**ADIVINACIÓN Y SUEÑOS EN EL PAGANISMO Y EN EL
CRISTIANISMO**

Mercedes López Salva
Universidad Complutense de Madrid

El término castellano “adivinación” del latín *divinatio*, de la misma raíz de *divinare* “adivinar”, está etimológicamente emparentado con *divinus* “divino”. Esto quiere decir que todo lo relacionado con la adivinación en la Antigüedad era considerado don divino, tanto la mántica extática o inspirada, como las experiencias oníricas, o el conocimiento por la interpretación de ciertas “señales”.

Cicerón define la “adivinación” como *praesensio et scientia rerum futurarum* (*Div. I 1*). Por tanto, el conocimiento de cosas futuras se consideraba atributo esencial de los dioses y su posible transmisión a los hombres era un aspecto importante de la religión en su vertiente de comunicación de la divinidad con los seres humanos. Se pensaba, por otra parte, que la voluntad divina podía reflejarse en cualquier elemento o fenómeno de la naturaleza.

En griego el término que designa al “adivino” es *mantis* y la “mántica” o *mantiké téchne* sería el arte de la adivinación. Pero el término *mantis* ya Platón (*Phaed. 244 c*) lo relaciona etimológicamente con el verbo *maínomai* “estar loco” o estar “fuera de sí” o con *manía* “locura”. La etimología griega de la palabra mántica nos sitúa en otra perspectiva, pues es la *manía* -don divino- la que dota al *mantis* de un especial estado de conciencia que le capacita para comprender el sentido de ciertos signos que pasan desapercibidos al hombre normal y para conocer los acontecimientos pasados presentes y futuros.

En el *Fedro* (244 b) se nos dice que “tanto la profetisa de Delfos como las sacerdotisas de Dodona es en estado de locura en el que han hecho a la Hélade, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios, en tanto que en el de cordura, pocos o ninguno”. También en el *Timeo* (71 d - 72 b) se explica cómo la divinidad ha situado la capacidad mántica del hombre en el hígado, sede de la parte irracional del alma, por lo que desde el pensamiento racional no es posible alcanzar la divina capacidad mántica verdadera, sino que a ésta se llega o bien en el sueño o bien cuando el espíritu se halle alterado por el entusiasmo o por alguna enfermedad. Pero se explica también que para la interpretación de lo que se ha experimentado en ese estado de alteración se precisa de un riguroso análisis que sólo quien está en pleno dominio de sus facultades mentales puede realizar. El *mantis*, como el poeta, “está en cierto modo

“fuera de sí”, al menos fuera de su estado de normalidad psíquica”, y “por divino carisma transmite verdades a las que no puede llegar la mera inteligencia humana”⁽¹⁾.

Debe añadirse, no obstante, sobre el término *mantis*, que el *Etimologicum Magnum* no acepta la etimología platónica y lo pone en relación con *mō* “buscar”, afirma que el *mantis* es “buscador del futuro, pues busca lo que no es evidente ni manifiesto” y basándose en ello y en el análisis de los usos del término desde Homero concluye M. Casevitz⁽²⁾ que *mantis* procede etimológicamente de la raíz **ma-* que significa “revelar” y que aparece en el verbo *menúo* cuyo significado es “revelar lo que está oculto” o “denunciar” y que, por tanto, el *mantis* no es sino el revelador de lo oculto sin que esto implique necesariamente alteración de su estado mental.

Así, pues, como ya señalara Cicerón (*loc. cit.*), el término latino *divinatio* apunta a esa posibilidad del hombre de acceder a lo divino, que aparece en tantos elementos de la naturaleza, para interpretar la realidad más allá del dato inmediato y así conocer las cosas sin las limitaciones temporales. El término griego *mantis*, en cambio, enfoca más bien el estado psicológico del que conoce la realidad más profundamente y sabe descodificarla y sacar a la luz ciertas verdades que permanecían ocultas a la conciencia de las personas que les consultaban.

La adivinación se fundamenta, pues, en la capacidad de los dioses de sustraerse a los límites espacio-temporales y en tener, por ello, conocimiento del pasado, presente y futuro, y en la creencia de que el universo es un todo orgánico, en el que cada elemento o cada suceso refleja la voluntad divina, y que de lo que sucede en una de sus partes puede deducirse algo similar en otras partes. De ahí la importancia de los signos significativos, que a veces requerían intérpretes especializados para su correcta interpretación⁽³⁾.

La concepción de *sympátheia* cósmica fue categorizada como principio abstracto por el pensamiento racional griego, al detectar el juego de relaciones mutuas que aparece en cualquier fenómeno natural, de manera que, como también le sucede al cuerpo humano, cuando una de sus partes es afectada por algo, se afectan también las demás y el conjunto en su totalidad sufre, asimismo, una alteración. En el neoplatonismo se reelabora esta concepción, en la idea de que el universo es “un organismo vivo, en el que hay inherente una instancia coordinadora que da razón de la simpatía de todas sus partes”⁽⁴⁾. Esta simpatía universal explica ciertas acciones a distancia, como pueden ser los conjuros, la invocación, la plegaria, o ciertos procesos de adivinación, tal como el estoico Posidonio de Apamea y el neoplatónico Ploti-

¹ L. Gil, *Los antiguos y la “inspiración” poética*, Madrid 1967, pp. 44-45.

² “Mantis: le vraie sens”, *REG*, 105, 1992/1, pp. 1-18.

³ Cf. G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990.

⁴ L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid 1969, p. 171 ss.

no han explicado. También el obispo cristiano Sinesio de Cirene (*Somn.*3), quien considera la mántica entre los mayores bienes del hombre, afirma que la adivinación es consecuencia de la multiplicidad y parentesco (*suggéneia*) de las realidades del mundo. Aún hoy, la psicología profunda quiere dar sentido a ciertos sucesos en apariencia fortuitos en virtud de esta “simpatía universal”, como ha hecho Carl Jung, quien⁵ defiende la importancia de la experiencia subjetiva de la interconexión con el mundo en su teoría sobre la empatía universal. Mediante la adivinación, una realidad objetiva que es explorada entra en relación significativa con la experiencia subjetiva del individuo, hasta el punto de trascender la propia individualidad.

Los estoicos y Cicerón (*o. c.*, I 6, 11; 18, 34) distinguían netamente entre dos tipos de adivinación: la natural o intuitiva y la inductiva o técnica, distinción que es recogida por Sinesio⁶ en su tratado *De los Sueños*. Llamaban adivinación inductiva o técnica a la que provenía de la interpretación de signos, de cualquier índole que fueran (prodigios, fenómenos atmosféricos, vuelo de los pájaros, el examen de ciertas vísceras etc.). A este tipo de adivinación se accedía mediante aprendizaje y un proceso de reflexión. Llamaban adivinación intuitiva o natural a la que se basaba en el conocimiento por intuición o por percepción interna, procedía del trance extático, de los oráculos o podía experimentarse en los ensueños. Este tipo de adivinación intuitiva se tenía por especialmente divina.

La adivinación para el obispo cristiano Sinesio de Cirene (y para él el sueño es una forma de adivinación) permite al hombre común traspasar los angostos confines del presente en que está inmerso y situarse en una dimensión más amplia tanto en el tiempo como en el espacio. También las visiones apocalípticas suelen generarse en esos estados crepusculares donde se da una mayor libertad para la asociación de imágenes. Sinesio (12 y 13), que acepta la clasificación ciceroniana de la adivinación, concede especial importancia a la oniromancia, pues argumenta que cada individuo es órgano o instrumento adivinatorio en sí mismo. Sostiene (14), además, que la oniromancia nos ayuda a todos porque ella misma es el buen daimon de cada uno y encuentra siempre algún remedio a nuestras preocupaciones de vigilia. Pues el alma, cuando en el sueño, ociosa respecto al cuerpo, entra en sí misma le transmite al individuo capaz de interiorización, algo que procede de lo divino. Ahora bien, para ello se ha de educar mediante la filosofía el espíritu, que, para nuestro autor, es el vehículo del alma (16).

