

# *Sobre el culto de las Musas en Delfos*

M<sup>a</sup>. del Carmen BARRIGÓN FUENTES

Con este trabajo pretendemos demostrar la dificultad que entraña utilizar el texto de Simónides (577 PMG) transmitido por Plutarco en sus Diálogos Píticos para datar la antigüedad del culto a las Musas en el santuario delfico, y sobre todo, lo aventurado que es establecer una conexión entre dicho culto y las respuestas oraculares en verso.

## Summary

In this paper the author intends to show the difficulty using Simonides' text (577 PMG) transmitted in Plutarch's Pythian Dialogs, in order to date the antiquity of the Muses cult in the Delphic Sanctuary, especially the author aims at proving that a connection between that cult and the oracular responses in hexameters cannot be established on the base of Simonides' text.

## I. LAS FUENTES LITERARIAS Y LOS PROBLEMAS TEXTUALES

El fragmento de Simónides transmitido por Plutarco en sus Diálogos Píticos (*Pyth. orac.* 17.402 c-d)<sup>1</sup> que aparece recogido con el número 577 en los *Poetae Melici Graeci* de D. L. Page<sup>2</sup>, utilizado por H. W. Parke<sup>3</sup> para datar la antigüedad del culto a las Musas en Delfos, nos hace abordar uno de los temas que más interés han suscitado en relación con el oráculo de Delfos: el culto a las Musas en este santuario.

---

<sup>1</sup> Seguimos el texto griego de S. Schröder, *Plutarch's Schrift de Pythiae Oraculis*, Stuttgart 1990, 94, y el comentario, 312-313. El aparato crítico que añadimos únicamente corresponde a los versos de Simónides. Cf. R. Flacelière, *Plutarque: Oeuvres Morales, VI, Dialogues Pythiques*, Paris 1974.

<sup>2</sup> D. L. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962 (reimp. 1967), 297. Con la misma numeración aparece en la reciente edición de D. A. CAMPBELL, *Greek Lyric: Stesichorus, Ibycus, Simonides and Others*, Cambridge (Massachusetts) 1991, 461-462.

<sup>3</sup> H. W. Parke, «Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse», *Hermathena* 130-131, 1981, 99-112.

Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος, ὅθεν ἐχρῶντο πρὸς τε τὰς λοιβὰς <καὶ τὰς χέρνιβας> τῷ ὕδατι τούτῳ, ὡς φησὶ Σιμωνίδης, “ἐνθα χερνίβεσιν ἀρύεται τὸ Μοισᾶν καλλικόμων ὑπένερθεν ἀγνὸν ὕδωρ”<sup>1</sup>:

μικρῷ δὲ περιεργότερον αὐθις ὁ Σιμωνίδης τὴν Κλειῶ προσειπὼν “ἀγνᾶν ἐπίσκοπον χερνίβων” φησὶ “πολύλιστον ἀρυόντεσιν ἀχρυσόπεπλον <...> εὐῶδες ἀμβροσίων ἐκ μυχῶν ἐραννὸν ὕδωρ λαβόν”. οὐκ ὀρθῶς οὖν Εὐδοξὸς ἐπίστευσε τοῖς Στυγὸς ὕδωρ τοῦτο καλεῖσθαι ἀποφῆνασι. τὰς δὲ Μούσας ἰδρῦσαντο παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας αὐτοῦ παρὰ τὸ νᾶμα καὶ τὸ τῆς Γῆς ἱερὸν, ἧς λέγεται τὸ μαντεῖον γενέσθαι, <διὰ> τὴν ἐν μέτροις καὶ μέλεσι χρησιμωδίαν.

3 ἀρύεται Turnebus: εἰρύεται E τὸ Μοισᾶν Bergk: τε Μοισᾶν E 6 ἐπίσκοπον E: ἐπίσκοπε Schneidewin ἀρυόντεσιν Emperius: ἀραιὸν τέ ἐστὶν E 7 ante εὐῶδες lac. 16 litt. E, 20 in B, quibus solis haec tradita sunt ἐραννὸν Turnebus: ἐραννὸν E πολὺλλιστον <ᾗ τ’> add. Bergkἀρύον/τεσσι χρυσόπεπλε (Hiller) <Κλειοῖ/παρέχεις> εὐῶδες ἀμβροσίων/ ἐκ μυχῶν ἐραννὸν ὕδωρ/ Page dub. in app., probante Campbell 8 λαβόν E: λείβειν Paton dub., probante Flacelière, “mox sub λαβόν latet fortasse λοιβᾶν” Page dub. in app. λοιβᾶν Campbell.

Para ello vamos a comenzar por describir el contexto en el que Plutarco recoge los versos de Simónides. En su obra *Sobre los Oráculos de la Pitia* (17.402c) la visita del extranjero Diogeniano de Pérgamo al santuario de Delfos da lugar a un lento paseo por todo el recinto para contemplar los monumentos-ofrenda de los diferentes Estados. Los comentarios y digresiones que el paseo suscita hacen del texto un documento de gran importancia para la arqueología, al situar topográficamente los monumentos y mostrar el estado de conservación en época del autor.

