης	11
καὶ φεύξεις ἕξω	6

El ritmo final esta frase se repite en la principal que cierra la enumeración con una sílaba de más formando un ison seguido de un parison (11 + 6 / 11 + 7):

Ἐκάτης φασὶν εἶναι ἐπιβολὰς	11
καὶ ἠρώων ἐφόδους	7

Esta oración, con sus 18 sílabas, recoge la segunda apódosis y recupera a los charlatanes como sujeto de la oración formada con los mismos predicados que I y II, pero buscando una nueva ordenación, como hemos dicho, y duplica los atributos usando dos sinónimos que van acompañados de sendas determinaciones (d V I A d A). Los ataques de Hécate, según Parker (1983: 244), se consideraban el resultado de un encantamiento, lo mismo que los de Enodia. Pero en esta asociación hay que distinguir lo que se refiere a Enodia, que se encuentra entre los dioses a los que se atribuye el ataque de la enfermedad, de lo que se refiere a Hécate, porque en este último caso parece que el autor ha dejado de hablar de los síntomas de la epilepsia para referirse a otras manifestaciones de la influencia de la diosa, como los miedos nocturnos o los saltos de la cama y las huidas, que caerían también dentro de la denominación de «enfermedad sagrada». En todo caso es bien conocido el hecho de que la epilepsia se relacionaba con Hécate, por lo que parece que en este punto nuestro autor se ha dejado llevar de la asociación establecida para incluir los terrores nocturnos y las demás manifestaciones anormales en una serie en clímax: νυκτὸς δείματα... φόβοι... παράνοιαι... ἀναπηδήσεις.

La lista de dioses a los que se atribuye la causa de la enfermedad sagrada, Madre de los dioses, Posidón, Apolo Nomio, Enodia, Ares, Hécate y los difuntos, no obedece a un principio claro. La Madre de los dioses, Posidón y Apolo se nombran por comparación de la manifestación del ataque epiléptico con el comportamiento de algún animal sagrado de cada uno de ellos (Madre de los dioses y cabra, Posidón y caballo, Apolo Nomio y canto), en el caso de Ares se trata, en cambio, de la actitud del guerrero homérico ante el combate y en el de Enodia, de una creencia general, que forma parte de su culto. Hécate y los difuntos se incluyen por la creencia de que los miedos nocturnos estaban provocados por ellos. Y también, cuando se asocia al movimiento de la parte derecha del enfermo con la Madre de los dioses, ésta hace referencia a un rito propio de su culto, si es válida la explicación que hemos propuesto. Es decir, no hay un punto de vista único a la hora de establecer la comparación pertinente, sino que se trata más bien de una evocación del ámbito cultural o mítico relacionado con cada dios.

En total se enumeran trece síntomas agrupados en cada frase de la siguiente forma: 3/ 1/ 1/ 1/ 2/ 5/. Es decir, hay seis síntomas iniciales (cabra, rugido, espasmo, relincho, heces, pájaros) y seis finales (patadas, miedos, terrores, actos de locura, saltos y huidas) y el centro lo ocupa la cita de Homero (ἦν δὲ ἄφρον ἕκ τοῦ στόματος ἀφιῆ). Esta distribución agrupa los gritos del enfermo en la primera parte, combinándolos alternativamente con movimientos incontrolados, si aceptamos la interpretación que hemos sugerido de los lugares problemáticos, es decir, la imitación de la cabra, los espasmos y la pérdida de heces representarían estos movimientos, y el rugido, el relincho y los pájaros los gritos que les acompañan. La segunda parte agrupa los efectos anímicos del ataque (miedos, terrores, actos de locura) con sus consecuencias que son manifestaciones de eso actos (saltos de la cama y huidas). El primer síntoma (patadas) funciona como un puente entre ambos grupos, o mejor diríamos, este síntoma y el anterior (espuma) con el que forma un todo. Dicho en otras palabras, la coherencia formal de este párrafo favorece algunas de las interpretaciones propuestas para cada punto conflictivo y nos permite avanzar en el análisis de este texto, pero evidentemente no demuestra que éstas sean las que han de imponerse, como veremos.

Afortunadamente nuestro análisis puede contrastarse con lo que dice el autor más adelante, cuando emprende la tarea de explicar las manifestaciones de la epilepsia de acuerdo con su teoría (cap. VII). Al recoger los signos (σημεῖα) no sigue el orden que hemos visto, ni relaciona todos. Enumera, por este orden, los siguientes: espuma<sup>7</sup> en la boca, rechinar de dientes<sup>2</sup>, espasmos de brazos<sup>3</sup>, pérdida del sentido<sup>10</sup> y pérdida de heces<sup>5</sup>. Y añade a continuación un comentario que sólo es aplicable al signo que figura en el centro de estos cinco, los espasmos de los brazos: «y éstos se producen unas veces en la izquierda, otras en la derecha y otras en ambos» (καὶ ταῦτα γίνεται ὅτε μὲν ἐς τὰ ἀριστερά, ὅτε δὲ ἐς τὰ δεξιὰ, ὅτε δὲ ἐς ἀμφοτέρα). Es decir, menciona primero el signo que aparece en el séptimo lugar del primer catálogo, después el segundo (en una de las lecturas), el tercero, el décimo y el quinto y hace un comentario que recoge el tercero. El hecho de que no siga un orden lineal y que el comentario se refiera a algo que no está en un lugar inmediato a él hace posible que en el catálogo inicial se haya producido el mismo salto en la frase que se refiere a Apolo Nomio. Más adelante vuelve a mencionar la espuma de la boca y añade las patadas<sup>8</sup>, con lo que se completa el catálogo inicial, salvo el último síntoma (huidas) que se recoge también más adelante (XII), pero limitado a la reacción de los niños afectados por la enfermedad.