⁵ “Synchronicity: An acausal connecting principle” en *The Structure and Dynamics of the Psyche, The collected Works of C. G. Jung*, vol. 8, Princeton 1960.

⁶ Cf. las ediciones de D. Susanetti, *Sinesio di Cirene, I Sogni*, Bari 1992 y de A. Garzya, *Sinesio di Cirene. Encómio della calvizie. I sogni*, Milán 1992.

Me centraré en este trabajo sobre todo en ese tipo de adivinación intuitiva o natural, que tenía lugar durante el sueño. Plutarco⁽⁷⁾ recuerda que los ensueños son el oráculo más antiguo de la humanidad. Pero antes de abordar el estudio de la iatromántica onírica, objeto de nuestro trabajo, permítaseme decir también un par de palabras sobre la mántica oracular.

Sabido es que para los antiguos, así como había personas a las que se atribuían dotes especiales para la adivinación o para la videncia, también había lugares dotados de un poder especial para la emisión de oráculos. Los primeros oráculos están muy conectados con esa sabiduría ancestral que se atribuía a la tierra, y tenían relación con elementos naturales, como los árboles, las fuentes o ciertas cuevas o grutas subterráneas. Uno de los oráculos más antiguos de los que tenemos noticia es el dedicado a Zeus y Dione en Dodona⁽⁸⁾. Al dios olímpico del cielo y de los fenómenos atmosféricos y a su esposa Dione, diosa de la tierra, se rendía culto en este lugar sagrado. Allí había una encina, cuyo follaje movido por el viento emitía un sonido que, se creía, reflejaba la voluntad del dios, y por eso era susceptible de interpretación por unas sacerdotisas, que hablaban en estado de trance y eran llamadas “palomas”, en recuerdo de las palomas que probablemente se posaban sobre la encina sagrada. Se conservan unas ciento cincuenta inscripciones en laminillas, que nos informan del tipo de consultas que fueron realizadas en este oráculo: por ejemplo, de tipo económico, si debe hacerse o no determinado préstamo; de tipo familiar, si se van a tener hijos, un tal Lisanio consulta si el hijo que espera su mujer es suyo o de otro, también se plantean dudas y consultas sobre la salud o cómo actuar (Dittenberger, *Sylloge*² 793-95; 797-99). Homero en la *Ilíada* (XVI 24) afirma que los sacerdotes de este santuario iban con los pies descalzos y dormían en el suelo, por la importancia, tal vez, que se daba al contacto con la tierra.

De los oráculos de Grecia el más célebre fue el de Apolo en Delfos. Según una tradición recogida por Esquilo (*Eum.* 2) y recordada por Plutarco (*Pyth.* 402 d), antes de la instauración del culto de Apolo y en el lugar posteriormente consagrado a este dios hubo un oráculo de la diosa Gea⁽⁹⁾. El nombre de Delfos⁽¹⁰⁾ probablemente se relaciona etimológicamente con esa matriz o regazo que es la tierra. También en Delfos se daba culto a una gran piedra redonda que se decía que era el ombligo de la tierra. El sobrenombre de Pítico que se le dio a Apolo en este lugar responde al hecho legendario de haber matado a la serpiente Pitia, asociada al culto telúrico. Luego se dio la fusión entre el olímpico Apolo y las antiguas costumbres pregregias

⁷ *Sept. Sap. Conv.* 15.

⁸ Cf. A. Gartziou-Tatti, “L’Oracle de Dodone. Mythe et Rituel”, *Kernos* 3, 1990, pp. 175-182.

⁹ Cf. G. Roux, *Delphes. Son oracle et ses dieux*, París 1976, pp. 19 ss.

¹⁰ En griego el término *delfús* significa “matriz”. De ahí *adelfos* “el de la misma matriz”, esto es, “hermano”.

del culto a la tierra y las antiguas tradiciones fueron asimiladas y transformadas en las nuevas. Así, pues, la adivinación de tipo extático que caracteriza al oráculo de Delfos parece que procede, en parte, del tipo de mántica que ya se daba en el oráculo de Gea y, en parte, del culto que desde antiguo se le rendía a Dioniso en Delfos. Eurípides (*Iph. Taur.* 1261 ss.) menciona también que en este lugar Pitón desalojó a Temis, hija de la Tierra, y que allí mediante los sueños se les manifestaba a los mortales el pasado, el presente y el futuro.

Pero anteriores en el tiempo al oráculo de Apolo en Delfos son los oráculos de dos héroes, el de Anfiarao en Oropos y el de Trofonio en Lebadea. Los muertos, en general, pero con más motivo, los que en vida se habían distinguido, tenían una especial capacidad para emitir oráculos, lo mismo que otros seres semidivinos, como las ninfas (eran personificaciones divinas femeninas de ciertos árboles), algún dios de la naturaleza, como Pan, o incluso en la creencia más antiguas, ciertos elementos de la naturaleza. Ya hemos hablado de la encina de Dodona. De la sabiduría de las ninfas dan noticia Plutarco (*Arist.* 11, 14) y Pausanias (IX 3, 9). Platón las considera a ellas y al dios Pan (*Phaedr.* 263 d) como fuente de inspiración. Respecto a los muertos, una vez regresaban al seno de la tierra, se creía, tal vez por su participación del mundo subterráneo o por estar libres de las ataduras corporales, que gozaban de una visión de la que los vivos carecían. Esta creencia está en la base de la nigromancia o consulta a los difuntos. Un ejemplo lo tenemos en la *Nekyia* de la *Odisea*, cuando Ulises desciende al mundo subterráneo para consultar a los muertos el camino de regreso a su patria Ítaca.

Trofonio y Anfiarao, héroes legendarios, que, según la tradición, fueron absorbidos por la tierra, emitían oráculos en el lugar donde desaparecieron. Su fama hunde sus raíces en la antigüedad preclásica y perdura aún en época cristiana. La vida de Trofonio aparece envuelta en la leyenda y no hay acuerdo en las fuentes respecto a su genealogía. Era hermano o hijo natural de Agamedes, quien unas veces aparece como hijo de Apolo y Epicasta (Paus. IX 37, 5 y *schol.* Aristoph. *Nub.* 508) y otras de Zeus y Yocasta (obsérvese que en ambas tradiciones se le considera hijo de un dios y una mortal), aunque, según testimonio de Cicerón (*Nat.* 3, 56), sería hijo de Isquis y Corónide (la madre, por cierto, de Asclepio, a quien había concebido de su unión con Apolo), y de acuerdo con un escolio a Estacio (*Theb.* 7, 345) sería hijo de Augas. Trofonio y Agamedes, que en otras tradiciones son hijos del rey de los Minias, Ergino de Orcómeno, aparecen en la tradición estrechamente asociados como cofundadores del templo de Apolo en Delfos (Estrabón IX 3, 9, Paus. IX 37, 5 y X 5, 13), del de Poseidón Hippios en Mantinea (Paus. VIII 10, 2), así como de los tesoros de Hirieo (IX 37, 5) y de Augias en la Élide (*schol.* Aristoph. citado), con cuyo robo se les relaciona (Hdt. II 121), por lo que, según la leyenda, Trofonio mató a Agamedes para no ser reconocido y huyó a Lebadea, donde se refugió en una cavi-

dad subterránea en la que murió. Allí, en esa entrada de la tierra al mundo subterráneo comenzó a emitir oráculos (Paus. IX 40, 1 ss.). Entre las personalidades que lo consultaron está el rey Cresos (Hdt. I 46 y VIII 134), Aristomenes de Mesenia (Paus. IV 16, 7), Epaminondas (id. IV 32, 5), Filipo II (El. *Var.* 3, 45), Emilio Paulo (Livio XLV 27, 8) y Apolonio de Tiana (Filóstr, *Vita Apoll.* IV 24 y VIII 19). Orígenes (*Contra Celso* VII 35) y Tertuliano (*De an.* 46) aún lo conocieron como renombrado centro oracular.