Para nuestro propósito tiene gran interés todo lo que concierne al santuario y al culto de las Musas. En este paseo el interlocutor extranjero quiere saber la causa de que la Pitia dejara de profetizar en verso y dice «la gente piensa una de estas dos cosas: o la Pitia no se acerca a la región en la que está lo divino, o el soplo de inspiración está completamente extinguido y su poder la ha abandonado»<sup>1</sup>. Durante la conversación los interlocutores llegan a las gradas del lado Sur del templo de Apolo y se sientan «mirando hacia el santuario de la Tierra y a la fuente de agua..., con lo que Boeto inmediatamente dijo que el lugar venía

<sup>1</sup> ὡς δυοῖν θάτερον ἢ τῆς Πυθίας τῷ χωρίῳ μὴ πελαζούσης ἐν ᾧ τὸ θεῖόν ἐστίν. ἢ τοῦ πνεύματος παντᾶ πασιν ἀπεσβεσμένου καὶ τῆς δυνάμεως ἐκλελοιπίαις.

en ayuda del extranjero»<sup>5</sup> (es decir, a aclarar la causa de por qué la Pitia no profetizaba en verso). «Pues había aquí un santuario de las Musas junto a la boca<sup>6</sup> de la fuente por lo cual empleaban esta agua para las libaciones y las lustraciones, según dice Simónides: **allí de las profundidades se saca para las lustraciones el agua pura (de la fuente) de las Musas de hermosa cabellera**, y Simónides de nuevo llama a Clío de manera un poco afectada **santa guardiana de las lustraciones y dice invocada en súplicas... con un peplo no entretejido de oro... ofrece en libación de las grutas inmortales el agua perfumada, deseable**».

Las palabras de Boeto que siguen a la cita de Simónides son también de sumo interés por dos razones: porque de ellas se desprende que el santuario en época de Plutarco había desaparecido, y porque dicha desaparición la relaciona con el cese del soplo inspirador de la Pitia: «Eudoxo estaba equivocado, por tanto, en creer a los que afirmaban que ésta era llamada el agua de la Estigia. Y establecieron el culto de las Musas como asistentes y guardianas del arte adivinatoria aquí junto a la fuente y el santuario de la Tierra, a la cual, se dice, pertenecía el oráculo, a causa de que las respuestas eran dadas en versos y en modo líricos»

Plutarco, pues, pone en relación la forma poética de las respuestas y la existencia del πνεῦμα con un culto a las Musas délficas<sup>7</sup>, a las que considera asistentes y guardianas de la adivinación<sup>8</sup>. El texto Simonideo por su parte, evidencia la existencia de una fuente bajo la advocación de las Musas y otorga a la Musa Clío el papel de santa guardiana de las lustraciones, aunque no alude a ningún santuario, ya que de ser así, Plutarco lo hubiera mencionado.

La transmisión del texto de Simónides ofrece algunas dificultades que es preciso resaltar. Las dos citas de versos que aparecen en Plutarco están transmitidos por dos códices medievales de los siglos XIV y XV<sup>9</sup> en los que no se refleja su pertenencia a un único poema. Esto motivó el que fueran

<sup>5</sup> περιελθόντες οὖν ἐπὶ τῶν μεσημβρινῶν καθεζόμεθα κρηπίδων <του> νεῶ πρὸς τὸ τῆς Γῆς ἱερὸν τὸ θ' ὕδωρ <...> ἀποβλέποντες ὡστ' εὐθὺς εἰπεῖν τὸν Βόηθον, ὅτι καὶ ὁ τόπος τῆς ἀπορίας συνεπιλαμβάνεται τῷ ξένῳ.

<sup>6</sup> Resultan de gran interés los comentarios en torno al término ἀναπνοή realizados por S. Schröder, *op. cit.*, 312, y B. K. Braswell, *A Commentary on the fourth pythian ode of Pindar*, Berlín-Nueva York 1988, 282.

<sup>7</sup> E. Will, «Sur la nature du pneuma Delphique», *BCH* 66-67, 1942-43, 161-175; R. Flacelière, «Le déliré de la Pythie est-il une légende?», *REA* 52, 1950, 306-324.

<sup>8</sup> R. Flacelière, «Le fonctionnement de l'oracle de Delphes au temps de Plutarque», *Annales de l'École des Hautes Études de Gand* 2, 1938, 69-107.

<sup>9</sup> Par. Gr. 1672 (mss E); S. XIV (1302), espléndido manuscrito que contiene el total de las obras de Plutarco, y Par. Gr. 1675 (mss B); S. XV, que en opinión de Flacelière (cfr. *supra* n. 1) deriva del anterior a través de un manuscrito intermedio perdido.

considerados por los editores Bergk<sup>10</sup> y Diehl<sup>11</sup> como poemas distintos. Actualmente basándonos en la similitud que presenta el contenido creemos que formaban parte de un único peán para Delfos<sup>12</sup>.

El deterioro del segundo fragmento ha suscitado diversas lecturas que apuntamos en el aparato crítico. El texto presenta una laguna tras ἀχρυσόπεπλον de 16 o 20 letras, dependiendo del códice, lo que hace que el uso de este adjetivo no quede suficientemente claro por falta de contexto, pero si entendemos πολύλιστον como referido a la Musa Clío, no sería muy aventurado pensar en la posibilidad de que ἀχρυσόπεπλον aluda a ella también, y en este sentido hacen las propuestas los últimos editores. Sin embargo, G. Roux<sup>13</sup> apunta la hipótesis de que esté refiriéndose a la Pitia, ya que Plutarco señala en diversas ocasiones que ésta no llevaba vestidos sacerdotales suntuosos, sino simples atuendos. En efecto, Plutarco como sacerdote del santuario délfico debía saberlo bien y especifica que el uso iba suprimiendo lo superfluo, desaparecían las horquillas de oro y se quitaban las delicadas túnicas largas; en definitiva, los hombres mostraban una preferencia por la ornamentación sencilla (*Pyth. orac.* 406 d-e), pero se entiende que esta evolución en las costumbres se produce en época de Plutarco y no tenía que presentar las mismas características en tiempos del poeta lírico.

