

ADIVINOS Y ARTE ADIVINATORIA EN EURÍPIDES*

§ 0. En el hombre siempre ha arraigado el anhelo de conocer el futuro, el devenir de los acontecimientos. En este sentido es en el que cabe interpretar el lamento de Tindáreo (*Or.* 478): τὸ μέλλον ὡς κακὸν τὸ μὴ εἰδέναι. La visión del futuro constituía, pues, la μαντική τέχνη de los griegos¹. En Grecia tuvieron implantación dos tipos de adivinación: la llamada adivinación inspirada y la conocida como adivinación inductiva o basada en señales, cada una de ellas con su originalidad propia. En efecto, desde antiguo se fue conformando una categoría de videntes, de intérpretes de oráculos, de inspeccionadores de víctimas sacrificiales, así como de intérpretes del vuelo de las aves, de sueños y de otro tipo de signos. Así, el adivino era también el hombre que revelaba las causas de los fenómenos incomprensibles por los demás. En definitiva, la función primordial del adivino – interpretar aquellos designios de los dioses que están ocultos o que están expresados de manera ambigua –, así como los principales tipos de adivinación, quedan nítidamente definidos en las *Suplicantes* (211-13):

ἄ δ' ἔστ' ἄσημα κοῦ σαφῶς γινώσκομεν,
ἐς πῦρ βλέποντες καὶ κατὰ σπλάγχων πτυχᾶς
μάντις προσημαίνουσιν οἰωνῶν τ' ἄπο.

Todos estos tipos de adivinación (piromancia, hieroscopia y ornitomancia) han sido puestos a disposición de los mortales como una ayuda y una asistencia para conocer su voluntad; sin embargo, los hombres todavía consideraban insuficiente este concurso y tratan de penetrar por sus propios y limitados medios en la voluntad divina (*Supp.* 214-18). En este sentido, la obra dramática de Eurípides se convierte en un material de gran interés por su amplitud de datos². Pues bien, a su análisis y a todos los aspectos antes señalados consagraremos las siguientes páginas.

§ 1. Analicemos, en primer lugar y sin pretender agotar el tema, la terminología que define a este fenómeno³. Para el arte de consultar oráculos

* El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación HUM2004-0348: *Estudio sobre el vocabulario religioso griego*.

¹ Por su parte, Platón consideraba que la mántica era una ἐπιστήμη προδηλωτικὴ πράξεως ἄνευ ἀποδείξεως (*Pl., Def.* 414b), un don de los dioses, quienes se lo transmitieron a los hombres en los tiempos más remotos.

² Sobre la adivinación en Eurípides contamos con el trabajo, muy antiguo, de L. Radermacher, *Euripides und die Mantik*, “*RhM*” 53, 1898, 497-510, y la exposición más general de D. Bassi, *Vaticini e predizioni nei tragici greci*, “*RIL*” 77, 1943-44, 3-26. No obstante, el punto de vista de ambos estudios es diferente del que aquí pretendemos ofrecer.

³ Algunas consideraciones sobre el vocabulario de la acción oracular se pueden hallar en

Eurípides usa el verbo *μαντεύομαι* (*Io.* 100, 346; *Hel.* 753), la adivinación es la *μαντική τέχνη* (*El.* 400; *Ph.* 772; *Hel.* 760; *Ba.* 368) o *μαντεῖα* (*Hel.* 754) y el adivino es, por antonomasia, el *μάντις* (*Hel.* 757); por otra parte, el oráculo como lugar es *μαντεῖον* (*Andr.* 926; *Io.* 42, 130) – también el plural *μαντεῖα* (*Andr.* 886; *Io.* 66, 739)⁴ –. Casevitz⁵, partiendo de la conocida interpretación platónica (*Phdr.* 244c) sobre la *μαντική*, piensa que, si bien la relación que se establece entre *μανία* y *μάντις* debe corresponder a un tipo de adivino y a un modo de adivinación, no se puede aplicar a toda clase de adivinos ni a toda suerte de adivinación, puesto que no todos los adivinos están sujetos a una especie de *μανία*⁶ o estar “fuera de sí” a la hora de ejercer su arte. Con todo, ya el propio Eurípides anticipa en las *Bacantes* (v. 299) una etimología parecida de la *μαντική* cuando Tiresias afirma que Dioniso es un dios *μάντις*, ya que lo báquico y lo delirante (*τὸ μανιῶδες*) tienen mucho de técnica adivinatoria. Benveniste⁷ buscó en el origen un neutro **μάντι* que estaría atestiguado en el compuesto *μαντιπóλος* (*Hec.* 121), mientras que Casevitz⁸ se ha decantado por buscar su origen en una raíz **ma-* ‘revelar’, al igual que el verbo *μηνύω*. La orden manifestada por un oráculo es *κέλευμα μαντόσυνον* (*Andr.* 1031-32) – cf. el abstracto *μαντοσύνη* –, como aquella con la que Apolo castigó al Atrida. Además de *μαντεῖον*, Eurípides también utiliza otro término habitual en griego para designar el oráculo como lugar: *χρηστήριον*⁹.

Por su parte, la divinidad pronuncia *τὰ μαντεύματα* (*Med.* 685; *Supp.* 7), *οἱ χρησμοί* (*Med.* 676; *Io.* 785), *τὰ θέσφατα* (*Heracl.* 406; *Supp.* 230)¹⁰ o *τὰ χρηστήρια* (*Io.* 532)¹¹, que deben ser interpretados por quienes están

R. Crahay, *La bouche de la vérité. Grèce*, en J.P. Vernant *et alii* (eds.), *Divination et Rationalité*, Paris 1974, 203-205.

⁴ Por ejemplo, Eurípides habla de los *μαντεῖα σεμνὰ Λοξίου* (*Ph.* 284).

⁵ M. Casevitz, *Mantis: le vrai sens*, “REG” 105, 1992, 1-18, con abundante bibliografía. En otro trabajo M. Casevitz (*Les devins des tragiques*, “CGITA” 4, 1988, 115-129) ofrece datos sobre la incidencia del término *μάντις*: 23 veces en Esquilo, 28 en Sófocles y 45 en Eurípides.

⁶ Traducida como *furor* por Cicerón (*Div.* 1.1). Vd. B.C. Dietrich, *Oracles and divine inspiration*, “Kernos” 3, 1990, 157-174.

⁷ E. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris 1930, 83.

⁸ M. Casevitz, *art. cit.* 18. Sobre una posible existencia del término en micénico, cf. E.P. Hamp, *KnL 693 qe-te-o and μάντις*, “Minos” 15, 1985, 51-53.

⁹ *Med.* 667; *Io.* 33, 243, 299, 419, 974; *Ba.* 1336.

¹⁰ Al referirse al mito fundacional de Tebas, Eurípides emplea los dos términos: *χρησμός* y *τὸ θέσφατον* (*Supp.* 638-44). Los *θέσφατα* no son profecías o decretos divinos propiamente dichos, sino deducciones basadas en el conocimiento de las normas, cf. A. Privitera, *Pindaro. Le Istmiche*, Milano 1982, 232.

¹¹ El término *χρηστήριον* puede designar tanto al “oráculo” como a la “sede del oráculo”, como tendremos ocasión de comprobar.

dotados para ello. En consecuencia, el término μάντις se aplica a todo el que hace algún tipo de predicción sobre lo que va a acontecer (*Heracl.* 65), pero también al que interpreta adecuadamente los oráculos divinos (*Supp.* 155). De la atrevida metáfora que emplea Eurípides para comparar a Fedra con una yegua a la que el movimiento de las bridas dirigen (*Hipp.* 236-38), se colige cuál es la esencia de la μαντεία (*Hipp.* 236): un arte adivinatorio que permite conocer los designios de los dioses¹².

La cotidianidad de la adivinación y su enraizamiento en la sociedad ateniense es tal que Medea llega a confesar con amargura que hay que ser un μάντις (*Med.* 239) para saber cuál es el mejor modo de comportarse con su compañero de lecho, ya que para ella se trata de costumbres nuevas y extrañas a su educación. Y la nodriza de Fedra afirma que sólo una μάντις puede conocer con claridad las cosas ocultas (*Hipp.* 346): οὐ μάντις εἰμὶ τὰφανῆ γνῶναι σαφῶς. La misma comparación utiliza Agamenón, quien no se considera un μάντις como para conocer las verdaderas intenciones que alberga un corazón humano (*Hec.* 743 s.).

Al igual que Calcante (*IT* 531), Teónoe es llamada μάντις (*Hel.* 919), pues es conocedora de τὰ θεῖα (*Hel.* 922). Pero también los dioses gozan de esta capacidad adivinatoria por su condición divina; el primero de todos el propio Zeus, que es el μάντις ἀψευδέστατος (fr. 1110 Kannicht *dubium*)¹³. Dioniso es llamado asimismo μάντις, pues el entusiasmo báquico conduce a la gran virtud de la profecía (*Ba.* 298-301):

μάντις δ' ὁ δαίμων ὄδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον
καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει·
ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,
λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηνότες ποιεῖ.

De Dioniso conservamos buena parte de la profecía mediante la cual vaticinaba a los tebanos que un día serían expulsados de su ciudad, así como la suerte que les depararía a Cadmo y a Harmonía (*Ba.* 1330-43). El propio Cadmo resume el θέσφατον en *Bacantes* 1355-62: su metamorfosis y la de Harmonía en serpientes, la agresión a una parte de Grecia con la ayuda de una tribu bárbara y la apoteosis de Cadmo en la Tierra de los Bienaventurados. Hay que señalar, además, que Dioniso es ὁ Θρηξὶ μάντις (*Hec.* 1267) y que, por lo tanto, profetizaba para los tracios (*Hec.* 1268). En el *Orestes* conservamos la presentación del dios marino Glauco anunciando a Menelao la muerte de Agamenón (*Or.* 361-366): es μάντις para los navegantes y προφήτης de otra divinidad marina, Nereo, además de un ἀψευδὴς θεός. Es

¹² Cf. G. Karsai, *Parole et silence des devins dans le théâtre antique: la divination et la faute dans l'Hippolyte d'Euripide*, "CGITA" 6, 1990-91, 161-171.

¹³ Idea similar en Cratino, fr. dub. 505 K.-A.

decir, su misión no sólo consiste en *predecir* acontecimientos, sino también *revelar* aquellos que han tenido lugar, pero que el hombre desconoce.

Con todo, será Apolo, como tendremos ocasión de comprobar, el μάντις por antonomasia (*Io.* 387; *IT* 711, 1128). Se constituyó en el verdadero dios oracular de los griegos y sus oráculos llegaron a estar diseminados por todo el mundo heleno. Orestes, en la tragedia que lleva su nombre, proclama la primacía del omnisciente Loxias como auténtico adivino (*Or.* 1666 s.):

ὦ Λοξία μαντεῖε, σῶν θεσπισμάτων.
οὐ ψευδόμαντις ἦσθ' ἄρ', ἀλλ' ἐτήτυμος.

Relacionado con Apolo estaba un hecho de mántica fulgural, consistente en que en determinada época del año se veía relampaguear en el Parnaso, lo que se atribuía al dios¹⁴. Probablemente se refiera a este hecho Eurípides cuando dice (*Io.* 285): τιμῶ σφε Πύθιος ἀστραπαί τε Πύθιαι.

