

Revisión de la figura de la diosa Hécate a través de sus asimilaciones  
[A review of the figure of the goddess Hecate through her  
assimilations]

Pablo Rodríguez Valdés\*

Universidad Complutense de Madrid

**Resumen:** En el ámbito de la filosofía neoplatónica de Proclo el Diádoco, representante destacado de la escuela de Atenas, la figura de la diosa Hécate es de una importancia fundamental, ya que se configura como elemento central de la tríada noérica que separa el Intelecto paterno del demiúrgico, del que manan la Virtud y el orden material de las cosas. Este planteamiento bebe directamente de los oráculos caldeos, un compendio fragmentario de respuestas divinas recopilado en época de Marco Aurelio (segunda mitad del siglo II), en el que Hécate aparece como diosa profética y de sumo poder<sup>1</sup>. Para llegar a comprender cómo una entidad que nunca formó parte del panteón olímpico más extendido en época clásica o helenística llegó a ser uno de los seres más poderosos en la Antigüedad tardía, hace falta estudiar el complejo y rico proceso de asimilación y convergencia que experimentó con otras divinidades, gracias, sobre todo, a los cultos orientales y místicos y a la expansión del helenismo por el territorio egipcio. Así pues, el objeto del presente artículo es revisar la evolución del papel de la diosa Hécate desde una perspectiva diacrónica, estableciendo como límites el siglo VIII a.C. y el IV d.C. Si bien analizaremos los diversos testimonios literarios y epigráficos en los que sea mencionada, el centro de atención serán los *Himnos órficos* y el *Papiro Mágico IV 2785-2890*, que permiten conocer de primera mano el proceso de asimilación producido.

**Abstract:** In the context of the Neoplatonic philosophy of Proclus the Successor, a prominent representative of the school of Athens, the figure of the goddess Hecate is of fundamental importance, since it is configured as a central element of the noeric triad that separates the paternal Intellect from the demiurgic, from which the Virtue and the material order of things flow. This approach drinks directly from the Chaldaean oracles, a fragmentary compendium of divine responses compiled at the time of Marco Aurelio (second half of the second century), in which Hecate appears as a prophetic goddess of great power. In order to understand how an entity that was never part of the most widespread Olympic pantheon in Classical or Hellenistic times became one of the most powerful beings in Late Antiquity, it is necessary to study the complex and rich process of assimilation and convergence that it experienced with other divinities, thanks, above all, to the oriental and mystical cults and the expansion of Hellenism through the Egyptian territory. Thus, the purpose of this article is to review the evolution of the role of the goddess Hecate from a diachronic perspective, setting the eighth century B.C. as limits, and the fourth A.D. Although we will analyze the various literary and epigraphic testimonies in which it is mentioned, but the focus will be the Orphic Hymns and the Magic Papyrus IV 2785-2890, which allow us to know first hand the assimilation process produced.

---

\* **Dirección para correspondencia:** Departamento de Filología Clásica, Facultad de Filología, Secretaría del Departamento, Universidad Complutense, Plaza Menéndez Pelayo s/n, Madrid, 28040. E-mail: pablo14@ucm.es

Artículo elaborado dentro del Proyecto “La Escuela Neoplatónica de Atenas (s. IV-VI) en su contexto histórico y filosófico: un estudio sobre el ‘hombre divino’ del paganismo tardío y la teoría neoplatónica de la inmortalidad del alma” (Proyecto de Investigación financiado por Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades - Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia 2018-2021 - Proyecto HAR2017-83613-C2-1-P)

<sup>1</sup> Para más información sobre los oráculos caldeos (datación, contenido y transmisión), *vid.* García Bazán 1991, 9-43.

<b>Palabras clave:</b>	Hécate, neoplatonismo, orfismo, papiros mágicos, oráculos		
<b>Keywords:</b>	Hecate, neoplatonism, magical papyri, oracles		
<b>Recepción:</b>	27/11/2019	<b>Aceptación:</b>	18/03/2020

La primera referencia conservada de la diosa en la literatura griega pertenece a la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 410 – 452) en un himno que, generalmente, ha sido considerado una interpolación del autor para rendir culto a una advocación local de esta<sup>2</sup>. En él es presentada como un ser beatífico, casi una Diosa Madre, con la que acabará identificándose en momentos posteriores y de notable similitud a la Gran Madre anatolia, al que Zeus, incluso antes de otorgar las diferentes prerrogativas a los dioses sobre los que gobierna, ya le ha concedido un rol dominante en la tierra, el aire y el mar, los jóvenes, de los que cuida (κουροτρόφος<sup>3</sup>), y la justicia, presidiendo los procesos legales y dispensando bienes a la humanidad, velando por las competiciones atléticas, la guerra y el mundo animal. El único contrapunto negativo de su figura es la veleidad con la que puede arrebatarse lo previamente concedido, algo que, por otra parte, resulta muy propio del carácter arrogado a los dioses. El hecho de que se le atribuyan tales dones y que no conservemos registros de ninguna clase al oeste del mar Egeo parecen confirmar un origen minorasiático de la diosa, concretamente tesalio, en relación directa con el culto prototípico de esta región (véase, por ejemplo, la Ártemis efesia con la que muy pronto se asimilará, adorada como diosa madre, al igual que Cibele). Tal planteamiento lo confirman tanto los autores y los registros epigráficos y arqueológicos hallados como los teóforos

<sup>2</sup> Vid. Pérez Jiménez – Martínez Díez 1990, 90-91 para una bibliografía sobre la independencia estructural del himno y los registros del culto ritual a Hécate en la Beocia del siglo VIII a.C.

