

PETRONIO, 135-138. ASPECTOS SATIRICOS DE UN RITO Una aportación a cuestiones textuales.

Este pasaje, situado casi al final del *Satiricon* cierra, en cierto modo, el círculo argumental de la obra: la profanación de los ritos de Príapo que Encolpio y sus amigos cometen al entrar inesperadamente en la gruta, donde se realizaba una ceremonia sólo apta para iniciados, ha provocado la ira del dios¹. Al igual que en la *Odisea* o en algunas novelas helenísticas, esta ofensa marca el destino de los protagonistas, poniéndoles en su camino continuas adversidades de las que no siempre consiguen salir airosos².

Tras un largo peregrinar, Encolpio es ahora objeto del castigo más terrible a que puede someter el dios: su arma más preciada como soldado de Venus se niega a obedecerle en sus escauceos amorosos con Circe. Esta, ofendida por la actitud de su oponente, exige una satisfacción y le ofrece los medios para lograrlo; sin embargo, el mal persiste y Encolpio no ve otro remedio que ponerse en las manos de Enotea, sacerdotisa de Príapo.

¹Entre la bibliografía referente a este tema, destacamos el artículo de P. Baldwin "Ira Priapi". *CPh* 68 (1973), 294-296.

²El *Satiricon* parodia este tipo de Literatura, no sólo por los protagonistas que elige, sino también por la clase de aventuras que deben vivir, el dios al que ofenden y el castigo que reciben. Entre los defensores de esta opinión, véase M.H. McDermott, "The *Satyricon* as a parody of the *Odyssey* and Greek romance". *Liverpool Classical Monthly* VIII. University of Liverpool, 1983, 82-85.

Sin embargo, la comparación establecida no supone necesariamente que sea esta ofensa a Príapo el "desencadenante" de la acción, ni menos todavía que el papel de la divinidad sea semejante en el *Satiricon* y en la novela griega.

En nuestra opinión, lo que Petronio narra en estos cuatro capítulos excede la burla de las ceremonias de estas brujas-curanderas, de la magia y la superstición en general; implica una parodia del rito mismo del *sacrificium* en la religión romana³, utilizando satíricamente las fases que marca su ortodoxia, como vehículo de la narración.

En primer lugar Enotea, etimológicamente οἶvou 'έα, o "diosa del vino", realiza la *ablutio* como paso previo al sacrificio, cuyo fin es desagraciar al dios, por la profanación de sus rituales religiosos⁴.

A continuación y a modo de *ara* sobre la que hacer el sacrificio, pone una mesa vieja (*mensa vetus*) en medio del altar (*in medio altari*). La utilización de mesas viejas de madera en ceremonias religiosas aparece también en Dionisio de Halicarnaso, *Antiq. Rom.*, II 23, y Paulo Festo, 158 (M), como señalan los comentaristas⁵. Sobre ésta los carbones encendidos (*vivi...carbones*), proporcionan el fuego necesario para la ceremonia.

El siguiente elemento ritual es esta *camella lignea* o cuenco de madera. La utilización de la *camella* en los sacrificios o ceremonias está también atestiguada en Ovidio, *Fast.*, 779⁶. Ahora bien, ¿cuál es la función de este recipiente dentro del rito? Nada deducimos del texto de Petronio.

Sin embargo, esta fase del rito es para nosotros especialmente importante, porque puede dar luz para la localización textual de este pasaje.

Si la *camella* se utilizara como vaso de agua lustral, existe de nuevo una correspondencia con la ceremonia romana. Pero para ello sería necesario que el texto referido a la *ablutio* (*detersisque...basiavit*), se situara a continuación de *reddidit*. Así, la purificación de las manos estaría situada inmediatamente antes de la colocación del manto sacerdotal.

³Para nuestro trabajo hemos utilizado especialmente los datos que, sobre los distintos aspectos del *sacrificium* romano, ofrecen Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* IV. Graz, 1969, 973-980.

