



Col·lecció
INSTRUMENTA

45

FRAUDE, MENTIRAS Y ENGAÑOS EN EL MUNDO ANTIGUO.

Francisco Marco Simón
Francisco Pina Polo
y José Remesal Rodríguez (Eds.)



Universitat de Barcelona

Publicacions i Edicions

ÍNDICE GENERAL

Introducción (Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez)	9
¿Mentira fenicia? El oráculo de Melqart en los relatos de fundación de Tiro y Gadir (Manuel Álvarez Martí-Aguilar)	13
Manipulating the Past. Re-thinking Graeco-Roman accounts on ‘Celtic’ religion (Ralph Häussler)	35
Alexandre à Jerusalem: Entre mensonge et fiction historiographique (Corinne Bonnet)	55
Fraudes sobrenaturales: Embaucadores, crédulos y potencias divinas en la antigua Roma (Silvia Alfayé)	65
<i>Devoti (...) sint, qui mi (...) in fraude fecerunt</i> : la execración de las actividades fraudulentas en el Occidente latino (Francisco Marco Simón)	97
Cómo evitar una condena mediante una boda: el primer matrimonio de Pompeyo Magno (Plut. Pomp.4) (Luis Amela Valverde)	105
Impostores populares y fraudes legales en la Roma tardorrepública (Francisco Pina Polo)	123
Vigilar y castigar: publicanos, contratistas, senadores y otros defraudadores en el mundo romano (Cristina Rosillo López)	139
Corrupción y fraude documental en la administración municipal romana (Juan Francisco Rodríguez Neila)	153
Mentiras de una adopción. La sucesión de Trajano (Juan Manuel Cortés Copete)	187
Falacias persuasivas en la literatura cristiana antigua: retórica y realidad (Juana Torres)	209
Falsificación histórica y apología mesiánica en el cristianismo primitivo (Gonzalo Fontana Elboj)	225
Las <i>fraudes</i> en el rescripto constantiniano de Hispellum (Esteban Moreno Resano)	255

Publicidad engañosa: el caso de Maximino en la Hispania Citerior (Fernando Martín)	271
<i>Fraus Maligna</i> y <i>simulatio fallax</i> : delatar maniqueos en la época de la hipocresía (María Victoria Escribano Paño)	281
Los “hallazgos singulares” de Iruña-Veleia: de la ilusión al fiasco (Juan Santos Yanguas)	295
Índices temáticos	
- De fuentes clásicas	309
- Inscripciones	311
- Onomástico	312
- Lugares	315
- Materias	317

FRAUDES SOBRENATURALES: EMBAUCADORES, CRÉDULOS Y POTENCIAS DIVINAS EN LA ANTIGUA ROMA

SILVIA ALFAYÉ

Universidad de Zaragoza

“Y, como sería de esperar de dos pérfidos y desvergonzados caraduras muy dispuestos a cometer todo tipo de fechorías, convergiendo en los mismos intereses, comprendieron que la vida de los hombres está despóticamente gobernada por dos importantísimos factores: la esperanza y el miedo, y que quien fuera capaz de sacar mejor partido de uno y otro se enriquecería rápidamente”.

Luciano, *Alejandro o el falso profeta*, 8.

El *Diccionario de la Lengua Española* define *embaucador* como “aquel que engaña prevaliéndose de la inexperiencia o candor del engañado”; *engañar* como “dar a la mentira apariencia de verdad; inducir a alguien a tener por cierto lo que no es valiéndose de palabras o de obras aparentes y fingidas; producir ilusión; engatusar”; y *engañarse* como “cerrar los ojos a la verdad por ser más grato el error” (fig. 1). Como ha señalado A. Jodorowsky, (casi) todo engaño se sustenta en la predisposición, la expectativa, la capacidad de creer del embaucado, y en la habilidad del embaucador para construir una “trampa sagrada”:

“Viendo operar a estos terapeutas populares [en México D.F.], que a menudo hacen pasar por milagros trucos dignos de un gran prestidigitador, concebí la noción de “trampa sagrada”. Para que lo extraordinario ocurra es necesario que el enfermo, admitiendo la existencia del milagro, crea firmemente que se puede curar. Para tener éxito, el brujo, en los primeros encuentros, se ve obligado a emplear trucos que convencen a aquél de que la realidad material obedece al espíritu. Una vez que la trampa sagrada embauca al consultante, éste experimenta una transformación interior que le permite captar el mundo desde la intuición y la experiencia más que desde la razón. Pero para que su primitiva terapia funcione, el curandero,

apoyándose en el espíritu crédulo del paciente, debe mantener un misterio, presentarse como propietario de poderes extrahumanos, obtenidos por una secreta iniciación o como don natural, contando para curar con aliados divinos e infernales, sobrenaturales. Sólo entonces el verdadero milagro puede acontecer”¹.

