

La sabiduría de las mujeres: magia y medicina

Women's knowledge: magic and medicine

Montserrat Camps Gaset

Universidad de Barcelona.

Recibido el 17 de enero de 2001.

Aceptado el 17 de marzo de 2001.

BIBLID [1134-6396(2000)7:2; 323-340]

RESUMEN

El artículo analiza la constante intersección entre magia y medicina en la sabiduría de las mujeres de la Grecia antigua. Este tipo de conocimiento se enmarca dentro de la sabiduría popular y está presente ya en la mitología con personajes como Circe, Medea o Pasífae. Son mujeres que pertenecen a la familia de Helios y están más cerca del mundo divino que del humano, hechiceras que conocen filtros mágicos y remedios curativos. Estas actividades femeninas quedan fuera de la religión ciudadana y su radio de acción se limita a familia y conocidos, confinado al ámbito doméstico. Por otro lado, los servicios más solicitados a las hechiceras debían ser los filtros de amor pero también todo lo relacionado con el parto y la salud femenina.

Palabras clave: Magia. Medicina. Hechiceras. Filtros de amor. Salud femenina.

ABSTRACT

This paper analyses the constant intersection between magic and medicine in Ancient Greek women's knowledge. This kind of wisdom fits into popular knowledge and can be already found in mythology with characters like Circe, Medea or Pasífae. All these women belong to Helios' family and they are closer to the divine world than to the human one, witches that know magic potions and healing remedies. These feminine activities stand beyond the city religion and their field of activity is restricted to family and acquaintances, to the domestic ambit. On the other hand, their most requested services must have been love potions but also everything related to birth and feminine health.

Key words: Magic. Medicine. Witches. Love potions. Feminine health.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Mujeres míticas. La frontera entre la vida y la muerte. 3.—Brujas y hechiceras. La sabiduría popular femenina.

1.—Introducción

“Odio a la mujer sabia” (Σοφίην δὲ μισῶ)¹, dice Hipólito furioso a la nodriza de Fedra. Mejor que se quede en casa una que no sea nadie ni sirva para nada, pero que tenga buen carácter². Por lo menos, “la mujer sin ideas, por su corto entendimiento, se mantiene alejada de la sinrazón”³. Es célebre este discurso de Hipólito sobre la misoginia⁴, que resume un determinado sentir sobre el papel de la mujer, presente en la mitología griega, y que arranca del mito de Pandora que relata Hesíodo⁵. La mujer debe ser *amêchanos*⁶, sin recursos ni ideas, porque si es *sophê*, sabia, puede causar grandes males a los hombres.

La *sophia*, pues, la sabiduría, no es patrimonio, ni mucho menos, exclusivamente de hombres. Algunas mujeres la poseen de un modo muy especial. La sabiduría no es sólo filosofía o pensamiento abstracto ni es tampoco el oráculo de Delfos, sino que incluye el conocimiento de la cotidianidad y el sentido práctico. La mujer, confinada a las habitaciones de su casa y con muy poca vida pública, desarrolla un tipo de sabiduría paralela a la de sus compañeros masculinos, y que abarca tanto el mundo de la medicina como la astucia y el conocimiento para conseguir sus propósitos en una sociedad que la margina. Nos ocuparemos aquí de la sabiduría de la mujer en relación con la magia y la manipulación de la naturaleza, es decir, de las funciones de la mujer en la medicina.

Para curar enfermedades, los griegos desarrollaron toda una sabiduría de práctica y ritual que formularon tanto en el discurso religioso, que gira entorno a Apolo y Asclepio, como en el discurso teórico, con el fundamento del pensamiento abstracto científico que representan Hipócrates y sus seguidores. Sin embargo, el pueblo llano entendía poco las abstracciones hipocráticas y se refugiaba en una sabiduría mucho más asequible, tradicional y seguramente, en opinión de muchos, más eficaz. Nos referimos a la ciencia reservada no exclusivamente, pero sí principalmente, a las mujeres expertas, las que son capaces de curar todo tipo de males, entre el cuerpo y la mente, que comparten la sabiduría de los dioses —o lo pretenden, por lo menos— y que, en todo caso, pertenecen a un mundo ambiguo de tinieblas que les da una

1. Eur. *Hipp.* 640.

2. Cf. Eur. *Hipp.* 638s.

3. Eur. *Hipp.* 644s.

4. Con tradición literaria posterior, Cf. MILTON: *Paradise Lost*, v. 888ss.

5. Cf. CANTARELLA, E.: *L'ambiguo malanno*. Roma: 1981 y LEFKOWITZ, M.: *Women in Greek Myth*. Londres: 1986.

6. Cf. Eur. *Hipp.* 643.

proximidad mucho más popular que la lejanía de las divinidades, los oráculos o los técnicos de la medicina. Nos referimos a las comadres, las mujeres sabias, las brujas, las hechiceras, las dueñas, que ponen su ciencia al alcance de quien la necesita, no sin interés, y que concentran una serie de conocimientos que ciertamente Hipócrates desestima y menosprecia⁷, pero que abarcan una sabiduría global de la vida.

Esta sabiduría femenina se encuentra hartamente atestiguada en los relatos míticos sobre algunas figuras célebres, pero se puede rastrear también en los datos históricos de los griegos que nos permiten detectar ciertas figuras poco conocidas que actúan al margen de los grandes rituales colectivos de la polis, en aquel mundo olvidado que se resume, anacrónicamente, en el término “superstición”⁸, pero que, precisamente por su carácter cotidiano y poco politizado, en sentido estricto, debían ser tradicionales y sobreentendidas en la cultura popular.

