

Materiales mágicos. Conjuros, fantasmas, necromancia y otros dispositivos de economía antropológica en el pensamiento griego

Claudia MÁRSICO¹

Abstract. *The studies on ancient philosophy have a long tradition of analysis about the Greek views on anthropology. The beliefs developed in Greece from the archaic to the Hellenistic times offer a wide range of variants different from the opposition between soul and body that became traditional in the classical period, with continuities and contrasts regarding later thought. However, some important elements go often unnoticed and this compromises the quality of the reconstruction of the ancient epoch. In this work, we will study three points related to magic: the spells, the ghosts and necromancy, in order to infer from these materials the underlying anthropological structure.*

Resumen. *Los estudios sobre filosofía antigua son pródigos en estudios sobre las concepciones en torno de la estructura antropológica. Las creencias desarrolladas en Grecia desde la época arcaica hasta el período helenístico ofrece un panorama amplio de variantes distintas de la oposición entre alma y cuerpo que devino tradicional en la época clásica. Algunos elementos relevantes, sin embargo, suelen quedar desdibujados y eso atenta contra la calidad de la reconstrucción del imaginario antiguo. En este trabajo consideraremos tres ámbitos asociados con las prácticas mágicas: el terreno de los conjuros, la figura de los fantasmas y la necromancia, con el propósito de inferir a partir de estos datos la estructura antropológica subyacente.*

Rezumat. *Studiile asupra filosofiei antice au o tradiție îndelungată în ceea ce privește analiza viziunii grecești despre antropologie. Credințele dezvoltate în Grecia din perioada arhaică până în cea elenistică oferă o multitudine de variante privind mai ales opoziția trup-suflet care devine tradițională în epoca clasică. Totuși, câteva elemente importante au rămas neobservate, compromițând calitatea reconstruirii acestor timpuri. În această lucrare autoarea se va concentra pe trei aspecte legate de magie: blestemele, spiritele și necromanția.*

Keywords: anthropology, magic, ghosts, spells, necromancy.

Las reflexiones señeras del clima decimonónico eran receptivas a las relaciones entre la magia y el modo en que se concebía el ser humano. Los trabajos decimonónicos y de inicios del s. XX están atravesados de fantasmas y sortilegios que revelan los resquicios por los cuales

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET / ANCBA; claudiamarsico@gmail.com.

puede inferirse el modo en que el hombre griego se pensaba a sí mismo.² Poco de estas criaturas y fenómenos encontramos en trabajos más recientes, salvo que se trate de estudios sobre religión, no siempre presentes en primer plano entre las preocupaciones de los historiadores de la filosofía salvo de modo colateral. En el estudio de la estructura antropológica se repite este esquema. Sin embargo, las perspectivas se enriquecen si se incorporan a este horizonte fenómenos silenciados.³

En lo que sigue vamos a detenernos en algunos casos cuya comprensión requiere prestar atención a elementos que iluminan las concepciones antropológicas que subyacen en prácticas mágicas orientadas a operar sobre otros. El modo en que funciona esta influencia da indicios de cómo se comprende lo humano y cuáles son sus dimensiones. Este material, primariamente extra-teórico, es sin embargo de fundamental importancia para evaluar los dispositivos desplegados en las conceptualizaciones filosóficas. Por esta vía podemos vislumbrar los distintos aspectos que debían encontrar una explicación en los planteos teóricos y resulta posible entonces sopesar la amplitud de variantes que convivían en las creencias antiguas sobre este punto. Para ello, por un lado, consideraremos tres ámbitos asociados con las prácticas mágicas: el terreno de los conjuros, la figura de los fantasmas y los procedimientos necrománticos, a los efectos de inferir a partir de estos datos la estructura antropológica subyacente.

1. La antropología de los conjuros y el experimento de Clearco

Desde fines del s. XIX hubo una importante línea de trabajos poco atendida por los estudiosos de la antigüedad griega, pero que en las últimas décadas fue cobrando importancia. Especialmente desde la década de 1940 y a partir de la edición del texto hitita *Dominio del cielo* y los paralelos que presenta la historia de Kumarbi con la de Cronos, así como la *Canción de Ullikummi* que remeda la victoria de Zeus sobre Tifón,⁴ se intensificó la importancia del estudio de los diálogos con oriente. Conocidos son los contactos entre el *Enuma Elish* y la creación del

² Sobre el animismo de la escuela inglesa que está en la base del desarrollo de las discusiones sobre dispositivos antropológicos contemporáneos previos al trabajo de SNELL 1946, véase TAYLOR 1871, FRAZER 1890, y las críticas principales en ROHDE, en su influyente *Psyche* (1903), LEVY-BRUHL 1927 y OTTO 1956. Para una sinopsis crítica de este desarrollo, véase EGGERS LAN 1990.

³ En este terreno sobresalen por su dimensión y peso teórico las filosofías socráticas, donde son numerosas, por ejemplo, las propuestas materialistas, incluyendo las que, como en el caso cirenaico, ni siquiera contienen una función para la *psyché* y resumen todo en el cuerpo (TSOUNA 1998 e INVERSO 2012, 29–41), o las que se internan en estructuraciones muy variables sobre la lógica de articulación entre niveles psíquicos y somáticos, como en las líneas de Fedón de Elis y Esquines (BOYS-STONES 2004, 1–23, KAHN 1998 y MÁRSICO 2014, 79–100), con esquemas lejanos al que finalmente se impuso en la tradición, todo lo cual invita a reevaluar los esquemas tradicionales a la luz de un escenario más complejo. Véase además MÁRSICO (2013a; 2013b; 2013c; 2014).

⁴ H. Güterbock llevó a cabo la primera edición de *Dominio del cielo* en 1946 durante su estancia en Turquía (GÜTERBOCK 1946) y seis años más tarde, ya en Chicago, la del *Cantar de Ullikummi* (GÜTERBOCK 1952).

mundo en la *Teogonía*,⁵ pero también con alusiones homéricas, como la charla de Aquiles con Patroclo muerto y la de Gilgamesh con Enkidu,⁶ o la mención a la enemistad entre Océano y Tetis,⁷ entre muchos otros elementos similares de contenido y composición.

En este marco, las disidencias sobre el tipo de influencia y sus inicios son altamente variables, con quienes se dedican a los estudios orientales enfatizando su fuerza y carácter temprano,⁸ y los helenistas tendiendo a menospreciar su peso y señalar sus rasgos intermitentes y más bien tardíos.⁹ Los puntos de acuerdo señalan que una serie de “artesanos de lo sagrado” migraron en los s. VIII y VII a.C. hacia Occidente con saberes purificatorios y adivinatorios que influyeron en el acervo mitológico y los saberes sedimentados que una generación transmitía a las siguientes. A partir de este entorno en que se mezclaban videntes y curanderos, carpinteros y cantores, se entendieron la extipicina, la lecanomancia y diversas prácticas mágicas que se volvieron cotidianas en la vida griega.¹⁰

Desde esta fecha, entonces, se produjo una creciente atención a este ámbito, pero constituye una confusión inferir de estos datos la conclusión de que toda referencia a las prácticas mágicas en Grecia es tardía. Por el contrario, es cierto que entre las importaciones de oriente del s. VIII a.C. se constata una impronta de saberes ligados con la hechicería que apuntan a la manipulación del entorno, pero este movimiento no implica una introducción. Estrictamente, desde el yacimiento de Lefkandi, en Eubea, que data del s. X a.C., pueden identificarse rasgos de utilización de magia. En este caso, un centauro de terracota partido a la mitad, con cada una de las partes colocado en tumbas distintas, se ha interpretado como el más antiguo caso de muñecos vudú, probablemente utilizado para controlar un espíritu a la manera de un conjuro de impedimento como los que analizaremos en el apartado siguiente.¹¹ Esta práctica, que se volvió muy usual para muy distintos usos en época clásica y helenística, podría ser bien antigua. Es cierto que no tenemos manera de establecer su sentido con seguridad, ni mucho menos develar los presupuestos sobre la estructura antropológica que subyacían a esta práctica, pero no debe olvidarse que el texto homérico dedica una especial atención al famoso rito de necromancia de Odiseo, lo cual sugiere un horizonte de creencias vinculadas con la magia que el auditorio reconocía como parte de su imaginario en épocas bien antiguas.¹²

Tal vez convenga notar que estas discusiones se enmarcan en la disputa más general sobre la relación entre mito y rito y la posibilidad de establecer algún patrón general

⁵ Sobre este punto, véase: WALCOT 1966; PENGLASE 1994; LÓPEZ RUIZ 2012, 30–48.