De alguna forma, por tanto, entre embaucador y embaucado siempre se establece una desigual complicidad; desigual porque el embaucador sabe que lo que está realizando es un engaño, mientras que el embaucado no se plantea –o no quiere plantearse– esa posibilidad y prefiere confiar (*fidere*), quiere, elige creer² (fig. 2). El propósito de este trabajo es ofrecer una aproximación al fenómeno del fraude sobrenatural en la antigua Roma, centrada en la mordaz descripción que ofrece Luciano en su otra *Alejandro o el falso profeta* de uno de estos impostores y del falsario y rentable negocio cultural inventado por él³. Como se expondrá a continuación, se ha debatido mucho, sin llegar a un consenso historiográfico, sobre el grado de veracidad y exactitud histórica de esta obra, que fue escrita aproximadamente en el 180 d.C., planteándose la duda de si estamos ante la descripción un culto fraudulento real –aunque sea expresado a través de una *truthful fiction*–, o más bien ante una narración fraudulenta completamente inventada. En cualquier caso, resulta “buena para pensar” en tanto que nos permite reflexionar sobre la creencia en lo sobrenatural en la Roma antigua, el funcionamiento del mercado religioso del siglo II d.C., la tecnología del encantamiento empleada por esos timadores, las expectativas de su victimario y su perfil social, la rentabilidad de sus negocios del engaño, y las razones de su éxito.

¹ A. JODOROWSKY, *Psicomagia*, Madrid 2004, 10. Como ha estudiado A.B. KOLENDOW, *Persons of power and their Communities*, en L. CIRIAO y J. SEIDEL (eds.), *Magic and divination in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln 2002, 133-144, esas “personas de poder” siempre están vinculadas a una comunidad que cree en su capacidad personal para comunicarse con las potencias del Más Allá; *vid.* ejemplos modernos en JODOROWSKY, *op. cit.*; y P. SEMÁN, *La religiosidad popular. Creencias y vida cotidiana*, Buenos Aires 2004, sobre curanderos y adivinos en el Barrio Libertad, en el conurbano bonaerense de los años 90.

² Como reflexionaba M. DE UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, 8-9, creer es *querer* creer, y creer en Dios es *querer* que lo haya.

