

LOS EPIGRAMAS *IAMATIKA* DE POSIDIPO DE PELA Y LOS *IAMATA* DE EPIDAURO*

Esteban Calderón Dorda

Universidad de Murcia

esteban@um.es

RESUMEN

Este trabajo consiste en una comparación entre los *ιαματικά* de Posidipo y los *ιάματα* de Epidauro, de la que se deducen interesantes puntos de concordancia: identificación del suplicante, lugar de origen, carácter de la enfermedad, intervención divina y feliz resultado. Los epigramas de Posidipo ofrecen una forma muy reducida de las *sanationes* y las partes del esquema ritual, que hallamos en los *ιάματα* de Epidauro, en el poeta de Pela se condensan y estereotipan.

PALABRAS CLAVE: Posidipo, Epidauro, *sanationes*, epigrama.

THE *IAMATIKA* EPIGRAMS OF POSIDIPPUS OF PELLA AND THE *IAMATA* OF EPIDAURUS

ABSTRACT

This article consists in a comparison between the *ιαματικά* of Posidippus and the *ιάματα* of Epidaurus. This comparison brings to light several points of concordance between the two works: identification of the suppliant, their place of origin, the type of sickness, divine intervention and the attainment of the desired cure. The epigrams of Posidippus offer a very abridged version of the *sanationes*, aside from condensing and stereotyping the parts of the ritual layout, which we also find in the *ιάματα* of Epidaurus.

KEYWORDS: Posidippus, Epidaurus, *sanationes*, epigram.

Entre los felices hallazgos que ha proporcionado la publicación del *P. Mil. Vogl. VIII 309* se encuentra la sección titulada *ιαματικά* (col. XIV 29-XV 22), correspondiente a los epigramas 95-101 de la edición de Austin-Bastianini, por la que cito¹. Esta sección se compone, pues, de siete epigramas –en la mayoría de los casos de cuatro versos– relativos a curaciones milagrosas. Hay que señalar que antes de la publicación del papiro de Milán tan sólo era conocido en la *Antología Palatina* un *ιαματικόν* en honor de Asclepio, atribuido a Esquines (*AP* 6.330), a diferencia de lo que sucede en la epigrafía, donde los *ιαματικά* están bien atestiguados², y otros tres para otras divinidades a cargo de Filipo de Tesalónica (*AP* 6.203 y 9.46) y Antífilo (*AP* 9.298). Por otra parte, con el nombre de *ιάματα* (lat. *sanationes*) se designa a las inscripciones

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.fortunat.2020.32.06>

FORTVNATAE, N° 32; 2020 (2), pp. 91-108; ISSN: 1131-6810 / e-2530-8343





sobre piedra halladas en algunos de los santuarios de Asclepio como dios salutífero, en las cuales se registraban las curaciones que en ellos habían tenido lugar. Se trata, por tanto, de textos epigráficos –apoyados por evidencias literarias y arqueológicas– con una finalidad aretalógica, esto es, para narrar los hechos milagrosos de una divinidad, probablemente no exentos de la intención de ser fedatarios de su poder de cara a los peregrinos y de animar a los escépticos (*e.g.* A3 Herzog)³; en definitiva, para fines publicitarios y para perpetuar el prestigio del santuario. Es lícito pensar que no todos los enfermos hallaban curación, pero bastaba un determinado número de sanaciones para que se mantuviese la fama taumatúrgica del santuario y del dios, al menos desde el s. V a.C. hasta el s. III d.C. Los *ιάματα* no sólo fueron operativos para las personas que sanaron o que visitaron el santuario, sino para todos aquellos a los que llegó su divulgación de manera oral. Este impacto emocional generó una reputación notable del Ἀσκληπιεῖον⁴. Siguiendo el esquema habitual, en los *ιάματα* está inscrito el nombre del enfermo, su procedencia, la afección padecida y la sanación producida tras el proceso de *incubatio*. De esta manera, surgió la tradición epigráfica de los *ιάματα*, memoria escrita de las dedicatorias *ex uoto pro sanatione* que los afectados ofrecían y que los sacerdotes de los Ἀσκληπιεῖα compilaron con objeto de establecer una especie de relato oficial de la historia sagrada del santuario. La importancia de estos *ιάματα* –y ahora de los *ιαματικά*– radica en que el conocimiento de Asclepio como divinidad sanadora reside básicamente en ellos⁵. En una gráfica publicada por Melfi (2007: 517)⁶ se puede constatar que, de todas las inscripciones halladas en Epidauro, el mayor número corresponde a los siglos IV, III y II a.C., pues en la época helenística el santuario de Asclepio en esta localidad tuvo una plétora de peregrinos en busca de curación para sus afecciones mediante la *incubatio*; de hecho, el dios era conocido como Ἐπιδαύριος Ἀσκληπιός por Clemente de Alejandría (*Prot.* 4.52.4)⁷; en el centro de este período se ubican también los epigramas *ιαματικά* de Posidipo.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2017-84036-P del MICINN del Gobierno de España, titulado «Estudios sobre el “nuevo” Posidipo: elaboración de una nueva edición crítica y primera traducción en lengua española (con comentario)».

¹ Austin-Bastinini, 2002: 120-126. Citaré por esta edición como es habitual, desde ahora AB. Las estelas de Epidauro las citaré por la también habitual edición de Herzog, 1931.

² No sólo se producían curaciones en los centros asclepiadeos, ya que había otros santuarios donde también se daba esta suerte de sanaciones. Calímaco (*Ep.* 55 Pfeiffer) habla de un exvoto, consistente en una rica lámpara de veinte mechas, ofrendada como agradecimiento a Sérapis, en su templo de Canopo, al Este de Alejandría, donde se seguía una suerte de *incubatio* y menudeaban los milagros (cf. Vinagre Lobo, 2000).

³ Dillon, 1994 y 1997: 79; Solin, 2013: 24; Prête, 2018: 18. Un ejemplo de escepticismo es Cicerón (*ND* 3.91).

⁴ Cf. Martzavou, 2012: 195-196.

⁵ Cf. Di Nino, 2007: 168.

⁶ Cf. LiDonnici, 1995: 79.

⁷ Cf. Pettazzoni, 1953: 199-205.



Sea como fuere, hay que aceptar como bueno el hecho de que en Epidauro –ἀμπελόεντ' Ἐπίδαυρον (Il. 2.561)⁸–, al igual que en otros santuarios asclepiadeos, se producían sanaciones prodigiosas, que excedían el tratamiento médico, por así decirlo, ortodoxo⁹. Como ha señalado Laín Entralgo, «para los griegos el milagro no sólo era posible, sino casi una eventualidad con la que contar en todo momento; para su medicina los milagros estaban a la orden del día» (1976: 289). No parece, pues, que se produjeran interferencias ni enfrentamientos entre la medicina sacra y la medicina hipocrática¹⁰, si exceptuamos un ἴαμα de Epidauro (C48 Herzog), en el que Eratocles de Trecén iba a acudir a que los médicos le cauterizaran un absceso, pero el dios le ordenó que no lo hiciera y que fuera a dormir al santuario; tras la *incubatio* pudo marcharse sano. Sobre esta cohabitación entre medicinas, la causalidad divina y el racionalismo hipocrático, veremos más adelante el *ep.* 95 AB de Posidipo, en el que aparece un médico presentando un exvoto¹¹. Los médicos hipocráticos y el personal de los templos de Asclepio comparten el mismo objetivo, pero por diferentes vías; no se trata, pues, de aspectos excluyentes¹². Por las descripciones de algunos ἰάματα y por algunos instrumentos quirúrgicos encontrados en las excavaciones de algunos santuarios, se puede colegir que en algunos lugares también se practicaban pequeñas intervenciones, así como se hacía uso de determinados fármacos, de la hidroterapia¹³ o de la psicoterapia. El mismo proceso de la *incubatio*, al que después me referiré, podría haber actuado como terapia psicósomática aprovechando la *uix medicatrix naturae*. De todo esto se desprende el hecho de que en los Ἀσκληπιεῖα había médicos “funcionarios” y que estos tenían contacto con los peregrinos que acudían al dios¹⁴, de manera que todo parece apuntar a que, aparte de las sanaciones consideradas como milagrosas, también se producían curaciones debidas a la acción de una medicina popular o empírica. La medicina de Asclepio podría considerarse como precursora de la medicina que llegarían a desarrollar Hipócrates, Galeno y otros

⁸ En una inscripción de Epidauro (CEG 817) es conocida como ἀμπελόεσσα Ἐπίδαυρο[ς].

⁹ Cf. Gil Fernández, 1969: 381-382; Dillon, 1994: 243. Epidauro concitaba la peregrinación de enfermos de todas partes del mundo antiguo, mientras que otros santuarios de Asclepio, como los de Pérgamo o Lebena, tenían una importancia más regional, recibiendo peregrinos fundamentalmente de Asia y Creta, según cuenta Filóstrato (VA 4.34). Del santuario de Pérgamo tenemos interesantes noticias gracias al orador Arístides (s. II d.C.), que pasó allí una larga estancia y logró curarse de una enfermedad que le había durado diecisiete años, convirtiéndose así en un gran devoto del dios.