<sup>3</sup> Precisamente este epíteto era aplicado en la Antigüedad a las divinidades encargadas de la protección y el cuidado de los recién nacidos y los adolescentes, como pueden ser Hera, Ártemis o Gea (cfr. D.S. 5.73.6; Paus. 1.22.3; Nonn. D. 9.152). A partir de su vinculación con Ártemis recibirá Hécate tal advocación, gracias a su asimilación con Britomartis – Dictina, quien en ciertas versiones míticas de origen cretense y posteriormente en época romana será la nodriza de Zeus (cfr. B. V. Head 1887, 383) El hecho de que sea así llamada confirma tanto sus prerrogativas de diosa beatífica en determinados contextos como su vinculación con la hija de Leto. Aparece ya en Apolonio Rodio referido a nuestra diosa, bajo el sobrenombre de Brimo (A.R. III, 861 – 863). Volverá a aparecer en el *HO* a Ártemis (vv. 8) y en el *HO* a Hécate (vv. 8).

presentes en la zona, siendo comunes los nombres de Hecateo y Hecatomno<sup>4</sup>. Es precisamente ese carácter de Diosa Madre el que recuperará a partir de época helenística, cuando pueden rastrearse asimilaciones con otras divinidades de igual tipología, como Gea, Deméter o Cibeles, según veremos.

No aparece en la obra de Homero, a excepción de en el *Himno a Deméter*, cuya fecha de composición suele establecerse entre fines del VII a.C. y comienzos del VI a. C. Se nos dice que la hija de Perses, de brillante corona e ingenuos sentimientos, fue la única que escuchó los gritos y lamentos de Perséfone al ser raptada por Hades, convirtiéndose después en compañera de la diosa y miembro de su séquito. Toma de este modo una nueva significación como divinidad infernal, portadora de antorchas que ilumina la sombría vida ultraterrena en clara función de guía de las almas que mantendrá a lo largo de toda la Antigüedad, en contrapunto a Hermes Psicopompo. Precisamente es con este dios con el que comparte otro rasgo de suma importancia, el de regir las intersecciones de los caminos para proteger al viandante de todo mal en su advocación de Enodia. A ellos se les dedicarán pequeños altares con ofrendas y libaciones delante de las puertas de los hogares (ἐκαταῖα καὶ ἔρματα) para prevenir incidentes. En ocasiones, los pequeños altares dedicados a Hécate también pueden recibir el nombre de Ἄρτεμισιον<sup>5</sup> y, asimismo, Ἄρtemis es apodada Προθυραία, al igual que Hécate es conocida como Προπυλαία<sup>6</sup>, demostrando que el proceso de asimilación entre ambas ya estaba bastante avanzado en época clásica – debemos hacer aquí referencia al sexto himno de Proclo, donde aplica el epíteto προθυραία a Hécate (vv. 2). Es justamente este himno objeto de debate entre los estudiosos, puesto que, si bien tradicionalmente se ha estado de acuerdo en que la diosa alabada era Hécate-Rea órfica-Madre de los dioses<sup>7</sup>, Van den Berg (2001, 256-257) rebate la idea y

<sup>4</sup> En el caso de Hecateo, conservamos registros en Caria (*SEG* 36, 982B), Colofón (*AJP* 1935, 359-72, no. I) y Sinope (*SEG* 40.1175,15), entre otras. Para Hecatomno, puede consultarse el registro de Caria (*REG* 6, 1893, 197, no. 43; *SEG* 35, 1080) o Mileto (*Milet* I 3, 126).

<sup>5</sup> *Cfr.* Diph. Fr. 42 (ed. Meineke): κεφαλὰς ἔχοντες τρεῖς ὡσπερ Ἄρτεμισιον y L. R. Farnell 1977, 517 y 601.

<sup>6</sup> *Cfr.* Hsch. s. v. προπύλα (leg. προπυλαία); Ar. V. 804: ὡσπερ Ἐκαταῖον πανταχοῦ πρὸ τῶν θυρῶν; *IGIV*<sup>2</sup> 1, 276: Ἀρτάμιτος Προθυραίας.

<sup>7</sup> Aunque no sea objeto de este artículo, nuestra opinión difiere de la de Van den Berg, al considerar que, aunque la correlación entre Hécate y Rea se da en el nivel del Νοῦς, no puede obviarse que se trata de una hipostasis diferente en un nivel hipercósmico en el que no solo es causa del Alma, sino también el Alma en sí, por lo que se corresponde con la

aboga por diferenciar las dos primeras de la tercera -. Tal asimilación se debe, más que probablemente, al carácter lunar de ambas, que devendrá finalmente en una indiferenciación total, razón por la que tanto en los *Himnos órficos* como en el *PGMIV* se le aplican a Hécate los epítetos tradicionales de la diosa cazadora en sus diferentes advocaciones, como la cinegética (ἰοχέαιραν, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, ὀρίπλανε), la virginal (ἄζωστον), la nocturna (νυκτερίαν) y la potenciadora de vida (καλλιγένεια<sup>8</sup>).