⁴En el texto, *detersisque curiose manibus*. Destacamos la utilización del adverbio *curiose*, pues añade meticulosidad a la acción de lavar las manos y nos lleva a pensar en un resultado *sine macula*, propio de todo lo relacionado con un sacrificio.

⁵Cf. J.A. González de Salas, *T. Petronii Arbitri E.R. Satiricon. Extrema editio ex Musaeo D. Iosephi Antonii Gonsali de Salas. Commenta...*, Frankfurt, 1629, 413, (ad p. 80, l. 11).

⁶Así lo vieron los Comentaristas. Cf. G. Erhard, *T. Petronii Arbitri, Equitis Romani, Satiricon, cum Petroniorum fragmentis...Sylloge*. Frankfurt, 1610, 755 (ad p. 188, v. 1).

No implica esta hipótesis una demasiado atrevida transposición del texto, pues el consenso de *libri* que derivan del *Cuiacianus*⁷, ofrece un orden muy cercano al propuesto: *inhorrui ego...basiavit* aparece inmediatamente antes de *mox incincta...*; es éste además un texto de situación incierta y que suele editarse desconectado del resto, por lo que nos parece defendible introducirlo en el lugar citado de la narración.

A partir de este momento, el texto empieza a emitir claras resonancias ovidianas, aunque los Comentaristas sólo han aludido a ellas puntualmente⁸. El tono paródico es evidente: el modelo que imita *cum variatione* Petronio al describir los movimientos domésticos y la vivienda de esta vieja sacerdotisa de Priapo, lujuriosa y demasiado aficionada al vino, no es otro que *Met.*, VIII 624-724, donde se describe la comida que ofrecen a Júpiter y la cabaña que habitan dos ancianos generosos, hospitalarios, paradigma de amor hasta después de la muerte, a quienes el padre de los dioses consideró los únicos dignos de ser salvados en una región impía: Filemón y Baucis. Las coincidencias entre ambos textos, que iremos señalando según proceda, son numerosas.

El siguiente paso dado por Enotea es ceñirse un manto cuadrado (*incincta quadrato pallio*). También el sacerdote romano realizaba la ceremonia, cubierta su cabeza con un manto blanco. Sin embargo no se precisa dónde se pone Enotea este *pallium*. Aunque se ha interpretado *pallium* como "mandil" o "delantal"⁹, obligándose así a especificar que se lo ata a la cintura, el término utilizado, *incincta*, no implica ninguna localización especial.

La gran cazuela (*cucuma ingens*), que pone la sacerdotisa al fuego, recuerda la *olla* utilizada en los sacrificios para cocer las entrañas de la víctima. En este punto hay una aproximación máxima al pasaje de Ovidio: Baucis ha reavivado el fuego para poner a cocer el primer plato de la comida que va a

⁷Cf. Petronio, *Satiricon*. Ed. y trad. de M.C. Díaz y Díaz. Barcelona, 1.968, 145.

⁸Cf. P. Burmann, *SATYRICON*. T. I. Hildesheim, 1974, 832. Edición facsímil a su vez de la de Amsterdam, 174. En el tomo I de esta obra, junto a sus propios comentarios, Burmann recoge una selección de los Comentarios anteriores. En el tomo II se recogen íntegramente los *Commenta* de González de Salas, levemente modificados: en ocasiones concreta la localización de textos citados, pero, en otras, 'resume' libremente la prolija prosa de nuestro humanista.