§ 2. Pero no sólo encontramos la figura del μάντις, sino que hay otras afines, si bien de menor entidad, que están representadas en nuestro trágico y que éste denomina a veces de manera indefinida χρησίων ἀοιδοί (*Heracl.* 403, 488), es decir, recitadores de oráculos y prescripciones. Esta expresión se acercaría a los χρησμολόγοι ('cresmólogos')¹⁵, término que no aparece en Eurípides. Sí hallamos, en cambio, χρησμοφοδοί en un fragmento de *Melanipa la sabia* (fr. 481.16 Kannicht) como adjetivo. Estrechamente ligado a μάντις, hallamos el término πρόμαντις que funciona prácticamente como sinónimo de aquél: así es llamado Apolo (*Io.* 681). Pero, asimismo, puede ser simplemente el que prevé algo¹⁶. Así es como el coro llama a Helena: πρόμαντις ἀλγέων (*Hel.* 338), porque en su pesimismo anticipa un resultado luctuoso de su consulta a Teónoe y que recuerda el μάντις κακῶν homérico (*Il.* 1.106); el mismo término aplica a Helena su siervo frigio (*Or.* 1445). También Peleo llama πρόμαντις a su θυμός (*Andr.* 1072), pues recela que se van a desarrollar determinados acontecimientos. En estos casos, no se trata de un μάντις propiamente dicho, sino que hay que entenderlo como "que actúa en lugar de un μάντις".

Por otra parte, Teucro (*Hel.* 145), Helena (*Hel.* 859) y el coro (*Hel.* 515) llaman a Teónoe θεσπιωδός, es decir "cantora de profecías", por su capaci-

¹⁴ Cf. Str. 9.2.404.

¹⁵ Recopiladores de antiguos oráculos (χρησμοί), generalmente versificados y que eran atribuidos a menudo a poetas míticos como Museo u Orfeo (cf. J.H. Oliver, *The Athenian expounders of the sacred and ancestral Law*, Baltimore 1950, 2 ss.).

¹⁶ Así en Aesch., *Cho.* 758. Por otra parte, Neofrón, en su *Medea* (*TrGF* I, fr. 1.3) se refiere a la Pitia como Φοίβου πρόμαντις. Sobre la presencia de προμάντιες en el santuario de Delfos, cf. P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes*, Paris 1950, 115-125, aunque aquí, como en el caso de la Pitia, se refiere a la προμαντεία o "privilegio de consulta mántica", término que no aparece en Eurípides.

dad de pronunciar θεσπίσματα (*Hel.* 328, 873) y μαντεύματα (*Hel.* 146). También es llamada así Casandra (*Hec.* 677). Pero será Apolo el θεσπίζων ἄναξ (*Andr.* 1161) y θεσπίσματα (*Supp.* 141) sus designios; θεσπίσματα que eran relativos a τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα (*Io.* 7; cf. *Io.* 729)¹⁷. La respuesta de Apolo a una consulta era un χρησμός (*Io.* 424); sus órdenes, θέσφατα (*IT* 937). Pero también un φάτις Φοίβου (*Supp.* 834), un φάτις (*Or.* 329) del dios profético que expresa su voluntad mediante el oráculo de Delfos, donde también es llamado Λοξίας, “Torcido” o “Ambiguo” (*Rh.* 979), pues sus palabras resultan un enigma que los hombres deben interpretar comprometiendo en ello su felicidad y su propia vida¹⁸. Con todo, el término más general que encontramos en nuestro trágico para designar la voluntad de los dioses es τὰ θεῖα (*Hel.* 13, 922). También existían los λόγια παλαιά (*Heracl.* 405), dichos y respuestas de oráculos probablemente recogidos en libros sagrados y susceptibles de ser interpretados de cara a la salud de la πόλις.

La profetisa del oráculo (μαντεῖον) délfico de Apolo es la προφήτις (*Io.* 42, 321). Parece ser que entraba en el oráculo cuando salía el sol (*Io.* 41 s.). Según una antigua leyenda, la Pitia profetizaba encima de un trípode sagrado, que se hallaba encima de una hendidura desde la que emanaban vapores entusiásticos¹⁹. El προφήτης tiene una función “fática”, es “el que habla en su lugar”, es decir, aquél por cuya boca se manifiesta la divinidad²⁰, pero no da directamente respuestas. En una ocasión Orfeo es designado como Βάκχου προφήτης (*Rh.* 972), pero no parece que tenga connotaciones adivinatorias²¹.

¹⁷ Algo similar afirma sobre él Homero (*Il.* 1.70): τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα. Sobre estos términos compuestos de θεσπι- y su contenido de tipo adivinatorio, cf. A. Moreschini Quattordio, *Problemi relativi alla serie di composti omerici col primo elemento θεσ-*, “SSL” 13, 1973, 196-206.

¹⁸ No está exento de ironía que Ión vea con malos ojos que Creusa haga reproches a Apolo y utilice para ello palabras oscuras y enigmáticas (*Io.* 429 s.). Delfos es “el oráculo todopoderoso de Loxias”: Λοξίου μεγασθενής χρησμός (Aesch., *Cho.* 269 s.). Sobre la *ambigüedad* proverbial de Apolo son esclarecedoras las páginas de D.H. Roberts, *Apollo and his Oracle in the Oresteia*, Göttingen 1984, 73-94 (especialmente para Eurípides, pp. 79-94).

¹⁹ El testimonio más antiguo es el de Eforo, en Diodoro 16.26. No obstante, se discute con frecuencia la existencia de dichos vapores, como se indicará más adelante (§ 6): R. Flacelière, *Le délire de la Pythie est-il une légende?*, “REA” 52, 1950, 306-324, y J. Defradas, *La divination en Grèce*, en A. Caquot– M. Leibovici (eds.), *La Divination*, I, Paris 1968, 157-195 (en p. 193).

²⁰ Cf. G. Roux, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris 1976, 56. A partir de aquí, Platón (*Tim.* 72a) aplica el término a quienes interpretaban las frenéticas palabras de los videntes en éxtasis.

²¹ Cf. W.K.C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* [= *Orpheus and Greek Religion*, London

En general, se puede decir que tanto θεσπιφδός como προφήτης son términos que a veces son conmutables con μάντις. Otros términos que hacen referencia a otros tipo de adivinación se estudiarán más adelante.

§ 3. Si interesante es conocer qué tipos de adivinos aparecen en la obra de Eurípides, no lo es menos saber quiénes son los personajes que encarnan esas funciones²². Entre los adivinos masculinos hallamos a uno de los más famosos: Calcante, hijo de Téstor, de Micenas (o Mégara), y considerado por Homero (*Il.* 1.69-71) como οἰωνοπόλων ἄριστος, pues era célebre por sus conocimientos en la interpretación del vuelo de las aves (*IT* 662) y poseedor de una reconocida μαντοσύνη, que había recibido de Apolo²³. Este adivino, que predecía para la expedición griega de Troya, profetizó en Áulide la duración del conflicto troyano²⁴, pero no supo prevenir a los suyos frente a un fantasma (*Hel.* 749). Eurípides lo presenta como un μάντις que consulta un oráculo ante la ἀπορία en que se encuentra la expedición griega, dando como respuesta la necesidad de sacrificar a Ifigenia (*IA* 89 s., 879). Sus θέσφατα acerca del sacrificio de la joven podían incumbir, como es lógico, a más personas, pues de su cumplimiento o incumplimiento dependía el futuro del contingente griego y el rescate de Helena; de ahí que la renuncia que hace Menelao de la parte que le afecta en los θέσφατα no puede ser considerada sino una muestra más del carácter poco fiable con que Eurípides le describe (*IA* 498 s.). Poco después se mostrará partidario de matar a Calcante, si éste revelaba sus μαντεύματα al ejército argivo (*IA* 518 s.). No debe extrañar, pues, que el anuncio de su muerte llene de júbilo a Ifigenia (*IT* 533): ὦ πότνι', ὡς εἶ. Una actitud parecida a la de Agamenón tratando de salvar a su hija la hallamos en Creonte al hacer lo propio con Menecio ante el temor de que toda la ciudad sepa los ἀκόλαστα... μάντεων θεσπίσματα (*Ph.* 871).

Destaca la figura de Héleno en el bando de Troya, la cual fue destruida sin que mediara el aviso de aquél (*Hel.* 751). Héleno era hijo de Príamo y estaba dotado de la capacidad de profetizar. Los griegos lo capturaron y se vio obligado a contarles los oráculos que se referían a las condiciones bajo las cuales Troya podría ser tomada. Después de la guerra contrajo nupcias con Andrómaca y habitó territorio molosio (*Andr.* 1243-46).

También hay referencia a Anfiarao, al que se llama οἰωνοσκόπος (*Supp.* 500), el único de los Siete que se opuso a la expedición contra Tebas y cuya

1935], Buenos Aires 1970, p. 23, n. 1.

²² Para este epígrafe y el siguiente es de utilidad, por los datos compulsados con los otros dos trágicos, el mencionado trabajo de M. Casevitz ("CGITA" 4, 1988, 115-129), si bien presta más atención a los datos suministrados por Esquilo y por Sófocles.

²³ Hom., *Il.* 1.71 y 75. Por οἰωνοπόλος se entiende "especialista en pájaros".

²⁴ Hom., *Il.* 2.299 ss.

cuadriga fue arrojada en una sima por un torbellino. Esquilo atribuye su muerte al hecho de haberse unido a gente impura (*Sep.* 609-14)²⁵. En las *Fenicias* Anfiarao aparece como un μάντις que recorre el campo de batalla portando en su carro las víctimas sacrificiales (σφάγια) que van derramando sangre (*Ph.* 1973 s.; cf. *Ph.* 1110-12). También en *Hipsípila* (fr. 757.15 Kannicht) se le llama μάντις e hijo de Ecles.

Otro varón que gozó en la Antigüedad fama de hombre sabio e intérprete de oráculos (*Med.* 686) fue Piteo²⁶, rey de Trecén e hijo de Pélope e Hipodamía, y que se había encargado de la educación de Hipólito. Afrodita lo llama άγνός (*Hipp.* 11). Cuenta Eurípides el episodio en el que Egeo fué en su busca para compartir con él un extraño μάντευμα (*Med.* 683) – ο χρησιμός (*Med.* 676) – recibido de Apolo (*Med.* 679, 681). Eurípides reproduce el oráculo:

άσκοῦ με τὸν προὔχοντα μὴ λῦσαι πόδα... (*Med.* 679)
 πρὶν ἂν πατρώαν αὐθις ἐστίαν μόλω (*Med.* 681)

También conocemos su texto por Plutarco (*Thes.* 3.5), que fue sacerdote en Delfos en el s. II d.C.²⁷:

άσκοῦ τὸν προὔχοντα πόδα, μέγα φέρτατε λαῶν,
 μὴ λύσης πρὶν δῆμον Ἀθηνέων εἰσαφικέσθαι.

Egeo deseaba tener hijos, pero, al parecer, este oráculo le prohibía acostarse con mujer alguna antes de su llegada a Atenas. Según el escolio a *Med.* 679, πόδα se refiere al pene y άσκοῦ al vientre. En *Ifigenia en Áulide* (v. 1060-64) hay una evocación de Quirón como un μάντις instruido en el arte de Apolo. No es habitual esta referencia a Quirón²⁸, pero Eurípides muestra su reconocimiento a un hombre caracterizado por su sabiduría y amplios conocimientos.