Las cabras se mencionan un poco más adelante (cap. XI 3), pero en un contexto diferente, ya que se trata de la noticia de que estos animales sufren con frecuencia la enfermedad, pero si ponemos en relación las dos citas, tendríamos un indicio de que αἶγα μιμῶνται se refiere al comportamiento del animal y no a su balido. Y en el capítulo XII da una explicación de los miedos y temores que afectan a los enfermos, con lo cual recoge la última frase del catálogo de señales. Las diferencias son notables, tanto en el orden, como en el tratamiento que de ellas hace en los dos lugares; además, de las once que hemos numerado sólo aparecen siete inicialmente, si contamos esta última entre ellas, pero añade una nueva: el estrabismo (οἱ ὀφθαλμοὶ διαστρέφονται). Y este hecho permite poner en duda que la mención del rechinar de dientes en esta segunda lista pueda considerarse una prueba para justificar la lectura βρύχωνται, ya que el rechinar de dientes podría también ser un añadido en ésta.

Faltan por completo, a primera vista, todas las manifestaciones relacionadas con los gritos de los enfermos, que juegan un papel de primer orden en el catálogo inicial. Este hecho resulta llamativo, porque no se da ninguna justificación de él en el tratado. Sin embargo, posiblemente se trata de un problema de comprensión del texto. Efectivamente, el sonido está presente también en el segundo catálogo bajo ἄφωνος, que aparece justo al principio de toda la enumeración, es decir, en el lugar más destacado, y también al principio de la explicación «fisiológica» de la enfermedad. El adjetivo ἄφωνος se traduce generalmente como «sin voz», cosa que no parece ser equivalente a los gritos que emiten los afectados por la enfermedad, sino referirse a la pérdida total de ésta. Y este hecho nos lleva a considerar el significado de este adjetivo.

Un examen del uso de ἄφωνος en el *Corpus Hippocraticum* nos permite precisar lo que ocurre aquí<sup>25</sup>. El adjetivo ἄφωνος se emplea como término general para referirse a la voz percibida y tiene entre sus semas el de producirse por incapacidad y por debilidad. Estas características permiten que pueda referirse a la ausencia de habla articulada ocupando el lugar de ἄναυδος, como ocurre en *Epid.* VII (1, 89). Si entendemos así el adjetivo, los sonidos que emiten los epilépticos durante el ataque entran perfectamente en la explicación que nos da el autor: los pacientes sometidos a convulsiones y ahogos, que sienten por el estrangulamiento del paso de aire y la retención de la respiración (ἐπιλάβῃ τὴν ἀναπνοήν), se ven privados del habla consciente (cf. ἄφωνον καθιστάσι καὶ ἄφρονα τὸν ἄνθρωπον) y emiten balidos, estertores, relinchos y piales. Dicho de otra forma el autor de este tratado usa φθόγγος, implícito en φθέγγεται, para referirse al sonido no articulado y φωνή para el articulado, como ocurre en *De victu*, en Platón o en *Morb.* IV, y en buena parte del *Corpus Hippocraticum* (Rodríguez Alfageme 2000: 123).

Desde esta perspectiva, por lo tanto, las manifestaciones que figuran en el primer catálogo se recogen en la explicación fisiológica del autor, aunque sea de otra forma, como es lógico, habida cuenta de que en ella se trata de evitar que se relacione la enfermedad con cualquier dios como hacían los curadores interpretando precisamente el carácter de los sonidos que emitían los enfermos. Estos individuos se identifican con los «magos y purificadores, charlatanes, impostores» que enumera en el mismo lugar<sup>26</sup>:

<sup>25</sup> Vid. Rodríguez Alfageme (2000: 129-130 y 145-147).

<sup>26</sup> Sobre estos tipos de curadores vid. Lanata (1967: 39-44), Gil (1969: 76-83), Temking (1971), Nilsson (1967: 798-800), Moulinier (1952: 134-137), Dölger (1922: 359-377); sobre la caracterización de los magos vid. Carastro (2006: 24-32); sobre la actitud del autor del *De morbo sacro* frente a ellos y el modo de actuación de estos personajes vid. Hoessly (2001: 236-244), que la describe en tres puntos: 1) la causa de la enfermedad se atribuye a dioses y héroes, 2) la causa se concibe como mancha μιάσμα, 3) la curación se lleva a cabo mediante un comportamiento de purificación ritual; sobre este punto vid. Parker (1983: 207-234), Laskaris (2002: 62-72) y Carastro (2006: 43-53), que ocupan tres actitudes diversas ante este problema, y el resumen que de ellas hace Demont (2009: 135-138). Parker pone el énfasis en la semejanza de los procedimientos de la medicina mágico-religiosa y la medicina técnica, Laskaris llega a decir que *De morbo sacro* no intenta siquiera distinguir ciencia y magia desde un punto de vista teórico, sino que su postura se explica únicamente como un intento polémico para desbancar a sus competidores y, en fin, Carastro excluye de la discusión la presencia de la magia al adoptar la definición que hemos visto anteriormente. Frente a todo ello Jouanna (2003: XXXIX-XLVIII) defiende la postura tradicional que ve en este tratado la defensa de una «medicina racional» frente a la «medicina mágico-religiosa».

οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἶσι μάγοι τε καὶ καθαρθαὶ καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι. *MS I 4.*

Nuestro autor supone unos «primeros descubridores» que hicieron sagrada la enfermedad a los que compara con una serie de personajes contemporáneos de dudosa reputación. La enumeración, que hace acto seguido, pone de modo muy significativo en primer lugar el término μάγοι que va unido a los purificadores mediante la combinación de partículas τε καί, lo que parece darles aún mayor relieve, para incluir a todos los demás (καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες) en el mismo saco, que viene definido por la oración de relativo subsiguiente (Demont 2009: 134); es decir, por la afectación, señalada por ἀλαζών (Carastro 2006: 47), de ser muy piadosos (σφόδρα θεοσεβέες) y de tener un conocimiento superior (πλέον τι εἰδέναι)<sup>27</sup>. La enumeración reúne así categorías que no están en el mismo nivel. Los magos se mencionan en primer lugar ampliando el uso propio de este término, que en origen designaba a un grupo de persas que tenía por función ejercer la adivinación, interpretar sueños y cumplir ritos funerarios mediante el canto (Carastro 2006: 24-32), para convertirlo en un apelativo descalificador (Lloyd 1993: 74-75), como el que se encuentra en las palabras con que define Edipo a Tiresias:

μάγον τοιόνδε μηχανορράφον,  
δόλιον ἀγύρτην, ὅστις ἐν τοῖς κέρδεσιν  
μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφω τυφλός. *Soph. OR 387-389.*

No deja de llamar la atención la aposición de ἀγύρτην en estas palabras y del adjetivo δόλιον con que se le califica: parafraseando estos versos se trata de personajes dedicados al engaño mediante la costura de tretas, que sólo miran por su provecho. Los purificadores constituyen una categoría independiente de sanadores, que se insertan entre los curadores tradicionales de Grecia y verosíblemente entraban en competencia directa con los médicos, y lo mismo se puede decir de los ἀγύρται, aunque en este caso el paralelo de Sófocles podría hacer pensar que sólo tiene un significado peyorativo también aquí. Y, en fin, la mención de los ἀλαζόνες, puede interpretarse también con esta misma función, como expresión de las tres características semánticas que son propias de este nombre, tal como las define Carastro (2006: 47)<sup>28</sup>: dicción épica, voz aguda y mentira. En general todos estos personajes forman parte de un grupo de adivinos itinerantes, rasgo éste que comparten con los médicos, que se dedicaban a vender y ofrecer sus servicios por las ciudades griegas (Burkert 1983, Roselli 1996: 90).

Las noticias que nos transmite el autor de *La enfermedad sagrada* sobre la terapia que empleaban estos personajes para tratar la enfermedad no entran en demasiados detalles, debido fundamentalmente al tono polémico y crítico que éste adopta. Aún así deja bien claro que usaban de purificaciones y ensalmos (καθαρμοῖσί τε χρέονται

<sup>27</sup> La locución πλέον τι εἰδέναι está formada sobre λέγειν τι en la que el indefinido se carga de valor para significar «decir algo importante» y parece aludir a un saber secreto (Roselli 1996: 90, Burkert 1972: 211).

<sup>28</sup> Sobre el significado de ἀλαζών vid. McDowell (1990: 287-292).

καὶ ἐπαιδῆσι), pero no nos dice nada más sobre estas últimas, y respecto a los primeros sólo añade que se hacían con sangre y «otras cosas por el estilo» (αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιούτοισιν). El rito empleado se deja reconstruir a partir de las referencias que hace Esquilo en *Euménides* (276 ss. y 443-452)<sup>29</sup> a la purificación de Orestes; a grandes rasgos, ésta se lleva a cabo mediante el sacrificio de un lechón, cuya sangre se derrama sobre el mancillado y sus manos, y después se limpia con agua. La interpretación de este rito, según se dice, por ejemplo, en el mismo *La enfermedad sagrada* y en los textos de Esquilo, ve en el procedimiento una purificación de la sangre con sangre. Pero, más bien parece que el elemento purificador es el agua<sup>30</sup>, que al final elimina la sangre gracias a su inserción en el rito (Parker 1983: 373), lo que abre las puertas a su interpretación simbólica: las manos asesinas de Orestes se vuelven a manchar con sangre de la víctima consagrada al dios para que la sangre del lechón atraiga, casi habría que decir absorba, la sangre del asesinato y así lograr que la purificación de esta sangre con agua arrastre también la mancha de la sangre materna. A la vez que el agua limpia la sangre del lechón sacrificial está limpiando la sangre de Clitemnestra. En suma, el mecanismo purificador sería el mismo que está en la base de los tratamientos excrementales, casi exclusivos de la terapéutica ginecológica<sup>31</sup>, que no son más que una aplicación del principio *similia similibus curantur*. Junto a ello no se puede olvidar que la víctima sacrificial en estos casos, y por lo tanto su sangre, sirve para expiar el crimen cometido (Rüsche 1930: 109-110), de forma que en este ritual se unen un rito de purificación y otro de expiación.

Según se desprende de este texto los procedimientos purificadores que se aplicaban a los epilépticos, se acumulaban<sup>32</sup>, como ocurre con los procedimientos de la magia (Hubert 1904: 1514), porque así ganaban efectividad. Y eran los mismos que se empleaban en afecciones atribuidas a las más diversas causas sobrenaturales o naturales:

καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῇ νούσῳ αἵματί τε καὶ ἄλλοισι τοιούτοισιν ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας ἢ ἀλάστορας ἢ πεφαρμαγμένους ὑπὸ ἀνθρώπων ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους. *MS.* I 12.