El texto está corrupto y no disponemos de una transmisión paralela, de modo que nos vemos obligados a interpretar el epíteto tal cual lo transmiten los manuscritos. En este sentido es un hapax al que se resisten Page y Campbell seguramente basándose en la tradición literaria en la que el adjetivo que aparece es siempre χρυσόπεπλος. Efectivamente, este término está bien atestiguado y viene calificando tradicionalmente a una divinidad. Desde luego, no contamos con suficientes datos para descartar la posibilidad de que estemos ante un error tipográfico que nos conduciría a eliminar la α-privativa, pero también tenemos que pensar que en ambos códices se lee claramente ἀχρυσόπεπλον, que aunque los adjetivos compuestos trimembres son raros en Simónides contamos con varios ejemplos<sup>14</sup> y que en este poeta hallamos un elevado número de adjetivos compuestos con la α-privativa como primer elemento.

<sup>10</sup> Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci, III. Poetae melici*, Leipzig 1882<sup>1</sup>, n<sup>o</sup> 44-45.

<sup>11</sup> E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, II, Leipzig 1944<sup>2</sup>, n<sup>o</sup> 25-26.

<sup>12</sup> I. C. Rutherford, «Paeans by Simonides», *HSPH* 93, 1990, 196-199, se manifiesta en este sentido.

<sup>13</sup> *Delphes son oracle et ses dieux*, París 1976, 141.

<sup>14</sup> Los adjetivos trimembres en Simónides son raros y nos han sido transmitidos por fuentes tardías fundamentalmente. Cfr. 527.2, 542.24, 579.2 PMG. Cfr. nuestro trabajo *La poesía de Simónides: estudio lingüístico-literario*, I, Tesis Doctoral inédita, Valladolid 1992.

A favor de la conjetura de Page o Campbell podemos decir que el término ἄχρυσος no lo encontramos atestiguado hasta el siglo IV a.C. en inscripciones, y que en el primer autor literario donde se conserva es Platón, siendo frecuente en época tardía. ¿Quiere esto decir, que Plutarco lo utilizó para formar el compuesto siguiendo un uso habitual porque se adecuaba a la sencillez ornamental de quien emitía el oráculo, y que nunca perteneció al léxico simonideo? Es difícil precisarlo.

## 2. DATOS ARQUEOLÓGICOS

### 2.1. El Santuario

Hoy por hoy carecemos de apoyo arqueológico para demostrar la existencia del santuario de las Musas en el lugar indicado por Plutarco. Los miembros del Instituto Francés de Arqueología en Atenas, que ha llevado a cabo las excavaciones, hacen observar que los posibles vestigios no ofrecen seguridad. Sólo algunos arqueólogos como P. de la Coste-Messelière<sup>15</sup> se atreven a ver restos del santuario en un «cimiento» aislado, precisamente donde otros como F. Courby<sup>16</sup> creyeron ver la «capilla» primitiva de Gea<sup>17</sup>.

En la actualidad, los arqueólogos muestran una gran cautela y se limitan a describir un muro cercano a una fuente que data de una fecha anterior al 548 a.C., pero sin hacer referencia al santuario de las Musas<sup>18</sup>.

En época de Plutarco este santuario, si es que existió, ya había desaparecido como consecuencia del terremoto sufrido por esta localidad en el 373, por lo cual no es de extrañar que los restos arqueológicos sean difíciles de hallar<sup>19</sup>.

### 2.2. La Fuente

El testimonio de Simónides sirve a Plutarco para corroborar la existencia de una fuente que en su época había desaparecido o al menos había dejado de funcionar, ubicada al sur del templo de Apolo y por tanto conectada con el oráculo. En el texto simonideo sólo se puede leer que el agua pura de las Musas

<sup>15</sup> *Au Musée de Delphes*, París 1936, 69 n. 7.

<sup>16</sup> *Fouilles de Delphes, II. La terrasse du temple*, París 1927, 112-115 y 171-184.

<sup>17</sup> R. Flacelière, *Plutarque: sur les oracles de la Pythie*, París 1937, 65.

<sup>18</sup> G. Roux, *Delphes...*, aporta un plano general de Delfos en el que señala con el n.º 27 un recinto que define como «sanctuaire de la Terre et des Muses: fontaine Cassotis». J. J. F. Bommelaer-D. Laroche, *Guide de Delphes. Le site*, París 1991, 73, sitúan el muro en el plano con el número \*330. La Escuela francesa de Atenas recoge la historia de los descubrimientos en *La redécouverte de Delphes*, París 1992, sin especificar nada al respecto.

<sup>19</sup> H. Pomtow, *RE s.v. Delphoi*, Suppl. IV (1924) cols. 1189-1432, nr. 82 A realiza una reconstrucción hipotética del santuario.

(ἀγνὸν ὕδωρ\_Μοισᾶν καλλικόμων)<sup>20</sup> se extraía del subsuelo (ὑπένερθεν) y se utilizaba para las lustraciones (χερνίβεσσιν), hecho que en principio implica la existencia de una fuente. La ausencia de su nombre por parte de Plutarco (en cuyo texto hay una laguna que algunos autores suplen con la palabra Casotis) se ve paliada de alguna manera en Simónides al ponerla bajo la advocación de las Musas en general.

Los testimonios literarios designan el agua de la fuente, junto con el laurel y el trípode, como uno de los elementos indispensables de la mántica apolínea<sup>21</sup>. El texto simonideo es un excelente testimonio a este respecto: pone de relieve su importancia adornándola con tres adjetivos pertenecientes a campos semánticos diferentes: ἀγνὸν, εὐὼδες, ἐραυννὸν, «pura», «perfumada» y «deseable».