Los consultantes del antro de Trofonio debían cumplir, antes de evacuar sus consultas, con ciertas formalidades, que consistían en una serie de ritos purificatorios, que preparaban su espíritu para el encuentro con el héroe ctónico, quien en principio, si atendemos a su nombre, debía cumplir ciertas funciones relacionadas con la fertilidad y el nacimiento. Debían los consultantes, antes de penetrar en la gruta de Trofonio, beber “agua del olvido” con el fin de desprenderse del pasado y abrirse al presente, y “agua de la Memoria” para recordar la experiencia que estaban a punto de vivir y poder relatarla, tenían que orar ante una estatua que el sacerdote les presentaba, debían vestir túnicas de lino y llevar el calzado típico del lugar. Se introducían entonces, en posición supina y con una torta de miel en la mano, por una grieta de la montaña que les llevaba a la cueva de Trofonio. Al deslizarse por la grieta, cuenta Pausanias (IX 39, 5-14), eran de pronto arrastrados hacia el interior y sentían como un golpe en la cabeza y tenían la impresión de que el alma temporalmente se separaba del cuerpo⁽¹¹⁾. Los jóvenes que les acompañaban a la grieta se llamaban Hermes, sin duda, por sus funciones de *psicopompoi*. Cuando el consultante sentía que su alma regresaba, los sacerdotes lo sentaba en el “trono de la memoria” para que les relatará sus experiencias.

Filóstrato en la *Vida de Apolo de Tiana* (VIII 19) cuenta que este filósofo bajó al antro de Trofonio, para consultarle cuál era la filosofía más perfecta y más pura. Permaneció siete días y siete noches, y salió de allí con un libro de Pitágoras en la mano. De Pitágoras también se cuenta que tenía por costumbre encerrarse en cuevas para alcanzar allí en sueños la visita y la inspiración de la divinidad. Y Carlo Brillante⁽¹²⁾ ha explicado estos hechos señalando cómo en el sueño “es posible restablecer relaciones con las potencias primigenias, preolímpicas, depositarias de una sabiduría, que es también conocimiento de las cosas futuras, de las que las mismas divinidades olímpicas, e *in primis* Apolo, dependen para sus facultades oraculares”.

Plutarco en *De genio Socratis* (*Mor.* 590 A - 592 E) relata las experiencias de un tal Timarco⁽¹³⁾ de Queronea, contemporáneo de Platón, quien pasó un día y dos

¹¹ Cf. R. Aguilar, “El vuelo del alma”, *Fortunatae* 5, 1993, 11-25.

¹² “Metamorfosi di un’imagine: le statue animate e il sogno”, en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*. Roma 1988, p. 24.

¹³ Cf. J. Hani, “Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l’extase”, *REG* 88, 1975, 105-120.

noches en el antro de Trofonio con el fin de informarse sobre el *daimónion* de Sócrates. El relato de su experiencia podría corresponder a un estado alterado de conciencia, pues sintió la sensación de un golpe en la cabeza y que las junturas del cráneo se le abrían para dar libre paso al alma. El alma, una vez liberada, dice Plutarco “tuvo primero la impresión de volver a respirar, después de haber estado mucho tiempo oprimida, y de hacerse más grande que antes, y tuvo a continuación una visión en la que contempló la armonía de las esferas así como un inmenso lago y un dilatado abismo”. Por allí realiza una suerte de viaje iniciático, en el que la voz de un guía le explica ciertos misterios del Universo. Según Orígenes estas visiones se producían en el sueño.

Este tipo de experiencias extáticas en el que el alma “vuela” fuera del cuerpo para acceder a esferas de comprensión superiores es una manifestación, según Mircea Eliade⁽¹⁴⁾, de toda una metafísica de la autonomía y de la libertad espiritual del hombre. Y el psicólogo junguiano Carl Meier⁽¹⁵⁾ subraya el simbolismo de muerte y nacimiento que se desprende de esta bajada a la cueva de Trofonio para cualquier tipo de consulta. Hoy es sabido que los cambios en la personalidad vienen condicionados por los de las funciones corporales, como, por ejemplo, por una respiración más profunda o por una mayor flexibilidad en el cuerpo, y que todo ello tiene como consecuencia una expresión más plena y libre de la personalidad.

De índole similar es otra experiencia extática relatada por Plutarco (*De sera numinis vindicta*, 563 b - 568 f), en la que a un joven a consecuencia de una herida en la cabeza se le sale el alma para luego regresar propiciándole un cambio total de actitud. Cuando el alma de Ardíeo, un joven vividor y sin escrúpulos, se le salió del cuerpo, tuvo éste la impresión de caer en las profundidades del mar y, tras unos momentos de desorientación, adquirió una nueva percepción, mucho más amplia, con la sensación de “respirar por doquier”, en tanto que su alma se convertía en un gran ojo que veía en todas las direcciones a la vez. En su “viaje” comprende el destino de las almas y durante su itinerario tiene momentos de placer pero también de un profundo temor e incluso de terror. Cuando volvió en sí, transformado interiormente, llevó nuestro hombre una vida comprometida con la justicia, de piedad hacia los dioses y de fidelidad a los amigos.

Traigo a colación estos textos porque vemos cómo sus protagonistas en un momento crítico de su vida, entran en una especie de trance en el que, sintiéndose libres de las ataduras del cuerpo, respiran con una libertad mucho mayor y acceden a una comprensión más global del mundo que les rodea. Este acceso a niveles ónti-

¹⁴ *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Méjico 1976, p. 368.

¹⁵ *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zurich 1949, p. 108.

cos más profundos es muy similar al que, a veces, sucede en el sueño. Es característica del sueño, afirma Sinesio (19), “sustraerse a las leyes del espacio y actuar fuera del tiempo”. En ese momento en que se relaja el control racional pueden, en efecto, emerger imágenes, susceptibles de explicar ciertos acontecimientos del pasado, del presente o del futuro, lo que, sin duda, es el objetivo de la mántica onírica, cuya interpretación le brinda al individuo la posibilidad de imprimir una nueva dirección a su proceso vital, como hemos visto en los relatos comentados.

El otro oráculo de tiempos prehoméricos que gozó de fama hasta época cristiana fue el de Anfiarao en Oropos. Su nombre está atestiguado en micénico. Anfiarao, según atestiguan Píndaro, (*N.* 10, 9; *O.* 6, 13; *P.* 8, 39), Esquilo (*Sept.* 569 y 611) y Sófocles (*Oid. Col.* 1313 ss.), fue un célebre héroe y vidente, hijo de Ecles e Hipermestra, nieta de Ares. Según otra tradición desciende de Apolo (Hom. *Od.* 15, 225 ss.; Higino, *Fab.* 70 y 128) y, como se lee en la *Odisea* (15, 245 ss.), era especialmente amado por los dioses. Tomó parte en la expedición de los Siete contra Tebas, persuadido por su mujer Erifile, hermana de Adrasto, rey de Argos, quien decidió ayudar a su yerno Polinices a recuperar el trono de Tebas, que por turno le correspondía. Desempeñó en esa expedición un importante papel, pero en la huida de los argivos fue tragado por la tierra a consecuencia de un rayo enviado por Zeus (Pind., *N.* 9, 24 ss.; 10, 8 ss.; *O.* 6, 14 ss; Eur., *Suppl.* 925 ss; Paus II 23, 2; Stat. *Th.* 8, 1 ss). En ese lugar se le rindió culto como héroe ctónico y se convirtió en un centro oracular, especializado en la mántica onírica (Paus., I 34, 2 ss.).

