

Hécate en el *Peán* II de Píndaro*

De la tercera estrofa de este peán pindárico¹ se han conservado los versos siguientes:

ἄλλα μιν ποταμῷ σχεδὸν μολόντα φύρσει
βαιοῖς σὺν ἔντεσιν
ποτὶ πολὺν στρατὸν ἔν δὲ μηνὸς
πρῶτον τύχεν ἄμαρ
ἄγγελλε δὲ φοινικόπεξα λόγον παρθένος
εὐμενῆς Ἑκάτα
τὸν ἐθέλοντα γενέσθαι.
νῆν δ' αὖ γ[λ]υκυμάχανον

(vv. 73-80)

Suele admitirse que las primeras palabras corresponden a un oráculo² emitido por la diosa mencionada con motivo de una situación desesperada de los abderitas en el pasado, que estaría evocada por Píndaro. En otro lugar³ hemos señalado ya la posibilidad de

* El presente trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación PB-90-0355, sufragado por la DGICYT; forma parte, además de un capítulo de un libro en preparación sobre los Peanes y Ditirambos de Píndaro.

1 Editio Princeps en B.P. Grenfell-A. S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*. Part 5. London 1908, 11-108, donde se contiene el P. Oxy 841. El texto reproducido coincide con el de las dos ediciones más recientes: G. Bona, *Pindaro. I Peani*, Cuneo 1988 y H. Maehler, *Pindarus. Pars 2 Fragmenta. Indices*, Leipzig 1989 (fr. 52b). Maehler añade las comillas que reproducimos.

2 El comentario fundamental sigue siendo el de S. Radt, *Pindars zweiter und sechster Paian*, Amsterdam 1958 (65-75 para este pasaje), completado con el de Bona, *o. c.*, 45-47. Remitimos a ambos para una bibliografía detallada, que no procede reproducir aquí. Cabe observar que G. Fraccaroli (en su reseña al volumen editado por Grenfell-Hunt, cf. n. 2, en *RFIC* 37, 1909, 87-96, p. 90) consideraba que el oráculo debía ir tras el v. 77 (es decir, que no se encontraba la parte conservada); de ahí su corrección de φύρσει en φύρσε.

3 «Profecía y adivinación en Píndaro (II)». *Minerva* 3 (1989) 79-119 (cf. 85-86).

que las palabras del oráculo sean intencionadamente ambiguas, de acuerdo con una antigua tradición sobre las características de estas respuestas. Pasada aquella situación, de la que los abderitas salieron victoriosos, y dotada ya la profecía de una única significación, ésta resulta extraordinariamente elogiosa, por ensalzar la hazaña de la derrota producida a un enemigo mucho más numeroso.

No volveremos ahora sobre este punto. El objeto de este breve artículo es simplemente ahondar en la justificación de la mención de Hécate en esta composición e intentar explicar, aunque sea escuetamente, el porqué de las peculiaridades que presenta esa mención.

De la interpretación del texto que nos parece más razonable se deduce que la emisión del oráculo se hace en un día preciso, el primero del mes. El hecho de que las respuestas oraculares se produzcan sólo en un día determinado del mes está perfectamente en consonancia con la práctica atestiguada en otros lugares. En Delfos, por ejemplo, el día favorable (el dios, en principio, debe estar ἐπίδημος) era sólo el 7 del mes *Byzios*, aunque después se extendió al mismo día de cada mes⁴. El primer problema que se plantea es el de saber si se trata de un culto oracular regular o si la profecía divina tuvo lugar en una ocasión excepcional. Wilamowitz negaba la primera posibilidad: «Rindió a la ciudad en la que vivía el servicio de anunciar el futuro en una situación grave, como en última instancia podía hacer cada dios»⁵. Desde luego, es imposible demostrar la existencia de un culto oracular de Hécate en Abdera. Este es el único testimonio al respecto. Pero, al menos, el pasaje pindárico nos ofrece ya una particularidad de la diosa local: la semejanza de sus funciones con las del otro dios importante del panteón local, Apolo⁶.