En estas palabras parecen mezclarse dos planos: por una parte la concepción miasmática de la enfermedad, causada por una ofensa a la divinidad (ἔργον ἀνόσιον) o por una acción humana (πεφαρμαγμένους ὑπὸ ἀνθρώπων)<sup>33</sup>, que requiere purificación y, por otra, la acción de los espíritus, que aquí se identifican con los ἀλάστορες y antes con los difuntos (ἥρωες). La mezcla de ambos planos es un buen indicio de que no se distinguían claramente. De modo semejante en la terapia, tal como deja ver el voca-

<sup>29</sup> Vid. Hoessly (2001: 126-127), Gil (1969: 113-115); sobre este ritual vid. Delcourt (1959), Paoletti (2004: 15-16); sobre la purificación con sangre vid. Paoletti (2004: 20-21). Según Rüsche (1930: 109-110) el empleo de la sangre cumple dos fines, la purificación (Reinigung) y la expiación (Sühne).

<sup>30</sup> Recuérdese que en otras versiones del mito se le purifica a Orestes sólo con agua (Gil 1969: 113).

<sup>31</sup> Cf. von Staden (1992: 15-17), Douglas (1969, cap. 10).

<sup>32</sup> Ya en el capítulo 1 se percibe la acumulación de prescripciones (καθαρισμὸς προσφέροντες καὶ ἐπαιδῆς, λουτρῶν τε ἀπέχουσαι κελεύοντες καὶ ἐδεσμάτων πολλῶν).

<sup>33</sup> El uso de φαρμάσσω es revelador: el μίασμα se concibe como un filtro mágico que se apodera del individuo y provoca la enfermedad, lo mismo que un tóxico provoca convulsiones.

bulario que emplea este autor, «extrae» (ἀπάγειν) la enfermedad del enfermo purificándolo con magia (περικαθαίρων καὶ μαγέων)<sup>34</sup>. El uso del verbo ἀπάγειν invita a pensar que el autor, o quizá los purificadores, lo interpretaba como una terapéutica expulsatoria y podemos colegir algo del procedimiento que se seguía en ella gracias a los dos participios en hendiádis. El verbo περικαθαίρω indica una purificación circular, quizá a base de agua, como las περιρράνσεις de las que habla un poco antes (I 13) o de las περιθειώσεις a base de azufre que también se empleaban (Gil 1969: 145 y 151)<sup>35</sup>, la diferencia entre ellas estriba en que la primera es un procedimiento catártico y el segundo expulsatorio, lo que implica una diferencia notable en el modo de concebir la enfermedad. El participio μαγέων, si lo interpretamos con el significado que encontramos en Heródoto, nos puede dar una pista más del procedimiento al que alude aquí: el rito curador incluiría una aspersión con agua o una fumigación acompañada de ensalmos entonados por los purificadores. Y en este punto dando un paso más podemos traer a colación la noticia que nos hace llegar Plutarco (*Mor.* fr. 126) de que en Tesalia ciertos ψυχαγωγοὶ γόητες llamaban y expulsaban las almas de los muertos (Hamburg 1919: 2514). Por una parte, esta función coincide exactamente con lo que hacían los magos persas, que conducían las almas de los muertos mediante el canto, como hemos visto, y, por otro, la terapia no está fuera de lugar en cuanto la epilepsia se concibe como el ataque o la posesión por los «héroes» o Hécate. Y quizá no sea meramente casual el hecho de que estos «magos psicagogos» actuaran en Tesalia, donde se rendía culto a Enodia y ejercían la medicina los autores de las *Epidemias*.

Siguiendo con nuestro texto, estos personajes hacen una serie de prohibiciones supersticiosas que afectan a alimentos y comportamientos. Entre los alimentos figuran los siguientes: salmonete, melanuro<sup>36</sup>, mújol, anguila, carne de cabra, ciervo, cerdo, perro<sup>37</sup>, pollo, paloma y avutarda, menta, ajo y cebolla.

<sup>34</sup> Es posible interpretar los dos participios coordinados como una hendiádis, figura que este autor usa frecuentemente (Roselli 1996: 92 y 94). Sobre el uso de περικαθαίρω para designar la acción de los purificadores vid. Hoessly (2001: 271), Paoletti (2004: 29-30). El participio μαγέων podría referirse al aspecto ritual que preside la purificación, en el que deberían estar presentes los encantamientos ἐπωδαί, que no se mencionan expresamente aquí.

<sup>35</sup> Es frecuente que los verbos usados para describir estas purificaciones lleven el prefijo περι —sin duda porque las aspersiones o fumigaciones se hacían en círculo alrededor del enfermo; vid. Pfister (1935: 149-150).