Pero, sin duda, el adivino más famoso de la Antigüedad helena fue Tiresias²⁹, al que Homero llama μάντις άμύμων (*Od.* 11.99). Según la tradi-

²⁵ Cf. A. Moreau, *Fonction du personnage d'Amphiaraos dans les Sept contre Thèbes: le 'blason en abyme'*, "BAGB" 2, 1976, 158-181 (en p. 158). Esquilo lo define como σωφρονέστατον (*Sep.* 568) y άλκήν τ' άριστον (*Sep.* 569).

²⁶ Plutarco también se hace eco de la fama de Piteo (*Thes.* 3.2-3).

²⁷ Cf. F. 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.

²⁸ Ya en la *Pítica* 9 aparece Quirón en función mántica. Sobre la función mántica de héroes en la obra de Píndaro, cf. el interesante y muy útil trabajo de E. Suárez de la Torre, *Adivinación y profecía en Píndaro (I)*, "Minerva" 2, 1988, 65-106.

²⁹ Se puede ver el completísimo estudio de C. García Gual, *Tiresias o el adivino como mediador*, "Emerita" 43, 1975, 107-132. El autor ya indica que el mismo nombre Τειρεσίας es parlante, ya que τείρεα son los 'signos celestes'. En este sentido, cabe recordar que Sófocles dice de él que es τερασκόπος (*OT* 605). También Eurípides, como a continuación veremos.

ción era ciego, por lo que entra en escena conducido por su hija, que es su ὄφθαλμός, al tiempo que le auxilia en su labor predictora (*Ph.* 834-40), dado que su especialidad es la interpretación de los signos proféticos emitidos por las aves; por ese mismo motivo, Cadmo se apresta a ser su intérprete (*Ba.* 210 s.):

ἐπεὶ σὺ φέγγος, Τειρεσία, τόδ' οὐχ ὄρας,
ἐγὼ προφήτης σοι λόγων γενήσομαι.

Su capacidad como adivino es una compensación divina (Atenea o Zeus) a su ceguera. Es presentado por Etéocles como οἰωνόμαντις ('augur') (*Ph.* 767), de quien se espera que pueda ofrecer algún θέσφατον sobre la situación de Tebas. Profetiza a Creonte el desastre que se va a abatir sobre la ciudad y sobre los invasores argivos (*Ph.* 865-94). Creonte, no obstante, le pregunta acerca de la manera de salvar a la ciudad. Tiresias accede a comunicarle sus vaticinios (θεσπίσματα) (*Ph.* 903, 911): es preciso que Creonte sacrifique a su hijo Meneceo en pro de la ciudad (*Ph.* 913 s.). Ante estas palabras, Creonte se resiste a cumplir los μαντεύματα del adivino, pero ya es sabido que rechazar los vaticinios trae dolorosas consecuencias. El sacrificio de Meneceo parece que es una innovación eurípidea. En Esquilo aparece en su lugar Megareo, hijo también de Creonte, como uno de los siete defensores de las puertas de Tebas. El sacrificio del héroe juvenil es un tema muy grato al trágico, como ya conocemos por otras tragedias: es el caso de Macaria, Políxena o Ifigenia. En este caso, como en el de las vírgenes mencionadas, debe ser sacrificado Meneceo, porque el otro hijo de Creonte, Hemón, ya estaba prometido en esponsales con Antígona. Pero Tiresias adquiere, sobre todo, un gran protagonismo en las *Bacantes*, en donde es llamado ὁ τερασκόπος, "que explica prodigios" (*Ba.* 248) y aparece en escena, tras la párodo, coronado de yedra, con la nébride y el tirso, solo y ciego (cf. *Ba.* 248 ss.). El augur es presentado insistentemente por Cadmo como σοφός (*Ba.* 186).

En definitiva, de los cinco grandes adivinos griegos citados por Cicerón (*Lg.* 2.33) – Melampo, Mopso, Anfiarao, Calcante y Héleno – Eurípides presenta en sus tragedias a los tres últimos.

§ 4. En cuanto a las mujeres dotadas de capacidad adivinatoria, la más célebre es Casandra, hija de Hécuba y cuya presencia reclama ésta como intérprete de sueños (*Hec.* 88 s.). Casandra le correspondió a Agamenón como esclava en el reparto del botín troyano, pero el monarca heleno no respetó el deseo de Apolo en el sentido de que la joven permaneciera virgen y se unió a ella con total desprecio de las leyes divinas y de la religión (τὸ εὐσεβές). Con anterioridad, Casandra no se había querido entregar a Apolo (*Aesch.*, *Ag.* 1202-12), de quien había recibido la capacidad de predecir el futuro, motivo por el cual fue castigada por el dios, de manera que nadie creía en sus

predicciones. Lamenta la propia Casandra en el *Alejandro* (fr. 62g Kannicht):

ἄκραντα γάρ μ' ἔθηκε θεσπίζειν θεός,
καὶ πρὸς παθόντων κἄν κακοῖσι κειμένων
σοφὴ κέκλημαι, πρὶν παθεῖν δέ, μαίνομαι

Así es como profetizaba en Troya y llegó a anunciar la destrucción de la ciudad sin que sus palabras fueran creídas (*Andr.* 296-300). Su carácter de adivina estaba vinculado a un estado de delirio profético³⁰, de ahí que Eurípides la llame μαντιπόλος Βάκχη (*Hec.* 121), aunque sus dotes adivinatorias no procedían de Dioniso, sino de Apolo; de ahí que Hécuba la denomine ἡ φοιβᾶς ('inspirada por Febo') (*Hec.* 827). De hecho, Eurípides también llama a Casandra "ménade" (*Tr.* 173, 415) y "poseída por Baco", ἐκβακχέουσα (*Tr.* 170, 342). En las *Troyanas* también es presentada como ἔνθεος (*Tr.* 255, 366) y en *Electra* como μαινάδ' ἔνθεον (*El.* 1032)³¹. Es representada agitando su rubia melena ὅταν θεοῦ / μαντόσυνοι πνεύσωσ' ἀνάγκαι (*IA* 760 s.).

En *Helena* 11 aparece Ido (Εἰδώ), una virgen hija de Proteo, rey de Egipto, a la que al llegar a la edad propicia para el matrimonio llamaron Teónoe, Θεονόη (*Hel.* 13), sobre cuyo nombre dice Menelao (*Hel.* 820): χρηστήριον μὲν τοῦνομα. El cambio de nombre se debió a que había heredado de su abuelo Nereo las dotes adivinatorias (*Hel.* 13 s.; cf. 923):

. . . τὰ θεῖα γὰρ

τά τ' ὄντα καὶ μέλλοντα πάντ' ἠπίστατο.

Hay que recordar que τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα son las realidades sobre las que predecía Apolo en Delfos (*Io.* 6 s.), como poseedor de un conocimiento perfecto. Es decir, el don profético no se refiere sólo al futuro de las cosas, sino que también afecta a las realidades presentes y a su interpretación. Teónoe tenía fama de saberlo todo: ἢ τὰ πάντ' ἐπίσταται (*Hel.* 317; cf. 922 s.); y en otro lugar también afirma que conoce todo con exactitud: ἢ πάντ' ἀληθῶς οἶδε (*Hel.* 530). Gracias a ella y a sus μαντεύματα se sabrá toda la trama de la tragedia (*Hel.* 325)³². Es un personaje complejo, ya que no sólo es una adivina inspirada, sino también una joven sabia cuyos argu-

³⁰ También hace alusión a este hecho más adelante (*Hec.* 676 s.): μὼν τὸ βακχεῖον κάρα / τῆς θεσπιφοδοῦ δεῦρο Κασάνδρα φέρεις. Según esto, Casandra se adecuaría bastante a la definición de μάντις que hace Platón.

³¹ En el argumento del *Alejandro* (P.Oxy. 3650) se llama a Casandra ἐμμανής y le profetizó al héroe los acontecimientos venideros.

³² La propia etimología del nombre de Teónoe incita a pensar en la inspiración divina. Recordemos que Calcante también tenía una hermana que respondía al nombre de Teónoe. Igualmente, el nombre del hermano de la profetisa en la *Helena*, Teoclímeneo, significa algo así como "aquél cuya voz es escuchada por los dioses" (de κλύειν, "escuchar"); cf. A. Carnoy, *Les noms grecs des devins et magiciens*, "LEC" 24, 1956, 97-106.

mentos se convierten en referente moral y lógico³³. Teónoe, personaje literario creado por Eurípides, tiene capacidad de planificar el futuro e incide en la suerte de Helena y de Menelao. Su actuación minimiza lo que de aleatorio tiene el porvenir y mediante sus consejos ejerce una decisiva influencia en la acción dramática. En este aspecto, la joven no se muestra como una adivina tradicional, sino que incorpora una sabiduría racional³⁴. Teónoe es un personaje que se corresponde bastante bien con el tipo de adivinos que aparecen en los poemas homéricos³⁵, y en una intervención suya (*Hel.* 865-72) podemos ver un buen ejemplo de la puesta en escena de un adivino (en este caso, adivina).

Como no podía ser de otra manera, no es posible hablar de adivinación y que esté ausente la Pitia, la προφήτις (*Io.* 42), la γυνή Δελφίς que se sienta sobre el trípode y que profetizaba para los griegos por inspiración de Apolo (*Io.* 91-93). Sus propias palabras reflejan la puesta en escena en el *Ión* al presentarse ante los protagonistas (*Io.* 1320-23):

ἐπίσχες, ὦ παῖ· τρίποδα γὰρ χρηστήριον
 λιποῦσα θριγκοῦ τοῦδ' ὑπερβάλλω πόδα
 Φοίβου προφήτις, τρίποδος ἀρχαῖον νόμον
 σῶζουσα, πασῶν Δελφίδων ἐξάϊρετος.

§ 5. Aunque más arriba hemos tenido un primer acercamiento a la terminología que designa a los oráculos (§ 1), se hace necesario hacer algunas precisiones sobre el particular, así como analizar los tipos de oráculos y vaticinios que nos proporciona la obra de Eurípides.

Era habitual tomar en consideración las respuestas de los adivinos (μάντεων φήμας) en todos los órdenes de la vida, especialmente cuando se trataba de decisiones graves como podía serlo una pena de destierro (*Hipp.* 1055 s.). Además, los dioses repudian a aquellos que para tomar este tipo de resoluciones no esperan a contrastar las pruebas ni el resultado de las indagaciones, entre ellas las palabras de los adivinos (μάτεων ὄπα) (*Hipp.* 1320-23). Despreciar los oráculos o malinterpretarlos es actuar en contra de la εὐνοια de los dioses (*Supp.* 157). Malograr un oráculo es permitir un ἄχρηστον θέσφατον (*IT* 121). Así es como Euristeo reconoce, una vez vencido por los Heraclidas, que no consultó el oráculo (χρησμός) del dios (*Heracl.*

³³ Sobre la profetisa Teónoe es interesante el capítulo dedicado por J. Assael, *Théonoé ou la fonction intellectuelle*, en su libro *Intellectualité et théâtralité dans l'oeuvre d'Euripide*, Nice 1993, 87-109.

³⁴ G. Zuntz (*On Euripides' Helena, Theology and Irony*, en *Euripide*, Fondation Hardt VI, Vandoeuvres-Genève 1960, 201-241) ha destacado en este punto la importancia de ciertos subjuntivos deliberativos.

³⁵ Casevitz, *art. cit.* 11.