4 P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950, 81-83.

5 U. von Willamowitz-Moellendorf, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913 (reimpr. 1966), 251.

6 Apolo conoce aquí la advocación de Dereno. El verso 5 del papiro ha confirmado este culto, del que sólo teníamos noticia por un escolio a la *Alejandra* de Licofrón (440 pp. 26-28 Scheer): Δήραϊνος τόπος οὕτω καλούμενος ἐν Ἀβδήροις ἔνθα Δηραιοῦ Ἀπόλλωνος ἱερόν ἐστι, οὗ μνημονεύει Πίνδαρος ἐν Παιῶσι. La forma de la epiclesis crea algunos problemas. En el escolio la forma griega es Δήραϊνος, aquí Δηρηνός. Mientras que L. R. Farnell (*The Works of Pindar*, vol. 2. *Critical Commentary*, London 1932, 394 ss.) veía aquí (cremos que erróneamente) una simple peculiaridad gráfica del texto de Píndaro (con η —alfabeto de Tebas— por α), otros han pensado en lo contrario (α por η en Licofrón). Pero la cuestión es algo más compleja. En Tracia están bien atestiguadas las epiclesis de dioses en -ηνός (Cf. Radt, *o. c.* 30 con bibliografía).

Esta cercanía de los ámbitos de actuación de ambos dioses no es tampoco sorprendente⁷. En su monografía sobre la diosa, Kraus⁸ dedicó su primer capítulo precisamente a las relaciones, en el culto y en el mito, entre Hécate y Apolo, que van mucho más allá de la difícil cuestión de la coincidencia entre el nombre de la diosa y la epiclesis de Apolo "Εκατος⁹ o de su parentesco por línea ascendente, atestiguado en un texto tan decisivo como es la *Teogonía*¹⁰. La documentación de tipo general aportada por el autor nos exime ahora de insistir en ello. Sin embargo, en sus observaciones¹¹ sobre el pasaje que ahora estudiamos creemos que no se profundiza suficientemente en la proximidad de esferas *precisamente* en esta oda. Para lograr una explicación relativamente satisfactoria, creemos que deben combinarse datos de diversa naturaleza, que armonicen los conocimientos que tenemos actualmente sobre uno y otro culto con los condicionamientos literarios del texto que analizamos.

Centrémonos en la figura de Hécate. Tanto Wilamowitz como Kraus (y, con ellos, diversos comentaristas) coinciden en que la Hécate que aquí se nos muestra debía de corresponder a la venerada en Abdera y, además, haber sido importada por los colonizadores de Teos¹². Del arraigo local, como se ha señalado con frecuencia, da idea la abundancia de teónimos del tipo 'Εκαταῖος¹³ (empezando por el logógrafo). En el mundo jonio cercano a Asia Menor

fía); por otra parte, Wilamowitz (*o. c.*, 255 s.) argumentaba con toda razón que el adjetivo del dios no podía coincidir con el nombre del lugar, tal como dice el escolio. En pura lógica, pues, Διηηνός tenía que derivar de Διηρος ο Δερα, exactamente el mismo elemento del nombre de la ciudad ("Αβδηρα ο "Αβδηρα). No obstante, el escolio conservado con el peán insiste en hablar de un lugar: τόπος ἐν 'Αβ[δήροις οὐτω καλοῦ]μενος [δ]που'. En ambos casos, claro, puede ser una forma abreviada de expresarse. De todas formas, pensamos que la forma más correcta (incluso por la acentuación, sobre la base de los paralelos locales) es la recuperada en el papiro pindárico.

7 Menos aún si se tiene presente Virg. *Aen.* 6, 68-69, donde Eneas promete a la Sibila:

*tum Phoebos et Triviae solido de marmore templum
institutam festosque dies de nomine Phoebi.*

8 Th. Kraus, *Hekate*, Heidelberg 1960; cap. 1: «Hekate und Apollon, Verbindungen in Kult und Mythos», pp. 11-23.

9 Véase al respecto el breve pero útil resumen del problema que hace F. Graf, *Nordionische Kulte*, Roma 1985, 258, n. 307; vide también Kraus, *o. c.*, 15-16.

10 Vv. 404 ss. Leto, madre de Apolo, es hermana de Asteria, madre de Hécate.

11 *O. c.*, 64 ss.