⁹Cf. M.C. Díaz y Díaz, *o.c.*, 145 bis.

ofrecer a los dioses: aparece el término *holus*¹⁰, una "verdura" o "legumbre" a la que la anciana despoja de sus hojas y un trozo de lomo de cerdo seco y ahumado, que Filemón coge con una horquilla, *furca*¹¹, del lugar en que estaba colgado. Petronio cambia la elección de los elementos conservando, sin embargo, el marco ovidiano: también Enotea coge con una horquilla, *furca*, un trozo de careta de cerdo seca y ofrece a Encolpio las habas, a las que ella misma acabará quitándoles la piel. Si Petronio sigue trenzando el pasaje de Ovidio con la sátira al rito ortodoxo romano y el propio argumento de la novela, no podemos sustraernos a un nuevo paralelismo: procedentes de un pequeño saco (*pannus*), Enotea ofrece a Encolpio las habas a las que posteriormente se les va a llamar *grana*, para que éste elija unas cuantas, casi del mismo modo en que al sacerdote se le ofrecía un cofre, la *acerra*, para que él cogiera los granos de incienso necesarios para el sacrificio.

Ahora bien, ¿por qué escogería Petronio estos ingredientes y cuál sería su función? Plinio, en *N.H.*XXII, 49, al hablar de los poderes curativos de las habas, dice que, cocidas en vino, se utilizan para los tumores de los testículos y los genitales y que la ceniza de sus vainas con grasa vieja de cerdo, es útil para la ciática y los dolores crónicos de nervios. Dioscórides¹² señala, por su parte, el poder afrodisíaco de las habas. En *N.H.*, XVIII 30, y hablando de antiguos ritos, Plinio dice que durante la ceremonia, se ofrecía un puré o torta de habas a los dioses.

Así pues, si Enotea va a utilizar esos ingredientes por sus poderes curativos o como integrantes de una ofrenda al dios, constituyendo así el objeto de un sacrificio incruento, es algo que no podemos determinar, sobre todo porque más tarde vamos a encontrar tanto pócimas curativas distintas, como una original víctima de sacrificio.

Sobre el segundo elemento elegido, un trozo de careta de cerdo seca, quisiéramos hacer algunas puntualizaciones.

El término utilizado por Petronio es *sinciput*, etimológicamente *semi-caput*, es decir, "media cabeza". La mayoría de los Comentaristas coinciden al

¹⁰*Ov. Met.*, VIII 647.

¹¹Cf. n. 9.

¹²*Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Edición traducida y comentada por Andrés Laguna. Madrid, 1.983. Edición facsímil de la de Salamanca, 1566, 139-140.

identificar este *sinciput* con la "carea" o "forro" de cerdo. Esta interpretación conviene tanto porque supondría que tenemos la grasa de cerdo necesaria para confeccionar el remedio sugerido por Plinio, como por su paralelismo con el pasaje de Ovidio (v.648), donde el genitivo *suís* no deja lugar a dudas sobre la naturaleza de la carne utilizada. Aún así, no podemos pasar por alto el comentario que Heinsius¹³ hace del término y que pone en relación *sinciput* con Apuleyo *Met.* 2, 21, en el que se afirma que las brujas mordisqueaban los rostros de los muertos para obtener, de este modo, un ingrediente humano que les era necesario en sus prácticas mágicas¹⁴.

A continuación sigue una descripción en verso de la vivienda de Enotea, donde las conexiones con el pasaje de Ovidio vuelven a ser evidentes. Vamos a resaltar algunos elementos: el sauce, *cratis saligna*, común en Ovidio (v.656) y Petronio, como componente del mobiliario, estaba consagrado en Grecia a Hécate, Circe, Hera y Perséfone¹⁵. Para los druidas, éste era el árbol de la adivinación y el encantamiento, adorado por las brujas y utilizado por ellas en la confección de sus escobas.

Los *nova terrae pocula*, "vasijas de barro reciente", son mencionadas por Plinio en *N.H.*, XXVIII 11, como los recipientes (*nova fictilia*) en que los magos mezclaban en igual cantidad aguas procedentes de tres pozos distintos para curar las fiebres tercianas.

La serba (*mitia sorba*), especie de manzana, es considerada como el fruto de la muerte, ya que su dulzura proviene de la corrupción de la pulpa y no puede comerse hasta que está podrida¹⁶.

