

La ἵυγξ mediadora: ornitología, magia amorosa, mitología y teología caldaico-neoplatónica¹

Álvaro FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Universidad de Granada
alvarofdezfdz@gmail.com

Recibido: 29-11-2013

Aceptado: 19-01-2014

RESUMEN

En griego ἵυγξ designó originariamente un pájaro: el torcecuello. Los rasgos fisonómicos y el comportamiento del ave debieron de propiciar la creencia de que tenía un poder mágico y de que, atada en cruz a una rueda por una hechicera, habría de atraer a la persona amada. Los mitógrafos helenísticos, aprovechando el asunto del torcecuello como «pájaro de Afrodita», elaboraron dos mitos acerca de la metamorfosis de Iunx en pájaro. Desde los inicios de la época clásica la voz ἵυγξ fue adquiriendo nuevos sentidos, según parece, por metáfora, metonimia o sinécdoque, significados que no siempre se muestran del todo claros en los textos: ‘rueda mágica’, ‘conjuro amoroso’, ‘deseo’, ‘encanto’, etc. En pasajes heterogéneos de contenido religioso la voz ἵυγξ alude normalmente a un tipo de mediación entre dos mundos, el divino y el humano. La especulación filosófica sobre las ἵυγγες como entidades mediadoras o demónicas alcanzó su máxima expresión entre los neoplatónicos que interpretaron los *Oráculos caldeos* en clave teológica.

Palabras clave: torcecuello, léxico griego, magia, mitología, *Oráculos caldeos*, teúrgia, neoplatonismo.

ABSTRACT

The Greek term ἵυγξ was originally designated for a bird: the wryneck. The physical features and behaviour of the bird may have given birth to the belief that it had magical powers and that, cross tied to a wheel by a sorceress, it would attract a beloved person. The Hellenistic mythographers exploited the theme of the wryneck as «bird of Aphrodite» and related two myths about the metamorphosis of Iunx into a bird. From the beginnings of the Classical Period the term ἵυγξ was acquiring new meanings to be derived, it seems, by metaphor, metonymy or synecdoche, meanings that are not always perfectly clear in the texts: ‘magic wheel’, ‘love spell’, ‘desire’, ‘charm’, etc. In heterogeneous passages of religious content the term ἵυγξ normally alludes to a sort of mediation between two worlds, the divine and the human. The philosophical speculation about the ἵυγγες as intermediaries or demonic entities reached its peak within the Neoplatonists who interpreted the *Chaldean Oracles* in a theological way.

Keywords: wryneck, Greek vocabulary, magic, mythology, *Chaldean Oracles*, theurgy, neoplatonism.

¹ Trabajo realizado en el grupo de investigación *Hermekate* (HUM-404: «Tradición y pervivencia de la cultura griega»), cofinanciado por la Universidad de Granada y la Junta de Andalucía. Se presentó un esbozo del mismo en el «II Congreso internacional de estudios clásicos en México», celebrado en la Universidad Nacional Autónoma de México del 8 al 12 de septiembre de 2008.

El sustantivo femenino ἴυγξ tuvo en griego dos significados fundamentales, según informa escuetamente el *Léxico sobre los espíritus de las palabras* (s. XI), un epítome bizantino elaborado a partir de tratados ortográficos debidos, entre otros gramáticos, a Trifón de Alejandría, Jorge Querobosco y un tal Teodorito: ἴυγξ refería bien a un ave bien a un instrumento². Más elocuente es la noticia anterior de la enciclopedia *Suda* (s. X), donde en realidad se reproducen las observaciones ya anotadas en el *Compendio léxico* (s. IX) del patriarca Focio:

Existe también un pequeño artefacto (ὄργάνιον) llamado *iunx*, al que las hechiceras (φαρμακίδες) suelen dar vueltas (στρέφειν) creyendo que encantan (ὡς κατακηλούμεναι) a sus amados. Y hay también un pájaro (ὄρνειον) del que se dice que tiene la misma capacidad (δύναμις), de ahí que lo atan a unas ruedas pequeñas (τροχίσκοι)³.

En la literatura griega la descripción más detallada del animal mencionado, y que nos permite identificarlo con bastante certeza con el torcecuello euroasiático (*Jynx torquilla* Linnaeus, 1758), se lee en la *Investigación sobre los animales* de Aristóteles⁴:

Unas pocas aves tienen dos dedos hacia delante y dos hacia atrás⁵, como el denominado torcecuello (ἴυγξ). Éste es algo mayor que un pinzón⁶, de aspecto moteado (εἶδος ποικίλον). Tiene como peculiaridades la disposición de los dedos (τὰ περὶ τοὺς δακτύλους) y una lengua similar a la de las culebras (τὴν γλωτταν ὁμοίαν τοῖς ὄφειν), pues se extiende hasta cuatro dedos de largo y luego se retrae sobre sí misma⁷. Además, tuerce el cuello hacia atrás (περιστρέφει τὸν τράχηλον εἰς τοῦπίσω) mientras el resto de su cuerpo permanece inmóvil, como una culebra. Tiene uñas grandes (ὄνυχας μεγάλους) que, ciertamente, crecen similares a las del pico picapinos⁸. Emite un matraqueo agudo (τρίζει).

² *Lex. de spirit.* 230, p. 206, 7-8 Valckenaer.

³ *Sud.*, 1 759, 3-6 Adler; Phot., *Lex.* I, p. 118, 14-18 Porson = p. 300, 18-21 Naber. Cf. Laeu., fr. 27, p. 148 Blänsdorf (FPR, fr. 27, p. 292 Baehrens = fr. 10, p. 78 Mueller): *Philtra omnia undique erunt: / antipathes illud quaeritur / trochisci, iunges, taeniae, / radicularae, herbae, surculi, / sauriae inlices, bicodulae / hinnientium dulcedines.*

⁴ Arist., *HA* II, 12, 504a, 11-19 Louis.

⁵ Aristóteles también constata el rasgo de la zigodactilia en *PA* IV 695a, 24 Louis.

⁶ El torcecuello mide 16 ó 17 cm de largo, tiene una envergadura de unos 25, y pesa entre 30 y 45 g.

⁷ Su lengua mide unos 5 cm, llegando a sobresalir más o menos la mitad y a extenderse cinco veces el largo del pico (Morris, 1852: 3; González, Gómez & Muñoz, 2002: 12; Perrins, 1987: 17).

⁸ Sigo la lectura κολιός (*Dendrocopos major*) de J. G. Schneider (*Aristotelis De animalibus historiae libri X*, Lipsiae, 1811: vol. I, 61); cf. Arnott, s.v. «Kolios», «Kolophōn» (2007: 157, 158). P. Louis (*Aristote: Histoire des animaux*, Paris, 1964: vol. I, 53) lee κολοιός, 'grajilla' (*Corvus monedula*; cf. Thompson, 1895: 89-90), *graculus* en Plinio [texto cit. n. 16]; J. Pallí Bonet (*Aristóteles: Investigación sobre los animales*, Madrid, 1992: 108) traduce κολοιός por 'chova (piquigualda)' (*Pyrhocorax graculus*) y J. Vara Donado (Torrejón de Ardoz, 1990: 114) por 'corneja' (*Corvus corone*); cf. Foufopoulos & Litiñas (2005) y Arnott, s.v. «Koloios» (2007: 156-158). L. Dittmeyer (*Aristotelis De animalibus historiae*, Lipsiae, 1907: 51) leyó κελεός, 'pito real' (*Picus viridis*); cf. Arnott, s.v. «Keleos, Kolios» (2007: 132).

Para mayor luz añadiré la descripción que se hace en los discursos *Dia, y noche de Madrid* (1663) del escritor español Francisco Santos:

Vn pajaro ay bien conocido, a quien llaman Torcecuellos: a este le dio naturaleza la lengua diferente, que a otros pajaros, pues es delgada como vn hilo, y larga. Este, con particular instinto, busca los hormigueros mas copiosos, y alli se echa, sacando, y tendiendo la lengua a la puerta de aquellas ambiciosas afanadoras: ellas codiciosas del labor de la carne, se enlaçan en ella; y en estando toda cubierta de hormigas, abre el pico, y sepulta en su feno todas aquellas viuietas, metiendo dentro la lengua, cargada de hormigas, como herizo de madroños, ò mançanas⁹.

Aristóteles nos ofrece «a full and accurate description»¹⁰ del pájaro. Con una salvedad: el tamaño de las uñas parece un tanto exagerado. Aunque son relativamente ‘grandes’, podría referirse a que son más bien ‘fuertes, duras’: le permiten sujetarse a los troncos como un ave trepadora. Como en sus uñas el torcecuello se parece más a los carpinteros —también zigodáctilos— que a los córvidos, me ha parecido más acertada la lectura κολιός (‘pico picapinos’). Su semejanza con la serpiente se aprecia en otro rasgo físico: «característica primordial de su plumaje son las dos líneas longitudinales oscuras, que desde el píleo recorren cuello y dorso. Estas líneas pueden darle cierto aspecto de culebra visto desde arriba»¹¹. Píndaro también debió de percibir un parecido entre ambos animales a los que describe igualmente como ποικίλος¹²: en el caso del torcecuello, juzga Detienne, el adjetivo podría aludir, más que al plumaje variopinto¹³, «to the ever-changing sheen associated with the mobility of the wryneck»¹⁴, que al desplazarse entre la hierba en busca de alimento recuerda por instantes a una culebra. La opinión de Detienne explicaría por qué a Ateneo le pareció que su plumaje tiene un color brillante como de anguila (por ende, el pájaro se habría camuflado perfectamente sobre un tronco de pino laricio)¹⁵. Plinio el Viejo y dos escolios parafrasearon la descripción aristotélica, sin aportar nuevos pormenores¹⁶. Dionisio Periegeta sí hace otras observaciones: es un ave ‘terrestre’ (χερσαῖος)¹⁷—su hábitat primordial es el bosque—, que despliega la lengua como si fuera un sedal con que pescar hormigas, y que mueve sin cesar el cuello como solían hacer, en frenéticas

⁹ Santos (1663: 120).

¹⁰ Thompson (1895: 71).

¹¹ González, Gómez & Muñoz (2002: 12).

¹² Pi., P. 4, 214; 8, 46 Snell & Maehler.

¹³ Sch. Pi., P. 4, 380a, p. 149, 8 Drachmann: τὴν ποικίλην τῇ τριχώσει ἴυγγα.

¹⁴ Detienne (1994: 176, n. 67).

¹⁵ Ath. VII, 91, 312f, p. 188, 19-21 Kaibel: ὁ δὲ μῦθος (...) τὸ χρώμα ὁμοιον ἔχει ἴυγγι. Arist., HA V, 10, 543a, 24-26 Louis: ὁ δὲ σμῦθος (...) τὸ χρώμα ἔχει ὁμοιον τῇ πίτυϊ.

¹⁶ Plin., NH XI, 47 (107), 256 Mayhoff: *Iynx sola utrimque binos habet. Eadem linguam serpentium similem in magnam longitudinem porrigit, collum circumagat in auersam se. Ungues ei grandes ceu graculis*. Sch. Pi., P. 4, 381a, p. 149, 12-15 Drachmann (cf. Sch. Lyc., Alex. 310, p. 126, 9-12 Scheer): ἴυγξ ὄρειον πεποικιλμένον τῇ τριχώσει, μακροτράχηλον, γλώσσαν ἔχον ἐπιπολὺ ἐκτεταμένην, πυκνῶς περιστρεφόμενον καὶ περιδινοῦν τὸν τράχηλον.

¹⁷ D. P., Au. 2, 12 Garzya. Chantraine, s.v. χέρσος (1968-1980: 1255).

danzas eróticas, los participantes en los ritos de Rea¹⁸. La creencia bereber del centro de Marruecos según la cual el torcecuello se hace el muerto para engañar a las hormigas, atraerlas hacia su pico y engullirlas, en opinión de Bynon, podría remontar a la Grecia antigua¹⁹.

A Pollard le parece significativo el hecho de que Aristófanes no haya mencionado el torcecuello en *Aves*, la comedia donde desfila multitud de pájaros²⁰; no parece mera coincidencia que tampoco se haya documentado en el ágora de Atenas²¹. Si el torcecuello fue en la Grecia antigua tan difícil de ver como ya lo era a mediados del siglo XIX o el siglo pasado²², debió de ser un ave, más que rara, poco conocida. A su vez, Friedrich sugirió que en la *Odisea* se alude a él: la imagen de la rauda nave que conduce a Odiseo hasta Ítaca más veloz que el «halcón peregrino» (ἵρηξ κίρκος), según cree, podría estar inspirada en un torcecuello²³; pero, aunque éste recorre largas distancias migratorias, al volar de rama en rama —esto es, cuando en realidad podía ser observado— lo hace con lentitud relativa y trazando trayectorias onduladas²⁴.

En *Sobre las peculiaridades de los animales* Eliano (s. II-III d.C.) caracterizó al torcecuello por su habilidad para responder al sonido de la ‘flauta travesera’ (πλάγιος αὐλός)²⁵. Sin embargo, no hemos de inferir por ello que el torcecuello es un pájaro propiamente canoro: su canto consiste en un matraqueo agudo, nasal, monocorde, acelerado y relativamente prolongado, que usa como reclamo y para marcar su territorio en período reproductivo; a esta forma de cantar debe de referirse Aristóteles con la voz τρίζω, ‘utter a shrill cry’ (LSJ) a la manera de un polluelo, un murciélago o una perdiz²⁶. Al compararlo con el πλάγιος αὐλός, un instrumento que tal vez hacía «a soft wind-like sound»²⁷, Eliano debe de estar aludiendo al soplo silbante que hace el torcecuello cuando, desde el interior del nido, nota la presencia cercana de un eventual intruso. Los lexicógrafos y escoliastas bizantinos, no obstante, debie-

¹⁸ D. P., *Au.* 1, 23: αἱ δὲ ταῖς φαρμακίσι γυναιξὶ προσφιλεῖς ὕψιγες τροφῆς ὧδε μεταλαμβάνουσι· τὰς μακρὰς γλώσσας, ὡπερ οἱ ἀλιεῖς ὀρμιάν, ἐκτείνασαι κατὰ μικρὸν ἐμβαλοῦσαι μυρμηκῶν, ὡς ἐπὶ βρώσιν σπεύδοντας ὑποδέχονται ἀκριβῶς, εἶτα τὴν γλῶσσαν κατὰ μικρὸν ἔλκουσαι τοὺς ἀλόντας ἐσθίουσι. συνεχῶς δὲ τοὺς τραχήλους κινουῦσιν, ὡς οἱ τῶν ἀνδρῶν διαδεχόμενοι τε καὶ θηλυδρίαὶ βακχεύειν ἐπὶ τῆς τελετῆς τῆς Ῥέας εἰώθασιν. Cf. Dixon (1888: 130-131); Capponi (1981: 296).

¹⁹ Bynon (1987: 156-157).

²⁰ Pollard (1997: 48).

²¹ Cf. Lamberton & Rotroff (1985).

²² Douglas (1927: 93); Arnott (2007: 118). En Grecia hoy día el torcecuello reside permanentemente en las áreas correspondientes a las antiguas Cócira (zona sur) y Acarnania (centro); cría en Macedonia, Cócira (norte) y Tesalia (norte); en la estación no reproductiva habita Acarnania (sur), Etolia, Lócride, Fócide, Beocia, Ática, Peloponeso, Eubea, Andros, Paros, Naxos, Creta (norte y este) y Rodas (<http://www.iucnredlist.org/details/22680683/0>). Cf. Gilbert (2001: 68).

²³ *Od.* XIII, 81-89 Allen; Friedrich (1997: 311). Cf. Thompson, s.v. ἰέραξ, κίρκος (1895: 65-67, 83-84); Arnott, s.v. «Hierax, irēx», «Kirkos» (2007: 99-102, 148).

²⁴ Morris (1852: 3); Dixon (1888: 130); Perrins (1987: 146, 237).

²⁵ *Ael.*, *NA* VI, 19, p. 147, 31-148, 3 Hercher: ἰδιάζει δὲ ταῖς μιμήσεσι τῶν τοιοῦτων ὃ τε ἄνθος καλούμενος καὶ ἡ σάλπιγξ καὶ ἡ ὕψιξ καὶ ὁ κόραξ. καὶ ὁ μὲν ἄνθος ὑποκρίνεται χρεμέτισμα ἵππου, τὴν σάλπιγγα δὲ ἡ ὁμώνυμος, καὶ τὸν πλάγιον ἡ ὕψιξ αὐλόν.

²⁶ El torcecuello emite «a shrill call» (Arnott, 2007: 118). Cf. Chantraine, s.v. τρίζω (1968-1980: 1138).

²⁷ West (1992: 113).

ron de creer en la capacidad musical del torcecuello, pues registran los significados de ἵυγξ como «siringa de un tubo» (σῦριγξ μονοκάλαμος)²⁸ y «cítara armoniosa» (κιθάρα ἐμμελή)²⁹; además, constatan que la ἵυγξ fue «un tipo de instrumento musical» (εἶδος ὄργάνου μουσικοῦ)³⁰ empleado por hechiceras en ceremonias de magia amorosa.

En la actualidad nombramos el pájaro en referencia al rasgo que, desde nuestra perspectiva cultural, resulta el más distintivo de la especie: tuerce el cuello (*Wendehals*, *wryneck*, στραβολαίμης, *torcicollo*, *torcol*, torcecuello)³¹. En verdad resulta entretenido mirar cómo uno de ellos, gracias a su vértebra heterocélica, balancea, tuerce, dobla, encoge y extiende el cuello, cual contorsionista circense o gimnasta que realiza estiramientos, a la vez que eriza las plumas del pileo: el pájaro adopta esta conducta inconfundible cuando se alarma (si lo sorprenden en el nido, si es apresado en mano) o supuestamente, lo que Capponi niega que suceda³², cuando corteja a su pareja³³. En ocasiones, ciertamente, los movimientos del cuello evocan el vaivén amenazante de una serpiente que se balancea erguida. Sin embargo, hubo de ser su voz el rasgo que primero llamó la atención de los griegos antiguos: al habitar en áreas de vegetación arbórea y disponer de un plumaje que se mimetiza con la corteza de los árboles, el torcecuello «suele ser un ave desconocida, incluso para los habitantes de la zona que ocupa, quienes no obstante sí identifican su peculiar canto»³⁴.

En sus comentarios homéricos Eustacio de Tesalónica (s. XII) asume que el sustantivo ἵυγξ deriva del verbo ἰύζω³⁵. El nombre del ave, onomatopéyico, aludiría a un sonido específico: ἰύζω se ha definido como «‘shout, yell’, in order to scare beasts» (LSJ). Para defender el nido de intrusos y ahuyentar a las alimañas, según parece, el torcecuello resopla «like the sizzling of a bottle of mineral water being shaken but not quite closed»³⁶. El silbo serpentino dio pie a que el ave fuera conocida en época reciente con el nombre de ‘snake-bird’³⁷ en localidades del Reino Unido. En opinión de Böhr³⁸, Aristóteles estaría aludiendo a este tipo de sonido disuasorio (‘hissing’) al decir que el torcecuello τρίζει; contrariamente, puede que Aristóteles pensara más bien en el canto del pájaro, el vivaz matraqueo que puede oírse a distancia.

²⁸ *Lex. Seg.* 1, p. 265, 21 Bekker; *Et. Gud.* 1, col. 285, 11 Sturz; *EM*, p. 480, 2 Gaisford. Según West (1992: 213) «the syrinx was used to imitate the hisses of the expiring snake».

²⁹ *Sch. Lyc., Alex.* 310, p. 126, 22-23 Scheer; *Sch. Aristid.* 182, 11, p. 307, 20-21 Dindorf.

³⁰ *Sch. Opp., H. I.* 565, p. 291, 28-29 Bussemaker.

³¹ En *Gramática castellana* III, 6 (Salamanca, 1492) Nebrija se sirve del término ‘torcecuello’ para ejemplificar los compuestos nominales-verbales.

³² Capponi (1981: 296-297).

³³ Burton (2002: 2996-2997).

³⁴ González, Gómez & Muñoz (2002: 12, 18). Cf. Dixon (1888: 129-130); Cortés & Domínguez (1997: 40).

³⁵ Eust., *In Il.*, P v. 66, p. 17, 5-6 Valk; *In Od.*, O v. 162, p. 95, 46-96, 1 Stallbaum. Cf. *Lex. de spirit.* 230, p. 206, 7-8 Valckenaer.

³⁶ Böhr (1997: 112). «When alarmed it utters a sharp and oft-repeated metallic clicking note» (Dixon, 1888: 130).

³⁷ Morris (1852: 3); Dixon (1888: 133); Lydekker (1894-1895: 568).

³⁸ Böhr (1997: 112).

El término ἴυγξ, en otro tiempo considerado «*of foreign and unknown origin*»³⁹, hoy se juzga, por la prenasalización, un préstamo pre-griego⁴⁰. Las voces afines ἴυγή, ἴυγμός e ἴύζω, opinó Pokorny, derivan de una raíz IE *iǵ- que significa ‘sorpresa’, iǵ en griego, presente acaso en ἰαυοῖ, ἰού e *iubilo*⁴¹. A su vez, Chantraine sospecha que la etimología de Eustacio podría ser ficticia, de cuño popular; recuerda que ἴυγξ es una formación expresiva similar a otras en -υγξ o -ιγξ que proporcionan nombres de aves e instrumentos musicales; y emparenta ἴύζω con la onomatopeya ἰύ⁴². A la familia de ἴυγξ, registra Frisk, pertenecen ἴυγή, ἴυγμός, ἴυκτηίς (ἴυκτηίς en Beekes), ἴυγγικός (tecnicismo neoplatónico), ἴύζω, ἴυγ[γ]οδρομέω, ἴυγγίης (epíteto de Dioniso) e ἴυγγίος (en Beekes, ἴυγγίος: mes tesalio usado a principios del siglo II en Kierion y Skotoussa⁴³, y en el que se celebraba un festival en honor del dios)⁴⁴; Chantraine añade ἴυγμα, ἴυγ[γ]ικτός, ἀβίυκτον y ἐκβιούζει⁴⁵; Beekes, ἀνιύζω, ἴυος (epíteto de Dioniso) y ἀβίηκτον⁴⁶. Stephanus no descartó ἴυχμός ni ἰεῦ (interjección de burla e ironía)⁴⁷. A ellas cabe sumar ἴυγγίον (especie de gorrión, o pájaro pequeño, del Ática, comestible)⁴⁸ e ἴυγαί (‘lamentos’ de mujer, o plañidera)⁴⁹, de no ser un error por ἴυγαί. Moutsopoulos apunta que ἴύζω, ἴυγμός e ἴυγή suelen expresar un ‘grito de pena o dolor’, y alguna vez ‘de alegría’⁵⁰. Con ἴυγος el gramático Sofronio (s. IX) ejemplificó cuál es la terminación de genitivo de los infrecuentes nominativos en -γξ⁵¹. Eustacio transmite la variante de nominativo ἴυξ, que justifica por la pérdida de la gamma⁵².

³⁹ Thompson (1895: 71), seguido por Böhr (1997: 112).

⁴⁰ Beekes, s.v. ἴυγή, ἴυγξ e ἴύζω (2009-2010: 605-606).

⁴¹ Pokorny, s.v. «2. iǵ» (1959: vol. II, 514). Cf. Beekes, s.v. ἴύζω (2009-2010: 606).

⁴² Chantraine, s.v. ἴυγή, ἴυγξ e ἴύζω (1968-1980: 473). Bury (1886: 159) destacó las relaciones ἴυγξ/ἴύζω, φόρμιγξ/φορμίζω y σῦριγξ/συρίζω. A su vez, Frisk (1960-1972: vol. I, 744) subrayó la semejanza formal entre ἴυγξ (‘torcecuello’), πῶυγξ (‘garza’), στρίγξ (‘lechuza’) y σῦριγξ (‘siringa’). Pueden sumarse: πτύγξ (‘búho real’), ἐρισάλπιγξ o ἠρισάλπιγξ y πίφιγξ o πίφιξ (aves ignotas), φόρμιγξ (‘forminge’), φῶτιγξ (‘flauta’), ψάλτιγξ (‘cítara’), σάλπιγξ (‘trompeta de guerra, chochín’); incluso, λάρυγξ (‘laringe’), φάρυγξ (‘faringe’), θῶμιγξ (‘cuerda’) y λύγξ (‘hipo’).

⁴³ Graninger (2011: 96-97).

⁴⁴ Frisk (1960-1972: vol. I, 744-745). ἴυγγίης se atestigua en Hsch., I 1103 (cf. I 1106) Latte; ἴυγγίος en SEG XV, 370 e IThess. I, 15 Decourt; ἴυγ[γ]οδρομέω en Hsch., I 1105.

⁴⁵ Las voces se documentan en: A., F**46a, 17 Radt = 41D, fr. 464, 17 Mette; Hsch., I 1109, α 128, ε 1298 Latte. Cf. Chantraine, s.v. ἴυγή, ἴυγξ e ἴύζω (1968-1980: 473).

⁴⁶ Beekes, s.v. ἴύζω (2009-2010: 605). Ἀνιύζω se atestigua en Q. S. XI, 177 Vian; ἴυος en Robinson (1927: 49) = SEG VI, 398, así como en SEG XXXIV, 1395.

⁴⁷ Stephanus (1572: vol. I, col. 1943f-1946h): ἴυχμός se atestigua en Hsch., I 1114; ἰεῦ en Ar., V. 1335 MacDowell y en Sch. Ar., V. 1335 Koster.

⁴⁸ *Cyran.* I, 10, 7-9 Kaimakes; Panayiotou (1990: 316). Cf. Thompson, s.v. στρουθός (1895: 160-162).

⁴⁹ Phot., *Lex.* I, p. 118, 9 Porson (p. 300, 14 Naber: ἴυγαί; cf. *Lex. Seg.* I, p. 267, 12 Bekker: ἴυγαί).

⁵⁰ Moutsopoulos (1990: 292, n. 42-44).

⁵¹ Sophr., *Excerpta* 29, p. 400, 10-11 Hilgard.

⁵² Eust., *In Od.*, T v. 480, p. 213, 41-42 Stallbaum. En *Diccionario griego-español*, Barcelona, 1983: 377 F. Sebastián Yarza identifica la ἴυξ como el ‘aguzanieves’ (*Motacilla alba*).

Las fuentes escritas transmiten otros nombres para el torcecuello: σεισοπυγίς (o σεισοπυγής, σεισοπυγία; por ende, el hápax σεισοφίκης)⁵³ así como σεισοῦρα⁵⁴, que expresan literalmente cómo agita la cola; κίγκλος (o κιγκλίς), en referencia a lo mismo⁵⁵; κίρναϊός⁵⁶, cuyo lexema en principio significaría ‘mezcla’ (¿la del plumaje variopinto?); y κίναϊδίος (o κίναϊδίων, κίναϊδος), que connota su movimiento sinuoso e impúdico, como si fuera un bailarín obsceno que «menea» con desfachatez «las vergüenzas»⁵⁷. Hesíodo, con su consejo a los hombres de que no se dejen engatusar por una mujer πυγοστόλος (‘culona’)⁵⁸, revela que πυγή ya tuvo desde antiguo el doble sentido ‘cola, nalgas’. Con todo, puede que al pájaro se le hayan dado los nombres primeros al confundirlo con otra especie: *a*) la identificación de la σεισοπυγίς y el κίγκλος con el torcecuello proviene de fuentes bizantinas y no se atestigua en la Antigüedad; *b*) el torcecuello, según he observado, no mueve su cola ni «en todo momento» ni «en todas partes» —como afirman los escolios—, aunque sí la despliega en abanico para aparentar un mayor tamaño cuando está preso en mano; *c*) la σεισοπυγίς y el κίγκλος deben de pertenecer al género de las lavanderas (*Motacillae*), aves que se caracterizan por sacudir la cola con insistencia⁵⁹. No obstante, Capponi sostiene que ἵυγγη no designó una sola especie (*Jynx torquilla*) ni un único género (*Jynx*) de aves, sino diversos pájaros que incluso pertenecían a familias distintas (*Picidae*, *Motacillidae*)⁶⁰. En opinión de Thompson ἵυγγη e ἵτυξ fueron dos nombres más para el torcecuello⁶¹. Arnott, quien explica el primero por una metátesis *ἵυγγη > ἵτυξ, añade el sinónimo γλωττίς (‘tongue-bird’)⁶², en alusión a esa otra característica anatómica del torcecuello que ya subrayó Aristóteles.