El término “medicina” proviene de la raíz indoeuropea *me- que da el griego μήδομαι, meditar, reflexionar, pensar, maquinarse, tramarse, y también curar, de donde procede el latín *medicus* y los derivados románicos⁹. *Mêdomai* es la raíz probable del nombre de Medea, una de las figuras míticas femeninas más notables por su sabiduría. De la misma raíz deriva *remedio*, que tiene un sentido técnico de medicina y otro más popular, la solución a un mal¹⁰. La mujer que conoce sustancias útiles y dañinas, a medio camino entre la medicina y el veneno, es la curandera, la portadora de remedios, sucedáneo de la ciencia pretendidamente más precisa del médico. Nos movemos, pues, en un terreno en que la frontera entre ciencia y creencia, o entre racionalidad e irracionalidad, es muy tenue, por no decir inexistente¹¹, y muchas veces

7. Hp. *Morb. Sacr.* I, 10-12. Cf. LLOYD, G.E.R.: *Magic, Reason and Experience*. Cambridge: 1979, pp. 10-58.

8. Hablar de superstición, a mi modo de ver, presupone un distanciamiento anacrónico que define lo que es “religión” de verdad y lo que no lo es. En todo caso, entendemos por este término las prácticas que los mismos griegos consideraban irracionales (Cf. Thphr. *Char.* XVI) y lo que los especialistas llaman los “márgenes de la vida religiosa”, Cf. SCHEID, J.: *Indispensabili “atraniere”. I ruoli religiosi delle donne a Roma*, en DUBY, G.; PERROT, M.: *Storia delle donne in Occidente*. Roma-Bari: 1990, vol. I, p. 447.

9. Cf. GRANDSAIGNES, R.: d’Hauterive, *Dictionnaire des racines des langues européennes*. París: 1948.

10. En catalán, la misma raíz ha dado “medicina” o “medecina”, con sentido especializado, y “metzina”, que antiguamente significaba medicina (medicamento) y derivó lentamente hacia el sentido de sustancia venenosa, pócima con efectos perjudiciales. La curandera es la “remeiera”, la portadora de remedios. Cf. COROMINES, J.: *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, s.v. metge. Barcelona: 1985.

11. Los ingleses designan con el término *medicine-man* a los hechiceros de las tribus indias americanas, que cumplían a la vez la función de médicos-curanderos y sacerdotes.

depende simplemente del punto de vista y los referentes simbólicos del sujeto que posee este conocimiento. Hipócrates y su escuela representaron la voluntad de creación de un lenguaje que explicara, por sí mismo y sin recurso a entidades sobrenaturales o exteriores al cuerpo humano, los procesos y cambios que éste sufría¹². Ponían así las bases de la medicina moderna, aunque las recetas concretas de entonces nos hagan sonreír ahora. Paralelamente, la otra medicina, la del mundo mágico de comadres y curanderos, tenía en cuenta la realidad de un mundo más complejo, lleno de espíritus y potencias oscuras, que daba cuenta a la vez de la vida y la muerte, la divinidad y la cotidianidad, lo real y lo fantástico. Veamos algunos ejemplos.

2.—*Mujeres míticas. La frontera entre la vida y la muerte*

No hace falta recordar aquí que el mito sirve como fundamento ideológico y referente colectivo que permite explicar el pasado y la propia identidad, un lenguaje de carácter tradicional en que todos los que pertenezcan a una determinada cultura puede encontrarse cómodo, hallar los referentes simbólicos de su cultura en oposición a las demás, definir su propia identidad, como pueblo y como individuo, formular una determinada reflexión sobre el porqué del mundo y su funcionamiento. En este lenguaje, los griegos explican la sabiduría como vinculada a unas determinadas divinidades, sobre todo alrededor del mundo délfico. Al margen de éste, sin embargo, hay algunas figuras femeninas que también poseen *sophia* y que están relacionadas con divinidades como Hécate, Perséfone, Ilitia, Helios, Selene y Ártemis. Es decir, la familia del sol, el mundo de los muertos, la fecundidad femenina y la noche.

Las grandes mujeres sabias del mito griego pertenecen a la familia de Helios y participan de un conocimiento universal que las sitúa a nivel de los dioses. Incluso su propia mortalidad es discutible, de manera que nos hallamos ante figuras mucho más cercanas a la divinidad que al mundo de los mortales, y que probablemente han sido desplazadas a una marginalidad que las aparta del panteón olímpico, aunque compartan en buena medida (y a veces superen) su sabiduría. Se trata de personajes como Medea, Circe, Pasífae, todas ellas de familia solar, o Helena de Troya, Agamede o Polidamna, entre otras.

Las mujeres de la familia del Sol poseen el conocimiento de los mundos subterráneos y la naturaleza. Medea y Circe se sitúan, la una, en Ea de

12. Cf. JOUANNA, J.: *Hippocrate*. París: 1992, pp. 298ss.

Cólquide, la otra, en Eea¹³, a las puertas del Hades. Ambas conocen las propiedades de las plantas y los filtros, bebedizos y medicinas que pueden hacerse con ellas, igual como la manera de dominar a los animales. Circe se encuentra sola en su palacio, rodeada de animales salvajes amansados, sus anteriores huéspedes convertidos en fieras, en un bosque encantado, un lugar que ha perdido las características agrestes precisamente porque está bajo el hechizo. Medea se encuentra en el palacio de su padre, con su madre y sus hermanos, pero su sabiduría es superior a la de todos ellos. La madre de Medea, de quien sabemos muy poco, deja sin embargo su nombre como gran referente: Iduya, el participio femenino de οἶδα, la que sabe, la que conoce. Eetes, el padre de Medea e hijo de Helios, tiene también grandes conocimientos mágicos y gran astucia, que le han permitido apoderarse del vellón de oro engañando a Frixo¹⁴, pero la sabiduría de la hija es superior, puesto que consigue vencer todas las artimañas de su padre¹⁵. Si no llega a ser por Medea, Jasón no hubiera llevado a cabo su empresa. Ella le da el unguento que le hace invulnerable, la espada invencible y, sobre todo, el razonamiento de lo que va a suceder, la *capacidad de previsión*. La sabiduría de estas mujeres no se limita a saber cómo se hacen y para qué sirven las incontables mezclas mágicas que utilizan, sino saber *cuándo* y *por qué* hay que utilizarlas. Jasón sabe de antemano qué le ocurrirá gracias a la previsión de Medea, que le ha relatado la terrible yunta de bueyes, la siembra milagrosa y la lucha con los gigantes nacidos de la tierra¹⁶. Sin esta explicación que acompaña a los filtros mágicos, Jasón no hubiera sabido cómo actuar, aun teniendo los medios para ello.