⁶ Se trata de los pasajes II, XXIII. Sobre este punto, véase BURKERT 2000, 12–20 y MORRIS 1997, 599–623.

⁷ BURKERT 1992, 91 ss., DIHLE 1970, 83–92.

⁸ Véase, por ejemplo, BURSTEIN 1996, NAVEH 1973, REDFORD 1992, TALON 2001.

⁹ BURKERT 1992 y 2004 y SCHEID 2004.

¹⁰ LUCK 2006, 82, 132.

¹¹ Sobre el centauro de Lefkandi, véase FARAONE 1991.

¹² *Od.*, XI.94 ss.

intercultural. Como rasgo general que aquí sólo mencionamos marginalmente, no es menor que suele reconocerse que la función del mito con anclaje en el rito es típica de Oriente, mientras el mismo material en terreno griego tendía a priorizar el relato sin aspectos de operación sobre el mundo.¹³ Esto no es llamativo. La relación entre lenguaje y plexo ontológico es en general en Grecia objeto de una tensión problemática y su conexión está lejos de ser un presupuesto en el que puede confiarse. Esto no implica, de nuevo, que las prácticas de hechicería y adivinación fueran obliteradas y su origen sólo pueda deberse a una importación, sino, por el contrario, que tales relaciones se despliegan en un terreno árido que impulsa el desarrollo de complementos teóricos para explicar precisamente el fundamento de su efectividad. No hubo, entonces, en Grecia pura importación oriental, sino un entramado complejo en el que se desarrollaban prácticas mágicas con características propias.

Detengámonos primero en el caso de la hechicería. Las prácticas mágicas ciertamente ofrecen datos relevantes para inferir el modo en que los antiguos griegos encaraban la economía antropológica a través del caso de los *κατάδεσμοι*, conjuros orientados a controlar la voluntad a través del impedimento.¹⁴ Se conservan en cantidad numerosa desde el s.VI a.C. Es usual que se trate de escrituras en cuero anudadas o planchuelas de plomo, muchas veces con diseños de escritura circular o acompañada de dibujos, especialmente en los más tardíos. Estos conjuros comportan maldiciones que reflejan en todos los casos la idea de dominio sobre el otro.¹⁵

Algunos son simples, vendidos en tiendas con el espacio para completar con el nombre requerido, en una especie de "producción mágica proto-industrial en serie" o "conjuro *ready-made*", mientras otros muestran argucias complejas. Su efectividad requiere a menudo de la invocación a muertos o poderes transmundanos, por lo cual suelen enterrarse en cementerios, cursos de agua y templos subterráneos, o esconderse en la casa o el trabajo de los aludidos. Platón testimonia en *Leyes*, 933b la actitud de quienes encuentran con estos objetos "en las puertas, encrucijadas o tumbas de sus antepasados" y el Gran papiro mágico (PMG IV, 305 ss.) incluye en el procedimiento enterrar el maleficio en la tumba de alguien muerto prematuramente, un *ἄωρος*, mientras se pronuncia "demon de muerto, quienquiera que seas, entrégame a de quien se trate para que no haga tal cosa".

En un caso que por cierto no es aislado¹⁶ el conjuro está dirigido a un tal Pasionax, cuyo nombre significa literalmente "señor de todo", y parece ser invocado como espectro poderoso, pero el conjuro apela a "cuando leas esto", para agregar inmediatamente que en efecto no puede hacerlo, porque está muerto, y que similar a esa incapacidad se espera que

¹³ Véase: ELIADE 1963; 1967; BURKERT 1979.

¹⁴ Sobre las características y modalidades de este tipo de conjuros, véase: JOHNSTON 1999, 71 ss.; CURBERA, JORDAN 2007, 1347-1354; MAGGIDIS 2000, 83-100; CARASTRO 2010; GAGER 2006, 69-87; GIORDANO 2011, 191-208.

¹⁵ Véase OGDEN 2002, 16 y 210 ss.

¹⁶ VOUTIRAS 1998, 65-66; OGDEN 2002, 211.

sea la de los enemigos: “como tú, Pasianax, yaces aquí inactivo, así también quede Neófanes inefectivo y en nada”. Se trata de una curiosa mixtura de invocación al poder de la impotencia de un espíritu con nombre poderoso que, como el Hermógenes del *Crátilo*, no encuentra cumplimentación en su conducta.¹⁷ En algún sentido, la apelación al muerto establece una relación entre éste y la inactividad deseada en la víctima.¹⁸

Los conjuros abarcan ámbitos muy distintos ligados con lo legal, erótico, deportivo, artístico y comercial, campos todos donde la tensión interpersonal puede llevar a desear la inacción o inefectividad del otro.¹⁹ Pueden dirigirse contra una persona o varias que forman un grupo, como la maldición que se dirige contra Teágenes y todos los coreógrafos y directores que trabajan con él, seguramente para que fracase su proyecto artístico (DTA 34), o a listados donde el vínculo no se expresa, como en DTA, 29, o se infiere de referencias, como en “el tabernero y la tabernera” en DTA, 30. Se pueden maldecir lugares, usualmente las posesiones o lugares relacionados con alguien, como tabernas, almacenes, burdeles (DTA, 75). En el caso de los conjuros judiciales a veces se dirigen consignas genéricas como “que les sea todo nulo (πάντα ἄκυρα)” (DTA, 35) o se avanza en precisiones diciendo que se pretende “atar” una parte específica del contrincante. Este punto nos interesa especialmente porque puede echar luz sobre las concepciones acerca de las dimensiones que componen lo humano.

Conservamos varios maleficios del Ática con variantes de lo que se ata. En uno se “ata con un conjuro” a Astífilo de Hales y se agrega lo mismo para Fancias anotando al dorso “la lengua y el alma (τὴν γλῶτταν καὶ τὴν ψυχὴν)” (DTA, 49). En otro conjuro es “alma, mente y ánimo (ψυχὴν καὶ νοῦν θυμόν)” (DTA, 51), otro ata “lengua, negocio, manos, el ánimo de Mnesitides (γλῶτταν ἐργασίαν χειρᾶς)” (DTA, 52), otro “familia y obras, lengua (οἶκον καὶ ἔργα γλῶτταν) (...), ánimo, obras, lengua (θυμὸν ἔργα γλῶτταν), (...) vida de Dion (βίον)” (DTA, 53). Se encuentra también en un mismo texto la combinación de ataduras específicas: para algunos “sus obras y palabras (ἔργα καὶ ἔπη)”, para otro “lengua y alma (γλῶτταν καὶ ψυχὴν)”, para otros “las obras (πράξεις)” (DTA, 56).

Conservamos un conjuro que une “la lengua y a él mismo (γλῶτταν καὶ αὐτόν)” (DTA, 57), con la posibilidad de una epexégesis que asociaría el lenguaje con la sede de la identidad, y luego “mente, entrañas y pies (μέλλεον καὶ φρένας καὶ πόδας)” (DTA, 80), mientras en otro se ata “su lengua la mala y su espíritu el malo y su alma la mala y su burdel (...) y a sus hijos (τὴν γλῶτταν τὴν κακὴν καὶ τὴν θυμὸν τὸν κακὸν καὶ τὴν ψυχὴν τὴν κακὴν καὶ τὸ ἐργαστήριον ... καὶ τοὺς παῖδας)” (DTA, 84), y en otro “su negocio y su mente; alma, manos, lenguas, pies, mente (ἐργασίαν καὶ νοῦν. ψυχὴν χειρᾶς γλῶτταν πόδας νοῦν)” (DTA, 87).

Los conjuros pueden apelar a la mediación de muertos, como en los casos que vimos, o directamente a Hermes Retenedor, figura del dios que oficia los impedimentos directamente.