¹⁰ Cf. Edelstein-Edelstein, 1945: II, 139-140.

¹¹ Cf. Nissen, 2007: 725.

¹² Cf. Solin, 2013: 40.

¹³ En un estudio reciente, Trümper (2014) ha observado que en los ἰάματα de Epidauro no hay ninguna alusión al valor terapéutico o curativo del tratamiento agua y que el santuario fuese un lugar específico para “tomar las aguas”. Sin embargo, la lectura de B37 Herzog podría indicar lo contrario, ya que Asclepio prescribe un baño de agua extremadamente fría en un determinado lago del τέμενος para sanar su dolencia. Para el uso del agua fría, véase también C53 Herzog.

¹⁴ Sobre estos médicos “funcionarios”, cf. Nissen, 2007: 727.

médicos de la Antigüedad (Edelstein-Edelstein, 1945: II, 139-141)¹⁵. En cualquier caso, lo cierto es que, haya invención o exageración, en los santuarios los pacientes recibían atención médica y ciertas prácticas quirúrgicas, como tendremos ocasión de ver¹⁶.

En el caso concreto de Posidipo se pueden observar bastantes coincidencias con el material epigráfico aludido. La sección titulada *ιαματικά* está cuidadosamente organizada, cosa que permite una lectura secuencial¹⁷, lo cual no es necesariamente indicio de que se trate de epigramas ficticios¹⁸, ya que, al menos una buena parte, pudieron ser inscritos y luego recogidos en el papiro¹⁹. Además, el hecho de que se mencione el nombre propio, la edad, el lugar, la enfermedad o alguna circunstancia concreta hace pensar que se puede tratar, efectivamente, de epigramas no ficticios, pues, como narra Pausanias (2.27.3), en el santuario de Epidauro todavía en su tiempo se podían contemplar las estelas erigidas, en las que estaban grabados los nombres de los enfermos sanados, así como la enfermedad que cada uno padeció y cómo se curó.

El *ep.* 95 AB, primer *ιαματικόν*, de cuatro dísticos, presenta notables diferencias respecto a los *ιάματα* de Epidauro y describe una estatua de bronce que representa a un esqueleto (*σκελετός*) humano, un *λείψανον ἀνθρώπου* (v. 8)²⁰, que el médico Medeo de Olinto dedicó a Apolo Pitio²¹, de lo que se desprende que no había una separación nítida entre la medicina científica y la medicina de santuario. Se puede aducir, a propósito, que el médico milesio Nicias realizaba diarios sahumeros ante una imagen de Asclepio tallada en cedro perfumado, que tenía en su casa, según cuenta un epigrama de Teócrito (*AP* 6.337). El propio Galeno, un *θεραπευτής Ἀσκληπιού*

¹⁵ Vid. Von Ehrenheim, 2019.

¹⁶ Cf. Prête, 2018: 20. Como ha señalado Perea Yébenes (2007a: 200-203), «aquella medicina utilizaba prácticas irracionales o no experimentales, que escapan a la lógica empírica y a los procedimientos de las curaciones que por aquel entonces se tenían como normales». Cf. Solin, 2013: 35-38. Si hacemos caso de lo reseñado en los *ιάματα*, en el santuario también se practicaba algún tipo de cirugía, como en A4 Herzog, donde, durante la *incubatio*, el dios rajó el ojo del enfermo de la suplicante y después le aplicó un fármaco, cf. por ejemplo, A13, B23, B25, B27 Herzog. En esta última inscripción se narra cómo el suelo del ἄβατον quedó lleno de sangre cuando el suplicante salió del mismo.

¹⁷ Así lo creen, por ejemplo, Bing (2004), Di Nino (2010: 187-274) o Wickkiser (2013).

¹⁸ Cf. Zanetto, 2016: 590. Di Nino (2008: 169-170) piensa que la posición estratégica del primer y último epigrama de esta sección, con un contenido que se aparta del *ιαματικόν*, hace pensar que todo el rollo del papiro estaba dedicado a los Ptolomeos y a su ensalzamiento.

¹⁹ Cf. Garulli, 2004. Para una historia de la composición del *corpus* de *ιάματα* de Epidauro, cf. LiDonnici, 1989: 40-75.

²⁰ En Epidauro (C61 Herzog) se puede leer el término *λειποψυχοῦντα* para expresar un estado de extrema debilidad.

²¹ Según los *editores principes* (Bastianini-Gallazzi, 2001: 222) debía de encontrarse en Delfos. Como se puede observar, Medeo es homónimo de la maga Medea, llamada *παμφάρμακος* por Píndaro (*P.* 4.233) y a quien la tradición mítica atribuye un hijo llamado precisamente Medeo, alumno de Quirón (Hes., *Th.* 1001; Pi., *P.* 4.233). Téngase en cuenta también el significado del verbo *μήδομαι*. Cf. Bing, 2002.



natural de Pérgamo, atribuía a la intervención de Asclepio la sanación de una enfermedad que pudo resultar fatal, a raíz de la cual se convirtió en servidor del dios²². De hecho, en Pérgamo y en Cos funcionaban simultáneamente santuarios y escuelas de medicina bajo el amparo del dios salutífero²³. Coexistían, pues, la sanación racional y la sacra. Por otra parte, no debe pasar desapercibida la expresión τὴν Ἀσκληπιαδῶν (v. 6), con la que Posidipo hace alusión, por metonimia, a los médicos²⁴ y que tal vez representase a los enfermos que logró sanar a lo largo de su carrera como médico, aunque igualmente es posible que haya alguna intención de ser presentados como descendientes de Asclepio y transmisores a través de muchas generaciones de toda la sabiduría médica²⁵. Hay que tener en cuenta que Asclepio era hijo de Apolo y Coronide, y que fue educado en el arte de la medicina por el centauro Quirón²⁶, es el ἀμύμων ἠτήρ homérico²⁷. De hecho, hay algún ἴαμα, como IG II² 4514 (Atenas), en el que se alude a Asclepio y a Apolo en la invocación: Ἀσκληπιέ, Λητοῖδου πάι. Del predicamento de sus sanaciones dan cuenta los 320 santuarios de Asclepio existentes durante el Imperio romano y que, tras la peste del año 293 a.C. en Roma y por indicación de los Libros Sibílicos, se trasladara su culto desde Epidauro a la Isla Tiberina, lugar que aún hoy está dedicado a la medicina con el Hospital de S. Juan Calibita y el Hospital Israelí²⁸. Para esta misión el Senado envió una delegación –los *decemviri sacris faciundis*– comandada por Quinto Ogulnio Galo. La invocación a Apolo Pitio del epigrama posidípeo (v. 7) sugiere la posibilidad de que la estatuilla en cuestión estuviera consagrada en el gran santuario panhelénico de Delfos²⁹. Esta expresión,

²² Cf. Edelstein-Edelstein, 1945: I, 473.

²³ En el 424 a.C., apenas treinta y cinco años después de la fundación del nuevo Ἀσκληπιεῖον de Cos (278 a.C.), se enviaron embajadas a más de cuarenta estados del mundo heleno en orden a reconocer el derecho de ἀσουλία del nuevo santuario, así como a participar en los nuevos Juegos Panhelénicos en honor de Asclepio, a celebrar en la isla, cuyo γένος más ilustre era el de los Asclepiádas, cf. Di Nicuolo, 2017: 287. Curiosamente en el santuario de Cos sólo se conservan πίνακες votivos y no *sanationes*; tal vez influyese en ello el hecho de que, al ser cuna de una importante escuela de medicina hipocrática, se produjese una cierta presión, para que el santuario no se excediese en la propaganda de los ἰάματα, cf. Perea Yébenes, 2007b: 138.

²⁴ Cf. Thgn. 432; Pl., R. 405D; AP 9.675.4, entre otros. Por otra parte, los Ἀσκληπιασταί eran los adoradores de Asclepio en Rodas (IG XII 1, 162).

²⁵ Cf. Di Nino, 2010: 214-215.

²⁶ Cf. Hom., Il. 4.218-219; Pi., P. 3.24-46. La leyenda de Asclepio ha sido transmitida en las poesías conservadas por la epigrafía de Isilo de Epidauro. Sobre Asclepio, cf. Burkert, 2007: 289-291.

²⁷ Hom., Il. 4.194; 11.518; 11.835; cf. Edelstein-Edelstein, 1945: II, 1-64; Di Nino, 2010: 187-193.