Si seguimos el planteamiento de Calvo Martínez (1992, 74), basado en un testimonio fragmentario de Sófocles y en otro de Eurípides (S. *Fr.* 535, 2 y E. *Ion.* 1048-49, respectivamente), asistiríamos ya en época clásica a una asimilación completa de la diosa de los caminos con Hécate. Nosotros, sin embargo, preferimos ser más cautelosos. Si bien los textos parecen apuntar a una correlación entre Hécate - Enodia - Perséfone, no es posible saber con exactitud si esta respondía únicamente al conocimiento erudito de algunos autores, a un culto meramente local o si se trataba de un proceso en desarrollo o ya culminado. La unión de Hécate con Perséfone se produce en tanto que comparten el carácter subterráneo e infernal, aunque no debemos olvidar que aparecen estrechamente vinculadas desde los primeros testimonios épicos conservados sobre Hécate. De ahí, pues, su invocación como Antea (Ἄνταιά)<sup>9</sup>, que en los *Himnos órficos* aparece como una advocación más de la diosa Deméter (*HO* 41). Algunos datos epigráficos que atestiguan el culto de Hécate Enodia son los siguientes: *IG XII* 1, 914 (Rodas) e *IG XII* 3, 1328 (Tera) - *cf.* M. Manoledakis 2012, 294 -. Existen también referencias a Ártemis Enodia tras el proceso de asimilación de unas divinidades con otras: *SEG* 48: 658 (Demetrias, Tesalia), *IG XII* 9, 1193 (Histia, Eubea) e *IG IV* 2 1, 273 (Epidauro). El nexo con la diosa Perséfone se establece ya a partir de la obra hesiódica y de ahí en adelante, formando primero parte de su culto y después, según algunas tradiciones, llegando a sustituir a la propia Core como hija de Deméter<sup>10</sup>. Dejando a un lado la literatura, existen santuarios dedicados a madre e hija donde la conexión con Hécate es patente, como puede observarse, por

---

Madre de los dioses, como atestiguan los fragmentos oraculares caldeos 6, 50, 51, 52 y 53 (*cf.* García Bazán 1981 y Johnston 1989, 49-70).

<sup>8</sup> Tal vez el adjetivo más sorprendente, ya que es el característico de las diosas propiciadoras de la vida y la fertilidad, como Gea y Deméter, especialmente de esta última en el ámbito místico y festivo de las Tesmoforias (*cf.* Plu. *Quaes. R.* 298b10-12; Ar. *Th.* 299).

<sup>9</sup>  *Cf. A. Fr.* 361b 1-2 y E. *Or.* 1453 - 1456.

<sup>10</sup> *Scholía in Apoll. Rhod.* 233.8= Bernabé 2004- 7, fr. 400; E. *Ion.* 1048.

ejemplo, en el templo de Selinunte dedicado a Deméter Malóforo<sup>11</sup>, donde parece que habría en su interior un pequeño recinto consagrado a la diosa. Además, la epigrafía nos aporta interesantes documentos: los “hexámetros Getty”, llamados así por el museo en el que se conservan, son una laminilla de plomo opistógrafa con varias columnas de texto griego donde se menciona a las tres diosas en un contexto claramente misterico, y que generalmente ha sido puesta en relación con el ámbito órfico<sup>12</sup>.

Debido a su vinculación con la noche y con Ártemis, otras diosas que se asimilarán a ella por extensión serán Selene y Mene, especialmente esta última (en el *HO IX* a Selene, aparece en el segundo verso el nombre de Mene como advocación suya)<sup>13</sup>. Así, la encontraremos identificada con las fases menguante y nueva del satélite, mientras que la cazadora será la creciente y la titánide, la llena y también la menguante, si bien pueden ser en ocasiones intercambiables<sup>14</sup>. De este modo, compartirá con ellas algunas de las prerrogativas que tienen asociadas sobre los partos y las mujeres<sup>15</sup> (y, así, con las otras divinidades que ya habían sido asimiladas a la cazadora: Ilítia<sup>16</sup>, Britomartis<sup>17</sup> o Dictina,

<sup>11</sup> Cfr. *SEG* 34:971.

<sup>12</sup> Cfr. Bernabé – Martín 2013, 117 – 148 y los diferentes artículos editados en la obra de Faraone – Obbink 2013.

<sup>13</sup> El *OF* 91 nos dice que el de Mene es el que le dan los hombres a la luna, mientras que los inmortales la conocen como Selene. Ya en los papiros mágicos, la confluencia es total y aparece el nombre de una por la otra sin que sean una entidad diferente.

<sup>14</sup> Cfr. autores modernos que defienden este planteamiento: S. Vich 1992, 32 – 37, Baring – Cashford 1991, 380 – 381. En el caso de los antiguos: Cleom. 2.5, 111; Corn. *Schol. Theocr.* 2.12., p. 208, Osann. En contra de este planteamiento se muestra L. R. Farnell 1977, 552.

<sup>15</sup> Ártemis recibe el sobrenombre de Λοχεία, “la que se ocupa de los partos”, vinculándose por lo tanto con la diosa Ilítia, a quien se le adscribían los nacimientos como prerrogativa principal, y que Plutarco no duda en asimilar con Selene, una de las primeras personificaciones de la luna (cfr. Plu. *Quaes. Conv.* 658f).

Para referencias sobre parturientas bajo la advocación de la propia Hécate, pueden verse los siguientes ejemplos: A. *Supp.* 676; E. *Tr.* 323 y Paus. 2.22.7.

<sup>16</sup> Identificada especialmente con Hera, comparte también el aspecto de protectora de los partos y las mujeres con Ártemis (cfr. D.S. 5.72; Nonn. *D.* 38.150; *vid.* L. R. Farnell 1977, 615 para más referencias). En el caso de testimonios epigráficos, *IG* VII 3214 e *IG* VII 555.

<sup>17</sup> Divinidad de origen cretense, recibe también el nombre de Dictina en algunas zonas del continente, vinculado bien a ser la inventora de la red, bien porque fue salvada por una cuando se arrojó al mar, perseguida por el rey Minos (cfr. P. Grimal 2012, 74); D.S. 5.76; Ar. *Ra.* 1359 – 1362; Paus. 2.30.3.