¹⁷ *Crátilo*, 385c.

¹⁸ Sobre este conjuro véase además: GAGER 1992, 131n; VOUTIRAS 1999, 78; EIDINOW 2007, 50; COLLINS 2008, 73.

¹⁹ Véase: LÓPEZ JIMENO 1991, 3; OGDEN 2002, 211.

El tipo de ataduras es igualmente amplio, como en el caso de la maldición donde se menciona en el mismo texto una lista contra Frínico: “sus extremidades, los pies, las manos, alma, órganos sexuales, el año, la cabeza, el estómago, la grasa (τὰ ἀκρωτήρια αὐτοῦ τοὺς πόδας τὰς χεῖρας ψυχὴν φύσιν τὴν πυγὴν τὴν κεφαλὴν τὴν γαστέρα τὴν πιμελῆς)”, otra contra Quito “sus extremidades, el alma, las cejas, el alma (ἀκρωτήρια τὴν ψυχὴν καὶ τοὺς ὄφρῦς καὶ τὴν ψυχὴν)” y una tercera contra Querila “manos, intelecto, alma, cabeza, negocio, corazón, οὐσία y lengua (τὰς χεῖρας τὸν νοῦ, ψυχῆς τὴν²⁰ κεφαλῆς τὴν ἐργασίαν τὴν καρδίαν τὴν οὐσίαν τὴν γλῶτταν)”. El penúltimo elemento de la atadura contra Querila es referida, en efecto, como οὐσία, término caro a la filosofía que refiere lo real, como es esperable por su filiación con el verbo εἶναι. En estos contextos se entiende que se trata de una “sustancia mágica” o esencia que permite la acción paranormal, en general una muestra de cabellos, uñas o un objeto perteneciente a la víctima (DTA, 89).

En otro conjuro se atan “manos, miembros, pies, la posición de la lengua (χεῖρα μέρη πόδα στάσις γλώσσης)” (DTA, 60) y en una tumba de Atenas, “la lengua de Apolodoro, su voz, su vista, su memoria” y al dorso “lo que realice, lo que proyecte” (DTA, 61). Hay casos donde, por las dudas, realizan además contra-conjuros por si el contrincante lleva adelante también un maleficio, como sucede en un caso de inicios del s. IV a.C. cerca de Atenas donde se dice que “si alguien me lanza un maleficio (εἴ τις κατέδεσεν), ... le lanzo un maleficio en contra a todos mis enemigos (ἀντικαταδεσμεύω τοὺς ἐχθρὸς ἅπαντας)”.²¹

Estas muestras revelan un conjunto de al menos cuatro categorías: en primer lugar y más habitualmente partes del cuerpo, donde predominan la lengua, las manos y los pies; en segundo lugar, elementos anímicos, donde la mayor parte menciona la ψυχή seguida de νοῦς y θυμός; en tercer lugar el ámbito de agencia abstracta del sujeto aludida en términos como ἔργα y πράξεις y, finalmente, sus posesiones concretas donde pueden coincidir su familia, su negocio o sus hijos. Las cuatro categorías no están claramente divididas, como sucede con casos como φρένες, “entrañas”, que ya desde época homérica cumplían también una función que asociamos con lo anímico, como sucedía también con νοῦς y θυμός, lo cual impide una división tajante. Incluso γλῶττα, el término corporal más mencionado, aparece, según vimos, en unión con αὐτός, en referencia a la identidad personal y su asociación con el lenguaje abre una dimensión que excede al órgano. Por otra parte, los textos presentan las referencias siempre mezcladas y en fórmulas distintas, lo cual implica un horizonte de dispersión donde no asoma ninguna homogeneidad que indique una división clara entre lo anímico, lo corporal y sus dominios. La cuaternidad que encontramos está en todo caso en germen y no en acto en los testimonios que conservamos sobre esta cuestión.

²⁰ La alteración de algunas desinencias casuales es común en la ortografía de estos materiales, pero en todos los casos se trata de acusativos dependientes del verbo 'atar'.

²¹ Véase: JORDAN 1999, 1; OGDEN 2002, 211.

Emparentados con este grupo están los conjuros eróticos, divididos en conjuros de separación y de atracción. Estos últimos fueron considerados tardíos, pero los hallazgos recientes permiten constatar su presencia en época clásica.²² Por su peculiar naturaleza, muchas veces la división que suele utilizarse se vuelve compleja: en la tableta sobre Aristócides, del s. IV a.C. se lo liga con su actual pareja y se anula su relación con otro: “que nunca se acueste con otra mujer ni con un muchacho (μήποτ'αὐτὸν γῆμαι ἄλλην γυναῖκα μηδὲ παῖδα)” (DTA, 78), en lo que sería un conjuro de fidelidad.

La pregunta en este caso es qué se detiene y qué se atrae. Como hemos visto, el mismo procedimiento está orientado unas veces a afectar el cuerpo, ya sea la lengua o los miembros que se espera que fallen, o el placer físico que desaparece en muchos conjuros de separación, pero también se encuentran alusiones a la transformación anímica, dado que se busca eliminar o producir amor u odio en los conjurados. Un caso del s. III a.C., como en el de Pasianax, compara con el cadáver de Teonasto lo que quiere que suceda con Zoilo frente a Antira, i.e. que ambos pierdan deseo sexual cuando están juntos y queden igual que el muerto al que se alude con “manos, pies, cuerpo (χειρῶν ποδῶν σώματος)” (DT, 85).

Este caso es de especial relevancia porque, contra lo que sucede en general, utiliza el término *σῶμα*, lo cual podría suponer una función unificadora del plano corporal. Cabe notar que esta noción está llamativamente ausente en los *κατάδεσμοι*. Sin embargo, por un lado, el término aparece en una serie sin indicaciones de que su aparición implique una operación de síntesis respecto de las partes nombradas antes, es decir que no parece englobar la mención a manos y pies. Por otro lado, la lista se aplica primariamente a lo que tiene inactivo Teonasto, el muerto a cuya tumba se acude, de modo que puede estar operando el antiguo sentido de cadáver, especialmente cuando se trata de enfatizar la inactividad.

La mención de elementos con carga antropológica es todavía más amplia. De Antira se pretende afectar “cuerpo, tacto, besos y sexo” para que estén alejados de él comportando un daño general a “su trabajo, su organización, su amor y todo lo demás” (DT, 95). Mayor es el detalle en el conjuro dirigido a Zoís, la esposa de Cabeira, para afectar “su comida, su bebida, su sueño, su risa, su “intercambio”, su tañer de lira, su “entrada”, su placer, sus tetas pequeñas, su mente, sus ojos (τά βρώματα αὐτῆς τὸν ποτᾶ τὸν ὕπνον αὐτῆς τὸν γέλωτα τὴν συνουσίην τὸ κιθ.φε.ἀρισμα αὐτῆς κὴ τὴν πάροδον αὐτῆς τὴν ἡδονὴν τὸ πθγίον τὸ φρόνημα ὀφθαλμούς)” y luego “sus palabras, sus acciones, su maligna charla (μοχθηρὸν ἔπεα γὰρ ῥήματα κακά)” (DT, 86).²³

Teón liga a Eufemia en su “cerebro, manos, vientre, vulva y corazón” a la vez que promete paz a los *δαίμονες* que yacen en la tumba y les pide que provoquen en ella “un amor loco, afecto y sexo (ἔρωτα μανιώδη καὶ στοργὴν καὶ συνουσίαν)” a la vez que odio a cualquier otro y hacia él “amor, deseo, afecto, sexo y un loco amor (ἔρωτι καὶ πόθῳ καὶ στοργῇ καὶ συνουσίᾳ)”

²² Véase FARAONE 1996.

²³ Sobre el léxico de esta cinta, véase SOLEZ 2015.

(Suppl. Mag. 45). En el conjuro de Amonio a Teodotis, ya tardío, sobran los términos para referirse a modalidades sexuales y sus partes incluyendo imágenes (Suppl. Mag. 38). Estas menciones sobre el cuerpo suelen ser de partes específicas, con mucho mayor detalle que en los conjuros de impedimento. Las alusiones a la lengua y la mente aminoran frente a los términos asociados con la sensualidad.