Antes de elevar su consulta, los visitantes debían purificarse, ayunar un día, abstenerse de vino tres, y sacrificar al héroe un carnero, sobre cuya piel debían acostarse para recibir el consejo onírico de Anfiarao. Por una inscripción, en la que se conservan la *Leges sacrae* del *Anfiareion*, conocemos, en parte, el ritual al que se hallaban sometidos los consultantes y las funciones que cumplían los sacerdotes en ese lugar sagrado. Se ocupaban de la pureza ritual, de atender a los peregrinos, de cobrarles por su consulta, apuntaban el nombre de los que se quedaban a dormir y daban las noticias correspondientes a los sucesos del día. Aunque este oráculo tenía en principio un carácter mántico general, es decir, se hacían todo tipo de consultas, eran muchos los enfermos que acudían o para preguntar sobre el futuro de su enfermedad o para que se les indicase un remedio. No olvidemos que para los antiguos existía una estrecha relación entre la adivinación y el arte de curar. Hipócrates incluso en una carta a un amigo le escribía que la adivinación y la medicina son ciencias hermanas (*Epist. ad Philop.* 15, IX 342 Littré). Y el asirio Yarcas en una conversación con Apolo de Tiana comentaba que la adivinación había aportado muchos beneficios a los hombres, pero que el mayor de todos era la medicina (Filostr. *Vit. Apoll.* III 44).

Procede de este *Anphiareion* un relieve del siglo IV a. C, conservado en el Museo Nacional de Atenas, en el que aparece a la izquierda la figura de Anfiarao

haciendo una cura quirúrgica en el hombro de un joven, a la derecha aparece el mismo joven en actitud de suplicante, y en medio está tumbado en una cama como dormido mientras una serpiente le lame el hombro dañado. Las excavaciones iniciadas en 1884 por Vasilio Leonardos sacaron a la luz el antiguo Anfiareion y junto con él numerosas inscripciones, que ofrecen importante información sobre las instalaciones y la vida de este centro oracular. Pues fue éste un lugar que fue creciendo hasta el punto de constituir un gran complejo con varios templos, baños, teatro, tiendas, cantina, hospedaje y un estadio donde se celebraban las competiciones atléticas conocidas como *Anphiareia*⁽¹⁶⁾.

Esta costumbre de ir a acostarse (lat. *incubare*)⁽¹⁷⁾ a un lugar sagrado, con el fin de obtener un consejo adivinatorio del héroe o de la divinidad, bajo cuya advocación se encontraba el lugar, se popularizó mucho en la Antigüedad clásica griega, especializándose cada vez más las consultas en cuestiones de salud. Los enfermos, a veces también sus parientes, acudían a dormir a un lugar sagrado con el fin de recibir durante el sueño un ensueño en el que el personaje divino les curase o les prescribiera los remedios para su curación. Esta práctica, que remonta a tiempos prehoméricos, y que está relacionada con esa forma de adivinación que se daba en los sueños, alcanzó una enorme difusión en época clásica e imperial muy especialmente en los templos del dios Asclepio⁽¹⁸⁾, hijo, según la tradición pindárica, del dios Apolo y la mortal Corónide, y continuó con fuerza tanto en el cristianismo oriental como en el occidental⁽¹⁹⁾.

El hecho de que era importante, sobre todo en los tiempos más antiguos, que el consultante se acostara en el suelo cerca del curador divino, en principio héroes ctónicos, que se creía que estaban bajo tierra, nos revela dos creencias que consideramos de interés para la comprensión de este tipo de práctica adivinatoria y curativa. Una es la creencia ancestral en todo el área mediterránea del gran poder de la Madre Tierra, pues se creía que de ella procedía toda la sabiduría y otra es la importancia del contacto casi físico entre el consultante y la divinidad. Se creía además que las divinidades de segundo orden, sobre todo si habían nacido de la unión de un dios y una mortal, o viceversa, eran más cercanas a los problemas y cuitas cotidianas de la humanidad que los dioses olímpicos.

Por ser la *incubatio* la práctica adivinatoria y curativa que mayor difusión alcanzó en el paganismo y en el cristianismo, nos ocuparemos de estudiar esos sueños terapéuticos que se producían en templos y santuarios. Pero antes de ello conviene

¹⁶ Cf. B. Ch. Petrakos, *Das Anphiareion von Oropos*, Atenas 1996.

¹⁷ Cf. L. Deubner, *De incubatione*, Berlín 1900.

¹⁸ Cf. E. y L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945 (2 tomos).

¹⁹ Cf. M. Hamilton, *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches*, Londres 1906; M. López Salvá, "La medicina sacra en la Antigüedad", *Erytheia* 20, 1999, pp. 33-45.

recordar cuál era la actitud ante el fenómeno onírico en la sociedad donde la práctica iatromántica durante el ensueño cobra tanto auge. Ya se ha hecho mención a que el elemento onírico también estaba ligado en la Antigüedad a las divinidades telúricas, y así Eurípides le hace exclamar a Hécuba, en la tragedia que lleva su nombre: “Oh tierra soberana, madre de sueños de negras alas” (*Hec.* 70-71) y recordamos que en *Ifigenia entre los Tauros* (1261 ss) dice también que los sueños son criaturas de la Tierra. Otra creencia relacionada con los sueños es que en ellos se le facilitaba al hombre el contacto con el espíritu de sus antepasados que yacen en tierra y también que facilitaban la comunicación entre el hombre y la divinidad. Jenofonte afirma en la *Ciropeia* (VIII 7, 21) que “el alma cuando mejor muestra su naturaleza divina es en el sueño, por gozar entonces de una cierta visión de futuro; y esto es así porque en el sueño es totalmente libre”. Para el joven Platón de la *Apología* y el *Critón* los sueños son portadores de mensajes divinos. El Platón de la *República* y del *Teeteto* hace una distinción entre sueños falsos y sueños verdaderos, pero quizá uno de los pasajes más interesantes sobre este tema esté en el l. IX de la *República*, en el que se propone indagar sobre las causas que generan los sueños y las fuerzas dinámicas que los organizan. Y afirma que lo que ocurre en el sueño es que cede el principio racional del alma y que libre de este control se manifiestan ciertos deseos cuya emergencia había sido obstaculizada por el control racional y en este sentido el sueño cumple la función de satisfacer las inclinaciones que lo han producido, por lo que puede constituir una vía de conocimiento del ser íntimo del hombre⁽²⁰⁾, y dice que para quien se haya liberado de sus deseos inferiores, el sueño es el lugar de encuentro entre las legítimas aspiraciones de los hombres y el designio de los dioses. Esta concepción de la fenomenología onírica de Platón puede conducirnos a una mejor comprensión del fenómeno incubatorio. También Plutarco (*Mor.* 588 d) piensa que en los sueños, al gozar el individuo de mayor tranquilidad que en la vigilia, adquiere mayor receptividad para entrar en contacto con la parte más purificada del alma y activar el conocimiento y la capacidad de transformación que en ella reside. Personas como, por ejemplo, Sócrates no necesitaban la tranquilidad del sueño para conectar con su sabiduría interior.

De los templos de Asclepio, que es donde acudían preferentemente en la Antigüedad los enfermos a dormir para resolver sus problemas mediante los ensueños terapéuticos, los que mayor fama alcanzaron fueron en época clásica el de Epidauro⁽²¹⁾ y en época helenística e imperial, el de Pérgamo⁽²²⁾. El de Atenas⁽²³⁾ quedó inmortaliza-

²⁰ Cf. E. Vegleris, “Platone e il sogno della notte”, en G. Guidorizzi (ed.), *Il sogno in Grecia*, Roma 1988, pp. 103-120.

²¹ Cf. R. Tomlinson, *Epidaurus*, Londres 1983.

²² Cf. E. Ohlenmutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Darmstadt 1986.

²³ Cf. S. B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, Amsterdam 1989.

do por una comedia aristofánica, *El Pluto*, donde se parodia esta práctica. Del de Epidauro, cuyas ruinas hoy se pueden visitar, conservamos más de setecientas inscripciones, pero de excepcional interés son unas estelas en que aparecen anotadas setenta curaciones realizadas en sueños por el dios Asclepio⁽²⁴⁾. Son escuetas y hacen mención del nombre del enfermo y de su lugar de su origen, de su enfermedad, del contenido del sueño en el que el dios se informa de su mal y le atiende curándolo o prescribiéndole algún remedio que generalmente lo sana de forma eficaz.