Afaya<sup>18</sup>, Bendis<sup>19</sup>). En esta faceta, se le aplica el adjetivo *τριοδίτιν*, si bien alude también de forma evidente a la función apotropaica que le corresponde como diosa ctónica encargada de los *limina* y los elementos de transición entre el mundo de los vivos y el de los muertos. La triplicidad, en este caso, reside en ser identificada, de nuevo, con Enodia como diosa protectora de las encrucijadas. Según las creencias griegas, en los cruces de caminos era donde se aparecían los espectros y seres malvados, por lo que se requería una especial protección por parte de la divinidad<sup>20</sup> (por lo tanto, podríamos vincularla de nuevo aquí con Hermes, al ser ambos patronos de los cruces – *τρίοδος* –, donde eran erigidos los ya aludidos altares e imágenes de ambos). Hasta la época clásica, la diosa era representada como una única figura, generalmente portando antorchas (consúltese, por ejemplo, el relieve descubierto en Tasos por A. Conze y publicado en 1860, lámina X, n. 4 – págs. 38 y 143). Sin embargo, a partir de Alcámenes (V a.C. en adelante, a quien Pausanias le atribuye su invención<sup>21</sup> o, cuando menos, ser el primer escultor conocido en realizar una obra de tales características), su forma triple cobra protagonismo. Pasará, pues, a ser esculpida como una triple mujer, con tres cabezas y seis brazos, portando cada una de sus formas un atributo determinado, como las antorchas, un cántaro y una copa. Otra divinidad con la que puede ponerse en relación por su condición de protectora contra el mal es Apolo, especialmente en su advocación de Apotropeo, que tendría la misma función que su hermana en su papel de Hécate<sup>22</sup>.

Como diosa lunar se la relaciona con dos elementos importantes que tendrán su desarrollo, sobre todo, en el mundo de la magia y de la teúrgia: el carro y la vaca. Que Hécate – Perséfone – Selene monte en carro no debe sorprender, si tenemos en cuenta que su paralelo masculino, Helio – Febo – Apolo, conduce uno cual auriga para que el sol realice su tránsito diario de

<sup>18</sup> Culto local en Egina de Britomartis – Dictina, con un fuerte carácter agrícola y de potencia fertilizante.

<sup>19</sup> Diosa de origen tracio muy semejante a la Gran Madre de los dioses frigia, vinculada de forma especial a Hécate como señora de la magia y la noche, a Ártemis cazadora y a Cibeles. Los siguientes testimonios antiguos dan fe de su asimilación: Palaeph. *De incred.* 31.25; Pl., *R.* 327a y Pl. *R.* 354a.

<sup>20</sup> *Cfr.* M. Manoledakis 2012, 293 – 294 y L. R. Farnell 1977, 501 – 519.

<sup>21</sup> *Cfr.* Paus. 2.30.2.

<sup>22</sup> *Cfr.* *Tit. Cam.* 119 (Cámiros, Rodas); *SEG* 21: 541 (Ática).

oriente a occidente<sup>23</sup>. En cuanto a la vaca (o el toro), ya en la literatura temprana se asocia la cornamenta del animal con la forma de la luna, de ahí que precisamente Hécate – y también Ártemis – sea descrita muchas veces con adjetivos que hacen referencia a su condición bovina (ταυρόπολον – con una asimilación total al culto de Ártemis Taurópolo, adorada en la región de Loutsá, antigua Artémida, al este del Ática, pero también en Icaria, Focea, Pérgamo, Esmirna, Magnesia y Anfípolis<sup>24</sup> –, χαροποις ταύροσιν, ταυρῶπι, etc.)<sup>25</sup>. En el mundo egipcio encontramos a Hathor, la diosa vaca del cielo, que comparte el aspecto liminar y subterráneo con Hécate y los aspectos amorosos con Afrodita<sup>26</sup>, representada como una muchacha con cuernos y que posteriormente se asimilará también con la diosa Isis, una nueva forma de Ártemis – Hécate. De este hecho, además, podemos extrapolar la vinculación de Hécate con el mundo de la magia y la toma de nuevas prerrogativas, que en época arcaica le eran desconocidas, pues el momento más propicio para realizar prácticas arcanas relacionadas con ella siempre es la oscuridad de la solitaria noche, presidida por la luna, vinculada por su género con aquellas que son practicantes en muchos contextos y ocasiones: las brujas y hechiceras (Circe, Medea o Ericto, entre otras). Cabe destacar, como otro indicio más que permite explicar el proceso de asimilación, el nexa genealógico que se establece ya en los primeros textos entre

<sup>23</sup> Cfr. *HH*. 32.9-11. En el caso del *PGM IV*, cfr. el verso 2793. Esa contraposición entre la luz y la oscuridad se constata a la perfección en *HH*, Soph. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4 (ed. Radt) fr. 535, v. 1: "Ἡλιε δέσποτα καὶ πῦρ ἱερόν / τῆς εἰνοδίας Ἐκάτης ἔγχορς.

<sup>24</sup> Cfr. L. R. Farnell 1977, 451, 569 – 570: 1) Icaria: Str. 14.1.19. 2) Anfípolis: D.S. 18.4.5.1. El escoliasta al *Áyax* de Sófocles pretende dar una explicación a este sobrenombre basándose en su carácter lunar, aunque, según apunta el autor citado, es mucho más plausible que sea Ártemis Taurópolos quien castigue al héroe por haber atacado al ganado, objetivo de su especial protección bajo esta advocación (*vid.* Schol. Soph. *Aj.* 172). Además, recibe también este epíteto la diosa Deméter por su especial relación con la tierra, siendo el cerdo el animal predilecto para los sacrificios e invocaciones en los que este elemento se haya presente.

