

*Myrtia*, n° 21, 2006, pp. 155-182

EL USO DE LA *SALIVA* EN EL NUEVO TESTAMENTO (MC 7,32-37, 8,22<sub>B</sub>-26 Y JN 9,1-12): ANTECEDENTES GRECOLATINOS

JOSE ANTONIO ARTES HERNANDEZ\*

**Résumé:** à travers cette étude nous allons analyser les différents aspects de la fonction de la *salive* (avec une valeur rituelle apotropaïque, comme médicament curatif ou vénéneux et comme remède magique) dans les traditions littéraires grecque, latine et misnaïque qui se situent entre le VIII<sup>ème</sup> siècle avant J.C. et le I<sup>er</sup> siècle après J.C., à fin d'éclaircir l'usage de celle-ci dans les évangiles de St. Marc et St. Jean.

**Resumen:** con este trabajo pretendemos profundizar en la múltiple consideración de la *saliva* (con valor ritual apotropaico, como fármaco curativo o venenoso y como remedio mágico) dentro de las tradiciones literarias griega, latina y misnaica que se sitúan entre los siglos VIII a.C. y I d.C., con el fin de arrojar alguna luz sobre el uso que de aquella se realiza en los evangelios de Marcos y Juan.

## 1. INTRODUCCIÓN.

El *φάρμακον* puede entenderse como *medicina*, *remedio* e, incluso, *veneno*, algo que, como veremos a lo largo de este trabajo, no era del todo ajeno a la *saliva* según el parecer de los antiguos. La finalidad que perseguimos es intentar reconducir, desde una perspectiva alternativa, las interpretaciones habituales que sobre el uso de la *saliva* en el NT ha ofrecido la filología bíblica más tradicional. Para llegar a conclusiones fehacientes no podemos perder de vista los datos de lengua. Nos hemos centrado en los testimonios que aportan los textos literarios griegos situados entre los ss. VIII a.C. y I d.C. y los latinos ubicados entre los ss. III a.C. y I d.C., considerando la década de los 90 d.C. como límite para la redacción de los evangelios marcano y joánico, por este orden<sup>1</sup>. El

---

\* **Dirección para correspondencia:** C/ Fernán Caballero, N° 2, 2ª esc., 2º C'. 30300 Bº de Peral – Cartagena (MURCIA).

<sup>1</sup> El terreno de la eventual cronología de los evangelios de Marcos y Juan (en realidad de todo el “*corpus* joánico” -si realmente se puede emplear con propiedad esa expresión-) se halla extensamente abonado por la discusión filológico-teológica. J. O'Callaghan, ya desde su primer artículo sobre el tema, “¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de

tratamiento de dichos textos literarios ha sido exhaustivo, habiéndose utilizado el listado de autores y obras presente en el *Thesaurus Linguae Graecae* y el *Thesaurus Linguae Latinae*<sup>2</sup>; el de los testimonios epigráficos y, sobre todo, papiráceos, habría desbordado los límites de una publicación de este tipo, quedando pospuestos para aproximaciones posteriores.

El uso de la saliva en el NT conlleva aparejado, de acuerdo con los especialistas, tal como explicaremos en detalle más adelante, un valor altamente simbólico, algunos de aquéllos aceptando, en ocasiones, su carácter terapéutico, pero no parando mientes o, incluso, descartando abiertamente el mágico. Contamos en las literaturas griega, latina y hebrea con abundantes testimonios de uso de la saliva que podrían haber estado en la base, aunque sólo lo hubiera sido de forma mediata, de las perícopas de Marcos y Juan que estudiaremos a continuación, cuya lengua originaria, no debemos olvidarlo, fue el griego<sup>3</sup>, con lo

Qumrán?”, *Bib* 53, 1972, 91-100, viene sosteniendo que tras 7Q5 (papiro número 5 hallado en la cueva 7 de Khirbet Qumrán) se halla Mc 6,52-53 (cf. asimismo, del mismo autor, *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, Madrid, 1974); si tenemos en cuenta que en el año 68 los romanos pudieron sellar las cuevas de Qumrán y adyacentes -cf. M. Sánchez, *EstBib* 55, 1997, p. 411, reseña sobre J. O’Callaghan, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología neotestamentaria*, Madrid, 1995-, todo ello conllevaría, fundamentalmente, una propuesta cronológica alternativa a la tradicionalmente establecida para Marcos, pudiéndose pasar de los años 50 a la década de los 40, además de otras implicaciones secundarias (se trataría de una cronología opuesta a las tesis *católicas*, pues se desbancaría a 1ª de Tesalonicenses -ca. 49-50- como primer documento escrito del NT, etc.). El terreno sobre el que pisa el eminente papirologo se halla, a nuestro juicio, bien fundamentado, incluso sobre complejos cálculos de probabilidad, aunque sus argumentos cuenten con muchos detractores, ya entre la filología neotestamentaria de orientación estrictamente ortodoxa, ello por las implicaciones que se derivarían del hallazgo de textos evangélicos en una *biblioteca sectaria*, ya entre conocidos especialistas en los textos qumránicos, como es el caso de su editor en lengua española, F. García Martínez, del Qumrán Instituut de la Universidad de Groningen. Vid. J. O’Callaghan, *op.cit.*, sobre todo pp. 107 ss., para la fecha de composición del evangelio de Marcos, y A. Wikenhauser-J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona, 1978<sup>3</sup>, p. 518 para el de Juan, quienes se inclinan por un año de la década de los 90 (con casi toda seguridad antes del fin del S. I).

<sup>2</sup> Cf. *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG), Silver Mountain Software, 2000 y *Thesaurus Linguae Latinae* (TLL), Silver Mountain Software, 1994. Para las ediciones de los textos griegos y latinos utilizados a lo largo de este trabajo nos remitimos al canon de autores y obras de aquellas bases de datos, salvo indicación en sentido contrario.

<sup>3</sup> Se hallan plenamente superadas las tesis de quienes pretendían ver en el evangelio de Mateo, en función de una incorrecta interpretación de Papías de Hierápolis, *HE* 16, la traducción de un original hebreo o arameo: cf. al respecto P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca, 1991, pp. 279-280.

que ello supone de eventual influjo de toda una tradición literaria previa, a pesar de la recurrencia a un nivel de lengua predominantemente *popular*, salvo excepciones, por parte de los autores de los escritos que conforman el canon neotestamentario.

## 2. DELIMITACIÓN DE LOS CAMPOS LÉXICOS ESTUDIADOS.

### 2.1. EN LOS TEXTOS GRIEGOS<sup>4</sup>.

Hemos hallado testimonios relevantes que implican a los siguientes significantes, agrupados en torno a dos lexemas fundamentales:

I. πτώω (*escupir*; LXX: 2 veces; NT: 2 en Mc, 1 Jn)<sup>5</sup>; otros compuestos de este verbo: ἀναπτύω, ἀποπτύω, ἐκπτύω, ἐμπτύω, ἐπιπτύω, ἐπιφθύζω<sup>6</sup> y παραπτύω. Sustantivos derivados: ἔμπτυσμα, πτύσις (*acción de escupir, salivazo, gargajo*; NT: 1 vez en Jn), πτύσμα, πτύ-α/ε<sup>7</sup>-λον.

II. σί-α/-ε<sup>8</sup>-λον (*saliva*).

<sup>4</sup> Cf. J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, 1971, s.vv., H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band II: Κρ-Ω, Heidelberg, 1973<sup>2</sup>, s.vv. y P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, t. 4-1, Paris, 1970-1980, s.vv. Vid. asimismo H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1985<sup>9</sup>, s.vv. y, sobre todo, con breves referencias bibliográficas *ad hoc*, *A Greek-English Lexicon of the NT and other early christian literature (BDAG)*, revised and edited by F.W. Danker, based on W. Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch ...*, Chicago, 2000<sup>3</sup>, s.vv. πτύσμα y πτώω. Otros términos que integran los campos léxicos estudiados, muy prolíficos, y de los que no hemos obtenido información relevante son: προ-, προσ-πτύω; ἄ-, ἀπο-, θεό-, κατα-πτυστος; ἀνά-, ἔκ-, ἔμ-πτύσις; πτυσμός (= πτύσις); ἀπό-, κατά-πτύσμα; πτύελος (= πτύαλον); πτυαλώδης; πτύ-α/ε-λίζω; πτυαλισμός; ἀποπτυστήρ; πτυάς; ἀπο-, ἐκ-πυτίζω (*escupir, salir con fuerza un líquido* -cf. *Acta Pauli apocrypha* V, 17: *brotar leche del cuello de Pablo una vez decapitado*-) y, de ese verbo, πύτισμα. Dentro de esta gran diversidad de formas, esperable, en opinión de Chantraine, en una palabra de este género, es muy difícil establecer un radical i.e. (cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik I*, München, 1988<sup>5</sup>, p. 325), tesis apoyada por Frisk. Cf. asimismo σι-α/ε-λισμός, σι-α/ε-λοποιός, σιαλοχός, σιαλοχοέω y las formas verbales ψύττω (vid. Hesiquio, *Lexicon* ψ 284 <ψύττει> πύτει y ψ 285 <ψυττόν> πτύελον y Herodiano -y Pseudo Herodiano-, *περι ὀρθογραφίας* III 2.608.31: <ψύττει> πύτει) y σίαί (Hesiquio, *Lexicon* σ 552 <σίαί> πτύσαι. Πάφιοι).

<sup>5</sup> La concordancia utilizada a lo largo de este trabajo para LXX y NT ha sido la de R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich, 1958.

<sup>6</sup> ἐπιφθύζω = ἐπιπτύω, dor. ἐπιφθύσδω: cf. Teócrito, *Idyllium* VII 126-127 (para más detalles cf. *infra* n. 15).

<sup>7</sup> Para la fluctuación -αλον/-ελον cf. E. Schwyzer, *op.cit.*, p. 243.

<sup>8</sup> Vid. *ibidem*.

## 2.2. EN LOS TEXTOS LATINOS<sup>9</sup>.

Los siguientes significantes, que giran, en el caso de la lengua latina, en torno a tres lexemas básicos, aparecen en textos interesantes para nuestro análisis:

I. *spuo*; otros compuestos de este verbo: *adspuo*, *despuo*, *ex(s)puo*, *inspuo*, *insputo* (frec.), *respuo*. Sustantivos derivados: *sputum*.

II. *saliva*. Formas derivadas: *salivatus*.

III. Compuestos del verbo *screo*<sup>10</sup>: *conscreor*, *ex(s)creo*. Sustantivos derivados: *ex(s)creatio*, *screatus*. Adjetivos derivados: *excreabilis*. Perífrasis: *oris excremento* (Tácito, IV 81.9 -vid. *infra*-).

## 3. EL USO DE LA SALIVA EN LOS TEXTOS GRIEGOS Y LATINOS.

Como ya hemos señalado al comienzo de este trabajo, hemos basado nuestro estudio en textos literarios griegos situados entre los ss. VIII a.C. y I d.C. y latinos ubicados entre los ss. III a.C. y I d.C., entendiendo como *literarios* los testimonios que no son epigráficos, y estableciendo como límite cronológico la década de los 90 d.C., en la que se redactaría el evangelio de Juan.

De entre las muchas posibilidades de estructuración de los datos obtenidos, como criterio metodológico a seguir nos hemos decantado por la opción temática, clasificándolos, según las diferentes funciones o valores de la saliva, en cuatro fundamentales: con valor ritual-religioso apotropaico, como fármaco curativo, pseudocurativo o con implicaciones sobre la salud, como fármaco venenoso y como remedio mágico benéfico y/o maléfico.