Por último, las ajedreas (*thymbrae* o *satureiae*) son mencionadas en Ovidio *Ars.*, II 415, como hierba afrodisíaca y las uvas pasas se recomiendan en Plinio *N.H.*, XXIII 22, para la inflamación de los testículos.

¿Están puestos todos estos elementos al azar o constituyen las sutiles pinceladas con que un iniciado en los ritos de la magia describiría el lugar de trabajo de una maga-curandera? Respalda que nuestra pregunta es retórica el

¹³ *Notae ad Satyricon*. Recogidas por P. Burmann, *o.c.*, T. I, 833.

¹⁴ La elección del término *sinciput* por Petronio da lugar a distintas "lecturas", favorece la ambigüedad y realza la parodia, acertadamente lograda. Además este término puede sugerirnos otras "evocaciones", si pensamos en el significado de *caput* como *veneris verbum*.

¹⁵ Cf. R. Graves, *La diosa blanca. Historia comparada del mito poético*. Buenos Aires, 1970, 215.

¹⁶ Cf. R. Graves, *o.c.*, p. 322.

hecho de que este pasaje esté escrito en verso, pues aunque la mezcla de prosa y verso es característica del *Satiricon*, también es cierto que la entrada del verso supone una deliberada llamada de atención y confiere al pasaje una importancia que lo destaca dentro de su contexto.

El cap. 136 comienza con un desgraciado accidente: Enotea, al intentar colgar de nuevo la media cabeza (¿de cerdo?, ¿de hombre?), rompe la tapa de la cazuela y, como señala nuestro humanista del XVII en su Comentario a Petronio¹⁷, por efecto del líquido derramado se apaga el fuego del sacrificio.

También el sacerdote romano efectuaba una libación sobre el fuego del ara, y si este accidente supone el paralelismo hiperbólico de esa libación, continúa la serie de malos augurios que acompañan a este esperpéntico rito: el fuego se apaga y Enotea debe salir a casa de una vecina para recuperarlo y continuar el sacrificio.

Durante su ausencia aparecen tres gansos, uno de los cuales va a ser la auténtica víctima del *sacrificium*. El adjetivo *sacri* aplicado a estos animales, es considerado por algunos como una glosa¹⁸, y en efecto pensamos que, si lo aplica el mismo Encolpio, no es lógico que más tarde llame a la víctima *anser publicus*, "ganso público", o se asombre del efecto que su muerte produce en Enotea. Sin embargo, también es cierto que aquí se puede haber producido una prolepsis que anticipara el carácter sagrado de una víctima destinada al sacrificio y como tal partícipe del *numen* de la divinidad a la que se destina.

La presencia de estos gansos tiene una especial importancia, pues no sólo proporciona una inesperada víctima, a través de la cual se van a seguir los pasos del ritual ortodoxo, sino que también pone el pasaje en relación con Ovidio *Met.*, VIII 684-685: Filemón y Baucis, deseosos de honrar a sus huéspedes, tratan de sacrificar a un único ganso que tenían como guardián y ofrecérselo así a los dioses como manjar más digno de su naturaleza.

A continuación Encolpio, atacado por los gansos, decide emplear métodos más contundentes: con una pata de la mesa golpea al animal hasta matarlo. Si la resistencia de la víctima en el *sacrificium* romano constituía un mal augurio, la actitud de este ganso, víctima ignorante de una ceremonia interrumpida, hace suponer los peores augurios para Encolpio.

¹⁷González de Salas, *o.c.*, 421 (*ad p.* 81, l. 15).

¹⁸Cf. T.W. Richardson, "The sacred geese of Priapus?". *MH* 37 (1980), 98-103.