<sup>25</sup> Cfr. Arat. I, 733; Nonn. *D. I.* 97 – 8; Nonn. *D. I.* 216: 216.

<sup>26</sup> El nexa con Afrodita se observa claramente en el *PGM IV* 2832-2833, donde se la califica como θεῶν γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι παμμήτωρ, señalando el sincretismo con la Madre Anatolia de los dioses, por lo que se la venera como Zerynthia (tanto bajo la advocación de la propia Hécate como de Afrodita), a la que se sacrifican perros en su honor, sin olvidarnos de su paralelo egipcio con Isis o Isis-Hathor, lo que también la vincularía con Afrodita.

las diosas lunares y lumínicas, puesto que la titánide Febe era madre, junto con Ceo, de Leto y de Asteria, madres a su vez de Ártemis y de Hécate, respectivamente (es decir, primas), mientras que Selene, junto con Helio y Eos, descendía de Hiperión y Tea (por ende, tía de aquellas)<sup>27</sup>.

Es de las épocas clásica y helenística, entonces, de las que encontramos mayor cantidad de registros que hagan referencia a Hécate<sup>28</sup>. En el caso de la primera etapa, aparte de los ya mencionados, aparece sobre todo en la obra de los dramaturgos<sup>29</sup>, especialmente en la de Eurípides: en *Medea*, donde la princesa de la Cólquide es sacerdotisa de esta divinidad y hechicera de gran poder; en *Hipólito*, se la vincula por proximidad con Pan, la madre naturaleza y los Coribantes; en *Las Troyanas*, es asociada con Himeneo en un rito nupcial desde una perspectiva femenina; y en *Helena*, donde aparece ya vinculada de manera específica con la noche, los infiernos y el Más Allá. En el caso de la comedia, aparte de la referencia a las *Avispas* aristofánicas (*vid.* nota 6), existe un breve comentario en el *Pluto* (A. Pl. 592 – 596) sobre las ofrendas que se le dejaban. A partir de época helenística, y gracias sobre todo a la obra de Apolonio de Rodas y Teócrito, los rasgos ctónicos y mágicos de Hécate se verán acentuados, pasando a ser considerada casi en exclusiva una divinidad nocturna, infernal y ciertamente peligrosa. En las *Argonáuticas*<sup>30</sup>, será a quien Jasón se encomiende, por mediación de Medea, para poder hacerse con el vellocino de oro, tras un ritual propiciatorio en que únicamente su no vislumbrada presencia infunde espanto, rodeada por perros de hoscos gruñidos. Descuella la relación establecida entre ella y el can, animal de cierta ambivalencia en la tradición literaria griega, puesto que, por un lado, se trata de un ser protector, doméstico y guardián que acompaña a los dioses – especialmente Ártemis en su rol de cazadora –, pero por el otro, en su vertiente telúrica, es una criatura monstruosa que habita en el Hades encargada de devorar los cuerpos de los muertos sin enterrar junto con las aves de rapiña<sup>31</sup>. Además, otra divinidad con la que

<sup>27</sup> Cfr. Hes. *Th.* 136 – 404; Apollod. I, 3, 3; A. *Eum.* 1 – 7; D.S. V, 67, 2; A.R. IV, 54; Cic. *De nat. deor.* III 46 – 54.

<sup>28</sup> Para más información sobre el proceso de asimilación de la diosa, cfr. Agudo Villanueva 2016, 1-32, Reid West 1990, 255 – 409, Romero Mayorga 2011, 289 – 297, Calvo Martínez 1992, 71-82, Johnston 1989 y M. Bortolani 2016, 217 – 386.

<sup>29</sup> Conservamos una referencia anterior en un fragmento de Esquilo de un escolio a Teócrito en el que se alude a su carácter liminal y fronterizo: A. fr. 388 (Radt).

<sup>30</sup> A.R. III 846 – 864; III 1027 – 1041 y 1194 – 1224.

<sup>31</sup> Cfr. Hom. *II.4-5*. Para más información sobre la ambivalencia del animal, cfr. S. H. Lonsdale 1979, 150-151 y C. Eason 2008.



establece lazos Hécate es precisamente con el dios Anubis (correlato de Hermes), representado en el Egipto de época romana como un perro (y no únicamente como hombre con cabeza de can) con unas llaves al cuello, las mismas llaves que le corresponden a la diosa bajo la advocación de κληιδούχον (PGM IV 2792). De esta faz nos informa el neoplatónico Porfirio, quien asegura que la llave es uno de los símbolos propios de la diosa, junto con la cera tricolor, una antorcha, una serpiente enrollada en torno a su cuerpo y un látigo<sup>32</sup>. En algunas de las representaciones iconográficas conservadas<sup>33</sup>, junto con las llaves, aparece Anubis portando una antorcha, elemento que nos es de sobra conocido como símbolo del plano infernal y la capacidad de cruzar sus límites<sup>34</sup>. Cabe apuntar que el significado de la llave no es únicamente el de abrir o cerrar las fronteras del Hades, sino que, desde una perspectiva filosófica, hace referencia también a su estatus cósmico de elemento medial entre el mundo inteligible y el material (*vid.* Pl. *De Gen. Socr.* 591b, que conecta con el comentario de Proclo en *In R.* II 121.8).