³ La bibliografía sobre esta obra es muy extensa, *vid.* entre otros, F. CUMONT, *Un episodio de la historia del paganismo en el siglo II d.C.: Alejandro de Abonoteico*, Madrid 2012 (1ª ed. 1887). E. BABELON, *Le faux prophète Alexandre d’Abonotichos*, *Revue Numismatique*, IV, 4, 1-30. A.D. NOCK, *Alexander of Abonouteicos*, *CQ* 22, 1928, 160-161. M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1937; ID. *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris 1938. L. ROBERT, *A travers l’Asie Mineure: poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyages et géographie*, Paris 1980, 393-436. C.P. JONES, *Culture and society in Lucian*, Cambridge 1986, 118-148. R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, London 1986. G. BORDENACHE, *Glykon*, *LIMC*, IV, 1, 1988, 278-283, y IV, 2, 1988, 161-162. M. LE GLAY, *D’Abônouteichos à Sabrata, les déviations de la religion romaine au temps de Marc Aurèle*, en *L’Africa romana. Atti VI Convegno*, Sassari 1989, 35-41. J. RODRÍGUEZ MORALES, *Alejandro de Abonutico. Las razones del éxito de un falso profeta*, en F.J. GÓMEZ ESPELOSÍN *et. al.* (ed.), *Aspectos modernos de la Antigüedad y su aprovechamiento didáctico*, Madrid 1992, 209-233. U. VICTOR *Lukian von Samosata, Alexander oder der Lügenprophet*, Leiden 1997. G. SFAMENI GASPARRO, *Alessandro di Abonutico, lo “pseudo-profeta” ovvero come costruirsi un’identità religiosa. II. L’oracolo e i misteri*, en C. BONNET y A. MOTTE (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen Antique*, Bruxelles-Rome 1999, 275-305; EAD., *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002, 149-202. EAD., “Oracoli e teologia: praxis oracolare e riflessioni teologiche nella tarda antichità”, *Kernos*, 26, 2013, 139-156. G. LUCK, *Witches and sorcerers in Classical Literature*, en V. FLINT *et. al.* (ed.), *Witchcraft and magic in Europe*, London 1999, 140-148. A. MASTROCINQUE, *Alessandro di Abonouteichos e la magia*, en *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999, 341-352; ID. *Alessandro di Abonouteichos e il culto di Asclepio*, en E. DE MIRO, G. SFAMENI GASPARRO y V. CALÌ (ed.), *Il culto di Asclepio nell’area mediterranea*, Roma 2010, 195-200. A. CHANIOTIS, *Old wine in a new skin: tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonouteichos*, en E. DABROWA (ed.), *Tradition and innovation in the Ancient World*, Krakow, 2002, 67-85. ID., *Megatheism. The search for the Almighty god and the competition between cults*, en S. MITCHELL y P. VAN NUFFELEN (eds.), *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 112-140. S. POZZI, *Sull’attendibilità del narratore nell’Alexander di Luciano*, *Prometheus* 29, 2003, 129-150 y 241-258. D. ELM, *Gründung eines orakels: die Schlange Glykon*, *ThesCRA* III, 2005, 97-98. A. PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders. Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*, Oxford 2010, 12-66A. BENDLIN, *On the Uses and Disadvantages of Divination. Oracles and their literary representation in the time of the Second Sophistic*, en J. NORTH y S.R.F. PRICE (eds.), *The religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford 2011, 175-250 (esp. 232-243). S. PEREA, *Guerra y religión: Luciano, el oráculo de Alejandro de Abonouteico y las derrotas de Seditio Severiano contra los partos y de Marco Aurelio contra cuados y mercenarios*, *Studia Historica. Historia Antigua*, 30, 2012, 71-113.

Entre los numerosos investigadores que se han ocupado del *Alejandro* de Luciano no existe acuerdo sobre la exactitud histórica de este sarcástico relato. Para los hipercríticos, esta obra es una completa invención literaria escrita con el fin de demostrar la falsedad de toda creencia en lo sobrenatural, un panfleto tragicómico repleto de dobles sentidos, modelos retóricos, y estereotipos sobre los magos que circulaban en la época, y en el que se habrían incluido personajes históricos para conferirle una apariencia de verosimilitud histórica⁴. La opinión opuesta es la de los investigadores positivistas que ven en el *Alejandro* un veraz “testimonio real e irrecusable”⁵. Sin embargo, la posición más mayoritaria es la intermedia, la de quienes, incluso reconociendo que se trata de una obra paródica y polémica, repleta de invenciones, ironías y distorsiones dramáticas, defienden la existencia de un núcleo histórico-religioso verosímil⁶, que estaría respaldado por otros testimonios antiguos que documentan la historicidad del culto de Glykon descrito por Luciano⁷, y entre los que se incluyen inscripciones⁸, esculturas⁹ (figs. 3-4),

⁴ Vid., por ejemplo, POZZI, Sull l’attendibilità, 255-258, quien incluso define a Luciano como un “Voltaire dell’antichità”; BENDLIN, On the uses, 232ss (esp. 240-243); PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 42-66. Los hipercríticos alertan sobre el riesgo de equiparar autor/narrador, y consideran que el hecho de que ambos tengan el mismo nombre y que el narrador afirme haber conocido en persona a Alejandro serían recursos retóricos del autor para, apoyándose en una (falsa) experiencia autobiográfica, dar credibilidad a su relato al ser él mismo testigo de los hechos que detalla. Asimismo, destacan el carácter teatral y tragicómico de toda la obra como una evidencia de su carácter completamente ficcional; sobre los componentes teatrales, vid. también B. BRANHAM, The comic as critic. Revenging Epicurus. A study of Lucian’s art of comic narrative, CA 3, 1984, 143-163; A. VERA y J. RODRÍGUEZ, Alejandro o el falso profeta de Luciano de Samosata, *Simposio sobre Didáctica de las Humanidades Clásicas ante la Reforma de la Enseñanza*, Madrid 1989, 429-440; VICTOR LUKIAN; CHANIOTIS, Old wine, 68-70.