²⁸ Sobre los diferentes santuarios de Asclepio, cf. Walton, 1979: 36-46; para la serpiente y la Isla Tiberina, cf. Val. Max. 1.8.2; Liu. 10.47.11; Ou., Met. 15.625-744; Girone, 1998: 91 con fuentes. La leyenda del desembarco del dios-médico en Roma fue recordada en un medallón de bronce acuñado por Antonino Pío (140-143 d.C.), cf. Perea Yébenes, 2007b: 143. La estrategia diplomática de Epidauro ya había puesto los ojos en Occidente a lo largo del s. IV a.C. con el objeto de exportar los *signa Aesculapii*, como lo prueba la implantación de un Ἀσκληπιεῖον en Siracusa en el s. IV a.C., cf. Di Nicuolo, 2017: 290.

²⁹ Bastianini-Gallazzi, 2001: 222; Klooster, 2009: 66 n. 29; *contra* Wickkiser, 2013: 625 n. 10.

ὦ Πύθι' Ἄπολλον, la hallamos en Baquilides (16.10) y similar en Aristófanes (V.869):
ὦ Φοῖβ' Ἄπολλον Πύθι'³⁰.

Después del epigrama de Medeo, siguen cuatro epigramas con narraciones de portentosas curaciones operadas por Asclepio³¹ (*ep.* 96-99 AB) y que son los más parecidos a los epigráficos. Tres de ellas no se presentan como anatemáticas. Se trata de epigramas que contienen elementos paradójicos, aunque en Posidipo no aparece en esta sección un palabra clave como θαῦμα, al contrario de lo que sucede en los *ιάματα* de Epidauro, en los que sí que está atestiguado dicho término e incluso en algunos casos describe la reacción del paciente al verse curado de forma sorprendente³². En cualquier caso, los epigramas *ιαματικά* de Posidipo son coherentes con la ausencia de θαῦμα, puesto que lo que se espera de la visita al Ἀσκληπιεῖον es precisamente la curación, como de los peregrinos creyentes se espera también una confianza en el poder curativo del dios. En el *ep.* 98 AB Asclepio es aludido como Παιάν (v. 3), que aunque puede referirse a Apolo, también es el epíteto tradicional de Asclepio como divinidad sanadora³³. Como señala Plutarco (*Mor.* 745A): καὶ τοὺς ἰατροὺς Ἀσκληπιῶν ἔχοντας ἴσμεν ἡγεμόνα καὶ Ἀπόλλωνι Παιᾶνι χρωμένους πάντα. No tiene nada de extraño, puesto que Apolo era el padre de Asclepio, por lo que éste asumió algunos de los atributos paternos, como el de Παιάν o Παιήων. De hecho, los Ἀσκληπιεῖα más influyentes, como Epidauro o Cos, se instalaron sobre santuarios de Apolo preexistentes y en algunos de los más importantes templos apolíneos, como Delfos o Delos, tenían espacios reservados al culto de Asclepio, que es quien, a partir del s. IV a.C., se confirma de manera más estable como dios de la medicina y patrono de los médicos³⁴. Además,

³⁰ Cf. Pi., *O.* 14.10: Πύθιον Ἀπόλλωνα.

³¹ A diferencia de los poco frecuentes epigramas sobre sanaciones procedentes de época imperial, que presentan curaciones a cargo de otras divinidades, los epigramas de Posidipo se centran en la figura de Asclepio, cf. Floridi, 2018: 107-108 y n. 50.

³² Herzog, 1932: 50-51; Floridi, 2018: 98-99; Prête, 2018: 17-18. Cf. Aristid., *Or.* 42.8 καὶ μὴν τό γε παράδοξον πλεῖστον ἐν τοῖς ἱάμασι τοῦ θεοῦ...; *Or.* 50.17 ἔργον τοῦ θεοῦ θαυμαστόν. Por lo general a este tipo de prodigios se les llama aretalogías, pero no hay evidencia de que en la literatura antigua hubiera una distinción entre aretalogía y paradoja (Longo, 1969: 11-56; Floridi, 2018: 99-101, para quien «The boundaries between aretalogy and paradoxography appear to be quite blurred, and suggest that the two branches of literature should not be regarded as rigidly distinct», p. 101). La célebre y extensa inscripción consagrada por Isilo en Epidauro (*IG* IV² 128) (cf. Melfi, 2007: 52-54) comienza y acaba alabando la ἀρετὴν de Asclepio. Sobre la ἀρετὴ divina, cf. Herzog, 1931: 49-51; Edelstein-Edelstein, 1945: II, 114.

³³ Cf. Ar., *Pl.* 636; Isyll., *Paeon* 71 Powell; Nic., *Th.* 686; Orph., *H.* 67.1; Herod. 4.1; 4.11; igualmente en inscripciones, *IG* II² 4514.22: Παιάν Ἀσκληπιεῖ; *IG* II² 4533.2: Παιήων Ἀσκληπιεῖ; Girone, 1998: 114. En el *ep.* 98 AB, tanto por el contexto como por el contenido, todo parece indicar que se trata de Asclepio, cf. Wickkiser, 2013: 624 n. 6. Según Pausanias (2.26.9), el Asclepio del santuario de Balacra, en Cirene, ἔστιν Ἀσκληπιὸς καλούμενος Ἰατρός.

³⁴ Edelstein-Edelstein, 1945: II, 99-103; Zanetto, 2008: 526-528; Solin, 2013: 10. Además, en Epidauro y Pérgamo, por ejemplo, se establece un sacerdocio especial que atiende los templos de Asclepio,



la estela A comienza con este título: [Ιά]ματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, si bien Apolo sólo aparece aquí y no en los *ιάματα*³⁵. El sexto epigrama de la sección (*ep.* 100 AB) narra un extraño caso de ceguera, pero Asclepio no es citado de manera explícita³⁶. La sección concluye con una breve reflexión de tono gnómico dirigida a Asclepio, a quien remite la concesión de la salud, pero no se narra ningún caso clínico (*ep.* 101 AB). Sí cabe señalar, con todo, que las menciones a Ὑγίεια como divinidad e hija de Asclepio se pueden contabilizar en diecinueve *ιάματα* de Epidauro, de las cuales las más antiguas son del s. IV a.C. En el caso del *ep.* 101 AB de Posidipo están vinculadas a la voluntad de Asclepio tanto la riqueza como la salud, algo que se puede observar también en *IG IV² 1, 123.2-10* —en este caso con la salud como divinidad—, célebre peán de Arifrón de Sición grabado en el Ἀσκληπιεῖον de Atenas y en el de Epidauro, y del mismo modo con un tono gnómico. Esta composición de tono gnómico hace pensar en la elegía convival o en el escolio ático: es el tan traído y llevado tema de la medida, muy difundido por la poesía arcaica y trágica, y que influye después en toda la cultura griega. A propósito de esto, se puede observar que también el *ep.* 133 AB (= *AP 9.359*), del “viejo” Posidipo (aunque la atribución es discutida), desarrolla una celeberrima máxima sapiencial arcaica de tono pesimista: para el hombre es mejor no nacer, o morir apenas después de nacer. En conjunto, estos epigramas, tal vez encargados por el paciente al poeta, revelan una “literatura de santuario” y aportan datos sobre la vida en un santuario de Asclepio³⁷, sin que el poeta haga mención en ningún momento al lugar en que estaba ubicado³⁸.

El viaje del enfermo es mencionado de diversa forma. En el *ep.* 96 AB no informa el epigramista del origen de Antícares, sino que llegó ante Asclepio valiéndose de dos bastones y arrastrando su paso por los caminos, todo ello narrado con un estilo muy formulario. En los *ep.* 96, 98, 99 y 100 AB (y parcialmente en el 97 AB)

algo que entra en contradicción con la menor importancia que se concedía a los sacerdotes en la religión griega. En el s. II d.C. surgió, a imitación de Epidauro, un culto nuevo a Glicón, serpiente con cabeza humana y también sanadora, cuyo santuario en Abonuteico disponía de sacerdotes con un amplio protagonismo, por influencia de los cultos orientales, como la interpretación de sueños, cf. Cumont, 2012: 26-38.

³⁵ Vid. Von Ehrenheim, 2011: 174-182. En algunas inscripciones se mencionan juntos, e.g. Ἀπόλλωνι Μαλεάτα καὶ Σωτήρι Ἀσκληπιῶ (*IG IV² 1, n° 127.3-5*; τὸ ἱερόν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Μαλεάτα καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ (*IG IV² 1, n° 62; 65.17-18; 66.51-52*. En Epidauro los santuarios de Apolo Maleata y de Asclepio estaban muy próximos, cf. Melfi, 2010: 327, fig. 6, y 328-330.

³⁶ Para la amplia laguna del *ep.* 100.4 AB se han hecho diversas propuestas y una de ellas (Pozzi, 2006: 195), a diferencia de la edición de Austin-Bastinini, pasa por incluir el nombre de Asclepio: Ἀσκληπιέ *uel* Παιά]y. No obstante, la prudencia aconsejaría mantener la laguna.

³⁷ Cf. Bing, 2004: 278.

