

NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA MAGIA CÉLTICA DE LAS LANGOSTAS Y LOS AUGURIOS RELATIVOS A LA COSECHA: LOS RITUALES DE MISIA Y DE HISPANIA

Francisco Javier Fernández Nieto

Cuando el autor del tratado *de fluviis*, atribuido al denominado Pseudo-Plutarco, trata en el cap. XXI, 2 de las maravillas del río Caico de Asia Menor, se indica lo siguiente:

γεννᾶται δ' ἐν τῷ ποταμῷ μήκων, ἔχων ἀντὶ καρποῦ λίθον· ἐκ τούτων μέλανά τινα τυγχάνει παρόμοια ὀλύραις, ἅπερ οἱ Μυσοὶ ῥίπτουσιν εἰς ἡροτριομένην χώραν· κἄν μὲν ἀφορία μέλλη γίνεσθαι, ἐμμένει τῷ τόπῳ τὸ βληθέν· ἐὰν δὲ εὐκαρπίαν σημαίνῃ, τὰ λιθάρια δίκην ἀκριδῶν ἄλλεται.

1 ἀντὶ καρποῦ λίθων *cod.*: ἀντὶ καρποῦ λίθον *corr.* Hercher: ἀντὶ καρποῦ πλήθος λιθαρίων *coniec.* Müller, σπέρματα ὅμοια λιθαρίοις Wyttenbach|| ἐν τούτῳ μέλανά τινα λιθάρια τυγχάνει Hercher || 2 ὀλύραις Hercher, qui postea πυροῖς *coniec.*: λύραις *cod.*

El texto podría traducirse así: “Crece en el río una adormidera que contiene cierta piedra en lugar de frutos. De ellas, hay algunas que son negras, parecidas a granos de escanda, las cuales echan los misios sobre un terreno labrado: si se dispone a venir escasez, todo lo arrojado permanece en su sitio; pero si hay señales de fertilidad, las piedrecitas saltan de manera semejante a las langostas”.¹

No hace falta ser un gran estudioso, ni un gañán de reata rudo aprendiz de augurios, para presentir que detrás de esta insólita noticia se oculta una importante información acerca de un antiguo recurso predictivo destinado a indagar la cantidad anual de cosecha que podría ser recolectada cuando se alcanzase la correspondiente estación. Sin embargo, resulta conveniente sistematizar nuestras distintas informaciones, pues no basta con presumir la existencia de una forma augural para poder explicar la manera en que aqué-

¹ Más adelante, en el momento adecuado, argumentaré qué razones me han resuelto a adoptar las dos propuestas textuales (λίθον, ὀλύραις) de Hercher, editor del tratado, así como el sentido y matices que cabe obtener en la forma de entender determinados pasajes.

lla se constituye, cuáles fueron los componentes del rito, cómo se inserta en el tejido de las mentalidades y qué valor posee la consulta a las potencias divinas dentro del sistema social; me basaré de entrada en mis aportaciones previas al asunto en cuestión, que deberán servirnos para replantear determinadas facetas de todo el proceso e insertarlo con mayor precisión en el espacio de la religiosidad y del pensamiento indoeuropeo (Fernández Nieto 2009, 59-78). A decir verdad, antes de la realización de aquel trabajo en *MHNH* 9 habría encerrado suma dificultad cualquier intento de trascender con cierta precisión los distintos pasos escondidos en esta noticia sobre la adormidera del Caico, así como de captar su alineación concreta al objeto de recuperar la consistencia histórica. Procede pues dividir nuestra segunda contribución a los vetustos augurios “locustales” en dos partes, la primera de las cuales debe consistir en una sucinta recapitulación de cuanto hemos mantenido con anterioridad.

I. EL AUGURIO DE LOS LANGOSTOS

La celebración secular del rito céltico denominado “augurio de los langostos”, que se halla todavía vigente en la comarca hispana del Sobrarbe, marca el punto de arranque para estudiar este nuevo testimonio que brinda el tratado *de fluviis*. El rito de los langostos se celebra anualmente el 12 de enero en la ermita de San Victorián (municipio de Abizanda). El rito transcurre así: bajo una de las encinas que crecen junto al eremitorio se extiende sobre el suelo un mantel blanco, en el cual se colocan unos panes u hogazas redondos, distribuidos en las cuatro esquinas del lienzo y en el centro del mantel; luego se espera a que aparezcan los diminutos saltamontes, que pueden ser de tres diferentes tipos porque cada uno presenta distinto color. Según predominen los saltamontes blancos (dorados o ligeramente marrones), los verdes o los negros, se considera que la cosecha será buena en cereales, en aceitunas o en uvas respectivamente. Pero puede asimismo recibirse una predicción que afecte proporcionalmente a las tres futuras cosechas, de manera que, por ejemplo, si acuden muchos langostos negros, bastantes dorados y escaso número de verdes, es que habrá excelente vendimia, buena cosecha de cereal y menor cantidad de aceite. El hecho de que no salgan estos insectos constituye un mal presagio, puesto que las langostas comparecen incluso si el terreno se halla nevado.

Como desarrollé en aquel otro artículo, resulta evidente que estamos ante una forma de magia predictiva que se vale de un animal concreto para conocer de antemano cuál será la respuesta de la naturaleza en el momento de brotar la cosecha anual, respuesta que queda prefijada mediante la concurrencia generosa, la escasez o la no comparecencia de saltamontes después de haberse efectuado el ritual presentáneo de invocación. En el curso de aquella investigación examinamos tres aspectos, principiando por el estudio de las virtudes negativas y positivas atribuidas a las langostas en la tradición griega antigua y en ámbito indoeuropeo, puesto que a este insecto se le adju-

dicó tanto una proyección nociva y ominosa como el logro de un efecto “apotropéo” y bienhechor. En su faceta positiva, existió una relación estrecha entre el saltamontes y dos importantes divinidades, como fueron Atenea y Apolo, pues algunos indicios nos permiten sospechar que controlando a este animal la diosa ejercía su benéfica tutela sobre la agricultura. El caso particular de Apolo ligado al saltamontes, del que también nos ocupamos entonces, resultará más adelante provechoso para evaluar la interpretación histórica que mejor acomoda al ritual de Misia.

Nuestra atención se encaminó, en segundo lugar, a profundizar en aquellas otras intervenciones detectadas en el registro indoeuropeo y tendentes a manipular con antelación el tiempo atmosférico, insistiendo en aquellos ejemplos sociales que muestran cómo determinados meses se hallan subordinados a un grupo de personas, de manera que enero perteneció a los hombres, febrero a las mujeres, marzo a los mozos. La atribución de febrero a las mujeres se halla documentada a través de numerosas costumbres germánicas y cristianas, y la idea de las mujeres como hacedoras del tiempo en febrero se encuentra ligada con la creencia de que las mujeres poseen el dominio de la comunidad durante dicho mes. Además, dicha creencia se sitúa en relación con el comienzo y cierre del año, y por eso señala claramente que su procedencia se halla en el sur de Europa y arranca de la Antigüedad. La convicción de que las mujeres hacen el tiempo se halla ampliamente extendida en el ámbito europeo, y su subordinación al mes de febrero (o al de marzo en otras regiones) puede obedecer a la especial consideración del incipiente tiempo primaveral en calidad de presagio para el año, pero también al especial significado del tiempo primaveral para la fecundidad del año.