Sigue la narración con el regreso de Enotea. Los dos gansos supervivientes se han marchado ya, tras comerse las habas esparcidas por el suelo, probablemente procedentes de la cazuela rota. La vieja trae un recipiente donde lleva el fuego (*testum ignis plenum*) necesario para proseguir la ceremonia. González de Salas¹⁹ pone en relación el término *testum* con unos versos de Ovidio, *Fast.*, II 645-646, donde una campesina también lleva el fuego para el sacrificio en una *curva testa*, tras haberlo tomado de las brasas del fogón.

A continuación Enotea se excusa por el retraso, alegando que ha tenido que beber los tres vasos rituales en casa de la vecina antes de regresar (*tres potiones e lege siccatae*). Pero, ¿qué ley exige esa triple copa?

Los Comentaristas dividen las opiniones: para unos²⁰ se trataría de una *lex convivalis* observada por los romanos, según la cual tres era el número ideal de copas. González de Salas²¹, a este respecto, aporta el poema de Eubulo que recomienda al hombre sabio marchar a casa si se ha tomado ya la primera copa, la del humor, la segunda, la que incita al amor, y la tercera que trae el sopor. Otros, sin embargo, se inclinan por una *mystica lex*. Así Wouweren²² presenta una glosa de Hesiquio en la que se habla de una triple copa: la primera en honor de Zeus Olímpico y los dioses del Olimpo, la segunda en honor de los Héroes y la tercera por Zeus Salvador. Erhard²³ ofrece también el texto de Ausonio, 1.358, 14, en el que se recomienda beber tres veces como ordena la *mystica lex*. Con todo, el tres es un número asociado al culto de Perséfone, Deméter o Hécate, divinidades próximas a la magia por su relación con el mundo de ultratumba y con ciertas religiones místicas²⁴. Y si cualquier excusa es buena para Enotea, nuestra "diosa del vino", la acción de llevar el fuego sagrado podría ser un motivo adecuado para una triple libación.

¹⁹Burmann, *o.c.*, 423 (*ad p.* 82, l. 9).

²⁰Erhard, *o.c.*, 761 (*ad p.* 191, v. 12).

²¹Cf. Burmann, *o.c.*, 424 (*ad p.* 82, l. 14).

²²*Petronii Arbitri Satyricon: Cum uberioris, Commentarii instar, notis*. Leiden, 1604, 373 (*ad p.* 108, v. 26).

²³Cf. n. 20.

²⁴Cf. Graves, *o.c.*, cap. 22.

Alarmada por la desaparición de sus habas, la vieja interroga a Encolpio, quien, para compensarla, le ofrece el cadáver del ganso. La gran tragedia que supone para Enotea la muerte del animal y los terribles castigos con los que amenaza al asesino por su crimen, son explicados por los Comentaristas con cierta dificultad. Conocida es la fama que tenían estos animales como guardianes domésticos y la veneración que en Roma se les profesaba al haber sido los únicos que advirtieron a los soldados de la presencia en Roma de los invasores galos. Plinio en *N.H.*, X 26-27, también da noticia de lo apreciado que era el plumaje del animal en la confección de almohadas y cojines. Su precio era hasta tal punto elevado, que los soldados abandonaban sus puestos de guardia para matarlos y cobrar así un buen sobresueldo. Pero el castigo que, según Enotea, el magistrado podría imponer a Encolpio, (*ire in crucem*), morir en la cruz, es precisamente el que en el cap. 112 de la obra le espera al soldado que ha abandonado su puesto de guardia y no para matar un ganso, sino para estar con una desconsolada viuda.

Ahora bien, la máxima dificultad del texto está en la interpretación del calificativo que se da al ganso difunto, *Priapi deliciae*, y su relación con las matronas (*anser omnibus matronis acceptissimus*). Brassic²⁵ propone, basándose en el v.489 de la *Ciris* de la *Appendix Vergiliana*, que la relación del ganso con Príapo vendría dada por la metamorfosis de Zeus en ganso y no en cisne, a la hora de unirse a Leda. González de Salas²⁶ interpreta que, al estar consagrado a Juno, según Livio 5, 47, 4, y Plutarco *Cam.* 27, 2, las matronas se esforzaban en tener a los gansos propicios, del mismo modo que a Príapo. Sin embargo, creemos que puede haber otra interpretación.