³⁸ El templo más renombrado era el situado en Epidauro, en la Argólide. De hecho, además de los santuarios helenos, sabemos que en Egipto también existía la tradición de que la diosa Isis, descubridora de sustancias que se podían utilizar con fines medicinales, se aparecía a sus devotos en sueños para ofrecerles un remedio para sus cuitas (López Salvá, 1999: 26).

el onomástico del enfermo aparece en el primer verso, algo bastante habitual en los *ιάματα* de Epidauro. En el *ep.* 99.1 AB se nos dice que el enfermo, Asclás, era de Creta y padecía una severa sordera (*κωφὸς ἐών*)³⁹, y en 97.1 AB que Soses era de Cos; en este último caso podría pensarse en el importante santuario de Asclepio en esta isla. También suele ser frecuente la exposición de la dolencia padecida en el primer verso o, al menos, en el primer dístico (*ep.* 96, 97, 98, 99, 100 AB).

En el *ep.* 95 AB ya he citado un exvoto de bronce (ὁ χάλκεος οὔτος, v. 1)⁴⁰ bajo la forma de una figura esquelética (*σκελετός*, v. 8), que quizá aludía a la profesión de Medeo. Probablemente se trataba de un *ἀναθηματικόν* que representaba a un hombre enfermo, sin apenas vida en la mirada (*μόγι[ς] ζῶην ὄμματι συλλέγεται*, v. 2), es decir, a las puertas de la muerte⁴¹. En este sentido, Pausanias (10.2.6) afirma que en el santuario de Apolo, en Delfos, se podía ver una estatua consagrada por Hipócrates y que representaba a un hombre demacrado⁴², y en la colección de Dumbarton Oaks (Washington) se conserva un exvoto de estas características (Papalexandrou, 2004: 256-257)⁴³. Se trata de un epigrama rico en términos médicos *ὅστ'εα* y *λεπτὸν ἀνέλκων πνεῦμα* (vv.1-2), *ἐκ νούσων ἐσάου* (v. 3), *φαρμάσσουσιν*⁴⁴ (v. 4), *πανάκειαν* (v. 5) ο *σκελετόν* (v. 8), y que presumiblemente acompañaría al mencionado exvoto de bronce, consagrado al dios al que Medeo agradece haber descubierto el remedio para sanar las mordeduras del áspid libio, que eran consideradas como incurables⁴⁵. Tanto Medeo de Olinto como su padre, Lampón (v. 5), pertenecían a una conocida familia de *ιατροί*. Según algunos textos papiíceos de mitad del s. III a.C., Medeo sería el sacerdote epónimo de Alejandro y de los Dioses Hermanos en el 259/258 a.C., y en los años sucesivos tuvo a su cargo las tasas sanitarias relativas a las intervenciones médicas, *τὰ ἱατρικά* (257 a.C.)⁴⁶.

³⁹ Expresión estructuralmente idéntica a *τυφλὸν ἐόντα* del *ep.* 100.2 AB, cf. A18 Herzog: οὔτος τυφλὸς ἐών.

⁴⁰ Cf. *AP* 16.349.5-6. Los exvotos, generalmente de terracota, eran ofrendas a la divinidad por la sanación deseada (*pro salute*) o por la recibida (*post salutem*).

⁴¹ Cf. *AP* 11.392.4, de Lucilio.

⁴² Cf. Marganne, 2004: 161.

⁴³ Sobre los exvotos anatómicos, cf. Forsén, 1996.

⁴⁴ Este infinitivo hace alusión a la utilización de *φάρμακα* o pociones para curar *τὰ δεινὰ ... διήγματα* (vv. 3-4) de las serpientes. Téngase en cuenta que el término *φάρμακον* tiene el doble sentido de veneno y de remedio. Por otra parte, Wickkiser (2013: 630) ha pensado en la posibilidad de que en este epigrama haya un punto de ironía, ya que Medeo es capaz de curar la mordedura de estas serpientes, cuando es sabido que el áspid juega un papel salvífico en el culto de Asclepio y en las *sanationes* (cf. Gil Fernández, 1969: 365-368; A17, B33, B37, B42, C44, C58 Herzog). Sobre el papel de la serpiente en la literatura médica, cf. Cumont, 2012: 26-29; López Pérez, 2015: 71-75. En origen Asclepio recibía culto en Trica (Tesalia) como divinidad ctónica en forma de serpiente, cf. Herzog, 1931: 141.

⁴⁵ *Vid.* Arist., *HA* 8.29, 607a; Ael., *NA* 1.54; 9.15; 10.31; Plu., *Ant.* 71.6-8. Un siglo después de Posidipo, el rey Antíoco VIII de Siria ofreció un exvoto en el Ἀσκληπιεῖον de Cos, haciendo grabar en la estela una receta de su invención contra el veneno de las serpientes (cf. Gal. 14.183.6-8; 201.15-17; 202.1-14), cf. Di Nino, 2010: 214.

⁴⁶ Cf. Clarysse-Van der Veken, 1983: 6-7; Bing, 2002: 297-299; Cortesi, 2012: 408-410.



Los sacrificios ofrecidos a Asclepio por Antícares (*ep.* 96.3AB) surten un rápido efecto y se opera el milagro: σοῖ δ[ὲ θυη]πολέων εἰς ἀμφοτέρο[υ]ς πόδας ἔστη⁴⁷. El exvoto *pro sanatione*, generalmente consistía en animales de pequeño tamaño, fundamentalmente un gallo blanco⁴⁸, mientras que quedaban prohibidas las cabras, ya que Asclepio, durante su niñez, fue alimentado por una cabra; en ocasiones se podía hacer algún sacrificio añadido de manera espontánea (D69 Herzog)⁴⁹. Además, el suplicante debía entregar una ofrenda dineraria (μισθός) de tres óbolos al θεσσαυρός del templo (Dillon, 1994: 244-246)⁵⁰, que a veces era voluntariamente más generosa (*e.g.* D68 y D69 Herzog); en algunos casos el μισθός consistía en algún valioso objeto, como en A4 Herzog, en donde la propia divinidad impone como salario un cerdo de plata como castigo por su inicial incredulidad. Especialmente delicioso es el breve epígrafe, según el cual un niño llamado Eufanes, que padecía el mal de piedra, prometió como pago diez tabas o dados (A8 Herzog)⁵¹. Posidipo, a diferencia del *ep.* 97 AB, no hace alusión a pago alguno en el *ep.* 96 AB. Satisfacer al templo las tasas (τὰ ἵατρα) de curación era tan importante que un ciego, llamado Hermón de Tasos, fue curado de su ceguera, pero por no pagar volvió a quedar ciego y tuvo que acudir por segunda vez (B22 Herzog): una clara advertencia para quienes sintieran esa tentación.

En el mencionado *ep.* 97 AB el primer dístico contiene una *sanatio* y es, a la vez, de carácter anatemático, similar en su estructura a otras dedicatorias grabadas en piedra. La expresión jónica ἡτήρια ... νούσων (v. 1) es el equivalente poético de ἰάματα, es decir, “curación de las enfermedades”⁵². Aunque, por lo general, los exvotos suelen representar la parte del cuerpo que ha sido sanada (Walton, 1979: 58), en este caso el exvoto en agradecimiento por la sanación de un tal Soses de Cos⁵³ es una fiale

⁴⁷ Para el uso del raro verbo [θυη]πολέων como sinónimo de θύω, cf. A., *Ag.* 262; S., *fr.* 126.2-3 y 522.3 Radt; E., *El.* 665; Nonn., *D.* 7.163; 20.181; 26.267 (= 47.327). Sobre la πρόθυσις, cf. Melfi, 2007: 37-38 y 2018: 99-100.

⁴⁸ Recordemos, a propósito, la famosa frase de Sócrates, en la que recordaba a Critón la deuda de un gallo a Asclepio (Pl., *Phaed.* 118B). Un gallo es citado como ofrenda, por ejemplo, en Herodas (4.12). Para la preferencia por la víctima de color blanco, cf. *Inscr. Perg.* II 264.9: ἱερεῖοις λευκοῖς ἀγνοῖς. *Vid.* Stafford, 2008. En Pérgamo uno o más lechones, cf. Melfi, 2018: 96.

⁴⁹ Cf. Edelstein-Edelstein, 1945, II, 190; Sokolowski, 1962: 32 y 57; Dillon, 1997: 158. Sobre el uso de πόπανα en las ofrendas iniciales, cf. *IG III² 4962* (ca. 355-354 a.C.) (cf. Von Ehrenheim, 2011: 54-59), *SEG XI 419a* (s. IV a.C.), y para los sacrificios votivos, cf. Von Ehrenheim, 2011: 45-52; Burkert, 2007: 95-96; Melfi, 2018: 96-99. En Pérgamo el pago era de tres óbolos y en Atenas de una dracma, mientras que en el Ἀμφιαραῖον de Oropo se pagaban nueve óbolos.

⁵⁰ Sobre las diferentes ofrendas dinerarias, cf. Von Ehrenheim, 2011: 40-45.