⁵³ Sch. Lyc., *Alex.* 310, p. 126, 9-10 Scheer: ἵυγγη δὲ κυρίως ὄρνεόν ἐστιν αἰεῖ σείον τὴν οὐράν. Sch. Theoc. II, 17, p. 275, 1-2 Wendel: φερωνύμως σεισοπυγίς καλεῖται διὰ τὸ πανταχοῦ στρέφειν καὶ λυγίζειν [τὸν αὐχένα ἢ] τὴν πυγὴν. Chantraine, s.v. σείω (1968-1980: 994). Cf. D. P., *Au.* I, 23 [texto cit. n. 18]; *Sud.*, I 760 Adler; *Et. Gud.* I, col. 285, 12 Sturz; Zonar., *Lex.*, col. 1132, 15-16 Tittmann; *EM*, p. 479, 56-57, p. 513, 11-17 Gaisford (σεισοφίκης); Sch. Opp., *H.* IV, 132, p. 348, 9 Bussemaker; Sch. Aristid. 182, 11, p. 307, 21-22 Dindorf.

⁵⁴ Sch. Opp., *H.* I, 565, p. 291, 27-28. Stephanus (1572: vol. II, col. 1541c).

⁵⁵ Sch. Opp., *H.* IV, 132, p. 348, 8. Hsch., κ 2608: κίγκλος· ὄρνεον πυκνῶς τὴν οὐρὰν κινεῖν. Chantraine, s.v. κίγκλος (1968-1980: 529); Beekes, s.v. κίγκλος (2009-2010: 693-694).

⁵⁶ Sch. Opp., *H.* I, 565, p. 291, 27-28 Bussemaker. Cf. Stephanus (1572: vol. II, col. 141c-g).

⁵⁷ *Cyran.* I, 10, 4 Kaimakes; Hsch., I 1111 [texto cit. n. 110], κ 2715 Latte; Sch. Pl., *Grg.* 494 e, p. 158 Greene; Sch. Theoc. II, 17, p. 274, 15 Wendel; Phot., *Lex.* I, p. 118, 13-14 Porson; *Sud.*, I 759, 3. Cf. *Et. Gud.* κ, col. 322, 13-16 Sturz; κίναϊδος (...) εἴρηται δὲ παρὰ τὸ κινεῖσθαι τὴν αἰδῶ· ἢ παρὰ τὸ κινεῖν τὰ αἰδοῖα. Arnott, s.v. «Kinaidion, kirnaios» (2007: 143); Chantraine, s.v. κίναϊδος (1968-1980: 532); Beekes, s.v. κίναϊδος (2009-2010: 699).

⁵⁸ Hes., *Op.* 373-374 Mazon. Cf. Beekes, s.v. πυγή (2009-2010: 1253).

⁵⁹ Varro, *LL V*, 76, p. 24, 18-19 Goetz & Schoell: *Motacilla* (...) *semper mouet caudam*. Bury (1886: 158, n. 1); Thompson (1895: 81-82, 153); Arnott, s.v. «Kinklos» (2007: 144-145).

⁶⁰ Capponi (1981: 293-295).

⁶¹ Thompson (1895: 70-71). Hsch., I 694: [ἵτυξ· ὄρνεόν τι, ᾧ χρῶνται αἱ φαρμακίδες]. Phot., *Lex.* I, p. 118, 6 Porson (*Sud.*, I 754 Adler; *Syn. Lex.* I 148, p. 279 Cunningham = *Lex. Seg.* I, p. 264, 22 Bachmann); ἵτυξ· ὄρνεον (cf. Hdn., *Epit. prosod.*, p. 221, 8 Schmidt). Stephanus, s.v. ἵτυξ (1572: vol. I, col. 1087c). Lampe (1961: 679) corrige la lectura ἵυγγη (Mac. Magn., *Apocr.* III, 42 Blonde) por ἵτυξ y documenta la variante manuscrita ἵτυξι.

⁶² Arnott, s.v. «Glōttis» (2007: 86). La fuente es Arist., *HA VIII*, 12, 597b Louis.

Según una conjetura decimonónica el término ἴυγξ habría designado en su origen «a song to the moon-goddes Ἴώ»⁶³. Bury, el responsable de la misma, tras comparar morfológicamente las voces οὐπιγγοσ e ἴυγξ (el uno temático en -o, el otro temático con nominativo en sigma), argumentó como sigue: en Tesalia el οὐπιγγοσ fue un himno consagrado a la Luna, según corrobora Calímaco al invocar a Ártemis (o sea, a la Luna) como Οὐπις; por consiguiente, el hipotético verbo οὐπίζειν debió de expresar la acción de interpelar repetidas veces a la diosa: Οὐπι, Οὐπι⁶⁴; dado que en Argos, por otra parte, Ἴώ designó a la Luna⁶⁵, el verbo ἰύζειν hubo de significar la acción de apelar a ella: Ἴώ, Ἴώ. Así las cosas deriva esta conclusión: «the bird was called ἴυγξ from its call (ἰυγμός) which sounded like ἰώ, ἰώ»⁶⁶; seguramente Bury escuchó alguna vez el canto del torcecuello en las campiñas de Inglaterra. Él cita otros testimonios literarios para apoyar su idea: en la *Nemea IV* de Píndaro se vinculan ἴυγξ y νεομηνία ('Luna nueva'); en los dos estribillos del *Idilio II* de Teócrito aparecen sendas invocaciones a ἴυγξ y a πότνα Σελάνα («señora Selene»); y en los *Persas* de Esquilo el lamento de Jerges ἰώ, ἰώ, μοι («¡ay, ay de mí!») anticipa la ἴυγξ o 'añoranza' que Jerges siente más tarde por sus compañeros muertos en batalla⁶⁷. En cuanto al testimonio de Esquilo, Bury pareciera asumir que la interjección ἰώ (según el LSJ se usa «in invoking aid»), o como expresión de 'grief, suffering') también se originó en la invocación a la diosa Luna. Sin embargo, otros investigadores que han reparado en la tesis no creen que exista relación alguna, mucho menos etimológica, entre ἴυγξ e Ἴώ-Luna⁶⁸, como tampoco entre los homófonos ἰώ (interjección) e Ἴώ (antropónimo)⁶⁹.

Los primeros testimonios de la literatura clásica sobre el torcecuello se hallan en Píndaro: en uno de sus trenos, hoy fragmentario, el término ἴυγξ aparece junto a otro de lectura incierta τ[ρ]οχο[] que refiere según se cree a la rueda⁷⁰. También se debe al poeta tebano la composición que daría fama a la ἴυγξ como «pájaro de Afrodita» usado por las brujas en sus φίλτρα o 'remedios de amor'⁷¹: la *Pítica IV* (462 a.C.), donde recrea el asunto mítico de los amores entre Jasón y Medea. En esta oda el torcecuello

⁶³ Bury (1886: 160), seguido por Tavenner (1933: 110, n. 7).

⁶⁴ Call., *Dian.* 204 Pfeiffer: Οὐπι ἄνασσ' εὐὼπι φαεσφόρε (cf. Sch. Call., *Dian.* 204, 1-5 Pfeiffer = *EM*, p. 641, 54-642, 3 Gaisford). El οὐπιγγοσ se asocia a Ártemis (Ath. XIV, 10, 619b, p. 365, 14-15 Kaibel; Poll. I, 38 Bete; Thdt., *Affect.* IV, 66, 11 Canivet; Psel., *Oratoria* 35, 165-166 Littlewood); y junto con Ártemis a la ciudad de Trecén (Sch. A.R. 972a, p. 85, 8-9 Wendel). Οὐπις fue a su vez una divinidad virgen de Trecén (Hsch., ε 7316 Latte) y apelativo de Tritogenia (IGUR III, 1155, 61); cf. Chantraine, s.v. Οὐπις y Ἰωπις (1968-1980: 838, 1303). El LSJ define οπιζομαι como 'regard with awe and dread'.

⁶⁵ Hdn. Gr. III/1, p. 348, 1 Lentz (Eust., *In D. P.* 92, GGM II, p. 235, 21-22 Müller): Ἴώ γὰρ ἡ σελήνη κατὰ τὴν τῶν Ἀργείων διάλεκτον. Cf. *Chron. Pasch.*, p. 74, 6-76, 10 Dindorf; Io. Ant., fr. 6, 14 (FHG IV, p. 544) Müller; *Sud.*, ι 453 Adler; Sch. E., *Ph.* 109, p. 263, 15-17 Schwartz.

⁶⁶ Bury (1886: 160).

⁶⁷ Pi., *N.* 4, 35 Snell & Maehler; Theoc. II, 17 y 69 Gow; A., *Pers.* 974, 988-989 Page.

⁶⁸ Thompson (1895: 73); Cook (1914: 253, n. 3).

⁶⁹ Chantraine, s.v. ἰώ e Ἴώ (1968-1980: 475); Beekes, s.v. ἰώ (2009-2010: 608).

⁷⁰ Pi., fr. 128a, 8 Snell & Maehler.

⁷¹ Hsch., ι 1111 [texto cit. n. 110]; Sch. Ar., *Lys.* 1110, p. 41, 21-22 Stein; *Sud.*, ι 761 Adler; *Syn. Lex.* ι 152, p. 279 Cunningham = *Lex. Seg.* ι, p. 264, 26 Bachmann; *Et. Gud.* ι, col. 285, 12 Sturz; *EM*, p. 479, 56-57 Gaisford. Cf. Eust. Macrembol., *Hysmine et Hysminias* I, 14, 5, p. 11, 8 Marcovich.

se asocia explícitamente a la rueda e implícitamente a las fórmulas de encantamiento que, según se cree, habrían de pronunciarse durante la celebración de un ritual mágico:

La señora de los dardos más punzantes, la nacida en Chipre, habiendo atado un moteado torcecuello en cruz (ποικίλαν ἵυγγα τετράκναμον), procedente del Olimpo, en una indisoluble rueda (ἐν ἀλύτῳ κύκλῳ), el ave de la locura (μαινάδ' ὄρνιν) llevó a los hombres por vez primera. Enseñó súplicas y encantamientos (λιτάς τ' ἐπαιοιδάς) al sa-gaz hijo de Esón, para que arrebatara (ἀφέλοιτ') a Medea la honra debida a sus padres, y el anhelo de la Hélade la sacudiera, a ella que ardía (καιομέναν) en sus entrañas, con el látigo de Persuasión (μάστιγι Πειθοῦ)⁷².

Mediante una doble hipálage se describe cómo la ἵυγγξ τετράκναμος está sujeta a un ἄλυτος κύκλος (¿clavada a él con los dardos que porta la diosa?). En la *Pítica II* (477/476 ? a.C.) Píndaro también había aludido al πτερόεις τροχός de Ixión de una manera similar: τετράκναμος δεσμός («atadura de cuatro rayos»)⁷³; se podría imaginar que una rueda con un torcecuello atado a ella es una «rueda alada». Los escolios aclaran que τετράκναμος es sinónimo de τετράρραβδος ('de cuatro palos'), y mencionan dos partes de la rueda de carro como son el 'rayo' (κνήμη ο ῥάβδος) y el 'cubo' (χοινικίς)⁷⁴. El torcecuello, así pues, supuestamente vivo, habría de quedar fijado a la rueda de modo aproximado a como, según documenta la iconografía, estuvo Ixión atado a la suya: «*cross-fixed or spread-eagled*»⁷⁵. Otra observación: en Píndaro se atestigua la sinonimia de κύκλος y τροχός como nombres para la rueda; pero no se alude a que éstos hubieran de girar.

Los críticos han justificado con razones diversas por qué se ataba el torcecuello a la rueda en la ceremonia mágica. Según la interpretación de Simpson, aplaudida por Cook, el κύκλος era un símbolo solar y el torcecuello se vinculó a él porque, según la creencia popular, el pájaro buscaba con la mirada el astro rey cada vez que volvía la cabeza hacia atrás (también sería solar la rueda de Ixión)⁷⁶; sin embargo, en los textos antiguos sobre el torcecuello no hay indicio que dé pie a una explicación tal⁷⁷. Para Robinson la ἵυγγξ de Píndaro podría tener un origen iranio y representa el motivo de la rueda de la Fortuna⁷⁸. Gow, a su vez, sospechó que el torcecuello pudo usarse en la magia amorosa por su manera peculiar de mover el cuello cuando realiza el cortejo

⁷² Pi., P. 4, 213-219 Snell & Maehler. Cf. A. R. III, 758-760 Vian & Delage.

⁷³ Pi., P. 2, 22; 2, 40-41. Cf. Sch. Pi., P. 2, 73b, p. 43, 23 Drachmann: τροχόν τετράκνημον. Ferérides de Leros también alude a la rueda de Ixión como τετράκνημος τροχός (fr. 103 [FHG I, p. 96] Müller; cf. Grimm, 1962: 2-3). Cf. E., Ph. 1185 Diggle: κύκλωμ' Ἰξίονος.

⁷⁴ Sch. Pi., P. 2, 73a, p. 43, 14; 2, 73b, p. 43, 18-19 Drachmann.

⁷⁵ Thompson (1895: 71). Sch. Pi., P. 4, 381-382, p. 79 Semitelos: σημειοῦται τὸ τετράκναμον τῷ X, o sea, se trata de una *crux decussata* de ángulos oblicuos —dos agudos, dos obtusos— y no de una cruz griega de ángulos rectos. Ruiz de Elvira (1992-1993) señala que ya en la Antigüedad se solió confundir aquella cruz con esta otra. Cf. Sch. Pi., P. 2, 73b, p. 43, 22-24 Drachmann.

⁷⁶ Simpson (1896: 164); Cook (1914: 253-254). Cf. Nelson (1940: 446).

⁷⁷ La conjetura podría partir de Anaximand. 126 Kirk & Raven = *Vorsokr.* 12 [2], A 21, p. 87, 10-13 Diels & Kranz (Aët., *Placit.* II, 20, 1 Diels; *Aëtiana*, p. 512, 516, 519, 529 Mansfeld & Runia).

⁷⁸ Robinson (1946: 210-212).

de apareamiento⁷⁹, o, añadirá Böhr, cuando se muestra amenazante al sentirse amenazado⁸⁰. Thompson sugiere que en la práctica opera «*a phallic symbolism*»⁸¹ derivado —se sobreentiende— de la forma del pescuezo del ave al estirarse y doblarse: la conjetura parece inspirada en el fabuloso *phallos-bird* de los vasos áticos⁸² (el falo fue en ocasiones un símbolo apotropaico⁸³; en cambio, la naturaleza de la ἴθυξ es siempre unitiva y nunca apotropaica). Mayor divulgación goza el planteamiento de Tavenner: el torcecuello se asemeja a la rueda giratoria por su modo de torcer el cuello cuando se lo aprisiona en mano, de modo que fue atado a ella por analogía del movimiento⁸⁴; sin embargo, habiendo observado un torcecuello, yo no diría que su cuello traza círculos (como sí hacen los alcedínidos). Segal opina que los movimientos sinuosos de su cuello y cola debieron de sugerir a los griegos «*sensuality and debauchery*»⁸⁵. A partir de una tradición oral bereber, Bynon conjetura que la creencia en su poder mágico para amarrar a una persona proviene de su habilidad para atrapar gran número de hormigas con su pegajosa y rapidísima lengua⁸⁶, como si las capturara «*by some magnetic influence*»⁸⁷. Faraone, en cambio, refutando a Gow, opina que Jasón se sirvió del torcecuello como representación de Medea, cual muñeco de vudú, con el fin de transferirle a la heroína el frenesí amoroso del ave (en expresión de Píndaro, μαινὰς ὄρνις) y hacerla delirar de amor⁸⁸; según Faraone, además, la rueda se habría usado como un instrumento de tortura similar a la cruz decusata y no, como suele creerse, haciéndola girar: sólo así cobran pleno sentido las alusiones de Píndaro a que la víctima era flagela (μάστιξ) y quemada (καιομένα), así como la indicación de un escolio según la cual el torcecuello debía ser destripado⁸⁹; Faraone suscita la imagen macabra de un pájaro crucificado.

Sea como fuere, en fechas tempranas el referente de ἴθυξ ya había dejado de ser necesariamente el torcecuello, según consta en la poesía, sobre todo en el drama. En *Persas* de Esquilo (472 a.C.) ἴθυξ comporta el significado de, según los escolios, φιλία, ἡδονή y χάρις⁹⁰, o más bien ‘nostalgia, añoranza’. Píndaro mismo, en *Nemea IV*

⁷⁹ Gow (1934: 3), seguido por Detienne (1994: 84). Cf. Silva (2008: 146-148).

⁸⁰ Böhr (1997: 116-118).

⁸¹ Thompson (1895: 71).

⁸² Lamberton & Rotroff (1985: 23, fig. 43).

⁸³ Funari (1995: 9-10). Cf. Moser (2006).

⁸⁴ Tavenner (1933: 117). Cf. Pirenne-Delforge (1993: 284).

⁸⁵ Segal (1973: 33). D. P., *Au.* 1, 23 [texto cit. n. 18].

⁸⁶ Bynon (1987: 157). *Cyran.* I, 10, 35-36 Kaimakes [texto cit. p. 234].

⁸⁷ Dixon (1888: 131).

⁸⁸ Faraone (1993; 1999: 57-69). Friedrich (1997: 309-310) observa que los pájaros, por sus rasgos físicos y fisiológicos, así como por sus conductas sociales y parecer que hablan lenguas, son animales que se asimilan fácilmente al hombre. Cf. Gilhus (2006: 26-28, 54-56, 201, 248-250).

⁸⁹ Sch. Pi., *P.* 4, 381a, p. 149, 18-19 Drachmann (cf. Sch. Lyc., *Alex.* 310, p. 126, 16-17 Scheer): ὅτι τὰ ἔντερα αὐτοῦ ἐξελέκυσσαι καθάπτουσι τῷ τροχῷ. Según Tavenner (1933: 127) los intestinos, atados alrededor de la rueda cual cintas, incrementaban la eficacia del movimiento circular. En la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* (Salamanca, 1542) Sancho de Muñón enumera las «entrañuelas de torcecuello» (ed. R. Navarro Durán, Madrid, 2009: 168) entre los ingredientes empleados por las hechiceras.

⁹⁰ A., *Pers.* 988-989 Page: ἴθυγα μοι δῆτ' / ἀγαθῶν ἐτάρων ὑπορίνεις. Sch. A., *Pers.* 988, p. 91, 5 Dindorf y 991, p. 259 Dähnhardt.

(473 ? a.C.), parece darle el sentido de ‘hechizo (de amor)’⁹¹. En *Enómao* de Sófocles (post 414 a.C.) ἵυγξ expresa la ‘atracción’ que irradia la mirada de Pélope y que tiene a Hipodamia embobada⁹²; en *Lisístrata* de Aristófanes (411 a.C.), el ‘sex-appeal’ de la heroína epónima, quien excita el πόθος o la θέλις en los mandatarios griegos⁹³; y en *Alejandra* de Licofrón (s. III ? a.C.), el ἔρωσ o ‘deseo’ incendiario que el bello físico del joven Troilo despierta en el héroe Aquiles⁹⁴. En el *Onomastikon*, diccionario de ideas del siglo II d.C., Pólux de Náucratis viene a confirmar las noticias ulteriores de los escoliastas al alistar ἵυγξ junto a otras voces que significan ‘deseo amoroso, sexual’: ἔρωσ, ἴμερος, πόθος, ἐπιθυμία y ἀντέρωσ⁹⁵.

Gran atención de la crítica ha recibido el idilio *La hechicera* (ca. 264-260 a.C.) de Teócrito. Su célebre estribillo, que se repite durante la realización de un ritual de magia amorosa que el poeta recrea con gran realismo, reza: ἵυγξ, ἔλκε τὸ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρα⁹⁶. Aunque se tiende a traducir ἵυγξ por ‘rueda mágica’, el contexto literario en verdad no evidencia que sea éste el sentido exacto. En mi opinión la segunda persona a la que Simeta dirige la súplica ἔλκε τὸ debe de incumbir a un ser en verdad animado más que a uno inanimado cual es la rueda (si bien habrá quien opine que está personificada): «¡torcecuello, arrastra tú a mi hombre aquel hasta la casa!». El escolio relativo aclara:

Torcecuello (ἵυγξ), ave de Afrodita, de cuya ayuda se sirven las hechiceras (φαρμακίδες) en sus prácticas mágicas (μαγείαι). Pues, después de ponerlo sobre una rueda de cera (εἰς τροχὸν κήρινον) y atarlo de ambos lados con una tira de cuero (διὰ ἱμάντος), hacen girar el pequeño disco (κυκλίσκος) sobre una hoguera mientras ellas dan vueltas y recitan el encantamiento (ἐπάδουσαι) que desean. Éste, mientras gira, se derrite suavemente. Y al mismo tiempo se añade a ello si viene al caso: «como se derrite este rombo (ρόμβος) así también se derrita mi amante»⁹⁷.

Está claro que para el escoliasta, quien además tiene presente el pasaje ya citado del *Περὶ ζῴων* de Aristóteles, ἵυγξ refiere en el idilio al torcecuello y no a la rueda. El escoliasta, al igual que Píndaro, denomina la rueda indistintamente como τροχός y κυκλίσκος; y además la asimila al ρόμβος de Teócrito. La identificación de ambos instrumentos debió de verse favorecida por el hecho de que en *La hechicera* de Teócrito el ρόμβος (único tipo de rueda mencionado a lo largo del poema) se vincula a Afrodita, mientras que en la *Pítica II* de Píndaro el κύκλος también se relaciona con ella, la diosa Ciprogenia. Llegados a este punto, el escoliasta pudo haber inferido que el

⁹¹ Pi., N. 4, 35 Snell & Maehler: ἵυγξι δ' ἔλκομαι ἦτορ νεομηνία θιγέμεν.

⁹² S., fr. 474, 1-2, p. 383 Radt (fr. 433, p. 235 Nauck; fr. 474, p. 128 Pearson): τοίαν Πέλοψ ἵυγγα θηρατηρίαν / ἔρωτος, ἀστραπὴν τιν' ὀμμάτων, ἔχει.

⁹³ Ar., *Lys.* 1110-1111 Coulon: ὡς οἱ πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων τῆ σῆ ληφθέντες ἵυγγι / συνεχώρησαν σοι. Sch. Ar., *Lys.* 1110, p. 41, 21-22 Stein; *Sud.*, ι 761, 3-6. Faraone (2006: 217-219).

⁹⁴ Lyc., *Alex.* 309-310 Mascialino: ὅς τ' ἄγριον δράκοντα πυρφόρῳ βαλὼν / ἵυγγι τόξων. Sch. Lyc., *Alex.* 310, p. 126, 8-9 Scheer: πυρφόρῳ ἵυγγι τόξων νῦν ἀντὶ τοῦ πυρφόρῳ βέλει· λέγει δὲ τῷ ἔρωτι. Sobre la *Alejandra* véase Clúa Serena (2003).

⁹⁵ Poll. III, 72 Bethe. En Hsch., ι 1104 Latte ἵυγξ es sinónimo de ἐπιθυμία.

⁹⁶ Theoc. II, 17-ss. Gow. Fernández Fernández (2002) compara el ritual de Teócrito con los *PMag.*

⁹⁷ Sch. Theoc. II, 17, p. 274, 6-12 Wendel. Cf. Sch. Lyc., *Alex.* 310, p. 126, 13-16 Scheer.

torcecuello de Teócrito también se ataba al ῥόμβος por analogía con lo que sucede en el mito de Píndaro, donde el torcecuello sería un instrumento de la diosa. Sin embargo, Teócrito nunca establece un nexo explícito entre la ἕυξ y el ῥόμβος; en mi opinión esta relación tampoco se desprende de la lectura del poema. La invocación de la ἕυξ, que funciona como fórmula mágica repetitiva, no es exclusiva de una acción particular, la de dar vueltas al ῥόμβος, sino se realiza en cada una de las nueve acciones que conforman el ritual, confiriéndole cohesión (también desde el punto de vista formal de la estructura literaria) e incrementando su eficacia mágica.

Aunque Teócrito se refiere a un «rombo de bronce» (ῥόμβος ὁ χάλκεος), el escolio, en cambio, dice que se daba vueltas a una «rueda de cera» (τροχὸς κήρινος). Una vez más el escoliasta debió de recordar alguna noticia independiente de Teócrito (en rituales de magia amorosa, verbigracia, los *Papiros griegos de magia* documentan el uso de figuras antropomórficas o zoomórficas fabricadas de materias maleables como la masa de harina y la cera⁹⁸). Sin embargo, ninguna otra noticia sobre la ἕυξ menciona una rueda tal. El escoliasta debió de creer —«a foolish inference»⁹⁹— que la rueda era de cera al confundir o mezclar, según parafrasea el texto, dos estrofas de *La hechicera* donde la cera remite por sinécdoque a una figura que representa a la persona deseada¹⁰⁰:

Como yo derrito esta (figura de) cera con el favor de un demon,
así al instante se derrita de amor Delfis de Mindo.

Como rueda este rombo bronceo proveniente de Afrodita,
así rueda él hasta mi puerta¹⁰¹.

En las *Cyranides* (s. I-III d.C.), mucho antes de escribirse dicho escolio, también se asumió que la ἕυξ de Teócrito es un ave y no la mentada rueda. Al explicar que el pájaro torcecuello, aquí llamado κιναΐδιος, participa junto con otros seres homónimos de los reinos vegetal, mineral y animal (a saber: verbena, obsidiana y blénido) de una cadena de simpatía de naturaleza afrodisíaca, se saca a colación el famoso verso ἕυξ, ἔλκε τύ (κτλ) para conferir *auctoritas* a lo dicho¹⁰². Las *Cyranides*, además, atribuyen al torcecuello otras propiedades mágicas y medicinales:

Si uno lleva la lengua (γλῶσσα) del ave en una lámina de oro, tendrá encanto (χάρις) y será querido por todos, dioses y hombres. Su rabadilla (ὀρθοπύγιον) dada ocultamente a un hombre o a otro animal macho: éste se afeminará y realizará acciones propias de las hembras. Si uno lleva el ojo (ὀφθαλμός) derecho del ave bajo un lapislázuli (σάπφειρος) sin tacha en que se ha grabado una Afrodita: quien lleve esto será encanta-

⁹⁸ *PMag.* IV, 296-302, 1872-1878, 2359-2363, 2944-2945, 3131-3132; XIII, 309 Preisendanz & Henrichs. Los *PMag.* atestiguan el ἱξιόνιος τροχός (IV, 2901-2902) pero no el término ἕυξ.

⁹⁹ Gow (1936: 8).