En época romana, su nombre aparece sobre todo en Plutarco, quien hace referencia a ella en numerosas ocasiones, como se ha podido comprobar en algunas de las notas referidas en las páginas anteriores. Destaca, por ejemplo, la cita de las rutas subterráneas y la cueva más grande de la luna (Plu. *De facie* 944b-c) o la mención del propio satélite y sus nombres (Plu. *De defectu oraculorum* 416e1-5). Diodoro Sículo (D.S. I 96-99), quien la menciona al dar nombre a una de las regiones del Hades y en la descripción de la genealogía del dios Helio, caracterizada como un ser cruel y vengativo que aparece vinculado a Ártemis en su actividad cinégetica. Es Estrabón en su *Geografía* (XIV 2.25) quien nos informa de la existencia de un templo a ella dedicado en Lagina, lo que confirmaría su origen anatolio bajo la advocación de Enodia.

Finalmente, y tras todos estos procesos asimilatorios, nos encontramos con dos contextos que debemos tener en cuenta para su configuración *megateísta*. Por un lado, la multiculturalidad del territorio norteafricano, en el que, sin embargo, se impondrá el griego como lengua dominante y de las clases elevadas, donde confluyen los panteones grecorromano y egipcio y unos dioses se asimilan continuamente a otros, con los que comparten algunas semejanzas. Es en este momento cuando Hécate es la Gran Diosa Madre, la que aglutina

---

<sup>32</sup> Porph. *De philo.* 134 - 136.2.

<sup>33</sup> Etiquetas del Museo de Marsella, Colección Le Blant, inv. nr. 115 OU 5274\_1R e inv. nr. 113 OU 5272\_1 V.

<sup>34</sup> TM 111112, Museo de Liverpool.

bajo su nombre una miríada de diosas de muy diversa índole. Será ella diosa lunar, cazadora y protectora de las mujeres, pero también señora de los infiernos y de la magia, sin olvidar su vertiente generadora de vida. Tal será su poder que llega incluso a asociarse con las fuerzas ineluctables del destino y la fatalidad, por lo que es bautizada con los nombres de las Moiras<sup>35</sup>, las Erinies<sup>36</sup> y la mismísima Necesidad a la que Cronos cedió su lugar preponderante en el cosmos tras legarle su dorado cetro<sup>37</sup>. Por el otro lado, a partir del siglo II d.C., comienza a extenderse por el territorio romano un compendio oracular de origen mesopotámico, recopilado por Juliano el Caldeo y su hijo, Juliano el Teúrgo, claramente influenciado por los cultos místéricos de corte pitagórico y asirio, pero también por nociones gnósticas y medas, en que Hécate aparece como entidad profética suprema, únicamente por debajo del Uno o Padre Único. Que Hécate devenga en divinidad medial del sistema caldaico-neoplatónico tampoco resulta sorprendente, si tenemos en cuenta que una de las características más asociadas a ella es precisamente la de diosa entre el mundo terrenal y el Allende, conductora escatológica de almas que cruza la frontera entre vivos y muertos y que rige sobre los tres planos físicos del cosmos. De ahí que sea precisamente ella el nexo entre el Intelecto que piensa y el que opera, el punto intermedio de transición entre pensamiento y acto. Lo que sí resulta curioso es que adquiera una función profética, de la que carecía en época clásica, que puede entenderse como parte de su situación de intermediaria, ya que recibe las Ideas del Padre para transmitir las y dispensarlas al mundo material, sumando el hecho de que ya desde época helenística estuvo vinculada a las prácticas mágicas, que pueden resumirse, *grosso modo*, en dos finalidades básicas: la adivinación, si entendemos esta como práctica mágica, y la obtención de un beneficio o perjuicio, según constatan los papiros mágicos<sup>38</sup>.

Por último, a modo de resumen que permitirá vislumbrar de forma más nítida las asimilaciones producidas entre Hécate y otras divinidades femeninas, añadimos dos puntos con las convergencias de las diosas a partir de los epítetos y adjetivos utilizados en los *Himnos órficos* y el *PGMIV 2785-2890*:

---

<sup>35</sup> Cf. *PGMIV 2797*.

<sup>36</sup> Cf. *PGMIV 2798*.

<sup>37</sup> Cf. *PGMIV 2839-2851*.

<sup>38</sup> Véanse, por ejemplo, las instrucciones finales del *PGMIV 2785-2890*, donde se dice que habrá de usarse dos diferentes ritos y encantamientos si el objetivo de la invocación es benéfico o maléfico.

En los *Himnos órficos* a Selene, Ártemis, Perséfone y Hécate, observamos las siguientes cuestiones:

a) Hay una preponderancia de referencias al carácter nocturno y lunar de las diosas, elemento principal a partir del que comenzarán sus asimilaciones: en el *HO* a Hécate, νυκτερίαν; en el *HO* a Selene, νυκτιδρόμε, ἐννουχία, εὐάστερε, νυχία y καλοῖς ἄστροισι βρούουσα; y en el *HO* a Ártemis, νυκτερόφοιτε. Por otro lado, los lunares son: en el *HO* a Hécate, φιλέρημον; en el *HO* a Selene, φασσφόρε, ἀξομένη καὶ λειπομένη, φίλιππε, ἤλεκτρεις, πανδερκής, φιλάγρυπνε, λαμπετή, νυκτὸς ἄγαλμα; en el *HO* a Perséfone, φασσφόρε, κερόεσσα; y en el *HO* a Ártemis, πασιφαῆς y αἰολόμορφε.

b) El siguiente nivel de coincidencias se establece en el aspecto generador de vida y potencia sexual de Ártemis, Perséfone, Hécate y Selene: en el *HO* a Hécate, κουροτρόφον; en el *HO* a Selene, φερέκαρπε; en el *HO* a Perséfone, βιοδῶτι, κόρη καρποῖσι βρούουσα, ἐκφαίνουσα δέμας βλαστοῖς χλοοκάρποις, φέρβεις, καρπούς δ' ἀνάπεμπ' ἀπὸ γαίης; en el *HO* a Ártemis, λοχεία (como Dictina, y de ahí Κυδωνιάς), ὠδίνων ἐπαρωγῆ, ὠκυλόχεια (como Protirea/Ilitía) y κουροτρόφε.

