

ARTÍCULOS

FILOLOGÍA CLÁSICA

EL RELATO DE LA NOVIA DE CORINTO (PHILOSTR., VIDA DE APOLONIO IV 25): ESQUEMA TIPOLÓGICO

ALEJANDRO ARTURO GONZÁLEZ TERRIZA
Universidad Nacional de Educación a Distancia
al59reconstituido@gmail.es

RESUMEN

El pasaje de Filóstrato sobre Menipo y la Empusa (VA IV 25) se examina aquí desde una perspectiva tipológica doble: en primer lugar, señalando los elementos que tiene en común con otras historias sobre amantes serpentinadas y demoníacas, siendo ella misma una historia de amor frustrado entre un mortal y una mujer fatal sobrenatural; luego, tomando en consideración el libro de Filóstrato en su conjunto, como un caso particular de la lucha de Apolonio contra el impulso sexual y el poder ctónico.

PALABRAS CLAVE: Filóstrato, Apolonio de Tiana, Lamia, Empusa, Menipo.

ABSTRACT

Philostratus, VA IV 25 is examined here from two typological perspectives: first in what it has in common with other stories about serpent and demon lovers, being a story of flawed love with a supernatural *femme fatale*; then, considering the book as a whole, as a particular instance of the fight of Apollonius against sexual drive and chthonic power.

KEYWORDS: Philostratus, Apollonius of Tyana, Lamia, Empusa, Menippus.

Según nos dice Filóstrato, la historia del enfrentamiento de Apolonio de Tiana con una Lamia era ya célebre cuando él decidió (no sin cierta resistencia) incluirla en su

biografía del taumaturgo¹. Escribe nuestro autor que la historia era «la más conocida de las de Apolonio» (τὸν λόγον γνωριμώτατον τῶν Ἀπολλωνίου); de ahí que algunos crean que entre los que la conocían pudo estar Apuleyo, lo que ayudaría a entender algunas semejanzas de la narración de Filóstrato con el episodio de Eros y Psique². Su fama posterior no ha sido menos notable: a través de la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton (publicada en 1621), que la parafrasea brevemente, llegó hasta John Keats, que reescribió a su vez la historia, amplificándola, en su poema narrativo *Lamia* (1820)³. Jan Potocki incluyó una traducción del episodio de Filóstrato en su *Manuscrito encontrado en Zaragoza* (cuya versión final data de 1815)⁴. Flaubert evoca el episodio en el capítulo cuarto de *Las tentaciones de san Antonio* (1874), y en el siglo XX, Clark Ashton Smith escribió varios cuentos sobre lamias, entre los que destaca *Morthylla* (1953), donde es evidente el guiño a Filóstrato⁵. En las recopilaciones de folklore vasco del siglo pasado encontramos también una leyenda muy similar al episodio de la *Vida de Apolonio*, tanto que cabe dudar si no se tratará de una «reinyección» por parte de algún autor docto⁶.

¹ Por obligación, escribe Filóstrato (ἐξ ἀνάγκης), pues la versión que conocían los más era inexacta: sabían que «venció una vez en Corinto a una lamia» (ὄτι ἔλοι ποτὲ ἐν Κορίνθῳ λάμιαν), pero ignoraban lo que hizo (exactamente) el taumaturgo y que fue en beneficio de Menipo (IV 25.6 Jones).

² Así lo sostiene Felton (2013), que afirma que las hermanas de Psique le hacen creer a esta que su enigmático esposo es una criatura análoga a Lamia, si no una *male Lamia* (Felton, 2013: 238-40): un monstruo mitad hombre, mitad serpiente o (como Lamia) una serpiente capaz de tomar temporalmente forma humana. Aunque *El asno de oro* es anterior a la *Vida de Apolonio*, Apuleyo pudo conocer alguna versión anterior de la leyenda: probablemente la de tradición oral que el sofista rechaza por inexacta pero da por conocida de «los más»; o la de Damis, discípulo de Apolonio, que el propio Filóstrato asegura haber utilizado como fuente del episodio —aunque no todos aceptan que Damis escribiera tal libro (Bernabé, 1992: 25-8; Jones, 2012: 4-6 llega a sugerir que tanto el libro de Damis como su autor son invenciones de Filóstrato)—.

³ Hay traducción reciente de Luis Alberto de Cuenca y José Fernández Bueno en Reino de Cordelia: John Keats, *Lamia* (2013).

⁴ Potocki titula el relato «Historia de Menipo de Licia» (segundo decamerón, jornada undécima, pp. 146-8 en la ed. de Acantilado, 2009). Le precede otro relato protagonizado por una seductora diabólica, la «Historia de Thibaud de La Jacquière» (primer decamerón, jornada décima), en la que el protagonista, un joven donjuanesco, topa con una muchacha presuntamente inocente, Orlandine, a la que se dispone a corromper —pero cuando se acuesta con ella, descubre con espanto que se trata de Belcebú—.

⁵ Diálogo de Damis y Apolonio con Antonio: Flaubert, 1987: 109-32; el episodio de la Empusa aparece en las páginas 121-3. *Morthylla* aparece recogido en la recopilación de relatos *Zothique*, de la que hay traducción reciente en Valdemar (Smith, 2011: 189-200). Hay referencias a lamias en otros relatos del autor, como *La muerte de Ilalotha* (incluido en el mismo volumen) y *El final de la historia* (incluido en otra recopilación, la del ciclo de *Avernoigne*).