Las curaciones de Asclepio eran de todo tipo. Curó ciegos, cojos, mudos, hidrópicos, insomnios, afecciones de pulmón y de pecho, tisis, piedras en los órganos internos, curó también heridas y ayudó a que ciertos embarazos se resolvieran felizmente. También ayudaba a encontrar todo tipo de objetos perdidos o a encontrar el camino a quienes estaban perdidos. Los enfermos decían que en el sueño veían que el dios les visitaba y les recomendaba el remedio adecuado, o él mismo les aplicaba un ungüento o les daba un masaje, les imponía las manos o, si la ocasión lo requería, emprendía una intervención quirúrgica. Así, por ejemplo, un tal Alcetas (MA 18), ciego, tuvo un sueño en el que el dios se le aparecía y le abría los ojos con sus dedos y que por primera vez vio los árboles del santuario. Al llegar el día comprobó que había recuperado la visión. A otro personaje de Mitilene (MA 19) que se le había caído el pelo de la cabeza y le daba mucha vergüenza porque se burlaban de él, el dios le ungió con un fármaco la cabeza y le volvió a salir el pelo. Un tal Jorge de Heracleia (MA 30), que tenía una importante infección como consecuencia de una herida causada por una punta de flecha en el pulmón, soñó que el dios le extraía esa punta de flecha y al día siguiente salió de allí con la punta de la flecha en sus manos, lo que no era sino la garantía de la realidad objetiva del sueño, autónoma, y totalmente externa al soñador. No estaba permitido, en cambio, por cuestiones de pureza ritual ni dar a luz ni morir en el santuario.

En época helenística, el *Asclepieion* de mayor prestigio fue el de Pérgamo, inaugurado en el s. IV a. C. por Arquias, quien introdujo el culto de Asclepio en Pérgamo en acción de gracias por su curación. Pero su apogeo lo alcanzó con Antonino Pío en el siglo II, en el momento que lo visitó el orador Elio Aristides⁽²⁵⁾, un asiduo por su hipocondria manifiesta, que escribió sus célebres discursos sagrados⁽²⁶⁾ recordando sus experiencias en éste y otros santuarios de Asclepio y de otros dioses curadores. He aquí una cita del *Discurso II* (32-33) en que Aristides explica cómo sintió la presencia del dios durante el sueño, tras haberle recomendado para su

²⁴ Cf. R. Herzog, "Die Wunderheilungen von Epidauros", *Philologus*, Suppl. 22, 3, Leipzig 1931.

²⁵ Cf. C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968 y S. Nicosia, *Elio Aristidi, Discorsi Sacri*, Milán 1984.

²⁶ Hay traducción española de J.M. Cortés Copete, *Elio Aristides. Discursos V*, Madrid 1999.

enfermedad absintio (ajenjo). Dice: “Me parecía que lo podía tocar y sentía que él en persona llegaba. Yo estaba en un estado entre el sueño y la vigilia. Quería contemplarlo y me angustiaba ante la posibilidad de que desapareciera. Le prestaba oídos y escuchaba algunas cosas como en sueños, otras como si fueran realidad. Mis cabellos estaban erizados, brotaron lágrimas de alegría, mi corazón se llenó de inocente orgullo. ¿Qué hombre podría expresarlo con palabras?”⁽²⁷⁾. Al llegar la mañana, nos explica, hizo venir a su médico habitual, le explicó su sueño y éste lo calificó de “sueño divino”.

La medicina científica de la época sintió, en efecto, un gran respeto hacia los sueños. Galeno, por ejemplo, se dedicó a la medicina por un ensueño que Asclepio envió a su padre (XVI 222, Kühn), en alguna ocasión procedió a aplicar la terapia que, según cuenta, le había sido revelada en sueños por el dios (XI 314 K) y estaba convencido de que fue Asclepio quien le liberó de una enfermedad mortal (XIX 19 K). Siete siglos antes Hipócrates les dedicaba a los sueños varios capítulos en su tratado *Sobre la dieta*⁽²⁸⁾. El médico de Cos escribe que “los signos que aparecen en los sueños ... poseen una gran influencia de cara a cualquier asunto” (IV 86)⁽²⁹⁾ y lo argumenta explicando que cuando el cuerpo duerme, el alma realiza todas las funciones. No duda este autor en afirmar que los sueños son divinos y que en ellos el alma puede indicar de antemano padecimientos del cuerpo, y ofrece toda una casuística de las imágenes de los ensueños con el estado del cuerpo, y frente a quienes en las perturbaciones somáticas anunciadas por el sueño recomiendan rezar, dice Hipócrates “Cierto que invocar a los dioses es bueno; pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a sí mismo” (IV 87) y adelantándose al psicoanálisis escribe que lo “que una persona cree contemplar <en sueño> es indicio de un deseo del alma” (IV 93). Aristóteles también consideraba que era importante que los médicos tuvieran en cuenta los sueños de sus pacientes en aras de un diagnóstico más exacto.

Como bien ha notado Guidorizzi⁽³⁰⁾, tanto la oniromántica como la teoría médica del sueño participan de presupuestos culturales comunes, como lo es la percepción de la naturaleza simbólica del lenguaje onírico, y de la idea de que los sueños no son un despliegue caótico de imágenes en la mente del que sueña sino que poseen un lenguaje coherente dotado de sus propias leyes. Por otra parte, señala este autor, la interpretación de los sueños es un campo en que se acercan adivinación y medicina, e implican un mismo tipo de inteligencia, por cuanto que en el diagnóstico médico a

²⁷ Trad. de Cortés Copete, *o. c.*, p. 322.

²⁸ R. Joly, *Hippocrate. Du régime*, París 1967. Hay traducción española de C. García Gual, *Tratados Hipocráticos* III. Madrid 1986.

²⁹ C. García Gual, *o. c.*, p. 105.

³⁰ *O. c.*, p. 96.

través de los indicios que ofrecen los sueños, hay la posibilidad de percibir en ellos los eventos futuros y la evolución de las condiciones fisiológicas del organismo.

Para interpretar las curaciones de la medicina templaria, que, por lo demás, no diferían mucho de las de la medicina “técnica” de la época, y entender la mántica onírica, hay que tener muy en cuenta, como ha señalado E. R. Dodds⁽³¹⁾, el esquema cultural local en que se generan. Es cierto que los consultantes de los templos de *incubatio*, como el hombre griego en general, se sitúan ante el sueño como el receptor pasivo de una visión objetiva, y por eso hablan de ver un sueño, como si fuese una realidad totalmente ajena a ellos. Pero cierto es también que estas visiones son reflejo de sus propias creencias. Giulio Guidorizzi⁽³²⁾ afirma que los sueños tienden a consolidar los esquemas de creencias sobre los que se funda la vida social e integran al individuo en la colectividad. Ahora bien, puesto que el sueño es una experiencia individual de alguien que vive en una colectividad, al tener que plasmar el individuo (el enfermo, en nuestro caso) su experiencia onírico-religiosa con palabras, ésta sufría ya una elaboración para adaptarse a unos determinados esquemas, pero aún era objeto de una estilización mayor y de una segunda elaboración al ser plasmada por escrito, ya fuera por los sacerdotes, como sería probablemente en Epidauro, ya por el interesado, como la inscripción de Apelas o los escritos de Aristides. En este sentido el sueño se sitúa, ha escrito R. Bastidi⁽³³⁾, en el cruce entre naturaleza y cultura: las leyes psicológicas que lo impulsan y lo determinan son de naturaleza universal, pero “las imágenes que lo forman y el significado que asumen para el soñador pertenecen a la cultura”, pues para expresar la experiencia somnial el soñador necesita echar mano de “las formas culturales que le son accesibles, como lo son los esquemas lingüísticos, simbólicos y narrativos del propio grupo humano”.