Y, en último lugar, procedimos a desarrollar los fundamentos que autorizan a divisar cómo el rito mágico de los langostos posee un origen céltico y aportamos algunos otros paralelos indoeuropeos, dando remate a la labor con el avance de varias hipótesis sobre el significado y alcance de dicho acto augural en el seno de la sociedad céltica peninsular. La asociación entre la ceremonia mágica y las encinas sagradas forma parte de una práctica común en sede céltica, donde aquellos árboles encarnaban el canal de comunicación entre la esfera divina y el grupo humano, de manera que desde la sacralidad del árbol los dioses remitían sus voluntades, valiéndose en el presente caso de los insectos ortópteros. Dos datos complementarios enriquecen nuestro enfoque del rito. En el resumen de las *Babilónicas* de Jámblico figura la noticia de que su autor discurría acerca de tres tipos de magia, uno de los cuales consistía en la magia de los saltamontes (μάγον ἀκρίδων). Según su confesión, Jámblico habría conocido los secretos de la magia instruido por un parto.² No sabemos en qué consistía esa forma operativa mágica protagonizada por la actividad de los saltamontes, pero dadas las coincidencias tan sólidas que desde antiguo se han señalado entre las instituciones y ritos de

² Phot., *Bibl. cod.* 94, 75 b 21-28. Sobre la formación de Jámblico, de base persa, *vid.* Bidez-Cumont 1938, I, 148 s.; II, 204, n. 1.

los antiguos persas y los propios de las sociedades célticas, podríamos convenir que también en la rama irania del tronco indoeuropeo se habría conservado una participación de los langostos con fines augurales, y que aquella magia no sería otra cosa sino un recurso adivinatorio para predecir, defender y asegurar las cosechas gracias al manejo y escrutinio de tales insectos por los oficiantes del rito. La simple certificación de que en el acervo mágico iranio existiera una magia ἀκρίδων constituye un garante suficientemente válido para situar el augurio hispano del Sobrarbe en el sustrato céltico. En otro orden temporal y geográfico, disponemos también de un curioso testimonio que remonta a los comienzos del período imperial romano. Durante el reinado de Claudio anduvo entre los bastidores de la escena pública una hechicera llamada *Lucusta* (Langosta), que protagonizó perversos servicios encargados por miembros de la familia imperial. Un esolio a Juvenal (I 71) nos transmite la noticia de que aquella mujer procedía de las Galias (*Lucusta quaedam fuit in Galliis matrona uenefica*), donde ejercía su oficio de maga. El nombre profesional latino del que era portadora pudo representar la traducción del término galo correspondiente; la denominación de *Lucusta* vendría a significar que la figura del insecto se juzgaba muy adecuada en el medio social galo para dotar de imagen y contenido onomástico a quien sobresalía en el ejercicio de las artes mágicas, abonando así la idea de que también en las Galias el saltamontes configuró la nómina de los animales prestos a activar encantamientos o presagios, y cuya manifestación en ciertos rituales generaría alguna forma particular de “magia de las langostas”. Se trataría, en suma, de otro testimonio de que ese expediente augural fue común, por lo menos, al acervo de la rama irania y al del grupo celta occidental.

Así pues, como forma de adivinación, el ritual de los langostos no deja de poseer un marcado origen místico, puesto que las mismas entrañas de la tierra, madre común de todos los seres vivos, albergan potentes fuerzas que proporcionan a los hombres revelaciones, y los animales que nos transmiten tales secretos se expresan con tanta mayor vigorosidad cuanto más estrecho es su contacto con la fuente matriz de los efluvios telúricos. La ceremonia céltica de Abizanda encubre un ritual mágico de fertilidad que persigue influir sobre la naturaleza por medio de dos estímulos; y decimos ejercer una influencia porque el augurio no supone únicamente una mera actividad de observación para registrar cuántos saltamontes de cada clase acuden al reclamo de los panes y calcular luego, una vez puesto su número en relación con el correspondiente vegetal, las cantidades absolutas de la futura cosecha. Pues ocurre que, como en tantos otros ritos de fertilidad, el augurio funciona ante todo como una ofrenda propiciatoria que, asumida por la divinidad a través de sus mensajeros o agentes (los saltamontes), deberá revelarnos en qué medida le ha sido grata; y esa medida exacta es la que será devuelta en contraprestación divina. Este rito céltico de la Península Ibérica debió estar revestido de ciertos elementos y prescripciones litúrgicas necesarias para la eficacia del augurio, pero los datos que hemos reconstruido no nos permiten determinarlas. No sabemos qué personas ni cuántas realizarían el primitivo

augurio céltico (¿rey, sacerdotes/druidas?), pues tal vez tendría que haber unos especialistas natos o eventuales para atraer la fertilidad, encargándose asimismo de anunciar o conseguir un resultado positivo. Ignoramos también si existía algún tipo de alternativa, contramedida o expiación cuando se producía un augurio negativo. Es probable, en todo caso, que en sus primeras etapas aquel rito afectase tan sólo al conocimiento de la futura cosecha de cereal, y más tarde irían agregándose los otros dos productos (aceitunas y uva) por haber discriminado el color de los insectos.

Este augurio, por último, se inserta dentro de la concepción antigua de la “creación” del tiempo. El hecho de que el acto siga realizándose en el mes de enero, y en concreto el día 12, apoya la consideración de que estamos ante un mecanismo de prefiguración meteorológica, en la línea de los ejemplos ya mencionados para otras zonas de Europa. Se trata, sin duda, de los llamados *douze jours*, que fueron aplicados por los adivinos celtas como signos premonitorios en el final del año (mes *Riuros*: diciembre/enero) y poseían una función intercalar en el calendario.³ En el folklore posterior de la Península Ibérica se denominaron las Doce noches. Realizar la ceremonia en el duodécimo día del primer mes del año podría significar, como sucede en la conocida observancia y cálculo de las llamadas cabañuelas, que siendo doce los meses del calendario la predicción de fertilidad sirve para todos los meses del año entrante (para la cuatro estaciones y las dos mitades del año). Por eso, cabría también la opción de que el rito persiguiese averiguar el comportamiento del tiempo en los respectivos meses de sazón (primavera/verano el cereal, otoño la vid, invierno la aceituna). Tampoco debemos olvidar que en algunas regiones de Europa durante el mes de enero corresponde a los hombres el dominio de los espacios, entre los que se incluye la “realización del tiempo”. Todo parece señalar, así pues, que en esta operación mágica de raigambre céltica los hombres se ocupaban de una misión sagrada que extraía a los dioses la anticipación, por medio de los saltamontes, de la futura respuesta agrícola de la naturaleza. Como la toma de auspicios no deja de ser una praxis mágica en la que la maestría del actor o interrogante puede forzar la voluntad de los entes interrogados y conducirla a proporcionar un resultado favorable, es evidente que debemos estimar el augurio de los langostos como una modalidad de la manipulación del tiempo por parte de quienes, según presunción social, poseían la virtud de condicionar los elementos de la naturaleza en el comienzo del año.