Igualmente, Odiseo, que ha conseguido vencer la hostilidad de Circe no por su propia astucia, que de ningún modo es equiparable a la de la maga, sino por el conocimiento del único antídoto posible, que le ha sido dado por una divinidad¹⁷, llega a conocer el camino posible para el mundo de los muertos, que le abrirá el futuro, sólo por la intervención de Circe. Ella *sabe* la puerta de Hades y cómo conjurar a los muertos, conoce la frontera entre este mundo y el más allá, el umbral por excelencia. Odiseo repite, paso a paso, lo que le ha enseñado la maga, no sólo para acceder al Hades, sino para evitar los fantasmas dañinos que se le acercan y conseguir la información que

13. Cf. mis artículos: "Apolonio de Rodas y el cuento popular". En *Actas del VII Congreso de Estudios Clásicos*. Madrid: 1989. vol. II, pp. 111-116, y "Jasó, Hèracles i les pomes d'or". En *Itaca* 4 (1988) 47-55.

14. A. R. II, 1100-1150.

15. Es lo que ocurre habitualmente en los cuentos en que aparece el Diabolo o el Ogro y su hija, más sabia que este, Cf. "Apolonio de Rodas y el cuento popular", *o.c.*

16. A. R. III, 1030-1060.

17. Cf. *Od.* X, 281-300.

le conviene. Sin ella, el acceso al mundo de los muertos hubiera sido o bien imposible o bien fracasado, puesto que lo que caracteriza a los héroes no es que lleguen a cruzar el límite entre la vida y la muerte, sino que sean capaces de volver, de retroceder al mundo de los vivos. El conocimiento del camino de retorno, algo que muy a menudo el héroe recibe de la intervención sabia de una mujer. Medea aconseja a Jasón sobre el modo de vencer (dormir) al dragón, mediante pócimas mágicas, y otra vez su sabiduría superior resuelve los obstáculos del camino de vuelta a casa, cuando despista a sus perseguidores mediante el ardid del asesinato de Apsirto, su hermano¹⁸. Ninguna nave ha vuelto jamás de la Cólquide (el regreso de Frixo fue frustrado, su nave naufragó y los hijos del héroe fueron confinados a perpetuidad en una isla a medio camino), tampoco hubiera vuelto Argo a no ser por la astucia de Medea, la maga. Igualmente, si bien Odiseo vence, en un primer momento, las malas artes de Circe¹⁹, necesita de su sabiduría superior para continuar el camino.

Del mismo modo, Teseo logra salir del laberinto gracias a la astucia de Ariadna, la hija de Pasifae, que le proporciona la solución del laberinto, el hilo que le asegura no sólo llegar hasta el Minotauro sino, lo que es mucho más importante, encontrar la salida. El laberinto, la Cólquide, la entrada del Hades, modos distintos de indicar el límite entre la mortalidad y la inmortalidad, los vivos y los muertos, una puerta que se abre en una sola dirección y que sólo la sabiduría superior de una mujer, de ascendencia divina, permite abrir también en la dirección contraria del regreso al mundo de los vivos²⁰.

Las funciones de Medea, la maga por excelencia del mito griego, no se limitan a procurar el regreso de Jasón. Como buena hechicera, conoce la posibilidad de manipular incluso el tiempo humano, es decir, de rejuvenecer, lo cual lleva a cabo con un carnero, con Esón, el padre de Jasón y también con este último²¹, treta que le sirve para librarse del incómodo Pelias. La misma Medea, prototipo, gracias a Eurípides, de madre sin sentimientos,

18. A.R. IV, 450ss.

19. En realidad, en todos los casos se trata de la conquista de la mujer por el héroe, que incluye un elemento sexual en que la mujer pasa de dominadora a dominada: en la Odisea, se recurre a una planta mágica, μῶλυ, proporcionada por Hermes, pero, a pesar de todo, Odiseo recela de Circe y le exige un juramento solemne, en cambio, Apolonio de Rodas, cinco siglos más tarde y con otra sensibilidad, recurre al enamoramiento y a las flechas de Eros para vencer a Medea. Ariadna también pondrá su saber al servicio de Teseo a cambio de una relación que acabará en Naxos, una vez seguro el retorno.

20. Sobre la divinidad de estas figuras solares, de quienes nunca se dice que sean realmente mortales, Cf. MOREAU, A.: *Le mythe de Jason et Médée*. París: 1994, pp. 101-115 y JOHNSTON, S.I.: *Medea and the Cult of Hera Akraia*. En CLAUSS, J.J. y JOHNSTON, S.I. (eds.): *Medea*. Princeton: 1997, pp. 46 y 60.

21. Simon. fr. 548 PMG; Pherec. *FGrHist* 3F 113a.

aparece como madre amantísima en una versión menos conocida del mito, en que sus hijos precisamente mueren porque pretende su inmortalidad, por las falsas promesas de Hera Acraia y con la intervención nefasta de Jasón²².

El intento de conseguir la eterna juventud o incluso la inmortalidad son pretensiones de las hechiceras de todos los tiempos, pero difícilmente llegan a buen término. El curso de la vida, así como el umbral entre la vida y la muerte, son difíciles de modificar o de cruzar. En muy contadas ocasiones (Heracles, por ejemplo) alguien ha sido la excepción. La maga posee o cree poseer el conocimiento sobre la vida y la muerte, los relatos cuentan que difícilmente estos procedimientos consiguen su propósito²³.



22. Paus. II,3,11, citando a Eumelo, y Schl. ad Pi. *Oi.* XII,74.

23. Es el caso de los intentos de inmortalización que llevan a cabo Deméter con Demofonte o Tetis con Aquiles, entre otros, ocasiones en que siempre interviene un mortal que interrumpe el ritual. Ciertamente, ambas diosas *saben* cómo conseguir la inmortalidad de sus protegidos, pero no *pueden* conseguirla.

3.—Brujas y hechiceras. La sabiduría popular femenina

Un escolio a la tragedia *Medea* de Eurípides da a la maga el nombre de *pharmakis*²⁴. Para designar a la mujer que conoce los poderes ocultos de la naturaleza, de los animales y las plantas, y puede utilizarlos para modificar el curso de los acontecimientos que afectan al ser humano, es decir, lo que llamaríamos bruja, maga, hechicera o curandera, los griegos utilizaban un término muy amplio, que significa la experta en *pharmaka*. *Pharmakon* es un término de significado muy amplio. El sentido corriente antiguo es filtro, pócima, con valor positivo o negativo, es decir, también veneno, que incluye tardíamente la idea de remedio, medicina, de donde nuestros derivados modernos *fármaco* y *farmacia*. La bruja es quien elabora fármacos, remedios. Otra vez, pues, la intersección entre magia y medicina.