Este tipo de práctica iatromántica experimentada a través de los sueños no se agotó con el paganismo sino que gozó de una amplia acogida en el mundo cristiano. Ya en el *Antiguo Testamento* hay una cierta tradición del sueño como lugar de encuentro entre el hombre y Dios. Por poner sólo algún ejemplo: en I Reyes 3, 4-12 se habla de la aparición en sueños de Dios a Salomón; en *Génesis* 28, 10-22, Jacob ve en sueños la escalera que le comunica con el cielo, y también Isaías (64, 4) habla de la costumbre de dormir junto a tumbas y en cuevas por motivo de los ensueños. Un personaje culto del judaísmo helenístico como Filón de Alejandría (*Somn.* I 1) pensaba que había un tipo de ensueños enviados por Dios, que podían predecir las cosas futuras, y, según Josefo (*Ant.* II 212), a Amram, padre de Moisés, se le anuncia en sueños la futura grandeza del hijo que va a engendrar. En el *Nuevo Testamen-*

³¹ *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, pp. 101 ss.

³² *O. c.*, p. X.

³³ Citado por G. Guidorizzi, *o. c.*, p. XXIII.

to, aunque es más escaso en relatos de sueños, tenemos el de José sobre el nacimiento de Jesús (Mt. 2, 12), o el aviso a los Magos de no volver a Herodes (Mt. 2, 13 y 19, 22).

En la Antigüedad tardía las consultas oraculares decaen. Plutarco⁽³⁴⁾ dedicó un escrito a estas cuestiones y atribuye la decadencia al empobrecimiento de Grecia, pues el mantenimiento de centros de este tipo necesita dinero, y a que los demonios también envejecen y se cansan. Los cristianos añadirán, que una vez que Cristo ha venido, los demonios deben retirarse. Con el decreto teodosiano se prohíbe en el cristianismo la adivinación. No obstante, un obispo ilustrado como Sinesio de Cirene defiende los beneficios, que desde su punto de vista, puede aportar la adivinación, y se muestra especialmente partidario de la mántica onírica, pues es cómoda, dice, barata y todos la podemos experimentar. Los sueños, en fin, escribía Sinesio (13), nos proporcionan un modo de adivinación accesibles a todos y en todo lugar, y nadie puede abandonar este órgano oracular. Ni siquiera esos gobiernos que sospechan de la adivinación, ni aún queriendo, afirma, pueden prohibir a sus súbditos los sueños (12), a no ser que pretendan prohibir algo tan natural como es el dormir.

He hablado ya de la difusión del culto a Asclepio en época imperial en las ciudades griegas de Asia Menor, en las que se introdujeron también otras divinidades de origen oriental, a las que se atribuían poderes salutíferos, como Isis y Sarapis⁽³⁵⁾. Cuando el cristianismo se convierte en religión oficial y se inicia una política de difusión, la Iglesia, a la vista de las dificultades que implica el desarraigo de creencias hondamente sentidas, inicia una política de suplantación, por lo que se comienzan a abrir iglesias, que se convierten en verdaderos centros iatrománticos, en donde los enfermos acudían a dormir para recibir en sueños del santo la curación o la prescripción para aliviar su enfermedad.

N. Fernández Marcos⁽³⁶⁾ ha estudiado cómo en Menuti, a pocos kms. de Alejandría, cuando el templo de Isis, en el que se practicaba la *incubatio*, fue destruido por orden del obispo Teófilo de Alejandría y en su lugar se construyó la iglesia de los Evangelistas, la población culta pagana reaccionó airadamente. Pocos años después su sobrino Cirilo dijo traer los huesos de San Cirilo y San Juan y convirtió la iglesia en un centro de *incubatio*, como lo había sido antes el templo de Isis, Cyra (la señora). Permitió, así, que perviviera el “arquetipo del dios curador”, que tanto arraigo tenía en la población. Una colección de setenta milagros, compuesta por Sofronio, en acción de gracias por la curación de una afección de los ojos, y que han sido edi-

³⁴ *De defectu oraculorum*.

³⁵ Cf. M. López Salvá, “Isis y Sarapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano”, *Minerva* 6, 1992, pp. 161-192.

³⁶ *Los Thatúmata de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana*, Madrid 1975.

tados y estudiados por el profesor Fernández Marcos, fue la mejor propaganda de esta iglesia, construída para erradicar el culto a Isis, y del culto que en ella se rendía a los santos curadores Ciro y Juan. Además de este templo, en Egipto, cerca de Alejandría, también se construyó otro templo espléndido, como lo han demostrado las excavaciones todavía en curso, consagrado a San Menas⁽³⁷⁾, donde también se practicaba la *incubatio*. Ya Sofronio⁽³⁸⁾ escribió que este templo era orgullo y gloria de Libia.

Pero no sólo en Egipto, sino en todas las ciudades importantes del Imperio bizantino se inauguran iglesias en las que se practica la iatromántica onírica, y especialmente en Constantinopla, uno de cuyos templos más célebres fue quizás el conocido como Cosmidion, porque estaba bajo la advocación de san Cosme y San Damián, santos que realizaron tantas curaciones que pasaron a ser los protectores de los médicos, como también por el mismo motivo su predecesor Asclepio fue considerado dios de la medicina. Este templo se levantó en un enclave muy próximo al lugar en que se había rendido culto a los hermanos Cástor y Pólux. Hoy tenemos constancia de la práctica de la *incubatio* en estas iglesias gracias a toda una literatura de colecciones de relatos⁽³⁹⁾ en los que se cuentan, para edificación y entretenimiento de los fieles y también como propaganda de los santuarios, las visiones y los hechos extraordinarios experimentados durante el sueño por las personas que iban a dormir a las iglesias en busca de consejo, ayuda y curación. Tanto en el mundo pagano como entre los cristianos “los sueños se consideraban como una realidad perteneciente a un mundo distinto al del soñador; un mensaje recibido del otro lado de la realidad más que una producción natural de la propia mente del sujeto”⁽⁴⁰⁾.

El motivo que desencadenaba la acción de ir al santuario era, como entre los clientes de Asclepio, alguna enfermedad, preocupación o conflicto de la persona en cuestión, su firme deseo de solucionarlo y la esperanza de que un ser superior les aportara en el ensueño la liberación del conflicto o las claves de su solución. Durante la estancia en el santuario, los incubantes tomaban parte en los ritos y ceremonias que se realizaban y que de alguna manera preparaban su espíritu para el encuentro

³⁷ Cf. C. Kaufmann, *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in alexandrinischer Wüste*, Leipzig 1910.

³⁸ *PG* 87, 3, 3596 A.

³⁹ Cf. L. Deubner (ed.), *Sanctus Cosmas und Damianus. Text und Einleitung*, Leipzig 1907 (= MCD); E. Rupprecht (ed.), “Cosmae et Damiani Sanctorum medicorum vita et miracula e codice Londinense”, *Neue Deutsche Forschungen* 20, Abt. Klass. Phil. 1, Berlín 1935; H. Delehayé, “Les recueils antiques de miracles des saints”, *AB* 43, 1925, 1ss; A. Festugière, *Sainte Thècle, Saints Come et Damien, Saints Cyr et Jean (Extraits), Saint Georges*, París 1971; Juan de Tesalónica, “Miracula Sancti Demetrii”, *PG* 106, cc. 1201-1398; G. Dragon, *Vie et miracles de Sainte Thècle. Texte grec, traduction et commentaire*, Bruselas 1978 (= MT); A. Papadopoulos Kerameus, “Relatos de San Artemio”, *Varia Graeca Sacra*, San Petersburgo 1900 (= MAR), pp. 148-153.

⁴⁰ R. J. Álvarez, *Encontrarse en el soñar*, Madrid 1996, p. 108.

somnial con el santo del lugar. Durante el sueño o en ese estado intermedio entre el sueño y la vigilia se aparecía generalmente el taumaturgo con esa belleza exterior que no es sino reflejo de la belleza anímica del hombre divino. Con frecuencia es visto con la figura y el atuendo con que aparece representado en las pinturas y esculturas del templo. Así en el Cosmidion el monje Macario (MCD 47, 70) ve a Cosme y Damián revestidos de una estola amarilla como la que llevaban en su representación del templo. También una hidrópica (MCD 15 <38, 8> R) ve a la Virgen María en medio de los Santos tal como está pintada en uno de los iconos. Otra enferma de Laodicea ve en sueños a los santos con la imagen de una estampa de ellos que acostumbraba a llevar su marido en el bolsillo. Podría seguir pero basten estos casos para poner de manifiesto ese elemento de los sueños que llaman los psicólogos “los residuos de la vigilia”. Es, por otra parte, común a todas las culturas asimilar las imágenes al sujeto representado, esto es, la pintura o la estatua de la divinidad representada, aseguraba, de alguna manera, la presencia divina, y esa presencia abría la posibilidad de participación y comunión con el modelo, es decir, se produce una relación metonímica con la imagen de carácter emotivo, que, al querer expresarla, en términos racionales con palabras da lugar a estos relatos de curaciones extraordinarias que estudiamos⁽⁴¹⁾.