⁶ Patera estudia un caso parecido en las tradiciones neohelénicas sobre Lamia: en la recopilación clásica de leyendas publicada por Nikolaos Politis en 1904 aparece recogida (con el número 818) en la zona del Parnaso una historia tan similar a la que narra Antonino Liberal (*Met.* 8) en los primeros siglos de la era cristiana sobre la fiera Lamia o Síbaris que a Patera le parece probable que no se trate de una pervivencia de la misma en la tradición oral, sino de una reabsorción del texto de Antonino en la memoria popular a partir de su difusión en las escuelas o en algún periódico o revista (Patera, 2015: 84-6, que denomina estos casos *renaissances*). Aunque no aporta evidencia de este caso en concreto, remite a estudios de folkloristas griegos que sí han podido documentar otros ejemplos del fenómeno (Kakridis, 1978: 81-9). En nuestro folklore tenemos un caso bien documentado de tradicionalización tardía en la suerte del romance *Lux Aeterna*, que es obra de Juan Menéndez Pidal, pero fue asumido con fervor por los cantores de romances, se musicó y se bifurcó en seguida en múltiples versiones, siendo conocido generalmente con el título *La pobre Adela* (Díaz, Delfín Val y Díaz Viana, 1978: 160-5; Traperó, 2003: 211-2)..

Entre otros, la recoge Pío Baroja en su libro de viajes *El País Vasco* (1953) (Baroja 2006: 166)⁷.

La historia es breve, aunque rica en matices: un joven aprendiz de filósofo llamado Menipo, que vive en Corinto, sucumbe a los encantos de una mujer extranjera que sale a su encuentro mientras camina por las afueras de la ciudad. La dama le invita a acudir a su casa, situada también en el extrarradio, donde le promete un vino de sabor incomparable. Allí, le dice, lo agasajará con su canto y conocerá la dicha de un amor exclusivo, sin rivales ni celos. Seducido por los placeres de los sentidos, Menipo abandona sus estudios. La fama escandalosa de estos amores llega hasta Apolonio, a quien le basta observar al joven (como si fuera a hacerle un retrato) para comprender lo que en realidad le ocurre: siendo un muchacho atractivo, al que codician las mujeres, ha caído en la trampa de una serpiente, que lo acaricia y se deja acariciar por él. Enterado de que la pareja celebra poco después sus esponsales en la lujosa casa de la novia, se presenta en la boda y con el poder de su espíritu va refutando todas las riquezas y delicias, que se desvanecen, revelando su naturaleza ilusoria (se trata, dice Apolonio, de «apariencia de materia», como la que forma los jardines de Tántalo, en el Hades). Arrinconada por el sabio, la novia confiesa que es en realidad una Empusa (una de esas criaturas a las que el vulgo llama lamias o *mormólices*) y que, además de disfrutar del amor de Menipo, ha estado cebándolo con la intención de devorarlo, pues se alimenta de la carne y la sangre pura de los jóvenes.

La historia ha sido objeto de varios asedios interpretativos, de los que este estudio es, lógicamente, deudor. Se ha visto en ella una advertencia sobre el peligro de las heteras, mujeres experimentadas y carentes de escrúpulos que a veces se encaprichaban de un joven y le exprimían su dinero y su lozanía, hasta dejarlo hecho un guiñapo (en el caso de Menipo, solo su lozanía, pues carece de haberes: su única riqueza, como él mismo dice, es su manto raído de filósofo)⁸. En el contexto de la *Vida de Apolonio*, donde se hace bandera de la castidad, no es preciso acotar este peligro solo a la relación con heteras: probablemente estamos ante una demonización del amor sexual en general.

Se ha señalado también que esta historia se conoce fuera de Grecia, y que, a la luz de las versiones difundidas en China y otros lugares de Asia, la revelación que hace Apolonio de que la novia es una serpiente no debe entenderse (como ha menudo se ha hecho) como una metáfora, pues es común que tras la apariencia humana que adopta la seductora se esconda otra reptílica⁹. En el propio mundo grecorromano encontramos evidencias, si no de

⁷ Versiones de la historia aparecen recogidas ya en Barandiarán (cit. en Caro Baroja, 1974: 55; la acción se sitúa en Garagartza, Mondragón) y Azkue (1934, recogido en Ortiz-Osés 1988: 46-7; la acción se sitúa en Ochandiano). Posteriormente han aparecido numerosas versiones y recreaciones: así, además de la citada de Baroja, las de Muñoz-yerro, 1972 (versión literaria a partir de Azkue), Barandiarán, 1984: 114-115 (versión de Korrión, Mondragón), y Llorens Camp, 1994: 67-70.

⁸ Cf. por ejemplo Toppell, en su *Historie of Foure-Footed Beastes* (1607), citado en Briggs, 1992 s.v. *lamia*, p. 212: «las lamias no son sino alegorías poéticas de las bellas Prostitutas, quienes, después que han satisfecho su lascivia con los hombres, muchas veces los devoran y los hacen desaparecer...».