Esto coincide con las teorías acerca de los presupuestos arcaicos y su carencia de una noción unificada de cuerpo y de mente, cuya continuidad en época clásica podría ser abonada por el material de los conjuros. Estos textos reflejan un estado que invita a inferir, como vimos, el carácter primario de la dispersión antes que algún tipo de sustrato unificado. En efecto, *ψυχή* y *σῶμα* eran en las sagas términos de una antropología tanática que señala lo que se pierde al morir y el cadáver, respectivamente, de modo que no se aplicaban al hombre vivo. El organismo vivo, por su parte, era referido a partir de sus miembros, *μέλεα* o *γυῖα*, de modo tal que resulta unificado sólo en el momento de su desaparición.²⁴ Para comprender la conducta humana había que apelar al concierto de nociones que mientan distintas pasiones, como *χόλος*, *πένθος*, *órganos*, como *φρένες*, *κραδίη* y *ἦτωρ*, o procesos en el pecho, como *θυμός*, *μένος* y *νοῦς*.²⁵

Todos estos elementos tenían sede corporal y operaban el control del comportamiento, por lo cual se las suele llamar “almas del cuerpo” o “almas del ego” y su destrucción en el momento de la muerte explica la ausencia de la creencia en la conservación de la conciencia en el trasmundo, que sólo puede ser activada momentáneamente, como en la *κατάβασις* de *Odisea*, XI.²⁶ Si lo que controlaba la conducta se desvanece, lo que permanece, la *ψυχή* tanática que escapa al morir, no tiene información personal sobre la vida más que como una esencia abstracta. Este escenario, que se asocia a tiempos arcaicos, pervive en cierta medida en prácticas de época clásica y helenística y constituye, por tanto, un indicio de la amplitud e inestabilidad de las perspectivas de sentido común respecto de la estructura antropológica.

En efecto, si comparamos el imaginario antropológico de las sagas con el material de los conjuros encontramos similitud en la nomenclatura de partes y una dispersión similar que permite afirmar que los conjuros están organizados como dispositivos locales de afección de estas partes. Las pocas referencias a la persona íntegra conviven entonces, por un lado, con menciones de partes corporales y anímicas con límites indefinidos y, por otro, con alusiones

²⁴ Véase SNELL (1946, 5–23), que menciona el papel de términos como *χρῶς* y *δέμας* respecto de lo corporal. HERTER (1957) y RENEHAN (1979) objetaron algunos aspectos de la interpretación de Snell que fueron luego sostenidos por CLARKE (1999, 315 ss.). Los argumentos referidos a la toma de decisión, como los aducidos por GASKIN (1990), PELLICIA (1995) y WILLIAMS (1993, 21–49) no afectan el modelo antropológico que opera en la base de las acciones.

²⁵ Contra la idea de dos sentidos diferentes de *ψυχή*, véase EGGERS LAN 1990, 86 ss.. Véase además MÁRSICO 2018.

²⁶ Véase BREMMER 1983, 41–61.

a sus dominios y propiedades, de un modo que recuerda el pasaje antropológico del *Alcibíades I* platónico.²⁷

Un caso diferente que parece operar sobre una noción unificada de ψυχή está constituido por el experimento de Clearco de Solos. Cabe notar, sin embargo, que no se trata de una historia desprovista de compromiso teórico explícito con una línea filosófica comprometida con una antropología psico-somática dualista. En efecto, en un fragmento del tratado *Sobre el sueño* de Clearco, este peripatético se jacta de haber convencido a Aristóteles de la posibilidad de que el alma salga y vuelva al cuerpo.²⁸ Este ejemplo nos lleva de los conjuros a la magia en la que mediante una vara aplicada sobre un chico dormido se le extraía el alma, de modo que el cuerpo quedaba inmóvil y sin sensación, pero cuando se reintroducía el alma el chico despertaba y podía recordar todo. Esta suerte de acto de hipnosis se usaba como prueba experimental de una tradición que se remonta al chamanismo, como nota el mismo Clearco cuando asocia esa práctica con Aristeas, Hermótimo de Clazomene y Epiménides.

¿Cómo convive este testimonio con el imaginario de los conjuros? En rigor, se ha sugerido que el concierto de fenómenos asociados con el chamanismo fue el germen del proceso de asociación de la ψυχή con la vida y de su vínculo con identidad personal en tanto podía separarse—y por tanto se diferenciaba—del cuerpo comprendido también de modo unificado. Sin entrar en estas discusiones sobre la pertinencia de aplicar la categoría del chamanismo a Grecia y su aplicabilidad a la hermenéutica de procesos antropológicos, este caso da cuenta de líneas donde la oposición que luego resultó prevalente resultaba funcional para determinadas prácticas mágicas que necesitaban soportes de materialidad disminuida desvinculados de lo corporal. Ninguna de las almas del cuerpo servía en este caso y la ψυχή, por el contrario, en su antigua función de doble, podía ajustarse a estos requerimientos.

Al mismo tiempo, el ejemplo de Clearco llama la atención sobre otro dato significativo que asocia conjuros y antropología. La experimentación con niños forma parte de una práctica más amplia. Los pocos estudios que refieren a este pasaje se apuran en explicar que la justificación es que en la infancia hay menos asociación del alma con el cuerpo y por tanto más posibilidades de separación. Sin embargo, si volvemos sobre el material de las sagas y los conjuros la dispersión antropológica conspira contra una explicación tan lineal. Si la oposición alma-cuerpo no está sedimentada, no hay una unidad establecida que requiera un momento seminal de mayor debilidad.

Es posible, en todo caso, que se supusiera en los niños una plasticidad general que permitía activar independientemente un factor dejando el resto a un lado sin que sea necesario inferir una estructura dualista. Al mismo tiempo, si lo que se desprendía era la ψυχή, no está claro cuál era su sentido y funciones, es decir si se operaba con una noción

²⁷ Sobre la antropología del *Alcibíades I*, véase GOLDIN 1993, 5–19; DE LANDAZURI 2015, 123–140; MÁRSICO 2017, 54–64.

²⁸ Apolonio, *Historias maravillosas*, 3.

desprendida de la entidad tanática homérica capaz de observar “desde afuera”, o constituía un elemento anímico que pudo haber sido progresivamente interpretado como una unidad y propiciado el proceso de unificación de las funciones anímicas en relación con la identidad personal.

El experimento de Clearco contiene un aspecto adicional. Muchos rituales implicaban la utilización de niños, hasta el punto de que numerosas fuentes refieren el sacrificio infantil para cumplimentar ritos de adivinación.²⁹ Esto nos permite establecer un paralelo importante con un pasaje canónico de la filosofía platónica que comparte con este experimento puntos llamativos. En efecto, con efectos mucho menos nefastos, este caso se puede parangonar con el experimento platónico del *Menón*, 84d ss. También allí, sin varas y sólo mediante argumentos, con la guía propia de un maestro, Sócrates conduce a un joven a través de los pasos de un cálculo matemático que permite concluir que, dado que nunca fue instruido en estos temas, este saber debe acompañarlo desde algún momento previo al nacimiento y por tanto conocer es recordar.³⁰ En algún sentido también se llega a la conclusión de que la ψυχή tiene una existencia independiente y separable respecto del cuerpo, lo cual liga este pasaje con el relato de preexistencia del alma de un modo mucho más marcado que si sólo se atiende al alcance de la inferencia geométrica.³¹ No en vano en *Menón*, 80b se dice que Sócrates se comporta como un brujo y en otra ciudad podría ser procesado por ello. Que luego lo fuera por el cargo de ἀσέβεια que solía utilizarse contra la hechicería sólo refuerza el clima que liga el experimento socrático con las operaciones de separación del alma y el cuerpo.