⁵¹ Un listado de los objetos votivos reseñados en las inscripciones de Epidaurio puede verse en LiDonnici, 1995: 44.

⁵² Cf. Q. S. 7.61 y Bastianini-Gallazzi, 2001: 224. *Vid.* ἡήρια νούσων en Herodas (4.16-17), cuyo mimiambo tiene lugar en Cos, en el santuario de Asclepio, y el *incipit* del *Himno homérico a Asclepio* (*b. Aesc.* 1): ἡήρια νόσων Ἀσκληπιόν, cf. Di Nino, 2004: 69.

⁵³ Acaso el mismo Soses que aparece en el *ep.* 103.4 A-B y que como difunto habla al caminante.

de plata consagrada a Asclepio: δωρεῖται Σωσῆς ἀργυρέην φιάλην⁵⁴ (v. 2). En esta ocasión padecía varias enfermedades y, además, epilepsia o “enfermedad sagrada” (νόσον ἰ{ε}ρήν, v. 3)⁵⁵. Una curación de esta enfermedad la conservamos en los *ιάματα* de Epidauro (C62 Herzog), donde se narra que un epiléptico (ἐπιλαμπτος) que fue sanado durante la *incubatio* al tocarle el dios la boca, la nariz y las orejas, y en Hipócrates (*Epid.* 5.46) consta la descripción de un caso análogo al de Posidipo en cuanto a tipología y duración (seis años).

Es sabido que los peregrinos acudían a dormir en el santuario con una preparación de pureza, con ayuno y con la celebración de un sacrificio ritual, requisitos indispensables para acceder al ἄβατον⁵⁶. La descripción más completa del rito de la *incubatio* sigue siendo la parodia del *Pluto* (619-770) de Aristófanes, que refleja muy bien las actuaciones en el Ἀσκληπιεῖον de Atenas a comienzos del s. IV a.C.⁵⁷. También son interesantes las referencias al mismo ritual de Epidauro por parte del *Curculio* (61-62 y 216-263) de Plauto. La *incubatio* tenía lugar en el ἄβατον, ἄδυτον ο ἐγκοιμητήριον⁵⁸, lugar al que sólo podían acceder los enfermos con el fin de dormir una noche

⁵⁴ Obsérvese el uso de la forma δωρεῖται, como *uariatio* del verbo técnico para estos casos: ἀνατίθημι (de donde ἀναθεματικόν), probablemente por razones métricas. *Vid.* Pi., *O.* 7.1-3: φιάλαν ... δωρήσεται, en este caso de oro.

⁵⁵ Esta expresión aparece por vez primera en Heráclito (22 B 46 Diels-Kranz) y Heródoto (3.33), quien también la denomina νοῦσος μεγάλη (*morbus maior* en Celso, *Med.* 3.23); esta dolencia es descrita por Lucrecio (3.487-509), una enfermedad que tenía el carácter de *contaminatio* (cf. Gil Fernández, 1969: 270-272). Sobre la enfermedad sagrada, *uid.* Rodríguez Alfageme, 2013.

⁵⁶ Sokolowski, 1962: 56-57; Gil Fernández, 1969: 359-361. Acerca de la prescripción de los baños purificatorios, cf. Ar., *Pl.* 656-659; Paus. 5.13.3; Melfi, 2007: 498-506. Por una inscripción de Pérgamo (*Inscr. Perg.* III 161 A.11-14) sabemos que la pureza incluía, al menos en este santuario, la abstención de relaciones durante los tres días previos a la entrada en el ἐγκοιμητήριον. Cf. Von Ehrenheim, 2011: 22-24. No obstante, también se menciona en repetidas ocasiones en los *ιάματα* el agua salútfera de una fuente, ya que todos los Ἀσκληπιεῖα tenían instalaciones de agua.

⁵⁷ El clero de Epidauro divulgó versiones del mito de Asclepio que lo vinculaban con Epidauro, de suerte que desde esta localidad se extendió su culto a otras ciudades helenas, a las islas del Egeo y a Asia Menor a partir del s. V a.C. (Paus. 2.26.8-9), manteniendo su éxito hasta el s. VI d.C. En el 420/419 a.C., por ejemplo, Atenas hizo traer de Epidauro la estatua del dios, cf. Bruitt Zaidman-Schmitt Pantel, 2002: 110. Al parecer, el trágico Sófocles, sacerdote de Amino, acogió al dios en su propia casa hasta que se le construyó el templo en la vertiente sur de la Acrópolis, cf. T. 67-73 Radt.

⁵⁸ ἐγκοιμητήριον (‘dormitorio’) era llamado, por ejemplo, en Pérgamo: εἰς τὸ μῆγα ἐγκοιμητήριον (*Inscr. Perg.* II 264.8), cf. Girone, 1998: 139. Sobre las distintas partes del santuario de Epidauro, cf. LiDonnici, 1995: 10-14. Para fuentes y datos epigráficos, cf. Edelstein-Edelstein, 1945: I, 414-442 y II, 145-158; Gil Fernández, 1969: 361-369; Von Ehrenheim, 2011: 78-81; López Pérez, 2015: 16-27; sobre el ἄβατον o ‘lugar adonde no se va’ para aquellos que no son puros, del que escribe Pausanias (2.27.2), cf. Walton, 1979: 46; LiDonnici, 1989: 11; Martzavou, 2012: 180. Sobre el proceso incubatorio puede verse la reciente monografía de Renberg, 2017 (esp. 213-270). Resulta de interés el ἴαμα A11 Herzog, que narra el interés de un tal Esquines por espiar furtivamente desde un árbol cuanto acontecía en el ἄβατον durante la *incubatio* de los pacientes. Sobre la *incubatio* y los sueños puede verse también el juicio crítico de Dodds, 1994: 112-116.



en presencia de la estatua del dios y poder tener un sueño revelador, mediante el cual la divinidad les indicaba las pautas a seguir para el remedio de su afección. La circunstancia de que tres de cada cuatro *ιάματα* fueran colocados muy cerca del *ἄβατον* parece indicar que los enfermos podían mentalizarse para saber lo que les esperaba durante la *incubatio*, es decir, ejercían sobre aquéllos un efecto placebo o de sugestión⁵⁹. Su práctica consistía en acostarse en el suelo del *ἄβατον* con la esperanza de recibir en sueños la visita del dios. El enfermo trataba de aproximarse a la divinidad para ser curado o aconsejado, confiado en la filantropía y providencia de la misma⁶⁰. En este sentido, en la inscripción A2 Herzog se puede leer que una mujer, una vez acostada en el templo, tuvo una visión, *ἐγκατακοιμαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε*, expresión que repite dos veces (también en otros epígrafes, como C51 Herzog, o en masculino en C64 –esta inscripción recoge el récord de permanencia en el santuario: cuatro meses estuvo un tal Demóstenes– y C66 Herzog). No deja de ser curioso que, mientras a Asclepio se le suele representar mediante una iconografía estándar semejante a Zeus, esto es, con una apariencia madura y barbada, en los *ιάματα* hallamos testimonios que discrepan de la tradición; así, en A17 y B25 Herzog se asemeja a un apuesto joven. La *incubatio* es aludida en el *ep.* 98.3 AB, verso en el que hay una amplia laguna, pero que no impide seguir el sentido, puesto que al final del mismo aparece *ὡς ἐπ’ ὄνειρῳ*, es decir, el proceso onírico⁶¹ mediante el cual el dios realiza su acción sanadora. Para la antedicha laguna se han sugerido varias posibilidades⁶²; los *editores principes* han propuesto *σ’ εὐ[voov εἶδεν ἀνώ]δυνος* (Bastianini-Gallazzi, 2001: 103 y 225), suplementos aceptados por la edición que sigo y que suponen el verbo *εἶδεν*, que está atestiguado en la literatura de santuario como término técnico para referirse a la *uisio dei* durante la *incubatio*; por otra parte, el adjetivo *εὐ[voov* (‘benévolo’) alude a la iconografía de Asclepio y a su gracia sanadora, lo que añadiría una imagen benevolente del dios⁶³, mientras que *ἀνώ]δυνος* (‘libre de dolor’) aludiría a una milagrosa curación (*ἰηθῆι[ς*, v. 4)⁶⁴. Los verbos habitualmente empleados en las inscripciones de Epidauro para describir el proceso de *incubatio* son *ἐγκατακοιμάω* y *ἐγκαθεύδω*, que no aparecen en los epigramas posídipos.

⁵⁹ Cf. LiDonnici, 1992: 27-28; Dodds, 1994: 112-113; Panagiotidou, 2016.

⁶⁰ Cf. Gil Fernández, 1969: 352-353.

⁶¹ El hecho de que la divinidad se aparezca al durmiente durante la *incubatio* es un *topos* aretológico muy difundido, cf. Gironé, 1998: 74 n. 106, con bibliografía *ad hoc*. Cf. Prête, 2018: 23-25.