⁹ Los materiales pertinentes fueron recogidos y analizados con tino por Ting, 1966, que propone para este tipo de historia el título *El hombre santo y la mujer serpiente*. El autor enuncia el siguiente esquema narrativo, que recoge los puntos en común entre el relato de Filóstrato y del autor chino Feng Meng-lung: «1. Un joven no demasiado distinguido va al campo. 2. Allí se encuentra con una muchacha muy hermosa (en Feng, también con su sirvienta). 3. Ella dice

que Lamia pueda pasar de reptil a mujer, sí de que las lamias pueden tener medio cuerpo (el superior) de mujer y el otro medio de serpiente, como sucede con las fieras líbicas descritas en el *Discurso quinto* de Dión Crisóstomo. Como hemos recordado ya, se ha señalado con acierto que en *El asno de oro* de Apuleyo cuando las hermanas de Psique convencen a esta de que su marido es en realidad una serpiente que la está cebando para luego devorarla, el autor seguramente está haciendo un guiño a este tipo de historias sobre consortes demoníacos que resultan ser serpientes (Felton, 2013).

El relato medieval de Melusina emerge de este mismo magma imaginario, aunque incorpora importantes innovaciones: la dama tiene también una forma serpentina, que recobra cíclicamente y que la obliga a esconderse temporalmente de su marido; pero lejos de planear devorarlo, se trata de un hada benevolente. Como en el caso de Psique y Cupido, su pareja traiciona su confianza y Melusina lo abandona, decepcionada —aunque no renuncia a intervenir posteriormente para proteger a su familia cuando esta esté en peligro¹⁰—.

En varios relatos europeos encontramos más tarde ejemplos de una trama que desarrolla también el motivo del seductor diabólico: así, en una balada escocesa una muchacha atolondrada se escapa con un marinero que la seduce con su apostura y sus riquezas, y que la lleva de viaje a su casa: el Infierno¹¹. Incluso la historia de Barbazul aparece trenzada con mimbres similares (aunque la singulariza el motivo del cuarto prohibido y la curiosidad impertinente de la novia, que la lleva a abrirlo: la visión de los cadáveres de las esposas anteriores funciona aquí como una revelación análoga al descubrimiento de la naturaleza serpentina, asesina y a veces antropófaga del consorte sobrenatural)¹².

ser una mujer respetable y lo hechiza con su belleza. 4. Él la acompaña a su casa, y allí encuentra buen mobiliario, sirvientes, etc., todo ello levantado por procedimientos mágicos. 5. Ella es, sin embargo, una mujer-serpiente. 6. Presumiblemente, él adquiere un aspecto extraño en el rostro. 7. Un hombre santo con poderes sobrenaturales descubre por la apariencia del joven que este vive con una demonesa (En Feng, ella se revela además como serpiente a algunos hombres distintos de su marido). 8. Este hombre santo, del que ella ha tratado de permanecer distante y a cuyas enseñanzas se opone violentamente, ayuda finalmente al joven a vencerla. 9. En un primer momento ella acusa al hombre santo y ruega piedad; luego confiesa su propósito y abandona al joven. 10. El joven se convierte en discípulo de su liberador, o sigue siéndolo, y presumiblemente permanece en adelante apartado de los placeres sensuales» (Ting, 1966: 147-8; tr. nuestra).

¹⁰ La fuente principal sobre Melusina es la obra de Jean d'Arras *Libro de Melusina o la Noble Historia de Lusignan* (1392), de la que hay traducción española (en Siruela, 1982). V. tb. Lindahl, McNamara y Lindow, 2002 s.v. *Fairy Lover* (pp. 130-1) y Glot, 2013 (con bibliografía). En el *Motif Index* de Thompson encontramos varias categorías genéricas (F300. *Marriage or liaison with fairy*. F302. *Fairy mistress. Mortal man marries or lives with fairy woman*. F303. *Wedding of mortal and fairy*. F304. *Sexual relations with fairy*) que pueden considerarse pertinentes tanto para la historia de Melusina como para la de Menipo y la Empusa, si nos avenimos a considerar a esta como un tipo de «hada». Hay también tres motivos específicos sobre Lamia: B29.1 *Lamia. Face of woman, body of serpent (or body of sow, and legs of horse)* (que no termina de encajar con nuestra historia, donde la Lamia o Empusa es denominada *serpiente* por Apolonio, pero el narrador no la describe en ningún momento como tal), G262.0.1. *Lamia. Witch who eats children* (pero ni Empusa es una bruja ni cabe considerar a Menipo un niño) y el más ajustado, G262.0.1.1. *Lamia devours her lover* (aunque en la *Vida de Apolonio* el hombre santo impide que esto llegue a suceder, queda claro que las Empusas actúan de este modo). No resulta útil en este contexto el único motivo del Index referido a Empusa, que nos la presenta tal como la describe Aristófanes en *Ranas* (vs. 288 ss.): B15.6.2. *Empousa. Monster with one foot of brass and another of an ass*.

¹¹ Se trata de la balada tradicional escocesa *The Daemon Lover* (243 Child, 14 en el índice de Roud), conocida también como *James Harris*, *James Herries* o *The House Carpenter*, de la que hay una excelente versión del grupo Pentangle (en su disco *Basket of Light*, de 1969).