2. Fantasmas, necromancia y la antropología de la invocación

Consideremos ahora el ámbito de las nociones referidas a la comunicación con el trasmundo a partir de los casos de fantasmas y las prácticas de necromancia. La estructura antropológica que suponen ambos fenómenos es problemática y su análisis provee datos interesantes para evaluar las creencias griegas a este respecto. Si bien hay una tendencia a enfatizar que en el material de las sagas homéricas la ψυχή, como vimos, es una entidad de materialidad disminuida que se escapa con la muerte y permanece sin conciencia en el Hades, otros elementos sugieren una actividad más amplia, al menos entre los muertos que no han completado la transición, como sucede en el caso de la aparición de Patrolo.³²

En cualquier caso, mientras nos acercamos a la época clásica la presencia de entidades fantasmáticas se multiplica. Para mencionar sólo un ejemplo, basta pensar en las Antesterias, fiesta de tres días, entre el 11 y el 13 de Antesterion (febrero-marzo), realizada en

²⁹ Véase HUGHES 1991.

³⁰ Véase: BELFIORE 1980, 128–137; WEISS 1991; TOFIGHIAN 2016, 55–89.

³¹ Véase OGDEN 2002, 171.

³² Véase *Iliada*, XXIII.4 ss. y GARLAND 1981, 43–60.

honor de Dioniso en el primer día y dedicada a los muertos en los otros dos con el propósito de aplacarlos y evitar males. En *Pithoigia*, el día de apertura de la jarra, se ofrecía vino nuevo a Dioniso; en el segundo, *Choes*, el día de las jarras, había procesiones y sacrificios con fiestas a la tarde donde los invitados llevaban vino—al revés de los simposios usuales—, y se creía que los fantasmas rondaban la ciudad hasta que el ritual de cierre de la fiesta se los llevaba.³³

Era un día infausto que podía crear polución, de manera que los templos no abrían sus puertas y en general los habitantes permanecían en sus casas tras pintar las puertas con alquitrán para atrapar a los espíritus y esparcir hojas de espino que los mantenían alejados. En el último día, *Chytrai*, el de las Vasijas, las familias hacían ofrendas a los muertos cocinando granos en una olla ofrecida a Hermes. Con la caída del sol el jefe de familia recorría todas las habitaciones de la casa gritando “afuera, Antesteria se terminó”, para expulsar a los fantasmas. La festividad funcionaba como una suerte de fiesta de difuntos o Halloween, con la misma idea de la ofrenda de comida para evitar efectos negativos, usual como elemento de aplacamiento del espíritu iracundo.³⁴

Los griegos convivían con fantasmas y debían velar por los mecanismos que los mantenían a raya, dado que había una serie de situaciones que los producían habitualmente. Se volvían fantasmas los ἄωροι, muertos antes de tiempo, especialmente bebés y niños,³⁵ los βιαιοθάνατοι, muertos con violencia, especialmente soldados y criminales ejecutados, a veces también víctimas y suicidas, los ἄγαμοι, muertos antes del matrimonio, donde resalta el caso de las mujeres, y, el caso más conocido, los ἄταφοι, muertos sin sepultura con los ritos específicos.³⁶ En todos estos casos un estado determinado o una situación traumática particular producían el surgimiento del fantasma y era preciso actuar frente a esto dado que producían polución y males peligrosos para la ciudad.³⁷

Se trata de un aspecto que lejos de ser marginal, estaba instalado en la cultura cotidiana del mundo griego. Cabe notar a este respecto el testimonio de la ley sacra de Selinunte, de mediados del s. V a.C. En esta plancha de plomo la primera columna está referida a sacrificios y sus fechas y ritos específicos, y la segunda trata sobre purificaciones.³⁸ Así, se plantea que ante los ἐλάστεροι, espíritus vengadores que atacan a sus asesinos o a terceros, es preciso

³³ Véase: PÁEZ CASADIEGOS 2008; MARKALE 2001; VALDÉS GUÍA 2015, 125–148; HAMILTON 1992; HAM 1999, 201 ss.; VAN HOORN 1951; FELTON 2007, 86–99.

³⁴ La fiesta incluía una ofrenda a Erígone, una muchacha que se colgó después de la muerte de su padre Icarío, porque Dioniso le dio vino a sus pastores y en estado de embriaguez lo mataron. Erígone se suicidó sobre la tumba de Icarío y Dioniso en represalia contra los atenienses hizo que las vírgenes se suicidaran igual que Erígone. Se la asocia con la constelación de Virgo.

³⁵ Véase JOHNSTON 1999, 78.

³⁶ Sobre esta tipología, véase: BERNAND 1991, 131–55, 363–79; DELCOURT 1939; JOHNSTON 1999; STRUBBE 1991, 33–50; VRUGT-LENTZ 1960; WIDE 1909.

³⁷ Véase FARAONE 1991.

³⁸ Véase la edición de Jameson, Jordan y Kotansky, así como CORDANO 1993, CURTI, VAN BREMEN 1999 y CLINTON 1996.

primero realizar una serie de ritos preparatorios que incluyen una comida simbólica compartida y la realización de círculos que preparan las condiciones para la invocación y el sacrificio de un animal con derramamiento de sangre sobre la tierra que sella la purificación.³⁹ Se trata de prescripciones generales para toda la comunidad instaladas en el ámbito de lo público e institucional, del mismo tipo de las directivas de Cirene, de fines del s. IV a.C., donde se lista el modo de invocar al espíritu atacante, o tal vez al hechicero que lo envió, y de deshacerse del espectro.⁴⁰

Si contemplamos otros testimonios representativos, los fantasmas se multiplican. Cabe mencionar las apariciones de los muertos en Maratón que menciona Pausanias en I.32.4, donde cuenta que, incluso después de tanto tiempo transcurrido, en la zona de la batalla por la noche se escuchaban ruidos de batalla y lamentos, y era posible ver a los fantasmas. La situación de la muerte indica su carácter de ἄωροι en la categoría de βιαιοθάνατοι, lo que explica su conexión con el plano de los vivos y su capacidad de materializarse hasta el punto de resultar peligrosos. Estas apariciones tienen un compromiso similar a los fantasmas de *Fedón*, 81c-d de Platón con la corporeidad con agencia en el mundo de los vivos, pero tienen la peculiaridad de una cierta actividad noética que les permite diferenciar entre quienes se los topan por casualidad y quienes van por curiosidad y pueden por eso ser aniquilados. Quien repetía este relato suponía que los fantasmas eran efectos de actos traumáticos y quedaban unidos al momento de muerte, atrapados en una escena infinitamente reactualizada, como Sísifos de una dimensión límbica.

Esta agencia es precisamente la que habilita la serie de testimonios donde la necromancia no se limita a conseguir información del trasmundo, sino que hace del mundo de los muertos un reservorio de mano de obra para cometer ilícitos, como relatan a menudo los testimonios.⁴¹ De este modo, la necromancia se orienta al dominio de los muertos que va desde la consulta hasta la puesta al servicio para acciones en general criminales. Los agentes de la práctica necromántica son llamados a veces ψυχαγωγοί, precisamente con la idea de que conducen y orientan la conducta de las almas, a veces γοηταί, haciendo hincapié en su carácter de hechiceros, y a veces son chamanes, sujetos que dominan prácticas mágicas diversas entre las que se cuenta la capacidad de separar alma y cuerpo en ellos mismos.⁴²

La cuestión de los fantasmas presenta, entonces, un ámbito que es preciso integrar con el análisis de la estructura antropológica, ya que permite revisar aspectos como la materialidad y el *status* de aquello que subsiste tras la muerte y por tanto puede ser invocado. La tradición posterior erigida sobre el dualismo invita a resolver con cierta premura la cuestión postulando que tras la desaparición del cuerpo el alma guarda algún tipo de subsistencia,

³⁹ JOHNSTON 1999, 48–49.

⁴⁰ SEG IX 72 = LSS 115. Véase PARKER 1983, 333.

⁴¹ Véase, por ejemplo, el caso del asesinato del molinero en Apuleyo, *Metamorfosis*, IX.29 ss.