Sin embargo, la mayoría de los autores antiguos mencionan Castalia como la fuente sagrada de Delfos<sup>22</sup>, con excepción de Pausanias (X.24.7) que une estrechamente la inspiración délfica al agua de la fuente Casotis diciendo que se filtra bajo tierra en el *ádyton* y pone a las mujeres en estado de profetizar. Basándose en este texto y otros de Píndaro (*O.* 7.32)<sup>23</sup> y Plutarco (*De def. or.* 437c)<sup>24</sup> algunos investigadores como G. Roux<sup>25</sup> y H. Pomtow<sup>26</sup> han creído ver en la palabra *μυχός* de los versos de Simónides la existencia del *ádyton*. También M. Delcourt<sup>27</sup>, puso en relación con los olores perfumados que subían del *ádyton* la expresión simonidea εὐὼδες ὕδωρ «agua perfumada». Pero pensamos que del εὐὼδες ἀμβροσίων ἐκ μυχῶν ἐραυννὸν ὕδωρ simonideo no se puede deducir la existencia del *ádyton*, y por otro lado,

<sup>20</sup> Sobre el término ἀγνός existe una abundante bibliografía. Cfr. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Nueva York 1975<sup>2</sup>; R. Parker, *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 147-151; A. Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en *L'expression du sacré dans les grandes religions, III*, Lovaina la Nueva 1986, 135-149; M. C. Barrigón, *op. cit.*, II, 484-487, donde se estudian los adjetivos relativos al campo semántico de lo sagrado dentro de la lírica.

<sup>21</sup> Cfr. P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, París 1950; R. Ginouvès, *Balanéutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, París 1962, 311-318, 328 estudia los ritos generales de purificación y entre ellos χερνιψ. La tradición de las abluciones antes de entrar en un recinto sagrado o antes de cualquier acto religioso, sacrificios o plegarias estaba bien establecido en época homérica (*IL.* 24.303-305), donde se habla ya del agua pura (ὕδωρ ἀκήρατον); G. Roux, *Delphes...*, 136-140.

<sup>22</sup> Cfr. E. (*Io.* 94-97, 144) y Heliod. (*Aithiopia* 2.26). Un escolio a Eurípides (*Ph.* 222-224) menciona el baño ritual de la profetisa antes de pronunciar el oráculo.

<sup>23</sup> ὁ χρυσοκόμας εὐώδεις ἐξ ἀδύτου.. εἶπε.

<sup>24</sup> εὐωδίας ἀναπίμπλαται καὶ πνεύματος, οἷας ἂν τὰ ἥδιστα καὶ πολυτελέστατα τῶν μύρων ἀποφορᾶς ὡσπερ ἐκ πηγῆς τοῦ ἀδύτου προβάλλοντος.

<sup>25</sup> *Delphes...*, 141-142.

<sup>26</sup> *Art. cit.*, col. 1343.

<sup>27</sup> M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, París 1955, 202.

Plutarco no habla de una fuente en el interior del santuario. Dado el contenido, con el término *μυχός*, parece aludir el poeta más bien al hueco o cavidad de la fuente, aunque resulta difícil hacer conjeturas ante un texto mal conservado y además entresacado de un contexto que nos es desconocido<sup>28</sup>.

Sabemos que el agua desempeñó un papel importante en la predicción pítica y que los santuarios de los dioses proféticos son habitualmente instalados cerca de una fuente y evidentemente el oráculo pítico no era una excepción a esta regla<sup>29</sup>. El papel inspirador del agua está bien atestiguado en el santuario de Colofón, Dídima y de Claros<sup>30</sup>. En Rodas, por ejemplo, sabemos que el *ádyton* del templo de Apolo presentaba una canalización subterránea<sup>31</sup>. Para Delfos, en principio, algo similar no sería extraño; sin embargo, de nuevo la falta de vestigios arqueológicos impide cualquier confirmación.

Las excavaciones arqueológicas nos han dado a conocer más fuentes que las mencionadas por los textos<sup>32</sup> y dan la razón a Plutarco, pues se ha encontrado entre el templo de Apolo y el gran muro poligonal, en el ángulo sur-oeste una fuente a la que se descendía por una escalera de 12 escalones entre dos muros cuyos bloques datan del siglo VII a.C. La fuente parece que fue reinstalada cuando los Alcmeónidas reconstruyeron el templo de Apolo tras el incendio ocurrido en el 548 a.C.<sup>33</sup>, y alimentaba un conducto dirigido al interior de los cimientos del templo, pero sin atravesar el muro<sup>34</sup>. Con los trabajos de reconstrucción del siglo IV a.C. la fuente sagrada al Sur del templo dejó de recibir agua corriente, por lo que fue inutilizada para el culto<sup>35</sup>. F. Courby<sup>36</sup> había identificado esta fuente como la Casotis, pero J. Pouilloux<sup>37</sup>, al estudiar todo el sistema de fuentes con sus canalizaciones, llegó a la conclusión de que ésta no era la fuente a la que se refería Pausanias, situada

<sup>28</sup> Cfr. P. Corssen, «Das Heiligtum der Ge und Schauplatz des Drachenkampfes in Delphi», *Sokrates* 1, 1913, 506-507; S. Schröder, *op. cit.*, 313.

<sup>29</sup> P. Amandry, *op. cit.*, 135; G. Roux, *Delphes...*, 141-143.

<sup>30</sup> Cfr. R. Ginouvès, *op. cit.*, 328.

<sup>31</sup> G. Roux, *Delphes...*, 136.

<sup>32</sup> Cfr. J. Pouilloux-G. Roux, «La fontaine Cassotis» en *Enigmes des Delphes*, París 1963, 81. M. Delcourt, *op. cit.*, 20.

<sup>33</sup> P. de la Coste-Messelière, «Les Alcmeónides à Delphes», *BCH* 70, 1946, 271-287. P. Amandry, *op. cit.*, data la fuente entre el 545/40 y el 530/525 a.C.

<sup>34</sup> J. Pouilloux-G. Roux, *op. cit.*, 82-101.