12 Un útil resumen de la historia local se encuentra en Radt, *o. c.*, 13-15.

13 Cf. Radt, *o. c.*, 73, a propósito de las monedas, con referencia a Track 74, 76, 188 etc.

su importancia es notable¹⁴. El caso de Eritras, estudiado por Graf¹⁵ a propósito de los cultos de «Apolo y su ámbito», nos parece muy significativo. El primer día del mes, el de la luna nueva, se confirma como el señalado para los cultos más importantes, mediante ofrenda de animales, como corderos¹⁶ o incluso perros¹⁷, o bien mediante los δειπνα en los cruces de caminos¹⁸. Destaca su superposición con Artemis¹⁹, como diosas Φωσφόροι²⁰. También tiene facetas de diosa protectora (no sólo en los caminos, en su conocida identificación como Enodia, sino incluso de la propia ciudad)²¹, como auxiliar en los partos y κουροτρόφος²². El resumen de los rasgos de la diosa que hace Graf no puede ser más revelador. No se perfila como una maga o bruja, sino como una diosa «a la que se le ofrecen restos de víctimas purificadoras, por un lado y, por otro, como pariente cercana del Apolo protector de las puertas y alejador del mal y de la Artemis *Phosphoros* protectora de la ciudad, como diosa a la que se tiene presente en los sacrificios de la ciudad al comienzo del mes»²³.

A estos datos de una comunidad jonia más lejana queremos añadir otros apartados por Graf²⁴ sobre Teos, la «madre»²⁵ de Abdera, aunque no se refieren exactamente a Hécate. Se trata de la fiesta de Λευκάθεα, que tiene lugar en el primer mes del año. En su βουμηνία

14 No entramos ahora en la consideración de los aspectos mágicos de Hécate, con gran extensión en época tardía (y con la presencia también de oráculos); cf. Radt, *o. c.*, 73-74 y véase la reciente obra de S. I. Jonston, *Hekate Soteira*, Atlanta 1990.

15 Graf, *o. c.* 257-259.

16 *IE* n. 207, 98.

17 Cf. Graf, *o. c.*, 257, n. 303.

18 Cf. datos en Heckenbach *RE* s.v. Hekate 2780, 48 ss.

19 Esta superposición es patente en texto como Ps. Hes. *Cat.* fr. 23 (a), 15 ss. M.-W., donde además se entrecruza con el tema de Ifigenia (aquí llamada Ifímēde, Ἴφιμέδη): τὴν δὴ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χ]θονὶ φύλ' ἀνθρώπων/ Ἄρτεμιν εἰνοδί[ην, πρόπολον κλυτοῦ ἰο]χ[ε]αίρ[η]ς (vv. 24-25). Es muy interesante también la identificación que se desprende de la prescripción ritual dada por Apolo con motivo de una peste en el nuevo oráculo epigráfico comentado por F. Graf, «An Oracle Against Pestilence from a Western Anatolian Town», *ZPE* 92 (1992) 267-279.

20 Graf (*o. c.*, 258) comenta el hecho de que en Eur. *Phoen.* 109 se la llama «hija de Leto».

21 La inscripción de Eritras 207, 96 podría contener el nombre de Hécate con la advocación de «protectora de la muralla»: Ἐκ]άτη ἐπιτεχέα[ι; cf. Graf, *o. c.*, 258. Similar es la Προφυλαία; cf. Kraus, *o. c.*, 13 y passim.

22 Cf. Graf, *o. c.*, 257, n. 305.

23 *O. c.*, 259.

24 *O. c.*, 406-407.

25 Esta designación aparece en el propio *Peán* 2, vv. 28-29: ματρὸς δὲ ματέρ' ἑμᾶς ἔτεκον.

los efebos le ofrecen sacrificios en la κοινή ἑστία de la *boulé*: es, pues, una ceremonia que señala el acceso de estos jóvenes a sus derechos como ciudadanos. Disponemos, por tanto, de un testimonio sobre otra divinidad femenina en Teos con funciones próximas a las de algunas advocaciones locales de Apolo, que se registran incluso fuera del ámbito jónico, como pueden ser las de Apolo *Delphinios*²⁶.

Parte de esas funciones bien atestiguadas de Hécate son la que, junto con otras muchas, se recogen en el pasaje ya citado de la *Teogonía* de Hesíodo, en el que realmente es descrita como una diosa omnipresente en las actividades humanas, públicas y privadas. Precisamente una de estas facetas, la de asistir a los guerreros²⁷ en general y, en concreto, a los jinetes²⁸ sirvió a J. Sitzler²⁹ para ver una de las razones de su funcionalidad en este peán, en el que el motivo «ecuestre» es sumamente abundante, ya que el elogio de la caballería local se incluye en la loa de las hazañas bélicas de los antepasados³⁰.