II. EL AUGURIO EN MISIA

Disponíamos hasta ahora del conjunto de datos arrancados a la celebración invernal del secular rito de los langostos de Abizanda para captar una imagen más o menos expresa de aquella práctica adivinatoria céltica; pero he aquí que improvisamente irrumpe en nuestro panorama una noticia como la

³ Sergent 1992; Guyonvarc’h 1997, 305-307; Sergent 1999.

transmitida por el tratado *de fluviis* y alerta nuestra atención, sugiriendo que sus contenidos pueden contribuir a complementar la interpretación del augurio hispano. Comenzaremos analizando el valor histórico de este pasaje, cómo se ha configurado y cuál pudo ser su origen. *Prima facie*, la noticia presenta apariencia de ser una simple rareza o curiosidad sin fundamento real, es decir, una de las frecuentes invenciones de la fantasía antigua, que gusta difundir *paradoxa et mirabilia* del mundo, en particular los supuestos prodigios minerales, animales y vegetales de los territorios periféricos situados en Oriente (Asia/India), en Occidente (Europa y regiones del norte) y en África, pues la geografía exótica de tales partes prestaba fomento a su verosimilitud. Sin embargo, algo incita a barruntar que este sucinto relato no es exactamente eso, y así fue reconocido hace ya tiempo por algunos autores. En opinión de Mély, nuestro párrafo no sería sino *une recette pour annoncer les années fertiles ou stériles*, mientras que Steier lo califica como una extraña *Volksglaube* consistente en que “estas formas parecidas al trigo las arrojaban los misios a los surcos recién trazados y profetizaban, según que los granos negros queden en su sitio o salten, una buena o mala cosecha del año”.⁴ Con independencia, por tanto, de que semejante costumbre carezca para nosotros de valor científico y deba afiliarse a la categoría de las actividades irracionales de la superstición, Mély no llega a explicitar si esa “receta” es invención imaginaria del autor del tratado (o de su fuente) o bien responde a un rito que alguna vez llegara a practicarse; en cambio Steier muestra tino cuando concede crédito a la existencia histórica de un rito particular y reglado entre los misios para anunciar/profetizar las cosechas anuales.

No obstante, si deseamos profundizar en esa dirección será imprescindible someter a prueba la fiabilidad de nuestra fuente, el tratado *Sobre los ríos*, de cuya paternidad no fue responsable Plutarco. ¿Estamos ante una obra cuyos datos no reflejan actitudes sociales y culturales verdaderamente desarrolladas, sino que tan sólo acumula representaciones imaginarias? Y, ¿de dónde proceden todas sus informaciones? Varios son los juicios y calificaciones que han sido emitidos acerca del tratado. Mély anticipó que resulta difícil decidir si nos encontramos realmente ante una composición de carácter geográfico, tal como manifiesta el título, o bien se trata de un escrito de naturaleza religiosa, a juzgar por las orientaciones sobre mitos, dioses y ritos que se aplican a los diferentes ríos. Pero habiéndose fijado detenidamente en la estructura del texto, creyó descubrir que la primitiva disposición de la obra habría consistido en trazar la historia mágica y médica de una planta y de una piedra halladas junto al río que se menciona, o al pie de una montaña cercana, e incluir una breve alusión a sus tradiciones mitológicas. También

⁴ Mély 1892, 330; Steier 1932, col. 2445 s. Por su parte, Bouché-Leclercq 1879, 184, parece creer que la adormidera misia producía realmente pequeñas piedras negras a modo de granos, y que con ellas se practicaba algo parecido a la *lithobolia* cleromántica.

supuso que, con posterioridad, el material sería revisado y acabaría ofreciendo muchas coincidencias con las Ciránidas, puesto que en ambos textos hay 24 capítulos, número cabalístico que corresponde a las letras del alfabeto, y en cada capítulo se llevan a cabo cuatro divisiones, que corresponden a los cuatro elementos. En el *de fluviis* los ríos representarían el agua, la hierba o planta la tierra, las piedras el fuego, y las montañas, en virtud de su elevación, equivaldrían al éter. Por estas y otras consideraciones, Mély mantuvo el criterio de que aquel texto habría sido compuesto en el s. III d. C. y constituiría “un tratado hermético, en el que todo es ficticio”.

Con el paso del tiempo estas viejas ideas han acabado por dejar camino a planteamientos más matizados, de suerte que, como han escrito Charrière y Audin, la actual posición crítica consiste en rotular este tratado como un “centón de historietas sin valor documental, juntadas en el primer tercio del s. III d. C. y colocadas bajo el patrocinio de autores oscuros y de autenticidad discutible”. Es muy probable que Ziegler tenga razón cuando conjetura que el autor del tratado fue un simple paradoxógrafo, pues parece obvio que quien lo redactase se esforzó en aglutinar materiales típicos del género, ordenándolos por apartados o compartimentos presididos por el nombre de los principales ríos conocidos y admirados por los antiguos.⁵ No debe por consiguiente asombrarnos que el libro contenga y asocie datos imaginarios al lado de informaciones correctas, que otras noticias hayan sido deformadas, adaptadas, noveladas, malentendidas o tergiversadas, y que en ciertas ocasiones nos veamos obligados a desprender la capa superpuesta para llegar al cuerpo histórico de la narración y poner al descubierto la documentación original. No es fácil, sin embargo, decantar la riquísima aportación de la literatura paradoxográfica, porque las diferentes líneas y tendencias de lo “maravilloso” se copian unas a otras y reiteran hallazgos e historias, no sin haber alterado antes algunos detalles (incluso sustanciales).⁶

Resulta imprescindible, en definitiva, someter este pasaje del Pseudo-Plutarco sobre las curiosidades del Caico a una exacta disección textual e histórica e intentar extraer el fondo fiable de la noticia y de dónde provienen sus componentes culturales. Por fortuna, antes de abordar dicha labor hemos cotejado las sanas recomendaciones que formularon Charrière y Audin a raíz de su sólido estudio sobre otro pasaje contenido en el *de fluviis* pseudo-plutarqueo. Se trata del capítulo VI 1, relativo al río Árar (Saona) y enriquecido con varios datos acerca de Lyon (*Lugdunum*): el texto se ocupa sucesivamente del pez llamado *kloupaia* (el sábalo o alosa) y de su migración estacional; proporciona dos etimologías del nombre Arar, una correcta y otra basada en consideraciones míticas, y recoge por último una interesante historia que contiene elementos estrechamente vinculados a la etimología de *Lugdunum* y al relato fundacional de esta ciudad, en el que los cuervos desempeñan un papel muy destacado; todo ello permite a los autores explicar

⁵ Ziegler 1949, 1164 (34); 1951, 870 s.