Aunque los gansos estaban consagrados a algunas divinidades como Juno o Isis, no hemos encontrado relación alguna del ganso con Príapo a quien, sin embargo, por ciertas semejanzas anatómicas solía asociársele el asno en la Antigüedad. ¿Tenía acaso para Petronio otro sentido la palabra *anser*? En Ovidio *Trist.* 2, 435, se hace una relación de aquellos poetas de su época cuya obra atentaba contra el pudor y las buenas costumbres. Entre éstos menciona a un tal *Anser* a quien pone en el último lugar de una *gradatio* y de quien dice que superaba en procacidad a Cinna. Un poeta de tal clase, ¿no podría constituir las "delicias" de Príapo? Por los *Priapeos* que se conservan sabemos a qué extremos podían llegar los romanos en su manejo del vocabulario erótico. Además, el

²⁵ *Notae in Petronium*. Recogido en la edición de Burmann, *o.c.*, T. I, 844.

²⁶ Cf. *o.c.*, 425 (*ad p.* 81, l. 23, *ibid.*).

término *acceptissimus* podría aplicarse, bien al personaje mismo por su posible carácter mujeriego, o bien a la obra, quizá leída en secreto por respetables matronas.

A continuación aparece Proselenos cuya función como portadora de lo necesario para el sacrificio, *impensa sacrificii*, nos hace recordar la figura del *camillus*, con idéntica misión en el rito romano.

El siguiente paso de esta rocambolesca ceremonia es la ἡπατοσκόπια o inspección del hígado de la víctima, en este caso para interpretar la voluntad del dios y el futuro del pobre Encolpio.

Hay sin embargo otra ceremonia que realiza Enotea para interpretar los augurios: tras limpiar los dedos de Encolpio con apio y puerros, deja caer unas avellanas en un cuenco de vino a la vez que pronuncia una fórmula.

Acostumbrados ya a una doble lectura y a pesar de que el propio Petronio por boca de su personaje descubre el truco del movimiento de las avellanas, la utilización de este fruto quizá tenga relación con el hecho de que, según la tradición céltica, la avellana es considerada el fruto de la sabiduría. Como dice Graves²⁷, "algo dulce, compacto y alimenticio, encerrado en una pequeña concha dura".

Por otra parte Dioscórides²⁸ atribuye al puerro propiedades afrodisíacas y el apio, por su fuerte olor,²⁹ estaba dedicado a los muertos y prohibido su consumo.

Ahora bien, aunque no tenemos noticia de semejante rito de adivinación en el mundo latino, conviene señalar el paralelismo existente entre lo que Petronio dibuja y una ceremonia descrita por Frazer³⁰ y utilizada por los kondos en procesos de adivinación. Dice así: "para determinar el nombre del recién nacido, el sacerdote tira unos granos de arroz en una vasija de agua y nombra a un antepasado por cada grano que cae. Por los movimientos de las semillas en el agua y por las observaciones hechas en la persona del niño, el sacerdote determina cuál de sus progenitores ha reaparecido en él y la criatura ... recibe el nombre de aquel antepasado". Claro está que este testimonio no tendría validez

²⁷ *O.c.*, 226.

²⁸ *O.c.*, 166.

²⁹ Cf. Andrés de Laguna, comentarista y traductor de Dioscórides. Dioscórides *o.c.*, 223.

³⁰ Frazer, *La rama dorada*. México, 1944, 304.

si no creyéramos en un sustrato religioso común cuyas huellas quedaron impresas en las prácticas mágicas de las distintas culturas.

Al final del cap. 137 el *sacrificium* llega a su término. Tras inspeccionar el hígado del ganso, los presentes, en un sacrificio-banquete semejante al realizado en el culto doméstico romano, degustan no sólo el hígado, tenido en Roma como manjar exquisito³¹, sino también el resto del animal.