¹² Sobre *Barbazul*, v. Zipes, 2015 s.v. *Bluebeard* (con bibliografía), pp. 64-6.

Otro aspecto de la historia de Menipo y la Empusa es el motivo de que esta ceba a su víctima antes de comérsela (IV. 25 5 Jones: *παίειν ἡδοναῖς τὸν Μένιπρον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος*): un recurso de indudable eficacia narrativa, pues sirve (como en el caso de Hänsel y Gretel) para que el lector comprenda por qué la criatura maligna no devora a su presa en cuanto la tiene a su merced, sino que deja transcurrir un tiempo (dando así ocasión a que la víctima conciba un plan o intervenga un salvador)¹³. En las *Mil y una noches* encontramos también (en el cuarto viaje de Simbad el marino) al héroe en manos de unos antropófagos que ceban a sus víctimas, y el mismo hábito nefando se atribuye a Costé, un espanto del folklore colombiano¹⁴.

Este recorrido por las resonancias de la historia de Menipo y su dama en historias similares (algunas de las cuales pueden llegar a considerarse parientes directos, casos del mismo «tipo» de historia), amplio aunque no exhaustivo, nos sirve para darnos cuenta de lo mucho que hay en común entre ellas: el joven aprendiz de filósofo que recibe, de forma inesperada, la gran lección de su vida sobre los peligros de la carne; la seductora diabólica, que ceba con el placer sexual a su víctima para luego devorarla; y su antagonista, el filósofo experimentado que actúa como inquisidor *avant la lettre* al desenmascarar a la diablesa y reducirla a la impotencia, todos son personajes que podemos considerar típicos, que Filóstrato no inventa y que reaparecen en otros contextos¹⁵. La historia misma es, como hemos visto, un caso particular de un tipo de relato atestiguado también en China, *El hombre santo y la mujer serpiente*; este relato es a su vez asimilable a un argumento más general (la historia de los amores, complicados cuando no fatales, entre una mujer sobrenatural y un mortal); y aún es posible reducirlo, haciendo abstracción del sexo de los amantes, a un caso de amores entre mortales e inmortales, o ver incluso en la narración que nos ocupa un desarrollo escabroso del planteamiento genérico «chico encuentra chica»¹⁶.

¹³ Sobre *Hänsel y Gretel*, v. Zipes, 2015 s.v. *Hansel and Gretel* (con bib.), pp. 271-3.

¹⁴ Tercer viaje de Simbad: Cansinos Asséns, 1961: II 241-2. En cuanto a Costé, una versión típica de su historia dice así: «Costé cogía los indios que se perdían en el monte, cuando estaban cazando y se los llevaba para su tambo. Los castraba y los engordaba dándoles carne gorda de otros indios, pero como ellos no comían, les preguntaba qué era lo que querían. Si decían que carne de cerdo o de res, Costé iba y se robaba un cerdo o una res. Como tenía mucha fuerza los llevaba a cuestras. Cuando los indígenas estaban gordos, los ponía sobre una batea grande de madera, para no perder nada, y con sus brazos los destrozaba y se los comía y se tomaba la sangre» (<https://romaguelo.wordpress.com/2008/08/27/mitologia-colombiana/>, consultado el 24-3-2015).

¹⁵ Dentro del ámbito específico griego, tampoco son invenciones suyas los personajes femeninos siniestros que se mencionan, y con los que se supone familiarizado al lector: Lamia, Empusa y los *μορμολοκεῖα*. Sobre estas ogresas, v. Patera, 2015 y la tesis doctoral del autor (González Terriza, 2016).

¹⁶ A todos los ejemplos ya citados de amor funesto entre una dama sobrenatural y un hombre podríamos añadir aún las historias de los diversos amantes de Ishtar, que Gilgamesh recuerda a la diosa para justificar su rechazo de esta (tablilla 6, vs. 22-79; Jiménez Izquierdo, 2015: 213-20). También Anquises resulta baldado o muerto tras jactarse de sus amores con Afrodita —y antes de que tal cosa suceda, anticipa su destino cuando afirma a la diosa que «de una vida floreciente no goza / el hombre que con las diosas se acuesta, las inmortales» (*h. Ven.* V 189-90, tr. José B. Torres; en nota al pasaje, p. 235, señala el traductor: «que la unión del mortal con la inmortal puede tener consecuencias lamentables para el hombre parece una idea épica tradicional»). Hay también una rama de este tipo de historia en que la mujer no es sobrenatural (aunque sí suele ser de clase social superior a su «víctima»), pero se condena igualmente su propuesta amorosa al varón por considerarla inadecuada o nociva: así en los romances de *La bastarda* y *el segador* [IGR 0161] y *La dama y el pastor* [IGR 0191], y de forma más estruendosa en los de *La serrana de la Vera* [IGR 233] y *La gallarda* [IGR 200], donde la seductora asesina a los hombres que seduce. (Aunque no quepa hablar de asesinato, también el segador muere en algunas versiones de *La bastarda* y *el segador*: tras una sesión maratónica amorosa con la bastarda, perece de agotamiento o por alguna enfermedad de transmisión sexual.)