⁶² *Vid.* el aparato crítico de la edición de Seidensticker-Stähli-Wessels, 2015: 362 (la sección de *ιαματικά* corresponde a I. Männlein-Robert [pp. 343-374]).

⁶³ Cf. Hp., *Epid.* 15.6-9; Di Nino, 2010: 232.

⁶⁴ Este participio tiene un valor técnico en la lengua de la medicina y así es utilizado en los *ιάματα* de Epidauro, cf. Di Nino, 2010: 233. Hay que recordar, a propósito, que Plutarco (*Mor.* 845B) se hace eco de la costumbre del orador Demóstenes de pronunciar *Ἀσκληπίος* en lugar de *Ἀσκληπιός*, convirtiendo el nombre oxítono en proparoxítono y haciéndolo derivar así del adjetivo *ἡπιος* ‘benévolo’. Recordemos también que la mujer de Asclepio era *Ἠπίονη* ‘la que aplaca’ (cf. Paus. 2.27.5; 2.29.1).

En el *ep.* 96 AB no hay mención de la *incubatio*, pero la presencia del sacrificio ritual preceptivo (v. 3) parece que la da por sentada. Sí hay una alusión en el *ep.* 97.4 AB, donde se narra que el dios acudió y la enfermedad, que duraba seis años (ἕξαέτη), desaparece en una sola noche (νυκτὶ μιῇ), que Soses pasa en el santuario (ἐγκοίμησις⁶⁵ o *incubatio*) durante esa suerte de sueño autoprovocado en determinadas condiciones de pureza mediante abluciones, fumigaciones y sugestión ritual, pero también podía producirse la ἐγκοίμησις a través de medios artificiales, ya que algunos actos quirúrgicos reseñados en estas páginas no podrían haberse realizado sin el concurso de sustancias soporíferas o narcóticas. De hecho, el hallazgo arqueológico de arcas que presentan flores de la adormidera (*Papaver somniferum*) y que adornaban el Θόλος del santuario de Epidauro, parece reforzar la hipótesis del uso de opiáceos⁶⁶. Varios de los ἰάματα describen terapias quirúrgicas o médicas llevadas a cabo mientras que el paciente estaba en la ἐγκοίμησις (e.g. A12, B27, B30, B32 Herzog); con pleno derecho se puede unir a este grupo el *ep.* 98 AB de Posidipo, que a continuación veremos. Con νυκτὶ μιῇ el poeta pone de relieve la instantánea intervención curativa por parte de Asclepio frente a la larga dolencia (τὸν ἕξαέτη {α}κάματον) de Soses. Seis años (ἕξ ἔτη) es también el tiempo que Arquitas (*ep.* 98.1-2 AB) estaba aquejado de una infección provocada por un trozo de bronce⁶⁷ –tal vez una punta de lanza– que había quedado alojado en su muslo generándole un absceso de pus (πυθομένην ἀμυχίη[v, v. 2]), sin que la cirugía racional resultase eficaz durante todo este tiempo y que, obviamente, precisaría de algún tipo de intervención quirúrgica para su extracción⁶⁸. De modo similar en los ἰάματα de Epidauro (A12 Herzog) se registra el caso de un tal Evipo, que durante seis años tuvo alojada en la mandíbula una punta de lanza hasta que fue sanado por Asclepio en un sueño durante la *incubatio* y salió del templo con la punta de lanza en las manos; un trozo de lanza en la frente también lo llevaba Antícrates de Cnido (B22 Herzog). Igualmente, Hipócrates (*Epid.* 5.46) se refiere a un caso análogo, en este caso a una punta de flecha clavada en una ingle y que causó al paciente dolores a lo largo de seis años⁶⁹. Como se puede observar, el espacio temporal de seis años parece algo recurrente⁷⁰. En el *ep.* 100.1-2 AB se trata de la ceguera de Zenón, dolencia que sufría ya veinticinco años, es decir, le sobrevino a los cincuenta y cinco, puesto que quedó curado a los ochenta (ὀγδωκονταέτης, v. 3), según nos cuenta Posidipo. Las alusiones a curaciones de ciegos

⁶⁵ Derivado de ἐγκοιμάομαι, ‘dormir en el templo’.

⁶⁶ Askitopoulou-Konsolaki-Ramoutsaki-Anastassaki, 2002: 11-13.

⁶⁷ También en Píndaro (*P.* 3.47-48) Asclepio es celebrado por la curación de heridas producidas por el bronce.

⁶⁸ El epigrama de Esquines (*AP* 6.330), citado *supra*, narra cómo padecía desde hacía un año una herida en la cabeza y que acudió al ἄλσος de Asclepio en Epidauro, tras comprobar que los conocimientos médicos al alcance de los mortales no ofrecían resultados para su dolencia: θνητῶν μὲν τέχνας ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον / ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων (vv. 1-2).

⁶⁹ Cf. Zanetto, 2002: 75-76.

⁷⁰ También en Hp., *Epid.* 5.46.5; A12 Herzog.

son abundantes en las inscripciones de Epidauro (cf. A4, A9, A11, A18, A20, B22, B32, B40, C65, D69 Herzog)⁷¹: es el tipo de afección más frecuente en los *ιάματα* de santuarios con quince ocurrencias.

El contraste entre la duración de la enfermedad y el carácter súbito de la sanación gracias a la eficaz intervención del dios se pone de relieve en el *ep.* 96 AB, aunque no se mencionan fechas; tan sólo que tras la ofrenda de sacrificios, Antícares pudo sostenerse sobre sus pies, de suerte que se liberó del lecho en el que estuvo postrado durante muchos años (v. 4): τὸ π[ο]λυχρόνιον δέμνιον ἐξέφυγε. El verbo ἐξέφυγε es bien conocido en su empleo médico⁷². El caso expuesto es similar al conservado en una inscripción de Epidauro (C64 Herzog), referida a un tal Demóstenes, que padecía debilidad en las piernas: εἰσελθὼν [εἰς τὸ ἄβατ]ον μετὰ δύο βακτηριῶν, ὕγιης ἐξῆλθε⁷³. Una característica de los santuarios de Asclepio eran las curaciones súbitas. Llamativo es el caso de la inscripción (A1 Herzog) que narra la peripecia de Cleó, que estaba embarazada ya cinco años; marchó al templo, durmió en el ἄβατον y dio a luz un hijo⁷⁴, que tras lavarse a sí mismo fue capaz de caminar junto a su madre, o en A2 Herzog, donde otra mujer estuvo embarazada durante tres años hasta que ἐκ τοῦ ἄβατον ἐξελοῦσα dio a luz una hija. Otros ejemplos de *ιάματα* en los que se hace referencia a la sanación de afecciones de larga duración los tenemos en A12, B30 y C64 Herzog, y también en el epigrama de Esquines (AP 6.330), del s. IV a.C., quien padecía una úlcera en la cabeza desde hacía un año⁷⁵. En el *ep.* 98.4 A-B hay una pequeña laguna en la que con buen criterio los *editores principes* suplieron ἐξέφυγ]εν, apoyándose en el *ep.* 96.4 AB, un verbo frecuente en los textos médicos, especialmente

⁷¹ En los textos literarios también hay ejemplos (Ar., *Pl.* 400-414; Epict., *Diss.* 4.8.28-29; Aristid., *Or.* 39.14-15 Keil). En la Isla Tiberina hay una inscripción que narra igualmente la sanación de la ceguera de Gayo, cf. Girone, 1998: 159. Para las complicadas prescripciones de Asclepio de cara a la curación de la invidencia en los *ιάματα*, cf. Gil Fernández, 1969: 276-377.

⁷² Cf. Hdt. 1.25 y 197. El adjetivo π[ο]λυχρόνιον aparece como término especializado de la medicina y aplicado a una afección crónica, cf. Hp., *Aph.* 4.23.1; *Dieb. Iudic.* 9.306.4; *Prorrh.* 2.11.28; cf. Di Nino, 2010: 218 n. 204.

⁷³ La sanación de un cojo, que fue llevado a Epidauro en litera y que salió curado, es narrada en B35 Herzog, y también la de otra persona que era ἀκρατῆς τῶν γονάτων en B38 Herzog.

⁷⁴ No deja de ser relevante el hecho de que en esta inscripción se destaque que lo digno de admiración no es el tamaño del πῖναξ votivo (οὐ μέγεθος πῖνακος θαυμαστόν), sino la acción divina (ἀλλὰ τὸ θεῖον) (A1.8-9 Herzog). Cf. Prête, 2018: 27. Estos πῖνακες eran donados por los peregrinos sanados y con sugerencias y control de los responsables del santuario, cf. Solin, 2013: 21. Las ofrendas votivas que se consideraban dignas de ser preservadas eran transferidas a las estelas del santuario, cf. Van Straten, 1990: 253-254; Von Ehrenheim, 2011: 97-101. Las tablillas podrían haber sido ampliadas en el proceso de incorporación, cf. Dodds, 1994: 112. Calímaco utiliza el término πῖναξ en un epigrama dedicado a Asclepio (*Ep.* 65 Pfeiffer), en el que habla de un exvoto que Acésón debía al dios; es posible que se tratase del πῖναξ, en el que narra la curación de su mujer, Demódice, y el compromiso de presentar el exvoto.