⁵ Por ejemplo, CUMONT, Un episodio, 15, quien adopta una postura completamente positivista que pocos investigadores que defienden ya hoy; y J. J. FLINTERMAN, The date of Lucian’s visit to Abonuteichos, ZPE, 119, 1997, 280-282, que fecha la visita de Luciano (autor=narrador) al santuario de Glykon en el año 161 d.C.

⁶ Entre otros, VICTOR LUKIAN, 1997, VII, 8-26; SFAMENI GASPARRO, Alessandro, 278-282; EAD., Oracoli e teologia, 143-147; CHANIOTIS, Old wine, 68; ésta es también la opinión compartida por la autora de este trabajo.

⁷ Sobre esas fuentes, vid. BABELON, Le faux prophète, 1-30; CASTER, Études, 94-98; ROBERT, *Asie mineure*, 393-399 406-408; Id., Le serpent Glykon d’Abonouteichos à Athènes et Artemis d’Ephèse à Rome, CRAI, 1981, 513-535. JONES, *Culture and society*, 136-148; LANE FOX, *Pagans and Christians*, 241-250. BORDENACHE, Glykon, 279-283. VICTOR LUKIAN, 1-3. SFAMENI GASPARRO 1999, 278-281. PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 14-41, figs. 1-22; BENDLIN, On the uses, 233-234. Como otros, BORDENACHE, op. cit., 279, considera que los testimonios del culto a Glykon son una prueba de la existencia verdadera de este dios y su profeta, y sostiene que el oráculo habría continuado con éxito a la muerte de Alejandro dada la existencia de monedas de Abonouteichos/Ionopolis de Treboniano Galo (siglo III d.C.) con Glykon como tipo en el reverso, no descartando que el culto durará más tiempo y que simplemente se hubiera suspendido esa emisión monetar.

⁸ BORDENACHE, Glykon, 279-280. Una de ellas es IRG IV 1498, un epígrafe a Apolos Soter ofrecido por su sacerdote Meiletos, hijo de Glykon Paflagonio. ROBERT, *Asie mineure*, 405-408; LANE FOX, *Pagans and Christians*, 1988, 246; BORDENACHE, Glykon, 279; y VICTOR LUKIAN, 1997, 4ss, relacionan el (supuesto) origen divino del dedicante con una visita de su madre al oráculo de Abonoteico, donde habría obtenido el milagro de un hijo gracias a la acción fecundante del dios a través de la intervención, nada sobrenatural, de su profeta Alejandro. Y vinculan este altar con Alex. 42, considerándolo como una prueba de la veracidad del relato sobre la insaciable voracidad sexual del Alejandro con sus seguidoras, aunque también el texto podría ser resultado de la tergiversación maliciosa de Luciano de una de las demandas más habituales en estos santuarios, que era la fertilidad. Contra, SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, profeti*, 181-182; BENDLIN, On the uses, 233-234, n. 104, recuerda que Glykon era un nombre bastante común en esa zona y en ese periodo, y descarta identificarlo como un teónimo. Otra inscripción es la hallada en Koloé (Lydia): “A la diosa Anaitis y a Men Tiamu (lo dedica) Meltine, y a Glycón. Ha realizado el sacrificio adecuadamente, en acción de gracias, en el año 300 (=216 d.C.), en el mes de Xnadico” (PEREA, Alejandro, 94-95). Dos altares con inscripciones votivas y representaciones de Glykon proceden de Alba Iulia, Dacia Superior (fig. 2): se trata de CIL III 1021, G[ly]co(ni)/M(arcus) Aur(elius)/Theodo/tus ius/so dei p(osuit); y CIL III 1022, Glyconi M(arcus) Ant(onius)/Onesas/iusso dei/l(ibens) p(osuit) (BORDENACHE, 281, n° 4-5; J.R. CARBÓ, *Los cultos orientales en la Dacia romana*, Salamanca 2010; PEREA, Alejandro, 85-86. Una inscripción de Vlasca, en Moesia Superior (CIL III 8238), Iovi et Iuno/n(i) [et] Draccon/n(i) et Dracce/nae et Ale/xandro Epi/tynchanus [C./F]uri Octavi[ani]/c.v. posuit, ha sido relacionado con el culto a Glykon (como Draccon) y a su profeta, aunque existe controversia sobre la identidad de ese Alejandro (vid. infra). Sobre el epígrafe hallado en Antioquía (Siria) relacionado con el oráculo de Glykon contra la peste (BORDENACHE 279-280), vid. infra.