No es fácil encontrar referencias a estos personajes. Los textos de época helenística y romana ofrecen algunos testimonios bastante explícitos, pero, en cambio, se echan en falta en los de época arcaica y clásica, probablemente no porque no existiera la figura de la bruja, sino porque la literatura transmitida no refleja la vida popular y cotidiana de la misma manera que la literatura más tardía, que desarrolla el gusto por lo particular y el detalle, por el colorismo local y también por lo oscuro y esotérico. Los textos más útiles son el fragmento de un mimo de Sofrón²⁵ y el idilio II de Teócrito, que presentan a hechiceras en pleno desarrollo de sus funciones.

El ámbito religioso de la *pharmakis* comprende el mundo mítico del sol y la luna, la fecundidad de la tierra y el dominio de la muerte, regidos por las divinidades, Selene, Deméter, Perséfone y Hécate, principalmente. Los poderes divinos pueden interferir negativamente en la vida humana, sobre todo los poderes de la oscuridad, los muertos y lo desconocido. Por lo tanto, quien sepa dominarlos y manejarlos y posea el conocimiento necesario de todo lo que hay que hacer para neutralizarlos o convertirlos en positivos tendrá una sabiduría comparable a la de los médicos que conocen cómo dominar las malas combinaciones de elementos en el cuerpo humano y sus reacciones desfavorables²⁶.

24. Schl. ad Eur. *Med.* 264.

25. Sophr. ed. Page n° 73, p. 330, en que alguien da órdenes para preparar un altar y protegerse con un grano de sal y hojas de laurel, a la luz de antorchas. A continuación, se prepara un sacrificio de una perra (probablemente a Hécate, la divinidad a quien se sacrificaban tales animales) y se invoca una *πότνια*, una divinidad femenina venerable.

26. Este tipo de conocimiento no es exclusivamente femenino, pues existen los *μάγοι*, hechiceros conocedores también de la magia negra. Cf. FRITZ GRAF: *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. París: 1994, pp. 31-38. La mujer, sin embargo, se caracteriza por esa sabiduría global, que abarca tanto la magia como la astucia y las mañas cotidianas, las "enfermedades femeninas", el parto y las habilidades amorosas.

Sacerdotes, sacerdotisas y todo tipo de magistrados religiosos llevaban a cabo sus rituales de acuerdo con las normas establecidas de una comunidad que honraba, colectivamente, a los dioses y cuyo ideal de piedad —εὐσέβεια— consistía en una adecuada relación entre dioses, hombres y el entorno vital, traducida en sacrificios, primicias, procesiones, prescripciones más o menos concretas y observación de días consagrados a una u otra divinidad. La magia y la adivinación eran práctica común en la sociedad griega, en el marco de un santuario o templo, destinadas al provecho de la comunidad o a los intereses particulares de un grupo familiar o de un individuo. El entorno del oráculo de Delfos era el mundo de la *sophia* por excelencia, bajo el gobierno omnisciente de Apolo que podía, o no, revelar su sabiduría a los mortales y, cuando lo hacía, era en términos lo bastante oscuros como para necesitar otro intérprete, el adivino o el sabio, que tradujeran a lenguaje corriente la profecía oracular. Así surgen figuras como Tiresias, ciego de ojos y vidente interior, o sabios prototípicos como Biante o Solón de Atenas. Alrededor de este tipo de sabiduría se constituye el mundo de Asclepio y la curación milagrosa del dios, que incluye la sabiduría de la medicina.

A lo que sacerdotes y adivinos hacen en público y bajo los auspicios de la ciudad-estado (πόλις), corresponde lo que brujas y hechiceras hacen en privado, en el ámbito reducido de lo doméstico y lo cotidiano. El dominio sobre el mundo animal y vegetal que lleva a conocer las propiedades medicinales curativas es compartido por otros personajes, esencialmente mujeres, que pueden manipular el poder de la naturaleza a su antojo y que normalmente actúan al margen de los rituales colectivos ciudadanos. La mujer que queda habitualmente fuera de las ceremonias políticas o que participa en mucho menor grado que sus compañeros masculinos en la actividad religiosa de la ciudad, se especializa en un conocimiento de los poderes relacionados con las divinidades de los difuntos y con lo que concierne al amor y la fecundidad. Su radio de acción no es muy vasto: la familia, los conocidos de la vecindad, quizá los de las aldeas cercanas. Su conocimiento la distingue de las demás mujeres que se ven obligadas a acudir a ella para conseguir una receta milagrosa o hacer que vuelva su amante al lecho, pero su intervención difícilmente —nunca— encontrará lugar en las grandes procesiones o en los sacrificios de las fiestas políticas. Su sabiduría es marcadamente oral y se transmite por habladurías y cuentos, que muchas veces enzarza en relatos fantásticos dirigidos a los niños que cuida, propios o ajenos, a los que mantiene más o menos tranquilos gracias a las amenazas de monstruos y fantasmas que sólo ella ha visto y que sabe como congraciar. Esa mujer es una *pharmakis*, la que conoce (y elabora) sustancias mágicas, filtros y bebedizos. Este mismo carácter familiar y confinado a pucheros y comadres hace difícil su presencia en los testimonios escritos que proporciona la literatura griega. No cabe esperar, en textos arcaicos, el hallazgo de abundantes pasajes

sobre magia popular o hechicería, sobre todo porque atañe a mujeres, a quienes se prestaba poca o ninguna atención desde el punto de vista de los creadores de las leyes o de la literatura.

Sin embargo, se puede seguir el rastro de las hechiceras. Las referencias indirectas y superficiales en tratados sobre propiedades de animales o plantas confirman que la figura de la *pharmakis* debía ser harto familiar. Precisamente porque es conocida de todos no merece una descripción propia de lo excepcional o inhabitual. Todo el mundo sabe qué es una bruja y a qué se dedica, no hay que prestarles más atención. Esto, si bien permite afirmar que la *pharmakis* no resultaba extraña en el contexto de las prácticas populares, impide, por otra parte, saber si quien ejercía esta actividad tenía conciencia de su identidad o se definía como diferente y poseedora de algún tipo de sabiduría. Conocemos las creencias populares a propósito de las brujas, no tenemos, sin embargo, su punto de vista ni su testimonio directo.