Cada uno de estos apartados comprenderá, por este orden, textos griegos y latinos, reservándose los misnaicos y neotestamentarios para un epígrafe aparte. Otra opción a tener en cuenta para nuestra clasificación habría sido la diacrónica, pero somos conscientes de lo comprometido y arriesgado que supone el establecer una cronología fidedigna para todos los autores y obras que van a ser citados. No obstante, dentro de cada apartado de los mencionados *supra* hemos intentado ordenar los diferentes testimonios siguiendo un orden cronológico creciente -algo

---

<sup>9</sup> Hemos estudiado todas las formas, verbos, sustantivos o adjetivos, simples o compuestos de preposición, en las que intervienen los lexemas *spu-* (que Frisk y Chantraine emparentan con el del verbo πτύω -cf. n. 4-), *saliv-* y *scr-*. Cf. al respecto A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, 1979<sup>4</sup>, s.vv. y A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I-III, Heidelberg, 1965-1972<sup>4</sup>, s.vv.

<sup>10</sup> El tratamiento del lexema de este verbo y sus derivados no será tan sistemático como en los dos casos anteriores, ya que o bien se prodiga en textos como los de Celso o Plinio (*passim*), con la acepción de *expectorar*, o entra en concurrencia con el semema *toser*, con los problemas de traducción e interpretación que, como veremos más adelante (vid. n. 23), ha originado. Nos ceñiremos, pues, a los testimonios más relevantes para los fines de nuestro estudio.

que se hace mayormente necesario en el caso de autores contemporáneos o próximos a Marcos y Juan-, aunque sin pretender entrar en detalles<sup>11</sup>.

### 3.1. LA SALIVA EN RITOS RELIGIOSOS APOTROPAICOS.

Ya en la lírica arcaica griega, concretamente en los yambos de Hiponacte, se alude a la acción de escupir tres veces en el seno, cuya finalidad es la de evitar la envidia o el castigo de las divinidades<sup>12</sup>: 78, 15 ἐπιπτύσας τρίς καὶ τ[

Por su parte, Heródoto, al referirse a las costumbres de los persas, afirma que en tal grado “sienten temor religioso” ante los ríos que, entre otras cosas, no escupen en ellos: I 138.10-13 Ἐς ποταμὸν δὲ οὔτε ἐνουρέουσι οὔτε ἐμπύουσι, οὐ χεῖρας ἐναπονίζονται οὐδὲ ἄλλον οὐδένα περιορῶσι, ἀλλὰ σέβονται ποταμοὺς μάλιστα.

Teofrasto, al mencionar las ofrendas para Hécate, se refiere a que el encuentro con las personas encargadas de su recogida se juzgaba como de mal agüero; es por ello por lo que se escupiría en un pliegue de la vestidura<sup>13</sup>: *Char.* XVI 13.1-14.1 κἄν ποτε ἐπίδη σκορόδῳ ἐστεμμένον τῶν ἐπὶ ταῖς τριόδοις, ἀπελθὼν κατὰ κεφαλῆς λούσασθαι καὶ ἱερείας καλέσας σκίλλη ἢ σκύλακι κελεῦσαι αὐτὸν περικαθᾶραι. μαινόμενον δὲ ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίζας εἰς κόλπον πτύσαι. Hallamos por primera vez un rito apotropaico que devendrá tópicico *curativo* o, mejor, pseudocurativo: escupir como remedio de la epilepsia.

En uno de los fragmentos conservados de Epicuro hallamos la acción de escupir vinculada a la triple repetición: *Epistularum fragmenta* 110.11-15 καὶ προβάς· <ὁ μὲν [δ]ὴ Καλλί[σ]τρατος ἐξ[έπ]τυ<κε τρεῖς> μέχρι τε τοῦ πα[ρ]όντος [γ]έγονεν ἄτροπος καὶ [τὸ ὄ]λον [οὐκ] εἶναι [εαυτῶι φησιν>.

<sup>11</sup> Para cualquier precisión relativa a la cronología de los autores griegos que se incluyen en el presente estudio, así como de sus respectivas obras, cf. W. von Christ-O. Stählin-W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, I (1-5), II (1-2), München, 1920-1948 (reimpr. 1959 ss.), A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1985, J.A. López Férez (Ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1988 y P.E. Easterling-B.M.W. Knox (Eds.), *Historia de la Literatura Clásica (Cambridge University)*. I. *Literatura Griega*, Madrid, 1990 y, para los autores y obras romanos citados, vid. M. Schanz-C. Hosius, *Geschichte der Römischen Literatur*, I-IV, München, 1966, E. Bickel, *Historia de la Literatura Romana*, Madrid, 1982, L. Bieler, *Historia de la Literatura Romana*, Madrid, 1982 y, sobre todo, C. Codoñer (Ed.), *Historia de la Literatura Latina*, Madrid, 1997.

<sup>12</sup> Vid., entre otros, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (Siglos VII-V a.C.)*. Volumen II. Texto y traducción por Francisco Rodríguez Adrados, Madrid, 1981, p. 45, n. 2.

<sup>13</sup> “... de façon à former un cercle magique, où le malheur n'entre pas”: cf. *Théophraste. Caractères*. Texte établi et traduit par O. Navarre, Paris, 1964<sup>2</sup>, p. 72, notas 5 y 6.

Calímaco y Teócrito se sitúan en la misma línea que Hiponacte (vid. *supra*): así, el primero se refiere, simplemente, a escupir en el regazo: *Fragmenta inc. sed.* 687 ... δαίμων, τῆ κόλποισιν ἐπιπτύουσι γυναιῖκες ...; el segundo nos relata cómo Dametas contempla su rostro reflejado en el agua del mar, lo que, como cualquier otro acto presuntuoso, podía acarrear una desgracia, de ahí la acción de escupir para conjurar el maleficio<sup>14</sup>: *Idyllium* VI 39-41 ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρις εἰς ἔμὸν ἔπτυσσα κόλπον· ... El poeta también habla de escupir para evitar “lo feo”, un posible mal de ojo o contagio: *Idyllium* VI 39-41 ἄμμιν δ’ ἀσυχία τε μέλοι, γράια τε παρείη / ἄτις ἐπιφθύζοισα<sup>15</sup> τὰ μὴ καλὰ νόσφιν ἐρύκοι. Asimismo, se puede desear vivamente la lejanía del interlocutor y, tras dirigirle la palabra, para ver dicho deseo consumado u obtener protección, escupir tres veces en el regazo: *Idyllium* XX 11 “... ἀπ’ ἐμεῦ φύγε μὴ με μολύνης”. / τοιάδε μυθίζοισα τρις εἰς ἔδον ἔπτυσε κόλπον, ...

Apolonio de Rodas vincula a Jasón con la triple repetición mediante la ejecución por parte del héroe de tres acciones, “cortar”, “lamer la sangre” y “escupir”, de las que se repiten tres veces las dos últimas, todo ello con valor expiatorio: *Argonautica* IV 477-479 ἦρωσ δ’ Αἰσονίδης ἐξάργματα τάμνε θανόντος, / τρις δ’ ἀπέλειξε φόνου, τρις δ’ ἐξ ἄγος ἔπτυσ’ ὀδόντων, / ἦ θέμις αὐθέντησι δολοκτασίας ἰλάεσθαι / ...

Por lo que se refiere a los textos latinos, veremos que el panorama no es muy diferente del ya examinado a propósito de la tradición griega. Así, Plauto indica cómo se escupía para alejar las palabras de mal agüero: en *Asinaria* Demenetes deberá *escupir* sus propias palabras (v. 39) hasta que no quede rastro (v. 40) o letra de ellas en su garganta (v. 41): {Lib.} ... *teque obsecro hercle ut quae locutus despuas.* / {Dem.} *Fiat, geratur mos tibi.* {Lib.} *Age, age usque excrea.* / {Dem.} *Etiamne?* {Lib.} *Age quaeso hercle usque ex penitis faucibus.* En el siguiente pasaje de *Persa* Sagaristión podría escupir con una finalidad apotropaica, realizando una especie de conjuro con el fin de apartar de sí la mala suerte y atraer la buena fortuna de que precisa en ese momento; el verbo utilizado es *conscreeor*, “toser con fuerza para esputar”: 306-308 {Tox.} *Propera, abi domum.* {Sag.} *Nunc ego huic graphice facetus fiam. / subnixis alis me inferam*

<sup>14</sup> Cf. *Bucólicos griegos*. Edición de Máximo Briosio, Madrid, 1986, p. 103, n. 10.

<sup>15</sup> A propósito de ἐπιφθύζω cf. Eustacio *Od.* I 21.36-40 (comentario en el que dicho verbo aparece ligado al adverbio γοητευτικῶς, “con hechizo, embrujo”) e *ibidem* I 146.16-20; vid. asimismo *Scholia in Theocritum*, 2.59-62i.1, 7.127a.1, a.2 y b.1 y, en este trabajo, *supra* n. 6.

*atque amicibor gloriose. / {Tox.} Sed quis hic ansatus ambulat? {Sag.} Magnifice conscreabor*<sup>16</sup>.

Respecto a Terencio, en el siguiente fragmento de *Heautontimorumenos* la expresión *inversa verba*, ... *abstine*, “evita las palabras trastocadas”<sup>17</sup>, concretamente las dos formas verbales, semánticamente marcadas, podrían justificar y, quizá, potenciar un primitivo valor apotropaico para la acción, indicada a continuación, de escupir que, con el paso del tiempo, perdería, prácticamente, ese significado inicial: 365-366 {Sy.} ...*inversa verba, eversas cervices tuas, / gemitus screatus tussis risus abstine*.

Marco Terencio Varrón indica que en Doliola, en las proximidades de la Cloaca Máxima, no era lícito escupir: el motivo de esa prohibición terminante era un escrúpulo religioso, pues el lugar tomaba su nombre de unas “jarritas” (*doliola*) que, dependiendo de las tradiciones, o bien contenían restos humanos o bien objetos religiosos pertenecientes a Numa Pompilio<sup>18</sup>: *De lingua Latina V 157.4-7 locus qui vocatur doliola ad cluacam maxumam, ubi non licet despuere, a doliolis sub terra. eorum duae traditae historiae, quod alii inesse aiunt ossa cadaverum, alii ...*

En el siguiente fragmento de *Res rusticae* se presenta el infinitivo *cantare* geminado y enmarcando las dos acciones de *tocar la tierra* (cf. *infra* Jn 9,6 χάμαι, πηλόν X 2) y *escupir* y el hecho (*dos acciones y un hecho* que potencian la idea de triple repetición) de *estar en ayunas* (tal como veremos asiduamente en el caso de Plinio); la mención a la triple repetición (*ter noviens*, “tres veces nueve”) queda, estratégicamente, fuera de la anterior estructura anular *cantare ... cantare*: I 2.27.8-28.4 *hoc ter noviens cantare iubet, terram tangere, despuere, ieiunum cantare. Multa, inquam, item alia miracula apud Sasernas invenies, quae omnia sunt diversa ab agri cultura et ideo repudianda*.

<sup>16</sup> Como en el fragmento de Terencio que veremos a continuación, el contexto es recurrente: se escupe como paso previo a la realización de una empresa o encargo. No obstante todo lo señalado, podría tratarse, simplemente, de un modo de actuar *a la griega*: cf., en sentido cercano, Quintiliano, *Institutio oratoria* XI 3.160.5-10 (la pronunciación ha de acomodarse, tanto en la gesticulación como en la voz, a los asuntos a tratar y a las personas): ... : *tum, id quod Graeci frequentissime faciunt, crebro digitorum laborumque motu commentari, clare excreare* (“gargajear con ímpetu”), *pedem alterum longe proferre, partem togae sinistra tenere, stare diductum uel rigidum uel supinum uel incuruum uel umeris, ut luctaturi solent, ad occipitium ductis*.