⁹ Sobre la iconografía del dios, representado como una sierpe con cabeza humana con pelo largo, orejas humanas, cola bífida y morro híbrido, cf. BORDENACHE, Glykon, 280-283; PEREA, Alejandro, 78-85, figs. 1-4; PETSALIS-DIOMIDIS *Truly beyond wonders*, 14-41, figs. 1-22, con un análisis de sus similitudes y diferencias con la iconografía de Asclepio. Además de las

monedas¹⁰ (fig. 5), y alguna referencia literaria que aludiría a Alejandro¹¹.

Si la credibilidad del relato de Luciano es controvertida, no lo es su propósito, sobre el que existe consenso historiográfico y que el propio autor expone claramente al principio de su obra: desenmascarar la impostura religiosa y hacer mofa de la credulidad cómplice de quienes se dejan embaucar (fig. 6). Mediante la sátira, la exageración y el uso reiterado de un vocabulario teatral que revela la naturaleza engañosa de la “trampa sagrada”, Luciano quiere desvelar los trucos de los charlatanes de lo sobrenatural que se aprovechaban de las debilidades y las expectativas humanas, y convencer a su audiencia de que ningún hombre sensato debería dejarse atrapar en semejantes fraudes (fig. 1). Tanto el *Alejandro* como *Sobre la muerte de Peregrino* son biografías escritas por Luciano para desacreditar a esos falsos “hombres sagrados”, abrir los ojos a sus seguidores, y exponer la absurdidad de toda creencia trascendente, y los mismos objetivos persigue con su *Philopseudés*. Todas ellas suponen, además, el reverso de las biografías encomiásticas, casi hagiográficas -como la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato- que también circulaban en su época, y que precisamente se escribieron con el fin contrario, de rehabilitar la reputación de individuos que habían sido acusados de ser charlatanes, truhanes, hacedores de falsos milagros y/o practicantes de artes mágicas¹².

Este posicionamiento militantemente escéptico de Luciano ante lo sobrenatural ha de ser contextualizado en un período, el del siglo II d.C., caracterizado por ser una época de angustia individual y colectiva en la que se habría producido lo que Gascó denominó brillantemente “el asalto a la razón”, una deriva *in crescendo* de la cultura y la sociedad romana hacia una credulidad y una fascinación acrítica por todo lo maravilloso y paranormal¹³, que se expresaba (y se retroalimentaba)

imágenes de Glykon sobre los altares de Dacia mencionados, se conoce una estatua de mármol hallada en Constanza (Tomis) y fechada en el siglo II d.C. (fig. 3), que por su gran tamaño parece ser una auténtica imagen cultural pública. (BORDENACHE, 280, n° 1, y 283; PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 14-20, fig. 1). Dos estatuillas de bronce de los siglos II-III d.C. proceden de Atenas, que serían talismanes o souvenirs de peregrinos (Alex. 18; BORDENACHE 280-281, n° 2-3; PETSALIS-DIOMIDIS, 14-20, figs. 2-3), también representan a la serpiente humanoide. Una gema de Antioquía representaría al dios junto a Asclepio (BORDENACHE 281, n° 19); y aunque su identificación sea incierta, quizás una estatua de bronce de una serpiente de gran tamaño hallada en Éfeso podría ser Glykon, BORDENACHE 282, n° 21; PEREA, Alejandro, 78-80, 84. Se debe excluir del corpus la gema mágica del Cabinet de Médailles de Paris BORDENACHE 282-283, n° 23; MASTROCINQUE, Alessandro, 346-348.