<sup>36</sup> La prohibición de comer melanuro figura entre los tabúes atribuidos a Pitágoras (Diog. Laert. VIII 19, Plut. *De lib. ed.* 2, 12d, Alex. Polyh. fr. 140, 134, Iambl. *Vit. Pyth.* 24, 109), que Dölger (1922: 331 y 347) pone en relación con esa misma prohibición en las Haloas y los misterios de Eleusis, pero hay que tener en cuenta que esta prohibición se interpreta como un enigma equivalente a la prohibición de mentir (Tryph. *De trop.* 194, 3 Spengel, μελάνουρον μὴ ἐσθίειν ἀντὶ τοῦ ψευδῆ λόγον μὴ προῖεσθαι· τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι μελαίνεται καὶ ἀμαυροῦται; cf. *Rhet. anonym.* III 209 Spengel). Sobre estas prohibiciones y las relaciones con los pitagóricos vid. Zhmud (1997: 234), Hoessly (2001: 181-188), Engeman (1950: 983-985), Dölger (1922: 342-358), Cumont (1914: 847), Frazer (1913: 153-154), Wilamowitz (1902: II 168). A pesar de ello estas coincidencias han de interpretarse como el reflejo de creencias populares, tanto en la medicina, como en las prescripciones pitagóricas, según pone de relieve Lloyd (1979: 37-38).

<sup>37</sup> Parker (1983: 360) pone la prohibición de comer carne de cabra, cerdo y perro en relación con el hecho de que son animales que suelen comer excrementos. Pero esta explicación no puede aplicarse a las demás prohibiciones.

La prohibición de cada uno de estos grupos de alimentos se justifica con un argumento que en ocasiones parece sacado de una teoría médica: así se dice de las carnes que revuelven el vientre (ταρακτικώτατα τῆς κοιλίης), y de las hortalizas, que «a un enfermo no le conviene nada ácido» (δριμύ). Pero, en cuanto se pasa a los comportamientos que debe seguir el enfermo, la explicación adquiere inmediatamente otros tintes, como ocurre con no llevar un manto negro, porque «lo negro es mortal» (θανατώδες), o con no cruzar brazos ni piernas, «porque todo eso son impedimentos» (κωλύματα)<sup>38</sup>. Y en este mismo ámbito hemos de situar la prohibición de bañarse o de dormir sobre una piel de cabra o llevarla<sup>39</sup>, aunque en estos casos no se nos dé explicación alguna. Podemos entender el tabú referente a la piel de cabra poniéndolo en relación con las manifestaciones del ataque epiléptico, que se comparaban con los movimientos y el balido de la cabra, y su atribución a la Madre de los dioses. Y el tabú asociado con el color negro puede explicar la prohibición de comer «melanuro», así como el color rojo del salmonete puede también estar relacionado con su prohibición<sup>40</sup>, pero también resulta definitivo en este punto el hecho de que este pez esté consagrado a Hécate<sup>41</sup>, lo mismo que el perro<sup>42</sup>, porque, como hemos visto, esta diosa puede provocar la epilepsia, y el contacto con un animal, o una planta, relacionado con ella puede ser causa inmediata de un ataque, y quizá también desempeñe un papel significativos en la prohibición que afecta al ciervo el hecho de que esté consagrado a Artemis.

A la vista de esto hay que replantear las primeras afirmaciones sobre las cualidades de los alimentos: ¿hemos de atribuir las al propio autor del tratado, con lo que serían propias de una teoría médica, como sostiene Laskaris (2002: 120), o proceden de las creencias asociadas con la epilepsia y la religión (Lanata 1967: 56-59)? Al afirmar que las carnes son «muy perturbadoras del vientre» se asocian los trastornos intestinales con los trastornos propios de la epilepsia y al decir que a los afectados por este mal no les conviene nada «ácido» se asocia el gusto de estos vegetales con el empleo metafórico de δριμύ para describir el carácter personal, como hace Aristófanes refiriéndose al carácter de Filocleón (*Vesp.* 278), o al ataque de ira de Heracles (*Ran.* 562).

Tal como aparecen estas palabras en su contexto es evidente que el autor está dando una explicación propia de la medicina popular, frente a la teoría que él expondrá más

<sup>38</sup> Sobre estos «impedimentos» vid. Nilsson (1967: 114), Lanata (1967: 61-62), Faraone (1991), Graf (1996: 108-110), Hoessly (2001: 233, n. 559), y en último extremo Wilamowitz-Moellendorff (1902: II 168-169).

<sup>39</sup> Muchos de estos tabúes se explican por su relación con los ritos asociados con la muerte o con Hécate, vid. Gil (1969: 340-342) o, según interpretan Rohde (1910: II 80-81, n. 1), Dölger (1922: 359-362) y Temkin (1971: 11), porque están relacionados con divinidades ctónicas. Sobre la presencia de estas prohibiciones en la filosofía pitagórica vid. Zhmud (1997: 234).

<sup>40</sup> Sobre este punto vid. Weinreich (1909: 97-98), Wunderlich (1925). Para el color y su empleo en la magia vid. Versnel (1996: 262-263).

<sup>41</sup> Cf. Rodríguez Alfageme (1981: 440-443), D'Arcy W. Thomson (1947: 264-268), Strömberg (1943: 71-73), Keller (1963: II 365), Steier (1933: 496-497); Plin. *NH* XXXII 39, 120.