<sup>17</sup> Cf. P. Terencio Afro. *El Heautontimorúmenos. Formión. Volumen II*. Texto revisado y traducido por L. Rubio, Barcelona, 1961, pp. 59-60.

<sup>18</sup> Cf. Varrón. *De la lengua latina*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de M.A. Marcos Casquero, Barcelona, 1990, pp. 119-121, sobre todo n. 360 *ad loc.* Cf. Tito Livio V 40.7.2-8.3 *infra*.

En la *Appendix Vergiliana* hallamos de nuevo la acción de escupir ligada al número perfecto tres, que los pitagóricos asignan al sumo Dios<sup>19</sup>: *Ciris* 372-373 ... '*ter in gremium mecum*' inquit '*despue, uirgo, / despue ter, uirgo: numero deus impare gaudet.*'

En *Tibulo* también hallamos la acción de escupir, ligada a la triple repetición o, simplemente, en el regazo<sup>20</sup>: *Carm.* I 2 55-56 *Haec mihi composuit cantus, quis fallere posses: / Ter cane, ter dictis despue carminibus;* 97-98 *Hunc puer, hunc iuuenis turba circumterit arta, / Despuit in molles et sibi quisque sinus*<sup>21</sup>.

Por su parte, Tito Livio menciona el enterramiento de ciertos objetos sagrados en una “capilla” en la que se consideraba una profanación escupir: *Ab urbe condita* V 40.7.2-8.3 ... *sacrorum ..., optimum ducunt condita in doliolis sacello proximo aedibus flaminis Quirinalis, ubi nunc despui religio est, defodere; ...*<sup>22</sup>

Ovidio puede referirse en el siguiente pasaje a escupir como medio para conjurar el obstáculo que suponen las puertas cerradas: *Tristia* II 1,459-462 *scit, cui latretur, cum solus obambulet, ipsas / cur totiens clausas excreat ante fores, / multaque dat furti talis praecepta docetque / qua nuptae possint fallere ab arte viros*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf. Servio *In Vergilii Bucolicon Librum VIII* 75.2-5: *numero deus impare gaudet aut quicumque superiorum, iuxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo deo adsignant, a quo initium et medium et finis est; vid. asimismo, entre otros, P. Virgilio Marón. Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano. Introducciones, traducciones y notas por T. de la A. Recio García y A. Soler Ruiz, Madrid, 1990, p. 538, n. 48.*

<sup>20</sup> Cf. *Tibulo. Elegías*. Introducción, traducción y notas de J.L. Arcaz Pozo, Madrid, 1994, nn. 40 y 52, pp. 79 y 81, respectivamente, en las que se nos aclara el significado de los dos pasajes: en el caso de I 2, 55-56 habla del “carácter de número mágico que tenía el tres para los antiguos. Igualmente, la acción de escupir tras realizar el encantamiento se consideraba un refuerzo en la actividad de éste, aunque en principio tuvo un valor apotropaico y se pensaba que con hacerlo se ahuyentaban las desgracias”; en el de 97-98 sostiene que “el amante, preso de una locura divina, es visto por la multitud como un loco al que se asedia cual enfermo y sobre el que se escupe como tal para evitar un posible contagio”.

<sup>21</sup> Para el uso del verbo *excreo* en I 5,74 cf. n. 23 *infra*.

<sup>22</sup> El testimonio es paralelo a Varrón *De lingua latina* V 157.4-7 y podría vincularse a Heródoto I 138.10-13 (vid. en ambos casos *supra*) aunque el historiador griego se refiera a la prohibición sagrada de escupir en un río.

<sup>23</sup> Contamos con dos lugares paralelos, aunque, desde nuestro punto de vista, con algún matiz digno de comentario: uno en el propio Ovidio, concretamente *Heroides* XXI 26: *excreat et ficta dat mihi signa nota*, “tose y me advierte con esa fingida señal”, traducción de F. Moya del Baño, *Ovidio. Heroidas*. Texto revisado y traducido por ..., Madrid, 1986,



Fedro refleja la acción de escupir en la mano izquierda -considerada como la mano apropiada para robar-, interpretada como un modo de aumentar la veracidad del juramento<sup>24</sup>: *Appendix Perottina X 9-10: ... Ille continuo exscreat / Sibi in sinistram et sputum digitis dissipat.*

Lucio Anneo Séneca nos informa sobre cómo se escupía para rechazar palabras de mal augurio: *Ad Marciam IX 4.1-5.1 Quis umquam res suas quasi periturus aspexit? Quis umquam uestrum de exilio, de egestate, de luctu cogitare ausus est? Quis non, si admoneatur ut cogitet, tamquam dirum omen respuat et in capita inimicorum aut ipsius intempestiui monitoris abire illa iubeat?*

Petronio confirma la existencia de la costumbre de escupir para desviar el mal de ojo, o, quizá, a Némesis, como señala A. Ernout<sup>25</sup>: *Sat. LXXIV 13.3-14.1*

p. 182.; otro, muy similar a *Tristia II 1,459-460*, prácticamente con los mismos significantes, en *Tibulo I 5,74: Solus et ante ipsas excreat usque fores*. Arcaz Pozo, *op.cit.*, p. 98, n. 134, no observa en el texto tibuliano valor apotropaico alguno: en su opinión, se *escupe* -así traduce aquel verbo, como E. Otón Sobrino, *Tibulo. Poemas. Introducción, notas y traducción de ...*, Barcelona, 1983, pp. 96-97- “sólo por hacerse notar o por tratarse de una señal convenida” -con lo que, quizá, habría sido más conveniente el semema *toser*, que sí emplea la traductora de *Heroidas*: como prueba del elevado grado de sinonimia entre los verbos *excreare* y *tussire* vid. Plinio, *Naturalis Historia XXVI 27.1-3: In pectoris vitiiis vel gravissimum est tussis. huic medetur panacis radix in vino dulci, sucus hyoscyami etiam sanguinem excreantibus, nidor quoque accensi tussientibus, . . .*-. A pesar de estos antecedentes, estimamos que en el pasaje de *Tristia* mencionado nos podríamos hallar ante una referencia a un gesto con valor apotropaico, potenciada por la aparición del participio *clausas* en construcción disyuntiva (*determinante* → ... *determinado*) en el sintagma (v. 460) *clausas ... ante fores*, disyunción propiciada, precisamente, por la interposición de la forma verbal *excreet*, cuya ubicación, marcada estilísticamente, puede sugerir el deseo por parte del poeta de que la acción de *escupir* contribuya a conjurar el obstáculo, la *puerta*. Ovidio, pues, aprovecha en *Tristia II 1,459-462* dos moldes formales y de contenido previos, por orden cronológico *Tibulo Carm. I 5,74* y su propio *Her. XXI 26*, pero introduciendo, como innovación sobre todo respecto al pasaje tibuliano, el término, semánticamente marcado, *clausas*, y, además, sustituyendo el adverbio *usque* por (v. 460) *totiens*. De forma esquemática tendríamos: *Tibulo, Carm. I 5,74 = Solus - ante ipsas ... fores - Excreat - usque*; Ovidio, *Tristia II 1,459-462 = Solus - ipsas ... clausas ... ante fores - Excreet - Totiens*.

<sup>24</sup> Cf. Fedro. *Aviano. Fábulas*. Ed. de M. Mañas Núñez, Madrid, 1998, p. 243, n. *ad loc.*

<sup>25</sup> Según él, “Trimalcion, *Sat.*, 74, invectivant Fortunata, lui reproche de « s’enfler comme une grenouille, et de ne pas cracher dans son giron » (pour conjurer la Némésis). L’expression était devenue proverbiale, comme notre « il ne se mouche pas du pied »” (esto es, « tener muchos humos » o « darse la gran vida »): cf. *Pline l’Ancien. Histoire naturelle. Livre XXVIII*. Texte établi et commenté par ..., Paris, 1962, p. 130, n. 2 a parágrs. 35-36.

*at inflat se tamquam rana, et in sinum suum non sput, codex, non mulier.* También se refiere a la confección de barro con saliva, cuyo paralelismo con Jn 9,6 será objeto de comentario unas páginas más adelante: CXXXI 4.1-5.3 *illa de sinu licium protulit varii coloris filis intortum cervicemque vinxit meam. mox turbatum sputo pulverem medio sustulit digito frontemque repugnantis signavit . . . hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura involverat, ...*

Persio vuelve a referirse a escupir como medio para alejar el mal de ojo: *Sat. II 31-34 ecce auia aut metuens diuum matertera cunis / exemit puerum frontemque atque uda labella / infami digito et lustralibus ante saliuus / expiat, urentis oculos inhibere perita; ...*

Plinio menciona el empleo de la hierba llamada “reseda” y la repetición por tres veces de una especie de letanía tras la que se procede a escupir para que su uso surta efecto: *Nat. Hist. XXVII 131.1-6<sup>26</sup> qui curant ea, addunt haec verba: "...". haec ter dicunt totiensque despuunt.*

### 3.2. LA SALIVA COMO FÁRMACO CURATIVO, PSEUDOCURATIVO O CON IMPLICACIONES SOBRE LA SALUD.

Dentro de la literatura griega, las menciones a la *saliva* en el *Corpus Hippocraticum* son, como es de esperar, muy frecuentes<sup>27</sup>, pero sólo nos interesan para nuestro estudio unos pocos testimonios en los que se liga expresamente la expectoración de aquella -aunque entendida como “saliva perniciosa”, “esputo”- con la sanación de la enfermedad en cuestión.

La saliva va ligada a la salud o enfermedad si “solventa” o no el dolor, así en el tratado *Κφακαὶ προγνώσεις*: 385.1 Πᾶν δὲ πτύαλον μὴ λύον τὴν ὀδύνην, πονηρόν· λύον δὲ, χρήσιμον. Además, el factor vida-muerte del paciente va aparejado a la saliva: 387.7 Εἰ μὲν οὖν πάντα προσγένοιτο τῷ πτύσματι τούτῳ τὰ χρήσιμα, σώζοιτ' ἄν· εἰ δὲ τὰ μὲν, τὰ δὲ μὴ, οὐ πλείους τῶν τεσσαρεσκαίδεκα βιώσας· ... Existen incluso implicaciones con

<sup>26</sup> A los ya de por sí numerosos pasajes de la *Naturalis Historia* que examinaremos, podríamos añadir otros 59 en que se emplea el verbo *ex(s)creo*, ya sea en construcción absoluta o bien acompañado de los sintagmas *sanguinem (passim)*, *pura*, *purulenta* y *cruenta*, el sustantivo *ex(s)creatio* construido junto a los sustantivos *sanguinis* y *pectoris* y los adjetivos *cruenta*, *purulenta*, *facilis* y *difficilis* y el adjetivo *excreabile* (XX 157.3 *pulmonum vitia excreabilia*).

<sup>27</sup> También en el caso de Galeno, autor que no entrará en nuestra consideración (a pesar de su empleo abundantísimo, por motivos de nuevo obvios, de la palabra “saliva”) ya que su cronología (129-ca. 199 d.C.) escapa a los límites establecidos para este trabajo.

la locura<sup>28</sup>: 390,7 ..., καὶ τοῦ πτυάλου μὴ χωρέοντος, κίνδυνος θανεῖν καὶ παραφρονῆσαι.