⁴² Véase ELIADE 1957, BURKERT 1962.

aunque cabe notar que la multiplicidad de casos no permite una reducción rápida. Por un lado, existe una serie de casos donde la muerte no es completa y hay persistencias terrenas. El caso de los ἄωροι sugiere que en ciertos casos la desaparición del cuerpo no termina con la persona, que sin embargo no conserva siempre los rasgos de conciencia e identidad que tenía mientras estaba viva.⁴³

Ya en el caso antiguo del acto de necromancia de Odiseo el rito implica conferir no sólo visibilidad sino también al parecer conciencia a los habitantes del inframundo.⁴⁴ Este aspecto convive, sin embargo, con el dato de la información que proveen los personajes del inframundo en referencia con ciertas dinámicas que no implican una total ausencia de actividad noética. Los relatos posteriores acerca de premios y castigos transmundanos, más allá de las importaciones religiosas de la época arcaica asociadas con el surgimiento de cultos místéricos que apuntan precisamente a la pervivencia del alma, podrían tener un antecedente en este aspecto o al menos no riñen con este punto.⁴⁵ No faltan quienes remontan a la época micénica algún tipo de persistencia de la vida *post mortem*, a partir de la alusión a las Erinias.⁴⁶

Por su condición de pertenencia al grupo de los βιαιοθάνατοι, el fantasma de Patroclo en *Il.* 23.62 se las arregla para presentarse solo. Igual de familiar nos resulta la alusión platónica de *Fedón*, 81 a los fantasmas que rondan las tumbas en los cementerios y, según hemos dicho, se encuadra en el tipo de los fantasmas de Maratón. En ese contexto, el personaje Sócrates trae a cuento el dato para ofrecer una interpretación que refuerza el núcleo doctrinal del diálogo, asociado con un dualismo alma inteligible-cuerpo material. Cabe notar, sin embargo, que los interlocutores de Sócrates no reciben la explicación como algo obvio, de modo que podemos suponer que estas afirmaciones no expresan sin más las creencias usuales.

Tampoco lo hace la separación anímico-corpórea primaria, que se vería luego obstaculizada por la contaminación del alma con lo corpóreo hasta el punto de que no sólo se resiste a la separación y ronda el cuerpo muerto, sino que es ella misma de una cierta corporeidad que hace que resulte visible y que quede asociada con los deseos ligados con la materialidad. El *status* de una ψυχή así es difícilmente desentrañable y en algún sentido contrasta con el intento posterior de trasladar al cuerpo todos los deseos disruptores para erigir una asociación lo más directa posible del alma con el plano eidético.

La práctica del cenotafio, donde ante la imposibilidad de enterramiento se convoca mediante la pronunciación del nombre tres veces ante la tumba vacía, presenta también el problema de una invocación al alma que crea una lógica de relación con el cuerpo distinta de la causalidad por la cual el reposo dependía de ritos específicos.⁴⁷ En algún sentido, parece

⁴³ VERNANT 1991, 50–74; BREMMER 1983, 89–108; JOHNSTON 1999, 127 ss..

⁴⁴ En este contexto Tiresias es el único que conserva el *noûs*. Véase LUCK 2006, 9.

⁴⁵ Sobre cultos místéricos, véase: BURKERT 1987; JIM 2017, 255–282.

⁴⁶ NILSSON 1932.

⁴⁷ *Od.*, 1.290–292 y *E. Hel.*, 1050–1068.

indicar que lo prioritario es el rito y no la disposición del cuerpo en tanto instancia material, con lo cual, en última instancia, el pasaje es mágico y no una consecuencia de la estructura antropológica, de modo que si lo mágico opera sobre la materia trastornando su lógica el sustrato físico se vuelve una variante secundaria y no implicaría un dato duro sobre el que podamos apoyarnos para reconstruir supuestos sobre el modo en que se comprende la naturaleza humana.

La variedad de historias sobre fantasmas dificulta el establecimiento de patrones. Hay fantasmas de apariencia inmaterial, como los de Homero, pero también hay otros que no se distinguen de los vivos, o, más complejo aún, parecen poder acceder a ambos estados. Esto sucede en el caso especialmente problemático de la historia de Apuleyo, que parece a primera vista tratarse de un caso de resucitados, donde resulta ser el cuerpo mismo del muerto el que reaparece por obra de un conjuro de hechicería.⁴⁸ El relato apunta a la utilización de cadáveres para llevar adelante acciones criminales, en este caso un asesinato para el cual el cuerpo muerto de una mujer es enviado a buscar a un hombre al cual atrae a un cuarto cerrado con insinuaciones sexuales. Para que tal fin pueda ser cumplimentado hace falta que el cadáver, al que se describe como bastante macilento, no esté en estado de descomposición.

Lo cierto es que luego de encerrarse en el cuarto cerrado, cuando pasado un tiempo los empleados del hombre quieren encontrarlo fuerzan la puerta y sólo encuentran su cuerpo asesinado y sin rastros de la mujer. De este modo, no puede tratarse tanto de un cuerpo resucitado sino más bien de un espectro invocado con capacidad para materializarse y desmaterializarse. Si esto es así, suponiendo que lo invocado es la ψυχή, ésta no resulta de naturaleza puramente inmaterial, sino, por el contrario, tendría una suerte de posibilidad de proyección corpórea, lo cual recuerda la mención platónica de los espectros de los cementerios de *Fedón*, 81, y la idea de almas afectadas de corporalidad.

Hay otros casos donde la vuelta es claramente de la persona completa. En la historia de Flegón de Trales acerca de Filinea,⁴⁹ que se remonta a un informe oficial macedónico durante el reinado de Filipo II, esta muchacha joven muere antes de su matrimonio, con lo cual entraría en la categoría de los ἄγαμοι. Se presentaba por la noche ante el huésped de sus padres de modo reiterado, hasta que al ser descubierta por sus padres muere por segunda vez y en su tumba se encontraban regalos hechos por el muchacho, que muere también poco después. En tren de comparaciones con la iconografía sobrenatural contemporánea, Filinea se acerca más a un vampiro, figura con la que se la parangona a partir de las similitudes con la historia que narra Filóstrato en la *Vida de Apolonio de Tiana*, donde la novia del discípulo de Apolonio resulta ser una ἔμπουσα, una suerte de vampiro que absorbe la vida del muchacho y tiene poder para crear ilusiones visuales.⁵⁰

⁴⁸ Apuleyo, *Metamorfosis*, IX.29 ss.

⁴⁹ Flegón de Trales, *Mirabilia*, 1.

⁵⁰ Filóstrato, *Vida de Apolonio*, 4.25.

Ambos hombres terminan muertos, y si bien no se puede inferir con claridad los móviles de cada una, y por cierto Filinea parece mucho más benéfica que la novia de Corinto, de quien por otra parte nunca se dice que sea un espectro, en ninguna de ambas hay un actor detrás que determine sus acciones como en el cadáver seductor de Apuleyo. En este caso hay resucitación del cuerpo pero tiene además un accionar que está asociado con deseos de Filinea relacionados con experiencias coartadas, lo cual implica elementos anímicos que persisten en la resucitada y que quedan bien retratados en la encendida queja que descerraja contra sus padres cuando interrumpen su romance.⁵¹

El caso de la limpieza de una casa embrujada por parte de Arignoto el Pitagórico que narra Luciano en el *Filopseudes*,⁵² y cuentan también Plauto⁵³ y Plinio el Joven⁵⁴, refiriendo a orígenes griegos, también presenta un fantasma de apariencia humana desmejorada, materialidad difusa y capacidad de transformación en animales. Esto marca una diferencia clara con el cadáver asesino de Apuleyo, que semeja más bien la actitud de un zombi. En este sentido, la descripción del cuerpo macilento cumpliendo una misión ajena nos pone frente a un caso de necromancia donde lo invocado es el cuerpo—o una dimensión corpo-material—sin conciencia, pero no el alma o los elementos del plano anímico que reglan la conducta. Tal vez se asemeje al pasaje de Empédocles, en el DK 111, cuyo final declara que puede invocar a un hombre muerto probablemente para ponerlo a su servicio.