<sup>42</sup> Cf. Zografou (2010: 248-250), Scholz (1937: 40-43 y 19); Paris (1900). Hay testimonios gráficos que muestran la ofrenda de un perro a Hécate (Paoletti 2004: 24).

adelante en la que se atribuye la causa de la enfermedad al flema (*Morb. Sacr.* 6-7). Ahora bien, si esto es así, resulta intrigante de dónde ha podido extraer esta explicación, ya que la medicina popular no pone de manifiesto las causas de las enfermedades, o mejor dicho siempre ve en ellas la manifestación de fuerzas sobrenaturales. Indudablemente el autor del *De morbo sacro* ha tenido que recurrir a alguna fuente de conocimiento general. En este punto ha debido desempeñar un papel central la figura de Heracles, dado que en el imaginario colectivo su locura se identificó con la epilepsia hasta el punto que ésta se la denomina «enfermedad de Heracles». Es más, el retrato de Heracles en la comedia, que hace de él un comilón (*Ar. Ran.* 503-512)<sup>43</sup>, que puede entrar en un ataque de ira inopinadamente, encaja perfectamente en lo que aquí se dice. De hecho en *Las ranas* (549-562) se describe cómo Heracles, después de haber devorado enormes cantidades de comida y de ajos, bien conocidos por su calidad, lanza miradas ácidas y enloquece (*Ran.* 562-564, ἔβλειψεν εἰς με δριμύ κάμυκᾶτό γε... καὶ τὸ ξίφος γ' ἐσπᾶτο μαίνεσθαι δοκῶν). En el fondo éste sería un caso más de homeopatía verbal.

En este punto resulta imposible determinar con certeza absoluta cuáles hayan podido ser las vías de influencia para la difusión de estas ideas: la medicina popular ha podido tomarlas de la elaboración literaria, o la literatura de las creencias populares, el autor del tratado hipocrático también ha podido inspirarse en una de ellas o en ambas a la vez, pero parece más lógico pensar que en el contexto donde se mencionan éstas cualidades de los alimentos forman parte de las creencias de origen popular y conocimiento general.

Otro problema nos plantea la prohibición de cruzar las piernas: tomando como punto de partida la narración del nacimiento de Heracles, que impide Iliya adoptando precisamente esta actitud acompañada de un ensalmo, tal como recoge Ovidio (*Met.* IX 295-301)<sup>44</sup>, hemos de interpretarlo como un procedimiento de magia simpática en el que desempeña un papel fundamental la imagen del nudo como impedimento. Gaillard-Seux (2008: 68) quiere ver un eco de esta creencia en un pasaje del tratado *De natura pueri* en el que se describe el parto:

Ὀκόταν δὲ τῇ γυναικὶ ὁ τόκος παραγένηται, ξυμβαίνει τότε τῷ παιδίῳ κινεομένῳ καὶ ἀσκαρίζοντι χερσὶ τε καὶ ποσὶ ῥῆξαι τίνα τῶν ὑμένων τῶν ἔνδον· ῥαγέντος δὲ ἐνὸς, ἤδη καὶ οἱ ἄλλοι ἀκιδνοτέρεην δύναμιν ἔχουσι· καὶ ῥήγνυνται πρῶτον μὲν οἱ κείνου ἐχόμενοι· ἔπειτα ὁ ὕστατος. Ὀκόταν δὲ ῥαγῶσιν οἱ ὑμένες, τότε λύεται τοῦ δεσμοῦ τὸ ἔμβρυον, καὶ χωρεῖ ἕξω κλονηθέν, *Genit.* 30, 1-8.

Pero, en el texto no está claro a qué se refiere la mención de la atadura (τοῦ δεσμοῦ): pueden ser las membranas que ha roto el feto al principio, aunque ello no impide pen-

<sup>43</sup> Cf. *Eur. Alc.* 747-771; *Ar. Ran.* 61-62 y 549-562, *Av.* 1688-1692; *Plat. Com. fr.* 46. Sobre este aspecto de la figura de Heracles vid. Dürbach (1900: 112 b-113).

<sup>44</sup> Cf. Dürbach (1900: 383), Nilsson (1967: 114), Gaillard-Seux (2008: 64-68). La idea de que un nudo o el hecho de cruzar las piernas puede impedir el parto se encuentra extendida casi universalmente, como ya puso de manifiesto Frazer. Sobre este punto vid. Aubert (1989), *Éliade* (1947-1948: 5-36), Delcourt (1982: 23-27); sobre el significado mítico de los lazos y ataduras en general vid. Delcourt (1957: 19-23).



sar que subyazca aquí también la idea de que el embarazo es un nudo que se produce en el cuerpo de la mujer y de ahí surge la idea de que la mujer, si quiere concebir, debe cruzar las piernas después de tener relaciones sexuales y permanecer quieta<sup>45</sup>, es decir, debe provocar el nudo del embarazo.

La idea de que puede haber un impedimento o un nudo, que se ve claramente en el caso de un parto, resulta intrigante cuando se traslada a la epilepsia, porque no se aprecia ningún paralelo evidente entre el proceso del parto y esta enfermedad. El procedimiento de cierre, que está presente en el acto de cruzar las piernas, implica en el caso de la epilepsia una concepción que explique la enfermedad por una causa semejante. Es decir, la epilepsia se produciría por una obstrucción. Es posible que esta idea sea una interpretación de las convulsiones que afectan al epiléptico, comparadas con las contracciones del parto, aunque no tenemos datos que nos lo confirmen. En cualquier caso, tal como nos deja entender este texto, se trata de una idea propia de la magia y de la medicina mágica. Y esto nos permite vislumbrar algunas líneas de pensamiento de nuestro autor. En su explicación de las causas de la epilepsia dice expresamente que se debe a un exceso de flema y del flujo resultante al rebosar éste humor del encéfalo (*Morb. Sacr.* 8), con lo que parece estar muy lejos de las creencias populares. Pero, los síntomas más llamativos de la enfermedad (pérdida de voz, espuma en la boca, morder incontrolado, contracción de brazos, estrabismo de ojos y pérdida de conciencia; cf. *Morb. Sacr.* 10), están provocados, según dice, porque el flema obstruye los conductos por donde pasa el *pneuma*. Es decir, hay una obstrucción, un nudo, tanto en el parto, como en la epilepsia. Ante esta coincidencia cabe preguntarse cuánto perdura de las creencias populares en la visión técnica de este autor; y no deja de ser sugestivo el hecho de que hayamos encontrado en más de una ocasión a lo largo de este comentario la figura de Heracles, que viene a ser el prototipo de epiléptico. Y en este punto, volviendo a las explicaciones de las distintas prohibiciones prescritas por los curanderos que incluye el autor de este tratado a continuación de cada una de ellas, parece que las acepta en cierto grado más o menos conscientemente o, al menos, se podría decir que hay un punto de contacto entre ellas y algunas teorías propias de la medicina técnica.