<sup>35</sup> G. Roux, «Les comptes du IV<sup>e</sup> siècle et la reconstruction du temple d'Apollon à Delphes», *Revue Archéologique* 2, 1966, 245-247.

<sup>36</sup> *FD. II, Terrasse du temple*, 171-184.

<sup>37</sup> *FD. II, La région Nord du sanctuaire*, París 1960, 155 ss. El mismo autor en *Enigmes*, 82 señala «cette installation si curieuse ne peut convenir ni à Castalie, ni à Cassotis» pues los testimonios arqueológicos ubican claramente estas dos fuentes. G. Roux, «Les comptes...», 245-246 llama a esta fuente Casotis I, mientras denomina como Casotis II la fuente que está situada al Nor-Este del templo de Apolo, construida en el siglo IV a. C.

al noroeste, sino otra que denomina de las Musas con arreglo al testimonio plutarqueo<sup>38</sup>.

### 3. LA HISTORICIDAD DEL CULTO A LAS MUSAS

De todo lo dicho anteriormente se desprende la existencia en Delfos de un supuesto culto a las Musas en torno al siglo VI a.C., aunque éstas aparecen desempeñando fundamentalmente el papel de protectoras y guardianas de la adivinación. La vinculación que establece Simónides entre las Musas y la fuente no debe extrañarnos, ya que, como sabemos, la mitología las considera en su origen ninfas de las montañas y de las fuentes, siendo en torno a estas últimas donde la leyenda coloca su culto en Pieria y el Helicón<sup>39</sup>.

En conexión con la fuente, Plutarco menciona el hecho de que Simónides señale a la Musa Clío como protectora de las libaciones (ἀγνῶν ἐπίσκοπον χερνίβων). Este dato resulta llamativo porque, aunque las referencias a las Musas son relativamente numerosas en la literatura griega hasta finales del siglo IV a.C., el nombre de cada una de ellas aparece en contadas ocasiones<sup>40</sup>; lo frecuente es mencionarlas como un coro numeroso e indefinido<sup>41</sup>. El hecho de que Simónides escoja a Clío de entre las nueve Musas para ejercer este papel protector, no debe extrañarnos. Su presencia podría justificarse por la conexión de Κλειώ con κλείειν, lo que hace que sea la Musa más conectada con la función poética<sup>42</sup>. Quizá por esta misma razón es invocada por Baquilides, quien además de considerarse portavoz de las Musas (9.3), va a componer bajo el patronazgo de Clío nada menos que tres odas (3, 12, 13)<sup>43</sup>.

Si la mención concreta a la Musa Clío parece estar justificada, no así la relación que Plutarco establece entre las Musas, el oráculo y las respuestas versificadas de la Pítia a partir de estos testimonios. Plutarco (*De Pyth. orac.* 406 c-d)<sup>44</sup> da a entender que la Musa habitaba el santuario desde tiempos inmemoriales,

<sup>38</sup> M. Delcourt, *op. cit.*, 201, señala que Plutarco parece confundir Casotis, fuente divinadora, y Castalia, fuente purificante.

<sup>39</sup> A. Schachter, *Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon*, Institute of Classical Studies, Bull. Suppl. 38.2, 1986, 146-179.

<sup>40</sup> Hes. (*Th.* 77-79).

<sup>41</sup> Hes. (*Th.* 6-10, 56, 60, 76); Ar. (*Ra.* 875-876); E. (*Med.* 831; *Hel.* 1345; *Herac.* 685-686).

<sup>42</sup> Cf. M. Ch. Leclerc, *La parole chez Hésiode*, París 1993.

<sup>43</sup> Todas ellas comienzan por una invocación a la Musa Clío. Cf. H. Maehler, *Die Lieder des Bakchylides*, Leiden 1982, 246; F. García Romero, *Estructura de la oda baquilidea; estudio composicional y métrico*, Univers. Complutense de Madrid, 1987, 133 ss y 917-918. *Baquilides. Odas y Fragmentos*, introd., traduc. y notas de F. García Romero, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>44</sup> Cf. G. Sissa, «Sur les oracles de la Pythie», *Le genre humain* 7-8, 1983, 119-122.



antes de la llegada de Apolo, y cuando éste se apoderó de Delfos «en lugar de alejar de su trípode a la Musa que en él recibía honores, favoreció su presencia, suscitando y buscando su disposición natural a la poesía», pero además relaciona, como hemos visto, la forma poética de las respuestas de la Pitia con dicho culto.

Sin duda, influenciados por esta tradición los distintos investigadores que abordan total o parcialmente el tema<sup>45</sup> sitúan el culto a las Musas con anterioridad al apolíneo, estiman que éstas contribuyeron a inspirar el oráculo por el agua de la fuente Casotis, y establecen una estrecha conexión entre las Musas y las respuestas oraculares en verso. En este sentido se manifiesta Parke<sup>46</sup> con gran exhaustividad. Partiendo del carácter oral de las respuestas oraculares delficas que adoptan el hexámetro como vehículo formal se plantea la causa de su forma hexamétrica. La razón la encuentra en la presencia de las Musas, de modo que establece una estrecha relación entre la existencia del culto a las Musas en el santuario delfico, para cuya antigüedad recurre al texto simonideo, y el empleo del hexámetro, hasta tal punto que piensa que son inseparables ambos fenómenos. Como las Musas «inspiraban» a los poetas épicos, establece la posibilidad de que tanto la Pitia como el *prophetes* a la hora de emitir las respuestas en verso hayan podido estar familiarizados con el culto a las Musas.