1038), confiado en que la diosa Hera³⁶ se mostraría más poderosa que los vaticinios (θέσφατα: *Heracl.* 1039) y que soslayaría su cumplimiento, de lo que parece desprenderse que ni los propios dioses pueden obviar los vaticinios³⁷. Cualquier intento, por parte de los mortales, de escapar de una profecía desastrosa es tarea vana, como nos muestran los mitos de Edipo, Jasón, Paris, Télefo y un largo etcétera.

A veces se trata de χρησμοί muy antiguos, pero cuyo cumplimiento es de rigor. El Cíclope recuerda un παλαιὸς χρησμός (*Cyc.* 696), según el cual quedaría ciego a manos de Odiseo, y que el mismo oráculo predijo que éste vagaría por los mares antes de llegar a Ítaca (*Cyc.* 698-700). Otro χρησμός παλαιός es el que ofrece Euristeo a la ciudad de Atenas (*Heracl.* 1028). Se trata de un antiguo oráculo, también de Apolo, cuyo contenido hace referencia a que su tumba le hará permanecer allí como propicio a Atenas y, a la vez, hostil a los Heraclidas y a sus sucesores, en clara referencia a la invasión laacedemonia que padeció aquélla al comienzo de la guerra del Peloponeso.

Teucro, que ha llegado en su errabundeo a costas egipcias, requiere de Teónoe μαντεύματα que le indiquen la manera de encontrar vientos favorables para su nave (*Hel.* 146 s.) y arribar a Chipre, para cumplir así un oráculo de Apolo relativo a la fundación de una ciudad que llevase por nombre Salamina, en recuerdo de la lejana patria de Teucro y de su hermano Ayante (*Hel.* 147-50). También el corifeo recomienda a Helena que consulte con Teónoe la suerte de su esposo Menelao, pues la joven todo lo sabe (*Hel.* 325 s.). En definitiva, Teónoe conoce πάντα τὰληθῆ (*Hel.* 325) y Helena solicita de ella θεσπίσματα sobre su esposo (*Hel.* 328). El contenido de estos oráculos, φίλους λόγους (*Hel.* 529), anuncia que Menelao, tras numerosos avatares, vive (*Hel.* 530 ss.); sin embargo, Helena advierte que el oráculo de Teónoe se manifestaba incompleto acerca del porvenir de Menelao. Con todo, no es una profetisa adepta a un culto concreto. Cerri ha apuntado³⁸ a Deméter, mientras que Grégoire ha señalado³⁹ que los ritos de purificación efectuados por los seguidores de Teónoe se parecen a la πρόρρησις de la procesión de Eleusis. También se han detectado posibles relaciones con el orfismo⁴⁰. De todas formas, hay que tener en cuenta que Eurípides sitúa su

³⁶ Hera era la protectora de Argos, donde estaba su principal centro de culto (*Hom., Il.* 4.51) y donde recibía el epíteto de Ἀργεία (cf. *Heracl.* 349).

³⁷ Sobre el implacable cumplimiento de los oráculos, cf. A. Moreau, *Déjouer l'oracle ou la précaution inutile*, "Kernos" 3, 1990, 261-279.

³⁸ G. Cerri, *Le message dionysiaque dans l'Hélène d'Euripide*, "CGITA" 3, 1987, 197-216.

³⁹ H. Grégoire, *Comment Athènes retrouva la croyance à l'immortalité de l'âme*, "BAB" 1948, 243-267 (en p. 253).

⁴⁰ Cf. L. Méridier, *Euripide et l'orphisme*, "BAGB" 18, 1928, 15-31 (en p. 29).

Helena en ambiente egipcio y que las sacerdotisas de Amón han podido ser muy bien el modelo en el que se ha podido inspirar el poeta para la creación de este personaje profético⁴¹.

También cuenta Eurípides que Orestes se presentó en tierra táurica, en compañía de Píladés, tras el matricidio, en virtud de un oráculo (*χρησμός*) de Febo (*IT* 105) con el fin de acabar con las persecuciones de las Erinis; para ello debía robar la imagen de Ártemis del santuario en el que servía Ifigenia como sacerdotisa y llevarla al Ática (*IT* 77-94).

Un aspecto con características propias es la presencia de μάντεις en un contexto sacrificial: μάντεις δ' ἀθροίσας θύσομαι, afirma Demofonte (*Heracl.* 340). Para entender mejor la función de los adivinos en dicho contexto conviene leer *Heracl.* 399-409:

πόλις τ' ἐν ὄπλοις, σφάγια θ' ἠτοιμασμένα	
ἔστηκεν οἷς χρή ταῦτα τέμνεσθαι θεῶν,	400
τροπαῖά τ' ἐχθρῶν καὶ πόλει σωτήρια,	402
θυηπολεῖται δ' ἄστου μάντεων ὑπο.	401
χρησμῶν δ' ἀοιδοῦς πάντας εἰς ἐν ἀλίσας	
ἤλεγξα καὶ βέβηλα καὶ κεκρυμμένα	
λόγια παλαιά, τῆδε γῆ σωτήρια.	405
καὶ τῶν μὲν ἄλλων διάφορ' ἐστὶ θεσφάτοις	
πόλλ'· ἐν δὲ πᾶσι γνῶμα ταῦτ' ἔμπρέπει·	
σφάζαι κελεύουσίν με παρθένον Κόρη	
Δήμητρος, ἣτις ἐστὶ πατρός εὐγενοῦς.	

Demofonte ha previsto todas las disposiciones religiosas de rigor: sacrificios, ofrendas, consultas a los adivinos y a los intérpretes de oráculos, así como de los libros sagrados. Aquí se refiere a los sacrificios cruentos que se celebraban en el campo de batalla. La presencia de los adivinos⁴² hace pensar que estos σφάγια, término que designa tanto a los sacrificios como a las víctimas, consistían no sólo en el hecho de derramar sangre apaciguadora, sino también en el escrutinio de las vísceras de la víctima – hieroscopia – con objeto de extraer pronósticos⁴³, aunque también es posible que comprobaran el color y la consistencia de la sangre⁴⁴. La σφαγή designa propiamente el acto del degüello de la víctima. Obsérvese que los μάντεις son quienes realizan

⁴¹ Cf. P. Gilbert, *Souvenirs de l'Égypte dans l'Hélène d'Euripide*, "AC" 18, 1949, 79-84. De facto Teónoe sólo confiesa habitar en el santuario de Dike, divinidad abstracta, lo que la convertiría en "sacerdotisa" de la misma (*Hel.* 1002 s.).

⁴² Cf. *Heracl.* 340.

⁴³ Cf. Aesch., *Sep.* 379; *Soph.*, *Ai.* 218-20.

⁴⁴ Cf. S. Eitrem, *Mantis und σφάγια*, "SCO" 18, 1938, 9-30, y J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec*, Aix-en-Provence 1966, 181-187 y 317-321.

los sacrificios: *θυηπολεῖται δ' ἄστν μάντεων ὕπο* (*Heracl.* 401)⁴⁵. La segunda parte consiste en reunir a los *χρησιμῶν ἀοιδοί* y examinar los *λόγια παλαιά* (*Heracl.* 405), de los cuales unos son públicos y otros tienen carácter secreto, pero todos ellos importantes para la salud de la *πόλις*. Es interesante destacar que los vaticinios (*θέσφατα*) presentaban muchas diferencias entre sí (*Heracl.* 406 s.). Sólo en un punto se ponen de acuerdo: en que se degüelle una virgen de noble linaje a Core, considerada como la reina de ultratumba en virtud de su matrimonio con Hades. Son *χρησιμοί* que causan el estupor de Demofonte (*Heracl.* 473) y que son de obligado cumplimiento (*Heracl.* 606), como pone de relieve Edipo al referirse al *χρησιμός* que anunciaba que había de morir como vagabundo en Atenas (*Ph.* 1703-5). Una prueba del temor que acarrea el incumplimiento de los *θέσφατα* pronunciados por un adivino es la preocupación que cunde entre los Atridas ante la eventualidad de que el ejército aqueo se enterara del oráculo pronunciado por Calcante y la intención de Agamenón de no cumplirlo para salvar a su hija (*IA* 528-37). Por otra parte, hay que tener en cuenta que Eurípides recurre a veces a los sacrificios humanos, pero, en realidad, son meras reminiscencias de la época prehistórica. En Homero no hallamos más referencia a este tipo de sacrificios que la de los funerales de Patroclo, en cuya pira funeraria fueron inmolados doce jóvenes troyanos (*Il.* 23.175-82). Los sacrificios que habitualmente prescribían los *χρησιμῶν ἀοιδοί* eran toros o novillas (*Heracl.* 488 s.).

Calcante también aparece como *μάντις* en un contexto sacrificial en *Ifigenia en Áulide*, por lo que es llamado por Agamenón *θυηπόλος* (*IA* 746), mientras que le encarga la preparación de todo lo relativo al sacrificio de Ifigenia, es decir, los granos de cebada para el fuego purificador y las abluciones (*IA* 955). Más adelante, ya en la escena del sacrificio, Calcante – a quien siempre se refiere Eurípides con el título de *μάντις* – aparece sacando el cuchillo de la vaina e introduciéndolo en el cestillo ritual (*IA* 1565-67). Sin embargo, el trágico no aclara si es Calcante quien lleva a cabo la *σφαγή* de Ifigenia, ya que se refiere al autor de la acción como *ιερεύς* (*IA* 1578, 1584), lo que parece descartar que sea el adivino el autor. Es decir, Calcante formaría parte del acompañamiento necesario, puesto que se trata de un sacrificio prescrito por un oráculo y a cuyo buen fin debe colaborar. Una vez que acontece el conocido milagro de la inexplicable desaparición de Ifigenia

⁴⁵ En otro lugar de los *Heraclidas* (819-21) Eurípides insiste en que *μάντις... ἔσφαζον*. Algunos estudiosos han querido ver en este pasaje una alusión al sacrificio de Macaria. Sin embargo, en este contexto se hace difícil pensar en la inmolación de la joven. Cf. R. Guerrini, *La morte di Macaria* (*Eurip., Heracl.* 819-822), "SIFC" 45, 1973, 46-59, y D.C. Pozzi, *Hero and antagonist in the last scene of Euripides' Heraclidae*, "Helios" 20, 1993, 29-41 (en p. 38, n. 15).

y su sustitución por una cierva, nuevamente entra en escena la figura de Calcante, en esta ocasión dirigiendo la palabra y exhortando a los griegos a iniciar la travesía a Troya por considerar los acontecimientos como gratos a la diosa que había ordenado tal sacrificio. Aparece, pues, como intérprete de la voluntad de Ártemis ante hechos consumados (*IA* 1610): ἀπροσδόκητα δὲ βροτοῖς τὰ τῶν θεῶν.

Igualmente en contexto sacrificial aparece otro μάντις, Anfiarao, que, como hemos visto, recorre el frente de batalla con los σφάγια a bordo de su carro (*Ph.* 173 s.). Naturalmente estas víctimas han sido sacrificiales, como en casos anteriores, para obtener la propiciación de los dioses de cara a la toma de Tebas.

§ 6. Aunque los adivinos ejercían su arte en todas partes, había algunos lugares que estaban asociados a la adivinación. El santuario más célebre de la Antigüedad era, sin duda, el de Delfos. También los dramas de Eurípides se hacen eco de su importancia. En algunos casos los μαντεύματα de Apolo Loxias marcan los acontecimientos de una obra desde el comienzo. Así, en las *Suplicantes*, Etra comienza recordando que su matrimonio con Egeo se debió a las instrucciones recibidas de dicho oráculo. Pero será, sobre todo, el *Ión* la tragedia que más datos nos proporcionará.