En otras palabras, como hemos visto los límites entre la magia, la medicina técnica y las creencias religiosas son más que difusos en esta época. Nuestro autor a pesar de adoptar una postura crítica frente a las explicaciones más pintorescas que ofrecía la medicina tradicional, recurre a ideas no muy diferentes cuando aborda la tarea de explicar la enfermedad desde un punto de vista «técnico».

---

<sup>45</sup> *Mul.B.*, I 11, 52, ἦν τὰ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς μὴ δῆλὰ οἱ ἦ, ἐκτείνασα τὰ σκέλεα καὶ ἐπαλλάξασα ἡρεμείτω. Mucho más reciente es la receta mencionada por Heckenbach (p. 102) para conseguir que una mujer se quede embarazada: «Para evitar falsos embarazos a una mujer que he tenido varios: que tres hermanas hilan y tejan lana de un cordero devorado por un lobo, y hagan un cinturón; la enferma lo llevará nueve meses sin quitárselo y se quedará embarazada», citado ap. Delcourt (1957: 24).

## BIBLIOGRAFÍA

- ABUSCH, T., GELLER, M. J., (eds.), 2009: *Advances in Mesopotamian medicine from Hammurabi to Hippocrates. Proceedings of the International Conference «Oeil malade et mauvais oeil», Collège de France, Paris, 23rd June 2006*, Leiden-Boston: Brill.
- AUBERT, J. J., 1989: «Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic», *GRBS* 30: 421-499.
- BEN, A., 2000: «Nomioi theoi», en *Neue Pauly* 8: 980.
- BODIOU, L., MEHL, V., OUHLEN, J., PROST, F., WILGAUX, J., (eds.), 2009: *Chemin faisant. Mythes, cultes et société en Grèce ancienne. Mélanges en l'honneur de Pierre Brulé*, Rennes.
- BOUDON-MILLOT, Véronique, DASEN, Véronique, MAIRE, Brigitte (eds.), 2008: *Femmes en médecine: actes de la journée internationale d'étude organisée à l'Université René-Descartes-Paris V, 17 mars 2006 en l'honneur de Danielle Gourevitch*, Paris: de Boccard.
- BURKERT, W., 1972: *Lore and science in ancient pythagoreanism*, Harvard.
- BURKERT, W., 1983: «Itinerants diviners and magicians. A neglected element in cultural contacts», en HÄGG (1983: 115-119).
- BURKERT, W., 2011: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart<sup>2</sup>: Kohlhammer.
- BYL, S., 1995: «L'aire géographique des médecins hippocratiques», *CM* 46: 225-235.
- CARASTRO, Marcello, 2006: *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble: Millon.
- COOK, B. F., 1996: «Aristaios I», en *LIMC* II 1: 603.
- CRAICK, Elisabeth. M., 1990: *Owls to Athens: studies on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford: Clarendon.
- CUMONT, F. 1914: «Ichthys», en *RE* IX, col. 847.
- D'ARCY W. THOMSON, 1947: *A glossary of Greek fishes*, London.
- DECHARME, P., 1877: «Cybele», en *DS* I 1677-1690.
- DELCOURT, Marie, 1959: *Oreste et Alcémon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris.
- DELCOURT, Marie, 1982: *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris.
- DEMONT, Paul, 2009: «L'ancienneté de la médecine hippocratique: un essai de bilan», en ABUSCH-GELLER (2009: 129-149).
- DI BENEDETTO, V. 1986: *Il medico e la malattia. La scienza di Ippocrate*, Torino.
- DITTENBERGER, Wilhelm, 1920: *Sylloge inscriptionum graecarum*, Hildesheim: Olms
- DODDS, E. R., 1960: *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Revista de Occidente.
- DÖLGER, F. J., 1922: *Ιχθύς. Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster.
- DOUGLAS, M., 1969: *Purity and danger*, London.
- DÜRBACH, F., 1900: «Ilithyia», en *DS* III 383-385.
- ELIADE, Mircea, 1947-1948: «Le dieu lieur et le symbolisme des noeuds», *RHR* 134: 5-36.
- ENGEMANN, J., 1950: «Fisch», en *RLAC* VII, cols. 983-985.
- FARAONE, Chr., 1991: «Binding and burying the forces of evil, the defensive use of "Voodoo dolls" in Ancient Greece», *CA* 10: 165-220.
- FRAZER, J. C., 1913: *Pausanias' description of Greece*, London: MacMillan.
- GAILLARD-SEUX, P., 2008: «Rites magiques néfastes à l'accouchement d'après les sources de l'époque romaine imperial», en BOUDON-MILLOT-DASEN-MAIRE (2008: 61-73).