Otras veces, no obstante, se dice explícitamente que aparecieron no con su figura habitual (MCD 1, 21) sino en la de familiares, amigos, conocidos o incluso bajo el aspecto de alguna persona del servicio del templo. La figura del santo se identifica en estos casos con la de algún allegado del círculo del que así lo sueña. Por ejemplo San Artemio se aparece a un constructor de navíos bajo el aspecto de un capitán de navío (MAR 27 <39, 20>; este mismo santo es visto por un tal Andrés en apariencia de un senador de palacio, que era amigo del que le había acompañado a la iglesia (MAR 37 <60, 15>) y un tal Jorge el Rodio lo confunde en su sueño con uno de los enfermos del santuario (MAR 35 <56, 15>). Hay, pues, en el ensueño una proyección de la figura taumátúrgica con alguna persona cercana o con cierta autoridad o del ámbito relacional del paciente, que se comporta respecto a él como un aliado. Pero una de las formas más comunes en que aparecen los santos en sus epifanías oníricas era con el aspecto de médico: así Ciro y Juan (MCJ 9 y 330); también Cosme y Damián son vistos como médicos que conversan y que llevan una bolsa con los ungüentos (MCD 47). San Demetrio en su iglesia de Tesalónica es visto, asimismo, como médico (MD III 2 y 4) y San Artemio en sus hagiofanías aparece incluso con una cartera donde lleva su instrumental (MAR 42) o llevando en la mano el instrumental para la intervención (MAR 44); un incubante de su templo lo vio en sueños con la apariencia de un carnicero que llevaba los cuchillos propios de

⁴¹ Cf. Brillante, *o. c.* apud Guidorizzi, *o. c.*, pp. 20-21.

su oficio (MAR 25). En estos casos de ensueños terapéuticos, la imagen del médico, surgiría en el momento que el paciente en su interiorización por una especie de alteración de conciencia contactaría con esa energía vital regeneradora, capaz de desbloquear un conflicto orgánico. No hay que olvidar la naturaleza simbólica de las imágenes oníricas. Se suele decir que el soñador es lo soñado. Tal sería también el caso del rétor pagano Aristides, que llegó a soñar en una ocasión que cuando se encontraba en el *Asclepieion* de Esmirna no sabía si la estatua que veía en el vestíbulo le representaba a él mismo o si se trataba de una bella imagen de Asclepio, lo que avalaría la idea del sueño como la proyección externa de un yo consciente, o lo que es lo mismo el rétor se estaba encarando a su propia capacidad de autocuración.

Otra de las características de estos sueños terapéuticos, según se relata en las colecciones, es el diálogo abierto y cordial que se establecía entre el enfermo y los terapeutas, que solían aparecérselos sonrientes y con una buena dosis de humor (MCD 23, 24; 27, 17 y 34, 26). La imagen sonriente del terapeuta es, según Artemidoro (I 5)⁽⁴²⁾, indicio de curación en la simbología onírica. Además esta apertura del individuo enfermo a la figura arquetípica del curador con el que establece una buena comunicación es ya curadora en sí misma. El rétor Aristides (IV 25) reconoce que en estas prácticas “lo más importante y lo más digno de preparación era la comunicación con el dios y la compañía de los sueños”. Hoy sabemos que la predisposición para acoger los sueños favorece su aparición y facilita el “entrar” en el contenido de algún tema pendiente⁽⁴³⁾.

Sonríen los santos también cuando sus clientes empiezan a impacientarse (MCD 9, 41; 11, 23 y 12, 48) y a veces aplazan la curación para darles tiempo a curar su alma (MCD 32, MCD 30). Se molestan cuando les confunden con las divinidades paganas: por ejemplo, Cosme y Damián se irritaron con un cliente que les confundió con Cástor y Pólux (MCD 9) y Santa Tecla se enfadó con un enfermo que atribuyó su curación a Sarpedón, antigua divinidad pagana a la que se le había rendido culto anteriormente en aquel mismo lugar. Ponen, asimismo, a prueba su fe y no les curan hasta que no abrazan la ortodoxia. Así Cosme y Damián no curan a un nestoriano hasta que éste reconoce la naturaleza divina de Cristo de acuerdo con lo proclamado en Éfeso (MCD 19, R), San Artemio sólo cura a un arriano en nombre de la Santísima Trinidad, previa declaración de la doctrina de Nicea (MAR 41) y Ciro y Juan (MCJ 39) dialogan con un enfermo sobre la fe de Calcedonia y castigan a la incrédula Atanasia hasta hacerle cambiar de actitud (MCJ 29). Independientemente de la elaboración literaria que pueda haber en estos relatos y al margen de sus fines

⁴² Cf. R. Pack, *Artemidori Dalidiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig 1963. Hay traducción española de E. Ruiz García, *Artemidoro. La interpretación de los sueños*, Madrid 1989.

⁴³ Cf. R. Álvarez, *o. c.*, pp. 118-121.

propagandísticos, tales sueños podrían ser reflejo de ciertos conflictos en el espíritu de sus soñadores o, lo que es lo mismo, son reflejo de ideas y pensamientos aún en pugna en el sistema de creencias de estos individuos.

Muy especialmente los paganos que acuden a estos santuarios cristianos son sujetos de sueños de angustia, en los que emerge su duda ante la curación (MCD 9 y 10). Un paciente pagano de S. Cosme y S. Damián siente en sueños un repentino deseo de huir del templo y, sin embargo, no puede correr; y, por ejemplo, una mujer hebrea sufre gran desazón con un sueño en que los santos le recomiendan para obtener la salud comer carne de cerdo, alimento prohibido por su religión. R. Hopcke⁽⁴⁴⁾ explica ciertas curaciones espontáneas como resultado de la solución de algún oscuro conflicto interno. Y el autor de los milagros de San Teraponte⁽⁴⁵⁾ escribe que la armonía entre la salud del alma y la del cuerpo de sus clientes era lo que querían los santos curadores.

Aparecen, asimismo, en los textos sueños simbólicos, sueños admonitorios, sueños de angustia y sueños de realización de un deseo. Los simbólicos, denominados "alegóricos" por Artemidoro, necesitan interpretación para ser comprendidos. Así un enfermo (MCD 22) con un tumor en testículo ve en sueños a un personaje de nombre Cosme, que le da una bola de cera blanda y le dice que es nieve y le muestra a continuación en la otra mano un trozo de hielo. Sólo tras unos momentos de asombro, el enfermo descifra el mensaje: como el hielo se ha convertido en nieve por la acción del Santo, así su tumoración se irá disolviendo hasta licuarse por su misma acción (véase también MCD 3 y 12). En los que hemos denominado ensueños admonitorios, el incubante o una tercera recibe consejos sobre la conducta que el enfermo debe seguir si quiere conseguir la curación: así un sacerdote del templo ve en sueños que los santos se le aparecen y le encargan que le diga a cierto enfermo que si quiere eliminar sus vómitos, deje de comer aves en ese tiempo de Cuaresma (MCD 6). Un tal Narsés, aficionado a las apuestas, sueña que se le reprende por tal afición (MAr 7) y Jorge el Frigio ve cómo es reprendido por su constante charlatanería (MAr. 8). Estos sueños, a la vez que interpelan, tienen una función orientadora de cara al futuro. Hay que decir también que ni a Asclepio ni a los santos cristianos les gustaba que sus clientes les desobedecieran o dudaran de su capacidad terapéutica. Y también sabían aplicar sus escarmientos. Junto a éstos hay otros sueños de realización de deseo, en los que terapeuta y enfermo conversan, éste recibe la prescripción, similar a la de la medicina de la época, o es objeto de algún tipo de intervención, o simplemente es curado mediante procedimientos de la esfera religiosa como imposición de manos o la señal de la cruz.