¹⁰⁰ Cf. Verg., *Buc.* 8, 74-75 Coleman: *Terque haec altaria circum / effigiem duco.*

¹⁰¹ Theoc. II, 28-31 Gow: ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω, / ὡς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αὐτίκα Δέλφισ. ἢ χὼς δινεῖθ' ὅδε ῥόμβος ὁ χάλκεος ἐξ Ἀφροδίτας, / ὡς τήνος δινοῖτο ποθ' ἀμετέραισι θύραισιν.

¹⁰² *Cyran.* I, 10, 4-9 Kaimakes.

dor (ἐπίχαρις), se hará escuchar por los hombres, y ganará todos los juicios; lo mismo realiza también el ojo izquierdo de llevarlo una mujer. Su sangre (αἷμα) mezclada con cualquier colirio y aplicada como linimento evacua la sufusión ocular¹⁰³. Su corazón (καρδία), atado como amuleto al ponerse la Luna, cura fiebres tercianas y cuartanas. El cerebro (ἐγκέφαλος) del ave, dado ocultamente en la comida o en la bebida, alivia la cefalea incurable. Su hígado (ἥπαρ), macerado en salmuera, quita las enfermedades hepáticas¹⁰⁴.

En su paráfrasis latina de *La hechicera* de Teócrito, esto es, en la *Bucólica VIII* (39 a.C.), Virgilio tradujo ἴυγξ por *carmina* o ‘encantamientos’, mientras que Servio (s. iv d.C.), comentando a su vez el texto de Virgilio, explicó *carmina* como *turbo*: con ello insinúa en el lector, cual especie de silogismo, que la ἴυγξ del idilio griego —cuyo célebre estribillo Servio por supuesto conoce y también cita— era una *turbo* o ‘aparato giratorio’¹⁰⁵. Los textos citados ilustran la siguiente conjetura de Faraone: a partir del período helenístico tardío probablemente empezaron a confundirse distintos instrumentos que tal vez sólo tenían en común el hecho de que se venían usando, cada uno a su manera, en prácticas de magia amorosa, entre ellos la ἴυγξ, la *turbo* y el *rhombus*¹⁰⁶. Gow atribuyó esta confusión, que aún perduraría en nuestros días¹⁰⁷, a los comentaristas de Virgilio que consultaron los comentarios de la obra de Teócrito¹⁰⁸. Según el comentarista de Horacio conocido como Pseudo Acro (s. vi-vii), los tres términos referidos denominan un mismo tipo de *maleficium* amoroso¹⁰⁹; el hechizo debió de conocerse, por sinécdoque, con el nombre del aparato usado para causarlo.

La entrada ἴυγξ del *Léxico* de Hesiquio (s. v-vi) apunta la evolución semántica del término: primero habría designado el torcecuello; después adquiere por metonimia el

¹⁰³ Dado que todos los usos descritos son beneficiosos o curativos, no parece acertado el significado de ὑποχύνει ὀφθαλμούς como «cause cataract in the eyes» (LSJ, s.v. ὑποχύνω).

¹⁰⁴ *Cyran*. I, 10, 35-48. También eran mágicas las plumas de la cola y el esternón de la σεισοπυγίς (Sch. Opp., *H*. IV, 132, p. 348, 9-10 Bussemaker).

¹⁰⁵ Verg., *Buc.* 8, 68-ss. Coleman: *Ducite ab urbe domum, mea carmina, ducite Daphnin*. Seru., *Buc.* 8, 21, p. 95, 11-12 Thilo: *O turbo maritum meum adducitum*. Bury (1886: 158-159); Thompson (1895: 72); Tavenner (1933: 111-112). Cf. Sch. Theoc. II, 17, p. 274, 6-12 Wendel [texto cit. *supra*]. Sannazaro, *Heryplis pharmaceutria* 32: *Volvite praecipitem jam nunc, mea licia, rhombum*; 34: *Volvite praecipitem, mea licia, volvite rhombum*; Quevedo, *Farmaceutria* 111-112: «Quiero traer el rombo a la redonda: / varios lazos en él tengo tejidos» (citas en Pérez-Abadín Barro, 2005: 112).

¹⁰⁶ Faraone (1999: 63, n. 102). Cf. Lucan. VI, 458-460 Herrero Llorente. El κῶνος fue otro aerófono rotatorio que se usó en ritos místéricos (Clem. Al., *Protr.* II, 17, 2 Stählin = Eus., *PE* II, 3, 23 Mras; Sch. Clem. Al., *Protr.* 14, 12, p. 302, 27-33 Stählin & Treu).

¹⁰⁷ Tolstoi (*Grecheskie graffiti*, n. 238) conjeturó la lectura incierta [δινῶ τήνδε ἴυγ]γα ? en un óstrakon del s. v a.C. procedente de Kerch. Lebenev (1996: 273) lo describe así: «In a magical ostrakon from Pantikapaion, the portrait of a male victim is placed on the recto, the love spell on the verso. Incidentally, on the verso it has a hexagonal desing interpreted by Tolstoi as magical rhombos or iynx rotated by the left hand of the witch». Si el objeto representado es un ῥόμβος, la conjetura ἴυγ]γα podría ser errónea.

¹⁰⁸ Gow (1934: 9-10). E.g. Saglio (1873-1919: 863-864) juzgó que *turbo*, *rhombos*, ῥόμβος, ῥύμβος, ῥυμβίον, τροχίσκος, τροχίσκιον y τροχός son términos equivalentes.

¹⁰⁹ Ps. Acro, *In Hor. Epod.* 17, 7, p. 451, 20-24 Keller: *Turbo species est maleficii, cuius uertigini quadam arte homines ad amorem coguntur, quod Graece ἴυγξ dicitur. Turbinem autem ῥυθμόν dicit, quem Graeci dicunt rhombum.*

significado de φίλτρον (pudiera ser la acepción más común en época del autor); y finalmente amplía su extensión para nombrar todo remedio o preparativo que se concibe para triunfar en el amor¹¹⁰. Faraone señala que, si bien las voces θελκτήριον, ἐπωδή y φάρμακον ('charm, magical incantation') pueden significar en ciertos contextos 'love charm', son φίλτρον e ἴυγξ los términos que parecen designar «a specialized form of erotic spell»¹¹¹. En los *Memorables* (ca. 371-392 a.C.) de Jenofonte Sócrates aconseja a la hetera Teódota que, para ganar clientes y después conservarlos, recurra a φίλτρα, ἐπωδαί e ἴυγγες: pero no está claro si ἴυγξ, al entrar en oposición sintagmática con las otras dos voces, alude a un encantamiento, a la rueda mágica o al pájaro¹¹². Los φίλτρα, probablemente 'pócimas', y las ἐπωδαί, 'encantamientos', según comenta Sócrates, son procedimientos mágicos que se pueden enseñar y aprender¹¹³. Las ἴυγγες, en cambio, ausentes del comentario, habrían de ser el instrumento o el ave: ese mismo que Teódota pide prestado a Sócrates (χρήσον μοι τὴν ἴυγγα) para intentar después seducirlo a él, ¡al más sabio de los hombres! Llama la atención que Hesiquio no recoge el significado de ἴυγξ como 'rueda'. La sugestiva conjetura de Capponi según la cual ἴυγξ designó en su origen un «"congegno primitivo di aucupio" a forma di ruota»¹¹⁴ también pierde fuerza ante otro hecho: en *Sobre la captura de aves*, de un tal Dioniso, ἴυγξ designa un pájaro y no a una técnica de apresamiento, señuelo o trampa¹¹⁵.

En un poema de la *Antología palatina*¹¹⁶ la voz ἴυγξ connota el matiz propiamente expresado por el tecnicismo ἀγωγή: según apunta Faraone, éste «means 'a spell that leads' and designates a variety of techniques used to force young women from their homes»¹¹⁷. En las fuentes literarias la acción que comúnmente realiza la ἴυγξ como conjuro erótico es la de ἔλκειν, 'arrastrar' («avec la notion accessoire de violence et mauvais traitements»¹¹⁸) a una persona hacia un deseo o amor exaltados¹¹⁹, doblegan-

¹¹⁰ Hsch., ι 1111 Latte: ἴυγξ· φίλτρον· ἀπὸ ἴυγγοῦ τοῦ ὄρνέου. τὸ γὰρ ὄρνεον τοῦτό φασι εἶναι ἐπιτήδειον εἰς τὰς μαγανείας, καλεῖται δὲ καὶ κιναιίδιον. φασι δὲ καὶ Ἀφροδίτην αὐτῷ χρησθαι. ἀπὸ δὲ τοῦ ὄρνέου καὶ τὰ κατασκευαζόμενα εἰς ἔρωτας ἰ ἴυγγας καλοῦσιν (τ = Antistoecharium Vat. Gr. 23, s. xiv).

¹¹¹ Faraone (1999: 24-25). Synes., *Ep.* 121 Hercher: ἀλλ' ἐγὼ (sc. Ὀδυσσεύς) τοι καὶ ἐπωδὰς οἶδα καὶ καταδέσμούς καὶ ἐρωτικὰς κατανάγκας, αἷς οὐκ εἰκὸς ἀντισχεῖν οὐδὲ πρὸς βραχὺ τὴν Γαλάτειαν. (...) αὐτὴν ἐκείνην ἀποφανῶ σοι (sc. Πολυφήμῳ) δεῦρο πολλαῖς ἴυγξι γενομένην ἀγώγιμον, καὶ δεήσειταί σου καὶ ἀντιβολήσει. Aristaenet. II, 18, 32-34 Mazal: ὁ μὲν οὖν ἔραστὴς περιώδυνος ἐκ τοῦ πόθου τὸν φίλτροποιὸν ἰκέτετε πάλιν κατ' ἐκείνης ἀνακινήσαι τὰς ἴυγγας.

¹¹² X., *Mem.* III, 11, 17-18 Marchant: εὐ ἴσθι ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ πολλῶν φίλτρων τε καὶ ἐπωδῶν καὶ ἰύγγων ἐστί. χρήσον τοίνυν μοι, ἔφη, τὴν ἴυγγα, ἵνα ἐπί σοι πρῶτον ἔλκω αὐτήν.

¹¹³ X., *Mem.* III, 11, 16. Cf. Souto Delibes (2000: 496-500), donde comenta el capítulo 11.

¹¹⁴ Capponi (1981: 298).

¹¹⁵ Texto cit. n. 18. Sobre la 'captura de aves' (ἰξευτική, *aucupium*) vid. Montero (2007).

¹¹⁶ *Hellen. Epigr.* I, Anon. 35 [texto cit. n. 206]. Segal (1973: 40-41).

¹¹⁷ Faraone (1999: 25). Cf. *PMag.* IV, 1390, 1496, 2539, 2887 Preisendanz & Henrichs.

¹¹⁸ Chantraine, s.v. ἔλκω (1968-1980: 339-340).

¹¹⁹ Pi., *N.* 4, 35; X., *Mem.* III, 11, 17-18 [texto cit. n. 112]; Theoc. II, 17; Luc., *Dom.* 13, 6 [n. 180]; Ael., *NA V*, 40, p. 128, 23-24 [n. 128]; Hsch., ι 1104; *AP V*, 205 [n. 206]; Phot., *Lex.* I, p. 118, 19-20 [n. 120]. Cf. ἀφελεῖν (Pi., *P.* 4, 218 [cit. *supra*]), ἐρύειν (*Orac. Chald.* 223 [n. 196]) y ἀρπάζειν (Dam., *In Prm.* II, p. 47, 5-13 [cit. *infra*]). Ἐλκειν (D. P., *Au.* 1, 23 [n. 18]) es lo que a su vez hace el torcecuello con la lengua para embucharse las hormigas.

do si es menester la resistencia de la ‘razón’ (διάνοια)¹²⁰. De manera afín, la acción de seducir, en su sentido etimológico (*se-ducere*), radica en conducir a la persona deseada hasta un lugar apartado. Douglas advierte la ambigüedad del texto en cuanto a si los παῖδες seducidos fueron niños o niñas: la ἵυγγξ pudo usarse «*to lure brides from their nuptial chambers, or little children out of the women’s apartments*»¹²¹.

En otros contextos literarios, sin embargo, la connotación semántica de atracción erótica aparece neutralizada: por ejemplo, Filóstrato menciona unas ἵυγγες o especie de ‘ensalmos’ que, según se espera, han de devolver la vida a quien la acaba de perder por una enfermedad¹²². En el plural ἵυγγες incluso llega a diluirse el sentido de mágico inherente a toda fórmula de encantamiento, de modo que la voz connota, en relación a un discurso, su capacidad para persuadir (πειθῶ) a oyentes o lectores, quienes, más que convencidos por los argumentos esgrimidos, se embelesan con la sonoridad de las palabras conforme fluyen: así, era un placer escuchar a Diógenes de Sínope, orador carismático y con grandes dotes para la persuasión¹²³; las multitudes acudían al desierto a escuchar fascinadas los sermones de Jesucristo¹²⁴; las cartas de Herculiano deleitaban y sosegaban a Sinesio de Cirene¹²⁵; y Pselo alaba la belleza encantadora de las odas de Píndaro¹²⁶. La ἵυγγξ de un discurso, en opinión de Zonarás, surge del ῥυθμός¹²⁷ o ‘tempo narrativo’. En contextos donde aparece la voz ἵυγγξ el término πειθῶ adquiere a su vez el matiz de ‘seducción erótica’ o ‘persuasión retórica’.

No obstante, la ἵυγγξ no es una cualidad exclusiva de la palabra, sea mágica o no. Asimismo tienen ἵυγγξ los adornos que suelen usar las mujeres para resaltar su belleza y potenciar su atractivo físico: perfumes, joyas de oro, piedras preciosas¹²⁸; seguramente Cleopatra los usó para conquistar primero a Julio César y después a Marco Antonio¹²⁹. En ornamentos personales incluso se pudo representar el torcecuello como motivo figurativo: para Tufnell es un torcecuello, que no un halcón, el ave que figura

¹²⁰ Phot., *Lex.* I, p. 118, 19-20 Porson (*Sud.*, I 761, 1 Adler; Zonar., *Lex.*, col. 1132, 18-20 Tittmann; *Syn. Lex.* I 152, p. 279 Cunningham = *Lex. Seg.* I, p. 264, 26-27 Bachmann): ἵυγγξ· τὸ ἐφέλκον τὴν διάνοιαν εἰς ἐπιθυμίαν καὶ ἔρωτα.

¹²¹ Douglas (1927: 93).

¹²² Philostr., *VA* VIII, 7, p. 321, 27-30 Kayser: καὶ παρ’ αὐτῶ ἀπεκάθευδον οὕτω διακειμένῳ χαλεπῶς, ὡς καὶ ἀποθανεῖν ὑπὸ τῆς νόσου. καίτοι πολλὰς ἂν ἠξάμην ἵυγγας ὑπὲρ τῆς ἐκείνου ψυχῆς γενέσθαι μοι.

¹²³ D. L. VI, 75, 5-76, 3 Long: θαυμαστὴ δὲ τις ἦν περὶ τὸν ἄνδρα πειθῶ, ὥστε πάνθ’ ὄντινον ῥαδίως αἰρεῖν τοῖς λόγοις (...), τοιαύτη τις προσην ἵυγγξ τοῖς Διογένους λόγοις. Cf. *Sud.*, I 761, 10-11 Adler; Zonar., *Lex.*, col. 1132, 15-17 Tittmann.

¹²⁴ Origenes, *Cels.* III, 10, p. 210, 23-25 Koetschau: τοσαύτη γὰρ τις ἵυγγξ ἦν ἐν τοῖς Ἰησοῦ λόγοις, ὡς οὐ μόνον ἄνδρας ἔπασθαι θέλειν αὐτῶ εἰς τὰς ἐρημίας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας.

¹²⁵ Synes., *Ep.* 146 Hercher: ὑπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἵυγγων αὐτὸς ἐθελύθην (...), Σειρήνες αἱ τῶν σῶν ἐπιστολῶν ἠδοναί (...), ἵυγγων πλήρεις ἐπιστολάς ἐκπέμπεις.

¹²⁶ Psel., *Or.* I, 157-158 Dennis: βαβαὶ τῶν ἵυγγων τῶν θελκτικῶν τῆς Πινδαρικής ᾠδῆς.

¹²⁷ Zonar., *Lex.*, col. 1132, 15 Tittmann. Cf. Ps. Acro, *In. Hor. Epod.* 17, 7 [texto cit. n. 109].

¹²⁸ Ael., *NA* V, 40, p. 128, 23-24 Hercher: τὰ τοιαῦτα τῶν ζῶων ὡς ὑπὸ τιος ἵυγγος τῆς εὐωδίας ἔλκεται. Detienne (1994: 85). Hld. IV, 15, 2 Rattenbury & Lumb: ἀπαραίτητον ἔχει πρὸς γυναῖκα ἵυγγα χρυσὸς καὶ λίθος.

¹²⁹ Ael., fr. 57, p. 211, 9-11 Hercher (*Sud.*, I 761 Adler): ἡ δὲ Κλεοπάτρα ᾤετο ταῖς αὐταῖς ἵυγγιν, αἵσπερ οὖν Καίσαρος καὶ Ἀντωνίου, καὶ μέντοι καὶ Σεβαστοῦ κρατήσειν τρίτου.

tanto en los pendientes de Tutankhamon como en varios aretes de oro hallados en Tell el-'Ajjul, Gaza¹³⁰. También tiene ὕψις la música que, como en el caso de Orfeo, Anfión o el flautista de Hamelín, ejerce una atracción irresistible sobre los animales¹³¹. Y tiene ὕψις quien, debido a su carácter afable y buenas maneras, es un encanto de persona, o una persona encantadora¹³², como lo es el santo que cultiva la virtud¹³³.

En la tradición mitológica ὕψις fue, según la caracteriza Detienne, «*a sorceress who is an expert on love philtres*»¹³⁴. Así pues, pudiera ser ella, en lugar del torcecuello o la rueda mágica, la persona a la que invoca Simeta en *La hechicera* de Teócrito¹³⁵. Dos son los mitos referentes a Iunx. El primero fue extraído por Antonino Liberal (s. II d.C.) de los *Heteroioumena* de Nicandro (s. II a.C.): según relata, las Piérides, quienes presumían de ser talentosas cantantes, retaron a las Musas en un certamen musical que acabaron perdiendo¹³⁶; las Musas, para castigar su jactancia, transformaron a las Piérides en nueve aves, contándose entre ellas Iunx: degradada y transformada en torcecuello, debió de perder el don del canto melodioso que la leyenda le presupone¹³⁷.

En el escolio de *La hechicera* ya citado se atribuye a Calímaco, el sucesor de Zenódoto al frente de la Biblioteca de Alejandría, otro mito: Iunx, ahora hija de Eco, fue metamorfoseada en pájaro por Hera como castigo por haber pretendido seducir a Zeus mediante la magia¹³⁸. Según la variante recogida por Focio, Hera petrificó a Iunx, hija de Eco o Persuasión, por haberle dado a Zeus una pócima para que hiciera el amor con Ío¹³⁹: Iunx habría heredado de Eco su voz «*lancinante et répétitive*» mientras que de Persuasión su carácter «*persuasive et même fourbe*»¹⁴⁰; en ambos casos subyace la creencia de que Iunx nació de una personificación del sonido¹⁴¹. Juan Tzetzes (s. XII), sabedor de la tradición literaria que vincula a Eco y Pan¹⁴², añade el detalle de que fue éste el padre de Iunx, y confirma que Hera convirtió a Iunx en el ave homónima

¹³⁰ Tufnell (1983: 58, fig. 1, lám. XXI y XXII).

¹³¹ Ael., *NA VI*, 31, p. 153, 9-14: οἱ θηρώντες τοὺς παγούρους ἐπ' αὐτοὺς ἐμχανίσαντο τὴν μουσικὴν δέλαρ (...). καὶ ἀκούσαντες οἱ πάγοιροι πείθονται ὡς ὑπὸ τινος ὕψις προελθεῖν τῆς θαλάμης. Sobre Orfeo vid. Molina Moreno (2003: 181-195); sobre Anfión, Paus. IX, 5, 7-9 Rocha-Pereira.

¹³² Lib., *Ep.* 84, 1 Foerster: οὕτω (sc. ὁ Μακεδόνιος) πολλὴν ἐπὶ τῶν τρόπων ἔχει τὴν ὕψις.

¹³³ V. *Niconis*, p. 199, 15 Lampsides: αἱ τοῦτου τῆς ἀρετῆς ὕψις.

¹³⁴ Detienne (1994: 83).

¹³⁵ En Theoc. II, 15-16 Gow también se menciona a las hechiceras Circe, Medea y Perimede.

¹³⁶ Rodríguez López & Pérez Suescun (1997: 56) aluden a una anécdota similar sobre las Sirenas.

¹³⁷ Ant. Lib. 9 Cazzaniga: μετέβαλον αὐτὰς αἱ Μοῦσαι καὶ ἐποίησαν ὄρνιθας <ἡμαθίδας> ἐννέα καὶ ἔτι νῦν ὀνομάζονται παρ' ἀνθρώπων κολυμβάς, ὕψις, κευχρίς, κίσσα, χλωρίς, ἀκαλανθίς, νῆσσα, πιπώ, δρακοντίς. La paloma, el torcecuello, el halcón, la picaza, la oropéndola y el pato, a diferencia del jilguero y la alondra, no sobresalen por ser aves canoras.

¹³⁸ Sch. Theoc. II, 17, p. 275, 2-6 Wendel: ἢ <παρὰ> τὴν ὕψις, ἢ φησι Καλλίμαχος (cf. O. Schneider, *Callimachea* II, Lipsiae, 1873: 293, fr. 100c 8) Ἥχοῦς θυγατέρα, φαρμακεύειν δὲ τὸν Δία, ὅπως ἂν αὐτῇ μυχθῇ: ὄθεν ὑπὸ Ἥρας εἰς ὄρνιθάριον αὐτὴν μεταβληθῆναι καὶ συνεργεῖν ταῖς φαρμακείαις.

¹³⁹ Phot., *Lex.* I, p. 118, 11-13 Porson (*Sud.*, I 759, 1-2 Adler): ὕψις: Ἥχοῦς ἢ Πειθοῦς θυγάτηρ ἱερὰ Νίκης (ἱερονίκης Adler) καὶ Ἀφροδίτης: καταφαρμάττουσα δὲ τὸν Δία ἐπὶ Ἴοι ἀπελιθώθη ὑπὸ Ἥρας. Cf. *Sud.*, I 761, 7-8; Sch. Ar., *Lys.* 1110, p. 41, 22-23 Stein.

¹⁴⁰ Pirenne-Delforge (1993: 285).

¹⁴¹ Johnston (1990: 95, n. 17).

¹⁴² E.g. *HHom. Pan.* 21 Allen & Sikes; Philostr., *Im.* II, 11, p. 357, 8-27 Kayser; Callistr. 1, 5, p. 46, 21-47, 3 Schenkl & Reisch; Nonn., *D.* XLVIII, 489-495 Koechly; *Sud.*, α 1241 Adler.

por haber propiciado el devaneo de Zeus con la sacerdotisa de Argos¹⁴³: de Pan, quien vivía una sexualidad salvaje y desacerbada, Iunx habría heredado la promiscuidad sexual y el rechazo a contraer matrimonio¹⁴⁴. Estos relatos, elaborados en el período helenístico, se asemejan a mitos etiológicos que justifican el uso tradicional del torcecuello en la magia amorosa.

Focio también recoge el testimonio de Zenódoto de Éfeso (s. IV-III a.C.) según el cual hubo quien identificó a Iunx con Menta¹⁴⁵. Detienne justifica la equiparación en clave sociológica: una y otra, por oposición a la figura de la esposa, son arquetipos de «la querida». Menta, que fue tomada por Hades como concubina, rivaliza con su esposa Perséfone en el mundo inferior, mientras que Iunx, en el mundo superior, es la mujer fatal o celestina que se entromete en la relación de Zeus y Hera, paradigma mítico del matrimonio monógamo. Ante este patrón, Detienne propone que Ixión fue castigado por Zeus y encadenado a una rueda por intentar enamorar a Hera¹⁴⁶. En coherencia con la interpretación del belga, Segal subraya que la voz ἵυγγξ suele aparecer en contextos de amor repentino, violento, embaucador, efímero, inconstante o ilegítimo, y por ende infeliz¹⁴⁷. El papel mediador de Iunx en infidelidades amorosas pudo contribuir a que el torcecuello recibiera el nombre peyorativo de κιναιίδιος, en alusión al ‘prostituto’ (κίναϊδος) afeminado que incita conductas sexuales indecentes y reprobables. Traición e infortunio encubría asimismo el canto de las Sirenas: «porque atraen con la dulzura de su voz a quien se fía de ellas y, luego, lo aniquilan (...): lo que se adivina detrás de las Sirenas es el ansia de placeres, que van aniquilando poco a poco a quienes se han rendido y se han visto embrujados por sus deleites»¹⁴⁸. Sinesio de Cirene, autor del comentario, compara las ἵυγγες con las Σειρήνες¹⁴⁹.

Tavener puso de relieve que en la iconografía de la cerámica griega nunca se representa un torcecuello atado a la rueda, como describe la *Pítica* IV, sino tan sólo posado en la mano de un enamorado, sea mujer sea varón, o en la del dios Eros¹⁵⁰. Se trata de torcecuellos que debieron de ser domesticados y que ya no muestran ademanes defensivos en presencia de personas¹⁵¹. Para Tavener, con todo, el testimonio de los vasos en la cuestión del uso mágico del pájaro es «*either irrelevant or unconvincing*»¹⁵²,

¹⁴³ Sch. Lyc., *Alex.* 310, p. 126, 19-22 Scheer. Cf. Sch. Pi., *N.* 4, 56a, p. 73, 15-16 Drachmann.

¹⁴⁴ Cf. Borgeaud (1988: 55-56, 79-86).

¹⁴⁵ Phot., *Lex.* I, p. 271, 1-3 Porson: Ζηνόδοτος δὲ τὴν Ἴυγγα ὑπ’ ἐνίων Μίνθαν λέγεσθαι, θυγατέρα μὲν οὖσαν Πειθοῦς, Νάϊδα δὲ νόμφην. Cf. Sch. Ar., *Plut.* 313, p. 343, 41-42 Dübner; Tz., *Comm. Ar. Plut.* 313, 1-2 Massa Positano.

¹⁴⁶ Detienne (1994: 86-90); Pirenne-Delforge (1993: 286). Cf. Apollod., *Epit.* I, 20, p. 181, 1-7 Wagner.

¹⁴⁷ Segal (1973: 34-37, 41).

¹⁴⁸ Synes., *Ep.* 146, Hercher: ὅτι (sc. Σειρήνες) τῷ μελιχρῷ τῆς φωνῆς ἀπώλλουον, προσαγόμεναι τὸν πιστεύσαντα (...). Σειρήνας γὰρ αὐτοῖς αἰνίττεσθαι τὰς ἀπολαυστικὰς ἡδονὰς, αἱ τοὺς εἴξαντας καὶ καταγοητευθέντας αὐτῶν τῷ προσηνεῖ μετὰ μικρὸν ἀπολλύουσι (trad. A. García Romero, Madrid, 1995: 278). Cf. Heraclit., *All.* 70 Russel & Konstan; Clem. Al., *Prot.* 12, 118, 1 Stählin.

¹⁴⁹ Synes., *Ep.* 146 [texto cit. n. 125]. Según Pindaro, fr. 94b, 13-15 Snell & Maehler un coreuta podía imitar el canto de la Sirena con su αὐλίσκος, ‘flautín’.

¹⁵⁰ Cf. Böhr (1997: fig. 1, 5, 7-8, 10-15).

¹⁵¹ Böhr (1997: 116).