En lo tocante a la saliva, uno de los tratados hipocráticos que ofrece mayor información es el *Περὶ νούσων*. Aparecen los lexemas πτυ- y σια/ελ-. Hipócrates entiende que el *drenaje* de la saliva conlleva aparejada la sanación del enfermo: I 19.26 προίοντος δὲ τοῦ χρόνου, ἦν μὲν ἀναπτύση πᾶν, ..., ὑγιῆς γίνεται· ἦν δὲ ὅ τε χρόνος πλείων γένηται, καὶ αὐτὸς ἀσθενέστερος, καὶ ἀναπτύσαι μὴ δύνηται, ...<sup>29</sup>. Se menciona la saliva a propósito de los síntomas que anuncian el fallecimiento del paciente: II 48.10 ..., καὶ πτύοντι ἐπ' ἀνθρακας βαρὺ ὄζη τὸ σίαλον, φάναι αὐτὸν ἀποθανεῖσθαι ἐντὸς ὀλίγου χρόνου, ... Por contra, una saliva “pura” es indicio de sanación progresiva: 64.10 ἐπὶν δὲ δέκα ἡμέραι παρέλθωσιν, ἦν τὸ πῦρ παύσῃται καὶ τὸ πτύαλον καθαρὸν ᾗ, τὴν πτισάνην ὄλην ῥοφανέτω ἢ τὸν κέγγρον<sup>30</sup>. Los testimonios relevantes son sobreabundantes en el libro III, pero inciden en las ideas ya expuestas: una de las pocas esperanzas de que el enfermo sane pasa por hacer que escupa lo más y lo antes posible (5.7, 10.17 y 15.29), pues, si se drena la saliva, existen posibilidades de curación (15.50-53 y 64). Hay que *escupir* para expulsar lo malo o, de lo contrario, buscar un remedio (16.84, 89 y 96), pues las consecuencias de no expulsar la saliva son nefastas (15.24-28, 56-58, 16.57-61 y 127).

También en el tratado *Περὶ παθῶν* la pureza de la saliva es requisito para la sanación (7.7-10); en dicho escrito πτύω, *escupir*, se halla empleado como sinónimo de *purificarse*: 15 καὶ ἦν μὲν ἐν ταύτῃ πτυσθῆ καὶ καθαρῆ τὸ πῦρον ἀπὸ τοῦ πλευροῦ, ὑγιῆς γίνεται· ἦν δὲ μὴ πτυσθῆ, ἔμπυος γίνεται, καὶ ἡ νοῦσος μακρῆ.

La saliva “expectorada” es uno de los tres mecanismos fundamentales para la excreción de sustancias que pueden ser nocivas para el cuerpo, junto a las deposiciones y la orina, tal como se indica en el *Περὶ διαίτης*: 52.3 Τῶν δὲ οἴνων οἱ μέλανες καὶ αὐστηροὶ ξηρότεροι καὶ οὔτε διαχωρεῦνται οὔτε οὐρέονται οὔτε πτύονται· ...<sup>31</sup>

De nuevo, en el *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν* el *cariz* de la saliva viene asociado o no a la sanación: 1.7-9 ...· ἐπειτα ὀλίγω ὕστερον ἀποπτύει τὸ

<sup>28</sup> Cf. *infra* Hegesias de Magnesia *F. Gr. Hist.* (142), F, 18, 19, 20.

<sup>29</sup> Vid. asimismo 28.20.

<sup>30</sup> Vid. asimismo III 15.50.

<sup>31</sup> La misma idea en 56.37.

σίαλον ὕφαιμον, τοτὲ δὲ καθαρὸν. Οὗτος ἦν μὲν ἐν τάχει παύσεται τῆς νόσου· ...<sup>32</sup>

Jenofonte también se refiere a la saliva, indicando que no debe permanecer en la boca, pues puede *hacer daño*: *Mem.* I 2.54.7-55.1 ... · καὶ τὸ σίαλον ἐκ τοῦ στόματος ἀποπτύουσιν ὡς δύνανται πορρωτάτω, διότι ὠφελεῖ μὲν οὐδὲν αὐτοῦς ἐνόν, βλάπτει δὲ πολὺ μᾶλλον.

Pasando a los textos pertenecientes a la literatura latina, en Plauto hallamos una referencia a la enfermedad “de la que uno se libra escupiendo”, es decir, la epilepsia: *Captivi* 549-555 {Tynd.} ... *nam istic hastis insectatus est domi matrem et patrem, / et illic isti qui insputatur morbus interdum venit. / ...* {A.} ..., *et eum morbum mi esse, ut qui me opus sit insputarier?* / {Heg.} *Ne verere, multos iste morbus homines macerat, / quibus insputari saluti fuit atque is profuit.*

En el *Corpus Priapeorum* aparece mencionada la saliva como vehículo y síntoma del mal: XXVI 11-12 *defecit latus et periculosam / cum tussi miser expuo salivam.*

La misma idea se repite en Propercio: la saliva sanguinolenta es el preludio de la muerte de la alcahueta Acántide -nótese, ligada, la alusión al *alma*<sup>33</sup> -: *Elegiarum* IV 5.67-69 *vidi ego rugoso tussim concrescere collo, / sputaque per dentes ire cruenta cavos, / atque animam in tegetes putrem exspirare paternas: / ...*

Gratio, tras la cita previa de varias divinidades infernales, se refiere a la saliva como sustancia *eficaz*, en este caso para sanar: *Cynegetica* 364-365 *quodsi dextrico levis est in volnere noxa, / ipse habet auxilium validae natale salivae*<sup>34</sup>.

Celso ofrece, sobre todo en el libro II de su *De medicina* (*passim*), testimonios sobre el uso de la saliva siguiendo la línea del *Corpus Hippocraticum*<sup>35</sup>. Así, los esputos de pus son una más de las pruebas de la

<sup>32</sup> Cf. 2.7.

<sup>33</sup> Para la consideración de la saliva como uno de los “destilados últimos” del ser humano, vehículo de su *esencia*, cf. las conclusiones de este trabajo.

<sup>34</sup> P.J. Enk, *Grattius Faliscus. Cynegeticon quae supersunt. Cum prolegomenis, notis criticis, commentario exegetico edidit ... Pars altera, commentarium continens*, Hirschberg, 1976, p. 104, n. a 365, señala: “validae ... salivae: idem docet de humana saliva Plinius Hist.Nat. XXVIII, 35 *hominum vero in primis ieanam salivam contra serpentes praesidio esse docuimus. validae: quae habet vim sanandi*”. Cf. asimismo nuestro estudio de los textos de Plinio unas líneas más abajo.

<sup>35</sup> No en vano se trata de “su fuente más obvia”: cf. *Celsus. De medicina. I. Books I-IV*. Translated by W.G. Spencer, London, 1971, p. vii. A los pasajes que examinaremos a continuación podríamos añadir otros 8 en que se emplea el verbo *excreo* con las acepciones de “escupir/toser” ya sea en construcción absoluta o bien acompañado de los

gravedad de la enfermedad: 4.3.1-3 *Mali etiam morbi testimonium est uehementer et crebro spirare, a sexto die coepisse inhorrescere, pus expuere, uix excreare, dolorem habere continuum, ...*<sup>36</sup>

El autor se refiere al drenaje de sustancias nocivas para el organismo mediante la expectoración de la saliva, así como a sus características, interpretables como indicio de empeoramiento o bien de sanación progresiva<sup>37</sup>: 7.33.1-3 *Dolor etiam pulmonis, si neque etiam per sputa neque per sanguinis detractionem neque per uictus rationem finitus est, ...*<sup>38</sup>.

Celso también habla de la saliva como remedio curativo propiamente dicho: V 5.28.18b.2-3 *Sed leuis papula etiam, si ieiuna saliuu cotidie defricatur, sanescit*<sup>39</sup>.

Escrisonio Largo se mantiene en la línea de sus predecesores Hipócrates y Celso. En su opinión, el exceso de saliva es nocivo y sintomático: *Compositiones* CIV 1-5 *Remediat enim eos, ..., qui adsidue inflationibus urgentur vel dolore eius vexantur aut adsidue nauseant aut saliva abundant vel inedia consumuntur stomachumque ita solutum habent, ut ex eo varios liquores subinde expuant consentiente capite, ut nullum genus cibi continere possint*<sup>40</sup>.

Plinio destaca la importancia de la saliva como remedio contra las mordeduras de las serpientes: Nat. Hist. VII 13.1-14.1 *Crates Pergamenus in Hellesponto circa Parium genus hominum fuisse, quos Ophiogenes vocat, serpentium ictus contactu levare solitos et manu inposita venena extrahere corpori. Varro etiamnum esse paucos ibi, quorum salivae contra ictus serpentium medeantur*. En XXII 51.1-52.4 Plinio menciona una hierba (*onochilon*) que considera remedio válido contra la picadura de la serpiente, con alusión, de nuevo, a la saliva. El que la de una mujer potencie la acción de un ungüento para los ojos es prueba de su embarazo: VII 67.4-6 *fecunditatis in feminis praerogativum accepimus inunctis medicamine oculis salivam infici*. También alude a las propiedades de la saliva en la profilaxis de la epilepsia (*comitialis morbus despui suetus*): X 69.4-7: *coturnicibus veneni semen gratissimus cibus*,

---

sintagmas *sanguinem, pus* o el complejo *nihil aeger ... nisi pituitam spumantem* (II 8.23.7).

<sup>36</sup> Vid. II asimismo 6.9.1-2, 8.22.1-2, 8.24.1-3 y VIII 9.1c.4-6.

<sup>37</sup> Cf., en este último sentido, 8.2.1-5, 8.5.1-3 y 8.6.1-3.

<sup>38</sup> Vid. asimismo 8.24.7-25.1.

<sup>39</sup> Para parecidas “friegas” o “fricciones cada día con saliva en ayunas” vid. *infra*, en las conclusiones de este estudio, Plinio, *Hist.Nat.* XXVIII 36.5.

<sup>40</sup> Escrisonio fue “médico áulico del emperador Claudio” y autor de esas *composiciones* o *recetas*: cf. E. Bickel, *op.cit.*, p. 462. Cf. asimismo IX 1-5 y LV 1-3; podríamos añadir otros 4 pasajes en los que se emplea el verbo *excreo* acompañado de los sintagmas *purulenta, glutinosa* o el complejo *ea, quae obstant transitui spiritus* (XCIV 14).

*quam ob causam eas damnare mensae, simulque comitalem propter morbum despuerit, quem solae animalium sentiunt praeter hominem.* En el siguiente fragmento, la expresión *despuere ... morbos* debe entenderse como “desviar, rechazar, alejar”, en definitiva, “conjurar enfermedades -de nuevo, en este caso, la epilepsia- escupiéndolo”: XXVIII 35.1-4 *omnium vero in primis ieiunam saliva contra serpentes praesidio esse docuimus, sed et alios efficaces eius usus recognoscat vita. despuimus comitales morbos, hoc est contagia regerimus.* La saliva, de forma aislada o en combinación con el sudor (así en XXVIII 31.1-3), es curativa de escrófulas, paperas y abscesos cutáneos (XX 224.6-225.2). El autor destaca las propiedades de la saliva de una mujer que se halla en ayunas desde la víspera: XXVIII 76.1-4 *mulieris quoque salivam ieiunam potentem diiudicant cruentatis oculis et contra epiphoras, si ferventes anguli oculorum subinde madefiant, efficacius, si cibo vinoque se pridie ea abstinerit.* Plinio se refiere al *salivatum*<sup>41</sup> como un preparado apto para producir, precisamente, la salivación (XXVII 101.3-4), a la saliva que desencadena tos (XXVIII 60.7-8), a los poderes curativos de la saliva de animales, concretamente del caballo muerto (XXVIII 193.1-3) y del perro rabioso (en este último caso como *antídoto* contra la propia hidrofobia: XXIX 99.4-6), a las propiedades curativas de la sal escupida en los ojos de animales y de la saliva con la que se humedecen ciertas piedras de uso en barbería (XXXI 105.2-7, XXXVI 165.3-4), ... Visto este panorama no es de extrañar, pues, que, tras la mención de varias prácticas atroces y pseudocientíficas, Plinio incluya el uso de la saliva dentro de la categoría de los “remedios”, por oposición a los “sacrilegios”: XXVIII 8.6-9.1 *nos auxilia dicemus, non piacula, sicubi lactis puerperarum usus mederi poterit, sicubi saliva tactusve corporis, ceteraque similia.*

Tácito, en un extenso pasaje de sus *Historias*<sup>42</sup>, nos presenta a Vespasiano curando a un ciego con su saliva; seleccionamos los fragmentos más destacados por su enorme interés a la hora de ser comparados con los textos de los evangelios de Marcos y Juan, que estudiaremos pormenorizadamente más adelante: IV 81.1-23 *per eos mensis ..., multa miracula evenere, quis caelestis favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur. e plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, ...; precabaturque principem ut genas et oculorum orbis dignaretur*

<sup>41</sup> Se halla descrito en Columela, *De re rustica* VI 5.2.5-7, 10.1.6-8 y 24.5.1-3.