c) Comparten los planos de la caza, las montañas y la vida animal las siguientes diosas: en el *HO* a Hécate, ἀγαλλομένην ἐλάφοισι, θηροβρόμον, οὐρεσειφοῖτιν; y en el *HO* a Ártemis, τοξότι, κυνηγέτι, ἰοχέαιρα, φιλαγρότι, θηροκτόνε, ἢ κατέχεις ὄρέων δρυμούς, ἐλαφρηβόλε y δρυμονία.

d) La esfera ctónica tan marcada de Hécate la observamos en estos testimonios: en su *HO*, Εἰνοδῖαν (τριοδίτιν), τυμβιδίαν, ψυχαῖς νεκυῶν μέτα βακχεούσαν; σκυλακίτιν, κληιδουῶχον; en el *HO* a Selene, δαιδοῦχε, ἥσυχίη χαίρουσα καὶ εὐφρόνη ὀλβιομοίρωι, τελεσφόρε – si bien este último adjetivo podría hacer referencia además a los partos –; en el *HO* a Perséfone, ἢ κατέχεις Ἄϊδαο πύλας ὑπὸ κέυθεα γαίης, Πραξιδίκη, ζωὴ καὶ θάνατος μούνη θνητοῖς πολυμόχοις, πάντα φονεύεις (aunque en estos casos la referencia ctónica es más bien por su rol de reina del Hades que de compañera de Hécate); en el *HO* a Ártemis, δαιδοῦχε, παμβασίλεια, σκυλακίτι.

e) Otra característica que comparten en algunos cultos es la de doncella o virgen: en el *HO* a Hécate, ἄζωστον (que podría tener en algunos contextos un sentido activo y no pasivo, aludiendo, por ende, al papel de Ártemis y sus diversas asimilaciones de matrona), νύμφην; en el *HO* a Selene, κόρη, τανύπεπλ'; en el *HO* a Ártemis, λυσίζωνε.

Por lo que respecta al *PGM*, casi todas estas características se hallan presentes y se observa una asimilación total de Hécate, Selene, Ártemis, Mene y Perséfone, entendiéndose como *epicleseis* diferentes de una misma entidad:

a) Carácter nocturno y lunar: *τριπρόσωπε Σελήνη, νυκτὸς ἄγαλμα, νέα* (si bien este también puede interpretarse como una alusión a su naturaleza casta), *φαεσίμβροτε, ἐν ἄρμασιν ἱππεύουσα, ταύρων μύκημα* (por la asociación ya aludida entre los cuernos bovinos y el satélite), *νυκτιβόη, φιλήρεμε, Μήνην, νυκτοφάνεια, τριώνυμε Σελήνη, τρισσῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις* (en referencia a las tres divisiones de diez días de cada mes, que se corresponden con las tres fases griegas de la luna), *νυχία*.

b) Potencia sexual y generadora de vida: *καλλιγένεια* (por los ritos de las Tesmoforias mencionados), *γενέτειρα καὶ ἀνδρῶν καὶ Φύσι παμμήτωρ, ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ*.

c) Caza, montañas y vida animal: *λοχέαιραν, ἐλαφηβόλε, ὀρίπλανε*.

d) Esfera ctónica y subterránea: *Δίκη καὶ νήματα Μοιρῶν, κελαιναῖς λαμπάσι, ὀφίων, σκυλακῶδεα φωνήν, τετραοδίτι, ἀμφιέπουσα, διάδημα* (junto con el cetro cedidos por el mismísimo Cronos), *Δαμνώ* y el resto de *nomina sacra* que muestran su gran poder como diosa primordial y principal, *ἄιδωναῖα σκοτία τε, τάφοις ἐν δαῖτα ἔχουσα* (muy semejante al verso tres del *HO* a Hécate), *Νύξ, Ἑρεβος, Χάος εὐρύ, αἰμοπότι, θανατηγέ, φθορηγενές, καρδιόδατε, σαρκοφάγε καὶ ἄωροβόρε, καπετόκτυπε, οἰστροπλάνεια*.

En consecuencia, la confrontación de los epítetos y epiclesis presentes en los dos tipos de texto arroja varios datos a tener en cuenta: mientras que en el compendio órfico asistimos a un culto misterico en el que las diosas invocadas comparten numerosos campos de acción y esferas de poder, lo que facilita asimilaciones entre ellas, no se produce, sin embargo, la asimilación total e indistinción entre unas y otras, que en pocas ocasiones sí pueden intercambiar sus nombres, especialmente entre las entidades menores, pero sin llegar nunca a ser un mismo ser. Hay, además, una mayor presencia de elementos nocturnos/lunares y ctónicos. En el *PGM*, la asimilación ya es total, entendiéndose cada nombre como una advocación más de la misma diosa, y eliminándose cualquier referencia a su aspecto virginal y casi por completo a una de las principales prerrogativas de Ártemis como *Potnia Theron*. Además, las alusiones existentes a la potencia generadora de vida y sexual se prestan a una interpretación debida al plano ctónico de señora de todo, diosa omnipotente a la que nada le está vedado, que como auténtica capacidad

reproductora y asociada al ámbito femenino que sí veíamos en los *Himnos órficos*. El análisis, por lo tanto, resulta evidente: la figura de Hécate ya se ha configurado como divinidad de suma importancia tras la asimilación con el resto de diosas con las que se la vinculaba y apunta a la concepción de ente central de la tríada noérica que veremos en el neoplatonismo pagano de Proclo.