El modelo necromántico más simple invoca el alma, con corporalidad disminuida, como sucede en el episodio de *Odisea*, XI, donde la ψυχή de la madre de Odiseo se evapora cuando trata de tocarla.⁵⁵ De este mismo tipo es el relato de Heródoto acerca del caso de Periandro y Melisa, que incluye la referencia al oráculo de los muertos νεκρομαντείον.⁵⁶ Este tipo de fantasmas insustanciales pierden su corporalidad en la pira funeraria, lo cual habilita una vinculación entre fantasmas, necromancia y sueños muy propio de esta categoría fantasmagórica. Es lo que sucede en el relato del amigo en la posada de Cicerón, *De divinatione* 1.57, donde se narra el caso de un hombre al que se le aparece en sueños la imagen de un amigo pidiendo auxilio ante peligro y, dado que quien recibe el sueño lo desoye y se comete el asesinato temido, vuelve a aparecerle de nuevo en sueños la imagen—espectral—del amigo ya muerto para pedir venganza y sepultura.

Como es claro, los casos de necromancia implican dimensiones antropológicas que exceden la división cuerpo-alma. Apelemos a un caso tardío pero claro, que se si bien está

⁵¹ Dice: “¡Madre! ¡Padre! No es justo que me arruinen estos tres días con el invitado en la casa de mi padre. Yo no le causo problemas a nadie. Ahora, por su intromisión, van a tener que hacer de nuevo todo el duelo y yo voy a tener que volver a mi lugar inicial. No vine sin la voluntad de los dioses” (Flegón de Trales, *Mirabilia*, 1).

⁵² Luciano, *Philopseudes*, 30.

⁵³ Plauto, *Mostellaria*, 446–531.

⁵⁴ *Cartas*, 7.27.5–11.

⁵⁵ *Od.*, XI.84 ss.

⁵⁶ Heródoto, V.92.

relatado en latín refiere a Tesalia, territorio muy ligado en el imaginario a la brujería. Nos referimos al relato sobre Ericto, que necesita revivir un cadáver muerto recientemente para que le brinde la información que requiere Pompeyo.⁵⁷ Después de prepararlo y aplicar la serie de elementos mágicos necesarios, ante la invocación a los dioses infernales a quienes amenaza, vuelven al cuerpo a la vez un fantasma (*umbra*) y el alma (*anima*), lo cual implicaría una estructura tripartita que ha sido interpretada como una alusión a la presencia de un demonio interior del estilo del mencionado en el mito de Er con que Platón cierra *República*.⁵⁸

Este punto no debe ser pasado por alto y complejiza mucho el panorama general, ya que este tipo de entidades fantasmáticas son colocadas a veces bajo la caracterización genérica de ψυχαί, pero a veces también bajo la de δαίμονες. Así adviene una noción genérica de fantasma como demonio, que convive con una más restringida e incluso inconmensurable con ésta. Los demonios cumplen una función importante en la antropología estoica.⁵⁹ Es preciso recordar que, según vimos, el material de los conjuros revela casos en que se invoca a los muertos como δαίμονες, suponiendo entonces que es una categoría apropiada para el tipo de entidad intermedia a la que permanecen los ἄωροι.

Como una vuelta al problema de la ψυχή homérica, cabe preguntarse por el *status* demónico del hombre vivo, si forma parte de un compuesto que excede, por tanto, el dualismo, o es un producto tanático que se produce al morir por un cambio de estado de un componente anímico. En cualquier caso, los ejemplos de fantasmas y las prácticas necrománticas, como sucede con los conjuros, sugieren la pervivencia de esquemas antropológicos difusos imposibles de reconciliar con estructuras psico-somáticas claras. Esta línea se gestó y desplegó, hasta ser adoptada y reforzada mucho después por el cristianismo, sobre un terreno de dispersión que permitía asociaciones disímiles con perspectivas bien distintas sobre lo humano y su naturaleza en vida y tras la muerte.

3. Corolarios

El acercamiento a los orígenes de la tradición requiere un dispositivo que atienda al surgimiento de las posiciones teóricas, sus mecanismos de instauración y legitimación de problemas, así como la interacción entre los distintos actores que proponen entramados explicativos para dar cuenta de ellos.⁶⁰ Esta multiplicidad requiere inquirir además sobre el entramado en el que se anclan los desarrollos teóricos, es decir, sobre las creencias que enmarcaban esta variedad. En este sentido, la determinación de los marcos culturales es el primer trazado topológico que oficia de suelo al entramado de zonas de tensión dialógica. En

⁵⁷ Lucano, *Farsalia*, 6.413–587.

⁵⁸ Véase OGDEN 2001, 219–230.

⁵⁹ Sobre ese punto, véase ALGRA 2009 y MÁRSICO 2014.

⁶⁰ Sobre el enfoque por zonas de tensión dialógica (ZTD), véase MÁRSICO 2010 y 2013.

la tarea de desentrañar los modelos antropológicos desplegados en la antigüedad y los complejos orígenes que precedieron a la estructura psico-somática adoptada por la tradición posterior, es preciso estudiar junto con las propuestas filosóficas también las creencias acerca de la estructura antropológica. La hechicería y su práctica de conjuros, las creencias sobre fantasmas y las prácticas de necromancia revelan, como hemos visto, datos relevantes que complementan el testimonio de otras fuentes y merecen, por tanto, ser incorporados en las discusiones sobre este terreno.

El recorrido que planteamos muestra que la dispersión categorial antropológica, lejos de limitarse a los tiempos arcaicos, está presente en las creencias populares de cimentan las explicaciones teórico-filosóficas. Los fantasmas del *Fedón* y los hombres asustados ante los maleficios de *Leyes* forman parte de un mismo imaginario y la sedimentación de la oposición psico-somática se dio a partir de un estado de creencias que no la tenían como única opción. Los materiales mágicos señalan la necesidad de estudiar la emergencia de teorías psicológicas en el marco de las zonas de tensión dialógica que las amparan y que comprenden también, como horizonte, las creencias de la cultura en las cual estas teorías están arraigadas. Comprender ideas filosóficas implica también entender el entramado que las sustenta y en este caso invita a transitar el mundo de los hechizos, la necromancia y los fantasmas.

Bibliografía

- ALGRA, K. 2009. Stoics on Souls and Demons, Reconstructing Stoic Demonology. In: D. Frede et al. (eds) 2009, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, 87–110. Berlin.
- BELFIORE, E. 1980. Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus. *Phoenix* 34(2), 128–137.
- BERNARD, P. 1991. *Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique: sources écrites et documents archéologiques*. París.
- BOYS-STONES, G. 2004. Phaedo of Elis and Plato on the Soul. *Phronesis* 49(1), 1–23.
- BREMMER, J. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*. New Jersey.
- BURKERT, W. 1979. *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley.
- BURKERT, W. 1962. *Weisheit und Wissenschaft*. Nimberg.
- BURKERT, W. 1987. *Ancient mystery cults*. Cambridge, Mass.
- BURKERT, W. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, Mass.
- BURKERT, W. 2000. *Homero y los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona.
- CARASTRO, M. 2010. Les liens de l'écriture. Katadesmoi et instances de l'enchaînement en Grèce ancienne. In: M. Cartry and J. Durand (eds), *Architecturer l'invisible*, 263–292. Turnhout.
- CLARKE, M. 1999. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*. Oxford.
- CLINTON, K. 1996. A new Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeus, Eumenides, Impure and Pure Tritopatores and Elasteroi. *Classical Philology* 91, 159–179.
- COLLINS, D. 2008. *Magic in the Ancient Greek World*. Malden MA.