¹⁵² Tavener (1933: 127).

pues, según valora, las aves pintadas en las escenas, que incluso podrían no ser siempre torcecuellos, únicamente representan regalos de enamorados¹⁵³. En cambio, las ruedas y los discos dibujados junto a los pájaros sí podrían simbolizar, según juzga Gow¹⁵⁴, atributos de Eros. En su trabajo sobre las representaciones de torcecuellos en los vasos áticos Böhr confirma que «no Greek vase-painting shows the bird seated on the magic wheel or fastened to it with widespread wings»¹⁵⁵. Por tanto, los torcecuellos de las cerámicas deben de tener por sí mismos el poder mágico que se les presupone, con independencia del potencial mágico que a su vez puedan tener los instrumentos ilustrados con forma de rueda. Por analogía, el tipo iconográfico en que un torcecuello se posa libre en la mano de una joven podría explicar la relación entre Simeta y la ἵθυξ en *La hechicera* de Teócrito: el ave sería un animal de compañía y mascota de buena suerte, acaso un regalo de su inconstante amante Delfis.

Cabe recordar dos imágenes del ave sin connotaciones eróticas. En una pintura mural de la Villa de Popea en Oplonte aparece con logrado realismo un torcecuello, posado sobre una tabla y picoteando tres peras¹⁵⁶; la pieza plana de madera sugiere que se está alimentando en un entorno más bien doméstico. El mosaico de Ostia con número de inventario cat.DM6 muestra varias aves: la de la esquina inferior e izquierda, según Tammisto, podría ser un torcecuello (si es que no es una perdiz de Chukar)¹⁵⁷.

Nelson dio a conocer la que, según parece, es la única representación antigua que se conserva de una rueda con el torcecuello: se trata de la llamada «*the Iynx-wheel in Boston*»¹⁵⁸, una terracota procedente de Falerón, con 6,5 cm de altura y un diámetro de 21,5. Está formada por un aro con cuatro rayos y diseñada en horizontal para ser vista también desde abajo; motivos geométricos de estilo ático de la segunda mitad del siglo VIII a.C. decoran toda la cara inferior, rayos inclusive (entre ellos hay dos grupos de «ojos» con forma de hoja, un motivo al parecer apotropaico); en el lado superior se asientan en círculo las figuras de once aves que parecen torcecuellos, emitiendo tal vez un reclamo. Nelson conjetura que en medio de ellos, en la cruceta hoy descascarada, hubo un duodécimo torcecuello que se habría desprendido. En el aro se horadaron equidistantes cuatro orificios: la rueda debió de colgar de igual número de cordones. Robinson supone que «*in the center of the Boston wheel is the ἵθυξ τετράκναμος, as Pindar calls it*»¹⁵⁹. Con todo, no hay evidencia alguna de que esta rueda, que tiene valor estético y podría ser tan sólo un objeto decorativo, se haya usado como instrumento mágico; tampoco parece que pueda producir sonidos. Ahora bien, ¿será la rueda de Boston un antecedente remoto de ciertas ruedas dibujadas, por ejemplo, en los vasos de Apulia? Sería el caso de aquél donde Zeus pide ayuda a Afrodita para seducir a

¹⁵³ Tavenner (1933: 119-125, 127).

¹⁵⁴ Gow (1934: 3-5).

¹⁵⁵ Böhr (1997: 118).

¹⁵⁶ Watson (2002: 382-383, fig. 318).

¹⁵⁷ Tammisto (1997: 73, 77, 83, 96, 142, 160, 188, 447, 462, lám. 34, fig. DM6,1).

¹⁵⁸ Museum of Fine Arts de Boston, inv. 28.49. Nelson (1940: fig. 1 y 3).

¹⁵⁹ Robinson (1946: 211). Cf. Böhr (1997: 118-120).

Leda¹⁶⁰: de la mano de la diosa del amor, en cuyo antebrazo se sienta un Eros, cuelga horizontal una rueda de seis radios y dentada; me pregunto si sus dieciséis dientes podrían ser trazos simplificados de cuellos con cabezas de torcecuello. Johnston, en cambio, ni ve semejanza entre una y otras, ni está convencida de que el objeto conservado en el museo estadounidense sea una ἵυγγξ¹⁶¹.

La rueda de Boston, observa Karagheorgis, se parece a dos aros coronados por pájaros procedentes de Chipre y cuyas caras exteriores están pintadas con motivos geométricos del período 850-750 a.C.¹⁶² En el aro B, el mejor conservado, se aprecian siete aves con picos aplanados y anchos, como de pato, que no se corresponden con el pico corto, ligeramente curvo y en punta del torcecuello: sólo en sentido laso podríamos llamarla ‘*inyx-wheel*’. A diferencia de las seis aves que se sientan mirando hacia fuera, hay otra que, comiendo de un cuenco con la cabeza gacha, se posa en la dirección de la circunferencia y hacia la izquierda: el detalle pudiera ser significativo. Ambas piezas se asemejan a los *kernoi*: vasos cultuales de base circular o anular con compartimentos donde depositar ofrendas y con figuras de animales.

En la *Vida de Apolonio* (post 217 d.C.) Filóstrato describe uno de los salones de la corte del rey de Babilonia. Focio tomó la descripción para ilustrar su *Biblioteca*:

Dicen que encontraron una estancia para hombres cuyo techo se había construido en cúpula (θόλος), representando el aspecto de un cielo, y que estaba cubierto de lapislázuli (σαπφείρινη λίθος) —la piedra más azul y como el cielo para la vista. Las estatuas de los dioses en los que creen se levantan en lo alto, y se ven como figuras de oro, destacándose sobre el éter. Allí precisamente es donde el rey administra justicia. Cuatro torcecuellos de oro (χρυσᾶ ἵυγγες τέτταρες) cuelgan del techo, como recuerdo de Adrastea¹⁶³, para que no se eleve sobre los hombres. Los magos (μάγοι) que frecuentan el palacio dicen que fueron ellos quienes los ajustaron (ἀρμόττεσθαι), y los llaman lenguas de los dioses (θεῶν γλώτται)¹⁶⁴.

Según interpreta Johnston, las ἵυγγες colgadas del techo del salón cumplían dos funciones: por una parte delimitaban la frontera entre el mundo inmortal (simbolizado por la cúpula celeste y las figuras de los dioses) y el mundo mortal (representado por

¹⁶⁰ The J. Paul Getty Museum, inv. 86.AE.680. Jentoft-Nilsen & Trendall (1991: 6, 9, fig. 186). Vid. una fotografía en www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=14945. En el ánfora 87.AE.23 (Jentoft-Nilsen & Trendall, 1991: 16, fig. 198 y 200.4) Eros sujeta una rueda similar sobre Casiopea.

¹⁶¹ Johnston (1990: 91, n. 4).

¹⁶² Karagheorgis (1989: fig. 1-2 y 3-4). Este autor recuerda otro ejemplar de rueda estudiado por J. de La Genière, «Une roue à oiseaux du Cabinet des Médailles», *REA* 60 (1958): 27-35.

¹⁶³ «Hija de Ananke y Zeus, está apostada en el lugar más alto como vengadora de todas las injusticias; y de los malvados ninguno hay, ni grande ni chico, que se le escape» (Plu., *Mor.* 564e); ‘Átropo’, ‘Adrastea’ y ‘Necesidad’ eran nombres del Destino (Plu., *Mor.* 1056c). Cf. A., *Pr.* 936 Page; Pl., *Phdr.* 248c; Arist., *Mu.* 401b; Ar. *Did.*, fr. 29.6, p. 464, 28-465, 4 Diels; Plot. III, 2, 13; Herm., *In Phdr.* II, 40, 248c Lucarini & Moreschini; Procl., *Theol. Plat.* IV, 10, p. 34, 24-35, 9 Saffrey & Westerink; *In Ti.* III, p. 274, 15-23 Diehl; Dam., *Pr.* III, p. 161, 8-11 Westerink; Phot., *Lex.* α 384-385, p. 45 Theodoridis; Eust., *In Il.*, B v. 828-834, p. 556, 9-557, 32 Valk.

¹⁶⁴ Philostr., *VA I*, 25, p. 29, 1-11 Kayser; Phot., *Bibl.* 240, 324a, 13-24 Henry (trad. A. Bernabé Pajares, *Filóstrato: Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid, 1992: 101).

el rey y el trono); por otra, dada su posición intermedia, transmitían a los hombres las revelaciones procedentes de los dioses así como a éstos las súplicas de los hombres, favoreciendo la comunicación entre las dos regiones del universo. En vistas de que estas ἕνυξes tenían que ‘ajustarse, encajarse, afinarse’, Johnston conjetura que debieron de ser algún tipo de mecanismo conformado por ruedas y no unas figuras de pájaros o de démones alados¹⁶⁵. En cambio, Bernabé Pajares presumió que los torcecuellos son en realidad unos grifos¹⁶⁶, animales fabulosos de Babilonia.

Varios detalles referidos por Filóstrato parecen repetirse en una de las visiones de Ezequiel de la *merkabá* o ‘carro’ de Dios¹⁶⁷, acontecida según la tradición bíblica¹⁶⁸ en Babilonia en el año 593 a.C.: el cielo de lapislázuli, el trono y, similares a las cuatro ἕνυξes, las figuras aladas de cuatro querubines acompañadas de sendas enigmáticas ruedas. Según mi impresión, algunas imágenes de la teofanía podrían estar inspiradas en el recuerdo de un salón palaciego como el descrito en la *Vida de Apolonio*. Frente a quienes sostienen que el relato de Ezequiel ben Buzi, con sus iteraciones e imágenes abstrusas «*hard to visualize*»¹⁶⁹, amalgama partes originarias e interpolaciones debidas a la intervención editorial de varias manos, hay quien estima que recoge la visión tal como la experimentó y relató el profeta:

Entonces vi, he aquí, arriba del firmamento (ἐπάνω τοῦ στερεώματος) que había encima de la cabeza de los querubines, como lapislázuli (λίθος σαπφείρου), la imagen de un trono (ὁμοίωμα θρόνου) sobre ellos. Y le dijo al hombre vestido con la estola: «entra en medio de las ruedas que están debajo de los querubines (εἰς τὸ μέσον τῶν τροχῶν τῶν ὑποκάτω τῶν χερουβίμ)»¹⁷⁰, llena tus manos de los carbones de fuego que hay en medio de los querubines (...). Los querubines estaban de pie a la derecha de la nave (...). El ruido de las alas de los querubines se oía hasta el patio exterior (...). Él entró y se detuvo entre las ruedas (...). Entonces vi, he aquí, cuatro ruedas (τροχοὶ τέσσαρες) colocadas junto a los querubines, una rueda junto a cada querubín; y la apariencia de las ruedas era como la del carbón encendido (λίθος ἄνθραξ). Las cuatro tenían el mismo aspecto, como si hubiera una rueda dentro de otra rueda. Al moverse, éstas se movían en las cuatro direcciones sin dar vuelta atrás (...). Las espaldas, manos y alas (de los querubines) y las ruedas estaban llenas de ojos en derredor, las ruedas de los cuatro. A estas ruedas, pues yo lo oí, las invocaban *gelgel*¹⁷¹ (...). Al moverse los querubines se movían las ruedas, éstas junto a ellos; y al desplegar los querubines sus alas para elevarse desde la tierra, las ruedas no giraban en sentido contrario; al detenerse, éstas se

¹⁶⁵ Johnston (1990: 96-97).

¹⁶⁶ Bernabé Pajares (*op. cit.* n. 164: 101, n. 71).

¹⁶⁷ Cf. Elijor (1998: 111-112, 134-136, 154-156); Scholem (2007²); Aberbach (2007²).

¹⁶⁸ Según Goddard (2007: 58, 61) en *Jeremías* 8, 7 el término ‘*āgūr* puede significar ‘torcecuello’.

¹⁶⁹ Wood (2008: 97).

¹⁷⁰ Según Paul (2007²: 600) la voz *keruv* (pl. *keruvim*) podría derivar «*from Akkadian kārību/kurību (from Akk. karābu; ‘to pray’, ‘to bless’), an intercessor who brings the prayers of humans to the gods*». En opinión de Wood (2008: 141-155), quien no comparte dicha tesis, la función originaria del querubín fue la de proteger un lugar divino, o sea, éste tuvo cualidades apotropaicas.

¹⁷¹ Γελελελ transcribe el hebreo גלגל, ‘rueda, remolino’. Cf. Wood (2008: 109-110, 113).

detenían, y al elevarse, éstas se elevaban junto con ellos, porque en ellas había espíritu de vida (πνεῦμα ζωῆς)¹⁷².

No fue el palacio de Babilonia el único edificio antiguo de cuyo techo suspendían unas figuras tales. Filóstrato también dice que de uno de los templos de Apolo en Delfos «colgaban unos torcecuellos de oro que tenían la capacidad persuasiva propia de las Sirenas»¹⁷³. Las Sirenas, cuyo canto ritual se asocia al ámbito funerario, practicaron de igual manera la magia de la ἐπωδή¹⁷⁴. Pausanias, en *Descripción de Grecia* (s. II d.C.), cuenta de oídas que en el antiguo templo de Apolo en Delfos forjado en bronce hubo unas figuras áureas de nombre Κηληδόνες; también ellas hacían encantamientos por medio del canto y la palabra¹⁷⁵. Pausanias, un tanto escéptico, confirma la noticia con el testimonio de Píndaro¹⁷⁶: las figuras estuvieron situadas encima del frontón. Los versos en cuestión, que Pausanias considera inspirados en el relato homérico de las Sirenas¹⁷⁷, pertenecen a un peán pindárico hoy día fragmentario donde también se leen próximos ἵυγγ[γ] y ναός ('templo')¹⁷⁸. Píndaro, así pues, corrobora la noticia de Filóstrato sobre los torcecuellos del templo de Apolo. A su vez, Ateneo de Náucratis (s. II-III) comparó las Κηληδόνες de Píndaro con las Sirenas¹⁷⁹, mientras que Luciano de Samósata (s. II), Sinesio de Cirene (s. IV-V) y Nicetas Coniates (s. XII-XIII) equipararon el hechizo de las ἵυγγες al de las Sirenas¹⁸⁰. El hecho de que las Sirenas fueran personajes híbridos con rostro de mujer y cuerpo de ave, y de que, como muestra la iconografía, tuvieran un plumaje similar al del torcecuello, pudo acentuar en el imaginario popular el parecido entre la Sirena y el ave¹⁸¹. Mas es cierto, como apunta Johnston¹⁸², que la capacidad persuasiva de la Sirena proviene de su voz y no de su cuerpo de pájaro. Las fuentes literarias, además, no llegan a identificar a la Sirena con la ἵυγγξ ni a confundirlas.

En *Sobre los sueños* Sinesio asocia lacónicamente las ἵυγγες con los magos, sin que esté claro si los aludidos son los sacerdotes babilonios de Filóstrato, los teúrgos de los *Oráculos caldeos*, como afirma Johnston¹⁸³, o algunos otros. Haciendo apología de las prácticas de adivinación tradicionales, Sinesio manifiesta que los ornito-

¹⁷² LXX, Ez. 10, 1-17. Sobre las dificultades textuales del pasaje hebreo y su interpretación vid. Wood (2008: 105-119, 95-104, 120-140).

¹⁷³ Philostr., *VA* VI, 11, p. 221, 32-222, 2 Kayser: ἐνὸς δὲ αὐτῶν καὶ χρυσᾶς ἵυγγας ἀνάψαι λέγεται Σειρήνων τινὰ ἐπεχοῦσας πειθῶ (κτλ).

¹⁷⁴ E., *Hel.* 168-178 Diggle; cf. Fernández Delgado (2006: 103). Chantraine (1968-1980: 993-994) y Beekes (2009-2010: 1316-1317) sugieren una relación etimológica entre Σειρήν y σειρά.

¹⁷⁵ Paus. X, 5, 12 Spiro. Cf. Chantraine, s.v. κηλέω (1968-1980: 524).

¹⁷⁶ Pi., fr. 52i, 70-71 Snell & Maehler.

¹⁷⁷ *Od.* XII, 39-54 Mühlh. Cf. XII, 44: ἀλλά τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν αἰοιδῆ.

¹⁷⁸ Pi., fr. 52i, 62-63 Snell & Maehler.

¹⁷⁹ Ath. VII, 36, 290e, p. 141, 23-27 Kaibel (Epit. II 1, 127, 24-27 Peppink).

¹⁸⁰ Luc., *Dom.* 13, 6 Harmon: ὡς περ ὑπὸ ἵυγγος ἢ Σειρήνος τῷ κάλλει ἐλκόμενος. Synes., *Ep.* 146, 3-5, 16-17, 41-42 [texto cit. n. 125]. Nicet. Chon., *H.* I, p. 393, 24-25 Dietsch: ποία τις αὐτοῦς ἵυγγξ ἢ τίνων τερετίσματα Σειρήνων πρὸς εἰρήνην ἂν μετερρῦθμισαν ἢ πρὸς ἐτέραν εὐσχήμονα πράξιν μετέθηκαν;

¹⁸¹ Rodríguez López & Pérez Suescun (1997: 56); Böhr (1997: 119-120, fig. 18).

¹⁸² Johnston (1990: 99).

¹⁸³ Johnston (1990: 97).

mantes establecen sus predicciones interpretando cual símbolos los ‘gritos’ (κλαγγαί), las ‘maneras de posarse’ (καθέδραι) y los ‘vuelos’ (πτήσεις) de las aves¹⁸⁴. Dado el contexto, las μάγων ἵυγγες podrían ser torcecuellos que se habrían usado con fines adivinatorios: ¿se observaba el comportamiento atípico del animal? Sinesio no entra en detalles, salvo uno: las ἵυγγες operan por ‘simpatía’ (συμπάθεια). Para el obispo de Cirene todas las cosas que participan de un mismo sonido, materia o forma matienen entre sí un ‘parentesco’ (συγγένεια) natural y, por tanto, están sometidas a influencias recíprocas¹⁸⁵. Aludiendo al texto de Sinesio, Ficino y Pico tradujeron ἵυγγες por ‘illices, illecebrae’¹⁸⁶.

La capacidad conectiva de la ἵυγξ se manifiesta en un pasaje de la *Guerra de los judíos* (ca. 75-79 d.C.) donde Josefo dice que los esenios¹⁸⁷, una vez que adoptaron «el régimen de vida introducido entre los griegos por Pitágoras»¹⁸⁸, creyeron tanto en la dualidad del cuerpo y el alma como en la inmortalidad de ésta:

En efecto, entre ellos cobra fuerza la siguiente creencia: los cuerpos son corruptibles y su materia no perdura, mientras que las almas siempre permanecen inmortales y, aun cuando emanan del éter más ligero, se integran en los cuerpos, como si fueran sus cárceles, precipitadas por una suerte de fascinación natural (ἵυγγί τινη φυσικῆ); pero en cuanto se libran de las cadenas corporales, como si en verdad fueran liberadas de una gran esclavitud, entonces se alegran y marchan a las alturas¹⁸⁹.

La creencia de los esenios en la inmortalidad de las almas, según Josefo, era radicalmente contraria a la opinión de los saduceos, para quienes el alma muere junto con su cuerpo, y afín a la creencia farisea: el alma perdura cuando el cuerpo perece. Tanto esenios como fariseos estaban convencidos de que las almas que habían llevado una vida improbable recibirían tras la muerte un castigo eterno, pero divergían en cuál era

¹⁸⁴ Teón de Alejandría (fl. ca. 367-383), padre de Hipatia, escribió *Sobre los signos y la observación de las aves, y la voz de los cuervos* (*Sud.*, θ 205 Adler), tratado hoy perdido que tal vez leyó Sinesio.

¹⁸⁵ Synes., *Insomn.* 2, 19-25 Terzaghi: ἔδει γάρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπτου τὰ μέλη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἐνὸς ὄλου μέλη τυγχάνοντα. καὶ μὴ ποτε αἱ μάγων ἵυγγες αὐταὶ· καὶ γὰρ θέλγεται παρ’ ἀλλήλων ὡσπερ σημαίνεται· καὶ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. ἔλκει γὰρ ἄλλο δι’ ἄλλου, ἔχων ἐνέχυρα παρόντα τῶν πλείστον ἀπόντων, καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα. Cf. Niceph. Gregor., PG 149, 537b-539a, 558b. Acerca de la adivinación con aves en el mundo mesopotámico vid. De Zorzi (2009: 85-135).

¹⁸⁶ Ficino, *De vita coelitus comparanda* III, 1, 29-31 (Kaske & Clark, 1989: 244); Picus, *Oratio*, 138r.

¹⁸⁷ Sobre los Ἐσσηνοί ο Ἐσσαιοί vid.: Ph., *Hypoth.* 11, 1-18 Colson (Eus., *PE* VIII, 11, 1-18 Mras), *Omn. prob. lib.* 75-91 (Eus., *PE* VIII, 12, 1-19), *V. contempl.* 1 Cohn & Reiter; Plin., *NH* V, 17, 73 Mayhoff; I., *Vit.* 10, *BI* II, 119-161, *AI* XIII, 171-173, XV, 371-379 y XVIII, 18-22 Thackeray & Marcus; Hegesipp., p. 207, 7-10 Routh (Eus., *HE* IV, 22, 7 Bardy); Porph., *Abst.* IV, 11-13 Nauck; Hippol., *Haer.* IX, 18, 2-28, 2 Marcovich; Solin. 35, 9-12 Mommsen; Epiph. Const., *Anac.* I 12 y 18 (Ἐσσηνοί), *Haer.* 10 y 20, 3, 4 Holl; Synes., *Dio* 3, 39b Terzaghi; *Cat. Act. Ap.* 21, 38, p. 355, 8-12 Cramer; Const. App. VI, 6 Metzger; *Sud.*, ε 3123 Adler. Nil., PG 79, 721a-b Migne (Ἰεσσαῖοι); Isid., *Etym.* VIII, 4, 5 Lindsay; Filastr., *Haer.* 9 Marx; Honor. Augustud., *Haer.* 3 Oehler; Hieron., *A. Iouin.* II, 14 (PL 23, 317a Migne), *Ep.* 22, 35, 8 Hilberg; Mart. Cap. VI, 679 Willis. Cf. Cansdale (1997), Kottek (1997), Boccaccini (1998), Dillon (2002), Miralles Maciá (2005) y Mansoor & Davies (2007²).

¹⁸⁸ I., *AI* XV, 371. Lightfoot (1892: 362-369) refutó las coincidencias entre pitagóricos y esenios.

¹⁸⁹ I., *BI* II, 154-155.

la recompensa reservada para las almas virtuosas: según los esenios, una vida eterna y bienaventurada en un lugar paradisiaco; según los fariseos, el regreso a la vida y a una renovada existencia corpórea¹⁹⁰. Hipólito de Roma, en cambio, interpretó en clave cristiana que los esenios creían en la ‘resurrección’ (ἀνάστασις) no sólo del alma sino también del cuerpo¹⁹¹.

El caso es que Josefo, partidario del punto de vista esenio¹⁹², justifica el descenso del alma y su unión temporal con la materia mediante el ejemplo de la ἵυγγξ, un referente cultural del mundo griego, a la que califica de φυσική: ‘natural’ en el sentido de, tal vez, «*belonging to occult laws of nature, magical*» (LSJ, s.v.). Porfirio cita el pasaje de Josefo en *Sobre la abstinencia*: pero la tradición manuscrita sustituyó ἵυγγξ por ῥύμη; esta segunda significa el ‘impulso’ propio de un cuerpo en movimiento que, al rozar la superficie de otro, produce un susurro o murmullo iterativo, como ocurre con un batir de alas, un torno que gira, o una quilla que hiende las olas¹⁹³; pareciera que ambas voces evocan imágenes sonoras comparables.

Aunque los exégetas antiguos y modernos de los *Oráculos caldeos* (s. II d.C.) asocian el concepto de ἵυγγες a varios fragmentos (37, 75, 76, 77, 78, 82, 87, 108, 226), éste sólo se atestigua en uno de autenticidad incierta (fr. 223). Kroll ya opinó: «*Iyngum nomen non ex Oraculis sumptum esse, sed ab eis qui patres magicos praedicarunt contendere nolo*»¹⁹⁴. Perdidas las exégesis de los *Oráculos* escritas en la Antigüedad tardía, carecemos de datos para precisar en qué momento la especulación filosófica adoptó esta secular voz griega para darle un nuevo sentido: cual teónimo, casi siempre usado en plural, de unas ‘*Chaldaic divinities*’ (LSJ, s.v. ἵυγγξ). Para indagar el desempeño de las ἵυγγες en la neoplatonizada teología caldaica debemos consultar los comentarios de Proclo y Damascio a los diálogos de Platón, así como los opúsculos de Pselo relativos a los *Oráculos caldeos*.

Las ἀπόρρητοι ἵυγγες de *Oráculos* 223, el fragmento donde aparece el término, ejercen un papel similar al señalado en el texto de Josefo: permiten un vínculo entre una realidad suprasensible y otra sensible. Por medio de «encantamientos secretos», según el oráculo, el oficiante del rito podría ‘arrastrar’ (ἐρύειν, similar a ἔλκειν¹⁹⁵) a los demonios aéreos y hacerlos descender a tierra¹⁹⁶. En *Sobre la filosofía de los oráculos* Porfirio citó varios λόγια de Hécate, entre ellos éste, con el fin de extraer una doctrina teosófica: el hombre, aunque ocupa una posición inferior en la jerarquía del ser, es capaz de constreñir a los seres divinos, superiores a él, mediante la ‘fuerza de la per-

¹⁹⁰ I., *AI* XVIII, 14-18; *BI* II, 160-166 Thackeray. Cf. Mich. Syr., *Chron.* VI, 1 (94), p. 154-155 Chabot.

¹⁹¹ Hippol., *Haer.* IX, 27 Marcovich.

¹⁹² I., *BI* II, 158; III, 372-374 Thackeray.

¹⁹³ Porph., *Abst.* IV, 13, p. 250, 14-21 Nauck. Cf. LSJ, s.v. ῥύμη; Chantraine, s.v. ἐρύω, 1 ῥύμα (1968-1980: 377, 979).

¹⁹⁴ Kroll (1894: 41).

¹⁹⁵ Hsch., ε 6075 Latte [cf. ἀφελείν, ἐρύειν y ἀρπάζειν en n. 119].

¹⁹⁶ *Orac. Chald.* 223 Places (Porph., *Phil. orac.*, p. 157, 1-2 Wolff): τοὺς μὲν ἀπορρήτοις ἐρύων ἵυγγειν ἀπ’ αἰθρῆς / ῥηϊδίως ἀέκοντας ἐπὶ χθόνα τήνδε κατήγες. Se trata del único testimonio porfiriano del término ἵυγγξ, el cual no se atestigua en Jámblico, Siriano, Olimpíodoro ni Simplicio.

suasión¹⁹⁷ (πειθανάγκη)¹⁹⁷; cosa que negó rotundamente Jámblico¹⁹⁸. El editor Places, juzgando que el sentido negativo implícito en ἕγγες ('charmés') es impropio de los *Oráculos caldeos* genuinos, puso en tela de juicio el origen caldeo del fragmento¹⁹⁹. Majercik, conforme en principio con Places, plantea que las ἕγγες podrían ser un tipo concreto de los σύμβολα divinos que el Intelecto Paterno diseminó por el mundo (fr. 108)²⁰⁰; si la rueda era por tradición el símbolo de la ἕγξ, la voz ἕγγες podría referir —propone ella— al στρόφαλος teúrgico (fr. 226), el aparato que describe Pselo:

El disco (στρόφαλος) de Hécate es una esfera de oro (σφαῖρα χρυσῆ) que tiene incrustado en medio un lapislázuli (σάπφειρος), gira por medio de una correa de piel de toro (διὰ ταυρείου στρεφομένη ἰμάντος), y tiene signos (χαρακτῆρες) grabados por toda su superficie. Al girarla (στρέφοντες) se hacían las invocaciones (ἐπικλήσεις). Solían también llamar a tales objetos *iunges*, tuviesen forma esférica, triangular o cualquier otra. Mientras los sacudían (δονοῦντες)²⁰¹ emitían voces sin significado o de bestias (ἄσημοι ἢ κτηνώδεις ἦχοι), riendo y flagelando (μαστιζόντες) el aire. El oráculo, por consiguiente, enseña que el movimiento del disco indicado, dado que posee una potencia indecible (δύναμις ἀπόρητος), hace efectivo el rito. Se llama 'hecático' en tanto que está consagrado a Hécate²⁰².