Así pues, si la ceremonia romana del *sacrificium* basaba su eficacia en la sucesión rigurosa de unas determinadas fases, la idoneidad de los utensilios utilizados y la docilidad de la víctima ante el sacrificio, este rito satirizado por Petronio supondría el mayor *piaculum* o sacrilegio que un romano ortodoxo pudiera pensar.

Por último, y quizá a causa de la pérdida de las habas, Enotea hace gala de sus conocimientos sobre los poderes curativos de las plantas, aunque no se debe olvidar, sin embargo, que es Petronio quien dirige la escena.

Debido al carácter bisexual de Encolpio, la vieja prepara una doble pócima. La fórmula utilizada en una de ellas aparece también en Ovidio *Ars II*, 417: pimienta con semillas de ortiga. El aceite, aunque es componente de muchos ungüentos y recomendable porque "embota la mordacidad de las medicinas agudas y corrosivas si se mezcla con ellas"³², en este compuesto tiene una clara función lubricante. Así mismo la utilización de elementos picantes como la pimienta, para extraer a los malos espíritus, es frecuente en ciertas tribus en época moderna³³. Sobre el poder afrodisíaco de la ortiga, los Comentaristas ofrecen los testimonios de Juvenal *Sat.*, XI 167³⁴, Emilio Macro, etc.

Este tipo de ortiga sería la llamada "ortiga blanca"³⁵, de la que en medicina se utilizan las flores y diferente de la usada más tarde, llamada por Petronio *viridis urtica*, y empleada por la vieja para extender con sus hojas la segunda pócima. Los ingredientes que componen ésta, jugo de mastuerzo y abrotano, tienen ambas propiedades afrodisíacas atestiguadas por los antiguos. Aunque Plinio en *N.H.*, XX 50, atribuye al *nasturtium* o mastuerzo propiedades

³¹Cf. Plinio, *N.H.*, X 27.

³²Dioscórides, *o.c.*, 34.

³³Cf. Frazer, *o.c.*, 237.

³⁴Ofrecido por Wouweren; *o.c.*, 375 (*ad p.* 110, v. 32).

³⁵Cf. M. Fernández-A. Nieto, *Plantas medicinales*. Pamplona, 1982.

enervantes, González de Salas en su Comentario³⁶ aporta un texto de Emilio Macro donde se dice que inhibe el deseo sólo si se toma con demasiada frecuencia. Según el mismo comentarista, la eficacia de ambos elementos mezclados es muy superior a la que tienen por separado.

El abrótno, por su parte, cuenta con la unanimidad de los autores citados por los comentaristas a la hora de atestiguar sus propiedades afrodisíacas, incluso a distancia. Así Plinio, en *N.H.*, XXI 34, ofrece un curioso testimonio según el cual, si se pone una rama de abrótno bajo un cojín, estimula el deseo. También la da como la hierba más eficaz contra los maleficios que inhiben el acto sexual.

¿Están todas estas plantas puestas por azar? Evidentemente creemos que no. Si Petronio estaba o no iniciado en la magia o si compartía los conocimientos medicinales utilizados por los curanderos, es algo que no podemos asegurar³⁷. Pero quizá sí tuvo más suerte que Nerón, a quien, según el testimonio de Plinio en *N.H.*, XXX 5, los magos llegados a su corte no pudieron iniciar en sus misterios, pues los dioses a quienes ellos adoraban, ni obedecían ni podían ser vistos por aquellos que tuviesen pecas, como al parecer era el caso del emperador.

Raquel Blaya Andreu

³⁶*O.c.*, 430 (*ad p.* 84, l. 8).

³⁷Lo que sí parece cierto es que en época de Nerón los conocimientos sobre magia y astrología eran muy abundantes. Cf. G. Luck, *Arcana Mundi*. 1985.