No podemos, sin embargo, detenernos ahí. Todo cotejo de este tipo tiene las ventajas e inconvenientes de lo que Jung llamó la *amplificatio*: amplifica, en efecto, ciertas frecuencias de la melodía de partida, pero corre el riesgo de ensordecir por contraste otras, entre las que pueden estar precisamente las que la vuelven singular, determinando, de entre los muchos sentidos que puede adoptar la combinatoria de estas notas o motivos tradicionales, el que Filóstrato, concretamente, ha querido darles. En lo que sigue, pues, nos ceñiremos al contexto inmediato y concreto en que aparece nuestra historia (la *Vida de Apolonio* en su conjunto) para realzar estos otros rasgos que podrían, si no, pasar desapercibidos.

Anotemos en primer lugar que la novia de Menipo es casi la única mujer *activa* en toda la biografía de Filóstrato, elocuente canto a la abstinencia sexual¹⁷. (Irónicamente, la obra es, sin embargo, un encargo femenino, de la emperatriz Julia Domna.¹⁸ La madre de Apolonio realiza dos únicas acciones en la obra: parir al taumaturgo en mitad de un prado florido, rodeada de cisnes (VA I 5), y morir (VA I 13). Encontramos más tarde a una mujer que deja ciega a su hija y tuerto a su marido cuando descubre que ambos mantenían relaciones ilícitas (VA I 10): como en el episodio de Menipo, si los *afrodisia* aparecen en la obra es para desviar a algún personaje del camino recto, haciéndole acreedor de un castigo ejemplar.

Si ampliamos un poco el enfoque, trascendiendo lo explícitamente sexual, vemos que Menipo pertenece a una serie de jóvenes a los que Apolonio salva de la disipación y devuelve al buen camino: el primero es un joven asirio, borracho y comilón, que padece de hidropesía y «se desprecupaba de la sequedad» (VA I 9); el segundo, el hermano mayor de Apolonio, libertino y bebedor, jugador de dados y frecuentador de ramerías (VA I 13). Este último dato es interesante a la luz de la interpretación, ya mencionada, según la cual la figura de la Novia de Corinto es un correlato imaginario, hiperbólico, de las heteras: una lectura que tiene, apuntemos ahora, abundante sustento en las tradiciones sobre ogresas¹⁹.

Hay también otros casos de depravación, esta vez abiertamente sexual, que Apolonio no cura, sino que rechaza: el hombre tuerto ya mencionado que resulta serlo por haberse acostado con su hijastra (VA I 10) y un gobernante que intenta acostarse con el propio Apolonio y al que este llama *basura* (κάθαρα: VA I 12).

¹⁷ Apolonio aclara, siendo mancebo, que «él ni se casaría ni entablaría nunca relaciones sexuales» (VA I 13: μήτ' ἂν γῆμαι μήτ' ἂν ἐς ὀμίλιαν ἀφικέσθαι ποτὲ ἀφροδισίων). Este marco anafrodisíaco ayuda a entender por qué la aparición puntual de los encantos femeninos en la obra, en el episodio que nos ocupa y en algún otro, tiene carácter cautelar y disuasorio.

¹⁸ Bernabé, 1992: 14-5.

¹⁹ Recordemos algunos ejemplos: el poeta cómico Anaxilas, en su obra perdida *Neótide* (nombre de una hetera), establece un paralelismo minucioso entre los monstruos femeninos (Quimera, Caribdis, Escila, Hidra, Esfinge, leona, Equidna, Harpía, Sirena) y las prostitutas, llegando a la conclusión de que las segundas son peores que fiera alguna (Anaxil. fr. 22 K-A). Otro poeta de la misma época, Calias, llama en una ocasión «esfinges de Mégara» a las profesionales del amor (Call. Com. fr. 28 K-A). Una hetera llamada Lamia fue la favorita de Demetrio Poliorcetes, dando lugar a numerosos chascarrillos (Macón, fr. XI y XII Gow; Plutarco, *Vita Demetrii* 27). Por otra parte, las Onoscélides (variante de las Empusas) que describe Luciano en sus *Relatos verídicos* van maquilladas como heteras, ἐταιρικῶς κεκοσμημέναι (VH II 46); las fieras líbicas que describe Dión Crisóstomo en su Discurso quinto atraen a sus víctimas como una prostituta a sus clientes, enseñando los senos (παραφαίνοντα τὰ στήθη καὶ τοὺς μαστοὺς); y, en fin, cuando Focio comenta (seguramente, de memoria) el episodio de Filóstrato afirma que la Empusa tomó la forma de una hetera (Bibl. 44, 10a, 9: ἐν ὑποκρίσει ἑταίρας). Aunque el sofista no utiliza esa palabra, no creo que quepa hablar de error: al contrario, el patriarca bizantino supo leer entre líneas.

En otra ocasión, durante su estancia en Éfeso, el hombre santo se enfrenta no a un demonio o un caso de inmoralidad en concreto, sino a la molicie y lujuria a la que se han entregado en general sus habitantes: «no consideraba digno ver aquello con indiferencia, sino que lo sacó a la luz y lo denigró ante la gente» (VA IV 2). «Sacar a la luz» y «denigrar» son dos expresiones pertinentes, pues también en el caso de la Novia de Corinto Apolonio expone a la «mujerzuela» y la humilla en público (y, como veremos inmediatamente, también en otra ocasión «denigra» a una Empusa para ahuyentarla).