Parke defiende el culto de las Musas en Delfos con anterioridad al culto de Apolo<sup>47</sup>, a partir de la tan discutida preexistencia del culto a Gea, hecho que tropieza con las mismas dificultades que existen para admitir este último, como ha puesto de manifiesto Ch. Sourvinou-Inwood<sup>48</sup>. Esta autora reflexiona sobre los que podríamos llamar «propietarios» del oráculo con anterioridad a Apolo, centrándose en el mito de la «sucesión»: la tradición otorga el oráculo a Gea considerándola como la primera profetisa, de ella pasó a Temis, segunda en el trípode delfico, y de ésta a Febe que termina ofreciéndole el oráculo a Apolo<sup>49</sup>.

La base histórica estaría en un hipotético culto micénico a Gea, pero esto tendría que descansar sobre otros aspectos que no ofrecen garantía<sup>50</sup>. Lo cierto es que antes del primer cuarto del siglo v a. C. no hay datos para hablar del culto de Gea o Temis, por tanto hoy día no parece aceptable como «secuencia histórica» la sucesión Gea-Apolo, con la implicación del paso de un oráculo ctónico a otro

<sup>45</sup> Cfr. P. Boyance, «Sur les oracles de la Pythie», *REA*, 40, 1938, 305-316; R. Flacelière, «Plutarque et la Pythie», *REG*, 56, 1943, 72-111; H. W. Parke, *op. cit.*, 99-112; G. Sissa, *Le corps virginal*, París 1987 y «Sur les oracles...», 119-122; A. Inarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid 1990, 75-82 y «La Terre de Delphes», *Sources, Travaux historiques*, 14, 1991, 3-15.

<sup>46</sup> Cfr. nota 3.

<sup>47</sup> Cfr. B. C. Dietrich, «Reflections on the origins of the oracular Apollo», *BICS*, 25, 1978, 1-18.

<sup>48</sup> «Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle» en J. Bremmer, *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, 1987, 215-241.

<sup>49</sup> A. (*Eu.* 1-10); Paus. (X. 6).

<sup>50</sup> En las tablillas del lineal B no aparece Gea.

apolíneo inspirado. En su opinión este mito está bien estructurado pero es relativamente reciente y no se puede demostrar desde el punto de vista histórico; únicamente sirve para expresar la concepción griega del cosmos.

Solventar la historicidad del culto a Gea en el santuario délfico no es tarea fácil y tampoco lo es el de las Musas<sup>51</sup>, aunque con la salvedad de que en este caso el culto adquiere mayor consistencia por los datos arqueológicos, pero su antigüedad en el santuario délfico resulta difícil de precisar desde el punto de vista histórico. Si basamos la existencia de su actividad cultural en la fuente, ésta tuvo que verse afectada por el incendio del 548 a. C y el hecho de reconstruir tras dicha catástrofe la fuente de las Musas indica un activo culto en esta época que se dio por finalizado tras el terremoto sufrido en el 373 a. C. cuando la fuente no fue reconstruida, y por tanto, dejó de cumplir su misión porque los desperfectos ocasionados obligaron a desviar el curso del agua hacia el nor-este<sup>52</sup>, convirtiéndose la fuente Casotis en el símbolo de la mánica apolínea. Pero ¿hasta dónde lo remontaríamos? La musa apolínea es consagrada por la tradición poética como hija de Zeus y Mnemosine<sup>53</sup>, pero otra tradición independiente de Hesíodo las hace hijas de Urano y Gea<sup>54</sup>. Esta última genealogía remonta al siglo VII a. C., pero no implica la implantación de un culto en Delfos en esta época, porque si creemos a Plutarco cuando dice que Apolo fue precedido por las Musas, entonces la antigüedad sería mucho mayor; de todos modos, no contamos con suficientes datos históricos para poder precisar el inicio del culto.

#### 4. LAS MUSAS Y LOS «ORÁCULOS EN VERSO»

Otro aspecto que merece una reflexión por nuestra parte, es la relación entre el culto a las Musas y el empleo del hexámetro en las respuestas oraculares. Parke<sup>55</sup> dice que, si el hexámetro épico no se inventó en Delfos, al menos fue allí el primer lugar donde las respuestas oraculares fueron dadas en este tipo de metro, pasando luego a otros centros oraculares. La argumentación del autor se basa en el carácter oral de estas composiciones.

<sup>51</sup> Cf. J. Debraidas, *Les thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, 115; J. Fontenrose, *Python. A study of Delphic myth and its origins*, Berkeley 1959, 430 y 546.

<sup>52</sup> G. Roux, *Delphes...* 143.

<sup>53</sup> Hes. (*Th.* 53-60, 915-917); Alc. (Davies PMG fr. 8.9), Pi. (*Pae.* 6.55).

<sup>54</sup> Mimn. (West IEG fr. 13); Alc. (Davies PMG fr. 5 col. II 28-29, fr. 67). El dato transmitido por Alemán es posteriormente ampliado por Pausanias (IX, 29.4): «Mimnermo en su elegía dedicada a la batalla de los de Esmima contra Giges y los lidios dice en el proemio que las Musas más antiguas fueron hijas de Urano y que había otras más modernas, hijas de Zeus».

<sup>55</sup> H. W. Parke, *op. cit.*, 103-104.

La adscripción del hexámetro a estas respuestas en Delfos entronca con una tradición local transmitida por Pausanias<sup>56</sup>. Los relatos míticos que nos transmite el periegeta a este respecto son indemostrables históricamente y se contradicen, pues por una parte muestra a Femónoe, como la primera de las intérpretes del dios y la primera que cantó en versos, y por otra nos da a conocer una leyenda en la que se adscribe la fundación del oráculo a los Hiperbóreos que llegaron con Olén, que fue el primer adivino y el primero que cantó el hexámetro, siendo la poetisa Boio la encargada de darlo a conocer<sup>57</sup>.