El primer caso que se conoce en un texto literario es Hecamede²⁷, en la *Iliada*. En su nombre subyace la raíz del verbo *mêdomai*, meditar, reflexionar, curar. Prepara una rara pócima a base de cebolla, vino, queso rallado, miel y harina, que apacigua la sed de Néstor y Macaón. Lo mismo, queso, harina, miel fresca y vino de Pramnio, junto con ciertas drogas, es lo que Circe, en la *Odisea*, prepara para convertir a sus huéspedes en cerdos²⁸. También en la *Iliada* aparece Agamede (de nuevo la raíz de μήδομαι), conocedora de todos los *pharmaka* que proporciona la vasta tierra²⁹. La *Odisea* menciona otra mujer maga, la egipcia Polidamna, quien conoce también las pócimas buenas y malas (φάρμακα λυγρὰ καὶ ἐσθλά)³⁰. En el mismo pasaje, Helena de Troya prepara un *pharmakon* para Telémaco y Menelao³¹. Curiosamente, esta pócima consiste en una mezcla de vino con una droga que tiene la propiedad de eliminar el llanto y la tristeza. Ateneo habla de la ambrosía —es decir, el manjar de la inmortalidad— como mezcla de agua, aceite de oliva y todo tipo de frutos³². En Eleusis, Deméter proporciona la bebida mágica hecha a base de agua, harina y menta, que deben beber los iniciados³³. Todas estas variantes de *kykeôn*, elaboradas por mujeres que conocen las propiedades de las drogas, relacionan a los hombres con el mundo de los dioses, ya sea por la inmortalidad —ambrosía— o la iniciación mística, que es otra forma de inmortalidad, o el sueño, que es hermano de la muerte, o la ausencia de dolor,

27. *Il.* XI, 624ss.

28. *Od.* X, 234.

29. *Il.* XI, 740.

30. *Od.* IV, 228-230.

31. *Od.* IV, 219-234.

32. *Ath.* 473c.

33. *h. Cer.* 208.

propia del mundo no humano. En el polo opuesto, pero igualmente situado más allá de las fronteras humanas, está la droga de Circe: en lugar de acercar a los hombres hacia los dioses, los acerca a las bestias. Las drogas funcionan en uno u otro sentido, pero en todo caso, hacen salir al hombre fuera de su estado natural³⁴.

Ciertamente, el texto más significativo sobre *pharmakides* es el segundo idilio de Teócrito. Simeta es un tipo de hechicera más habitual y corriente que Medea o Circe. Se ocupa de un asunto propio de viejas y brujas, a saber, los filtros de amor (y, evidentemente, sus opuestos, el castigo del desamor, como es aquí el caso). El poema relata los pormenores de un ritual meticuloso y casero, que precisa la inevitable invocación a la luna, la presencia del fuego y la reproducción del amado —en este caso, víctima— en forma de figura de cera. Sus afanes son por recuperar el amor perdido, esta vez en interés propio³⁵, pero posiblemente sus artes pueden ponerse al servicio de otros.

No es el único ejemplo de magia amorosa, algo que atañe a la figura de la mujer a medio camino entre la alcahueta curiosa y la hechicera sabia: la nodriza de Fedra aporta también sus artes de dueña instruida para ayudar a su ama, con sus conocimientos secretos, y curar así su enfermedad. Se trata de una enfermedad definida como tal, con síntomas somáticos y una causa hoy diríamos que psicológica, el enamoramiento enfermizo de Fedra³⁶. Tales síntomas tienen un precedente ilustre en un poema de Safo³⁷. Para curar la enfermedad, no se requiere al médico, que posee una *sophia* especializada y que acude desde el exterior, para definir contrastes o sobreabundancia de humores, sino que se acude a la poseedora de sabiduría doméstica, la que no se define por ninguna especialización de lenguaje sino, al contrario, por poseerlos todos y de manera globalizadora: es nodriza, ama, dueña, criada, confidente, alcahueta y, claro está, curandera. Su *sophia* comprende todo el ámbito doméstico femenino. A las órdenes de su noble señora, ella, de condición humilde, la supera, con mucho, en cuanto a conocimiento. Este conocimiento, sin embargo, no sale del reducido territorio del gineceo. Como mucho, la requerirá alguna vecina en apuros con menos habilidades y experiencia. Eurípides ni siquiera nos transmite el nombre de la dueña, Séneca subsanará el olvido y la llamará Enone. Esta vieja casi anónima recurre a lo

34. Cf. usos médicos del *κρυκεών* en Hp. 390,18.

35. No lo consigue, sin embargo. Este conocimiento mágico se revela inútil, por quedar fuera de las leyes que rigen las relaciones entre hombre y mujer. Cf. GIBBS-WICHROWSKA, L.: *The Witch and The Wife: A Comparative Study of Theocritus, Idyll 2, Simonides, Idyll 15 and Fatal Attraction*. En ARCHER, L.; FISCHLER, S. y WYKE, M. (eds): *Women in Ancient Societies*. Nueva York: 1994, pp. 252-257.

36. Eur. *Hipp.* 176-283.

37. Fr. 31 LP.

que lisa y llanamente llamamos magia para curar la enfermedad de su señora, no a medicinas más o menos científicas. Se trata de conjurar el amor del joven Hipólito y para eso hace falta lo que las brujas de todos los tiempos solicitan para llevar a cabo sus hechizos: algo que pertenezca al joven, que haya estado en contacto con su cuerpo —un trozo de tela— o que, más explícitamente, sea parte de su cuerpo, como un mechón de cabellos o un recorte de uñas³⁸. De ese modo, por simpatía, el acto mágico se transmitirá al inadvertido poseedor de la prenda, quien será presa de la eficacia del hechizo y curará, con su amor, los males de Fedra. El propósito de la sirvienta se trunca por el giro de la tragedia, en sus dos versiones. El conjuro de amor, que debía formar parte de lo cotidiano y frecuente, desaparece y no vuelve a ser mencionado, porque la acción de la obra se desenvuelve a partir de la confesión hecha, en la primera versión, al parecer por la misma Fedra y en la segunda y conservada por la nodriza que, recurriendo a la función más socorrida de alcahueta, olvida así sus propósitos, quizá más sabios, de bruja.