⁶ Jacob 1983.

las etimologías que hacen de Lugudunum la colina de la luz, la colina de Lug y la colina de los cuervos, así como otros dos hechos, a saber, que el cuervo posado sobre un montículo forme el emblema de la ciudad y que la fecha de su fundación coincida con el día 10 de octubre.

A efectos de nuestro breve estudio, revisten gran importancia las observaciones derivadas de este trabajo. En primer término, porque el capítulo VI 1 del *de fluviis* se sumerge en el mundo céltico y el resultado del estudio nos demuestra cómo las rarezas de aquel ámbito cultural fueron también una pieza notable del aparato paradoxográfico y se adaptaron a él con mayor o menor precisión. Como advierten ambos autores, quizá el Pseudo-Plutarco ha podido añadir en este pasaje algunos elementos maravillosos surgidos de su imaginación, pero cabe apreciar que por regla general ha bebido en fuentes serias, y no obraríamos con justicia limitándonos a recusarlas sin haber efectuado un examen atento del problema. Mas también, sobre todo, porque Charrière y Audin han desbrozado una senda para conferir al conjunto de elementos recogidos por el compilador del tratado el valor de verdadero escrito histórico, de tal manera que “si la lecture de ce texte nous laisse parfois perplexes, sa portée est cependant très grande pour qu’on le traite comme un matériau inutilisable. Une scrupuleuse analyse éliminera les erreurs provoquées par une série de transmissions qui l’ont altéré par incompréhensions successives et capitalisées”. Y hay otras conclusiones de su lúcido estudio —después de haber contrastado la exactitud de los autores a los que se menciona en el tratado como garantes de los datos sobre el Árar y Lugudunum— que merecen registrarse, tales como la comprobación del hecho de que las informaciones del Pseudo-Plutarco “no son simples figuraciones, y aun la más inverosímil merece al menos un esfuerzo de comprensión y de interpretación”, o cuando recuerdan que, siendo manifiesta la calidad de nuestro compilador, “serait de peu fruit si l’on ne cherchait à exploiter les données qu’il nous apporte”. Pues bien, estas sanas recomendaciones intentaremos aplicarlas a nuestra “inverosímil” materia, dedicándole un esfuerzo de comprensión e interpretación que nos permita explotar los datos que el *de fluviis* transmite en XXI 2 a propósito de la adormidera del Caico.

Al iniciar estas páginas con la traducción del correspondiente pasaje griego ya avanzamos que al fondo de aquella noticia cabía vislumbrar la práctica de una consulta augural, que poseía, en mi opinión, un claro paralelismo con el ritual mágico adivinatorio de Abizanda (Península Ibérica). Dicha praxis consiste en la ofrenda o depósito, encima de la tierra, de una forma de pan (cereal elaborado), y a la observación de las langostas que acuden a comerlo, es decir, que desde su refugio en el suelo saltan o vuelan hasta posarse en la ofrenda; contando con determinados criterios (conurrencia espontánea de los saltamontes, color y número de los insectos) se infiere el significado concreto del augurio: si concurren, buen indicio; si no salen (saltan) las langostas, señal negativa. Todo indica, según veremos, que el augurio de Misia se hallaba protagonizado por los mismos elementos, es decir, por el pan (cereal+adormidera) y por los saltamontes que se manifies-

tan al realizarse el depósito sobre la tierra. Basándonos en ambas premisas debemos trazar la reconstrucción más probable y verosímil del ritual, tratando asimismo de explicar de qué modo pudo constituirse la correspondiente información.

La presencia de la adormidera en esa historia despierta sin duda especial atractivo, por tratarse de una planta en la cual confluyen usos cotidianos de diversa naturaleza y sutiles valores simbólicos. Ahora bien, ante todo conviene que efectuemos una precisión textual y veamos de qué modo algunos editores han especulado con el inicio del capítulo: como muestra el aparato que dejo establecido al pie del pasaje, la tendencia más general ha consistido en modificar la sencilla versión del manuscrito único de la obra e incluir unas conjeturas, mediante las cuales el compilador expresaría que la adormidera que crece en el Caico contiene, en lugar de fruto “una gran cantidad de piedrecitas”, “semillas parecidas a piedrecitas”. Sin embargo, no acertamos a encontrar ninguna razón de peso que justifique esa enmienda del texto, que tan sólo precisa una leve y respetuosa corrección paleográfica de la lectura transmitida (λίθον en vez de λίθων), como realizó Hercher. De ese modo, el compilador del tratado quiere expresar: 1º), que junto al río Caico puede hallarse una clase de adormidera que, *en ocasiones*, “en lugar de fruto contiene cierta piedra”, y esta piedra no es demasiado grande, como algunos podrían creer, sino que desde el momento en que la compara con un grano de espelta se da ya por sentado que es una piedrecita (λιθάριον). 2º), que entre estas piedras, hay unas pocas que son completamente negras; cuando los misios, después de haber rebuscado una cantidad indeterminada de tales ejemplares, consideran que hay suficientes para la ceremonia, arrojan tales λιθάρια negras sobre el terreno arado y activan la práctica del augurio. No me parece recomendable, así pues, alterar el texto para introducir la idea de que todas las adormideras del Caico ofrecían la irregularidad de encerrar varias piedrecillas (¡del tamaño de granos de espelta!) en su interior, reemplazando a las minúsculas semillas de la planta, pues aun tratándose de una obra paradoxográfica parece más consecuente que el compilador del *de fluviis* restringió a unos cuantos ejemplares, de entre todas las adormideras comunes, el raro prodigio de albergar una piedra (piedrecilla), cuya aparición desaloja a las abundantes y minúsculas semillitas que suelen descansar en la delicada cápsula de esa papaverácea. Y la rareza del prodigio todavía se incrementa, puesto que no todas esas piedras, ya de por sí escasas, sirven para la ocasión, sino que tan sólo las de color negro cumplen la función prevista. En cualquier caso, seguidamente veremos cómo, incluso si admitimos que el texto debiera ser corregido con la propuesta de Müller (πλήθος λιθάρων), mi interpretación sobre la naturaleza y contenidos de aquella ofrenda augural no experimentaría ningún cambio sensible.

Porque, en efecto, siguiendo la sencilla corrección de Hercher debemos concebir el texto en el sentido que preconizo, es decir, que según el Pseudo-Plutarco algunas adormideras no contenían fruto, sino una clase de piedra semejante al grano de la espelta; entre tales piedrecitas, las de color negro

eran seleccionadas para esparcir las por el campo como si se tratara de semillas especiales. Mas la singularidad de aquellas pseudosemillas consistía en obrar como si tuvieran una vida o impulso vital, una δύναμις interna (*der okkulte Kraft*) que los hombres antiguos creían descubrir en una serie de objetos sólidos (particularmente gemas y minerales) o de materias especiales (sangre, bitumen, saliva, savia, etc.). Y a menudo esa fuerza especial, como sucede precisamente en este caso, posee una inteligencia sobrenatural (su potencia es técnicamente calificada como νοερός o *sapiens*), lo que le permite conocer los arcanos del mundo y la voluntad de los entes divinos. Por tales razones, una piedra a la que se atribuyesen semejantes virtudes volitivas (quedarse quieta, saltar) pasaría por ser muy apropiada para cualquier procedimiento mágico, en este caso para el augurio sobre el rendimiento de los campos.