<sup>42</sup> El texto es, en efecto, paradójicamente más amplio y prolijo en detalles que el semejante y posterior de Suetonio (*Vesp.* VII 2.3-3.5), verdadero *acólito* de Vespasiano. Sobre este episodio vid. asimismo Casio Dión, *Historiae Romanae*, Xiph. 205, 2-13 R. St. 66.8.1.1-2.1.

*respergere oris excremento ... Vespasianus primo inridere, aspernari; ... igitur Vespasianus ..., iussa exequitur. statim ... caeco reluxit dies.*

### 3.3. LA SALIVA COMO FÁRMACO VENENOSO.

Dentro de la tradición griega, Aristófanes de Bizancio testimonia que la saliva humana puede matar a las escolopendras marinas (anélido vermiforme): *Epit.* II 548.1-8 πτύελον ἀνθρώπου θανατηφόρον εἶναι ζῶω ἑτέρω καλῶς ἴσασι καὶ φυλάττονται, ... ἀποκτείνειν δὲ καὶ τὰς θαλαττίους σκολοπένδρας τὸ αὐτὸ δῆπου πτύελον δεινότατόν ἐστι<sup>43</sup>.

En los *Oracula Sibyllina* el término πτύσμα<sup>44</sup> y el compuesto ἔμπτυσμα aparecen, concretamente en I 365 y VIII 289, unidos al adjetivo φαρμακόν<sup>45</sup>, con la acepción de “esputos *envenenados* o *venenosos*” (πτύσματα / ἔμπτυσματα φαρμακόντα).

Pasando a los testimonios en lengua latina, Lucrecio menciona la capacidad de la saliva humana como *veneno* contra las serpientes<sup>46</sup>: *De rerum natura* IV 638-639 *est itaque ut serpens, hominis quae tacta salivis / disperit ac sese mandendo conficit ipsa.*

Marco Terencio Varrón habla de las propiedades letales, en este caso, de la saliva animal<sup>47</sup>. La saliva de la cabra es veneno para el olivo, pues su mordedura le hace estéril: *Res rusticae* I 2.19.5-20.4 *sic factum ut Libero patri, repertori vitis, <h>irci immolarentur, proinde ut capite darent poenas; contra ut Minervae caprini generis nihil immolarent propter oleam, quod eam quam laeserit fieri dicunt sterilem: eius enim salivam esse fructuis venenum [L]: hoc nomine etiam Athenis in arcem non inigi, praeterquam semel ad necessarium sacrificium, ne arbor olea, quae primum dicitur ibi nata, a capra tangi possit.*

Lucano nombra la conjunción de la saliva con venenos de toda índole, hojas, hierbas, ...: *Bellum civile* VI 681-684 *quo postquam uiles et habentis nomina pestis / contulit, infando saturatas carmine frondis / et, quibus os dirum nascentibus inspuat, herbas / addidit et quidquid mundo dedit ipsa ueneni.*

<sup>43</sup> Vid. asimismo 41.1-2. Eliano, en su *Περὶ ζῴων ἰδιότητος*, transmite también la creencia de que la saliva humana es letal no sólo para las escolopendras marinas, sino también para serpientes, cabras y escorpiones: cf. IV 22.1-2, II 24.6-10, VII 26.1-9 y IX 4.12-14, respectivamente.

<sup>44</sup> Que en algunos contextos puede significar, por sí solo, “veneno de serpiente”, así en Porph. *Abst.* 3.91: cf. H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones, *op.cit.*, s.v.

<sup>45</sup> Cf. Moschus 4.30 o Nicander, *Alexipharmaca* 4; aplicado a personas, aunque tardíamente, significa “mago”, así en Nonnus, *Dionysiaca* 21.144: vid. *ibidem*, s.v.

<sup>46</sup> Cf. Plinio unas líneas *infra*.

<sup>47</sup> Sobre las propiedades curativas de la saliva animal vid. *supra* Plinio, aptdo. 3.2.

Plinio se refiere a la saliva, sobre todo de un hombre ayuno, como veneno contra las serpientes: *Nat. Hist.* VII 15.3-7 *et tamen omnibus hominibus contra serpentes inest venenum: ferunt ictas saliva ut ferventis aquae contactu fugere; quod si in fauces penetraverit, etiam mori, idque maxime humani ieiuni oris*<sup>48</sup>.

#### 3.4. LA SALIVA COMO REMEDIO MÁGICO BENÉFICO Y/O MALÉFICO.

Frente a las propiedades mencionadas observaremos a continuación cómo la saliva podía ser considerada no ya como *pseudomedicina* curativa o nociva, según sus usos, sino como sustancia con propiedades mágicas para beneficio o maleficio del receptor.

En lo que a los textos griegos se refiere, Dionisio de Halicarnaso, en su tratado *De compositione verborum* IV 83-84, recoge el siguiente texto de Hegesias de Magnesia, en el que la divinidad modifica la naturaleza del agua de los tebanos mediante su saliva, siendo entonces capaz de “volver loco”: *F. Gr. Hist.* (142), F, 18, 19, 20 Οὐ γὰρ μικρὰν εἰς Θηβαίων ὕδωρ ἐπτυσεν ὁ Διόνυσος· ἥδὲ μὲν γὰρ ἔστι, ποιεῖ δὲ μαίνεσθαι ...

Aristófanes de Bizancio menciona por su parte el empleo de la saliva en un hechizo: *Epit.* II 65.5-6 ... , εἶτα μέντοι τὴν ὀδύνην ἐπράϋνε καὶ κατεγοήτευσε (cf. γόης, “hechicero”) τῷ σιάλω τὸ δεινόν.

Por lo que a la literatura latina respecta, Propertio menciona en IV 7.33-37 el uso meléfico de la saliva por parte de la hechicera Nómade tras referirse a la purificación de la tumba mediante la libación ritual de vino o a la mezcla de éste con veneno: *hoc etiam grave erat, ... / ... fracto busta piare cado? / Lygdamus uratur, ...: / ..., cum insidiis pallida vina bibi. / ut Nomas arcanas tollat versuta salivas, ...*

En Petronio tenemos un conjuro-sacrificio, bastante complejo por lo rico en detalles previos expresados, realizado por Enotea para remedio de la impotencia masculina; también aquí la mujer escupe: *Sat.* CXXXV 6.1-4 *at illa inertiam meam accusans ipsa fabas tollit, dentibusque folliculos pariter spoliat atque in terram veluti muscarum imagines despuat [...].*

El uso de la saliva, como hemos observado a lo largo de este trabajo, va muy frecuentemente vinculado a la mención del número tres. También hemos destacado que la triple repetición se suele relacionar con la protección, con lo apotropaico, siendo su empleo muy usual en los ritos religiosos<sup>49</sup>. En este pasaje

<sup>48</sup> Cf. XXII 52.4-6.

<sup>49</sup> Cf. Virgilio, *Ecloga* VIII 73-78 y, entre otros, E.B. Lease, “The number three, mysterious, mystic, magic”, *C.Ph.* 14 (1919), pp. 56-73, sobre todo p. 61, A. Pinilla de la Peña, “La triple repetición” en “Prácticas mágicas en la obra de Plinio el Viejo”, incluido en J. Peláez (Ed.), *El dios que hechiza y encanta. Magia y astrología en le mundo clásico y helenístico*, Madrid, 2002, pp. 221-222 y A. Recio, *op.cit.*, p. 209, n. 11.



perteneciente a Plinio, para que la acción curativa de una hierba sea óptima hay que escupir por tres veces a la derecha: *Nat. Hist.* XXIV 172.7-10 *qui perunctus est, despuat ad suam dexteram terna. efficacius remedium esse aiunt, si tres trium nationum homines perungant dextrorsus*. El panorama es semejante en XXV 167.1-4 (hierba empleada para los dolores dentales unido a una práctica mágica en la que se escupe), XXVI 93.1-5 (plantas que adquieren plena eficacia curativa gracias a la saliva: el paciente y la administradora, una virgen, deben escupir tres veces) o XXVII 100.1-5 (para la curación del “impétigo” o exantema crónico). En definitiva, es capaz de apaciguar las “inquietudes del espíritu”: XXVIII 25.1-2 *alius saliva post aurem digito relata sollicitudinem animi propitiat ...*

#### 4. EL USO DE LA SALIVA EN LOS TEXTOS MISNAICOS Y NEOTESTAMENTARIOS.

La *Mishná*<sup>50</sup>, entendida como *corpus* integrante de las diatribas en torno a la interpretación de las leyes más importantes del judaísmo postbíblico, se transmitió inicialmente en forma oral. Intentado delimitar con meridiana exactitud su cronología, podemos aceptar que el núcleo fundamental se creara en Jamnia durante la época de la reconstrucción, tras el 70 d.C.<sup>51</sup> Durante el S. II d.C. se comenzaría con la redacción de una suerte de *apuntes* que devendrían, a comienzos del S. III, en manuales fijos de uso privado para los rabinos y con un cierto valor como primitiva *jurisprudencia*. La cronología antedicha supondría el conocimiento de la *Mishná* por parte de los autores de los evangelios de Marcos y Juan probablemente por la vía oral. Ofrecemos varios testimonios relativos al uso de la saliva en la *Mishná* por la luz que arrojan como complemento de nuestras tesis.

Uno de los valores de la saliva estudiados ha sido el ritual-apotropaico. Cuando se pronunciaba un hechizo normalmente se *escupía* o *expectoraba*, siendo dichas acciones las que constituirían su parte esencial: este tipo de encantamiento era especialmente frecuente entre los esenios. Dicho hechizo, por lo general, contenía un versículo bíblico con mención del nombre de Dios, así el que reproducimos a continuación: *Sanhedrin* 101a “TAMBIÉN UNO QUE

<sup>50</sup> La *Mishná* es una de las dos partes, junto con la *Guemará*, formada por dos comentarios a aquélla y escrita en arameo, constitutivas del Talmud o “estudio”, el libro más importante del judaísmo postbíblico, interpretación de la *Torá*. La *Mishná* consta de seis órdenes, que incluyen 63 tratados, formados, a su vez, por capítulos y éstos por *mishnayot*. Centrándonos en los tratados a los que aludiremos, de acuerdo con el orden *hierosolimitano* los denominados *Babba bathra* (última puerta), *Sanhedrin* y *Aboda zara* (culto idólatrico) pertenecen al orden *Nezikin* (daños, ofensas) y el *Shabbath* al *Mo'ed* (fiesta).