Hay también, como magas de amores, el caso de dos brujas condenadas por haber conjurado el amor de dos hombres jóvenes por medio de hechizos de amor. Su nombre, en este caso, sí nos es conocido, se trata de Nino y Teóride, según un texto de Demóstenes³⁹.

Los conjuros de amor pueden llegar a ser muy complicados. El instrumento probablemente más utilizado para recobrar un amante infiel o inflamar el corazón de un joven era el *iunx*, una rueda que tomaba el nombre de un pájaro, el *iunx torquilla*, torcecuello. Como es costumbre, un mito etiológico da razón del nombre. Se cuenta que Iunx fue la maga que, con su ciencia hechicera, consiguió que Zeus se enamorara de Io. Por culpa de su saber, cayó bajo el castigo de Hera, quien la metamorfoseó en pájaro⁴⁰. El instrumento era una curiosa rueda con un hilo en el eje, que se hacía girar en una dirección y después, velozmente, en la contraria, para provocar el desvarío amoroso del corazón que se pretendía⁴¹. Es muy discutido si el pájaro en concreto tenía un papel en tales conjuros o si simplemente prestaba, por analogía, el nombre al objeto⁴², pero Suidas explica que las *pharmakides* son

38. Cf. Eur. *Hipp.* 513-515, con la conjetura de Reiske, que sustituye λόγον, palabra, por πλόκον, rizo. Un mechón de cabellos es muy deseable para un filtro amoroso, en cambio, una palabra del interesado sería excepcional.

39. Teóride: Cf. Dem. XXV, 79, Cf. Plu. *Dem.* 14. Nino, Cf. Dem. XXXIX, 2 y escolio.

40. Schl. ad Pi. N. IV, 56.

41. Schl. ad Pi. P. IV 381.

42. Personalmente, considero acertada esta opinión, a pesar de lo que diga Suidas. El objeto era tan habitual, a juzgar por los textos, que difícilmente se puede pensar en un proceso complicado y a la vez cruel como el de atar un pájaro a la rueda. Además, los testimonios iconográficos no presentan ningún pájaro sobre la ruedecita. Cf GOW, A.S.F.: *Theocritus, Commentary*. Cambridge: 1952² y GOW, A.S.F.: "Iunx, rombos, rhombus, turbo". *JHS* LIV(1934) I,1-13.

quienes más frecuentemente usan tal instrumento⁴³. Tenía que ser muy popular, puesto que Jenofonte hace que Sócrates ofrezca conjuros y *iunx* a Teodota⁴⁴. Otros pájaros, quizá de un modo mucho más concreto que en el caso del *iunx*, se utilizaban en magia amorosa. La golondrina, *chelidôn*, era un ingrediente de filtros de amor⁴⁵. Otras aves, en cambio, servían como antidotos para maleficios, como el pájaro carpintero, el *dryokolaptês*⁴⁶, pájaro que, además, actúa como “defensor” de la peonía cuando alguien —una bruja— quiere arrancarla⁴⁷. La *paiônia* es una planta que crece en la Cólquide, cultivada por Medea y Circe, junto con Hécate⁴⁸, y que comparte supersticiones y propiedades con la temible mandrágora⁴⁹.

Los animales no sólo sirven como ingredientes o componentes de maleficios, sino que en algún caso la *pharmakis* se identifica con ellos. Sobre la comadreja y su relación con Hécate hablaremos un poco más adelante. Hay otro animal muy relacionado con la noche y las tinieblas y, al mismo tiempo, símbolo de un determinado tipo de sabiduría: la lechuza. La *glaux* ateniense acompaña inseparablemente a Atenea y se ha convertido en el símbolo de la ciudad y la figura de sus monedas, pero, al mismo tiempo, sus congéneres nocturnas se identifican con la hechicería y las malas artes femeninas. Un texto tardío habla de las *stringes* griegas, mujeres maléficas que volaban y que los griegos apartaban con un cierto conjuro⁵⁰. La *strix* es un tipo de lechuza⁵¹. Es el único caso, por lo que parece, de bruja voladora griega. La capacidad de metamorfosearse en animal es propia de los seres con algún tipo de conocimiento mágico, aunque no sean exclusivamente femeninos, y desde luego acompaña a las brujas de mayor categoría. Ovidio las describe como pájaros de gran cabeza y mirada fija, pico curvo y garras, quizá aves, quizá mujeres convertidas en ave⁵². Plinio⁵³, más prudente, no se define sobre qué

43. Suid. s.v. “iunx”.

44. X. *Mem.* III, XI

45. Cf. THOMPSON, W. D’A.: *A Glossary of Greek Birds*. Hildesheim: 1966 y POLLARD, J.: *Birds in Greek Life and Myth*. Plymouth: 1977.

46. Cyran. 88(Ruelle).

47. Thphr. IX, 8,6; Cf. DELATTE, A.: *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*. Lieja: 1961, p. 21.

48. Schl. ad A.R. III, 1055; Hes. *Th.* 955.

49. Cf. DELATTE, o.c. p. 187.

50. Festus p. 414 Lindsay (26 Bergk). Lamentablemente, el texto está parcialmente corrupto.

51. Στρίγγα (Festus, loc. cit.), στλίξ (Theognost. *Can.* 41,132), στύξ (Ant. Lib. XXI) o στρίγλος (Hesiquio, s.v.). Cf. el latín *striga*, de donde el italiano *strega*, que significa bruja.