⁷⁵ Vid. Girone, 1998: 42-45.





en el *Corpus Hippocraticum*, y que encajaría perfectamente con la *iunctura τὸν πολλὸν ... κάματον*⁷⁶, que una vez más se refiere a la dilatada duración de la afección: “[se liberó] de un prolongado sufrimiento”. En el *ep.* 99.3 AB la indicación espacial οἶκαδ’ ἀπήκει es una expresión para indicar el abandono del santuario después de la curación y en este caso sería una *uariatio* de la fórmula de clausura frecuente en las inscripciones de Epidauro: ὑγιῆς ἐξῆλθε⁷⁷ (A3, A4, A8, A18, B28 B38, C48, C53 Herzog). La expresión ritual ὑγιῆς γένηε(ο), que encontramos en el *ep.* 100.3 AB, es frecuente en los epígrafes de Epidauro⁷⁸ (A5, A11 y A16 Herzog); de otros santuarios, como Lebena⁷⁹, y en el *Corpus Hippocraticum*⁸⁰. Hay que recordar a propósito que tanto a Apolo como a Asclepio se reservaba el título de ἄναξ ὑγείας, y la salud es el φάρμακον que se solicita en el *ep.* 101.3 AB. Para la expresión οἶκαδ’ ἀπήκει, podemos ver construcciones similares en los *ιάματα* de Epidauro: πάλιν οἶκαδε ἀπεκομίζετο (B25 Herzog), ἀπῆλθε οἶκαδε (C61 Herzog)⁸¹. Por otra parte, en este mismo verso de Posidipo la presencia del adverbio εὐθύς pone de manifiesto el carácter súbito de la curación de la sordera de Asclás (*ep.* 99.3 AB) y forma parte de una fórmula de *sanatio* que se halla también en los epígrafes de Epidauro (B38 y C44 Herzog). Tras cumplir sus votos, Asclás no sólo recupera el oído, sino que ve aumentada su capacidad de audición⁸², siendo capaz incluso de oír las conversaciones a través de las paredes (v. 4). Es interesante saber que en los textos epigráficos, la sanación de un sordo, similar a la del epigrama, la hallamos documentada en una inscripción en mármol de comienzos de época imperial y que tiene dos orejas en relieve⁸³: *Cutius has auris Gallus tibi uouerat olim, / Phoebigena, et posuit sanus ab auriculis*, pero no en epígrafes griegos, de manera que el epigrama de Posidipo podría ser el único ejemplo de ἴαμα que transmitiese una curación de esta dolencia.

⁷⁶ Este término también lo encontramos en el *ep.* 97.3 AB.

⁷⁷ Cf. LiDonnici, 1995: 24-38; Di Nino, 2010: 241 y 260-262.

⁷⁸ Cf. Di Nino, 2004: 66; 2010: 244. Buena parte de las inscripciones de Epidauro acaban con la frase ritual ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε o bien καὶ ὑγιῆς ἐγένετο.

⁷⁹ Cf. Girone, 1998: 82 y 95.

⁸⁰ Cf. Bastianini-Gallazzi, 2001: 227.

⁸¹ Cf. Di Nino, 2004: 63-66.

⁸² Esta capacidad acrecentada como resultas de la acción curativa de la divinidad también la tenemos atestiguada en los *ιάματα* epigráficos, por ejemplo, en el caso de Hagestrato, que no sólo fue sanado de las cefaleas que le causaban insomnio, sino que después todavía fue capaz de vencer en una competición de pancracio celebrada en los Juegos Nemeos (B29 Herzog).

⁸³ Herzog, 1931: 43. Cf. Pozzi, 2006: 190-191. El epíteto *Phoebigena* para Asclepio lo hallamos en Virgilio (*Aen.* 7.773). El nombre del protagonista ha sido interpretado de dos maneras: como un galo romanizado llamado *Cutius* (Herzog, *ibid.*; Melfi, 2007: 71) o como cognomen de *Cutius*, es decir, *Cutius Gallus* (Solín, 2013: 21).

CONCLUSIÓN

Del cotejo de los *ιαματικά* de Posidipo de Pela con los *ιάματα* de Epidauro se coligen puntos de conexión, si bien los *ep.* 95 y 101 AB presentan características peculiares. Como es natural, los epigramas *ιαματικά* de Posidipo no representan el culto oficial de Asclepio como divinidad sanadora, cuyo reflejo se puede leer en las estelas de Epidauro y de otros centros asclepiadeos, pero sí la constatación de la importancia panhelénica de este culto, que mantiene su prestigio hasta los últimos tiempos del paganismo. La brevedad de estos epigramas hace que se presente una forma muy reducida de las *sanationes*, de suerte que las distintas partes del esquema ritual, que hallamos en los *ιάματα* de Epidauro, en el poeta de Pela se condensan y estereotipan. Con todo, es posible observar que las pautas que caracterizan a los *ιάματα* están presentes en los *ιαματικά*: identificación del peregrino, lugar de origen, carácter de la enfermedad, intervención divina y feliz resultado. En los epigramas de Posidipo no se hace mención del lugar en el que se hallan, pero sí revelan que se trata de una literatura de santuario y que aportan datos de interés sobre la vida de un *Ἀσκληπιεῖον*. En general, los *ιαματικά* de Posidipo presentan enfermos en una situación de excepcionalidad respecto al mal que padecen, que suele evidenciarse en una anormal duración del mismo. Esta excepcionalidad es la que los empuja a recurrir a Asclepio como último recurso, algo que sucede con frecuencia en los textos epigráficos del santuario de Epidauro: donde acaba la ciencia médica toma el relevo la medicina sacra⁸⁴. Tanto los *ιάματα* como los *ιαματικά* refieren enfermedades, vinculadas a la duración de las mismas, a veces de inusual naturaleza, y resultados espectaculares y extraordinarios. El elenco de enfermedades expuestas en los *ιαματικά* de Posidipo también se encuentran en los *ιάματα* de Epidauro, si bien la curación de un caso de sordera en el *ep.* 99 AB no la hallamos ni en este famoso santuario ni en ninguno de los otros santuarios asclepiadeos del mundo griego. El *ep.* 95AB resulta particularmente interesante, porque representa un vínculo entre la medicina “milagrosa” y la medicina racional: médicos y culto de Asclepio no son entendidos como polos opuestos, sino más bien como partes complementarias del fenómeno de la curación. Por tanto, estos epigramas *ιαματικά* confirman las palabras grabadas en la entrada del templo de Esculapio en la ciudad africana de Lambaesis (T 319 Edlestein): *bonus intra, melior exi!*, que resumen el resultado de la experiencia incubatoria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASKITOPULOU, H.-KONSOLAKI, E.-RAMOUTSAKI, I.-ANASTASSAKI, M. (2002): «Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros», *International Congress Series* 1242, pp. 11-17.

⁸⁴ No es preciso tampoco que se trate de patologías graves, ya que la sanación puede consistir en la aplicación de un simple crecepelo, como en A19 Herzog.



- AUSTIN, C. - BASTIANINI, G. (2002): *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano.
- BASTIANINI, G. - GALLAZZI, C. (eds.) (& AUSTIN, C.) (2001): *Posidippo di Pella: Epigrammi (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Papiri dell'Università degli Studi di Milano, 8. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano.
- BING, P. (2002): «Medeios of Olinthus, son of Lampon, and the *Iamatika* of Posidippus», *ZPE* 140: 297-300.
- BING, P. (2004): «Posidippus' *Iamatika*», en ACOSTA-HUGHES, B. - KOSMETATOU, E. - BAUMBACH, M. (eds.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Center for Hellenic Studies, Harvard, pp. 276-291.
- BRUIT ZAIDMAN, L.-SCHMITT PANTEL, P. (2002): *La religión griega en la polis de la época clásica*, Akal, Madrid [= Paris 1991].
- BURKERT, W. (2007): *Religión griega: arcaica y clásica*, Abada editores, Madrid [= Stuttgart 1977].
- CLARYSSE, W. - VAN DER VEKEN, G. (1983): *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt*, Brill, Leiden.
- CORTESI, L. (2012): *Il mondo dei Tolomei nella grande visione artistico-letteraria di Posidippo di Pella*, Ananke, Torino.
- CUMONT, F. (2012): *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonuteico* [traducción y capítulo suplementario de S. PEREA YÉBENES], Signifer Libros, Madrid-Salamanca.
- DI NICUOLO, C. (2017): «Elea: uno spazio per il culto di Asklepios», en PONTRANDOLFO, A.-SCAFURO, M. (eds.), *Dialoghi sull'Archeologia della Magna Grecia e del Mediterraneo*, II, Pandemos, Salerno, pp. 287-298.
- DI NINO, M.M. (2004): «Posidippo e la letteratura incubatoria», en DI MARCO, M.-PALUMBO STRACCA, B.M.-LELLI, E. (eds.), *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 47-76.
- DI NINO, M.M. (2008): «Asclepius' Cult at the Court of the Ptolemies», *Hermes* 136: 167-187.
- DI NINO, M.M. (2010): *I fiori campestri di Posidippo. Ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- DILLON, M.P.J. (1994): «The Didactic Nature of the Epidaurian iamatika», *ZPE* 101: 239-260.
- DILLON, M.P.J. (1997): *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, Routledge, London-New York.
- DODDS, E.R. (1994): *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid [= University of California 1951].
- EDELSTEIN, E.J. - EDELSTEIN, L. (1945): *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, I-II, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- FLORIDI, L. (2018): «Wondrous Healings in Greek Epigram (and their Parodic Counterparts)», en KAZANTZIDIS, G. (ed.), *Medicine and Paradoxography*, en *Trends in Classics* 81, pp. 95-116.
- FORSÉN, B. (1996): *Griechische Gliederweihungen*, Suomen Atenean-instituutin säätiö, Helsinki.
- GARULLI, V. (2004): «Posidippo e l'epigrafia sepolcrale greca», en DI MARCO, M. - PALUMBO STRACCA, B.M. - LELLI, E. (eds.), *Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma, pp. 23-46.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (1969): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- GIRONE, M. (1998): *Ίαματα. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Levante, Bari.
- GORRINI, M. - MELFI, M. (2002): «L'archéologie des cultes guérisseurs: quelques observations», *Kernos* 15: 247-257.