Llegados a este punto, es necesario intentar una reconstrucción del proceso durante el cual, dentro de la tradición paradoxográfica, se configuró la noticia de la práctica augural de los misios, no sólo señalando los errores cometidos por incomprensión y que han enturbiado algo el fondo de la historia, sino explotando además los datos que esta pesquisa autoriza a valorar. El primer paso consistirá en analizar cuál es el motivo del protagonismo de la adormidera y qué función desempeñaría en la praxis original. En el ritual propio de Misia, que quedó enmascarado por el anecdotario de la paradoxografía, la adormidera tuvo que ser un ingrediente sustancial y requisito previo del acto, es decir, el elemento que desencadenaba la acción predictiva, bien de forma pasiva (inmovilidad = ningún insecto se mueve en torno a la ofrenda arrojada), bien activa (rueda, se mueve o se deshace en forma de saltamontes o por la acción de los saltamontes). Ahora bien, parece muy verosímil que, de hecho, la adormidera pudiera estar cumpliendo (supliendo) la función del pan, o de alguna otra pieza elaborada con cereal, que se depositaba sobre el suelo en el escenario del augurio, que no era otro sino un terreno *expresamente* arado para (antes de) llevar a cabo el ritual.

Hay varios aspectos sobre la planta que merecen ser retenidos. El cultivo de la adormidera del sueño (*Papaver somniferum* L.) estuvo extendido por todo el Mediterráneo con el objeto, en particular, de aprovechar sus semillas (por eso en la Antigüedad se la conoció como μήκων ἡμερος/*papaver sativum*).⁷ Posee dos variedades; una proporciona semillas blancas (ἡ μήκων λευκή/*papaver candidum*), pero la otra, ἡ μήκων μέλαινα o *papaver nigrum*, tiene semillas negras (σπέρμα μέλαν: Diosc. IV 64, 1). Estas semillas se usaron siempre como alimento, bien para obtener aceite, bien consumidas tostadas, bien formando parte de algunos panes y de pastillitos. Servio (*ad Verg. Georg. I 212*) escribe que eran aprovechadas como si fuese trigo (*est esui sicut frumentum*), y que se extienden por encima del pan (*pani aspergatur*). Los autores clásicos nos transmiten que la denominación de tales panes era

⁷ Lenz 1859, 612-614; Steier 1932; Gabra 1956; Kritikos-Papadaki 1967.

ἄρτοι μακωνίδες ο ἄρτοι μηκωνεῖοι (panes de adormidera).⁸ Hipócrates concedía a las semillas del *papaver* negro un alto poder nutritivo (I p. 678 Kühn). También son muy interesantes algunos de los empleos de las semillas para confeccionar tortitas y dulces, en concreto la receta que suministra Catón (*Agr.* 79) para quienes deseen obrar unas pequeñas bolas (*globi, globuli*): los ingredientes recomendados son sémola de trigo y queso; después de ser fritas en aceite debían untarse con miel y rebozarse con semillas de adormidera. Con acierto Thielscher llama a estas bolas albóndigas de adormidera (Mohnklössen).⁹

Esta serie de hábitos permite sospechar que tal vez la operación mágica de consulta sobre la cosecha venidera consistiese en arrojar sobre un sector determinado del campo (¿en torno a una encina?, ¿en terreno sagrado?), preparado con una mano de labranza, algunos panecillos, tortitas o pastelillos totalmente cubiertos de *papaver* negro y que tendrían forma redonda (*globi*, “pedrecitas” o bolitas de adormidera). También llama la atención el hecho de que las supuestas λιθάρια sean equiparadas a los granos de espelta o escanda, un detalle que puede reunir mayor significación de lo que en principio aparenta. Nada habría de extraño en que las prescripciones sagradas impusieran precisamente que las ofrendas estuviesen preparadas con esa gramínea en concreto, que es una variedad muy antigua del trigo típica de territorios fríos y suelos pobres; la espelta estuvo extendida en Asia y Europa y fue cultivada por escitas, tracios, celtas y germanos.¹⁰ Ya veremos más adelante cómo la escanda forma parte del depósito religioso más antiguo de este territorio minorasiático.

Con todo, parece conveniente no olvidar la posibilidad de que la ofrenda arrojada sobre el terreno arado para poner en marcha el augurio fuese la propia cápsula de la planta, en concreto de la variedad negra de la adormidera, y que esta cápsula fuese asimilada a una piedra cuando se procedió a crear la anécdota paradoxográfica original.¹¹ No hay duda de que el fruto del *papaver* estuvo rodeado de un rico simbolismo místico, pues la adormidera poseyó la condición de elemento fluctuante entre el mundo superior y el inferior desde el momento en que mediante la acción “enteógena” del opio desaparecen los confines entre vida y muerte. La sustancia psicoactiva de la adormidera se obtenía practicando ligeras incisiones sobre la superficie de la cápsula, gracias a las cuales destilaba un líquido lechoso; de ahí se dedujo que había una afinidad entre aquel jugo y la leche materna, y sucedió tam-

⁸ Alcman en Ath. III 110 F o 111 A; Filóstrato, *Gymn.* p. 6, 19. Ateneo (III 113 C) describe un pan llamado *boletino*, porque su forma semejaba un hongo, confeccionado esparciendo en el fondo de una artesa semillas de adormidera sobre las que se colocaba la masa.

⁹ Thielscher 1963, 283; Hauri-Karrer 1972, 64 s. La mezcla o conexión de las espigas de cereal con la adormidera se interpretaba por los antiguos como señal de fecundidad (Le Blant 1896, 73).

¹⁰ Hehn 1911, 563-569.

¹¹ Como luego indicamos, se creía en la existencia de una piedra a la que se dio el nombre de μηκωνίτις (μηκωνίτης) / *meconitis* (*meconites*) (*infra*, n. 21).

bién que esa equiparación fue transferida al recién nacido, cuando por medio del parto se pasa de la existencia oculta del útero a la luz del mundo.¹² La adormidera pertenecía, así pues, al grupo de seres vegetales que, estando debajo de la tierra durante una porción del año, renacían puntualmente para aportar a los hombres un singular sustento “materno”. Nada mejor, entonces, que esta planta para expresar la idea de fertilidad y abundancia, un mensaje que sería bien recogido por los saltamontes que surgen también del suelo. En aquellas ocasiones en que no surgiesen, el anuncio de esterilidad (“sequedad láctea”) era manifiesto. Y hay que añadir aún otro aspecto, a saber, que la adormidera estaba perfectamente disponible para desencadenar los propósitos augurales; si atendemos a la dimensión onírica, como señala Albrile, su leche posee un poderoso efecto narcótico capaz de modificar radicalmente la percepción de lo “real”, dando paso a visiones fantasmales del mundo divino. Adormidera y augurio ocupan de este modo un plano superior sobrenatural, que facilita el desciframiento de la respuesta solicitada a las divinidades, y esta vinculación estrecha no fue ajena a las intenciones que guiaban la ofrenda de los misios, ya consistiera en *globi* o en ἄρτοι μηκωνίδες, ya se tratase de cápsulas enteras de *papaver* (cuyas semillas tal vez se esparcían después de abiertas).