La descripción se completa con dos noticias dadas en *Proclo o Sobre la felicidad* (485/486 d.C.) por Marino de Neápolis: según la primera, el maestro solía utilizar los «divinos e inefables discos» (θεῖοι καὶ ἄφθεγκτοι στρόφαλοι) de los caldeos —no se apunta el fin— en conformidad con los métodos teúrgicos que aprendió de Asclepigenia de Atenas; según la otra, podía hacer que lloviera aun en época de sequía al mover un disco al que Marino llama expresamente ἕγξ²⁰³. La proximidad fonética y semántica de las voces στρόφαλος y στρόβιλος²⁰⁴ ('trompo') sugiere que entre ellas hay algún tipo de relación cuya naturaleza, empero, no está suficientemente aclarada²⁰⁵.

La ἕγξ de la hechicera Nico, artificio de magia amorosa descrito en la *Antología palatina*, comparte varios rasgos con el στρόφαλος teúrgico: incrustaciones de gemas, esta vez una amatista; cincelados de oro que podrían representar figuras o símbolos mágicos; y una cuerda, como es el hilo rojo de lana que se le ataba en medio²⁰⁶.

¹⁹⁷ Porph., *Phil. orac.*, p. 155, 5-6 Wolff.

¹⁹⁸ Iambl., *Myst.* I, 14, 45, 5-6: ἀκίλητον καὶ ἀπαθές καὶ ἀβίαστον συμβαίνει εἶναι τὸ θεῖον.

¹⁹⁹ Places (2003⁴: 20).

²⁰⁰ *Orac. Chald.* 108 Places: σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον, / ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ· καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται. Majercik (1989: 220).

²⁰¹ Sobre el polémico significado de δονέω (cf. Pi., *P.* 4, 219) véase Faraone (1993: 3, n. 6).

²⁰² Psel., *Philos. minor.* II, 38, p. 133, 17-24 O'Meara (trad. García Bazán, 1991: 140; con algunas modificaciones mías). Cf. Niceph. Gregor., *Ep.* 23, 105 Leone. Sobre los σχήματα como símbolos de los dioses vid. Dam., *In Prm.* II, p. 100, 1-101, 14 Westerink.

²⁰³ Marin., *Procl.* 28, 8-15 y 19-21 Saffrey & Segonds.

²⁰⁴ Pl., *R.* 436d, 5 Burnett; Plu., *Lys.* 12, 6 Ziegler; Hsch., σ 2017 Alpers, Erbse & Kleinogel.

²⁰⁵ Beekes, s.v. στρέφω, -ομαι (2009-2010: 1413-1414) recoge la hipótesis según la cual στρόφαλος se relaciona con στρεβλός ('retorcido'). Chantraine, s.v. στρεβλός, στρέφω (1968-1980: 1062, 1063).

²⁰⁶ *Hellen. Epigr.* I, Anon. 35 Gow & Page (*AP* V, 205 Beckby): ἕγξ ἢ Νικοῦς, ἢ καὶ διαπόντιον ἔλκειν / ἄνδρα καὶ ἐκ θαλάμων παιῆδας ἐπισταμένη, / χρυσῶ ποικιλιθεῖσα, διαυγέος ἐξ ἀμεθύστου

Mastrocinque estudió un conjunto de instrumentos mágicos de finales del siglo III d.C. exhumados en Pérgamo. De entre ellos destaca uno cuya forma recuerda a uno de los tipos de ἵυγγξ mencionado por Pselo²⁰⁷. El de Pérgamo tiene por base un triángulo equilátero de bronce con sendos relieves de Hécate en sus ángulos²⁰⁸; en el centro, un soporte; y encima se fijó un disco del mismo metal, grabado con caracteres y dividido en treinta y dos secciones. Mastrocinque interpreta que dichas divisiones son una representación esquemática de las ocho esferas del universo platónico (fijas, Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus, Sol y Luna) y las tres Moiras o Parcas a su alrededor (en el mito de Er Cloto canta el presente, Láquesis el pasado y Átropo el futuro)²⁰⁹. El italiano aventura que el artefacto se pudo usar en ceremonias teúrgicas para evocar a los dioses, sobre todo a Hécate, con objeto de obtener de ellos predicciones y oráculos²¹⁰.

Pasemos a los *Oráculos caldeos* que los exégetas interpretan en alusión a las ἵυγγες. En su cita del fragmento 77 Pselo introduce la voz: el problema de la lectura, rechazada por Places, estriba en que impide la formación de un hexámetro dactílico²¹¹. Con todo, los críticos suelen opinar que el fragmento aporta el auténtico significado caldaico del término, un sentido por lo demás insólito y particularmente abstracto: las ἵυγγες son los pensamientos que emanan del Padre, dios supremo en el sistema heno-teísta caldeo (la imagen recuerda en cierto modo a la de las ἵυγγες como «lenguas de los dioses», en Filóstrato). Esta noción caldea, según mantiene Places, es un trasunto de las ‘ideas’ paradigmáticas del platonismo medio, equiparables a su vez a las «fórmulas seminales» que, según los estoicos, contienen en sí el germen individual de cada una de las cosas que vienen a ser²¹². El oráculo 77 proclama:

Las (sc. *iunges*) que pensadas desde el Padre piensan también por sí mismas, movidas a pensar por su voluntad inflexible²¹³.

Sin mencionar las ἵυγγες ni aludir a ellas, Proclo parafraseó el verso primero para justificar la existencia de entidades divinas que son «inteligibles e intelectivas» (νοητὰ καὶ νοερά), esto es: «cuantas tienen capacidad intelectual son objeto de intelección» (ὅσα νοοῦντα νοεῖται)²¹⁴. Los inteligibles-intelectivos integran un orden jerárquico de

/ γλυπτῆ, σοὶ κείται, Κύπρι, φίλον κτέανον, / πορφυρέης ἄμνου μαλακῆ τριχὶ μέσσα δεθεῖσα, / τῆς Ἀρισσαίης ξεινία φαρμακίδος.

²⁰⁷ Staatliche Museen zu Berlin, Antikensammlung, inv. 8612, 5-6. Mastrocinque (2002: fig. 3-4).

²⁰⁸ La medida de cada uno de los lados, unos 26 cm (Mastrocinque, 2002: 175), coincide casualmente con la envergadura del torcecuello. El triángulo equilátero simboliza la perfección divina: Plut., *Mor.* 416b-f Sieveking; Procl., *In Euc.*, p. 168, 14-17 Friedlein; Psel., *Daem.* 279-280 Gautier.

²⁰⁹ Cf. Pl., *R.* 616b-617d, *Ti.* 38, b6-e3 Burnet; Hes., *Th.* 901-906 Mazon.

²¹⁰ Mastrocinque (2002: 177-184).

²¹¹ Lewy (1978: 132, n. 249).

²¹² Places (2003⁴: 136). Cf. *Orac. Chald.* 37, 38 [textos cit. n. 218, 217]; Iambl., *In Prm.*, fr. 1, 12-14 Dillon; Dam., *In Prm.* II, p. 46, 8-9 Westerink; SVF I, 98, 102, 497; II, 580, 717, 741, 1027, 1052, 1074 Armin.

²¹³ *Orac. Chald.* 77: αἱ γε νοοῦμεναι <ἐκ> πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί, / βουλαῖς ἀφθέγκτοις κινούμεναι ὥστε νοῆσαι. Psel., *Philos. minor.* II, 38, p. 145, 24-25 O'Meara: αἱ ἵυγγες νοοῦμεναι πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί (κτλ). Cf. Alcín. 9, 1 Whittaker (9, p. 163 Hermann).

²¹⁴ Procl., *Theol. Plat.* IV, 1, p. 6, 11 Saffrey & Westerink.

la teología neoplatónica; por momento basta con apuntar: el hecho de que los objetos pensados por el Padre tienen género gramatical femenino, junto a la circunstancia de que —ya lo veremos— las ὕψις son el primer grado de los tres que conforman el orden inteligible-intelectivo, sugieren que el oráculo 77, o al menos su exégesis, incumbía en efecto a las ὕψις.

Así las cosas, Kroll infirió que las entidades que proceden del Padre y que corren ‘veloces’ (θοαί) hacia él son las ὕψις: se trata de un testimonio caldeo ofrecido por Proclo y que Taylor —a diferencia de Places y Majercik— tuvo el acierto de recoger en su recopilación de los fragmentos caldeos. En tal caso Proclo debió de juzgar que las ὕψις eran «causas intelectivas» (νοεραὶ αἰτίαι)²¹⁵.

Damascio afirma que en los *Oráculos* las ὕψις fueron consideradas πατρικαὶ δυνάμεις²¹⁶. En cambio, según dice Proclo en relación al fragmento 38, a las ἰδέαι los *Oráculos* las llamaban ἔννοιαι πατρικαὶ²¹⁷; de hecho la identificación entre ἰδέαι y ἔννοιαι se da en el fragmento 37: el Intelecto del Padre genera las ‘ideas’ primigenias de todas las formas para que, una vez que han sido separadas y divididas por el Fuego Intelectivo, devengan en «pensamientos intelectivos»²¹⁸. Si las ἰδέαι son los «pensamientos paternos» que provienen del Intelecto del Padre, las ὕψις como «potencias paternas» habrían de surgir de la Potencia del Padre (fr. 3, 4). Así pues, frente a las ἰδέαι como *ideas puras* las ὕψις parecen ser *ideas dinámicas*.

Según las *Lecciones sobre el Crátilo* de Proclo, el nombre de ὕψις fue revelado por la divinidad y tiene un carácter ‘transmisor’ (διαπόρθμιον)²¹⁹. Dicho en palabras de Majercik: las ὕψις «can be viewed not only as the mediators of messages, but as the message itself»²²⁰. Se trata entonces de una *vox mystica*.

Los διαπόρθμιοι ἐστῶτες del fragmento 78, según Damascio, median entre el Padre y la materia, eslabones primero y último en la cadena caldea del ser (fr. 173, para mí auténtico, donde leo: πατρογενῆ τὴν ὕψιν)²²¹. Majercik supuso que los «firmes transmisores» son las ὕψις²²². Sin embargo, Damascio citó el oráculo a propósito de

²¹⁵ Procl., *In Cra.* 126, p. 74, 27-29 Pasquali: «θοὰς» γὰρ αὐτὰς (sc. νοερὰς αἰτίας) καὶ τὰ λόγια καλεῖ, καὶ προΐουσας ἀπὸ τοῦ πατρὸς θέειν ἐπ’ αὐτόν. Taylor (1797: 517 = 1818: 132); Kroll (1894: 40). El adjetivo también se atestigua en *Orac. Chald.* 146 (θοοῖς νότοις... ἕπου).

²¹⁶ Dam., *In Prm.* II, p. 42, 23-24 Westerink. Cf. II, p. 19, 2-4.

²¹⁷ *Orac. Chald.* 38 Majercik (Procl., *In Prm.* II, p. 76, 895, 6-10 Steel): τὰς γοῦν ἐν ἐκείνῳ (sc. τῷ πατρικῷ νοῷ) πρῶτως ὑφεστῶσας ἰδέας ἡμῖν ἐφερμηνεύοντα τὰ λόγια κέκληκεν αὐτὰς ἔννοιαι πατρικὰς (...): «ἔννοιαι πατρὸς αἶδε, μεθ’ ἃς ἐμὸν εἰλυμένον πῦρ». Cf. Psel., *Philos. minor.* II, 39, p. 148, 9 y 41, p. 152, 16 O’Meara: ἰδέας δὲ νομίζουσι νῦν μὲν τὰς τοῦ πατρὸς ἔννοιαις.

²¹⁸ *Orac. Chald.* 37: νοῦς πατρὸς ἐρροίησε νοήσας ἀκμάδι βουλή / παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἀπο πᾶσαι / ἐξέθορον (...). / ἀλλ’ ἐμερίσθησαν νοερῶ πυρὶ μοιρηθεῖσαι / εἰς ἄλλας νοεράς (...). ὧν μία πηγὴ, / ἐξ ἧς ροιζοῦνται μεμερισμένα ἄλλα ἄπλατοι / ῥηγνύμενοι κόσμου περὶ σώμασιν (...), / ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἀπο (...). ἀρχηγόνους ἰδέας πρώτη πατρὸς ἐβλυσε τάσδε / αὐτοθελῆς (Gigli Piccardi 1986, 280: αὐτοτελῆς Places) πηγῆ.

²¹⁹ Procl., *In Cra.* 71, p. 33, 14-15 Pasquali: τὸ διαπόρθμιον ὄνομα τῶν ἰύγγων.

²²⁰ Majercik (1989: 9).

²²¹ Fernández Fernández (2011: 251). Cf. Shaw (1995: 19-57); Hermoso Félix (2011: 45-46). *Orac. Chald.* 173 Places (Majercik): ... τὴν πρωτογενῆ ὕψιν ...

²²² Dam., *In Prm.* III, p. 124, 5-10 Westerink: οἱ γὰρ ἐπὶ μαγειῶν πατέρες εἶς τε τὸ ἐμφανὲς πάντα προάγουσιν, καὶ πάλιν εἰς τὸ ἀφανὲς περιάγουσιν, ὡς ἂν «διαπόρθμιοι ἐστῶτες», κατὰ <τὸ> λόγιον

«los Padres al frente de las acciones mágicas» (οἱ ἐπὶ μαγειῶν πατέρες). Solventando la contradicción, Johnston aventura que aquéllas y éstos son entidades equivalentes²²³. Pero la identificación parece errada. Juliano el Teúrgo, cuyas *Cuestiones introductorias* (Ἐπισημητικά) sirvieron de fuente a Damascio, había señalado en aparente conformidad con la revelación divina que los Padres mágicos participan en la demiúrgia del mundo sensible; lo cual supone, como se infiere a su vez del *Boceto* (Ἐποτύπωσις) de Pselo, que los Padres mágicos son entidades de una jerarquía inferior a la de las ἕυγες. Damascio, matizando al Teúrgo, estima que los Padres mágicos reciben del Padre demiúrgico las «formas universales» (διακόσμια εἶδη) con objeto de, dividiéndolas y distribuyéndolas, conformar los seres particulares y sensibles²²⁴. En conformidad con el fragmento 77 y su exégesis, interpreto que los Padres mágicos —ausentes en la edición crítica de Places— reciben las ἕυγες cual pensamientos, ideas o formas, según dijimos dinámicos, que nacen del Padre.

La definición de demon del *Banquete* platónico arroja luz sobre el *Oráculo* 78: lo demoníaco «interpreta y transmite (διαπορθμεῖον) a los dioses los asuntos de los hombres y a los hombres los de los dioses (...). Al estar en medio de unos y otros colma el espacio que hay entre ambos, de modo que el universo mismo queda atado consigo mismo»²²⁵. Luego las ἕυγες, en su papel transmisor, actuarían como dēmones. Los dēmones, continúa Platón, hacen posible las prácticas adivinatorias, sacerdotales y mágicas, ejecutando por ejemplo los ‘encantamientos’ (ἐπωδαί); Eros es un demon destacado. Planteadas así las cosas, Majercik infiere que «*under the influence of Plato’s spiritualization of Eros, the word Iynx came to mean the ‘binding’ force between man and the gods*»²²⁶. Johnston, en la misma línea, sostuvo que las ἕυγες demoníacas son el resultado de una síntesis de filosofía platónica sobre el demon y de magia simpática²²⁷. No obstante, recordemos que ya antes de Platón la voz ἕυξ solía expresar una fuerza de atracción, mayormente erótica, entre dos seres del reino natural. Aunque la influencia platónica resulta verosímil, lo cierto es que en los *Oráculos* las ἕυγες no suplantán a Eros, al que se asigna una función bastante definida: el Intelecto Paterno diseminó «el lazo de Eros» entre todos los seres que forman el mundo para que se mantuvieran indefinidamente en armonía (fr. 39; cf. 42)²²⁸; por ende, Eros también se asienta en el alma del hombre, donde se une al intelecto y la voluntad para formar una tríada de origen divino: Eros, a la vez que da cohesión interna a la terna, conecta el

φάναι, τῷ πατρὶ καὶ τῇ ὕλη, καὶ τὰ τε ἐμφανῆ μιμήματα τῶν ἀφανῶν ἐργαζόμενοι καὶ τὰ ἀφανῆ εἰς τὴν ἐμφανῆ κοσμοποιῖαν ἐγγράφοντες. Majercik (1989: 9); García Bazán (1991: 77, n. 159). Cf. Procl., *In Prm.* III, p. 216, 1199, 27-28 Steel.

²²³ Johnston (1990: 92).

²²⁴ Dam., *In Prm.* III, p. 129, 1-25: οἱ θεοὶ καὶ αὐτὸς ὁ θεουργὸς τὴν αἰσθητὴν τοῖς μαγικοῖς πατράσις ὑποτίθενται δημιουργίαν (κτλ). Psel., *Philos. minor.* II, 40, p. 150, 9-10 O’Meara.

²²⁵ Pl., *Smp.* 202e-203a Burnet. Cf. Iambl., *Myst.* I, 5, 16, 13-17, 7 Places.

²²⁶ Majercik (1989: 9).

²²⁷ Johnston (1990: 110).

²²⁸ *Orac. Chald.* 39 Places: ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος / πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος, / ὄφρα τὰ πάντα μένη χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα, / μηδὲ πέση τὰ πατρὸς νοερῶ ὑφασμένα φέγγει / ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοιχεῖα θέοντα.

alma con los restantes seres del universo (fr. 44)²²⁹; Eros, junto con la fe y la verdad, es una de las tres virtudes que, por ser primigenias, purifican el alma y la elevan en su retorno al mundo divino (fr. 46; cf. 43, 45)²³⁰.

En opinión de Lewy el ὄνομα σεμνόν de *Oráculos* 87 es el de ὕψις; para Van Liefferinge, empero, el de Πατήρ, en referencia al dios caldeo superior²³¹. Proclo citó el oráculo en *Lecturas del Crátilo*, donde debate antiguas posturas teóricas en torno a si los nombres son por convención (la tesis de Hermógenes) o por naturaleza (la tesis de Crátilo): según Proclo, el «nombre venerable» es el que se adecua plenamente a la cosa designada porque fue asignado a ella por el Demiurgo²³²; los nombres venerables son pues por naturaleza, tesis a la que se adhiere Proclo. También evoca el oráculo en *Sobre el Alcibiades*: todos los «nombres inefables» de los dioses y las potencias divinas son «transmisores»²³³. Lo cita en *Sobre el Crátilo*: en este caso τελετάρχης le sirve como ejemplo de nombre «transmisor»²³⁴. En conclusión, el ὄνομα σεμνόν del fr. 87, según las varias explicaciones dadas por Proclo, tiene un sentido genérico y no alude a un nombre divino concreto. Ahora bien, dado que este nombre desciende, según describe el oráculo, «en remolino incesante» (ἀκοιμήτω στροφάλιγγι), hay quien ha asociado la imagen sonoro-visual al στρόφαλος de Hécate y, por ende, mantenido que el nombre en cuestión es en efecto ὕψις²³⁵.

Según Damascio el *Oráculo* 76 se refiere a las ὕψις. El neoplatónico insiste en que no hay que confundir el que son «muchas, una pluralidad», con el hecho de que ellas dependen de otras tres denominadas ‘cimas’ por su grado mayor de perfección: según la reconstrucción del oráculo propuesta por Lewy, una cima es ígnea, otra etérea y la tercera material²³⁶. Para Damascio las ὕψις que suceden a dicha tríada son un total de siete, en correspondencia con los «mundos brillantes» y, al parecer, las esferas

²²⁹ *Orac. Chald.* 44 Majercik (Lyd., *Mens.* I, 11, p. 3, 12-16 Wuensch): τὸ λόγιον ὄλην τὴν ψυχὴν τριάδα θεῖαν παραδίδωσι (sc. οἱ Χαλδαῖοι) (...): «... ψυχαῖον σπινθήρα δυσὶν κράσας ὁμοιοῖαις, / νῶ καὶ νεύματι θεῖῳ, ἐφ’ οἷς τρίτον ἄγνὸν ἔρωτα, / συνδετικὸν πάντων ἐπιβήτορα σεμνόν, ἔθηκεν».

²³⁰ *Orac. Chald.* 46 Majercik (Procl., *In Ti.* I, p. 212, 19-21 Diehl): ἀρετὰς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλήσθαι καὶ «πίστιν ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα», ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα. Cf. Psel., *Philos. minor.* II, 38, p. 136, 19-20; 40, p. 149, 30-150, 1 O’Meara. Sobre el Eros caldeo vid. Lanzi (2006: 43-44).

²³¹ *Orac. Chald.* 87 [texto cit. n. 232, 233]. Lewy (1978: 134); Van Liefferinge (1999: 135).

²³² Procl., *In Cra.* 52, p. 20, 22-30 Pasquali: ὅτι ἡ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ ἀφομοιωτικὴ ἐνέργεια (...) ἡ δὲ καθ’ ἣν ἐπιφημίζει πρέποντα ὀνόματα ἐκάστοις, περὶ ὧν (...) οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν (...) «ἀλλ’ ὄνομα σεμνόν καὶ ἀκοιμήτω στροφάλιγγι / κόσμοις ἐνθρόσκον κραιπνὴν διὰ πατρὸς ἐνιπὴν» (*Orac. Chald.* 87). Cf. 51, p. 20, 1-16; Iamb., *Myst.* VII, 5, 257.

²³³ Procl., *In Alc.* 150, 10-15 Westerink: τὰ γὰρ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσι· καὶ οὐ τὸν κόσμον τοῦτον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς ὑπὲρ αὐτὸν πάσας δυνάμεις· καὶ γὰρ τὸ διαπόρθμιον ὄνομα τὸ ἐν ἀπείροις «κόσμοις ἐνθρόσκον» (*Orac. Chald.* 87) τοιαύτην ἔλαχε δύναμιν. πεπληρώκασιν οὖν οἱ θεοὶ καὶ ἑαυτῶν καὶ τῶν οἰκειῶν ὀνομάτων τὸν σὺμπαντα κόσμον.

²³⁴ Procl., *In Cra.* 71, p. 33, 15-17 Pasquali.

²³⁵ E.g. Lanzi (2006: 38). Cf. *Orac. Chald.* 49: ἀόκνω στροφάλιγγι.

²³⁶ *Orac. Chald.* 76 Majercik (Dam., *In Prm.* II, p. 34, 18-22 Westerink; cf. I, p. 94, 18-22): ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ὕψις πολλὰς παραδίδοσιν οἱ θεοὶ· «πολλὰ μὲν δὴ αἶδε ἐπεμβαίνουσι φαεῖνοις / κόσμοις ἐνθρόσκουσαι· ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν / τρεῖς· <πυρὴ γ’ ἡδ’ αἰθηρὴ καὶ ὑλώδης>» (cj. Lewy, 1978: 132, n. 250 ex Procl., *In Ti.* II, p. 57, 10-12). Cf. Dam., *In Prm.* II, p. 31, 24-25; p. 34, 3-6; Psel., *Philos. mi-*

planetarias²³⁷. Damascio ratifica la conjetura de Lewy: hay una ΰγγξ fontanal, cual mónada al frente de la tríada de ΰγγες, que organiza el universo caldeo en tres tipos de realidad: a la ΰγγξ primera corresponde el mundo empíreo (o inteligible); a la central el etéreo (las estrellas y los planetas); y a la final el material (o ámbito sublunar, que incluye la Tierra); Pselo, a su vez, identifica los tres mundos con los siete firmamentos celestes²³⁸. Partiendo de la referencia a las ΰγγες como ‘cimas’ (ἀκρότητες) de su orden, Westerink justifica que Proclo haya inducido que ellas son «divinidad que reúne (συναγωγός) y distingue (διακριτική)»; pero ambas funciones, según Damascio, las realizan no tanto por ser ‘cimas’ sino potencias mediadoras (μεσότης, δύναμις)²³⁹.

Citado a continuación del fragmento 76, el *Oráculo* 75 alude por consiguiente a las ΰγγες y no, como se creyó por un corte falso o error al puntuar²⁴⁰, a los Teletarcas: «debajo de ellas se inclina el canal principal»²⁴¹. Según mantiene Westerink ἄρχιος alude a los dioses ἀρχαί del orden hipercósmico²⁴²; pero la solución, admisible en relación a Damascio, no explica el oscuro fragmento: en los *Oráculos* no se atestigua ese tipo de dioses. En opinión de García Bazán el fragmento tiene que ver con el «principio fontanal» (κρηνήϊος ἀρχή, fr. 74) y con los llamados por Pselo «padres fontanales» (πηγαῖοι πατέρες)²⁴³.

La teología neoplatónica sistematizó diferentes órdenes en respuesta positiva a la segunda hipótesis del *Parménides* (142, b1-155, e3) que plantea: si lo Uno es, ¿qué consecuencias se derivan para lo Uno? Partiendo del diálogo platónico Proclo y Damascio establecieron la siguiente jerarquía divina²⁴⁴: orden inteligible (142, b5-143, a3); orden inteligible-intelectivo (143, a4-145, b5); orden intelectual (145, b6-146, d1), integrado por una hebdómada; orden hipercósmico (147, c1-149, d7); y orden encósmico (149, d8-155, d5), que incluye: dioses celestes no-errantes, dioses celestes errantes, dioses sublunares, almas universales, así como ángeles, démones y héroes (estos tres son, en relación a las almas humanas, los géneros superiores).

El orden asociado por Damascio a las ΰγγες es el inteligible-intelectivo. En él es donde se manifiestan los «símbolos sagrados» (ιερά συνθήματα, σύμβολα θεῶν) que los dioses transmitieron a los teúrgos²⁴⁵: uno de estos símbolos son las ΰγγες. Según Damascio el orden inteligible-intelectivo es resultado de la aserción de Platón: «lo Uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada»

nor. II, 40, p. 149, 2-5 O’Meara; Oxford, Bodleian Library, ms. Barocci 181, 17 (cita Kroll, 1894: 39-40); Majercik (1989: 171-172).

²³⁷ Dam., *In Prm.* II, p. 34, 3-4 Westerink.

²³⁸ Dam., *In Prm.* II, p. 35, 19-26, p. 47, 15-19; Psel., *Philos. minor.* II, 40, p. 149, 2-5 O’Meara. Majercik (1989: 16-19) resume la cosmología caldea.

²³⁹ Dam., *In Prm.* II, p. 2, 22-24, p. 20, 13-17 (con comentario en p. 112-113). Cf. Kroll (1894: 40).

²⁴⁰ Lewy (1978: 141, n. 281); Places (2003⁴: 136).