Un repaso a la extensa bibliografía sobre los oráculos delficos nos demuestra que su forma hexamétrica ha condicionado los métodos aplicados en su estudio, que vienen siendo análogos a los usados con otras variedades poéticas de versificación similar. W. E. McLeod en 1971 había señalado que los poetas orales delficos autores de estas composiciones serían probablemente los *prophetai* y pertenecerían a una escuela focidia de versificación, lo cual resulta prácticamente indemostrable<sup>58</sup>. También en 1976, la obra de Marcia-Dobson<sup>59</sup> defiende la forma en verso como única respuesta oracular desde los comienzos del santuario hasta el siglo v. Otros en cambio, como G. Roux<sup>60</sup> basándose en el testimonio de Plutarco y de Estrabón (IX, 3, 5) que declara que en su tiempo los oráculos se pronunciaban ya en verso ya en prosa, llegan a la conclusión de que el consultante podía hacer versificar el oráculo a la salida del templo a cambio de una modesta retribución a los versificadores profesionales allí instalados. Fernández Delgado<sup>61</sup> ha realizado una defensa de los oráculos como «poesía oral mántica» y defiende la hipótesis de la influencia de una forma tradicional del oráculo sobre el estilo de la *Ilíada* y la *Odisea*, lo que implica una tradición oracular en verso prehomérica. Este aspecto ha sido discutido por E. Suárez de la Torre señalando que el proceso es más bien literario, intrínseco y no producido por la influencia de ninguna literatura oracular independiente. En opinión de este autor la terminología oral en Homero no es más «que

<sup>56</sup> X, 5.7-8; 6.7.

<sup>57</sup> Cfr. Plut. (*Pyth. orac.* 6= *Mor.* 397) y H. W. Parke *op. cit.*, 103.

<sup>58</sup> W. E. McLeod, «Oral Bards at Delphi», *TAPhA* 92, 1961, 317-325.

<sup>59</sup> W. D. S. Marcia-Dobson, *Oracular language, its Style and Intent in the Delphic Oracles and in Aeschylus' Oresteia*. Diss. Harvard 1976.

<sup>60</sup> G. Roux, *Delphes...*, 188.

<sup>61</sup> J. A. Fernández Delgado, «Poesía oral mántica en los oráculos de Delfos», *Symbolae L. Mitxelena Oblatae*, Vitoria 1985, 153-166. Idem, *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres 1986, 60-79. Idem, «Das Orakel in der Frühgriechischen Poesie», *WJA*, n. f. 17, 1991, 17-39. Idem, «El testimonio de Plutarco y los modernos estudios sobre los oráculos de Delfos», *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, Badajoz, 1992, 55-72.

fraseología propia de la tradición oral» adaptada a esa situación concreta, con influencia en la posterior tradición poética (con mayor o menor grado de oralidad)<sup>62</sup>.

Establecer un vínculo indisoluble entre la antigüedad del culto a las Musas y el aspecto formal de la respuesta oracular, creemos que resulta arriesgado. Antes de llegar a un planteamiento de este tipo habría que cuestionarse la autenticidad de las respuestas oraculares delficas conservadas y los condicionamientos de la ocasión que produce una respuesta improvisada; pero es que, además, la existencia de una tradición de respuestas delficas en verso necesita un cotejo con la realidad. Es preciso estudiar las respuestas disponibles para ver las variaciones de léxico y las relaciones que pueden tener con otros géneros de la época, porque la simple acumulación de fórmulas (no sólo homéricas) no permite hablar de tradición oral<sup>63</sup>. En Delfos seguramente estarían instalados poetas épicos que conocían la tradición oral, y que al recoger las respuestas oraculares aplicasen sus técnicas, pero ésto no quiere decir que estemos ante composiciones orales.

## 5. RECAPITULACIÓN

Una vez que hemos examinado los fragmentos de Simónides rescatados por Plutarco, observamos que de ningún modo justifican la conclusión a la que llega el escritor de Queronea. El texto atribuido al poeta de Ceos otorga a las Musas un papel limitado que es el de presidir las lustraciones, sin que de ello se derive ninguna relación con los oráculos en verso.