¿Por qué nuestro ritual se documenta en Misia, y qué relación posee con el augurio céltico de la Península Ibérica? El capítulo transcrito del Pseudo-Plutarco localiza aquella práctica en los contornos del Caico, río nacido en Teutrania y que surca el tramo meridional de la región minorasiática de Misia, expresando que la operación augural forma parte de las costumbres de los misios. El origen exacto de este grupo étnico no se halla bien establecido, pero sí sabemos que, al igual que los frigios, eran tenidos por tracios del norte que emigraron desde el área del bajo Danubio, es decir, desde el territorio al que los romanos llamaron más tarde Mesia o Moesia para distinguir a sus gentes de los misios de Asia Menor.¹³ Mesios y misios descenden pues de un parentesco común, habiéndose producido su separación entre mediados del II milenio a. C. y comienzos del I; los primeros quedaron en Europa y los segundos son quienes se trasladaron hasta Anatolia. Una inscripción de Pérgamo denomina a las comarcas alledañas del curso inferior del Danubio Μυσία ἢ ἐν τῇ Εὐρώπῃ, y a la Misia transhelespóntica Μυσία ἢ ἐν κάτω (*IPerg.* VIII 3). Estrabón nos informa de que misios, frigios, doliones, migdones y troyanos podían tenerse todos por tracios, como lo eran las poblaciones que vivían en la parte europea opuesta a Asia, diferenciándose muy poco unos de otros.¹⁴ Los misios mantuvieron lengua propia, pero sus contactos con los habitantes griegos del litoral, instalados en ciudades después de la Gran Migración que colonizó desde Grecia las costas

¹² Albrile 2009; 2012, 9. El alhorre, primer movimiento visceral del neonato, se denominaba meconio (μηκόνιον), término que sirve también para designar el jugo de la adormidera.

¹³ Str. VII 3, 2-4 (C 295-297), donde recoge parte de las costumbres de los misios tracios. Toda esta información fue tomada de Posidonio (*FGrHist* 87 F 104; Fr. 277^a Ed.-K.; F 45 Th.).

¹⁴ Str. XII 3, 3 (C 541-542); 4, 4 (C 564).

de Asia Menor, proporcionaron una capa de cultura helénica al conjunto de la región, bien que las influencias ejercidas fueron más intensas en la pequeña Misia, o Misia del Caico, que en la Gran Misia, o Misia interior.

De esta realidad histórica cabe extraer algunas consecuencias. Por un lado, que el rito augural pertenece sin duda al acervo misio antiguo, ya que no se detecta ningún rastro que le conceda filiación griega. ¿Significa esto que al menos una rama del tronco tracio conservó vigente una praxis mágica adivinatoria muy próxima —o quizás la misma, como luego diré— a la que practicaron en la Península Ibérica algunos grupos célticos? Parece verosímil, por cuanto hemos examinando, mas no sería lícito preterir el testimonio de Jámblico antes citado sobre la magia de las langostas que descubrió entre los partos (persas), ya que la ceremonia de los misios podría ser un préstamo tomado de los magos persas en época aqueménida, cuando Misia formaba parte de las satrapías persas de Lidia y de Dascileo. Una de las dos hipótesis debería de ser correcta. Por otro lado, resulta que la parte del territorio misio situada junto al curso inferior del Caico —una franja que se extendía paralela y muy cercana a la costa— era llamada Μυσία τῆς Αἰολίδος, la Misia de la Eólida, pues aquella zona se fundía en ciertos lugares con el área de asentamientos de origen eolio ribereños del Egeo.¹⁵ Hace todo ello al caso porque justamente conservamos una noticia de Estrabón informándonos de que los eolios de Asia Menor ofrecían sacrificios a un Apolo Pornopio (Πορνοπίων), y que uno de los meses de su calendario llevaba la denominación de mes Pornopio.¹⁶ Esta *epíklesis* de Apolo se halla formada sobre la voz πορνῶψ (en ático παρνῶψ), que daba nombre a un tipo de langosta. Muy poco conocemos acerca de las funciones de aquel dios Pornopio, pero no supondría nada de particular el hecho de que, en su característico papel de protector de los campos —que se refleja en otras advocaciones como Φυτάλμιος, Ἐρίφυλλος y Ἐρσοσ—, así como en virtud de su dimensión ctónica, ese Apolo estuviese vinculado a un culto o rito muy concreto orientado al crecimiento y preservación de las plantas, el cual se celebraría en la etapa del año correspondiente al mes llamado Pornopio. ¿Pudo ocurrir que la causa de arraigar fuertemente allí obedezca a la influencia directa de los misios de la Eólida? En tal caso, encierra gran sentido la idea de Usener de que esta sacralización habría nacido a raíz del sincretismo, de suerte que una primitiva divinidad indígena (en nuestro caso de origen misio) anterior a la llegada de los helenos habría sido absorbida por el Apolo griego, siguiendo un proceso que se desarrolló en varios lugares de la periferia griega (Usener 1896, 261). De aquí cabría derivar la hipótesis, si existió un germen del ente divino originado en Misia, de que la esfera funcional del dios Pornopio abarcase asimismo la obtención de indicios augurales sobre la futura vegetación valiéndose de la figura o de la participación real de los saltamontes. Podríamos también conjeturar que este augurio representa un vestigio dejado por los gálatas, que cru-

¹⁵ Sobre el puerto de Pérgamo en zona misia véase Steph. Byz. s.v. Ἄντανδρος.

¹⁶ Str. XIII 1, 64 (C 613).

zaron hasta Asia Menor en el siglo III a. C., como recuerda Pausanias cuando señala que la mayoría de estos gálatas saqueó las regiones costeras. Debieron permanecer en la franja eolia durante algún tiempo, puesto que más tarde los señores de Pérgamo los empujaron hacia el interior de Teutrania (el reino del misio Télefo, al que abajo aludimos), lejos del mar (Paus. I 4, 5). No es inverosímil, entonces, que los misios del Caico inferior adoptasen esta praxis tomándola de los gálatas, una contingencia que ajustaría magníficamente con nuestro planteamiento porque establecería una filiación absolutamente céltica del augurio y de su naturaleza.