²⁴¹ *Orac. Chald.* 75: ... ὑποκέκλιται αὐταῖς ἄρχιος (Dam., *In Prm.* II, p. 35, 2-4 [cf. Fernández Fernández, 2011: 222-223] : ἀρχικός corr. Places) αὐλών. Cf. Westerink, Dam., *In Prm.* II, p. 128, n. 8; Majercik (1989: 171); García Bazán (1991: 76, n. 154); Fernández Fernández (2011: 263).

²⁴² Westerink, Dam., *In Prm.* II, p. 122. Cf. Kroll (1894: 38).

²⁴³ García Bazán (1991: 76, n. 152-154).

²⁴⁴ Saffrey & Westerink, Procl., *Theol. Plat.* I, p. LX-LXXXIX; Westerink, Dam., *In Prm.* I, p. XXXIII-XXXVII.

²⁴⁵ Dam., *In Prm.* II, p. 45, 21-46, 2. Johnston (1990: 91, n. 4). Cf. Procl., *Phil. Chal.* 5 Places.

(*Prm.* 144e, 3-5); en cambio, según informa Damascio, Proclo había derivado este orden de otra proposición cercana: «dado que las partes son partes de un todo, lo Uno, en tanto que todo, sería limitado» (144e, 8-9)²⁴⁶. Damascio, al incidir en la multiplicidad como atributo de lo Uno, destacó el surgimiento del número y la pluralidad: las ὕψεις son las entidades que encarnan lo múltiple (143, a4-144, e7); en cambio, Proclo puso la atención en las partes inherentes a lo Uno en cuanto todo limitado y del que provienen las partes ilimitadas de la multiplicidad: en la *Teología platónica*²⁴⁷, donde se prescinde del concepto ὕψεις, es el suborden intermedio de los Conectores el que da cuenta de lo múltiple, las partes y lo ilimitado (144, e8-145, a4).

En la metafísica de Damascio las ὕψεις constituyen el grado primero del orden inteligible-intelectivo. En la discusión del suborden de las ὕψεις el filósofo plantea la cuestión: «¿cómo es que la identidad no se opone a la alteridad y produce la pluralidad inteligible, así como la alteridad produce el número?»²⁴⁸. La respuesta se desarrolla en torno a dos series de conceptos contrarios: por un lado, ‘identidad’ (ταυτότης), ‘masculinidad’ (ἀρρενότης), ‘padre (de la potencia)’ (πατήρ) y ‘unión’ (ἔνωσις) son cualidades de la realidad inteligible; por el otro, ‘alteridad’ (ἐτερότης), ‘feminidad’ (θηλύτης), ‘potencia’ (δύναμις) y ‘distinción’ (διάκρισις) son atributos que emergen en la ‘cima’ de la realidad inteligible-intelectiva²⁴⁹, o sea, en las ὕψεις. Con todo, Damascio concluye que dichas oposiciones no se dan del todo en este suborden: «las ὕψεις, en efecto, tienen carácter paternal, como atestiguan los *Oráculos*, si bien también son llamadas potencias del Padre»²⁵⁰. Haciendo síntesis de tradiciones teológicas, el de Damasco equipara las tres ὕψεις caldeas a las Noches de los órficos por ser ambas de naturaleza ‘maternal’ (μητρική)²⁵¹.

En correspondencia con el sistema teológico de Proclo y Damascio, los resúmenes de la teología caldea transmitidos por Pselo distinguen los mismos tres ‘órdenes’ (διάκοσμοι): inteligible, inteligible-intelectivo e intelectivo. Del oráculo 77, referente a las ὕψεις según Pselo, Proclo derivó el orden de los dioses inteligible-intelectivos. Damascio, por su parte, justifica la existencia de dicho orden segundo e intermedio mediante el oráculo que asevera²⁵²: en toda ordenación hay por fuerza un «principio, término y medio» (fr. 24); la revelación, en opinión de Damascio, atañe a la ley de continuidad. Cabe relacionar este dogma caldeo con aquel otro según el cual la realidad se estructura en tríadas (fr. 22, 27)²⁵³.

²⁴⁶ Dam., *In Prm.* II, p. 86, 12-87, 16. Cf. Procl., *Theol. Plat.* IV, 28, p. 80, 24-34, p. 95, 13.

²⁴⁷ Procl., *Theol. Plat.* IV, 35, p. 127, 9-36, p. 133, 28.

²⁴⁸ Dam., *In Prm.* II, p. 1, 20-21.

²⁴⁹ Dam., *In Prm.* II, p. 18, 6-21, 14 (cf. II, p. 2, 22-3, 7).

²⁵⁰ Dam., *In Prm.* II, p. 19, 2-4: ἔχουσι γοῦν καὶ τὸ πατρικὸν αἰ ὕψεις, ὡς τὰ λόγια μαρτυρεῖ, εἰ καὶ μᾶλλον δύναμις (δυνάμεις c.j. Kroll, 1894: 40) λέγονται τοῦ πατρὸς.

²⁵¹ Dam., *In Prm.* II, p. 21, 5-8 (cf. II, p. 5, 6-7 y p. 31, 20-22): καὶ δηλὸς ἐστὶ τὴν ἀντικειμένην καὶ ὑποπέζιον τῇ νοητῇ ἐνώσει καὶ πατρικῇ διάκρισιν μητρικὴν ἐτερότητα καλῶν, ὡς ὕψια ἄλλοι, διὰ τὸ εἶσω καὶ ἔξω δινεῖσθαι, ὡς Νύκτα, διὰ τὸ ἄφραστον καὶ πανάρηθμον τῶν ἐκεῖ θεῶν. Cf. PEG II.1, Orph., 147 F Bernabé (fr. 99 Kern).

²⁵² Dam., *Pr.* III, p. 118, 14 Westerink. Cf. Procl., *Inst.* 132 Dodds.

²⁵³ *Orac. Chald.* 22: εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα. *Orac. Chald.* 27: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει. Según Majercik (2001) el alto grado de sistematicidad triádica no es originario de los *Oráculos*. Cf. Procl., *Inst.* 148, p. 130; 103, p. 92, 18-20.

En el primer orden Pselo define tres rangos: lo Uno-Bien, que es principio único (cf. «Principio paterno», fr. 13) y causa primera; el Abismo paterno (fr. 18); y una tríada paterna inteligible formada por Padre, Potencia e Intelecto (cf. fr. 4, 5, 37). La realidad 'inteligible' (νοητός) comienza propiamente en el nivel tercero, separada de la realidad inefabilísima de lo Uno por un Abismo lleno de silencio. De la tríada, como ya hiciera Proclo, Pselo extrae una enéada de tres tríadas paternas inteligibles, en cada una de las cuales prevalece un elemento: *Padre*, Potencia, Intelecto; Padre, *Potencia*, Intelecto; Padre, Potencia, *Intelecto* (a toda potencia, comenta Proclo al citar el fr. 4, corresponde siempre ocupar una posición intermedia por ser la facultad que define a los démones y las entidades mediadoras²⁵⁴).

Según Damascio, los teúrgos instituyeron tres tríadas en «lo inteligible» (ἐν τῷ νοητῷ)²⁵⁵, orden segundo que normalmente llama «inteligible e intelectivo» (νοητός καὶ νοερός). Producto del Intelecto Paterno, «pues no existe intelecto sin inteligible» (fr. 20; cf. 108), en él se suceden de arriba abajo tres subórdenes triádicos: ἕνγξεις, συνοχεῖς o 'Conectores' (fr. 32, 80, 82, 177) y τελετάρχαι (fr. 86, 177)²⁵⁶; la misma disposición se repite en los resúmenes caldaicos de Pselo. Damascio, jugando con el sistematismo triádico de Proclo, propone que las tres tríadas paternas inteligibles deben de estar gobernadas por mónadas cuyas naturalezas corresponden, respectivamente, a la del elemento que predomina en la tríada: una mónada paterna rige pues la tríada *Padre*, Potencia e Intelecto, así como una mónada potencial y una mónada inteligible rigen las otras dos tríadas. Llegado a este punto, Damascio establece una correspondencia entre cada una de las mónadas del orden inteligible (o sea, el término dominante de cada tríada paterna inteligible) y cada una de las tríadas del orden inteligible-intelectivo: en consecuencia, la naturaleza de la ἕνγξις resulta paterna; la del Conector, potencial; la del Teletarca, intelectiva. Además, si las ἕνγξεις forman una tríada y hay una ἕνγξις paterna, la compleción de la tríada requiere que en ella también subsistan las naturalezas de las otras dos mónadas: la segunda ἕνγξις sería potencial y la tercera inteligible (igual sucede en la tríada de Conectores y la tríada de Teletarcas)²⁵⁷. Las ἕνγξεις, tríada primera del orden, reciben del Intelecto Paterno inmediatamente precedente la «esencia inteligible» (νοητὴ οὐσία)²⁵⁸. Según Proclo, los «teólogos» caldeos ya asignaron al orden inteligible la «potencia transmisora»²⁵⁹ atribuible, según vimos, a las ἕνγξεις. En sentido estricto el orden inteligible-intelectivo se origina en el

²⁵⁴ Procl., *In Alc.* 84, 11-14 Westerink. Cf. *Theol. Plat.* III, 8, p. 31, 20-23 Saffrey & Westerink.

²⁵⁵ Dam., *Pr.* III, p. 109, 4-5 y 15-16; p. 119, 3-6. Cf. Procl., *In Cra.* 122, p. 72, 10-12 Pasqually.

²⁵⁶ Dam., *Pr.* III, p. 110, 19-21 Westerink: καίτοι τί ποιήσομεν ὅταν ὁ πατρικός νοῦς παράγειν λέγηται τὰς τριαδικὰς διακοσμήσεις, ἕνγξεις, συνοχεῖας, τελετάρχας, τὰς νοεράς τριχῆ διαίρέσεις, τὰς κοσμικὰς ἀπάσας;

²⁵⁷ Dam., *Pr.* III, p. 145, 3-10: πατρικῆς γὰρ οὐσης ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἕνγξις ὅλης φύσεως, καὶ δυναμικῆς τῆς συνοχικῆς, καὶ νοεράς τῆς τελεταρχικῆς, οὐ συμπληροῦμεν ἐκάστην τριάδα ἐκ τῶν τριῶν, ἀλλ' ἐκάστην φύσιν ἰδίᾳ τριχῆ διαιρούμεθα κατὰ τὸ εἶδος μέντοι τῆς ὅλης διαίρέσεως· καὶ γὰρ τὴν ἕνγξις εἰς πατέρα καὶ δύναμιν καὶ νοῦν, καὶ τὴν συνοχικὴν εἰς τὰ αὐτά, καὶ τὴν τελεταρχικὴν ὁμοίως.

²⁵⁸ Dam., *Pr.* III, p. 118, 4-5: τὸ μὲν νοητὸν ἐν μονάδι θεωρεῖσθαι μόνη τῆς ἕνγξις φύσεως. Psel., *Philos. minor.* II, 39, p. 146, 15 O'Meara: ἡ νοητὴ ἕνγξις.

²⁵⁹ Procl., *In Prm.* 1199, 27-28 Steel: πρὸς τὴν νοητὴν, ἥτις ἔχει διαπόρθιμον δύναμιν, ὡς οἱ θεοὶ λέγουσι.

suborden segundo de los Conectores: esta tríada, desde su posición central, permite la continuidad entre las ἵυγγες superiores y los Teletarcas inferiores²⁶⁰.

El orden ‘intelectivo’ (νοερός), el tercero, está conformado por los llamados «padres fontanales» (πηγαῖοι πατέρες) o ‘guías cósmicos’ (κοσμοαγοί): Háραx (ἄραx), Hécate (Ἐκάτη) y Dos veces (δίς), que son la tríada ‘trascendente’ (ἐπέκεινα); los Indoblegables (ἀμείλικτοι), también una tríada; y el Diafragma (ὑπεζωκός) que, como una membrana, separa los órdenes inteligibles e intelectivos de los órdenes hipercósmico y cósmico, inferiores. No parece que dicha hebdomada, como alguna vez se ha sugerido, «se incline» (fr. 75) debajo de las ἵυγγες: entre una y otras se interponen Conectores y Teletarcas.

Frente a la teoría neoplatónica de las ἵυγγες, que se inserta en un entramado conceptual complejo y elaborado, Johnston simplificó como sigue la función de estas entidades en el sistema primigenio de los *Oráculos*²⁶¹: primero Hécate, asimilada al Alma cósmica (fr. 53)²⁶², recibe del Intelecto del Padre las ἵυγγες (‘ideas, símbolos’ del mundo noético) para, en su papel de entidad demoníaca, transmitir las al mundo físico y darlas en revelación al hombre; a continuación, y con objeto de erigir un puente entre el hombre y la divinidad, el teúrgo debe manipular correctamente las ἵυγγες como símbolos, asistido por la diosa misma. Las ἵυγγες son entidades teúrgicas *ex opere operantes*. Aunque pueda parecer que en los *Oráculos* las ἵυγγες realizan funciones confusas, ellas siempre actúan, resuelve Majercik, como «‘binding’ entities»²⁶³ que median entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Los investigadores sostienen que la voz tuvo un doble significado en los *Oráculos caldeos*²⁶⁴: por un lado, las ἵυγγες eran los «pensamientos pensantes» (fr. 77), o si se quiere las ‘ideas’ (fr. 37), que el Intelecto del Padre diseminó por el universo; por el otro, las ἵυγγες fueron un instrumento y un símbolo (cf. fr. 206; 223, de dudoso origen caldeo). Según interpreta Johnston, ambas nociones a primera vista inconexas expresan dos caras de un mismo concepto: en el plano inmaterial las ἵυγγες-démons fueron entidades cosmológicas que desempeñaban una función congruente con la naturaleza conectiva y transmisora que se les atribuía; en el plano material las ἵυγγες-ruedas fueron instrumentos de uso en prácticas teúrgicas²⁶⁵. El teúrgo, anticipaba Majercik, se habría servido de unas y otras para comunicarse con su dios Padre: al hacer girar la rueda ἵυγξ atraía por simpatía a las ἵυγγες celestes, que «became physically situated in the various planetary spheres»²⁶⁶. Moutsopoulos, de modo independiente, formuló una tesis similar: «sur le plan cosmologique, les iynges sont des principes ontologiques et, de ce fait, des principes aptes à véhiculer la musicalité même de l’univers. Par contre, sur le plan oraculaire à proprement parler, le terme d’iynge désigne un élément entièrement intégré dans certaines pratiques magico-mystiques»²⁶⁷.

²⁶⁰ Dam., *Pr.* III, p. 117, 5-15 Westerink. Cf. *Orac. Chald.* 177.

²⁶¹ Johnston (1990: 107-110).

²⁶² *Orac. Chald.* 53: ... μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας / ψυχὴ ἐγὼ ναίω θέρμη ψυχοῦσα τὰ πάντα.

²⁶³ Majercik (1989: 9).

²⁶⁴ E.g. Lewy (1978: 132-134); Duffy (1995: 85).

²⁶⁵ Johnston (1990: 106).

²⁶⁶ Majercik (1989: 10).

²⁶⁷ Moutsopoulos (1990: 290-291).

En conformidad con los textos neoplatónicos recogidos y comentados, también puede parecer que el concepto metafísico de ἵυγγες no tiene relación alguna con las ἵυγγες de la tradición. Lejos de ser así, Damascio explicita un vínculo entre la ἵυγγξ neoplatónica y dos sentidos que se asociaban por lo común al término ἵυγγξ:

Si los dioses dieron el nombre de *iunx* al orden inteligible e intelectivo (διακόσμησις τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν), bien por referencia al instrumento (ἀπὸ τοῦ ὄργάνου), bien por *iuzo* (ἀπὸ τοῦ ἰύζω), en cualquier caso este nombre habría de ser adecuado: *iuzo*, por ser una voz entusiástica que termina en un tono agudo; el instrumento, por la idea de que actúa sobre todas las cosas de manera inefable e instantánea: y es que la *iunx* multiplica rápido sus propios productos y una vez soltados los recoge en sí (por ello se dice que incluso arrebató las almas hacia lo alto), pues también el instrumento al girar hacia dentro (στρεφόμενον εἴσω) invoca a los dioses, mientras que hacia fuera (ἔξω)²⁶⁸ despide a los invocados²⁶⁹.

Al extrapolar al pasaje la teoría del símbolo en Jámblico expuesta por Hermoso Félix, se deriva que las ἵυγγες cumplían una doble función simbólica: el instrumento, por la semejanza física, actuaba como un *símbolo analógico*, mientras que la palabra ἵυγγξ que lo designa, por ser una voz mística con un sonoridad particular, servía como un *símbolo unitivo*²⁷⁰. Sirva como precedente el juicio de Lewy: «*we may accordingly suppose that when the magical instrument was set in motion, it affected per analogiam the revolving spheres and attracted the celestial Iynges*»²⁷¹. Partiendo de la teoría de la imaginación simbólica y del método arquetipológico de Durand, hay quienes mantienen que en el mundo griego los aerófonos giratorios como la ἵυγγξ y el ῥόμβος expresaron con sus sonidos propios el arquetipo de la espiral cósmica²⁷², que a su vez simboliza la creación del mundo: sus timbres habrían actuado como «*creative agency*»²⁷³. En los *bullroarers* o ‘bramaderas’, cuyo uso remonta al Paleolítico Superior (por ejemplo, en la cultura magdalenense) y cuyo modelo más conocido hoy día es el *turnndun* de los aborígenes de Australia²⁷⁴, se interfieren dos sonidos originados por un doble

²⁶⁸ Cf. Dam., *In Prm.* II, p. 21, 7-8 [texto cit. n. 251].

²⁶⁹ Dam., *In Prm.* II, p. 47, 5-13. Para mayor claridad de la trad. he alterado el orden de varias frases.

²⁷⁰ Hermoso Félix (2011: 42-66).

²⁷¹ Lewy (1978: 250), también citado en Majercik (1989: 215) y Lanzi (2006: 38, n. 12).

²⁷² Según Durand (2004: 335) el patrón de la espiral se define como «un equilibrio dinámico». En otra parte (1971: 17) observa: «Mediante este poder de repetir, el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental. Pero esta repetición no es tautológica, sino perfeccionante, merced a aproximaciones acumuladas. A este respecto es comparable a una espiral, o mejor dicho a un solenoide, que en cada repetición circunscribe más su enfoque, su centro. No es que un solo símbolo no sea tan significativo como todos los demás, sino que el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema los esclarece entre sí, les agrega una ‘potencia’ simbólica suplementaria».

²⁷³ Hagens (2005: 3). Cf. Salvatore (1991: 19).

²⁷⁴ Morley (2003: 33-37). Gow (1934: 5) y Tufnell (1983: 66) mencionan el *ferneyny*, juguete de los niños beduinos de Al-Harrā’ (Arabia) que, según documenta Doughty (1888: vol. I, 433), giraba y zumbaba por acción de una cuerda doble; éste se parece, apunta Bynon (1987: 168, n. 33), al *tasbarrayt* del centro de Marruecos. Simpson (1896: 164) cita la ἵυγγξ en su trabajo sobre la *mani-chos-’khor* o ‘rueda de plegaria’ de los budistas tibetanos.

movimiento, como explica Salvatore: la cuerda, al girar en el aire trazando un plano circular, produce un silbo agudo, mientras que el husillo, al girar sobre su propio eje, emite un zumbido o tono bajo²⁷⁵. El musicólogo piensa que la ἴυγξ se pudo confundir con el ῥόμβος²⁷⁶ porque los dos hacían ruidos similares a los que, en consecuencia, se atribuyó el mismo poder de atracción: «*turning backwards and forwards alternately, the iynx's wheel describes a double spiral; or even better, two spirals standing on the same axis (the iynx's cord) and with a common vertex, cyclically alternating their sense of rotation*»²⁷⁷.

El instrumento referido por Damascio opera tanto por su movimiento circular (el que Pselo atribuye al στρόφαλος, un tipo redondo de ἴυγξ) como por el sonido que hace simultáneamente al girar. En la práctica mágica Tavenner ya imaginó que la ἴυγξ habría de moverse en un sentido para atraer a la persona deseada y en el contrario para alejarla²⁷⁸, cual «rueda que gira atando y desatando los hilos del amor»²⁷⁹. Sinesio, ya vimos, destacó el poder simpático de sonidos y formas al hablar de la ἴυγξ. Por tanto, la facultad de ‘arrebatar’ (ἀρπάζειν) las almas no sólo emana del particular sonido del aparato sino también de su forma y movimiento, que son de hecho iguales a los del vehículo anímico: según Jámblico, el vehículo del alma es esférico y se mueve en círculos (si bien sigue una trayectoria recta al descender o ascender por las esferas planetarias)²⁸⁰. Por ello Pselo expresó la conveniencia de que los téurgos se rodearan de «un cuerpo redondo y astral» (σῶμα περιφερὲς καὶ ἀστρῶν)²⁸¹, el cual envuelve a su vez el vehículo anímico²⁸². El alma que asciende hasta la realidad intelectual, observa Damascio, entra en contacto místico con lo inteligible «en conformidad con la mirada circular del intelecto» (κατὰ τὴν τοῦ νοῦ περιωπήν)²⁸³. La ἴυγξ que «multiplica» los circuitos propios, examinado a la luz de Proclo²⁸⁴, es un símbolo tanto de la procesión como de la reversión: por un lado, al girar desencadena una pluralidad de vueltas cual serie de números múltiplos; por el otro, al revertir su movimiento, la serie de vueltas se retrotrae desde el giro último hasta el punto de partida. En la concepción de Jámblico, según mostró Shaw, la circularidad también fue un rasgo de las prácticas adivinatorias y teúrgicas: en la manifestación de un dios, por ejemplo, la presencia divina desciende sobre el téurgo y lo envuelve circularmente, produciendo un ruido semejante al de una corriente de aire: «*this rushing sound, ῥοῖζος, was the sound emitted*

²⁷⁵ Salvatore (1991: 18).

²⁷⁶ El ῥόμβος era «*a shape piece of wood whirled round on the end of a string to produce a demonic roaring noise*» (West, 1992: 122). Porph., *In Harm.*, p. 57, 18-19 Düring. Cf. Lang (1884), Mathews (1898), Schaeffner (1968: 131-133), Dundes (1976), Mathiesen (1999: 172-173) y Hagens (2005).

²⁷⁷ Salvatore (1991: 21). Cf. Fletcher, Tarnopolsky & Lai (2002: 1190, fig. 2, 1194).

²⁷⁸ Tavenner (1933: 114, 127).

²⁷⁹ Perea Yébenes (2005: 221).

²⁸⁰ Iambli., *In Ti.* III, fr. 49, 9-18 Dillon. Cf. Pl., *Ti.* 34b-36d Burnet; Plu., *Mor.* 1028a-b Hubert & Drexler; D. L. III, 68 Markovich; *Marsanes* 25*, 21-29*, 1 Pearson; Procl., *In Ti.* II, p. 72, 13-18 Diehl; *In Euc.*, p. 147, 15-18 Friedlein.

²⁸¹ Psel., *Philos. minor.* II, 15, p. 76, 7-9 O'Meara. Cf. Origenes, PG 11, 96a-b Migne; Simp., *In Ph.*, p. 643, 27-28 Diels.

²⁸² Dam., *Phil. hist.* 153 Athanassiadi.

²⁸³ Dam., *In Prm.* II, p. 46, 9-16 Westerink.

²⁸⁴ Procl., *In Euc.*, p. 150, 22-151, 3 Friedlein.

by the stars in their celestial round, so the vehicle of the soul not only takes on the shape but also the sound of the gods»²⁸⁵.

Al examinar la definición de punto geométrico en *Comentario a Euclides*, Proclo dice que el centro y los polos de la esfera celeste simbolizan la naturaleza incognoscible y unitiva de las diosas ἵυγξ; a ellas incumbe el mantenimiento del curso de las revoluciones de las esferas planetarias y del orden cósmico²⁸⁶. En apoyo de su exégesis recuerda que ya los pitagóricos vincularon a Zeus con el centro y a Rea con los polos²⁸⁷ —lo que implica una relación de las ἵυγξ tanto con el Demiurgo como con Hécate—, así como una observación platónica que extrae del mito de Er²⁸⁸. Para el neoplatónico, por otro lado, el círculo es la figura matemática más perfecta y divina, valoración que le da pie a citar uno de los *Oráculos*: «centro es (el punto) desde donde todas (las líneas) son iguales hasta la circunferencia» (fr. 167)²⁸⁹. Cabe inferir que el punto central representa la unidad y la permanencia; el punto que traza la circunferencia, la multiplicidad y el retorno; los polos, la relación habida entre ambos puntos, que son iguales y distintos al mismo tiempo.

Los *Escolios a los Elementos de Euclides*, aunque parafrasean a Proclo, recogen una interpretación un tanto diferente y atribuida esta vez a «los extranjeros»: el centro y los polos tienen potencias ἱυγικαί pero también ‘guardianas’²⁹⁰. Parece ser una exégesis más antigua de los *Oráculos* que remonta a sus autores mismos, o a sus primeros intérpretes, oriundos probablemente de Siria. Pselo, en efecto, da noticia de unos dioses ‘guardianes’ (φρουροί)²⁹¹: situados entre las ἵυγξ y los Teletarcas se corresponden pues con los Conectores. Damascio atribuye a estos últimos la acción de ‘guardar’ (φρουρεῖν) del *Oráculo* 82: el Padre, «a su vez, ha encargado a sus fulgores guardar las cimas, después de agregar el vigor propio de su fuerza en los conectores»²⁹²; en teoría las ‘cimas’ que los Conectores custodian son las ἵυγξ. Proclo da testimonio de unas entidades que, «según el *Oráculo*, “son guardianes de las obras del Padre”»²⁹³: Kroll entendió que se trata de las ἵυγξ, pero la perspectiva neoplatónica señala a los Conectores. Al decir de Pselo, la función de guardar de los Indobleables les vie-

²⁸⁵ Shaw (2005: 154; cf. 147-148, 150, 155-156, 158). Iambl., *Myst.* III, 2, 103, 14-104, 4; 6, 113, 8-14; 11, 126, 11-14 Places. Gigli Piccardi (1986: 273-274) destaca la imagen sonora que expresa ροιζέω (*Orac. Chald.* 37).

²⁸⁶ Procl., *In Euc.*, p. 91, 2-4: τὰ μὲν κέντρα πασῶν τῶν σφαιρῶν καὶ οἱ πόλοι σύμβολα τῶν ἱυγικῶν εἰσι θεῶν τὸ ἄγνωστον ἐκείνων καὶ ἐνωτικὸν ἀπεικονισμένοι σύνθημα (κτλ). Cf. *In Euc.*, p. 89, 20-90, 6 Friedlein; *In R.* II, p. 213, 1-2 Kroll.

²⁸⁷ Procl., *In Euc.*, p. 90, 14-20. Cf. Sch. *Euc.*, *Def.* I, 1, p. 77, 9-12 Heiberg & Stamatis; Arist., *Cael.* 293b Moraux y fr. 204 Rose; Simp., *In Cael.* II, 13, p. 511, 24-512, 20 Heiberg.

²⁸⁸ Procl., *In Euc.*, p. 90, 6-11; Pl., *R.* 616c, 3-6 (cf. *Ti.* 40c; *Cra.* 404c-e).

²⁸⁹ Procl., *In Euc.*, p. 155, 5 (cf. p. 146, 18-156, 5). Cf. Pl., *Ti.* 33b-34b y *Ep.* 7, 342a-344b; Iambl., *In Ti.* III, fr. 49, 30-35 y 51-54.

²⁹⁰ Sch. *Euc.*, *Def.* I, 1, p. 77, 12-14: ἱυγικὰς δὲ καὶ φρουρητικὰς αὐτοῖς (sc. τοῖς κέντροις καὶ τοῖς πόλοις) δυνάμεις ἀποδίδασιν οἱ βάρβαροι.