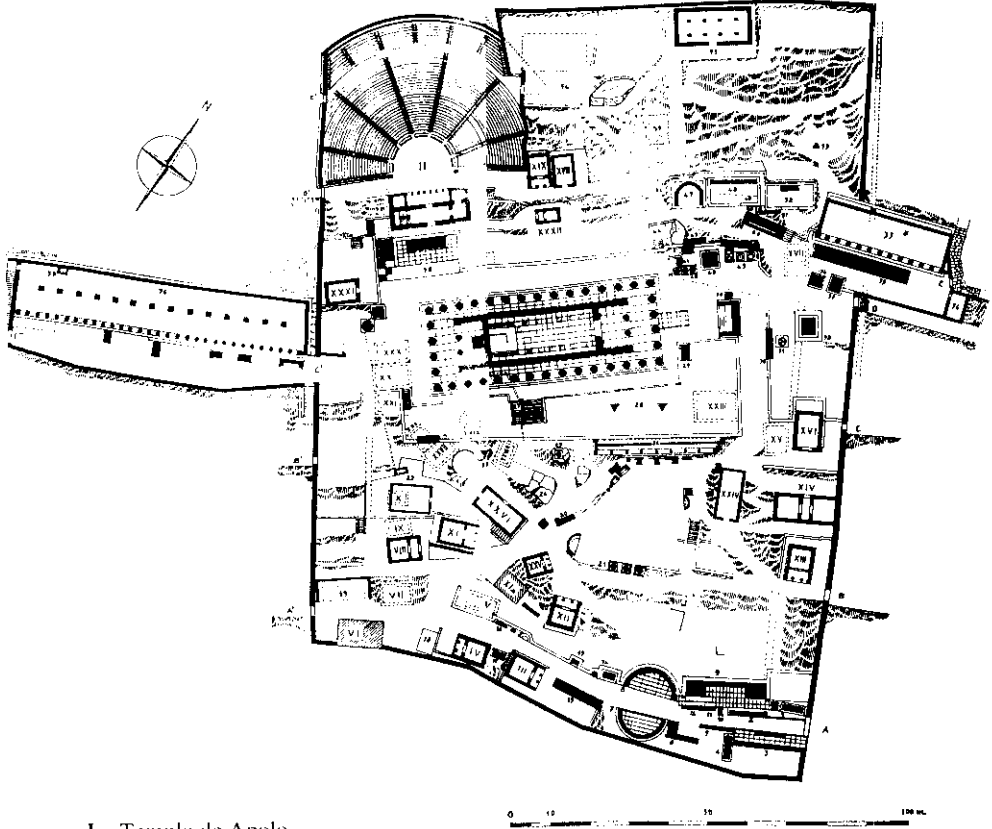
Los vestigios arqueológicos hallados no corroboran la existencia de un santuario bajo la advocación de las Musas, aunque sí ratifican la ubicación de la fuente. Por tanto, si damos por válida la existencia de un culto a estas deidades ha de ser contando únicamente con la fuente, y precisar su historicidad tropieza con graves dificultades. El hecho de que Eudoxo (presumiblemente Eudoxo de Cnido) señale que esta fuente al sur del templo de Apolo era tributaria de la Estigia, nos lleva a pensar que quizá no existió nunca un culto a las Musas completamente arraigado dentro del santuario delfico. Incluso hay quienes como Rutherford<sup>64</sup> van más allá e insinúan que lo mismo que Plutarco ha desfigurado la función de las Musas, ha podido también utilizar en su provecho las palabras de Simónides y no transmitir las tal y como el poeta las escribió.

<sup>62</sup> E. Suárez de la Torre. «Sobre la autenticidad de los oráculos delficos. Cuestiones de método», *Tempus*, 2, 1992, 5-26. La bibliografía que aporta y analiza minuciosamente es muy abundante, motivo por el que nosotros únicamente hacemos una síntesis de los trabajos más significativos.

<sup>63</sup> E. Suárez de la Torre, *op. cit.*, 16, señala que el *corpus* de hexámetros oraculares no resiste ningún «test» de oralidad.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, 198.

PLANO DEL SANTUARIO DE APOLO EN DELFOS (según Roux, *Delphes*)



- I Templo de Apolo
- 27 Fuente de las Musas
- 44 Fuente Casotis

Lo que si resulta curioso es que ninguna otra fuente literaria hace alusión al culto de las Musas en Delfos y tampoco existe una explicación convincente de por qué en un momento determinado desapareció dicho culto, ya que cuando dejó de funcionar la fuente de las Musas pasó a desempeñar la misma misión la fuente Casotis. Son muchas las preguntas que debemos hacernos antes de emitir un veredicto y carecemos de datos suficientes y seguros que nos permitan encontrar las respuestas.

Por todo ello, pensamos que aunque existe una conexión entre las Musas y la inspiración poética desde Hesíodo, así como entre éstas y Apolo<sup>65</sup>, no se puede creer que la presencia de la figura femenina de la Musa en el conjunto cultural delfico explique la forma hexamétrica de las respuestas oraculares, porque si es admisible que poetas épicos siguiendo la antigua concepción poeta-profeta, intentaran adjudicarse tal forma de versificación, hay que tener en cuenta que las referencias mánticas más antiguas estaban incluidas en tradiciones épicas, pero ésto es distinto de la «tradición independiente delfica»; en consecuencia, es preciso tener en consideración las respuestas con las que de hecho contamos y hacer un minucioso estudio.

Posiblemente lo que resulte llamativo es que Simónides no conecte directamente a las Musas con la poesía, aunque esté implícito en la referencia a Cífo. De este dato se podría deducir quizá que en su día la primera vinculación que las Musas tuvieron fue con las lustraciones, y aquí se esté recogiendo esta tradición. De todos modos, si analizamos el resto de la poesía simonidea, se observa que el poeta en ningún momento aparece como heraldo de las Musas a diferencia de Píndaro y Baquilides, dado que no le interesa la concepción antigua del poeta inspirado por las Musas, sino la acción concreta de hacer poesía<sup>66</sup>.

M<sup>a</sup>. DEL CARMEN BARRIGÓN FUENTES  
Universidad de Valladolid

<sup>65</sup> La tradición relaciona las tres Musas del Helicón con las tres cuerdas que en principio tuvo la lira. Cfr. B. A. Van Groningen, «Les Trois Muses de l'Hélicon», *AC* 17, 1958, 287-296; P. Boyancé, «Note sur la Tétractys», *AC*, 20, 1951, 421-425. Idem, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París 1972; H. W. Parke, *op. cit.*, 105; B. Gentili.- R. Pretagostini (edit.), *La musica in Grecia*, Roma-Bari 1988.

<sup>66</sup> A este respecto es significativo la cita de Plutarco (*de glor. Athe.* 346f-347c) donde se le atribuye a Simónides una nueva forma de proyectar la función poética, al decir: «la pintura es una poesía silenciosa y la poesía una pintura que habla». Cfr. F. A. Yates, *The Art of Memory*, Londres 1966 [trad. itali. *L'arte della memoria*, Turín 1972, 28]; G. F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Turín 1975, 50-53; S. De Angeli, «Mimesis e Techné», *QUCC* 28, 1988, 27-45; B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1989, 6 ss y 70 ss, con un amplio repertorio bibliográfico (hay traducción española, Barcelona, 1996); A. Manieri, «La terminología "mimética" in Simonides», *Rudiae*, 2, 1990, 77-102.