<sup>51</sup> Para estas líneas y las que siguen cf. H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, 1988, pp. 488-489.

SUSURRA SOBRE UNA HERIDA etc. R. Johanan dijo: Pero sólo si él escupe/expectora (זרוקק) al susurrar puesto que el Nombre Divino no puede ser expresado junto con la expectoración<sup>52</sup>.

Asimismo, la *Mishná* se hace eco de la doctrina tradicional que considera la saliva como fármaco curativo o pseudocurativo, concretamente la de un primogénito y respecto a las enfermedades de los ojos: *Babba bathra* 126,6 “Una cierta [Persona una vez] vino ante R. Hanina [y] le dijo ‘Estoy seguro de que este [hombre] es un primogénito’. Y le dijo, ‘¿De dónde sabes [esto]’. – [El otro] le contestó, ‘Porque cuando [la gente] vino a su padre, él acostumbraba a decirles entonces, *Id a mi hijo Shikhath, Quien es primogénito y su saliva cura*’. – ¿No puede ser el primogénito de su madre [sólo]? – Hay una tradición de que la saliva del primogénito de un padre es sanadora, pero la del primogénito de una madre no lo es<sup>53</sup>”.

En el NT no son raras las menciones existentes a la *saliva*: se trata, por lo general, del uso de verbos que significan “escupir” fuera de relatos de milagro y como muestra de desprecio o burla, concretamente ἐμπύω en Mt 26,67 y 27,30 (relato de la pasión), Mc 10,34 (anuncio de la pasión), 14,65 y 15,19 (relato de la pasión) y Lc 18,32 (anuncio de la pasión) y ἐκπύω en Gál 4,14. No obstante, este panorama se vuelve diferente en el caso de los dos fragmentos que estudiamos a continuación.

En Marcos 7,32-37 Jesús cura a un sordo tartamudo y en 8,22b-26 devuelve la visión a un ciego<sup>54</sup>: en ambos casos se emplea (vv. 7,33 y 8,23) el verbo πτύω, concretamente el participio de aoristo πτύσας (lat. *exspuens*)<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Para los textos misnaicos originales y sus traducciones vid. V. Castiglioni, *Mishnaiot*, Roma, 1962-1964<sup>3</sup>, P. Blackman, *Mishnayoth*, New York, 1964<sup>2</sup> y J. Neusner, *The Mishnah, a New Translation*, New Haven, London, 1988.

<sup>53</sup> Otros testimonios importantes relativos al uso de la saliva entre los hebreos son *Shabbath* XIV 4, 14d (saliva como remedio de las oftalmías) y *Aboda zara* XI 10, 19.

<sup>54</sup> La carencia del sentido de la visión es un tópico vétero y neotestamentario, no sólo por su alto valor simbólico, sino, además, porque un ciego era una persona doblemente pobre: vid., por ejemplo, Lv 19,14, Dt 27,18 o Is 59,9.

<sup>55</sup> Para los textos neotestamentarios griegos y latinos cf. *Novum Testamentum Graece et Latine* textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland ... Textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum editioni debetur utriusque textus apparatus criticum recensuerunt et editionem novis curis elaboraverunt Kurt Aland et Barbara Aland ..., Stuttgart, 1997<sup>3</sup>. Algunas de las aportaciones más relevantes a estos pasajes del evangelio de Marcos son las que siguen: J. Mateos, “Algunas notas sobre el Evangelio de Marcos (III)”, *FilNT* 8 (1991), pp. 193-204 (con especial atención a la enigmática réplica del ciego a Jesús en 8,24 -..., Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὀρώ περιπατοῦντας, que Mateos traduce (p. 197) como

Reproducimos los versículos más importantes de las perícopas indicadas debido a su interés:

7.32 καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιάλον, καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα. 7.33 καὶ ... ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὄματα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ, 7.34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἔστενάξεν, καὶ λέγει αὐτῷ, Εφθαθα, ὃ ἐστίν, Διανοίχθητι. 7.35 καὶ [εὐθέως] ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει ὀρθῶς ...

8.22<sub>b</sub> καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἄψηται. 8.23 ..., καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἐπηρώτα αὐτόν, Εἶ τι βλέπεις; 8.24 καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν, Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ὡς δένδρα ὄρω περιπατοῦντας ...

A propósito de la curación del ciego presente en el segundo texto, puede resultar útil su contraste con otra perícopa marcana de contenido muy semejante, aunque con alguna notable diferencia: la curación en 10,46-52 del ciego *hijo de Timeo, Bartimeo*, el último “milagro” de Jesús narrado por el evangelista y en el que sana al invidente únicamente a través de la palabra<sup>56</sup>. Tradicionalmente dicha perícopa ha sido adscrita a la *tipología* “milagro”, pero, examinada con detenimiento, carece de algunos de los elementos típicos de dicho “género”: es el caso del gesto de curación o las palabras sanadoras. Antes bien, los episodios de Mc y Jn que nos afectan sí pueden considerarse como “relatos de milagro”, exentos (desde nuestro punto de vista sólo *a priori*) de todo carácter mágico y con un alto valor simbólico (aunque no haya mención a números o a cualquier numerología)<sup>57</sup>.

---

“Veo a los hombres porque percibo como árboles, aunque andan” - y a su identificación en 10,46b) y J. Marcus, “A Note on Marcan Optics”, *NTS* 45 (1999), pp. 250-256 (en que el autor estudia detenidamente los significados de διαβλέπειν y ἐμβλέπειν τηλαυγῶς, expresión, esta última, que traduce como “with far-beaming sight”, de acuerdo con las teorías que en la antigüedad conciben la visión como una especie de *rayo* que se dirige desde el ojo hacia el objeto visto).

<sup>56</sup> 10.51 ...ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ, Ραββουνι, ἵνα ἀναβλέψω. 10.52 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ὑπάγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν.

<sup>57</sup> Ya que se ajustan a los siguientes criterios: quien sufre la adversidad es un individuo (aunque, desde dicho punto de vista *simbólico*, sea la comunidad: Jesús pretende remediar la *ceguera* del colectivo que le rodea, incluidos responsables y pueblo); la adversidad a que nos referimos es de carácter físico; el ciego demanda de Jesús curación, o bien éste lo sana *motu proprio*; Cristo pronuncia frases de carácter sentencioso que nadie osaría decir de no tener capacidad curativa; la colectividad reconoce o aclama el milagro; se presenta

En Mc 7,33 Cristo mete los dedos en los oídos del sordo tartamudo, como para indicar que iba a abrirlos, y escupiendo, o poniendo saliva en sus dedos, le toca la lengua, gestos que podían hacer pensar a gentes paganas o judías en ciertos ritos mágicos<sup>58</sup>. Los rabinos tenían terminantemente prohibido a todos los que curaban heridas entremezclar con ello el susurro de palabras, menos aún de versículos bíblicos, máxime si esto se hacía utilizando la saliva, ya que se le concedían ciertas virtudes curativas, era considerada como remedio medicinal<sup>59</sup>.

Respecto a 8,23 debemos destacar, primero, que las enfermedades oculares eran una plaga en la vieja Palestina provocada, fundamentalmente, por el exceso de luz, el polvo y la falta de higiene. En contraposición a los rituales irracionales y supersticiosos propios de los curanderos, con procedimientos de fondo mágico, Cristo se limita a poner saliva en los ojos del invidente y a imponerle las manos (v. 25). La saliva, como hemos podido corroborar a lo largo de todo este trabajo, tenía fama en la antigüedad de poseer efectos curativos, y especialmente en las oftalmías. No obstante, el poner saliva sobre los ojos del ciego no era para utilizarla como un remedio natural, ya que, a pesar de sus virtudes levemente antisépticas<sup>60</sup>, era totalmente inútil respecto a la grave tarea a

la denominada *función constatación* “en la que se muestra el efecto de las palabras del taumaturgo en el beneficiario o paciente”. No nos hallaríamos ante relatos de magia, ya que: no hay fórmulas cripticas ni ritos extraños; no hay invocación explícita a Dios; Cristo no actúa en beneficio propio; además, el lugar en el que se desarrollan los hechos no se ajusta a los recurrentes en la tradición mágica. Para todo lo señalado cf. J. Peláez, “El doble relato de *multiplicación* de panes y peces en el evangelio de Marcos (6,33-46 y 8,1-9): ¿milagro, magia o símbolo?”, en Idem (Ed.), *op.cit.*, pp. 173, n.7, y 174-179, donde hallamos un extracto de varias de las ideas defendidas previamente en su tesis doctoral *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Valencia, 1984. Para la posible vinculación de los pasajes evangélicos estudiados, debido a su peculiar estructura, con el número tres y, por lo tanto, con ciertas prácticas mágicas, vid. las conclusiones de este trabajo.

<sup>58</sup> P. Chantraine, *op.cit.*, s.v. πτύω, afirma que las palabras derivadas de este verbo son “expressifs de forme variée en raison de leur sens et de leur valeur magique: on crache pour écarter le mauvais œil”. Para este *valor mágico* cf. asimismo A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1963<sup>26</sup>, s.v πτύω: “Cracher dans son sein pour détourner un malheur” (vs. “cracher au visage pour exprimer son mépris”).

<sup>59</sup> Cf. *Sanhedrín* 101a y M. de Tuya, *Biblia comentada. V. Evangelios (1º)*, Madrid, 1977<sup>3</sup>, pp. 547-548.

<sup>60</sup> Cf., en este sentido, *Santos Evangelios*, EUNSA, Pamplona, 1985<sup>2</sup>, p. 556, n. a Mc 7,32-33: “De todos es sabido que la saliva tiene cierta eficacia para aliviar heridas leves” y *Das Neue Testament*, Katholische Bibelanstalt GmbH, Stuttgart, 1993, p. 112, n. a Mc 7,33: “Speichel galt damals als Heilmittel”; vid. asimismo las conclusiones de este trabajo.

realizar: si Cristo utiliza la saliva como vehículo de milagro, lo hace “como una ‘parábola en acción’ para indicar lo que pretende hacer y excitar la fe del ciego en su curación”<sup>61</sup>.

En Juan 9,1-12 Jesús cura a un ciego: la expresión empleada (v. 9,6) es ἐπτυσεν ... ἐκ τοῦ πτύσματος (lat. *exspuit ... ex sputo*)<sup>62</sup>. Reproducimos los versículos más relevantes de la perícopa:

9.1 Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς ... 9.6 ταῦτα εἰπὼν ἐπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς 9.7 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλῳάμ (...). ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων ... 9.10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 9.11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος, Ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι Ὑπαγε εἰς τὸν Σιλῳάμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα ...

Los antiguos conocían la saliva como *medicación* para los ojos, incluso para otras partes del cuerpo, y se estimaba que su valor curativo aumentaba si se le añadían tierra o arcilla<sup>63</sup>. No obstante, sean o no discutibles todas estas propiedades, lo que sí resulta evidente es que Jesús se sirve de esos remedios populares no tanto porque fueran necesarios para la realización del milagro, sino para provocar un incidente con los fariseos: recordemos si no las connotaciones del barro, que remitía a la creación del hombre (Gn 2,7, Job 10,9, Is 64,7). Se

<sup>61</sup> Cf. M. de Tuya, *op.cit.*, 552.