Queda una última cuestión concerniente a Misia y al sustrato cultural. En el mundo griego el héroe misio más descollante fue Télefo, cuyas acciones se encuentran recogidas en el ciclo troyano. Pero Télefo, a pesar de las versiones del mito que establecen sus raíces en Grecia (nacimiento y genealogía) y que lo sitúan en parentesco con Heracles, no es una figura original de la Hélade, pues sus rasgos peculiares se gestaron en Asia Menor. La leyenda de Télefo es sin duda tangencial a la épica y al mito griegos, y su carácter prístino se corresponde con el de un *daimon* agreste que aparece y desaparece, cambiando a menudo de escenario para pasar de un lugar a otro (así lo conmemoran las referencias griegas, transfiriéndolo del Peloponeso a Misia).¹⁷ Conviene mucho poner de relieve dos aspectos. Algunas fuentes indican que Télefo fue amamantado por una cierva, e incluso quieren explicar dicho antropónimo en virtud de aquel suceso (por contracción de θήλη y ἔλαφος).¹⁸ Resulta desde luego curioso que precisamente estas narraciones sobre ciervos (y no otros animales mamíferos) que van unidos a la vida de personajes heroicos, o que se revelan en teofanías, fuese común a misios (tracios) y celtas y que se halle documentada en la Península Ibérica. Cabe agregar, además, que en los últimos años se ha insistido en mostrar que detrás de la apariencia del Télefo misio se albergaría una expresión latente del dios hático-hitita Telepinu.¹⁹ Sobre el mito de Telepinu conservamos un hermoso relato (CTH 324). En el texto que nos ha sido transmitido el dios abandona a los hombres, provocando así la ruina del campo y el hambre colectiva; y justamente en el pasaje donde se relata la carencia de cereales, el término concreto empleado es el de *escanda*, es decir, que la espelta constituía la clase de grano antiguamente cultivada en el territorio y que debieron explotar posteriormente los misios.²⁰ El mito de Telepinu culmina con la intervención de la diosa madre Hannahanna, que se sirve de una abeja (insecto) para que, picando a Telepinu, consiga su vuelta al seno de los hombres y se recuperen los bienes de la agricultura. ¿Poseen estas dos coincidencias (espel-

¹⁷ Davies 2000, 9 s.

¹⁸ Apolod., *Bibl.* III 9, 1.

¹⁹ Aguilar 2003, 182 s.

²⁰ Por eso en el texto griego del Tratado (XXI 2) prefiero, con mucho, la conjetura ὀλύραις de Hercher, recomponiendo la lectura λύραις de la tradición manuscrita, frente a su posterior propuesta πυροῖς (granos de trigo).

ta, insecto) suficiente entidad como para imaginar un marco cultural al que no fueron ajenos los augurios para conocer la cosecha anual, valiéndose de las virtudes mágicas atribuidas a algún insecto? ¿Hubo tal vez en el mundo hitita y en la Persia aqueménida una ceremonia concreta anual, encabezada por el poder (político y sacerdotal), para efectuar ese augurio y anunciar a la población el resultado de la consulta?

III. CONSIDERACIONES FINALES

Una vez aducido el conjunto de argumentos adecuados a este pasaje sobre el Caico contenido en el tratado pseudo-plutarqueo *de fluviis*, se hace recomendable calibrar todas las circunstancias y factores e introducir un postrer esfuerzo de comprensión e interpretación, reseñando los posibles errores y equívocos sufridos en el curso de la transmisión. ¿Cómo surgió la noticia y de qué fuente procede? Resulta problemático afrontar ambas preguntas, aunque parece muy probable que esa información fuese leída en época helenística por algún escritor griego interesado en la recopilación de *mirabilia* y que entrase a continuación en la rueda inagotable de los opúsculos paradoxográficos; a partir de ese momento sufriría alteraciones, bien por incompreensión, bien por deseo consciente de elaborar un relato con mayor impacto y que brillase en la cota más elevada de aquel subgénero literario. A decir verdad, la descripción de una oscura costumbre étnica religiosa que asociaba langostas y ofrendas comestibles presididas por el *papaver* poseía mucho menos atractivo además de pertenecer propiamente al terreno de la etnografía, que si era transmutada en una asombrosa danza de piedras *sapientes*, dotadas del espíritu del saltamontes o prestas a reposar sobre la tierra. ¿No existía acaso una piedra denominada $\mu\eta\kappa\omega\nu\acute{\iota}\tau\iota\varsigma$, que, aun cuando se dijera así denominada por presentar la forma de una adormidera, bien podría haber recibido su nombre por estimar que nacía en el interior de aquellas adormideras del Caico, cuyo fruto se distribuía por un terreno labrado?²¹ El lector, pudo razonarse, gozaría más leyendo aquella rareza sobre la adormidera misia que generaba piedras que si se le infomaba sobre el augurio.²² Importa mucho, sin embargo, percatarse de este otro hecho cierto: que el redactor más antiguo de la noticia captó perfectamente que la operación de los misios tuvo como fin obtener una predicción sobre la índole de la futura cosecha, y por fortuna ese extremo se mantuvo claro e inalterado en el transcurso de la sucesión de los tratados de paradoxografía.

Pretender establecer qué obra u obras en concreto pudo manejar el compilador como fuente de este pasaje sería tarea absolutamente vana. En el capítulo XXI, dedicado al río Caico, el autor del tratado menciona el libro

²¹ Sobre la gema en cuestión véase Plinio *NH* 27, 173; Solino 37, 22; *Isid., Orig.* xvi 15, 20.

²² Puesto que semejante información guardaba correspondencia con la explicación paradoxográfica de que ciertos minerales y piedras, replantados en tierra, empezaban a multiplicarse como si estuviesen vivos (cobre en Chipre, escorias de oro en Macedonia): Plumpe 1943; Halleux 1970, 21.

Sobre los ríos de Timágoras (XXI 3) y el libro *Sobre los montes* de Ctesias (XXI 5), pero sería arbitrario especular con uno u otro, tanto más cuanto que los asuntos tocados en ambos apartados son distintos a la noticia sobre la adormidera. Por si fuera poco, son tan abundantes las fuentes de que dispuso el tratadista mencionadas en los restantes capítulos del *de fluviis*, fuentes de donde podría haber extractado esta curiosidad, que nada nos autoriza a preferir cualquiera de ellas en detrimento de otras.²³ Pero habrá que admitir, como Charrière y Audin, que tales datos sobre la magia en el territorio misio del Caico no deben despacharse como material inutilizable; que la fuente de donde proceden era seria y de calidad, aun cuando ofrezca un aspecto que no llegó a entenderse y que sufrió una alteración, pero no tan radical que no logremos detectarla y encauzarla nuevamente en la dirección que demanda la acción fundamental de la anécdota (= descripción de un procedimiento augural para predecir la cosecha). Pues una cosa se halla muy clara: de haberse practicado en Misia un expediente augural para saber de antemano el rendimiento de la cosecha —como lo testimonia inequívocamente el pasaje estudiado—, el rito no pudo limitarse a arrojar unas piedrecitas y examinar luego, por ejemplo, en qué posición estaban, sino que debió haber sido ideado gobernándose por criterios más amoldados a esa clase tan particular y delicada de adivinación.²⁴ Cuáles fueran tales actos estamos forzados a deducirlo razonablemente de la escueta información sobre el insólito ceremonial de las piedras móviles, que encierra sin embargo núcleos y rastros positivos para guiar la interpretación (μήκων/μηκωνίτις, espelta, saltamontes).