La Empusa no es, por otra parte, el único demonio encaprichado de un mortal en la VA: en III 38, una mujer se presenta ante los brahmanes para pedir ayuda para su hijo, del que se ha enamorado un demon, que lo ha poseído y «lo aparta a lugares desiertos». Este demon es en realidad el fantasma de un hombre que murió violentamente, en la guerra, y los brahmanes le dan a la mujer una carta dirigida al fantasma «con amenaza e intimidación». Esta receta es muy significativa, pues, como anunciábamos, el episodio de la Novia no es el único encuentro de Apolonio con una Empusa: durante su viaje a la India, otra de estas criaturas ataca durante una noche a los viajeros, pero el sabio la ahuyenta insultándola (VA II 4): es decir, recurriendo, como los brahmanes, a la violencia verbal.

Otro episodio de la biografía (y, en verdad, uno de los más conmovedores para un lector actual, sensibilizado contra el fenómeno del chivo expiatorio) nos muestra a Apolonio identificando (como en el caso de la Empusa) al demonio culpable de una desgracia: solo que en este caso no se trata de un padecimiento individual, sino de una epidemia o plaga que amenaza con llevarse por delante a todos los habitantes de la ciudad de Éfeso. Una vez identificado por el santo, el demon culpable (que resulta ser, al menos en apariencia, un anciano mendigo) es apedreado sin piedad (VA IV 10).

A estas semejanzas entre el enfrentamiento de Apolonio con la Novia y otras luchas del hombre santo (o de los brahmanes) contra los demonios y los vicios hay que añadir la curiosa analogía que se da entre el héroe y su antagonista: Apolonio, vencedor de la multiforme Empusa, es él mismo encarnación del dios polimorfo por excelencia, Proteo (VA I 4). Pese a esta similitud, hay un marcado contraste: la Empusa es palabrera; él, un devoto del silencio (VA I 14). Ella es seductora; él, un disuasor y refutador.

Otro contraste interesante es el que se da entre el buen extranjero (Éuxeno, maestro de Apolonio: VA I 7) y la extranjera mala (la Empusa): ambos viven en las afueras de la ciudad, en una casa lujosa, con jardines; pero mientras que el hedonismo del filósofo se disculpa (se trata, al fin y al cabo, de alguien que por sus servicios al bien común se ha ganado el derecho de vivir en la ciudad, aunque se aleje de ella hacia sus márgenes), la invitación al placer de la dama se demoniza (pues se trata de una intrusa que acude a la ciudad sin tener derecho a ello, fingiéndose benefactora cuando es en realidad dañina)²⁰.

²⁰ En las historias sobre ogresas no faltan otros ejemplos de esta dinámica: aunque la evidencia es confusa, tenemos varias alusiones a que en alguna comedia perdida (o quizá en algún chascarrillo que no llegó a las tablas) se narraba cómo Lamia acudió al ágora ateniense y pagó muy caro su atrevimiento al ser capturada y torturada (Crates fr. 20 Kassel-Austin; Ar. *Vespae*, 1177 y fr. 700b Edmonds; Hsch. A 248; Phot. *Lex.* A 62; Schol. ad Paus., I, 1, 3).

El episodio de la Novia establece otra antítesis importante: la diferencia entre lo que el vulgo cree saber (que Apolonio se enfrentó a una Lamia; pues el vulgo, anota el sabio, llama lamias o *mormólices* a estas criaturas) y lo que Apolonio (y Filóstrato) conocen: que la lucha tuvo lugar para salvar a Menipo y que la Novia era en realidad una Empusa (VA IV 25.4 Jones: μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστίν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκεῖα οἱ πολλοὶ ἠγοῦνται). Se trata de una oposición entre lo arcaico y lo actual (pues Empusa era una criatura de la Atenas clásica, que en seguida parece haber desaparecido de las creencias populares, dejando paso a su *alter ego* Onoscélide), pero también entre lo exotérico y lo esotérico (Apolonio actúa aquí como el demonólogo que conoce bien la tipología y jerarquía de las fuerzas ctónicas y puede por ello hacer un diagnóstico exacto; y Filóstrato, como el historiador riguroso que, en vez de conformarse con la rumorología, cuenta con un testimonio directo inmejorable, el de Damis, discípulo de Apolonio)²¹.

Habiendo anotado estas semejanzas y oposiciones, señalemos para concluir una paradoja, vital para la comprensión del texto: Empusa, verdadera *material girl* o *it girl avant la lettre*, que encarna la seducción de lo perceptible, de la materia, es sin embargo inmaterial, ilusoria —como lo son también las riquezas (vino, viandas, oro...) que de ella emanan y con las que satura y embriaga los sentidos de Menipo²²—. Por otra parte, en esta historia de apariencias, el fantasma es la parte realista, pragmática de la pareja: sabe lo que quiere y cómo lograrlo, domina la situación y es plenamente consciente de lo que sucede; en cambio, la criatura real, Menipo, vive en una nube fantasmagórica, incapaz de distinguir la realidad del deseo. Ambos, por lo demás, buscan su propia satisfacción, sin reparar en medios (la Empusa) o en lo irreal de la situación (Menipo).