²⁹¹ Psel., *Theol.* 51, 88-90 Gautier.

²⁹² Dam., *In Prm.* II, p. 98, 3-4 Westerink.

²⁹³ Procl., *Theol. Plat.* IV, 17, p. 52, 8-9 Saffrey & Westerink: φρουροὶ τῶν ἔργων εἰσὶν τοῦ πατρὸς, κατὰ τὸ λόγιον. Kroll (1894: 40). En cambio, Places y Majercik no recogen este testimonio caldeo.

ne dada de los Conectores²⁹⁴. La función ‘guardiana’ (φρουρητική), que consiste en conservar un determinado orden cosmológico en su justa medida²⁹⁵, se encomienda a entidades intermedias: entre los inteligibles-intelectivos, a los Conectores, y entre los intelectivos, a los Indoblegables; asimismo, pareciera que el Abismo paterno, desde su posición central, protege a su vez el Uno-Bien o Principio paterno.

En el ritual mitraico, cuenta el filósofo Celso, una figura representaba los dos movimientos de rotación del cielo, el de las estrellas fijas y el de los astros errantes, mientras que otra, una escalera con siete peldaños y puertas y una octava puerta encima, simbolizaba el descenso y el ascenso del alma por las esferas celestes²⁹⁶. El doble movimiento exterior e interior que Damascio atribuye al aparato ἵνυξ, según propongo, podría representar lo que el σύμβολον mitraico, vinculado por Celso a planteamientos de la *República* y el *Timeo*. Según Platón, el universo realiza dos movimientos: la esfera exterior de las fijas, arrastrando consigo las esferas planetarias, gira en un sentido con «la revolución de lo mismo y semejante» (ἡ ταύτου καὶ ὁμοίου περιφορά); en cambio, los siete círculos interiores (Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus, Sol y Luna), a la vez que participan del movimiento del todo, giran en el sentido contrario y a distintas velocidades siguiendo «la revolución de lo otro» (ἡ θατέρου περίοδος). Las tres hijas de Necesidad son las encargadas de mover el universo: Cloto da vueltas al círculo exterior con la mano derecha; Átropo mueve los interiores con la izquierda; y Láquesis hace girar alternativamente uno y otros en direcciones opuestas, con sendas manos²⁹⁷. Platón, asimismo, asocia la actividad cognitiva del alma con el movimiento circular del universo: al contemplar semejanzas el alma se mueve con lo idéntico, mientras que al percibir diferencias gira con el movimiento de lo diverso²⁹⁸.

Si los planetas están animados por dos movimientos, uno alrededor de la Tierra en una gran órbita circular llamada deferente, y otro alrededor de un punto móvil sobre el deferente mismo que traza un círculo menor llamado epiciclo²⁹⁹, cabe plantear que el instrumento ἵνυξ podría imitar este doble movimiento: su rotación externa reproduciría el movimiento de lo mismo (o sea, tanto del deferente como del epiciclo en su fase directa), mientras que la rotación interna imitaría el movimiento de lo otro (esto es, del epiciclo en su fase de retrogradación, contraria al deferente). A la doctrina pitagórica³⁰⁰ según la cual los cuerpos celestes se mueven en órbitas perfectamente circu-

²⁹⁴ Psel., *Philos. minor*. II, 40, p. 149, 27-29 O’Meara.

²⁹⁵ Procl., *Inst.* 154 Dodds.

²⁹⁶ Origenes, *Cels.* VI, 22, 5-9 Borret. Culianou (2002: 88-90) opina que los mitraicos no celebraron el ritual de la elevación del alma: el orden planetario implícito en las *tutelae* planetarias atestiguadas en los mitreos de Santa Prisca y Felicísimo (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Luna, Sol, Saturno) no corresponde a ninguna ordenación conocida de los planetas en el universo.

²⁹⁷ Pl., *R.* 616d-617d; *Ti.* 38c-40d. Knorr (1990: 316). Cf. Arist., *Cael.* 289b-290b Prantl; Cic., *Resp.* VI, 20-21 Powell; Plin., *NH* II, 3 (3), 6 y 22 (20), 84 Mayhoff; Theo. Sm., p. 138, 9-143, 6 Hiller; Cens. 13, p. 22, 22-24, 12 Hultsch; Iambl., *In Ti.* III, fr. 49, 30-35 y 51-54 Dillon; Chal., *Comm.* 37 y 95 Wrobel; Boeth., *Mus.* 1, 27, p. 219, 4-28 Friedlein. Cf. Dreyer (1953²: 56-86).

²⁹⁸ Pl., *Ti.* 37a-c, 44a-b, 90c-d Burnet. Knorr (1990: 314). Cf. Procl., *In Ti.* III, p. 132, 19-20 Diehl.

²⁹⁹ Cf. Dreyer (1953²: 149-170); Gabriel (1989); Evans (1999: 337-342, 355-359); Kelley & Milone (2011: 36-37).

³⁰⁰ Gem. 1, 19-21, p. 10, 2-20 Manitius; Porph., *VP* 30-31, p. 33, 1-34, 5 Nauck.

lares y uniformes Platón añade la idea también pitagórica, así como caldea, de la música de las esferas: en cada uno de los ocho círculos se sienta una Sirena que emite un tono musical, resultando de todos ellos una sucesión de sonidos perfecta (ἄρμονία)³⁰¹.

Nicómaco de Gerasa formuló una conexión entre los planetas y el heptacordo antiguo conforme a un criterio posicional que va, por referencia a la Tierra inmóvil y excluido el círculo de las fijas, de la esfera más lejana a la más cercana, así como de la cuerda más grave a la más aguda: Cronos y ὑπάτη (mi); Zeus y παρῦπάτη (fa); Ares y ὑπερμέση (sol); Helios y μέση (la); Hermes y παραμέση (si^b); Afrodita y παρανεάτη (do); y Selene con νεάτη (re). En el sistema son tres las posiciones fijas: desde cada extremo, Cronos y Selene, hasta el centro, Helios, hay una misma distancia musical de una cuarta justa, e idéntica distribución de intervalos de dos tonos y medio que, por la adición de los dos tetracordios conjuntos, abarcan un registro de una séptima menor; o sea, involucra el sistema perfecto menor³⁰². Esta teoría musical cobra una mayor significación dado que, al parecer, Nicómaco conoció las prácticas de los teúrgos de su tiempo:

Pues, en efecto, las notas musicales (φθόγγοι) de las siete esferas, cada una de las cuales produce de manera natural un solo sonido (ψόφον) de cierta cualidad, son los elementos a los que se dio el nombre de vocales (τὰ στοιχεῖα τὰ φωνήεντα). Los sabios los califican de inefables en sí mismos y dado que todo se constituye a partir de ellos. Por esta razón, la nota musical tiene en nuestro mundo de aquí el mismo poder que la unidad en la aritmética, el punto en la geometría y letra en la gramática. Agregados a los sonidos materiales, cuales son las consonantes (σύμφωνα), tal como el alma se agrega al cuerpo y la escala musical a las cuerdas (la una produce seres vivos, la otra tonalidades y melodías), adquieren potencias que activan y perfeccionan las cosas relativas a los dioses. Por lo tanto, cuando los teúrgos³⁰³ rinden culto a una entidad tal con sonidos sibilantes y chasquidos³⁰⁴, con modulaciones de voz³⁰⁵ inarticuladas y carentes de consonantes (σιγμοῖς τε καὶ ποππυμοῖς καὶ ἀνάρθοις καὶ ἀσυμφώνοις ἤχοις), realizan invocaciones por un medio simbólico³⁰⁶.

³⁰¹ Pl., *R.* 617b-c Burnet. Cf. Arist., *Cael.* 290b-291a Prantl; Cic., *Resp.* VI, 22-23 Powell; Macr., *Comm.* II, 1 Willis; Procl., *In R.* II, p. 236, 16-239, 14 Kroll.

³⁰² Nicom., *Harm.* 3, p. 241, 1-242, 11; *Exc.* 3, p. 271, 16-273, 7 Janus. Cf. Mathiesen (1999: 396-397) y Garrido Domené (2010: 166-179, 195).

³⁰³ La *lectio* θεωργοί, preferible para C.-É. Ruelle (*Nicomaque de Gérase: Manuel d'harmonique*, Paris, 1881: 50, n. 4), es la corrección de T. Gale (*Rhetores selecti*, Oxonii, 1676: 235) a la lectura θεωροί dada por I. Meursius (*Aristoxenus, Nicomachus, Alypius*, Lugduni Batavorum, 1616: 89). M. Meibomius (*Antiquae musicae auctores septem*, Amstelodami, 1652: vol. I, col. 37a, 59b) corrigió θεωροί por θεωρηνοί. C. Janus (*Musici scriptores Graeci*, Lipsiae, 1895: 277) recoge la lectura θεωροί de La Croze, una voz copta (cf. M. V. La Croze, *Lexicon Aegyptiaco-Latinum*, Oxonii, 1775: 22).

³⁰⁴ Cf. X., *Eq.* 9, 10 Marchant; Dexipp., *In cat.*, p. 11, 26-27 Busse; Iuu. 6, 584 Segura Ramos; Plin., *NH* XXVIII, 2 (5), 25 Mayhoff; Plu., *Mor.* 713b Frazier & Sirinelli; *PMag.* IV, 561-562 Preisendanz & Henrichs; *Fr. Bob.*, *Gramm. Lat.* VII, p. 544, 18 Keil; Poll. I, 210 Bethe; Mart. VII, 18, 11 Lindsay.

³⁰⁵ Sobre el término ἤχοι vid. Thibaut (1901) y Jeannin & Puyade (1913: 97-98).

³⁰⁶ Nicom., *Exc.* 6, p. 276, 8-277, 9 Janus. Para el contexto vid. Mathiesen (1999: 406-411).

Lewy, empero, juzgó que la mención de los teúrgos es anacrónica: le parece más creíble que haya sido Proclo quien, interviniendo en la transmisión del texto, los añadió por cuenta propia³⁰⁷. Sin embargo, no hay datos conclusivos que rebatan la conjetura de que el neopitagórico Nicómaco —nacido en una localidad jordana próxima a Siria— fue coetáneo de los primeros teúrgos³⁰⁸. Además, otras fuentes confirman el testimonio de que los teúrgos solían servirse «*sonis certis quibusdam ac uocibus*»³⁰⁹ para, como fue el caso, vivificar objetos inanimados. Coherentemente, y como era de esperar, el texto de autoridad que fundamentó la teúrgia otorga un papel igualmente relevante al mundo sonoro: «*la cosmologie et la psychologie des Oracles Chaldaïques ne sont même pas concevables en dehors d'une 'musicologie' fondamentale qui fait de la musique l'essence même de la réalité antique de l'univers*»³¹⁰, concluía Moutsopoulos.

En las correspondencias nicomaqueas de notas musicales, posiciones planetarias y sonidos vocálicos, basadas en la analogía del número siete, está implícito el llamado «canto de las siete vocales»³¹¹. Poirée propuso la tesis según la cual en los *Papiros griegos de magia* las vocales del alfabeto sirvieron para escribir música: en ocasiones las secuencias vocálicas y sus variantes, tenidas comúnmente por glosolalia o voces mágicas sin significado, anotan en realidad motivos y frases musicales³¹²; este método de anotación es un precedente de la *solmización*. Las fuentes de la teúrgia, ciertamente, no registran fórmulas vocálicas como las que hay a su vez en algunos textos gnósticos (*El evangelio de los egipcios, Sobre la ogdóada y la enéada*³¹³, por ejemplo); con todo, en los *Oráculos* sí se hallan los elementos que podrían fundamentar esta forma de canto.

Filón de Alejandría y Plutarco de Queronea atribuyen a «los caldeos» no sólo las leyes que rigen las relaciones musicales y la música celeste, sino también una serie de correlaciones similar a la de Nicómaco y que incluye asimismo las vocales³¹⁴. Aunque

³⁰⁷ Lewy (1978: 250, n. 83).

³⁰⁸ Garrido Domené (2010: 76-82) resume los intrínquilis en torno a la datación de Nicómaco.

³⁰⁹ Aug., *CD X*, 11, p. 466, 28 Hoffmann. Cf. Iambl., *Myst.* III, 5, 111, 17-112, 9; 9, 117, 13-120, 14 Places; Procl., *In Cra.* 71, p. 31, 24-28 Pasquali; Marin., *Procl.* 28, 10-12 Saffrey & Segonds.

³¹⁰ Moutsopoulos (1990: 293).

³¹¹ Arist., *Metaph.* 1093a, 13-15 Jaeger; Ach. Tat., *Intr. Arat.* 16-17 Maass; Sch. D.T., p. 197, 31-198, 6 Hilgard; Seru., *Aen.* VI, 247 Thilo; Eus., *PE V*, 14, 1 (Porph., *Phil. orac.*, p. 138 Wolff); XI, 6, 37 Mras; Iren. Lug., *Haer.* I, 8, 8 (14, 7), p. 142 Harvey; Horap. II, 29 Sbordone; *Theol. Ar.* 7, p. 54, 11-56, 7 Falco & Klein; Varro Atacin., fr. 11 Blänsford; Mar. Vict., *Gramm. Lat.* VI, p. 60, 5-14 Keil; Lyd., *Mens.* II, 3 Wuensch; Nicol. Myrepsus XXI, 1 (R. Heim, *Incantamenta magica Graeca Latina*, Lipsiae, 1892: 540, n.º 233); vid. nuestra n. 314. Cf. Ruelle (1889, 1901), Bailly (1907), Leclercq (1924), Wellesz (1980²: 65-77), Miller (1986) y Touliatos (1989).

³¹² Poirée (1901) transcribe al pentagrama las secuencias vocálicas: *PMag.* IV, 465-466, 953-955, 1004-1005, 1011-1012, 1040-1041, 1183, 1207; XII, 189, 336; XIII, 78-79, 207-208, 557-558, 625-626, 631-632, 820-821, 849-850, 852-854, 857-858, 879-881, 894-895, 905-911; así como la registrada por U. F. Kopp, *Palaeographia critica* III, Mannhemii, 1829: 303, §255.

³¹³ NH III, 2: 44, 3-9; 66, 12-22; IV, 2: 54, 3-13; 78, 17-19 Böhlig & Wisse; VI, 6: 56, 17-22; 61, 10-15 Dirkse, Brashler & Parrot.

³¹⁴ Ph., *Migr. Abr.* 178, p. 303, 5-10 Wendland; *Abr.* 69 (15), p. 16, 21-17, 7 Cohn; Plu., *Mor.* 386a-b; 1028e-f Hubert & Drexler (cf. Farmer, 1987⁵: 279-280). Según Demetr., *Eloc.* 2, 71 Radermacher los

«los caldeos» mencionados no son los Caldeos responsables de los *Oráculos*, cabe sospechar que entre ellos debió de haber algún parentesco (cuyo alcance, empero, las fuentes antiguas no permiten esclarecer y acotar al día de hoy): parece lógico y natural que unos y otros hayan compartido los principios de una cosmovisión caldaica. Otra observación: los ‘ocho modos’ (ὀκτώηχος) musicales de la salmodia siríaca³¹⁵, heredados y renovados por la liturgia bizantina, ejemplifican el alto desarrollo que alcanzó la música sacra en la región de Siria, la presunta patria de los *Oráculos*³¹⁶.

Los *Oráculos caldeos* ofrecen esta cosmovisión: el cielo fue creado «por medio de un (único) trazo en forma curva» (fr. 63), que se cierra en la figura de un círculo; el cielo es mimesis del Intelecto (fr. 69), a los que la tradición platónica asigna forma circular; el Sol ocupa el lugar intermedio y equidistante del sistema celeste, cuarto entre los planetas y quinto entre las estrellas y la Tierra fijas (fr. 58, 65, 111) —como ocurre en el esquema cósmico-musical de Nicómaco—; el modelo de universo es geocéntrico (fr. 70), lo que permite, partiendo de la Tierra, el ascenso gradual del alma en su viaje por las esferas celestes; el cielo «que arrastra un curso eterno» (δρόμον ἄϊδιον κατασύρων, fr. 70) debe de correr según el movimiento de lo semejante; al girar a gran velocidad por acción de la ‘necesidad’ (ἀνάγκη), la Luna produce un «zumbido» (Μήνης ῥοῖζος, fr. 107) y «resonancias lunares» (μηναίων καναχισμῶν, fr. 61c)³¹⁷.

Los teúrgos, según propongo, quienes podrían oír la música celeste como hacía Pitágoras³¹⁸, habrían asignado a la Luna y a los demás astros distintas alturas musicales en un sistema tonal definido por el orden planetario. Ellos, además de imitar el doble movimiento de los cielos, pudieron reproducir la música de las esferas de dos maneras: a) mediante el canto planetario de las vocales: Ruelle sugería esta hipótesis cuando, traduciendo a Nicómaco, interpreta que los teúrgos emitían «*sons sans consonnes*»³¹⁹ (ἄσύνφωνοι ἦχοι); b) por medio de una ἵνυξ, como ya planteó Johnston: «*individual iunx-wheels were intended to affect —and thus control— individual celestial spheres by imitating not only the sphere’s motion but also the specific tones that they contributed to the music to the spheres*»³²⁰; con todo, sigue siendo una incógnita qué instrumento es aquél «*whose many sounds —presumía Detienne— correspond to the move-*

sacerdotes egipcios acompañaban sus himnos con el canto de las vocales. El sistema de correspondencias de Nicómaco sería (cf. Toulaiatos, 1989: 232, n. 9):

Luna	Venus	Mercurio	Sol	Marte	Júpiter	Saturno
νεάτη	παρνεάτη	παραμέση	μέση	ὑπερμέση	παρρυάτη	ὑπάτη
re	do	si ^b	la	sol	fa	mi
A	E	H	I	O	Y	Ω

³¹⁵ Cf. Jeannin & Puyade (1913). Farmer (1987⁵: 280) juzga que esta teoría musical debe de remontar a los templos de Mesopotamia.

³¹⁶ Saffrey (1981: 225); Athanassiadi (1999: 153-156); Fernández Fernández (2011: 92-96, 113-122).

³¹⁷ Cf. Nicom., *Harm.* 3, p. 241, 3-11 Janus.

³¹⁸ Porph., *VP* 30, p. 33, 4-7 Nauck (*Vorsokr.* 31 [21], B 129, p. 363, 11-14 Diels & Kranz). En cambio, Aristóteles (*Cael.* 290b Moraux) negó que la música celeste sea audible para el hombre.

³¹⁹ Ruelle, *op. cit.* n. 303: 50.

³²⁰ Johnston (1990: 101). Cf. Majercik (1989: 10).

ments it performs»³²¹; según registran léxicos bizantinos de los siglos XI-XII la ἵψυξ fue un tipo de ‘siringa’ (σῦριγξ)³²²; acaso fueron dos los instrumentos usados, homónimos: uno propiamente musical, otro rotatorio y aerófono. En tal contexto, ¿habrán podido realizar los teúrgos una ceremonia de escenificación similar a la de las siete ‘circunvalaciones’ (*tawāf*) rituales en torno a la Ka‘ba?³²³

Falta dilucidar con qué objeto se habría reproducido la música celeste. El escolio a la *Eneida* de Virgilio que vincula las siete cuerdas de la lira con las zonas planetarias y advierte que el alma no puede elevarse «sin la cítara»³²⁴, confiere verosimilitud a la siguiente conjetura: los teúrgos, quienes aspiraban a liberarse de la condición natural y de los apegos materiales impuestos por el ‘destino’ (εἰμαρτή, fr. 153; cf. 102, 103)³²⁵, se habrían servido de melodías para impulsar el alma en su ascenso por «los carriles de fuego» (fr. 36) planetarios y elevarla hasta el ‘fuego’ (fr. 3, 5, 6, 10) que emana del Padre; «el ascenso al fuego inteligible», dictamina Jámblico, era «la culminación (...) de toda actividad teúrgica»³²⁶.

Culianu subrayó el simbolismo que tuvieron las alas en el período del platonismo medio por influencia del motivo platónico de las alas del alma: para los paganos «*les ailes représentent la pensée ou le désir amoureux qui élève l’âme à la contemplation des espèces idéales*»; para los cristianos, «*la grâce du Saint-Esprit*»³²⁷. La observación invita a plantear una analogía: la ‘paloma’ (περιστερά) evangélica es al *Nuevo Testamento* lo que las ἵψυγες fueron a los *Oráculos caldeos*. Así lo sugieren las siguientes similitudes: *a*) la paloma, epifanía del Espíritu de Dios, media entre el Padre y Jesús a la hora del bautismo³²⁸ (Dixon argumenta que el motivo del descenso del Espíritu como paloma, inexistente en el *Antiguo testamento*, proviene de la épica griega de tradición homérica en que los dioses adoptan formas de ave en su encuentro con los mortales³²⁹); las ἵψυγες, a su vez, en representación material de las ἵψυγες celestes, tienden un puente entre el fuego del Padre y el teúrgo; *b*) según una tradición velada el Espíritu encarnó

³²¹ Detienne (1994: 84).

³²² West (1992: 113) [cf. n. 28].

³²³ Pallejá de Bustinza (2005³: 22-23, 25): «Las rondas rituales se efectúan empezando por el ángulo de la Piedra Negra (...). Se realizan las siete vueltas, en sentido contrario a las manecillas del reloj (...). El trayecto de las tres primeras vueltas se realiza con un tipo de paso rápido (*ramal*) y las restantes a paso normal, siempre guardando una distancia respecto al edificio de la Ka‘ba (...). Al terminar las rotaciones, el fiel se aproxima (...). Las circunvalaciones rituales se realizan dejando el edificio a la izquierda, siendo la derecha aquella que corresponde a la mirada hacia el ‘exterior’, mientras que ‘la diestra’ de la Ka‘ba se encuentra en el lado ‘interior’». Cf. Glassé, s.v. «Tawāf» (2008³: 518).

³²⁴ PEG II.1, Orph., fr. 417 Bernabé (Parisinus Lat. 7930, Sch. Verg., *Aen.* VI, 119): *Si potuit Manes/ Dicunt tamen quidam liram Orphei cum VII cordis fuisse, et celum habet VII zonas, unde teologia assignatur. Varro autem dicit librum Orfei de vocanda anima Liram nominari, et negantur animae sine cithara posse ascendere.* Cf. Nock (1927). Sobre la lira como símbolo del universo y su papel en la escatología astral vid. Molina Moreno (2003: 412-440).

³²⁵ Lewy (1978: 212, n. 143).

³²⁶ Iambl., *Myst.* III, 31, 179, 9-12 Places. Cf. Procl., *Phil. Chal.* 2, p. 207, 23-208, 5 Places.

³²⁷ Culianu (1981: 65). Cf. Pl., *Phdr.* 249a-c. Para Durand (2004: 131-150) la escalera, la montaña, el ala, el pájaro y el ángel son símbolos ‘ascensionales’ que expresan verticalidad y elevación.

³²⁸ *Eu. Mat.* 3, 16; *Eu. Marc.* 1, 10; *Eu. Luc.* 3, 22; *Eu. Io.* 1, 32 Robinson & Pierpont.

³²⁹ Dixon (2009: 760, 769, 779).

en su origen el aspecto femenino de Dios y fue considerado ‘madre’ de Jesús³³⁰; las ἵυγγες, por su parte, según explicita Damascio, eran entidades de naturaleza ‘maternal’ (Durand asigna al arquetipo ‘la mujer’ una función esencialmente mediadora³³¹); c) «un ruido como de soplo fuerte» (ἦχος ὡσπερ πνοῆς βιαίας)³³² anuncia el descenso del Espíritu desde el cielo; las ἵυγγες, por su parte, descienden por las esferas celestes «en remolino incesante» (ἀκοιμήτω στροφάλιγγι, fr. 87) que habría de escucharse; d) el Espíritu Santo se materializa en «lenguas como de fuego» (γλώσσαι ὡσεὶ πυρός)³³³; las ἵυγγες fueron denominadas a su vez «lenguas de los dioses» (θεῶν γλώτται), según se atestigua en Filóstrato (aunque no en los *Oráculos* conservados). En los *Oráculos caldeos*, así pues, también pudo perdurar el sentido primario de ἵυγγς como ave.

Al parecer, el torcecuello no habría sido el único pájaro aludido en los *Oráculos*. Proclo afirma que los caldeos, en su afán por imitar el lenguaje más puro de los dioses, llamaron χαλκίς (‘bronceína’, fr. 210: en alusión, según el neoplatónico, a un timbre agudo y penetrante; según un escolio, al color del plumaje) al ave que el común de los mortales solía llamar κύμινδις. Esta segunda voz, de origen anatolio, designó una especie de mochuelo endémica de Jonia³³⁴; puede descartarse la hipótesis de que ambos términos hayan sido sinónimos de ἵυγγς. El testimonio de Proclo remonta a Homero, por mediación aparente de Platón³³⁵. El precedente homérico hizo a Majercik dudar de la autenticidad del fr. 210: sin embargo, los *Oráculos* atestiguan homerismos y fórmulas homéricas. Majercik, con todo, llegó a admitir la posibilidad, ya ideada por Lewy, de que los caldeos hubieran usado pájaros de bronce para, haciéndolos resonar, ahuyentar con la estridencia a los malos espíritus³³⁶; suposición que, empero, no está corroborada por las fuentes teúrgicas.

La teúrgia, según vimos, atribuyó a los sonidos ‘inarticulados’ (ἄναρθροι) un simbolismo tal que con ellos se podía invocar a los dioses. El ‘disco’ (στρόφαλος) de Hécate, al hacerlo girar, se acompañaba de emisiones de voz ininteligibles y de voces que imitaban sonidos de bestias (ἄσημοι ἢ κτηνώδεις ἦχοι). Según cuenta Damascio en su *Historia de la filosofía*, en la Academia de Atenas del siglo v los filósofos Isidoro y Proclo celebraban extravagantes ceremonias caldaicas en las que no sólo aleteaban los brazos³³⁷, simulando emprender el vuelo, sino también imitaban gritos de pájaros

³³⁰ Orígenes, *In Eu. Io.* II, 12, 87 Preuschen; Hieron., *In Mi.* 7, 5-7, p. 513 Adriaen; *Eu. Philip.* 55, 23-35 Layton (trad. Isenberg). Cf. DeConick (2011: 1-38).

³³¹ Durand (1971: 41-42, 75, 86; 2004: 137-138).

³³² *Act.* 2, 2 Robinson & Pierpont.

³³³ *Act.* 2, 3.

³³⁴ Janko (1994: 196-197); Arnott, s.v. «Kymindis, Kybindis» (2007: 185-186).

³³⁵ Procl., *In Cra.* 71, p. 35, 2-5 Pasquali (cf. *In Ti.* I, p. 274, 4-20 Diehl): ἡ δὲ «χαλκίς» (Orac. Chald. 210) διὰ τὸ λιγυρὸν καὶ εὐῆχον δίκην χαλκοῦ ἤχουντος τορὸν οὕτως ἐκλήθη: ἀμέλει καὶ Χαλδαῖοι οὕτως αὐτὸ καλοῦσι παρὰ θεῶν ἀκούσαντες: ἡ δὲ «κύμινδις» παρὰ τὴν σμικρότητα τοῦ ὀρνέου. Cf. *II. XIV*, 290-291 Monro & Allen; Pl., *Cra.* 392a, 5 Burnet; Herm., *In Phdr.* III, 37, 252b, Lucarini & Moreschini. Sch., *II. XIV*, 291b1 y 291b2 Erbse: χαλκίζων τὴν χροιάν.