52. Ov. *Fast.* VI, 133-168.

53. Plin. *N.H.* XI, 232.

tipo de pajarraco es la *strix*, en cambio, Isidoro la califica de *nocturna avis* y constata que se las considera seres humanos metamorfoseados⁵⁴. Resulta significativo, también, que el animal elegido sea particularmente el ave rapaz nocturna, en sus múltiples subespecies, que es señora de la noche, pero que al mismo tiempo posee una vertiente positiva, política, de buen agüero, como es la lechuza ateniense⁵⁵. Una vez más se ejemplifica el carácter ambivalente de la religión griega, que presenta una cara positiva y negativa a la vez del mundo de la naturaleza y la divinidad⁵⁶. La práctica más habitual que se atribuye a las *stringes* y también la más temida es el rapto de recién nacidos, a quienes chupan la sangre. Hay otros monstruos femeninos de la superstición griega, como Lamia y Gelo, que también son descritas como mujeres terribles que se pasean de noche y raptan niños o arrebatan el feto de las mujeres embarazadas para devorarlo, acusación también atribuible a las brujas de la edad moderna. En el terreno puramente folklórico, estas leyendas sirven para asustar a los niños y hacerles obedecer, pero manifiestan todo un mundo de creencias al entorno de un tipo de personaje femenino mucho más complejo⁵⁷, el recelo hacia quienes, tal como pueden dar la vida, podrían también quitarla.

Las *stringes*, pajarracos espantosos, se encarnizan contra los niños, pero también las emprenden con los adultos, a quienes atacan por la noche, en los caminos y las encrucijadas y pueden provocar la locura al infortunado que se las encuentre. Tienen la capacidad de deslizarse bajo puertas y ventanas y, por lo tanto, se debe conocer el arte de combatirlos, con los correspondientes rituales apotropaicos como besar la mesa, recitar conjuros o con la ayuda de plantas mágicas como la *rhamnos*, o los collares de ajos (harto conocidos en la tradición vampírica!) con que se protegía a los niños, según Ovidio⁵⁸.

La sabiduría, buena o mala, de la mujer queda confinada, sobre todo, al ámbito femenino doméstico. El servicio probablemente más solicitado de las hechiceras debían ser los filtros de amor, pero su ciencia, a medio camino entre la magia y la medicina, servía también para lo que tradicionalmente ha sido asunto de mujeres, el parto, y su saber podía ser positivo —la comadrona

54. Isid. XII,7.

55. Cf. mi capítulo "La dona malèfica: bruixes i òlibes". En A.A.V.V.: *La mujer en la antigüedad*. Sabadell: 1985, pp. 131-140, donde se enumeran más de treinta nombres griegos de estos animales y las supersticiones que les eran atribuidas.

56. Para su mal agüero, Cf. AP XI, 186; Hippon. 54 West; Ant. Lib. XV y XXI. Como animal benéfico, Cf. Ar. V. 1085; Plu. *Them.* 12; D.S. XX, 11.

57. En realidad, Mormo o Lamia no están tan lejos de las grandes figuras míticas antes tratadas: Medea que mata a sus hijos o Hera que porfía por hacer perecer a los retoños de los amoríos de Zeus. Cf. JOHNSTON, *o.c.* p. 67.

58. Ov. *loc. cit.*

concedora de remedios— o negativo —la bruja que se lleva al recién nacido o impide que nazca.

Aquí, el mito es particularmente explícito. La divinidad del parto por excelencia es Ilitia, un nombre muy antiguo que se identificó muy pronto con Hécate e incluso con Ártemis. La función de Ilitia, sin embargo, es muy especializada, a diferencia de las otras dos diosas: se ocupa únicamente de asistir a las parteras y asegurar, claro está, el éxito. La identificación con Hécate es interesante: Hécate es la diosa de las tinieblas, de la noche, de lo oculto, de la magia y de los infiernos, considerada, en algún caso, mujer del mismo Hades, por lo tanto, señora de los muertos⁵⁹. Es la patrona por excelencia de hechiceras y *pharmakides*. Sin embargo, en la ambivalencia característica de las divinidades griegas, su actuación puede ser positiva o negativa. Como Hécate-Ilitia, es temible y protectora a la vez. En una misma divinidad se encuentra la función de bruja y de comadrona⁶⁰.

El mito nos cuenta un caso curioso en que interviene la sagacidad de una sirvienta para vencer la potencia de la diosa con sus propias armas. El nacimiento del bebé más ilustre, por sobrehumano, de toda la mitología es el de Heracles, que la esposa legítima de Zeus se encargó de impedir y retrasar. Cuentan que Hécate fue enviada a casa de Alcmena por orden de Hera y que se sentó a la puerta de la mortal, con los brazos y piernas cruzados, mientras en la casa la amante de Zeus intentaba dar a luz. El conjuro de la diosa surgió efecto: como su cuerpo formaba un nudo, impedía que nada fuera desatado y el niño no podía abandonar el vientre de su madre⁶¹. Así de sencillo fue el ardid de la diosa, y su práctica, una de las más tradicionales en el mundo de la superstición popular. La similitud entre lo cerrado y lo abierto, lo ligado y lo desligado, se mantiene en las creencias populares que, hasta hace muy poco, obligaban a desatar todas las cuerdas atadas y a deshacer todos los nudos que hubiera en casa de quien iba de parto. Heracles no habría nacido a no ser por la sabiduría astuta de la sirvienta de Alcmena, quien, dándose cuenta de lo que ocurría —y de *por qué* ocurría, que en esto consiste precisamente su ciencia, a diferencia de las demás mujeres de la casa—, ideó la manera de deshacer el nudo divino. Fingiendo una gran alegría, salió corriendo y saltando de la casa, gritando que su señora había parido un bello niño. Hécate-Ilitia, sorprendida, pues esto no podía ocurrir, se levantó desconcertada y, para hacerlo, tuvo que descruzar brazos y piernas. En aquel

59. Para Hesíodo es una gran divinidad, a quien dedica la parte central de la Teogonía (*Th.* 409-456). Cf. el comentario de WEST, M.L.: *Theogony*. Oxford: 1966, pp. 276-290.

60. Es decir, quien puede ayudar a nacer a un niño o impedirlo, una nueva versión de la Lamia.

61. *Ov. Met.* IX, 306ss.

momento, Alcmena dio a luz⁶². Se dice que Ilitia, furiosa por el engaño, convirtió a la sirvienta en comadreja, *galeê*, la cual acompaña a Hécate en sus correrías nocturnas y es señal de mal agüero, como lo son, para la sociedad moderna, los gatos negros⁶³. Se convirtió en el animal sagrado, la sirvienta, *hiera diakonos* de Hécate, una compensación harto frecuente en el mito griego. El nombre de la diosa en algunos casos es Ilitia, en otros, Hécate, una vez se la menciona como Lucina y otra son simplemente *pharmakides*⁶⁴, es decir, brujas. La función de perjudicar el parto de una vecina —por envidia, por venganza, por dinero— también es propia de la mujer que conoce los trucos mágicos, la bruja, y la ejerce por interés propio o ajeno. El nombre de la sirvienta, Galanthis, a partir de su metamorfosis en *galeê*, puede ser también Historide o Akalanthis⁶⁵. Aristófanes menciona una Akalanthis Artemis, quizá en referencia a la función protectora de Ártemis, la diosa virgen que actúa como Ilitia también en los partos⁶⁶.