<sup>62</sup> Algunos de los estudios más destacados en torno al texto de Juan que traemos a colación son: U. Busse, “Metaphorik und neutestamentliche Wundergeschichten? Mk 1,21-28; Joh 9,1-41”, en U. Busse-O. Fuchs (Eds.), *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament* (Quaest. Disp. 126), Freiburg, 1990, pp. 110-134, J.L. Staley, “Stumbling in the dark, reaching for the light. Reading character in John 5 and 9”, *Semeia* 53 (1991), pp. 55-80, J.W. Holleran, “Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9, I (Background and Presuppositions)-II”, *ETL* 69 (1993), pp. 5-26 y 354-382 (estudio del contexto, unidad literaria, estructura -concéntrica de siete escenas-, temática, trama, caracterización y papel de los personajes, indicaciones de espacio, tiempo, orden, duración y frecuencia, punto de vista del narrador y secuencia narrativa, unificada y dotada de independencia), M. Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion* (WUNT 2 Reihe 73), Tübingen, 1995 (el autor analiza el texto desde las perspectivas de la crítica literaria y formal -incluido el análisis narrativo- y trata problemas relativos al género, historia de la tradición y crítica de la redacción) y G. Marconi, “La vista del ciego. Struttura di Gv 9,1-41”, *Greg* 79 (1998), pp. 625-643 (análisis literario y estructural ceñido a la articulación de ocho escenas básicas -por oposición a las siete que establece Holleran: vid. *supra*-).

<sup>63</sup> Vid., entre otros, H. van den Bussche, *El Evangelio según San Juan*, Madrid, 1972, p. 400.

pensaba que la saliva, como uno de los *destilados* del ser humano, podía transmitir la fuerza o energía vital propias del individuo, pues se consideraba que cualquier secreción del cuerpo podía retener una parte de la personalidad del individuo. Jesús está procediendo a crear un hombre nuevo (simbolismo del día sexto), compuesto de un elemento preexistente, la tierra, que representa la carne, y otro personal, la saliva, que asume el puesto del agua necesaria para hacer el barro, resultado de la mezcla de ambos elementos, y que encarna el Espíritu de Cristo. Es destacable que Juan use dos verbos diferentes para indicar la aplicación del barro en los ojos del ciego, ἐπιχρίω (9,6.11), *untar, ungir*, y, más adelante, ἐπιτίθημι (9,15), sencillamente *aplicar*, de los que el primero nos remite al “Mesías” o “Ungido” (1,41, 4,25): lo que Jesús pone ante los ojos del ciego es mucho más que simple barro, saliva y tierra, es el proyecto de Dios realizado, cuyo modelo es Jesús mismo<sup>64</sup>.

## 5. CONCLUSIONES.

En primer lugar, debemos aceptar, desde el punto de vista estrictamente empírico que nos ofrece una ciencia como la Fisiología Médica, las propiedades, si no curativas, al menos profilácticas y antisépticas de la saliva, que constituyen un hecho constatado<sup>65</sup>. No obstante, los episodios marcano y joánico de sanación mediante la saliva no representan sino una sublimación de carácter simbólico (quizás no haya que desdeñar *a priori* su valor mágico, por los motivos que aduciremos unas líneas *infra*) de su poder curativo.

Desde una perspectiva antropológico-religiosa, pregnante en toda la cuenca mediterránea pero que hunde sus raíces en Oriente, la saliva puede considerarse un antiguo símbolo mítico de la vivificación: así, por ejemplo, la saliva del dios babilónico Marduk era “la saliva de la vida”; Tfenis, hija del dios primordial egipcio Atum, era la humedad (saliva); así como Cristo fabrica barro con tierra mezclada con su propia saliva, Isis hizo nacer una serpiente de la saliva de Re, elemento masculino de la mezcla, y la tierra, femenino; los sumerios consideraron la saliva como mortal: “UH-ZU (*kashshapu*) es el mago, ‘el que conoce la saliva’ y UH es también ‘veneno’, que como la saliva, puede ser bueno o malo”<sup>66</sup>. Las cuatro *valencias* que asume la saliva en los textos grecolatinos y misnaicos revisados a lo largo de este trabajo, y de las que los tipos “apotropáico”

<sup>64</sup> Para las líneas anteriores cf. J. Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid, 1979, pp. 436-437 y J. Mateos-L.A. Schökel, *Nuevo Testamento*, Madrid, 1987, p. 503, n. a 1-12.

<sup>65</sup> Como señalan E.E. Selkurt, *Fisiología*, Buenos Aires, 1985<sup>5</sup>, p. 445 y A.C. Guyton, *Tratado de Fisiología Médica*, Madrid, 1992<sup>2</sup>, p. 745.

<sup>66</sup> Vid. A.M<sup>a</sup> Vázquez y O. Muñoz, *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, Madrid, 1997, s.v. *saliva*.

y “médico curativo” son, con diferencia, las más recurrentes, no desdican la tradición.

Tras el examen de numerosos testimonios, que oscilan entre la perspectiva puramente médica de, por ejemplo, Hipócrates (*Κφακαὶ προγνώσεις* 385.1, 387.7, ...) o Celso (*De medicina* 7.33.155, ...), que conciben la saliva como un humor corporal que es síntoma, incluso causa, si se drena convenientemente o no, de estados de salud o enfermedad, y las menciones a aquélla en el contexto de diversas prácticas supersticiosas, de entre todos los autores estudiados debemos destacar la importancia capital de Plinio, por representar un verdadero punto de inflexión, al recibir, en todas sus variantes imaginables, prácticamente íntegro el gran acervo de tradiciones previas para sistematizarlas. Se trata del autor presente en este trabajo que más posibilidades ha ofrecido para el análisis por la abundancia de matices y la rica heterogeneidad de los datos referentes a las propiedades de la saliva: humana (VII 13.1-14.1, ...) o animal (XXVIII 193.1-3, ...); ligada o no a la triple repetición (XXIV 172.1-10, ...); con menciones a la derecha y la izquierda (XXVIII 25.1-5, ...); curativa de diferentes patologías -casi siempre procedente de un individuo ayuno (VII 15.3-7, ...)- como la epilepsia (X 69.4-7) y otras enfermedades, por ejemplo las oculares; empleada sola o en compañía de otros fluidos corporales, como es el caso del sudor (XVIII 31.1-3); usada al tiempo que se recita una especie de letanía (XXVII 100.1-5); ...

Una muestra representativa de la rica heterogeneidad de Plinio es el siguiente breve comentario del texto quizá más rico en detalles sobre la saliva presente en la *Naturalis Historia*, concretamente XXVIII 36.1-39.8<sup>67</sup>. En él

---

<sup>67</sup> Reproducimos los fragmentos más importantes: *veniam quoque a deis ... petimus in sinum spuendo, et ... terna despuere precatione in omni medicina mos est atque ..., incipientes furunculos ter praesignare ieiuna saliva. ...: si quem paeniteat ictus eminus comminusve inlati et statim expuat in mediam manum qua percussit, levatur ilico in percusso culpa. ... quidam vero adgravant ictus ante conatum simili modo saliva in manu<m> ingesta. credamus ergo et lichenas leprasque ieiunae inlitu adsiduo arceri; item lippitudines matutina cottidie velut inunctione, carcinomata malo terrae subacto, cervicis dolores saliva ieiuni dextra manu ad dextrum poplitem relata, laeva ad sinistrum; si quod animal aurem intraverit et inspuatur, exire. inter amuleta est editae quemque urinae inspuere, similiter in calciamentum dextri pedis, priusquam induatur, item cum quis transeat locum, in quo aliquod periculum adierit. Marcion Zmyrnaeus, ..., rumpi scolopendras marinas sputo tradit, item rubetas aliasque ranas, Ofilius serpentes, si quis in hiatum earum expuat, Salpe torporem sedari quocumque membro stupente, si quis in sinum expuat aut si superiore<s> palpebras saliva tangat. <c>ur no<n et> haec credamus rite fieri, extranei interventu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui i<n> os? ...*

observamos uno de los rasgos distintivos del autor, la fusión de varias de las perspectivas que hemos adoptado como eje de nuestro análisis:

- A. Apotropaica: escupir en el pliegue de la toga, ante la llegada de un extraño, la nodriza sobre un bebé dormido, mención del mal de ojo.
- B. Curativa: saliva en ayunas sobre forúnculos incipientes, curativa para los cuadrúpedos, de líquenes, dermatosis escamosas, inflamaciones oculares, úlceras cancerosas, dolores cervicales, de la entrada de animales en el conducto auditivo y del adormecimiento de miembros.
- C. Venenosa: para las escolopendras marinas, ranas “de zarzal” y serpientes (nótese la mención al animal ctónico por excelencia, al que nos referiremos detenidamente a continuación).
- D. Remedio mágico: escupir repitiendo un conjuro tres veces, hacer una señal tres veces, escupir en medio de la mano con la que se ha golpeado a alguien para mitigar su dolor en caso de arrepentimiento o, al contrario, para incrementarlo, escupir sobre la orina (únicamente faltarían en este pasaje otros dos fluidos corporales: la sangre y el semen), sobre el zapato del pie derecho, sobre un lugar por el que se pasa si hay peligro, ...

No es de extrañar que en 39.7-8 Plinio llegue a denominar a la saliva, casi de forma definitiva, *medicina linguae*.

Creemos que no hay que soslayar el influjo que la tradición grecolatina, a propósito del empleo de la saliva, pudo ejercer, ya desde la lírica arcaica griega, sobre textos, no podemos pasarlos por alto, originariamente escritos en lengua helena, como fueron los Evangelios. No podemos obviar la diferencia entre los niveles de lengua de que son portadores los testimonios aducidos a lo largo de este estudio, en su mayor parte textos *literarios*, y las perícopas de Marcos y Juan, que recurren, básicamente, a mecanismos populares de expresión, aunque sin olvidar que, en el caso de los Evangelistas (o de sus *círculos*: es el caso de Juan), se trata de “escritores de cultura superior a la normal”<sup>68</sup>. Este último dato hay que conjugarlo con la coexistencia en situación de paridad de dos lenguas autóctonas, el hebreo -norma culta, fundamentalmente escrita, bíblica- y el arameo -su variante popular, hablada, coloquial-, con -y éste es el detalle que nos importados *linguas francae*, la de la potencia dominadora, el latín, y el griego, la κοινή διάλεκτος<sup>69</sup>. Con el camino despejado a la posibilidad de conocimiento, por parte de un palestino de la época, y no iletrado, de las lenguas y literaturas griega

<sup>68</sup> Vid. A Piñero, *Breve introducción a estudio del Nuevo Testamento*, Madrid, 1994, p. 43.

<sup>69</sup> Cf. al respecto, del mismo autor, “Las lenguas habladas en Palestina en la época de Jesús” en *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, 1995, 129-144.



y latina, es comprensible que alguno de los matices que sobre el empleo de la saliva nos transmiten los textos evangélicos examinados se hallen ya prefijados en la tradición anterior: así -y dejando de lado al ya citado polifacético Plinio-, la conjunción de la saliva y la tierra, por ejemplo, se halla atestiguada en Varrón (*Res rusticae* I 2.27.8-28.1) aproximadamente 130 años antes de la fecha de composición propuesta para el evangelio joánico. Aunque podemos ir un poco más allá: la especialista I. Ramelli acepta abiertamente la posibilidad de que existan ecos del evangelio de Marcos en el *Satiricón*, con lo que podríamos hablar de una supuesta dependencia de Petronio respecto del evangelista en lo que al uso de la saliva se refiere<sup>70</sup>. Pero, sobre todo, nótese el detalle de la confección de barro con la saliva en CXXXI 4.1-5.3, paralela a la acción de Jesús con el ciego en Jn 9,6. La italiana llega a sostener que el autor del evangelio de Juan podría haber tenido conocimiento directo del texto de Petronio e incluso plantea la hipótesis de la existencia de un relato previo a *Satyr.* y Jn que fue objeto de ridiculización en la escena antes comentada<sup>71</sup>.