Sin embargo, las peculiaridades de Hécate en este peán pindárico no concluyen aquí. La descripción de la diosa como φοινικόπεξα παρθένος εὐμενής ha sido interpretada de muy diversas maneras. Wilamowitz³¹ llamaba la atención sobre la necesidad de tener en cuenta la posible influencia de los cultos tracios, concretamente del de la diosa Bendis en el cercano antro de Zerinto. El hecho de que ésta reciba en algún lugar también la designación de παρθένος le llevaba a afirmar que la descripción pindárica podría «no carecer de significación». En nuestra opinión, no es demostrable que estos adjetivos indiquen un influencia de los ritos y cultos tracios. Por otra parte, φοινικόπεξα es el epíteto que Píndaro adjudica a Deméter³². Su utilización aquí se ha interpretado diversamente. Desde la tradicional explicación winkelmanniana como referencia material al calzado de las estatuas³³, hasta una confirmación de su naturaleza como «diosa de la luz»³⁴, pasando por las más diversas connotaciones. No obstante, es posible

26 Vide F. Graf, «Apollon Delphinios», *MH* 36 (1979) 2-22.

27 *Th.* 431-33.

28 *Th.* 439 ἐσθλή δ' ἵππηεσσι παρεστάμεν οἷς κ' ἐθέλησιν.

29 «Zum zweiten Páan Pindars», *WKPh* 28 (1911) 586-590 (589).

30 Radt recuerda que el pasaje de Hesíodo está bajo sospecha, pero añade el testimonio de Plutarco (*de Herod. mal.* 862a), donde se menciona una πομπή a Hécate en conmemoración de la batalla de Maratón.

31 *O. c.*, 251. En el mismo sentido, cf. Kraus, *loc. cit.*, con más datos acerca de posibles influencias (pero fuera ya de esta pasaje).

32 *O.* 6, 94; cf. comentario de Bona, *o. c.*, 47, con bibliografía oportuna.

33 Cf., Wilamowitz 1886, 169, 23.

34 Eva Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kult der Griechen und Römer*, Giessen 1925, 94; erróneamente entendía los vv. 75-76 como «primera luz de la luna».

que no debemos ir más allá de una elección poética pura y simple. A lo sumo, podría verse una relación intencionada con la figura de Deméter, no sólo por la coincidencia en el epíteto, sino también porque la diosa Hécate es mencionada precisamente en el *Himno homérico a Deméter*³⁵: ella y Helio son los únicos que se percatan del rapto de Perséfone por Hades. En el *Himno* es calificada de ἀταλὰ φρονέουσα, aquí de εὐμενής. En el comentario de Allen-Halliday-Sikes³⁶ se interpreta la primera expresión como «with kind intent», explicado por su faceta como nodriza o κουργοτρόφος, mientras que el calificativo del peán no parece ser un eufemismo, como si correspondiera a una diosa terrorífica, sino simplemente «benévola», en perfecta consonancia con su actitud favorable hacia los abderitas en la ocasión citada.

Esta breve revisión de algunos aspectos del culto de Hécate y de la tradición literaria en que es mencionada pone de manifiesto la perfecta adecuación a las necesidades de la composición poética. El peán muestra en general una serie de rasgos que se explican perfectamente en el marco del culto apolíneo. Este se configura en casi todas las ciudades griegas (aunque más destacado en algunas del ámbito dórico o jónico) como el núcleo de las festividades locales que simbolizan la renovación de la comunidad, en la que la integración de nuevos individuos a la vida común, a los derechos como ciudadanos, es esencial. Ahora bien, en cada ciudad o comunidad el culto apolíneo puede presentar características peculiares, debido a las propias vicisitudes históricas, a las relaciones con otras culturas, etc. Es frecuente, por ello, que se armonice o sintetice con otros cultos, pregregios o simplemente más antiguos, que se renueve con rasgos propios de religiones con fuerte influjo, etc.

El caso de Abdera, con el culto del héroe local, Abdero, el de Apolo Dereno y el de Hécate, es un ejemplo del tipo de situaciones que acabamos de describir. Esto se evidencia en el pasaje comentado. Su presencia es absolutamente homogénea con el tono general de este peán, así como con su función social; además, introduce de nuevo un interesante juego con la perspectiva temporal (acontecimiento pasado en que se cumplió una predicción para el futuro, con valor modélico en el presente para nuevas situaciones) y está perfectamente en consonancia con el contexto religioso local.

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
Universidad de Valladolid

35 Vv. 24-25.

36 134.