⁴⁴ *El azar no existe*, Barcelona 1998, p. 199.

⁴⁵ Cf. I. Deubner, *De incubatione*, p. 129.

Otra característica de las hagiofanías oníricas era su reiteración. Hay pacientes que ven reiterativamente en sueños a los santos antes de ser curados. Así un hereje y un pagano que acuden al Cosmidion sueñan que Cosme y Damián les ignoran en sus visitas médicas (MCD 9 y 17). También Ciro y Juan reiteran sus visitas para persuadir a su cliente del dogma de Calcedonia (MCJ 39 y 36). Otras veces la epifanía se reiteraba porque los enfermos no obedecían las prescripciones (MCD 11 y 34). Y en otras ocasiones la reiteración se debía al proceso de curación que seguía el enfermo. Diferente es el caso de Aristides que no quería curarse del todo para no tener que interrumpir su comunicación con el dios (XXIII, 15, 18). Artemidoro (IV 27) dice de los sueños repetidos que “se presentan con frecuencia para que se les conceda mayor atención y crédito” y continúa “en realidad, también nosotros en la vida cotidiana cada vez que decimos algo importante insistimos en ello. Por tanto, nuestro espíritu, de igual modo, nos muestra las mismas imágenes repetidas, bien porque nos advierte de hechos esenciales ... bien porque ha comenzado a percatarse de ellos mucho antes de su cumplimiento y no cesa de vislumbrarlos”. No obstante, hay que tener en cuenta la elaboración de estos relatos, que pertenecen al género aretalógico y que una de sus finalidades es la defensa de la ortodoxia y la propaganda de la fe cristiana frente a otros cultos que existían en Bizancio.

Si bien las epifanías oníricas del dios o de los santos suceden en su mayoría en los templos por la noche, se registran también epifanías antes de entrar en el templo, o al salir de él o cuando se está en camino, algunas en ese estado de duerme-vela, fronterizo entre el sueño y la vigilia, que algunos han llamado “sueños de vigilia” o incluso se da el caso de la epifanía vicaria, que es cuando alguna persona allegada obtiene el ensueño salutífero. La psicóloga rusa Ira Progoff en su artículo “Los sueños de vigilia y el mito viviente”⁽⁴⁶⁾ estudia la naturaleza de este tipo de sueños y dice que “la palabra ‘vigilia’ no se ha utilizado para indicar el contraste con los sueños que se tienen durmiendo sino para transmitir la amplitud de la dimensión del sueño. Los ensueños no se ciñen a la condición física del dormir sino que pertenecen a la dimensión simbólica de la experiencia humana en su totalidad. Por lo tanto, pueden producirse durante el estado somnial que es donde solemos buscarlos, en los estados de vigilia donde nos encontramos viviendo el aspecto simbólico de la vida, y en los estados crepusculares que están entre el estado de sueño y el de vigilia”. Y también afirma que cuando alguien ha sido profundamente tocado por una experiencia onírica y la comparte con otras personas, como era el caso de los incubantes que durante el día explicaban sus experiencias, puede darse un nivel de comunicación tan profundo que sea capaz de restablecer nuevos patrones y ritmos de funcio-

⁴⁶ Cf. J. Campbell (ed.), *Mitos, sueños y religión*, Barcelona 1997, pp. 163-182.

namiento en el proceso orgánico de la psique. Y esa experiencia es curadora tanto para el soñador, principal agente del proceso, como para “los individuos receptores que forman parte de su público” y participan en la misma atmósfera de trabajo. Estas experiencias, afirma esta autora, son íntimas e individuales pero también trascienden a la persona hacia indicaciones de una dimensión espiritual de la realidad que la llevan a fundirse con el significado más profundo de su vida”. Estas palabras de una reconocida psicóloga actual pueden ayudarnos a comprender el ambiente de este tipo de santuarios y cómo a partir de una experiencia transpersonal puede activarse ese “quid sacrum” que propicia el encuentro con lo divino y la capacidad de curación.

Se da también el caso que los médicos habituales de algún enfermo sueñan con los santos y les indican el procedimiento a seguir (MCD 28 y 32). En ciertos templos cristianos, como el *Cosmidion*, lo mismo que en el *Asklepieion* de Cos, había una sala habilitada donde médicos civiles realizaban también intervenciones quirúrgicas.

Entre los enfermos había quienes padecían afecciones oftálmicas, dolor de oídos, mudez, hidropesías, parálisis, fístulas, tumores, llagas, cáncer, hernias, afecciones testiculares, de los órganos internos, neurológicas etc. Y en las curaciones somniales hubo sueños de cirugías en todas sus versiones: amputaciones, punciones, disecciones, extirpaciones, cauterizaciones, sangrías, incisiones, escarificaciones, ligamentos, etc., para las que utilizan un instrumental de agujas, varillas, navajas, bisturí, escalpelo, lanceta y cauterios, se realizan también palpaciones o presiones, recetan plantas como la menta, el silfio, granos de moscatel o de avena o de trigo, se aplican ungüentos, emplastos, se hacen vendajes y a veces se echaba mano de elementos sacros como el aceite de las lámparas o la cera o se aplicaba alguna reliquia, etc.

Los enfermos que acudían a soñar en los santuarios lo hacían generalmente con fe en el divino terapeuta, esperanza de curación, y con la determinación de obedecer las prescripciones que en su comunicación vía onírica con el curador le fueran brindadas. Éstas eran de alguna manera las condiciones necesarias para que se produjera la transformación salutífera. Así nos lo relatan algunos de los avezados en la práctica onírica de la *incubatio*, que muestran fe en el curador y también en sí mismos. Apolonio de Tiana (I 9)⁽⁴⁷⁾, en efecto, increpa a un joven asirio con hidropesía que acudió a Asclepio pero que no dejaba la bebida, y que se quejaba de que el dios no se le presentaba en sueños, y le dijo que el dios sólo concedía la salud a quienes realmente la querían y que él, mientras siguiera entregado a la comida y a la bebida,

⁴⁷ Cf. F. C. Conybeare, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, I y II, Londres 1960. Hay traducción española de A. Bernabé, *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid 1979.

sólo hacía cosas contrarias a su curación. Pero quizás quien exponga con más claridad dónde está el *quid* del sueño incubatorio es el experto en estas cuestiones, Elio Aristides (VI 2). En un clarificador ensueño tenido en Epidauro pudo oír a Musonio, el maestro de Epicteto, decirle a un enfermo: “¿a qué esperas? ¿qué miras? ¿quizás a que el propio dios, parado ante ti, te dirija la palabra? Expulsa la parte muerta de tu espíritu y entonces conocerás al dios”.

La esperanza que animaba a quienes practicaban la mántica onírica, afirma Sinesio (13), es el fármaco de la constancia, que procura libertad y aporta un doble provecho, pues genera alegría en quien la experimenta y predispone al ánimo a encontrar lo que busca. Contribuía además a tales experiencias el ambiente vivido en los templos en los que había rituales de purificación y preparación, procesiones, oraciones, misas, cánticos y solemnes vigiliias, así como la experiencia compartida ante el júbilo de curaciones y notables mejorías. Precedía en muchos casos a estas vivencias la odisea del viaje hasta el lugar sagrado, en la que debía comenzar la transformación del alma del peregrino, en cuyo espíritu convivían la precariedad de la enfermedad y la esperanza de curar, en esas dos constantes, que, según el profesor D. del Corno⁽⁴⁸⁾, constituyen la concepción existencial de lo helénico: el sentido délfico del límite y la aspiración odisaica a superarlo.

⁴⁸ “C’è del metodo in questa follia: Artemidoro”, en G. Guidorizzi, *o. c.*, p. 156.