Egeo se presenta ante Medea procedente del famoso χρηστήριον de Apolo, en Delfos (*Med.* 667)⁴⁶, donde se hallaba, en palabras de Medea, el ὀμφαλὸν... θεσπιῶδόν (*Med.* 668), el profético ombligo del mundo, y adonde había acudido para conocer la manera de tener hijos. En otras ocasiones usa Eurípides el plural: τὰμὰ πρὸς χρηστήρια (*Io.* 33, 243, 299, 974)⁴⁷; es el templo oracular de Apolo en Delfos, donde el dios ordena depositar el cesto con su hijo *Ión*. Pero la respuesta del oráculo divino no es de fácil inteligencia para quien no está preparado para ello : σοφώτερ' ἢ κατ' ἄνδρα συμβαλεῖν ἔπη (*Med.* 675)⁴⁸. Egeo recurre a Medea para que le interprete el χρησμός del dios (*Med.* 676), por la fama que ésta tiene de ser conocedora de muchas artes y de tener, en definitiva, una mente sabia (*Med.* 677). El vaticinio en cuestión, que ya hemos visto más arriba (§ 3), tiene un lenguaje críptico y Medea no es capaz de ofrecer una solución al enigmático oráculo. Ahora bien, Medea pregunta con cautela si es lícito (θέμις) escuchar un oráculo que ha sido pronunciado para otro (*Med.* 678).

El ὀμφαλός, la sagrada piedra de Delfos, también conocido como μεσσύμφαλος γᾶς (*Io.* 461 s.; cf. *IT* 1256 s.) – de donde las expresiones με-

⁴⁶ Cf. *Io.* 419; *Ba.* 1336, aunque en este caso no especifica de qué χρηστήριον apolíneo se trata.

⁴⁷ Hermes lo llama δαφνώδη γύαλα (*Io.* 76).

⁴⁸ Cf. *Ph.* 414: σοφὸς γὰρ ὁ θεός.

σόμεφαλοι ἔδραι (*Or.* 591) y παρὰ μεσόμφαλα γύαλα (*Ph.* 237) –, era anterior al culto de Apolo, quien desplazó a Gea en esta función probablemente tras la invasión doria. Consistía en un pilar de piedra redondo con dos figuras difíciles de identificar e indicaba el lugar donde se encontraron dos águilas enviadas por Zeus para señalar el centro de la tierra. Eurípides lo describe adornado de guirnaldas y Gorgonas (*Io.* 222-24). Estaba en el ἄδυτον (*Alejandro*, fr. 46.12), zona de acceso restringido, como su mismo nombre indica; allí se hallaba la ἑστία de Apolo (*Io.* 462). Es el δόμος del dios, al que se llegaba por una empinada cuesta (*Io.* 739).

En el templo, Febo, sentado en su trípode (*IT* 976, 1254; cf. *Or.* 329, 956), cantaba sus oráculos a los mortales, como afirma Hermes (*Io.* 5-7):

ἦκω δὲ Δελφῶν τήνδε γῆν, ἴν' ὀμφαλὸν
μέσον καθίζων Φοῖβος ὑμνωδεῖ βροτοῖς
τά τ' ὄντα καὶ μέλλοντα θεσπίζων ἀεὶ.

En el *Orestes* añade que se trata del trípode de Temis sobre el que Loxias sentenció la muerte de Clitemestra (*Or.* 164).

Sabemos que uno de los μάντεις, que prestaban servicio en el santuario de Delfos, hacía las preguntas de rigor a quien acudía como suplicante. Así, a Neoptólemo le preguntan (*Andr.* 1104 s.):

... ὦ νεανία, τί σοι
θεῶν κατευξώμεσθα; τίνος ἦκεις χάριν;

De esta manera los μάντεις entablaban un breve diálogo con el suplicante. A continuación, Neoptólemo penetraba dentro de la plataforma del templo para suplicar a Febo delante del lugar de los oráculos, χρηστήρια (*Andr.* 1111-13). Con anterioridad se habían presentado las ofrendas en forma de πέλανος⁴⁹, lo que daba derecho a acercarse al altar del dios para su consulta, pero para acceder al μυχός, la parte más profunda⁵⁰, era preciso un sacrificio previo de ovejas (*Io.* 226-29), ya que en los templos oraculares era preciso realizar primero un sacrificio. La referencia a Delfos como μεσόμφαλοι μυχοί, en relación a las profundas cavidades del oráculo, ya era conocida desde Esquilo (*Cho.* 1036). A veces el sacrificio preceptivo a las puertas del templo podían hacerlo en común los consultantes que acudían al oráculo (*Io.* 419 s.). Recibir una respuesta del dios (χρησμός) en el mismo día de la consulta

⁴⁹ El πέλανος era la ofrenda previa que daba derecho a los consultantes a acercarse al altar. En Eurípides parece conservar su sentido primitivo de “torta”, pero más tarde esta ofrenda fue reemplazada por una cantidad de dinero a la que se siguió llamando πέλανος (cf. R. Flacelière, *Advinos y oráculos griegos* [= *Devins et oracles grecs*, Paris 1961], Buenos Aires 1965, p. 45).

⁵⁰ Sobre esta profunda excavación escribe Estrabón (9.3.5). Las prospecciones arqueológicas realizadas en este emplazamiento han sido un tanto decepcionantes, cf. E. Will, *Sur la nature du pneuma delphique*, “BCH” 66-67, 1942-43, 161-175, y Roux, *op. cit.* 154.

era considerado αἰσία (*Io.* 421), esto es, signo de buen agüero.

Sobre la Δελφὶς πέτρα (*Andr.* 998), sus estancias, motivos votivos, estrechos pasillos y vericuetos, hallamos una descripción en *Andrómaca* (1100-57) a propósito de la celada que Orestes y los delfios tendieron a Neoptólemo, hijo de Aquiles, por no haber respetado las reglas del orden a seguir⁵¹. Además de armaduras, se ofrecían trípodes, en cuyo fondo se grababa un juramento y se regaba, en señal de vínculo, con la sangre de las víctimas sacrificadas (*Supp.* 1198-1207). De la abundancia y riqueza de los tapices y peplos allí consagrados da muestra la inmensa tienda que Ión dispone con ellos para sus invitados; allí se podía observar, entre otros, el famoso peplo bordado que Heracles arrebató a las Amazonas con su celeberrima representación cósmica (*Io.* 1141-66)⁵². Es precisamente en el *Ión* (184-218) donde hallamos la descripción que hace el coro de los motivos decorativos del templo, ya fueran pinturas o relieves. Esto no es algo nuevo en Eurípides, ya que en el *Heracles* también hallamos otra minuciosa descripción del programa decorativo del *Theseion* ateniense, donde las diez expediciones de Heracles coinciden con el diseño de las diez metopas que decoraban su fachada oriental⁵³. No es de extrañar, pues, que Creusa lllore de emoción ante la grandiosa visión del ἀγνὰ Λοξίου χρηστήρια (*Io.* 243).

En el recinto sagrado de Delfos, junto a los μάντιες Πυθικοί, había otros cargos. Así, aparecen los πρόξενοι (*Andr.* 1103), que tenían como misión acompañar a los suplicantes y sus ofrendas e introducirlos ante el oráculo del dios⁵⁴. Los próxenos délficos, a diferencia de otros estados helenos, no sólo alojaban y protegían a los ciudadanos de su propio estado, sino a cualquier otro visitante (cf. *Io.* 335, 1039). Ión, por su parte, es designado χρυσοφύλαξ del dios y ταμίαις de todos sus bienes (*Io.* 54 s.). En realidad, Ión es un πρόξενος que atendía a los suplicantes en el exterior del oráculo (*Io.* 414), una especie de ‘sacristán’ de Apolo. En el interior están οἱ πλησίον θάσσουσι τρίποδος (*Io.* 415), es decir, los cinco προφήται pertenecientes a la nobleza délfica y cuyo orden de actuación se determinaba por sorteo (*Io.* 416). Al personal al servicio del templo se le llamaba Δελφοὶ θεράπεις (*Io.* 94) y debía purificarse en las aguas del Castalia antes de penetrar en el recinto sacro.

Eurípides advierte que había que proteger las ofrendas (ἀναθήματα) de

⁵¹ Cf. J. Pouilloux, *La mort de Néoptolème en Delphes*, en J. Pouilloux– G. Roux, *Enigmes à Delphes*, Paris 1963, 102-122.

⁵² Cf. J. Assael, *Euripide et la poésie des étoiles*, “LEC” 58, 1990, 309-32 (en p. 323 s.).

⁵³ Cf. J. Carrière, *Art et lyrisme. Une galerie de métopes dans un chœur tragique*, “Pallas” 22, 1975, 13-22.

⁵⁴ Los que iban a consultar el oráculo (θεωροί) de Apolo en Delfos se adornaban la cabeza con una corona de laurel, a la ida y a la vuelta (*Hipp.* 807 s.).

las bandadas de pájaros que las picoteaban (*Io.* 104-8, 154-78), en probable referencia al πέλανος antes mencionado, que se ofrecía delante del templo (*Io.* 226) y que se consagraba al fuego para obtener la benevolencia de la divinidad (*Io.* 705 ss.). También sabemos por nuestro trágico que se ofrendaban esclavos al santuario délfico como cumplimiento de un voto (*Ph.* 202-7, 214-25); en este caso se trata de esclavas fenicias – conforman el coro de las *Fenicias* – que han recorrido un largo camino y que deben purificarse, como era de rigor, en las aguas del Castalia antes de entrar al servicio del dios⁵⁵. En el momento de entrar en el oráculo les sorprende el asedio a Tebas (*Ph.* 280-85).

Los motivos por los que se acudía al oráculo eran de lo más diverso. Juto y Creusa acuden porque eran ἄτεκνοι y deseaban tener hijos. Idéntico motivo ha llevado a Egeo a Delfos (*Med.* 668), al santuario del dios adivino y médico (ιατρόμαντις). En el primer caso, no sabían que eran un instrumento en manos del dios, que guiaba su τύχη conforme a sus propósitos⁵⁶ (*Io.* 64-68). Éste era un motivo frecuente, pero también lo podían ser otros como, por ejemplo, las cosechas (*Io.* 303). En las *Fenicias* Eurípides transmite el oráculo que Febo le responde a Layo cuando éste le consulta acerca de su falta de hijos (*Ph.* 17-20):

ὁ δ' εἶπεν· ὦ Θήβαισιν εὐίπποις ἄναξ,
μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾳ·
εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς,
καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος.

Como es conocido, Layo no hizo caso de tales palabras y dejó encinta a Yocasta. Cuando aquél se dio cuenta de que había transgredido la recomendación del φάτις del dios, entregó a su hijo, Edipo, a unos pastores. Más tarde, Edipo también acudirá a Delfos, πρὸς δῶμα Φοίβου, a consultar a la divinidad acerca de la identidad de sus progenitores (*Ph.* 32-37).