- HERZOG, R. (1931): *Die Wunderheilungen von Epidaurus*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.
- KLOOSTER, J. (2009): «Charlatans or Saviours? Posidippus' epigram AB 95 in the context of Hellenistic epigrams on doctors», en HARDER, M. A. - REGTUIT, R. F. - WAKKER, G. C. (eds.), *Nature and Science in Hellenistic Poetry*, Leuven-Paris-Walpole MA, pp. 57-77.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1976): *Historia de la medicina*, Salvat Editores S.A., Barcelona.
- LiDONNICI, L.R. (1989): *Tale and Dream: The Text and Compositional History of the Corpus of Epidaurian Miracle Cures*, University Microfilms, Pennsylvania.
- LiDONNICI, L.R. (1992): «Compositional Background of the Epidaurian Ἱάματα», *AJPh* 113: 25-41.
- LiDONNICI, L.R. (1995): *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- LONGO, V. (1969): *Aretologia nel mondo greco*, Istituto di filologia classica e medioevale, Genova.
- LÓPEZ PÉREZ, M. (2015): *Los relatos milagrosos de la Estela A del santuario médico de Epidauro*, Signifer Libros, Madrid-Salamanca.
- LÓPEZ SALVÁ, M. (1999): «Isis y Serapis: difusión de su culto en el mundo grecorromano», *Minerva* 6: 161-192.
- MARGANNE, M.-H. (2004): «Apport de la papyrologie à l'histoire de la médecine», *Histoire des Sciences Médicales* 38: 157-164.
- MARTZAVOU, P. (2012): «Dream, Narrative, and the Construction of Hope in the 'Healing Miracles' of Epidauros», en CHANIOTIS, A. (ed.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Verlag, Stuttgart.
- MELFI, M. (2007): *I santuari di Asclepio in Grecia*, L'Erma di Bretschneider, Roma.
- MELFI, M. (2010): «Ritual Spaces and Performances in the Asclepieia of Roman Greece», *The Annual of the British School at Athens* 105: 317-338.
- MELFI, M. (2018): «La "Lex Sacra von der Hallenstrasse" e l'Asclepieio di Pergamo tra passato e presente», en CAMIA, F. - DEL MONACO, L. - NOCITA, M. (eds.), *Munus Laetitia. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, vol. II, Sapienza Università Editrice, Roma, pp. 95-107.
- NISSEN, C. (2007): «Asclepios et les médecins d'après les inscriptions grecques: des relations culturelles», *Medicine nei Secoli: Arte e Scienze* 19 (3): 721-744.
- PANAGIOTIDOU, O. (2016): «Religious Healing and the Asclepius Cult: A Case of Placebo Effects», *Open Theology* 2: 79-91 [<https://doi.org/10.1515/opth-2016-0006>].
- PAPALEXANDROU, N. (2004): «Reading as Seeing: P. Mil. Vogl. VIII 309 and Greek Art», en ACOSTA-HUGHES, B. - KOSMETATOU, E. - BAUMBACH, M. (eds.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus (P. Mil. Vogl. VIII 309)*, Center for Hellenic Studies, Harvard, pp. 247-258.
- PEREA YÉBENES, S. (2007a): «Un iama del santuario-hospital en Pérgamo. Noticias de Rufo de Éfeso en Oribasio», *MHNH* 7: 199-216.
- PEREA YÉBENES, S. (2007b): «Éxvotos sexuales. Una aproximación a la "medicina sagrada" Antigua a través de la epigrafía griega», en PEREA YÉBENES, S. (ed.), *Erotica Antiqua. Sexualidad y erotismo en Grecia y Roma*, Signifer Libros, Madrid, pp. 121-150.
- PETTAZZONI, R. (1953): *La religion dans la Grèce Antique des origines à Alexandre le Grand*, Payot, Paris [= Torino 1953].
- POZZI, S. (2006): «Sulle sezioni *Iamatikà* e *Tropoi* del nuovo Posidippo (95-105 A.-B.)», *Eikasmós* 17: 181-202.



- PRÊTE, C. (2018): «The Epidaurian *Iamata*: The first “Court of Miracles”?», en GEROLEMOU, M. (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, De Gruyter, Berlin, pp. 17-30.
- RENBURG, G.H. (2017): *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World* (2 vols.), Brill, Leiden-Boston.
- RODRÍGUEZ ALFAGEME, I. (2013): «La enfermedad sagrada: síntomas y tratamiento (Hipp. *De morbo sacro*)», *CFC(g)* 23: 169-188.
- SEIDENSTICKER, B. - STÄHLI, A. - WESSELS, A. (eds.) (2015): *Der Neue Posidipp: Text - Übersetzung - Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SOKOLOWSKI, F. (1962): *Lois sacrées des cités grecques*, E. de Boccard, Paris.
- SOLIN, H. (2013): «Inscriptfliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros», *ZAC* 17: 7-50.
- STAFFORD, E. (2008): «Cocks to Asclepios: Sacrificial Practice and Healing Cult», en MEHL, V.-BRULÉ, P. (eds.), *Le Sacrifice Antique*, Rennes Presses Universitaires, Rennes, pp. 205-221.
- TRÜMPER, M. (2014): «Bathing in the Sanctuaries of Asklepios and Apollo Maleatas at Epidauros», en AVRAMIDOU, A. - DEMETRIOU, D. (eds.), *Approaching the Ancient Artifact. Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in Honor of H.A. Shapiro*, De Gruyter, Berlin-Boston, pp. 211-231.
- VAN STRATEN, F. T. (1990): «Votives and Votaries in Greek Sanctuaries», en SCHACHTER, A. (ed.), *Le Sanctuaire grecque*, Fondation Hardt, Genève, pp. 247-290.
- VINAGRE LOBO, M.A. (2000): «Los intérpretes de sueños en los templos de Serapis», *Arjs* 3, pp. 129-141.
- VON EHRENHEIM, H. (2011): *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times*, Universitets-service AB, Stockholm.
- VON EHRENHEIM, H. (2019): «Causal explanation of disease in the *iamata* of Epidauros», *Kernos* 32: 101-118.
- WALTON, A. (1979): *Asklepios. The Cult of the Greek God of Medicine*, Ares Publishers, Chicago [= 1894].
- WICKKISER, B.L. (2013): «The *Iamatika* of the Milan Posidippus», *CQ* 63: 623-632.
- ZANETTO, G. (2002): «Posidippo e i miracoli di Asclepio», en DE ANGELIS, V. (ed.), *Un poeta ritrovato: Posidippo di Pella. Atti della Giornata di studio (Milano, 23 novembre 2001)*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano [= *SIFC* 20, 2002, pp. 126-130], pp. 73-78.
- ZANETTO, G. (2008): «La dedica di Medeo: Posidippo, ep. 95 A-B», en MORETTI, P.F. - TORRE, C.-ZANETTO, G. (eds.), *Debita dona. Studi in onore di Isabella Gualandri*, Napoli, pp. 521-534.
- ZANETTO, G. (2016): «L'epigramma per Asclas di Creta (Posidippo, 99 A.-B.): problema di testo e contesto», en CASANOVA, A. - MESSERI, G. - PINTAUDI, R. (eds.), *...e sì d'amici pieno. Omaggio di studiosi italiani a Guido Bastianini per il suo settantesimo compleanno*, Edizioni Gonnelli, Firenze, pp. 587-591.