La mejor cualidad de esta sencilla noticia escondida en el tesoro paradoxográfico estriba, en mi opinión, en que nos devuelve un eco bastante diáfano del insólito augurio de los langostos en el otro extremo del Mediterráneo. Si nuestra anterior investigación publicada en MHNH 9 nos ha servido como enlace conductor para extraer, ante todo, las similitudes del augurio de occidente con el método de adivinación misio (ofrendas + saltamontes), precisando determinados extremos sobre su encaje indoeuropeo (celta/persa/tracio/¿hitita?), la reconstrucción que hemos propuesto del rito de Misia nos ayuda a su vez a obtener una segunda imagen sobre la ceremonia de los langostos. La ensambladura entre adormidera y escanda parece confirmar un punto que ya habíamos anotado respecto a Abizanda, a saber, que en la etapa primitiva de tales predicciones se evaluaba exclusivamente la cosecha de cereal, y no a la de vino o aceite, lo cual significa, desde el punto de vista temporal, que la puesta en práctica del augurio sucedía en Misia terminado el otoño, en el momento de laborar y sembrar los campos. Dicho aspecto refuerza, sin duda, la idea de que el augurio constituía una ceremo-

²³ Por citar algunas de las que figuran en el tratado: Agatón, Agatocles, Aristónimo, Aristóteles, Arquelao, Clitónimo (tocó asuntos tracios), Crisermo, Ctesias, León, Nicanor, Sótrato, Timágoras, Timoteo.

²⁴ Digo delicada porque algo tan esencial para aquellas comunidades, como era la abundancia o escasez de alimento, se fiaba por completo a la realización cuidadosa del augurio.

nia que se movía en la órbita del solsticio hiemal, al inicio del cómputo de los ciclos anuales de la vegetación.

Caso de hallarse en la línea correcta nuestra sospecha sobre la intervención de la adormidera, para atraer a los saltamontes, en la ofrenda augural misia, convendría sopesar la eventualidad de que también entre los celtas occidentales el *papaver* desempeñase una función en calidad de ingrediente canónico de la torta o pan sagrado destinado al augurio. Que al menos su uso se hallaba extendido en la sociedad de la Galia lo certifica Marcelo Médico (XX 68), el cual nos transmite su denominación indígena entre los galos: *papaver, quod Gallice calocatanos dicitur*. De su aprovechamiento en Hispania da testimonio asimismo Marcelo, que cita el *opium hispanum* (XVI 53; XXIX 49), y se han hallado vestigios de su utilización entre los pueblos de la Península (Guerra 2002). De ser acertada la hipótesis de que el *papaver* hubiese constituido un ingrediente del rito augural, sería lícito plantearse si toda la ceremonia (incluso en la Península Ibérica) no estaba en manos de alguna clase de chamanes como los que existían entre los misios del solar danubiano y que figuran reseñados en Estrabón (VII 3, 2) con el título de *kapnobatai*. Pero esto son inferencias demasiado arriesgadas, que menciono tan sólo como elemento erudito.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar 2003: R. M. Aguilar, “La figura de Télefo en la literatura y el arte griegos”, *CFC (G)* 13, 2003, 181-193
- Albrile 2009: E. Albrile, “Zoroastro, le rose e il papavero”, en G. Gnoli-G. Sfameni Gasparro (eds.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità*, Roma 2009, 15-41.
- Albrile 2012: E. Albrile, “Nella terra degli Sciapodi. Un’interpretazione enteogena”, *Studi sull’Oriente Cristiano* 16, 2012, 5-18.
- Bidez-Cumont 1938 : J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d’après la tradition grecque*, I-II, Paris 1938.
- Bouché-Leclercq 1879 : A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l’Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, I, Paris 1879.
- Charrière-Audin 1963: G. Charrière-A. Audin, “Le pseudo-Plutarque avait raison”, *CH* 8, 1963, 357-370.
- Davies 2000: M. Davies, “Euripides *Telephus* fr. 149 (Austin) and the Folk Tale Origins of the Teuthranian Expedition”, *ZPE* 133, 2000, 7-10.
- Fernández Nieto 2009: F. J. Fernández Nieto, “*Ianuario fruges praefiniunt locustae*: las langostas prefijan la cosecha en enero. Sobre la per-vivencia de un rito mágico augural de raigambre céltica”, *MHNH* 9, 2009, 59-78.
- Gabra 1956: S. Gabra, “Papaver Species and Opium through the Ages”, *BIE* 37, 1956, 39-56.
- Guerra 2002 : E. Guerra Doce, “Sobre el papel de la adormidera como posible viático en el ritual funerario de la Prehistoria reciente peninsular”, *BSAA* 68, 2002, 49-76

- Guyonvarc'h 1997: Ch.-J. Guyonvarc'h, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris 1997.
- Halleux 1970: R. Halleux, "Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'Antiquité gréco-romaine", *RBPhH* 48, 1970, 16-25.
- Hauri-Karrer 1972: A. Hauri-Karrer, *Lateinische Gebäcksbezeichnungen*, Diss. Zürich, 1972.
- Hehn 1911: V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa*⁸, Berlin 1911 (repr. Hildesheim 1963).
- Jacob 1983: Ch. Jacob, "De l'art de compiler à la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie grecque", *Lalies* 2, 1983, 121-140.
- Kritikos-Papadaki 1967: P. G. Kritikos-S. P. Papadaki, "The History of the Poppy and of Opium and their Expansion in Antiquity in the Eastern Mediterranean Area", *Bulletin of Narcotics* 19, 1967, 17-38.
- Le Blant 1896: E. Le Blant, "750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues", *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 36, 1896, 1-210.
- Lenz 1859: H. O. Lenz, *Botanik der alten Griechen und Römer*, Gotha 1859.
- Mély 1892 : F. de Mély, "Le traité des fleuves de Plutarque", *REG* 5, 1892, 327-339.
- Plumpe 1943 : J. C. Plumpe, "Vivum saxum, vivi lapides. The Concept of "Living Stone" in Classical and Christian Antiquity", *Traditio* 1, 1943, 1-14.
- Sergent 1992 : B. Sergent, "Un cycle celtique des douze jours ?", *Ollodagos* 3/4, 1992, 203-236.
- Sergent 1999: B. Sergent, "Histoire ancienne des Douze Jours", *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 196, 1999, 2-12.
- Steier 1932: A. Steier, *RE* XV 2 (Stuttgart 1932), cols. 2433-2446, s.v. Mohn.
- Thielscher 1963: P. Thielscher, *Der Marcus Cato Belehrung über die Landwirtschaft*, Berlin 1963.
- Usener 1896: H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.
- Ziegler 1949: K. Ziegler, *RE* XVIII 3 (Stuttgart 1949), cols. 1137-1166, s.v. *Paradoxographoi*.
- Ziegler 1951 : K. Ziegler, *RE* XXI 1 (Stuttgart 1951), cols. 636-962, s.v. *Plutarchos* (2).

Francisco Javier Fernández Nieto
Universidad de Valencia
correo-e: Fco.Javier.Fernandez@uv.es

Fecha de recepción del artículo: 16/05/2013 Fecha de aceptación del artículo: 27/05/2013