Los designios de Apolo hacían honor a su epíteto de Loxias (“torcido” u “oscuro”), como ya hemos señalado (§ 2). Su oscuridad provocaba que sus oráculos se convirtiesen en auténticos αἰνίγματα (*Supp.* 138). Así lo constata Sófocles (fr. 771 Radt). Es el caso de Adrasto, que recibió del dios un oráculo relativo al matrimonio que debía concertar para sus hijas. El oráculo en cuestión decía lo siguiente (*Supp.* 140): κάπρω με δοῦναι καὶ λέοντι παῖδ' ἐμῷ. Pero la errónea interpretación de los θεσπίσματα apolíneos comportaba nefastas consecuencias. Adrasto interpretó mal las palabras del oráculo y entregó sus hijas a Tideo y a Polinices (*Supp.* 144 ss.). Su gran error fue no consultar a los μάντεις ni observar el fuego de las víctimas (*Supp.*

⁵⁵ Sobre este tipo de ofrendas humanas, cf. Plut., *Pyth. or.* 402A; *Thes.* 16.

⁵⁶ Con razón exclama Polinices (*Ph.* 413): ὁ δαίμων μ' ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην.

155), es decir, el recurso a la piromancia. Pero en las *Fenicias* Yocasta afirma que Adrasto comprendió bien los θέσφατα de Febo (*Ph.* 422). El χρησμός de Loxias, en esta tragedia, rezaba así (*Ph.* 411): κάπρω λέοντί θ' ἀρμόσαι παίδων γάμους. Cuenta Polinices que tanto él como Tideo buscaban como vagabundos un lugar donde dormir en el atrio de Adrasto; por lo encarnizado del enfrentamiento entre ambos, Adrasto dedujo que se trataba de las fieras del oráculo (*Ph.* 415-21). En los escolios puede hallarse una explicación del hecho: Tideo llevaba en su escudo el emblema del jabalí de Calidón, mientras que Polinices portaba el de la Esfinge tebana de cuerpo de león. Recordemos que también encontramos este enfrentamiento entre dichas fieras como un símil del encuentro entre Patroclo y Héctor⁵⁷. La divinidad ha puesto a disposición de los hombres el arte adivinatorio, pero la autosuficiencia del ser humano, o su ignorancia, son la causa de sus errores (*Supp.* 214-18). Adrasto, en el caso que nos ocupa, ha sido subyugado por los θέσφατα Φοίβου (*Supp.* 220) y ha entregado indebidamente a sus hijas con las consecuencias que ya conocemos por la leyenda.

En efecto,IÓN parece reprochar a Juto una recta interpretación del oráculo recibido de Loxias, pues hay que considerarlo un αἴνιγμα (*Io.* 533)⁵⁸. Las palabras del dios anunciaban que aquél a quien Juto encontrase a su salida del templo debía ser considerado su hijo de sangre. Y esa persona no era otra que IÓN, que por su labor en el santuario délfico siempre se hallaba a la puerta del mismo (*Io.* 530-39). Es una prueba de que los χρησμοί de Loxias son, a la postre, ἔμπεδοι, como señalará Orestes (*El.* 399 s.)⁵⁹. En las *Fenicias* a los designios del oráculo apolíneo se les llamará Πύθια ἀποστολαί (“mandatos píticos”) (*Ph.* 1043).

§ 7. Pero no sólo era conocido el oráculo apolíneo de Delfos; también había otros cuya justa fama recorrió los caminos del mundo griego. Así, el coro de *Alceste* hace una referencia a la árida sede de Amón (*Alc.* 115 s.) en su intento por liberar a la heroína de su infausto destino. Se refiere, sin duda, al templo y al oráculo de Zeus Amón, situado en Siwah, un oasis de Libia, próximo a la Cirenaica⁶⁰. El culto se había trasladado desde Beocia y se había sincretizado con el del famoso dios egipcio Amón-Ra.

El oráculo griego más antiguo era el de Dodona, en el Epiro, ligado a la vida de la naturaleza vegetal y animal, donde se ofrecía una combinación de

⁵⁷ Hom., *Il.* 16.823 ss.

⁵⁸ Cuando el oráculo tenía un nivel superior de complicación, se podía presentar como un enigma (cf. Crahay, *art. cit.* 212).

⁵⁹ H.W. Parke–D.E.W. Wornell (*The Delphic Oracle, II: The oracular responses*, Oxford 1956) han recogido 615 respuestas del oráculo.

⁶⁰ Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, II, Paris 1882, 338-360.

mántica extática y artificiosa, y en el que las aves ejercían una función específica, fundamentalmente las palomas y las águilas⁶¹. Sus sacerdotes, los Σελλοί, se distinguían por la extraña práctica de no lavarse nunca los pies y dormir en tierra, como informa el propio Eurípides (*Erecteo*, fr. 367 Kannicht), mientras que las sacerdotisas, llamadas πελειόδες, se identificaban con las palomas⁶². En *Andrómaca* Orestes aparece de camino hacia este famoso oráculo (μαντεῖα) de Zeus⁶³ en Dodona (*Andr.* 885 s.), mientras que Neoptólemo está de viaje hacia el oráculo délfico de Apolo (*Andr.* 925 s.). Eurípides introduce en *Andrómaca* algunas innovaciones en la tradición épica y Orestes, primer prometido de Hermíone, viaja al santuario délfico con la finalidad de matar a Neoptólemo, esposo de Hermíone (*Andr.* 997-1003). Al santuario de Dodona es instado a huir Meneceo para evitar el cumplimiento del vaticinio que ordenaba su sacrificio (*Ph.* 980-84), mientras que los demás, θεσφάτων ἐλευθέροι (*Ph.* 999), se quedarían a combatir.

A veces se podía visitar más de un oráculo y contrastar luego el ἔπος pronunciado. Es el caso de Juto, quien llega al oráculo de Delfos tras haber visitado – χάριν μαντευμάτων (*Io.* 301) – el recinto sagrado (σηκός) de Trofonio, héroe tebano cuyo oráculo, situado en una cueva de Lebadea, era uno de los más famosos de Grecia⁶⁴. Por Pausanias (9.39.5 ss.) sabemos que su mántica era por *incubatio* y que sus consultantes debían realizar complicadas ceremonias preparatorias mediante purificaciones y sacrificios antes de penetrar en la gruta⁶⁵. La respuesta del oráculo de Trofonio es un θέσπισμα (*Io.* 405), y, aunque no ha querido adelantarse a los μαντεύματα de Apolo (*Io.* 407 s.), Juto revela el contenido del θέσπισμα (*Io.* 409 s.):

... οὐκ ἄπαιδά με

πρὸς οἶκον ἦξειν οὐδὲ σὲ ἐκ χρηστηρίων.

Obsérvese el uso deliberado de ἄπαιδα por parte del oráculo, cuando anteriormente Creusa – también Juto – se ha presentado como ἄτεχνος (*Io.* 65).

§ 8. Junto a este tipo fundamental de mántica, también es posible hallar en Eurípides algunos datos sobre otros tipos de adivinación, en los que se aplicaban la reflexión y la interpretación de los signos enviados por los dioses⁶⁶.

⁶¹ Cf. A. Gartzou-Tatti, *L'oracle de Dodone. Mythe et rituel*, "Kernos" 3, 1990, 175-184. Entre la amplia bibliografía sobre este oráculo destacamos H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.

⁶² Cf. Soph., *Tr.* 171-74 y 1164-68.

⁶³ Posible alusión en *Ba.* 1333: χρησιμὸς Διός.

⁶⁴ Cf. P. Bonnechère, *Les oracles de Béotie*, "Kernos" 3, 1990, 53-65, y P. & M. Bonnechère, *Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle*, "LEC" 57, 1989, 289-302.

⁶⁵ Cf. Defradas, *art. cit.* 178 s.

⁶⁶ Sobre estos aspectos, cf. K. Steinhauser, *Der Prodigien Glaube und das Prodigienwesen der Griechen*, Diss. Tübingen 1911.

En primer lugar, la adivinación mediante la interpretación de sueños: es la figura del ὄνειροπόλος⁶⁷. Por este motivo, Teoclímeneo inquiere a Helena si el motivo de su dolor es por un sueño nocturno, ἐννύχοις ὄνειροις (*Hel.* 1190 s.). Pero el mejor ejemplo lo encontramos en *Hécuba*, donde la protagonista que da nombre al drama ha visto a su hija Políxena en sueños (δι' ὄνειρων, *Hec.* 75) y reclama la presencia de Héleno y de Casandra, hijos de Príamo y Hécuba y que tenían el don de profecía, para que interpreten sus sueños (*Hec.* 89): ὥς μοι κρίνωσιν ὄνειρους. El sueño consistía en una cierva moteada que era degollada de un zarpazo por un lobo, tras arrebatársela de su regazo (*Hec.* 90-91): clara alusión a su hija Políxena (*Hec.* 205 s.).

En el prólogo de *Ifigenia entre los tauros* aparece Ifigenia narrando un sueño (ὄναρ) que ella misma pasa a interpretar. La interpretación del sueño, en el que se derrumbaba la techumbre de un palacio del que sólo quedaba una columna, era en el sentido de que Orestes, el último retoño masculino del gran Agamenón, había muerto (*IT* 44-60). En el himno a Apolo de *Ifigenia entre los tauros* (1234-82) el coro femenino cuenta que Ctón – es decir, la Tierra – provocaba en las cavidades del oráculo de Delfos fantasmas de sueños que manifestaban a los mortales durante el sueño el pasado, el presente y el futuro (τά τε πρότα, τα τ' ἔπειθ', ὅσσα τ' ἔμελλε τυχεῖν). La interpretación de este pasaje es polémica, pero el poeta parece comparar los sueños, criaturas de la Tierra, con las visiones de la Pitia, que también recibía sus revelaciones de la Tierra. Esta oniromancia de la Tierra significaba una competencia intolerable a la adivinación apolínea, por lo que su capacidad onírica fue revocada por Zeus, quien concedió la 'exclusiva' de la predicción en el oráculo délfico a su hijo Apolo.

Por otra parte, en *Electra* hallamos un interesante ejemplo de hepatoscopia. Egisto se dispone a ofrecer el sacrificio de un toro a las Ninfas y, sin conocer su identidad, solicita ayuda a Orestes, que se hace pasar por un tesalio. Tras los rituales de rigor (purificación, aspersion con granos de cebada, plegaria y corte de un mechón consagrado al fuego), se produce el sacrificio por parte de Egisto y el despiece de la víctima con una δωρίς a cargo de Orestes, pues se sabía que los tesalios eran muy diestros en este menester (*El.* 790-823). Egisto, a continuación, examinó a la víctima y observó que las entrañas carecían de lóbulo y que las fisuras y receptáculos del hígado anunciaban la inminente llegada de algún mal a quien las observaba (*El.* 826-29)⁶⁸; de hecho un ἦπαρ ἄλοβον o unos ἄλοβα ἱερά eran presagios ciertos de ruina y

⁶⁷ Cf. E. Pellizer, *Sogno e divinazione nella cultura greca antica*, en L. Belloni– G. Milanese– A. Porro (eds.), *Studia classica I. Tarditi oblata*, II, Milano 1995, 1033-1045.

⁶⁸ Cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, p. 17 s. Sobre esta técnica adivinatoria escribe Platón (*Tim.* 71b-d).

muerte. El lóbulo del hígado, cuya ausencia era particularmente grave, constituía lo que la aruspicina latina denominaba *caput iecoris*⁶⁹. Egisto realizó esta operación tomando las entrañas y observándolas mientras las troceaba (*El.* 838-39). Ya conocemos cuál fue el grado de cumplimiento de tal predicción en la persona de Egisto.