Nuestra comprensión, en fin, del episodio debe atender a su doble naturaleza. Por un lado, se trata, como hemos visto, de una versión localizada en el tiempo y el espacio de una historia (la de la novia serpiente) bien conocida en otros contextos culturales, y que puede a su vez considerarse un caso particular de otra más genérica (la del consorte diabólico). No solo la historia en sí es recurrente, sino también muchos de los motivos que la componen, que aparecen en otros relatos tradicionales o inspirados en material tradicional: el captor antropófago que ceba a su prisionero para después devorarlo; la *femme fatale* que proporciona (o al menos promete) un inmenso placer a su *partenaire* para luego destruirlo; el joven atolondrado que es salvado *in extremis* por su maestro de la perdición; los bienes mágicos generados mediante un encantamiento que, concluido este, desaparecen o se convierten en sustancias inmundas o carentes de valor alguno.

²¹ Sobre la relación entre Empusa y Onoscélide, v. González Terriza, 2016: 369-70. En cuanto al rigor histórico de Filóstrato, nos referimos por supuesto a la impresión que él quiere producir: recordemos que según uno de sus estudiosos más recientes, tanto Damis como su libro son probablemente invenciones del sofista (Jones, 2012: 4-6).

²² También la saturación que producen los productos publicitarios y pornográficos audiovisuales basados en el *sex appeal*, generalmente femenino, se fundamenta en gran medida en trampas basadas en la apariencia. Aristófanes, siglos antes de Quevedo, ya satiriza el recurso al maquillaje para crear un atractivo ilusorio (por ejemplo, en *Asambleístas*, 1072, una vieja que intenta forzar a un joven es descrita por este como «una mona rebozada de albayalde», πῖθηκος ἀνάπλευος ψιμυθίου). El montaje cinematográfico y el procesamiento digital de las imágenes permiten crear hoy los más sofisticados trampantojos, realidades simuladas o virtuales (cf. VA IV 25.4 Jones: ὕλης δόξα, «apariencia de materia»), de las que cabe decir, como Filóstrato de los atractivos de la Empusa, «y nada de esto era sin trampa» (VA IV 25. 2 Jones: οὐδὲν δὲ τούτων ἄρα ἀτεχνῶς ἦν).

En un nivel más profundo, encontramos en la historia equivalencias metafóricas no menos persistentes en la tradición: el placer sexual que equivale a la muerte (el orgasmo como *petit mort*, la frase hecha *morirse de gusto*, la afirmación elogiosa de que una comida, bebida o persona *está de muerte*); la mujer ávida de sexo, devorahombres, que es una serpiente (lo que se explica desde una concepción misógina en la que la mujer es una criatura fría que codicia la sustancia vital cálida que reside en el semen y la sangre del varón, del mismo modo que la serpiente busca según la tradición la leche y el calor); la equivalencia entre ogresas y heteras. Incluso los elementos concretos de la seducción sensual tienen claros valores simbólicos: el vino es un equivalente simbólico de la sangre, cuya efusión en el varón hace posible el acto amoroso; el canto, en cuanto promesa de unión satisfactoria, es análogo en su función a la mirada insinuante o a la exhibición de los senos o alguna otra zona erógena.

La historia contiene también asociaciones metonímicas, por contacto, que cabe considerar tradicionales. La vista, el gusto y el oído (echamos apenas de menos alguna referencia al olfato, que sería sencillo añadir) funcionan en el proceso de la seducción como prolegómenos del tacto —y, como es propio de los relatos sobre *femmes fatales*, seductoras terribles o vampiras, el acto amoroso, aunque en un nivel profundo *equivalga* a la muerte, funciona en la superficie como *preliminar* del asesinato y la antropofagia²³.

Ahora bien, Filóstrato hace un uso peculiar de este material tradicional: si su relato se puede (y debe) considerar una versión de un *folktale* bien conocido, funciona de hecho en la *Vida de Apolonio* como un caso peculiar de la lucha del taumaturgo contra el vicio, la enfermedad y las fuerzas sobrenaturales que los provocan y quizá encarnan. Una lucha que tiene también una dimensión ontológica: al combatir al espectro, Apolonio defiende lo que realmente es (porque tiene su origen y modelo en el ámbito celeste) de la amenaza de la *dóxa*, la apariencia de materia que permite a Empusa tomar la forma de una mujer hermosa y generar cuantas riquezas y delicias pueda ansiar un hombre²⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZKUE, REMEDIOS MARÍA DE (1934): *Euskalerrriaren Yakintza: Literatura popular del País Vasco, vol. II: cuentos y leyendas*, Madrid, Euskaltzaindia y Espasa Calpe (3.ª ed. 1989).
- BARANDIARÁN, JOSÉ MIGUEL DE (1984): *Diccionario de mitología vasca*, San Sebastián, Txertoa.
- (1985): *Antología de cuentos y leyendas del País Vasco*, San Sebastián, Txertoa.
- BAROJA, PÍO (2006): *El País Vasco*, Tafalla, Txalaparta.
- BERNABÉ, ALBERTO (1992): *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, tr., intr. y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos.
- BRIGGS, KATHERINE M. (1992): *Diccionario de las hadas*, tr. Esteve Serra, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.