³³⁶ Lewy (1978: 291, n. 124); Majercik (1989: 30, 216), quien remite al testimonio de C. Bailey, *The religion of ancient Rome*, Chicago, 1907: 54. Cf. Plu., *Mor.* 944b Cherniss.

³³⁷ Cf. Ps. Aug., *Quaest. VT et NT* 114, 11, p. 308, 20-21 Souter; CIL VI, 751b, 9: HIEROCORACICA. Durand (2004: 136-137): «La herramienta ascensional por excelencia es realmente el *ala*. (...) Todas las imágenes ornitológicas remiten al deseo dinámico de elevación, de sublimación».

pequeños (como el στρουθός, *Passer domesticus*, ‘gorrión común’)³³⁸ y de aves domésticas, o de corral. En tal contexto es donde probablemente hay que explicar el uso de aves: una de ellas pudo ser el torcecuello, que también es chico y domesticable.

A modo de resumen recojo el que, según las fuentes y las interpretaciones de los investigadores, parece ser el campo semántico de la voz ἵυγξ³³⁹. Incluyo con cautela acepciones dudosas, incontrastables e hipotéticas:

1. Pájaro,
 - a) torcecuello euroasiático, *Jynx torquilla* (alolemas: ἵυγξ, ἵυξ; sinónimo de γλωττίς, ἴτυξ (?), κιναίδιος, κινναῖος).
 - b) lavandera (?), *Motacilla* (sinónimo de κίγκλος, σεισοπυγίς, σεισοφίκης, σεισοῦρα).
 - c) animal fabuloso alado (?).
2. Instrumento,
 - a) giratorio (campo léxico: κύκλος, ῥόμβος, στρόφαλος, τροχός, *turbo*).
 - b) musical,
 - I. aerófono,
 1. rotatorio libre (campo léxico: ῥόμβος, κῶνος).
 2. siringa de un tubo (sinónimo de σῦριγξ μονοκάλαμος).
 3. flauta travesera (?) (sinónimo de πλάγιος αὐλός).
 - II. cordófono (?),
 1. cítara (?) (sinónimo de κιθάρα).
 - c) aro con radios, figuras de pájaros en derredor y motivos geométricos (?).
 - d) señuelo o trampa para aves con forma de rueda (?).
3. Poder para atraer irresistiblemente,
 - a) atracción sexual, deseo amoroso (campo léxico: ἀντέρως, ἐπιθυμία, ἔρωρ, θέλις, ἴμερος, πόθος).
 - b) atracción no-sexual,
 - I. placer, encanto (campo léxico: ἡδονή, χάρις, ἐπίχαρις)³⁴⁰.
 - II. afecto (campo léxico: φιλία).
 - III. nostalgia, añoranza.
4. Fórmula mágica,
 - a) encantamiento erótico (campo léxico: φίλτρον, ἀγωγή, θέλις, ἐπωδή, *carmina*).
 - b) encantamiento no-erótico, ensalmo.
5. Hechizo amoroso (campo léxico: φίλτρον, *maleficium*).
6. Capacidad persuasiva de un texto, oral o escrito (campo léxico: πειθώ).
7. Realidades demónicas de la teología caldaico-neoplatónica,

³³⁸ Dam., *Phil. hist.* 59 Athanassiadi. Cf. Arnott, s.v. «Strouthos (1A)», «Strouthos katoikas» (2007: 330-333, 336).

³³⁹ Martínez (2003a: 111-112): «Corrientemente se distingue el campo léxico y el campo semántico; el primero se interesa por todas las palabras que designan un mismo sector de la realidad, mientras que el segundo se dedica a un solo término que puede tener muy diversas utilizaciones (Pottier, [B. (dir.), *El lenguaje (diccionario de lingüística)*, Bilbao,] 1985, s.v. *campo léxico*)».

³⁴⁰ En este punto resulta ilustrativo el trabajo de García Parejo (1997).

- a) Pensamientos del dios Padre.
 - b) Entidades superiores del orden inteligible-intelectivo.
8. Personaje mitológico,
- a) Hija de Eco, o Persuasión, y de Pan.
 - b) Menta.
 - c) Piéride.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERBACH, M. et al. (2007²), «Ezekiel», *Encycl. Jud.* VI: 635-646.
- ADRADOS, F. R. et al. (1977), *Introducción a la lexicografía griega*. Madrid.
- ARNOTT, W. G. (2007), *Birds in the ancient world from A to Z*. Abingdon, Oxfordshired.
- ATHANASSIADI, P. (1999), «The Chaldaean Oracles: theology and theurgy», en P. Athanassiadi & M. Frede (eds.), *Pagan monotheism in Late Antiquity*. Oxford: 149-183.
- BAILLY, E. (1907), «Note sur la reconstitution d'une invocation aux dieux planétaires, chantée sur les sept voyelles dans les temples de l'antique Égypte, avec accompagnement de harpes et flûtes-doubles», en *Transactions of the third annual congress of the Federation of European Sections of the Theosophical Society held in Paris... 1906*. London: 335-341.
- BEEKES, R. (2009-2010), *Etymological dictionary of Greek*. Leiden-Boston MA.
- BIRDLIFE INTERNATIONAL (2012), «Jynx torquilla», *International Union for Conservation of Nature: IUCN red list of threatened species*. Version 2014.3.
<http://www.iucnredlist.org/details/22680683/0>
- (2013), «Jynx torquilla». <http://www.birdlife.org>.
- BOCCACCINI, G. (1998), «The Essenes in ancient historiography», *Beyond the Essene hypothesis: the parting of the ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids MI: 21-49.
- BÖHR, E. (1997), «A rare bird on Greek vases: the wryneck», en J. H. Oakley, W. D. E. Coulson & O. Palagia (eds.), *Athenian potters and painters*. Oxford: 109-123.
- BORGEAUD, P. (1988), *The cult of Pan in ancient Greece*, transl. by K. Adass & J. Redfield. Chicago IL (original: *Recherches sur le dieu Pan*. Rome, 1979).
- BURTON, M. (ed.), (2002³), «Wryneck», *International wildlife encyclopedia XXI*. New York: 2996-2997.
- BURY, J. B. (1886), «ἵθυξ in Greek magic», *JHS* 7: 157-160.
- BYNON, J. (1987), «North African bird lore: new light on old problems», *Folklore* 98(2): 152-174.
- CANSDALE, L. (1997), «The Essenes», *Qumran and the Essenes: a re-evaluation of the evidence*. Tübingen: 19-33.
- CAPPONI, F. (1981), «Avifauna e magia», *Latomus* 40(2): 292-304.
- CARMONA VÁZQUEZ, A. (2000-2002), «Estudios de campos semánticos en griego: presupuestos lingüísticos», *ExcPhilol* 10-12: 47-62.
- CHANTRAINE, P. (1968-1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris.
- CLÚA SERENA, J. A. (2003), «Poética e innovación en la *Alejandra* de Licofrón: τὸ σκοτεινόν», *Anuario de estudios filológicos* 26: 43-56.

- COMBARIEU, J. (ed.), (1901), *Congrès international d'histoire de la musique tenu à Paris à la bibliothèque de l'Opéra du 23 au 29 juillet 1900 (VIIIe section du congrès d'histoire comparée): documents, mémoires et vœux*. Solesmes.
- COOK, A. B. (1914), *Zeus: a study in ancient religion*. Cambridge.
- CORTÉS, J. A. & DOMÍNGUEZ, M. A. (1997), «Distribución y caracterización del hábitat del torcecuello (*Jynx torquilla*) en la provincia de Málaga: datos preliminares», en J. Manrique (coord.), *Actas de las XII jornadas ornitológicas españolas: Almerimar (El Ejido-Almería), 15 a 19 de septiembre, 1994*. Almería: 39-45.
- CULIANU, I. P. (1981), «Le vol magique dans l'Antiquité tardive (quelques considérations)», *RHR* 198(1): 57-66.
- (1994), «La ascensión del alma en los misterios de las Antigüedad tardía», *Experiencias del éxtasis*, pref. de M. Eliade, trad. de I. Arias Pérez. Barcelona: 81-94.
- DECONICK, A. D. (2011), *Holy misogyny: why the sex and gender conflicts in the early Church still matter*. New York.
- DETIENNE, M. (1994), «The misfortunes of Mint», *The gardens of Adonis: spices in Greek mythology*, transl. by J. Lloyd, introd. by J.-P. Vernant. Princeton NJ: 72-98 (original: *Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris, 1972).
- DE ZORZI, N. (2009), «Bird divination in Mesopotamia: new evidence from BM 108874», *Kaskal* 6: 85-135.
- DILLON, J. (2002), «The Essenes in Greek sources: some reflections», en J. R. Bartlett (ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman cities*. London: 117-128.
- DIXON, C. (1888), «The wryneck (*Jynx torquilla*)», *Our rarer birds: being studies in ornithology & oology*. London: 129-134.
- DIXON, E. P. (2009), «Descending Spirit and descending gods: a “Greek” interpretation of the Spirit’s “descent as a dove” in Mark 1:10», *JBL* 128(4): 759-780.
- DOUGHTY, C. M. (1888), *Travels in Arabia deserta*. Cambridge.
- DOUGLAS, N. (1927), *Birds and beast of the Greek Anthology*. Florence.
- DREYER, J. L. E. (1953²), *A history of astronomy from Thales to Kepler*. New York.
- DUFFY, J. (1995), «Reaction of two Byzantines intellectuals to the theory and practice of magic: Michael Psellos and Michael Italikos», en H. Maguire (ed.), *Byzantine magic*. Washington DC: 83-97.
- DUNDES, A. (1976), «A psychoanalytic study of the bullroarer», *Man* 11(2): 220-238.
- DURAND, G. (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, trad. V. Golsdtein. México (original: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*. Paris, 1992¹¹).
- (1971) *La imaginación simbólica*, trad. M. Rojzman. Buenos Aires (original: *L'imagination symbolique*. Paris, 1993³).
- ELIOR, R. (1998), «The Merkavah tradition and the emergence of Jewish mysticism: from Temple to Merkavah, from Hekhal to Hekhalot, from priestly opposition to gazing upon the Merkavah», en A. Oppenheimer (ed.), *Sino-Judaica: Jews and Christians in historical dialogue*. Tel Aviv: 101-158.
- EVANS, J. (1998), *The history and practice of ancient astronomy*. Oxford-New York.
- FARAONE, C. A. (1993), «The wheel, the whip and other implements of torture: erotic magic in Pindar *Pythian* 4.213-19», *CJ* 89(1): 1-19.
- (1999) *Ancient Greek love magic*. Cambridge MA.

- (2006) «Priestess and courtesan: the ambivalence of female leadership in Aristophanes' *Lysistrata*», en C. A. Faraone & L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and courtesans in the Ancient World*. Wisconsin WI: 207-223.
- FARMER, H. G. (1987^s), «La musica dell'antica Mesopotamia», en E. Wellesz (ed.), *Musica antica e orientale*, trad. di G. Tintori. Milano: 253-280 (original: «The music of ancient Mesopotamia», *The New Oxford history of music. 1, Ancient and Oriental music*. London, 1957: 228-254).
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (2006), «Diosas y/o brujas hechiceras míticas (y menos míticas) de Grecia», *Mene* 6: 93-108.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Á. (2002), «Dos prácticas de encantamiento amoroso: el PGM IV (296-404) y el Idilio II de Teócrito», en J. Peláez (ed.), *El dios que hechiza y encanta: magia y astrología en el mundo clásico y helenístico*. Córdoba: 91-102.
- (2011), *La teúrgia de los Oráculos Caldeos: cuestiones de léxico y de contexto histórico*, tesis doctoral dirigida por J. L. Calvo Martínez. Universidad de Granada.
<http://adrastea.ugr.es/record=b2070925>.
- FLETCHER, N. H., TARNOPOLSKY, A. Z. & LAI, J. C. (2002), «Rotational aerophones», *Journal of The Acoustical Society of America* 111(3): 1189-1196.
- FOUFOPOULOS, J. & LITINAS, N. (2005), «Crows and ravens in the Mediterranean (the Nile Valley, Greece and Italy) as presented in the ancient and modern proverbial literature», *BASP* 42: 7-40.
- FRIEDRICH, P. (1997), «An avian and aphrodisian reading of Homer's *Odyssey*», *American Anthropologist* 99(2): 306-320.
- FRISK, H. (1960-1972), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- FUNARI, P. P. de A. (1995), «Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence», *Revista de história* 132: 9-17.
<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18750>
- GABRIEL, M. (1989), «La théorie des épicycles I: des origines à Hipparque», *Ciel et terre* 105: 5-9.
- (1989) «La théorie des épicycles II: l'œuvre de Ptolémée», *Ciel et terre* 105: 91-94.
- GARCÍA PAREJO, I. (1997), *El campo semántico «placer» en español*, tesis doctoral dirigida por G. Salvador Caja. Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/3875>
- GARRIDO DOMENÉ, F. (2010), *Los teóricos menores de la música griega: Euclides, Nicómaco de Gerasa y Gaudencio: traducción y comentario*, tesis doctoral dirigida por J. García López. Universidad de Murcia.
[http://interclassica.um.es/investigacion/tesis/los_teoricos_menores_de_la_musica_griega_euclides_nicomaco_de_gerasa_y_gaudencio_traducccion_y_comentario/\(ver\)/1](http://interclassica.um.es/investigacion/tesis/los_teoricos_menores_de_la_musica_griega_euclides_nicomaco_de_gerasa_y_gaudencio_traducccion_y_comentario/(ver)/1)
- GIGLI PICCARDI, D. (1986), «Sul fr. 37 degli *Oracoli caldaici*», *Prometheus* 12(3): 267-281.
- GILBERT, A. S., (2001), «The native fauna of the ancient Near East», en B. J. Collins (ed.), *A history of the animal world in the ancient Near East*. Leiden: 3-75.
- GILHUS, I. S. (2006), *Animals, gods, and humans: changing attitudes to animals in Greek, Roman and early Christian ideas*. London.
- GLASSÉ, C. (2008^s), *The new encyclopedia of Islam*. Lanham MD.
- GODDARD, B. L. (2007), *Animals and birds of the Bible*. Lafayette IN.
- GODWIN, J. (1993), *The harmony of the spheres: a sourcebook of the Pythagorean tradition in music*. Rochester VT.

- GONZÁLEZ ESCUDERO, J. V., GÓMEZ GONZÁLEZ, J. R. & MUÑOZ ESPEJO, B. (2002), *El torcecuello: determinación de la edad y el sexo, reproducción y fenología en el Noroeste peninsular ibérico*. Gijón.
- GOW, A. S. F. (1934), «Ἰνυξ, ῥόμβος, rhombus, turbo», *JHS* 54: 1-13.
- GRANINGER, D. (2011), *Cult and koinon in Hellenistic Thessaly*. Leiden.
- GRIMM, R. E. (1962), «Pindar and the beast», *CPh* 57(1): 1-9.
- HAGENS, B. (2005), «Timbre of the spheres: the bullroarer and the magic wheel», en *Actes électroniques du colloque interdisciplinaire de musicologie (CIM05), Montréal (Québec) Canada, 2005*. http://oicrm.org/wp-content/uploads/2012/03/HAGENS_B_CIM05.pdf
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2011), *El símbolo en el «De mysteriis» de Jámblico: la mediación entre el hombre y lo divino*, tesis doctoral dirigida por T. Calvo Martínez. Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/14087>
- JANKO, R. (1994), *The Iliad: a commentary. 4, Books 13-16*. Cambridge.
- JEANNIN, J. & PUYADE, J. (1913), «L'octoëchos syrien», *OC* 3: 82-104, 277-298.
- JENTOFT-NILSEN, M. R. & TRENDALL, A. D. (1991), *Corpus vasorum antiquorum: United States of America, 27: The J. Paul Getty Museum, Malibu, 4*. Malibu.
- JOHNSTON, S. I. (1990), «Hekate's top and the iynx-wheel», *Hekate soteira: a study of Hekate's roles in the «Chaldaean Oracles» and related literature*. Atlanta GA: 90-110.
- (1995) «The song of the iunx: magic and rhetoric in *Pythian 4*», *TAPhS* 125: 177-206.
- KARAGHEORGIS, V. (1989), «Two votive 'iynx-wheels' from Cyprus», en R. Étienne, M.-T. Le Dinahet & M. Yon (eds.), *Architecture et poésie dans le monde grec: hommage à Georges Roux*. Lyon-Paris: 263-268.
- KASKE, C. V. & CLARK, J. R., (ed. & transl.), (1989), *Marsilio Ficino: Three books on life [De vita coelitus comparanda]*. Tempe AZ.
- KELLEY, D. H. & MILONE, E. F. (2011²), *Exploring ancient skies: a survey of ancient and cultural astronomy*. New York. <http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4419-7624-6>
- KNORR, W. R. (1990), «Plato and Eudoxus on the planetary motions», *Journal for the History of Astronomy* 21(4): 313-329.
- KOTTEK, S. S. (1994), «Appendix two: hygiene and healing among the Essenes: the testimony of Josephus», *Medicine and hygiene in the works of Flavius Josephus*. Leiden: 161-173.
- KROLL, G., (1894), *De oraculis Chaldaicis*. Vratislaviae.
- LAMBERTON, R. & ROTROFF, S. I. (1985), *Birds of the Athenian agora*. Princeton NJ.
- LAMPE, G. (1961), *A patristic Greek lexicon*. Oxford.
- LANG, A. (1884), «The bull-roarer: a study of the mysteries», *Custom and myth*. London: 26-44.
- LANZI, S. (2006), «Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici», *Kervan* 3: 35-49.
- LEBEDEV, A. (1996), «Pharnabazos, the diviner of Hermes: two ostraka with curse letters from Olbia», *ZPE* 112: 268-278.
- LECLERCQ, H. (1924), «Alphabet vocalique des gnostiques», *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I/1. Paris: col. 1268-1288.
- LEWY, H. (1978), *Chaldaean Oracles and theurgy: mysticism, magic and Platonism in the later Roman Empire*, nouv. éd. par M. Tardieu. Paris.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1996), *A Greek-English lexikon*, rev. and augm. by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford.
- LIGHTFOOT, J. B. (1892), «The Essenes», *Dissertations on the apostolic age*. London: 325-407.

- LYDEKKER, R. (ed.), (1894-1895), «Wrynecks: family *Lyngidae*», *The royal natural history* III. London: 567-568.
- MAJERCIK, R. D. (2001), «Chaldean triads in Neoplatonic exegesis: some reconsiderations», *CQ* 51(1): 265-296.
- (ed. & transl.), (1989), *The Chaldean Oracles*. Leiden.
- MANSOOR, M. & DAVIES, P. (2007²), «Essenes», *Encycl. Jud.* VI: 510-512.
- MARTÍNEZ, M. (2003a), «Definiciones del concepto *campo* en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu», *Odisea: revista de estudios ingleses* 3: 101-130. <http://hdl.handle.net/10835/1380>
- (2003b) «Setenta años de teoría de los campos: balance provisional», *RSEL* 33(2): 261-314.
- MASTROCINQUE, A. (2002), «The divinatory kit from Pergamon and Greek magic in late Antiquity», *JRA* 15: 173-187.
- MATHEWS, R. H. (1898), «Bullroarers used by the Australian Aborigines», *The Journal of The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 27: 52-60.
- MATHIESEN, T. J. (1999), *Apollo's lyre: Greek music and music theory in Antiquity and the Middle Ages*. Lincoln NE-London.
- MILLER, P. C. (1986), «In praise of nonsense», en A. H. Armstrong (ed.), *Classical mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: 481-505.
- MIRALLES MACIÁ, L. (2005), «*Thiasoi* y *sysstia* esenios: la perspectiva helenística de Filón de Alejandría acerca de la organización esenia», *Misceláneas de estudios árabes y hebreos: sección hebreo* 54: 27-42.
- MOLINA MORENO, F. (1998), *Orfeo y la mitología de la música*, tesis doctoral dirigida por A. Bernabé Pajares. Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/3946>
- MONTERO, S. (2007), «La figura del *auceps* en el mundo romano: economía y religión», *Gerión* Extra 1: 265-276.
- MORLEY, I. (2003), *The evolutionary origins and archaeology of music*, doctoral dissertation. Trinity Hall, Cambridge.
- MORRIS, F. O. (1852), «Wryneck», *A history of British birds* II. London: 1-5.
- MOSER, C. (2006), *Naked power: the phallus as an apotropaic symbol in the images and texts of Roman Italy*, doctoral dissertation. University of Pennsylvania. http://repository.upenn.edu/uhf_2006/11
- MOUTSOPOULOS, E. A. (1990), «Musique et musicalité dans les *Oracles chaldaïques*», *Kernos* 3: 281-293.
- NELSON, G. W. (1940), «A Greek votive iynx-wheel in Boston», *AJA* 44(4): 443-456.
- NOCK, A. D. (1927), «The lyra of Orpheus», *CR* 41: 169-171.
- PLACES, É. des (éd. & trad.), (2003⁴), *Oracles chaldaïques*. Paris.
- GARCÍA BAZÁN, F., (trad.), (1991), *Oráculos caldeos, con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico; Numenio de Apamea: fragmentos y testimonios*. Madrid: 9-194.
- PALLEJÁ DE BUSTINZA, V. (trad.), (2005³), *Ibn 'Arabī: Las iluminaciones de la Meca: textos escogidos*. Madrid.
- PANAYIOTOU, G. (1990), «Paralipomena lexicographica Cyranidea», *ICS* 15(2): 295-338.
- PARRY, H. (1988), «Magic and the songstress: Theocritus Idyll 2», *ICS* 13(1): 43-55.
- PAUL, S. M. & RABINOWITZ, L. I. (2007²), «Cherub», *Encycl. Jud.* IV: 600-601.

- PEREA YÉBENES, S. (2000), «El sonido de la rueca/rueda (ρόμβος) y la magia amorosa», *El sello de Dios* (Σφραγίς Θεοῦ): *nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*. Madrid: 123-144.
- (2005) «Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las “estatuas parlantes”», *Mene* 5: 189-240.
- PÉREZ-ABADÍN BARRO, S. (2005), «El *iunx* o *rhombus* en la *Farmaceutria* de Quevedo», *Hesperia* 8: 103-116.
- PERRINS, C. (1987), *New generation guide to the birds of Britain and Europe*. Austin TX.
- PICUS MIRANDOLANUS (1496), *Oratio Ioannis Pici Miran. concordiae comitis*. Bologna: Benedetto Faelli.
- http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html
- PIRENNE-DELFORGE, V. (1993), «L'iunge dans le discours mythique et les procédures magiques», *Kernos* 6: 277-289.
- POIRÉE, E. (1901), «Chant des sept voyelles: analyse musicale», en Combarieu (ed.): 28-38.
- POKORNY, J. (1959), *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern-Munich.
- POLLARD, J. (1977), *Birds in Greek life and myth*. London.
- RAGUSA, G. (2004), «Afrodite, Éros e feitiçaria no *Idílio 2*, *As magas*, de Teócrito», *Caliope: presença clássica* 12: 18-32.
- ROBINSON, D. M. (1927), «The discovery of a prehistoric site at Sizma», *AJA* 31(1): 26-50.
- (1946) «The wheel of fortune», *CPh* 41(4): 207-216.
- RODRÍGUEZ LÓPEZ, M. V. & PÉREZ SUESCUN, F. (1997), «Las sirenas medievales: aproximación literaria e iconográfica», *Anales de historia del arte* 7: 55-66.
- RUELLE, C. (1889), «Le chant des sept voyelles grecques d'après Démétrius et les papyrus de Leyde», *REG* 2: 38-44.
- (1889) «Note additionnelle sur le chant des sept voyelles grecques», *REG* 2: 393-395.
- (1901) «Le chant gnostico-magique des sept voyelles grecques: esquisse historique», en Combarieu (ed.): 15-27.
- RUIZ DE ELVIRA, A. (1993-1994), «La *crux decussata* y el martirio de San Andrés apóstol», *CIF* 19-20: 183-209.
- SAFFREY, H.-D. (1981), «Les néoplatoniciens et les *Oracles chaldaïques*», *REAug* 27: 209-225.
- SAGLIO, E. (1873-1919), «Rhombus», en C. Daremberg & E. Saglio (dir.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV/2. Paris: 863-864.
- SALVATORE, G. (1991), «Can archetypes be heard?», *Musicworks* 49: 16-21.
- SANTOS, F. (1663), *Dia, y noche de Madrid: discursos de lo más notable que en èl passa*. Madrid: Pablo de Val.
- SCHAEFFNER, A. (1968), *Origine des instruments de musique: introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*. Paris.
- SCHOLEM, G. (2007²), «Merkabah mysticism or Ma'aseh merkavah», *Encycl. Jud.* XIV: 66-67.
- SEGAL, C. (1973), «Simaetha and the Iunx (Theocricus, Idyll II)», *QUCC* 15: 32-43.
- SHAW, G. (1995), *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania.
- (2005) «The sphere and the altar of sacrifice», en R. Berchman & J. Finamore (eds.), *History of platonism: Plato redivivus*. New Orleans: 147-161.
- SILVA, C. R. C. da (2008), *Magia erótica e arte poética no Idílio 2 de Teócrito*, dissertação de doutoramento sob a orientação de M. García Teijeiro e M. do C. Z. Fialho. Universidade de Coimbra. <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/7538>

- SIMPSON, W. (1896), *The Buddhist praying-wheel: a collection of material bearing upon the symbolism of the wheel and circular movements in custom and religious ritual*. London.
- SKOLNIK, F. & BEREMBAUM, M. (eds.), (2007²), *Encyclopaedia Judaica*. Detroit.
- SOUTO DELIBES, F. (2000), *La figura de Sócrates en Jenofonte*, tesis doctoral dirigida por A. Bernabé Pajares, Universidad Complutense de Madrid. <http://eprints.ucm.es/4062>
- STEPHANUS, H. (1572), *Thesaurus Graecae linguae*. Genevae.
- TAMMISTO, A. (1997), *Birds in mosaics: a study on the representation of birds in Hellenistic and Romano-Campanian tessellated mosaics to the early Augustan age*. Rome.
- TAVENNER, E. (1933), «Lynx and rhombus», *TAPhA* 64: 109-127.
- TAYLOR, T. (1797), «Collection of Chaldean Oracles», *Monthly Magazine, and British Register* 3: 509-525.
- (1818) «Collection of Chaldean Oracles II», *CJ* 17(33): 128-133.
- THIBAUT, P. J. (1901), «Assimilation des ‘échoi’ byzantins et des modes latins avec les anciens tropes grecs», en Combarieu (ed.): 77-85 (= *Revue d'histoire et de critique musicales* 1(8): 306-314).
- THOMPSON, D’A. W. (1895), *A glossary of Greek birds*. Oxford.
- TOULIATOS, D. (1989), «Nonsense syllables in the music of the ancient Greek and Byzantine traditions», *Journal of Musicology* 7(2): 231-243.
- TUFNELL, O. (1983), «Some gold bird ornaments: falcon or wryneck?», *AS* 33: 57-66.
- VAN LIEFFERINGE, C. (1999), *La théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*. Liège.
- WATSON, G. E. (2002), «Birds: evidence from wall paintings, mosaics, sculpture, skeletal remains and ancient authors», en W. F. Jashemski & F. G. Meyer (eds.), *The natural history of Pompeii*. Cambridge: 357-400.
- WELLESZ, E. (1980²), *A history of Byzantine music and hymnography*. Oxford.
- WEST, M. L. (1992), *Ancient Greek music*. Oxford.
- WOOD, A. (2008), *Of wings and wheels: a synthetic study of the biblical cherubim*. Berlin-New York.