- CURBERA, J., D. JORDAN 2007. The language of Greek katadesmoi and magical papyri. In: A. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity, 1347–1354*. Cambridge.
- CURTI, E., R. VAN BREMEN 1999. Notes on the lex sacra from Selinous. *Ostraka* 8, 21–33.
- DE LANDAZURI, M. 2015. The development of self-knowledge in Plato's philosophy. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 48, 123–140.
- DELCOURT, M. 1938. *Stérilités mystérieuses & naissances maléfiqes dans l'antiquité classique*. Paris–Liège.
- DIHLE, A. 1970. *Homer-Probleme*. Opladen.
- DT = Audollent, A. 1904. *Tabellae Defixionum*. París.
- DTA = Wunsch, R. 1897. *Defixionum Tabellae Atticae* = IG III, 3. Berlin.
- EGGERS LAN, C. 1990. *El concepto de alma en Homero*. Buenos Aires.
- EIDINOW., E. 2007. *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford.
- ELIADE, M. 1957. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg.
- ELIADE, M. 1963. *Myth and Reality*. New York.
- ELIADE, M. 1967. *Myths, Dreams and Mysteries*. New York.
- FARAONE, C. 1991. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells. In: C. Faraone, D. Obbink (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York.
- FELTON, D. 2007. The dead. In: D. Ogden, ed., *A Companion to Greek Religion*, 86–99. Malden, MA.
- FRAZER, J. 1890. *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*. New York.
- GAGER, J. 1992. *Curse tablets and binding spells from the ancient world*. Oxford.
- GAGER, J. 2006. Curse Tablets and Binding Spells in the Greco-Roman World. In: A. Wygant (ed.), *Meanings of Magic from the Bible to Buffalo Bill*, 69–87. New York.
- GARLAND, R. 1981. The causation of death in the Iliad: a theological and biological investigation. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 28(1), 43–60.
- GASKIN, R. 1990. Do Homeric Heroes make Real Decisions? *Classical Quarterly* 40, 1–15.
- GIORDANO, M. 2011. Riflessioni sulla magia greca. *AION: annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 33, 191–208.
- GOLDIN, O. 1993. Self, sameness, and soul in Alcibiades I and the Timaeus. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie* 40(1-2), 5–19.
- GÜTERBOCK, G. 1946. *Ankara Bedesteninde bulunan Eti Müzesi büyük salonunun kilavuzu*. Istanbul.
- GÜTERBOCK, G. 1952. *The song of Ullikummi; revised text of the Hittite version of a Hurrian myth*. New Haven
- HAGER, P. 1982. Chrysippus' Theory of Pneuma. *Prudentia*, 14.2, 97–108.
- HAM, G. 1999. The Choes and Anthesteria reconsidered: Male maturation rites and the Peloponnesian wars. *Bucknell Review* 43(1), 201–218.
- HAMILTON, R. 1992. *Choes and anthesteria: Athenian iconography and ritual*. Michigan.
- HERTER, H. 1957. Soma bei Homer. In: K. Schauenberg, ed., *Charites. Studien zur Altertumswissenschaft*. Berlin: Athenaenum.
- INVERSO, H. 2012. Las epochal escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica. *La lámpara de Diógenes* 25, 29–41.
- JAMESON, M., D. JORDAN, R. KOTANSKY 1993. *A lex sacra from Selinus*. Durham, NC.
- JIM, S. 2017. 'Salvation' (Soteria) and ancient mystery cults. *Archiv für Religionsgeschichte* 18(1), 255–282.
- JOHNSTON, S. 1999. *Restless dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley.
- JORDAN, D. et al. 1999. *The world of ancient magic*. Bergen.
- KAHN, C. 1998. *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge.

- LEVY-BRUHL, L. 1927. *L'âme primitive*. Paris.
- LÓPEZ JIMENO, A. 1991. *Las tabellae defixionis de la Sicilia griega*. Amsterdam.
- LÓPEZ RUIZ, C. 2012. How to Start a Cosmogony: On the Poetics of Beginnings in Greece and the Near East. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 12.1, 30–48.
- LUCK, G. 2006. *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore.
- MAGGIDIS, C. 2000. Magikoi Katadesmoi or binding curse tablets: a journey on the Greek dark side. *Miscellanea Mediterranea* 17,.
- MARKALE, J. 2001. *The Pagan Mysteries of Halloween: Celebrating the Dark Half of the Year*. New York, Simon and Schuster.
- MÁRSICO, C. 2010. *Zonas de tensión dialógica. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua*. Buenos Aires.
- MÁRSICO, C. 2013a. Filósofos socráticos, *Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Introducción, traducción y notas. Madrid.
- MÁRSICO, C. 2013b. Poeticidad y potencia epistémica de la palabra en las filosofías socráticas. *Eidos. Revista de filosofía* 20, 221–246.
- MÁRSICO, C. 2013c. Zonas de tensión dialógica. Los socráticos y el pensar situado. In: N. Cordero (ed.) *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*. Buenos Aires.
- MÁRSICO, C. 2014a. Necromancia, hechicería y antropología en el pensamiento griego. Conferencia dictada en *El cuerpo y el alma en la Filosofía Antigua*, Rosario.
- MÁRSICO, C. 2014b. Filósofos socráticos, *Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Introducción, traducción y notas. Buenos Aires.
- MÁRSICO, C. 2017. *Platón, Alcibíades Mayor*. Buenos Aires.
- MÁRSICO, C. 2018a. *About the common grounds of the Socratic philosophies: the anthropological core*. ms.
- MÁRSICO, C. 2018. Las opiniones del gran animal. Exploraciones sobre el programa de política cultural en la República a la luz de las discusiones entre Platón y Antístenes. In: E. Bieda y C. Mársico (eds), *Ética, política y estética en el pensamiento griego*. Buenos Aires (en preparación).
- MORRIS, S. 1997. *Homer and the Near East*. In: I. Morris, B. Powell (eds), *A new companion to Homer*, 599–623. Leiden.
- NAVEH, J. 1973. Some Semitical Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet. *American Journal of Antiquity* 77, 1–8.
- NILSSON, P. 1932. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. Cambridge.
- OGDEN, D. 2001. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton.
- OGDEN, D. 2002. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*. New York.
- OTTO, W. 1956. *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*. Hamburg.
- PÁEZ CASADIEGOS, Y. 2008. Las razones del simposiarca: una aproximación a los misterios dionisiacos. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* 9, 166–197.
- PARKER, R. 1983 *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- PELLICIA, H. 1995. *Mind, Body and Speech in Homer and Pindar*. Göttingen.
- PENGLASE, C. 2004. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns*. London.
- REDFORD, D. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton.
- RENEHAN, R. 1979. The Meaning of soma in Homer: A Study in Methodology. *California Studies in Classical Antiquity* 12, 269–282.
- ROHDE, E. 1903. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen.

- SCHEID, J. 2004. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh.
- SNELL, B. 1946. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg.
- SOLEZ, K. 2015. Zois the Eretrian, wife of Kabeiras (22 Ziebarth): Music, sexuality, and kithárisma in cultural context. *Eugesta* 5, 85–102.
- STRUBBE, J. 1991. Cursed be he that moves my bones. In: C. Faraone, D. Obbink (eds), *Magika Hiera*, 33–59. New York.
- TALON, P. 2001. Enuma Elis and the transmission of Babylonian cosmology to the West. In: R. Whiting (ed.), *Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to intercultural Influences*, 265–277. Helsinki.
- TAYLOR, M. 1871. *Primitive culture: Researches into the Development of Mitology, Philosophy, Art and Custom*. London
- TOFIGHIAN, O. 2016. Myth and Instruction: Meno. In: *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, 55–81. London.
- TSOUNA, V. 1998. *The Cyrenaic Epistemology*. Cambridge.
- VALDÉS GUÍA, M. 2015. Antesterias y basileia en Atenas. *Mythos* 9(9), 125–148.
- VAN HOORN, G. 1951. *Choes and Anthesteria*. Leiden.
- VERNANT, J. 1991. *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton.
- VOUTIRAS, E. 1998. *Dionysophôntos gámoi. Marital life and magic in fourth century Pella*. Amsterdam.
- VOUTIRAS, E. 1999. Euphemistic names for the powers of the nether world. In: D. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds), *The World of Ancient Magic*, 73–82. Athens.
- VRUGT-LENTZ, J. 1960. *Mors immatura*. Groningen.
- WALCOT, P. 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff.
- WEISS, R. 2001. *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford.
- WIDE, S. 1909. Aoroi biothanatoi. *Archiv für Religionswissenschaft* 12, 224–233.
- WILLIAMS, B. 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley.
- ZIEBARTH, E. 1934. Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euböia. *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 33, 1022–1050.



© 2018 by the authors; licensee Editura Universităţii Al. I. Cuza din Iaşi. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons by Attribution (CC-BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).