Por otra parte, la literatura griega nos habla de la mujer-comadreja, caracterizada por su avidez de manjares y de los placeres de Afrodita⁶⁷. Insaciable, la mujer-comadreja no produce placer al hombre que la posee. Esto es interesante, porque sería un elemento que relacionaría la mujer que tiene poderes mágicos con el desenfreno o el desorden sexual, dos temas frecuentemente unidos en las acusaciones contra las brujas medievales y modernas. Al fin y al cabo, la hechicera trabaja sobre todo en el terreno del filtro amoroso, para uso de hombres y mujeres (y probablemente sobre todo de éstas, cuyo único acceso a lo más parecido a una elección libre debían ser las artes de las comadres). No olvidemos que Circe, la maga, elige y utiliza

62. Para Ov. *Met.* IX, 306ss la que impide el parto es Lucina, para Ant. Lib. XXIX son las Moiras e Ilitia.

63. Entre los griegos, el gato no fue conocido habitualmente hasta las conquistas orientales de Alejandro Magno. En época clásica, el animal que se ocupaba de limpiar las casas de ratas y ratones era la comadreja, la menos salvaje de la familia de los hurones y las martas, pero mucho menos sociable que los gatos. Se habla de su gusto por el calor del fuego y su utilidad para cazar bichos indeseados, pero también sus inconvenientes incursiones en la despensa y, como animales semidomésticos, fueron objeto de numerosas supersticiones. Ver una comadreja al salir de casa o al cruzar el camino era mal agüero, y lo mejor era volverse a casa o bien conjurar el maleficio tirando piedras a la vera del camino (Thphr. *Char.* XVI). Se decía que las comadreas combatían con las serpientes (este tipo de relatos llega hasta la Edad Media) y que servían para curar la enfermedad sagrada, la epilepsia. Cf. BORTHWICK, E.K.: "Seeing weasel. The superstitious background of the Empusa scene in the Frogs". *ClQuart.* 62 n.s.18 (1968) 200-206.

64. Paus. *loc. cit.*

65. Galanthis para Ovidio; Historide, para Pausanias, IX, 11,3; para Libanio, *Narr.* VIII, p. 39, Akalanthis.

66. Ar. *A.* 873s.

67. Semon. *Fr.* 7 West, vv. 50-56.

sus *partenaires* de una manera impensable en cualquier mujer griega real, y los convierte en animales. No está claro que haya una relación entre sabiduría femenina y sexualidad desenfrenada, pero en todo caso la capacidad de acción de la mujer sabia se desarrolla al margen de las convenciones masculinas dominantes.

Los conjuros que conocen las hechiceras pueden ser de todo tipo. Platón⁶⁸ menciona *manganeia*, *epôdai* y *katadesmoi* que pueblan las creencias populares, pero que él desprecia tildándolas de vulgares supersticiones. Estos conjuros pueden ser pronunciados contra los rebaños, el ganado o los campos o también contra personas. Menciona figuras de cera (κηρινὰ μιμήματα πεπλασμένα) que se colocan en los umbrales, en las encrucijadas y sobre las tumbas, lugares señalados en relación con el mundo subterráneo. La imagen de cera del amado se usa, en conjuros amorosos, para que él o ella se consuma en el fuego ardiente del amor, igual como la cera arde y se consume en la llama⁶⁹.

Este tipo de sabiduría femenina, de carácter "médico", incide en el entorno mediante un conocimiento práctico, doméstico, en las enfermedades y dolencias y sobre todo en el parto y lo relacionado con la salud femenina, en las afecciones psicológicas, fundamentalmente las que tienen como motivo el amor y los trastornos sentimentales, y en las relaciones humanas como la amistad o la venganza, a través de males de ojo o maldiciones. Su ciencia consiste en prever y conocer lo que sucederá si se llevan a cabo determinadas prácticas, con lo que deciden —o pretenden decidir— un resultado que se consigue mediante sus pócimas y remedios. Interviene poco o nada el conjunto de prescripciones rituales de la ciudad: los sacrificios son atípicos —los perros de Hécate⁷⁰— o consisten en ofrendas incruentas de tipo ctónico, lo que fundamentalmente funciona es el poder de la palabra que vincula —ἐπωδή y κατάδεσμοι— y las propiedades de animales y plantas que, con las sustancias medicinales que proporcionan, procuran un efecto u otro sobre el ser humano y su situación. Relacionada con el sol y la luna, la mujer que posee sabiduría actúa sobre todo muy apegada a la fecundidad (de la tierra y de la mujer) y a las fronteras entre la vida y la muerte, en sus dimensiones positivas y negativas. Encarna una posibilidad de evasión, de defensa, del saber confinado al dominio masculino, de la capacidad de *pre-visión* de oráculos y adivinos⁷¹, que la sitúa ciertamente al margen de la religiosidad

68. Pl. *Lg.* 933a.

69. Cf. *Theoc.* II, 28-29.

70. *Sophr. loc. cit.*

71. El prototipo del adivino por excelencia, Tiresias, es el único que fue a la vez hombre y mujer.

pública o política, pero que la hace imprescindible a puerta cerrada, en el secreto de gineceos y tálamos. Su magia cumple las funciones de medicina, pero también de asistencia psicológica, sin especializar ningún lenguaje ni crear ninguna racionalización, sino con una visión global, universal, de la existencia, que implica a la vez el mundo natural y el sobrenatural, los muertos y los vivos, el día y la noche. Este tipo de sabiduría femenina proporciona una posibilidad de poder a la que, por su mismo ser, es excluida del poder público, y causa a la vez recelos en los componentes masculinos de la sociedad que la excluye.