También pueden resultar de interés los paralelismos entre las perícopas de Marcos y Juan estudiadas y Tácito *Hist.* IV 81.1-25, sobre todo si tenemos en cuenta que el historiador romano comienza la redacción de esa obra ca. 100 d.C., esto es, al mismo tiempo o poco después de que se ponga por escrito el evangelio de Juan<sup>72</sup>. Debemos destacar: primero, a pesar de que el relato de Tácito presente

---

<sup>70</sup> I. Ramelli, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid, 2001, pp. 163-192, sobre todo 178 ss. Por otra parte, ello reafirmaría las tesis que sostienen que tras 7Q5 se puede hallar Mc 6,52-53 (cf. *supra* n. 1). Se podría aceptar con la especialista italiana -vid., de esta misma autora, su "Petronio e i cristiani: allusioni al Vangelo di Marco nel Satyricon?", *Aevum* 70 (1996), 75-80- que en época de Claudio (41-54) y contando con la labor previa de difusión evangélica llevada a cabo por Pedro, el evangelio de Marcos se conociera en Roma, por lo que podría haber llegado hasta Petronio. Podemos hallar en el *Satiricón*, efectivamente, menciones más que posibles a la última cena, la crucifixión de Jesucristo, el robo de su cadáver, la resurrección (en la *novella* de la Matrona de Éfeso), pero, sobre todo, a la unción de Betania y al canto del gallo (cf. *cena Trimalchionis*): la minuciosidad descriptiva de que hace gala su autor en estas dos escenas puede ser prueba, más que suficiente, del conocimiento que Petronio tenía del texto de Marcos y, en general, del NT.

<sup>71</sup> Cf. *ibidem*, pp. 191-192: "Il parallelismo era già stato indicato da W. Bauer agli inizi del secolo e da A. Cabaniss nel 1960; in questo caso tuttavia non è possibile, per evidenti ragioni cronologiche, supporre una dipendenza di Petronio dal Vangelo di Giovanni"; Ramelli se refiere a sus trabajos *Das Johannesevangelium*, Tübingen, 1925<sup>2</sup>, p. 129 y "The *Satyricon* and the Christian Oral Tradition", *GRBS* 3 (1960), pp. 36-39, respectivamente: Cabaniss minimiza el problema aunando los dos pasajes comparados dentro de un mismo *folk-pattern*.

<sup>72</sup> Vid., entre otros, C. Codoñer (Ed.), *op.cit.*, p. 609.

como innovación respecto a los textos evangélicos la posibilidad de fracaso, la consideración también de Vespasiano como, al menos, un θεῖος ἀνὴρ con rasgos más propios de un taumaturgo que de un emperador; segundo, la fusión en el texto latino, pleno de tintes pseudocrísticos, de ciertos elementos en virtud de los cuales se puede establecer una relación de parentesco entre aquél y los relatos de carácter novelesco<sup>73</sup>; en tercer lugar, el que el fragmento antedicho obedezca a unas claras política e intención propagandísticas (elemento “tendencioso”)<sup>74</sup>; finalmente, tenemos otro factor que no debe ser pasado por alto: la atmósfera reinante, en la que proliferaban, como caldo de cultivo propicio, todo tipo de creencias irracionales, supercherías y prácticas mágicas o adivinatorias<sup>75</sup>.

A pesar de todo lo señalado en los dos párrafos anteriores en favor de una eventual conexión entre ciertos representantes de la literatura latina y los textos evangélicos, hay que primar la importancia que, como punto esencial de referencia dentro de la tradición, ejercía la Mishná para un autor judío: recordemos a este respecto el valor curativo de la saliva del primogénito (*Babba bathra* 126,6).

Un campo que hemos pretendido abrir es la matización de la consideración tradicional de las perícopas estudiadas como relatos estrictamente de milagro -o, como mucho, de carácter simbólico-; antes bien, observamos ciertas derivaciones hacia el terreno, quizá, de lo mágico:

- A. “La saliva, al igual que la sangre, la orina y otros productos corporales, es percibida como vehículo entre la persona dotada de un cierto poder y el

---

<sup>73</sup> Se trata de los elementos “teratológico”, “aretológico” (despliegue de las δυνάμεις, ἀρεταὶ o *virtutes* propias de un θεῖος ἀνὴρ), “tendencioso” y del “motivo del viaje” (Vespasiano se halla de paso en Alejandría): para estos cuatro *Hauptelemente* vid. R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart, 1932 -tesis doctoral de 1929- (reimpr. Darmstadt, 1969), sobre todo pp. 21-148.

<sup>74</sup> Cf. Tacite. *Histories. Livres IV et V*. Texte établi et traduit par H. le Bonniec, Paris, 1992, p. 174, n. 12 al parágr. 81. La adulación gratuita es mucho más patente en el caso de Suetonio, uno de los paladines de la literatura de carácter oficial opuesta a la propaganda de la oposición, pero tampoco está ausente en el caso de otros historiadores como Josefo, Plinio el Viejo, Fabio Rústico, Vipstano Mesala y Pompeyo Plauto.

<sup>75</sup> Vespasiano decretó una expulsión de filósofos por no someterse de grado a la adulación, pero, por igual motivo y a pesar del ambiente descrito, no trató de forma diferente a los astrólogos: cf. L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1985, pp. 159-164 y 265-278.

beneficiario de las cualidades inherentes a aquélla ... En Oriente fue considerada un elemento dotado de potencia vivificadora”<sup>76</sup>.

- B. Todos los episodios evangélicos en los que se inspira este trabajo, Mc 7,32-37 y 8,22<sub>b</sub>-26 y Jn 9,1-12, tienen una vinculación, siquiera mediata, con el número tres, ya que, por ejemplo, ofrecen una eventual estructuración tripartita: existe necesidad de curación (Mc 7,32 / 8,22<sub>b</sub> / Jn 9,1-5); se produce la sanación (Mc 7,33-35 / 8,23-25 / Jn 9,6-7); advertencia-la curación trasciende (Mc 7,36-37 / 8,26 / Jn 9,8-12).
- C. Con anterioridad señalamos que uno de los rasgos genuinos de los relatos mágicos es la presencia de la invocación explícita a la divinidad; aunque implícita, pensamos que existe en el caso de Mc 7,34 (mudez): καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ...
- D. Además, otra característica de esos relatos es la existencia de fórmulas crípticas: poseemos la voz aramea (*ibidem*) Εφφαθα, “ábrete”, que se halla a medio camino entre lo inteligible -para un palestino- y lo *críptico* -para un receptor no judío o desconocedor del arameo-, lo que justificaría su inmediata traducción al griego: καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθα, ὃ ἐστιν, Διανοίχθητι.
- E. Paralelamente, recordemos que en *Oracula Sibyllina* I 365 y VIII 289 hallamos los sustantivos πτύσμα y ἔμπυσμα vinculados al adjetivo φαρμακῶεν que, aplicado a nombre de persona, sirve para la designación del “mago”, por lo que nos hallaríamos ante “salivas venenosas”, pero también “salivas con poder mágico”.

Finalmente, una vía interesante, complementaria para nuestro análisis, la pueden ofrecer los detalles relativos al nacimiento de algunos de los adivinos más importantes de la tradición mitológica griega, concretamente Casandra, Héleno, Poliido y Melampo<sup>77</sup>. En los relatos respectivos se vincula la saliva con los dones de vaticinio, o, lo que más nos importa, de sanación, aunque esto último sólo en el caso de Melampo<sup>78</sup>; no obstante, en todos aquéllos la serpiente purifica,

<sup>76</sup> A. Pinilla, “Prácticas mágicas en la obra de Plinio el Viejo”, en J. Peláez, (Ed.), *op.cit.*, p. 220. Sobre el empleo de la saliva en la medicina antigua vid. R. Ruth, *Träger der Lebenskraft*, Wien, 1954, pp. 82-117.

<sup>77</sup> Vid. P. Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Madrid, 1986, s.vv. *Casandra, Poliido, Glauco, Melampo*. A. Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, Madrid, 1982<sup>2</sup>, p. 139 señala que “la capacidad de comprender el lenguaje de los animales que se atribuye a Melampo, y el haberla recibido de unas serpientes que le lamieron los oídos” son “rasgos de genuino cuento popular”.

<sup>78</sup> Fuentes: *Scholia in Apollonium Rhodium* 17.4-11 (... λείχεν τὰ ὦτα ...), Plinio, *Nat. Hist.* X 137.1-7 (... aures lambendo ...), Apolodoro, *Bibliotheca* I 96.3-97.8 (... τὰς

“lamiéndolos” algún órgano de sus sentidos o bien una divinidad escupe en la boca del portador o portadora de la capacidad profética para, por el contrario, retirar el don conferido<sup>79</sup>, esto es, la saliva desempeña un papel esencial: por ser, al tiempo, inocua y nociva, al menos capaz de neutralizar ciertos poderes, encaja, pues, perfectamente en la definición de φάρμακον. Pero contamos aún con más datos relevantes: la serpiente, desde un punto de vista simbólico, posee un número amplísimo de facetas, aunque todas redunden en la misma idea: su *inmortalidad*, ya que *se regenera tras mudar su piel*, al igual que Cristo resucita tras librarse de su lastre corporal, material y corruptible. Por todo ello puede considerarse como una fuerza semejante a la Luna y dispensadora de fecundidad, ciencia (por ejemplo el don de la profecía) y la susodicha *inmortalidad*<sup>80</sup>. Debido a su mencionado carácter lunar y, por ello, eterno, y por vivir en el mundo subterráneo, encarnando el espíritu de los muertos, la serpiente es conocedora de todos los secretos, es fuente de saberes ocultos y es capaz de prevenir el porvenir<sup>81</sup>. A la faceta de Cristo como *remodelador-recreador* del hombre a partir del barro en el que la saliva es su propia esencia, habría que añadir, quizá, su papel como *nuevo Asclepio*, cuya epifanía es la serpiente<sup>82</sup>.

---

ἀκοῶς ταῖς γλώσσαις ἐξεκάθειρον ...), Porfirio, *De abstin.* III,4 4-7 (... τὰ ὅλα δράκων ἐνιψε ...) y Eustacio, *Od.* 1.415.31-34 (... καθαρθεῖς τὰ ὅλα ...).

<sup>79</sup> El texto de Servio es el siguiente: 247. ... *DEI IUSSU praecepto Apollinis: ... Sed Apollo, dissimulata paulisper ira, petit ab ea ut sibi osculum saltem praestaret: quod cum illa fecisset, Apollo os eius inspuit, et quia eripere deo semel tributum munus non conveniebat, effecit, ut illa quidem vera vaticinaretur, sed fides non haberetur*: cf. *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii* recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Vol. I. *Aeneidos librorum I-V commentarii* recensuit Georgius Thilo, Hildesheim, 1961, pp. 260-261.

<sup>80</sup> Es frecuente la representación de varias divinidades capitales, en todo el Mediterráneo, con una serpiente en la mano: Ártemis arcadia, Hécate, Perséfone, incluso las gorgonas y erinias.

<sup>81</sup> Jesús, como Casandra, es uno de los arquetipos de profeta al que no se le da crédito: cf en este sentido sus amargas quejas, en términos muy similares, en Mt 13,57, Mc 6,4 y Lc 4,24 ( ... , Ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ).

<sup>82</sup> Como señala I. Rodríguez Moreno, “Prácticas terapéuticas en los papiros mágicos griegos”, incluido en J. Peláez (Ed.), *op.cit.*, p. 81, “... la serpiente posee una gran fuerza curativa, al ser sin más la epifanía de Asclepio, el agente de su providencia y el vehículo de su poder sanador”.