Con todo, quizás sea la ornitomancia una de las formas de adivinación más populares en la Antigüedad y probablemente de origen indoeuropeo; es lo que en el mundo romano se llamó el *augurium*. El ὄρνις propiamente es el ave agorera (*IA* 607, 988)⁷⁰. Dar un tropiezo al salir de casa, especialmente al rayar el alba, era considerado signo de mal augurio (*Heracl.* 730; *IA* 615-18)⁷¹. Por otro lado, δύσσορνις es el mal presagio (*Hipp.* 757). Eurípides compara una nave con un ave que sobrevuela el mar. Y es que las aves siempre han estado vinculadas, entre todos los animales irracionales, con los designios de los dioses⁷², de ahí que Ión, que trata de espantar por todos los medios a las aves que anidan en el santuario de Delfos, afirma que (*Io.* 179-181):

κτείνειν δ' ὑμᾶς αἰδοῦμαι
τοὺς θεῶν ἀγγέλλοντας φήμας
θνατοῖς·

El coro de *Hipólito* se siente como un μάντις que interpreta el vuelo de las aves (οἰωνός, *Hipp.* 873) y presagia la llegada de algún mal⁷³. Un ave de agüero o augurio es οἰωνός⁷⁴, por lo que este término equivale a “presagio”⁷⁵. Por extensión οἰωνός es también un mal augurio, al igual que ὄρνις, y así lo interpreta Ión, que estaba educado en el templo délfico y entre buenos adivinos (*Io.* 1190 s.), aunque οἰωνός solo también puede indicar un buen augurio (*Ph.* 858). Cuando indica buen augurio, se explicita acompañando al sustantivo del adjetivo καλός (*Io.* 1333): καθαρός Ἀθῆνας ἐλθ' ὑπ' οἰωνῶν καλῶν. A veces también cuando se trata de un mal presagio (*IA* 1347): πονηρὸν... οἰωνόν. Entre los interesantes datos que proporciona el

⁶⁹ Cf. Flacelière, *Adivinos y oráculos...* 19.

⁷⁰ Cf. Ar., *Av.* 719-21. Para este tipo de adivinación, vd., por ejemplo, R. Bloch, *La adivinación en la Antigüedad* [= *La divination dans l'Antiquité*, París 1984], México 1985, 13-20.

⁷¹ Un buen ejemplo en la literatura latina lo tenemos en Tib. 1.3.19 s.

⁷² Los escritos técnicos sobre ornitomancia se han perdido, pero a través de los escolios y lexicógrafos hallamos importantes observaciones. También Aristófanes es un buen testimonio de estas creencias y enumera algunos de estos signos (*Av.* 708-722) (cf. N.D. Smith, *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, “*CIAnt*” 8, 1989, 140-158. Un buen ejemplo lo tenemos en una inscripción de Éfeso: Dittenberger, *Sylloge* 1167.

⁷³ Un ataque contra la interpretación del vuelo de las aves (*Hipp.* 1058 s.).

⁷⁴ Para designar este arte de pronunciar augurios Eurípides utiliza el verbo οἰωνοσκοπεῖν (lit. “observar las aves”): *Ph.* 956; *Ba.* 347.

⁷⁵ Cf. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, I, pp. 127-132.

drama *Ión* hay un episodio en el que una paloma se envenena con la copa destinada a Ión. El ave, entre convulsiones, piaba sonidos ininteligibles (ὄπα ὀξύετον) que fueron claramente interpretados por Ión, aquí llamado ὁ μαντευτὸς γόνος, en referencia a su nacimiento (*Io.* 1202-5), como signo de mal agüero, como habitualmente hacían los augures con este tipo de sonidos⁷⁶.

Tiresias es presentado como un οἰωνόμαντις (*Ph.* 767) que estudia οἰωνίσματα ὀρνίθων (*Ph.* 839), esto es, los augurios de las aves, desde un sagrado sitio. Penteo, que odia profundamente a Tiresias, solicita que alguien vaya a derribar su οἰωνοσκοπεῖον, su observatorio de augurios (*Ba.* 346-350), donde el ciego adivino escuchaba las voces de las aves y, con la ayuda de un acólito, interpretaba su vuelo, y que se suponía en Tebas⁷⁷. Otros célebres adivinos también son famosos por su capacidad para interpretar el vuelo de las aves: como ya hemos visto arriba (§ 3), Anfírao es conocido como οἰωνοσκόπος (*Supp.* 500) y Calcante como ἐν οἰωνοῖς σοφός (*IT* 662).

§ 9. El cuarto estésimo de *Ifigenia entre los tauros* (1234-82) es un hermoso himno a Apolo y a sus dotes mánticas, en el que el coro narra cómo Febo se apoderó del oráculo tras dar muerte a la serpiente Pitón y desalojar a Temis. Gea quitó sus prerrogativas a Apolo y éste acudió suplicante a su padre Zeus, quien terminó por devolverle el oráculo, su capacidad mántica y la confianza de los mortales en sus θεσφάτων ἀοιδαί. Sin embargo, este himno, en el contexto en el que se produce, constituye una magistral pieza de ironía⁷⁸, en la que se nos ofrece una imagen caprichosa de los dioses y de las dotes adivinatorias, especialmente del dios délfico. Se trata de una sátira en contra de la adivinación como pocas se pueden leer en las páginas de la literatura griega.

Sabido es que Eurípides gozó de fama de racionalista entre sus contemporáneos. En Eurípides se puede observar una manifiesta hostilidad hacia los adivinos (*Hipp.* 1059; *Hel.* 753-57; *Ph.* 772; *IT* 572-75; fr. 795 Kannicht). A lo largo de toda la obra euripídea hay datos abundantes sobre la adivinación, pero el juicio más severo⁷⁹ del trágico acerca de los adivinos y sobre dicho arte tal vez lo hallemos en la intervención del mensajero en *Helena* (744-57), que se ve refrendada por la afirmación categórica del corifeo (*Hel.* 758-60):

ἐς τὰ τὸ κάμοι δόξα μαντειῶν πέρι
χωρεῖ γέροντι· τοὺς θεοὺς ἔχων τις ἄν

⁷⁶ Ión es llamado en otro lugar ὁ πυθόχρηστος Λοξίου νεανίας (*Io.* 1218).

⁷⁷ Así, *Soph., Ant.* 999 ss. y *Paus.* 9.16.1, quien recuerda haberlo visto personalmente.

⁷⁸ Cf. J.L. Calvo, *Eurípides, Tragedias II*, Madrid 1978, 345.

⁷⁹ Cf. *IA* 520 s., 956 ss.

φίλους ἀρίστην μαντικὴν ἔχοι δόμοις.

Pone de relieve la falsedad del arte de los adivinos y la sinrazón de la parafernalia que la rodeaba. La misma crítica acerada se observa acerca de la ornitomanía⁸⁰ (*Hel.* 747 s.) y la incoherencia demostrada por adivinos tan conocidos como Calcante y Héleno. Por el contrario, Eurípides propone la verdadera piedad religiosa, consistente en encomendarse a la bondad de los dioses; refrendado este pensamiento por la aseveración del corifeo en el sentido de que ésta es la mejor mántica posible (cf. *Hel.* 902 s.). El último verso de la intervención del mensajero resume el pensamiento crítico y racional del trágico (*Hel.* 757): γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἢ τ' εὐβουλία. En efecto, no parece que sea un signo de prudencia confiar en los adivinos; es más, para Eurípides hay una cosa dolorosa (*IT* 574-75):

ὄς οὐκ ἄφρων ὦν μάντεων πεισθεῖς λόγοις
ἔλωλεν – ὡς ἔλωλε τοῖσιν εἰδόσιν.

Uno de los ataques más feroces contra los adivinos lo hallamos en *Ifigenia en Áulide* (520): τὸ μαντικὸν πᾶν σπέρμα φιλότιμον κακόν, afirmará Agamenón; a lo que responderá Menelao con uno de los juicios más contundentes sobre el particular (*IA* 521): κούδέν γ' ἄχρηστον οὐδὲ χρήσιμον παρόν. Es decir, no sirven absolutamente para nada. En esta misma tragedia encontramos en boca de Aquiles una de las más fuertes invectivas que Eurípides ha escrito, a propósito de Calcante (*IA* 956-58):

. . . τίς δὲ μάντις ἔστ' ἀνὴρ,
ὄς ὀλίγ' ἀληθῆ, πολλὰ δὲ ψευδῆ λέγει
τυχῶν, ὅταν δὲ μὴ τύχη διοίχεται;

Efectivamente, el adivino, en caso de decir alguna verdad, es a cambio de muchas mentiras. Eso en el mejor de los casos, porque si la suerte no le sonríe, es un hombre acabado. Con todo, cabe señalar el cambio que se ha producido en el pensamiento de este Aquiles respecto al homérico, pues en el canto I de la *Ilíada* el héroe aparece como protector de Calcante frente a Agamenón. No es de extrañar, pues, que en *Ión* el anciano servidor de Creusa proponga a ésta prender fuego al oráculo de Loxias por la burla recibida del dios (*Io.* 974). Fama tenían los adivinos de realizar interpretaciones ambiguas (*Hipp.* 1057 s.). Esta fama es la que levanta suspicacias en el coro de *Ión*, que no se quiere dejar enredar por las palabras del oráculo (*Io.* 685): οὐ γὰρ με σαίνει θέσφατα μὴ τιν' ἔχη δόλον.

El juicio de Teoclímeneo sobre su hermana Teónoe, al sentirse defraudado por los ardides de ésta, tiene una resonancia que desborda el ámbito de lo

⁸⁰ Contra la ornitomanía también hay un ejemplo del desprecio que siente Eurípides cuando afirma por boca de Teseo (*Hipp.* 1058-59): τοὺς δ' ὑπὲρ κάρα / φοιτῶντας ὄρνις πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω.

personal y adquiere un carácter general de prejuicio ante los adivinos (*Hel.* 1626): τοιγὰρ οὐποτ' ἄλλον ἄνδρα ψεύσεται μαντεύμασιν. Pues no deja de ser una paradoja que una adivina, como Τεόνοε, que es capaz de conocer τὰ τ' ὄντα καὶ μέλλοντα, no pueda discernir τὰ δὲ δίκαια (*Hel.* 923). Y es que, como el propio Eurípides reconoce en *Medea* (1225-27), los que pasan por ser sabios e indagadores de conocimientos, son los que se ganan un mayor castigo y un mayor desdén.

Cuando en alguna ocasión se intuye un elogio de la mántica, se hace preciso estudiar el contexto. Así sucede, por ejemplo, en *Suplicantes* (211-13), donde las palabras de Teseo son coherentes con la caracterización del personaje y con los valores de los que es portador, es decir, de la *pietas* religiosa, del juicio y de la moderación. O bien se halla en el trágico un intento de deslindar el ámbito del dios del ámbito humano, frágil y engañoso (*El.* 399-400):

Λοξίου γὰρ ἔμπεδοι
χρησμοί, βροτῶν δὲ μαντικὴν χαίρειν ἔῶ.