Las asimilaciones ocurridas entre las diosas pueden intentar explicarse, asimismo, a partir de sus cultos regionales, con mayor incidencia en los lugares donde los contactos culturales eran más frecuentes (Asia Menor, islas del Egeo y grandes enclaves comerciales o culturales). Así, comprobamos que la figura de Ártemis se vincula con Protirea/Ilitía como diosa de los partos y las mujeres, probablemente extendiéndose a la religiosidad griega desde territorios minoicos, con las cretenses Dictina, Afaya y Britomartis por su carácter cinegético y agreste, con Mene, Febe y Selene por sus prerrogativas lunares, con Enodia – principal advocación de Hécate como guardiana de los *limina* – en Tesalia, Eubea y Epidauro y con la tracia Bendis, semejante a la Gran Madre anatolia de los dioses y a nuestra divinidad ctónica, en su faceta ya de cazadora, ya de ente nocturno. Todas estas vertientes confluirán finalmente en Hécate, quien establece relaciones, aparte de con las divinidades ya mencionadas, con otras entidades primordiales, como las Moiras, las Erinies y la Noche, en un contexto infernal, egipcias, como Isis y Anubis, por su papel de guía de los muertos y señora del Allende, y correlatos masculinos griegos por las mismas razones que los egipcios, como Hermes Psicopompo y Apolo Apotropeo.

Este proceso devendrá en su configuración como magna diosa medial de la tríada noérica de Proclo que pretenderá amalgamar los planteamientos filosóficos, mágicos y religiosos de la Antigüedad griega para poder justificar la vigencia del paganismo frente a un monoteísmo cristiano cada vez más poderoso, que terminará por convertirse en credo oficial del Imperio Romano.

### Bibliografía

- AGUDO VILLANUEVA, M. (2016), “Hécate: entre la vida y la muerte. Hacia una lectura global de la evolución de sus atributos”, *Mediterráneo Antiguo* (<https://mediterraneoantiguo.com/2016/01/19/hecate-entre-la-vida-y-la-muerte-hacia-una-lectura-global-de-sus-atributos/>).

- BARING, A. – CASHFORD, J. (1991), *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*, Madrid.
- BERG, R. M. VAN DEN (2001), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden – Boston – Köln.
- BERNABÉ PAJARES, A. – JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I. (2008), *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.
- BERNABÉ PAJARES, A. – CASADESÚS BORDOY, F. (coords.), (2008), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid.
- BERNABÉ PAJARES, A. – MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2013), “Orphica et magica. Rasgos órficos en las ἐπωιδαί suritálicas: consideraciones sobre los Hexámetros Getty”, en E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Barcelona.
- BORTOLANI, L. M. (2016), *Magical Hymns from Roman Egypt. A study of Greek and Egyptian traditions of Divinity*, Cambridge.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. – SÁNCHEZ ROMERO, M<sup>a</sup> (1987), *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L. (1992), “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”, *Florilib* 3, 71 – 82.
- CHRYSOSTOMOU, P. (1991), ‘Ἡ Θεσσαλικὴ θεὰ Ἐν(ν)οδία ἢ Φεραία θεά. Θεσσαλονίκη.
- CONZE, A. (1860), *Reise auf den Inseln des Thrakischen Meeres*, Hannover.
- EASON, C. (2008), *Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols: a handbook*, Westport.
- FARAONE, C. A. – OBBINK, D. (2013), *The Getty Hexameters. Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, Oxford.
- FARNELL, L. R. (1977), *The Cults of the Greek States I – V*, New York.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1991), *Oráculos caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico*, Madrid.
- GRIMAL, P. (2012), *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona.
- HEAD, B. V. (1887), *Historia numorum: a manual of Greek numismatics*, Oxford.
- HERRERO VALDÉS, F. (2016), *Edición, Traducción y Comentario de los Himnos Mágicos Griegos*, Málaga.
- JOHNSTON, S. I. (1989), *Hekate soteira: a study of Hekate's role in the Chaldean oracles and related literature*, Atlanta.

- LEWY, H. (1978), *Chaldaean oracles and Theurgy*. Paris.
- LONSDALE, H. S. (1979), Attitudes towards Animals in Ancient Greece, *Greece & Rome, Second Series, Vol. 26 2*, 146-159.
- MANOLEDAKIS, M. (2012), "Hekate with Apollo and Artemis on a Gem from the Southern Black Sea Region", *ISTMITT* 62, 289 – 302.
- MOLINA MARTÍN, C. (2015), *Hécate: paradigma de la relación entre la mujer, la luna y la magia*, Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. – MARTÍNEZ DÍEZ, A. (1990), *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid.
- PREISENDANZ, K. (1928), *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri I – II*, Berlin.
- REID WEST, D. (1990), *Some cults of Greek Goddesses and female daemons of Oriental origins*, Glasgow.
- RICIARDELLI, G. (2000), *Inni orfici*, Milano.
- ROMERO MAYORGA, C. (2011), "Aproximación a la iconografía de Hécate: magia, superstición y muerte en la sociedad romana", *Iconografía y Sociedad en el Mediterráneo Antiguo. Homenaje a la Profesora Pilar González Serrano*, Madrid.
- VICH, S. (1992), "Hécate, diosa de la noche", *Revista de arqueología* 132, 32–37.
- WEST, M. L. (1968), "Notes on the Orphic Hymns", *CQ* 18.2, 288-296.
- WEST, M. L. (1983), *The Orphic Poems*, Oxford.