²³ En el discurso sobre las fieras líbicas de Díón, el acto amoroso no llega a producirse: la promesa del mismo es solo un señuelo que utilizan estas seductoras terribles para atraer a las víctimas y proceder a devorarlas. En cambio, en el episodio de la Novia de Corinto (como en nuestro romance de la Serrana de la Vera, en el que la Serrana se acuesta con sus víctimas y más tarde las mata y entierra) el sexo es un preliminar de la muerte.

²⁴ El lenguaje que utiliza Filóstrato para describir esta materia aparente tiene resonancias de Heráclito: sus riquezas «son y no son» (VA IV 25.4 Jones: ὄντες οὐκ εἰσὶ), y ella misma «es una cosa y otra y ninguna» (VA II 4 Jones: τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὐτὴ καὶ οὐδὲν εἶναι).

- BURTON, ROBERT (2007): *Anatomía de la melancolía*, tr. y sel. de Alberto Manguel, Madrid, Alianza.
- CANSINOS ASSÉNS, RAFAEL (1961): *Las mil y una noches, con prólogo, notas y traducción íntegra de Cansinos Asséns*, México, Aguilar, 3 vols.
- CARO BAROJA, JULIO (1974): «Las Lamias vascas y otros mitos», en *Algunos mitos españoles*, Madrid, Ediciones del Centro, pp. 33-72.
- D'ARRAS, JEAN (1982): *Melusina o la noble historia de Lusignan*, tr. Carlos Alvar, Madrid, Siruela.
- DÍAZ, JOAQUÍN, JOSÉ DELFÍN VAL y LUIS DÍAZ VIANA: *Catálogo folklórico de la provincia de Valladolid. Romances tradicionales, volumen I*, Valladolid, Institución Cultural Simancas.
- FELTON, DEBBIE (2013): «Apuleius' Cupid Considered as a Lamia (*Metamorphoses* 5.17-18)», *Illinois Classical Studies* 38: 229-44.
- FLAUBERT, GUSTAVE (1987): *Las tentaciones de San Antonio*, tr. Emma Calatayud, Barcelona, Orbis [or. 1874].
- GLOT, CLAUDINE (2013): *Mélysine. Fée, femme, dragon*, Rennes, Ouest-France.
- GONZÁLEZ TERRIZA, ALEJANDRO ARTURO (2016): *La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino*, tesis doctoral, dr. José María Lucas de Dios, UNED.
- JIMÉNEZ IZQUIERDO, RAFAEL (2015): *El poema de Gilgamesh*, tr. R. J. I., Madrid, Cátedra.
- JONES, CHRISTOPHER P. (2012): *Philostratus. Apollonius of Tyana, books I-IV*, ed. rev., Londres, Loeb.
- KAKRIDIS, I. TH. (1978): *Oi arxaiói Έλληνες στη νεοελληνική λαϊκή παράδοση*, Atenas, MIET.
- KEATS, JOHN (2013): *Lamia*, tr. Luis Alberto de Cuenca y José Fernández Bueno, Madrid, Reino de Cordelia.
- LINDAHL, CARL, JOHN MCNAMARA y JOHN LINDOW (2002): *Medieval Folklore. A Guide to Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*, Oxford, Oxford University Press.
- LLORENS CAMP, MARÍA JOSÉ (1994): *Leyendas del País Vasco y Navarra*, Fuenlabrada, M. E. Editores.
- MUÑOYERRO, JOSÉ LUIS (1972): «Ballet de la Lamia y el pastor», «Ballet de la Lamia y el pastor (Conclusión)», *La Enciclopedia Vasca*, tomo II, pp. 113-25, 263-8, Bilbao, Auñamendi.
- ORTIZ-OSÉS, ANDRÉS (1988): *Mitos y leyendas vascos*, Fuenlabrada, Colibrí.
- PATERA, MARIA (2015): *Figures grecques de l' épouvante de l' antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden & Boston, Brill.
- POTOCKI, JAN (2009): *Manuscrito encontrado en Zaragoza*, tr. José Ramón Monreal, Barcelona, Acantilado.
- SMITH, CLARK ASHTON (2003): *Averoigne. Los mundos perdidos I*, tr. Román Goicoechea, Madrid, PulpEdiciones.
- (2011): *Zothique: El último continente*, tr. Marta Lila, Madrid, Valdemar.
- THOMPSON, STITH (1955): *A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends / revised and enlarged edition by Stith Thompson*, Copenhage, Rosenkilde and Bagger.
- TING, NAI-TUNG (1966): «The Holy Man and the Snake-Woman: A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature», *Fabula* 8: 145-91.
- TORRES, JOSÉ B. (2005): *Himnos homéricos*, ed. José B. Torres, Madrid, Cátedra.
- TRAPERO, MAXIMILIANO (2003): *Romancero general de Lanzarote*, Madrid, Torcusa.
- ZIPES, JACK ED. (2015): *The Oxford Companion to Fairy Tales*, Oxford, Oxford University Press.