En la crítica racionalista de Eurípides se observa el recurso a la *aporía*. Por ejemplo, Creusa desea recibir un μάντευμα κρυπτόν (*Io.* 334), pero ¿cómo va a dar el dios un oráculo sobre lo que trata de ocultar? (*Io.* 365), ¿quién será el προφήτης que se atreva a ello sin sufrir algún perjuicio? (*Io.* 369-72). Se incurriría en un ejercicio de ἀμαθία si se intentase que la divinidad pronunciase oráculos contrarios a sus intereses. ¿Se puede torcer la voluntad de los dioses mediante el degüello de ovejas (σφαγαῖσι μήλων) o a través de la ornitomanía, δι' οἰωνῶν πτεροῖς (*Io.* 373-77)? Al final del drama será un bordado de Creusa el que descubrirá la verdad a Ión y le abrirá los ojos a la realidad. Ión, rendido a la evidencia, exclamará (*Io.* 1424): τόδ' ἔσθ' ὕφασμα, θέσφαθ' ὡς εὐρίσκομεν. Son, pues, objeciones que surgen del espíritu racionalista de Eurípides y que si alguna respuesta tienen, no puede ser otra que la negativa. Un espíritu que, sin embargo, a la vez que se rebela, no encuentra otra vía que la aceptación de una sabiduría superior⁸¹, tal como se pone de manifiesto en el diálogo entre Orestes y Electra (*El.* 971-72):

Ορ. ὦ Φοῖβε, πολλὴν γ' ἀμαθίαν ἐθέσπισας...
Ηλ. ὄπου δ' Ἀπόλλων σκαιὸς ἦ, τίνες σοφοί;

Y los oráculos más bien convierten al hombre en un juguete en manos de la divinidad – incluido el engaño –, como es el caso de Orestes, a merced de los oráculos de Apolo (*IT* 711-13).

En *Electra* Eurípides propone el tema del libre albedrío, que sería contrario a los oráculos. El matricidio que cometen Orestes y Electra estaba anunciado por la profecía divina, por lo que la responsabilidad del acto deberá

⁸¹ Aunque en alguna ocasión se pone en duda que su actuación oracular haya sido ciertamente sabia (*El.* 1245 s., 1301 s.).

recaer en el dios (*El.* 1266 s.). En este caso, los votos (ψηφοί) de los hombres establecerán la justicia y restablecerán un orden moral desestabilizado por un destino superior (*El.* 1290 s.). Dice Cástor (*El.* 1296 s.): Φοίβω τήνδ' ἀναθήσω παρᾶξιν φονίαν, por lo tanto, a Orestes siempre le quedará un recurso: echarle la culpa a los θέσφατα de Apolo (*Or.* 276). El ser humano queda así aliviado de la pesada carga de la responsabilidad de sus actos. Esta responsabilidad, o al menos corresponsabilidad, del estamento divino se observa en la reflexión de Electra (*El.* 1303-4):

τίς δ' ἔμ' Ἀπόλλων, ποῖοι χρησμοὶ
φονίαν ἔδοσαν μητρὶ γενέσθαι;

En general, se puede decir que Eurípides presenta el arte adivinatorio en muy malas relaciones con el poder. Así es como se entienden las reticencias de Etéocles a entenderse directamente con Tiresias, sino que recurre a Creonte para ellos, pues (*Ph.* 772-73):

ἐγὼ δὲ τέχνην μαντικὴν ἐμεμψάμην
ἤδη πρὸς αὐτὸν, ὥστε μοι μομφὰς ἔχειν.

A la gestión de Creonte el augur responderá afirmativamente, no sin antes advertir que de haber sido Etéocles, se habría guardado sus χρησμοί (*Ph.* 845 s.). Sin embargo, el propio Creonte, al conocer que debe ser Meneceo el sacrificado para bien de la ciudad, tacha los θεσπίσματα de los adivinos de ἀκόλαστα (*Ph.* 971) e insta al joven a huir del país. De hecho, el propio Tiresias es consciente de la delicada situación de los adivinos y de la incompreensión que suscitan en quienes requieren sus servicios cuando éstos escuchan palabras que no les son convenientes, de suerte que propugna que sólo Febo pronuncie oráculos para los humanos (*Ph.* 954-59). Eurípides también le echa en cara a Tiresias una acusación que encuentra eco en otro trágico⁸²: la de introducir a Dioniso como nueva divinidad entre los hombres con objeto de observar sus augurios y obtener beneficio económico de los sacrificios (*Ba.* 255-57).

§ 10. En conclusión, el tema de la adivinación está omnipresente en las tragedias de Eurípides⁸³. De hecho, entre los dramas conservados en su totalidad, en el único que no hay ninguna alusión a la mántica es en el *Heracles*. Hay tragedias que están marcadas por los oráculos⁸⁴. Las *Suplicantes* lo están de principio a fin. En los *Heraclidas* los oráculos señalan que una virgen debe morir para que los acontecimientos sean satisfactorios; la unanimi-

⁸² Tiresias recibe acusaciones parecidas en Soph., *Ant.* 1050; *OT* 388.

⁸³ Se ha puesto de relieve la función dramática de los prólogos en los que interviene el tema profético en Eurípides (cf. R. Hamilton, *Prologue Prophecy and Plot in Four Plays of Euripides*, "AJPh" 99, 1978, 277-302).

⁸⁴ Para este aspecto todavía es útil el trabajo de D. Bassi, *art. cit.* 6-16.

dad de estos oráculos en manifestar la necesidad de dicho sacrificio y la voluntariedad de Macaria son aspectos centrales y nucleares del drama. El *Ión* está marcado por el oráculo de Delfos en su prólogo, un oráculo que marca el nacimiento de Ión, que era hijo de Apolo; es más, la acción transcurre en la explanada que hay delante del templo apolíneo. Además, fue recogido y criado por la Pitia, desempeñando con posterioridad varios cargos en el sagrado recinto delfico. Por otra parte, Apolo utiliza su oráculo para urdir un plan y hacer pasar a Ión por hijo de Juto y Creusa. En toda la trama está presente el oráculo y hasta la propia Pitia aparecerá en escena. En *Electra* la acción está mediatizada por el oráculo fébico, que conducirá a los hijos de Agamenón al matricidio. En *Helena* la presencia de la adivina Teónoe se antoja decisiva para la acción del drama; casi lo mismo cabe decir de Tiresias en las *Bacantes*. En el *Orestes* el cumplimiento del oráculo divino dirige la acción. En *Ifigenia entre los Tauros* Orestes llega a tierra táurica en virtud de un oráculo de Febo que suponía una solución al cumplimiento de su anterior profecía, que le convertía en matricida. *Ifigenia en Áulide* está mediatizada por el célebre oráculo de Calcante, según el cual Ifigenia debía ser inmolada para que la expedición griega pueda partir con vientos favorables hacia Troya. El anuncio y el cumplimiento de dicho oráculo pesan grávidamente sobre toda la acción del drama. Las *Fenicias*, en fin, comienzan con la omisión que Layo hace de las palabras de un oráculo de Apolo acerca de su descendencia. Luego tenemos la trascendental intervención del augur Tiresias, quien prescribe el sacrificio de Meneceo como φάρμακον σωτηρίας de la ciudad⁸⁵. Incluso en la *Hipsípila* parece que jugaba un destacado papel Anfiarao.

Como ha quedado patente, Eurípides conocía muy bien las artes adivinatorias, así como la influencia social que éstas tenían. De los dos tipos de adivinación, inspirada o inductiva, la obra del trágico muestra preferencia por la primera, sobre todo la apolínea y la delfica, y adopta una mayor reserva hacia la segunda. El buen conocimiento que el trágico demuestra tener sobre el oráculo de Delfos, invita a pensar tal vez en una experiencia personal y en una información que parece de primera mano, aunque sin perder de vista que estamos ante el examen de una obra literaria y que su objeto no es una repro-

⁸⁵ Para la adivinación como elemento teatral en las *Fenicias*, en particular, y en algunos dramas de Sófocles, es recomendable el estudio de J. García López, *Los oráculos y la adivinación como elemento teatral en la leyenda tebana*, en R. Escavy et alii (eds.), *Amica Verba in hon. Prof. A. Roldán*, vol. I, Murcia 2005, 317-330. La influencia en las tragedias concernientes al tema de la *Orestía* en Eurípides ha sido analizada por Roberts, *op. cit.* 95-120. Vd. también J.C. Kamerbeek, *Prophecy and Tragedy*, "Mnemosyne" 4.18, 1965, 29-40, y F.R. Adrados, *La divination dans les choeurs de l'Agamemnon d'Eschyle*, "REG" 102, 1989, 295-307.

ducción arqueológica del oráculo. Y, sobre todo, el poeta parece interrogarse en ocasiones sobre la naturaleza del saber accesible a los humanos. Con todo, se impone el espíritu racionalista de Eurípides y las contundentes críticas hacia unos tipos de adivinación que no pasaban de ser meras τέχναι, esto es, con un considerable margen de error. Porque el auténtico problema que se plantea el ser humano – y de ahí su dimensión trágica – es saber si un adivino es ἀληθής o ψευδής⁸⁶. Es por esto que los adivinos más fiables son los propios dioses, como el poeta reconoce a menudo al referirse a las divinidades (§ 1). Para el trágico la figura del μάντις se define, como el propio Loxias, como una figura ambigua y, por tanto, poco fiable. No obstante, Eurípides presenta ocasionalmente la figura de otro tipo de μάντις menos al uso, como es el caso de Teónoe, en *Helena*, o Quirón, en *Ifigenia en Áulide*, que representan la sabiduría de los hombres y la experiencia del conocimiento frente a la ambigüedad y la oscuridad de la acción trágica y del devenir humano. La frecuencia con que aparecen los adivinos y la mántica en el drama euripídeo invita a considerar el carácter patético y trágico de dicha ambigüedad y, en consecuencia, su incidencia en la acción dramática y en la existencia misma de los humanos, convirtiéndose, así, en un elemento dramático de primer orden.

Por otra parte, la importancia y la riqueza semántica del vocabulario adivinatorio que se observa en Eurípides traslada bastante el destacado papel que este arte desempeñó en el mundo griego y su decisiva imbricación en la vida religiosa.

El poder de la mántica que Eurípides ilustra a través de sus mitos trágicos constituye más una constatación de la fatalidad que una glorificación de los dioses y de los intérpretes de su voluntad, los adivinos; representa la angustia de una sociedad que desea conocer su futuro y que, a la vez, teme saberlo. En definitiva, Eurípides desliza entre sus conciudadanos una más que razonable duda, de suerte que es inevitable que el hombre termine haciéndose la misma pregunta que Ión (*Io.* 1537-38)⁸⁷:

ὁ θεὸς ἀληθῆς ἢ μάτην μαντεύεται,
ἐμοῦ ταρασσει, μήτηρ, εἰκότως φρένα.

Universidad de Murcia (España)

ESTEBAN CALDERÓN DORDA

⁸⁶ Cf. L. Couloubaritsis, *L'art divinatoire et la question de la vérité*, "Kernos" 3, 1990, 113-122.

⁸⁷ El desenlace del *Ión* ha sido analizado y puesto en relación con la Sofística, cf. M. Clavo, *Gorgias y el final del Ión de Eurípides*, "Itaca" 18, 2002, 21-38. Esto no debe sorprender en Eurípides, pues las influencias de la Sofística son evidentes también en otros dramas como, por ejemplo, *Helena* (cf., entre otros, G. Ronnet, *Le cas de conscience de Théonoé ou Euripide et la Sophistique face à l'idée de justice*, "RPh" 53, 1979, 251-9, y J. Assael, *Les transformations du mythe dans l'Hélène d'Euripide*, "Pallas" 33, 1987, 41-54).