- GIL, Luis, 1969: *Therapeia. La medicina popular en el Mundo Clásico*, Madrid: Triacastela 2004.
- GRAF, Fritz, 1996: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechischen-römischen Antike*, München.
- GREENSEMANN, H., 1968: *Die hippokratische Schrift Über die heilige Krankheit*, Berlin: De Gruyter.
- HÄGG, R., 1983: *The Greek renaissance of the eight century B. C.: tradition and innovation, Proceedings of the second international symposium of the Swedish Institut in Athens*, AUARS.
- HAMBURG, 1919: «Katharmos», en *RE* X: 2513-2519.
- HECKENBACH, 1912: «Hekate», en *RE* XIV col. 2769-2782.
- HOESSLY, Fortunat, 2001: *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- HUBERT, H., 1904: «Magia», en *DS* III 1494-1521.
- JOUANNA, Jacques, 1989: «Hippocrate de Cos et le sacré», *Journal des savants*, janvier-juin, pp. 3-22.
- JOUANNA, Jacques, 1992: *Hippocrate*, Paris.
- JOUANNA, Jacques, 2003: *Hippocrate. La maladie sacrée*, Paris: Les Belles Lettres (= 1989).
- JOUANNA, J., MAGDELAINE, C. 1999: *Hippocrate. L'art de la médecine*, Paris: Flammarion.
- KELLER, O., 1963: *Die Antike Tierwelt*, Hildesheim<sup>2</sup>.
- KRISCHAN, Joseph, 1936: «Nomioi theoi», en *RE* XVII 1, 830-831.
- KRUSE, Bernard, 1936: «Nomios», en *RE* XVII 1, 831-832.
- LANATA, G., 1967: *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma: Dell'Ateneo.
- LASKARIS, Julie, 2002: *The art is long: On sacred disease and the scientific tradition*, Leiden.
- LE PERSON, Gwenaëlle, 2009: «Soigner l'épilepsie (Hippocrate, *Maladie sacrée*): existe-t-il une opposition entre la médecine "populaire" des "magoi" et la médecine "rationnelle" des Hippocratiques dans le traitement de la maladie?», en BODIQU, MEHL, OUHLEN, PROST, WILGAUX (2009: 285-295).
- LINDNER, Ruth, 1997: «Kouretes, Korybantés», en *LIMC* VIII 1 Suppl. 736-741.
- LLOYD, G. E. R., 1979: *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science*, Cambridge: CUP.
- LLOYD, G. E. R., 1993: *Pour en finir avec les mentalités*, Paris: La Découverte, (trad. de *Demystifying mentalities*, Cambridge: CUP, 1990).
- MCDOWELL, D., 1990: «The meaning of ἀλαζών», en CRAICK (1990: 287-292).
- MOULINIER, L., 1952: *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris.
- NILSSON, M. P., 1967: *Geschichte der griechischen Religion*, München<sup>2</sup>.
- PAOLETTI, Orazio, 2004: «Purificazione», en *ThesCRA* II: 1-35.
- PARIS, Pierre, 1900: «Hecate», en *DS* III 45-52.
- PARKER, R., 1983: *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.
- PFISTER, Friedrich, 1935: «Katharsis», en *RE* Supplbd. VI: 146-162.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., 1981: *La medicina en la comedia ática*, Madrid: UCM.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I., 2000: «Patología de la voz en el Corpus Hippocraticum», *CFC(G)*, 10: 121-153.

- ROHDE, E., 1910: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitglaube der Griechen*, Tübingen: Mohr.
- ROSELLI, A., 1996: *Ippocrate, La malattia sacra*, introduzione, traduzione e note a cura di A.R., Padova: Marsilio.
- RÜSCHE, F., 1930: *Blut, Leben, Seele*, Paderborn.
- SCHOLZ, Herbert, 1937: *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion*, Berlin.
- SCHUBERT, T., BRUGNE, R., (eds), 1996: *Die Macht des Wortes*, München: Fink.
- SHAPIRO, H. A., 2004: «Zeus: Kouretes et Korybantés», en *ThesCRA II* 4.b. «Dance», pp. 299-343.
- SIMON, Erika, 1997: «Kybele», en *LIMC VIII* 1 Suppl., pp. 744-766.
- STADEN, Heinrich von, 1992: «Women and dirt», *Helios* 19: 7-30.
- STEIER, 1933: «Mullus», en *RE XVI* col. 496-503.
- STROMBERG, R., 1943: *Griechische Fischnamen*, Göteborg.
- TEMKIN, Owsey, 1971: *The falling sickness. A history of epilepsy from the Greeks to the beginnings of modern neurology*, Baltimore and London.
- VERSNEL, Hendrik Simon, 1996: «Die Poetik der Zauberspiele», en SCHUBERT-BRUGNE (1996: 233-297).
- WEINREICH, O., 1909: *Antike Heilungswunder*, Giessen.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., 1902: *Griechische Lesebuch II. Erläuterungen*, Berlin.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., 1931-32: *Der Glauben der Hellenen*, I-II, Berlin: Wiedemann.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., 1971: *Kleine Schriften I*, Berlin: Akademie, Hakkert.
- WUNDERLICH, E., 1925: *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen.
- ZHMUD, L., 1997: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagorismus*, Berlin.
- ZOGRAFOU, Athanassia, 2010: *Chémains d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, (Kernos suppl. 24), Liège.