¹⁰ Para las fuentes numismáticas, fechadas entre finales del II y mediados del siglo III d.C., vid. BORDENACHE, Glykon, 281-282, n° 6-18, 20, 22; PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 29-56, figs. 11-13; BENDLIN, On the uses, 235, insiste en que pese a Alex. 58, las monedas conocidas hasta la fecha no llevan como tipo una imagen del profeta, sólo del dios.

¹¹ Vid. PEREA, Alejandro, 91-94. Se trataría de un texto de Atenágoras, *Leg.* 26, 3-4, que aludiría a la existencia de culto cívico a Alejandro en el año 177 d.C. en la ciudad de Paros, aunque la identidad del Alejandro mencionado sea problemática (vid. *infra*). Otra posible alusión literaria sería la de Marciano Capela, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, 1, 19, escrita en los siglos IV-V d.C., en la que se mencionaría el oráculo contra la peste emitido por Glykon, y en la que quizás no haya que ver una alusión directa a este culto sino una popular sentencia profiláctica, sobre lo cual vid. *infra*. El otro texto que ha sido relacionado con Alejandro es Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica*, 5, 16, aunque no logro entender porqué.

¹² Sobre *Philopseudés*, cf., entre otros, CASTER, *Lucien*, 16-53; JONES, *Culture and society*, 30-51; F. GASCÓ, Magia, religión o filosofía. Una comparación entre el *Philopseudes*, de Luciano, y la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, *Habis* 17, 1986, 271-281; D. OGDEN, *In search of sorcerer's apprentice. The traditional tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea 2007. Sobre las biografías de esos dos charlatanes, vid. C.H. TALBERT, Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in Mediterranean Antiquity, *ANRW*, II, 16, 2, 1978, 1619-1651. F. Gascó, Vida y muerte de Peregrino Proteo, en F. GASCÓ y J. ALVAR (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, 91-106. J. DE LA HOZ, El suicidio de Peregrino y la religiosidad del cinismo altoimperial, *Florentia Iliberritana* 11, 2000, 99-120. A. LÓPEZ PULIDO, Suicidio, religión y filosofía: el ejemplo de Peregrino, en G. BRAVO y R. GONZÁLEZ SALINERO (eds.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Madrid-Salamanca 2013, 175-190. Sobre Apolonio de Tiana, cf., entre otros, E.L. BOWIE, Apollonios of Tyana: tradition and reality, *ANRW*, II, 16, 2, 1978, 1652-1699. J.M. CORTÉS, *Estudio introductorio a Filóstrato: Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid 2002. Vid. también M. DICKIE, *Magic and magicians in the Graeco-Roman World*, London-New York 2001.

¹³ F. GASCÓ, El asalto a la razón en el siglo II d.C., en J.M. CANDAU, F. GASCÓ y A. RAMÍREZ DE VERGER (eds.), *La conversión de Roma*, Madrid, 1990, 25-55; E.R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975. Sobre la interpretación de ese periodo histórico como un época de angustia, con desastres naturales -terremotos, incendios, epidemias-

a través del consumo de una literatura fantástica repleta de fantasmas y sucesos inverosímiles, la consulta de magos, la proliferación de profetas, curanderos y “hombres santos” de toda ralea, el incremento en la demanda de oráculos, y el auge de los cultos místicos y salvíficos en un vasto mercado de servicios sobrenaturales.

Frente a la excesiva intromisión de lo paranormal en la *forma-de-estar-en-el-mundo* diaria de sus contemporáneos – compartida por toda la sociedad y no limitada a la cultura popular- habría reaccionado un sector culto de la elite en el que se incluye Luciano -fuera o no epicúreo¹⁴-, que no creía ni en la providencia divina ni en quienes decían ser capaces de predecirla y manipularla, y que, a través de la exposición satírica de su naturaleza fraudulenta en la literatura *kata mâgon*, esperaban acabar con las concepciones y las prácticas erradas de quienes creían *en todo*¹⁵.

Llevado por ese propósito zetético, ¿pudo Luciano inventar completamente una tragicomedia de fraude religioso con la que aspiraba a embaucar –también él– a su audiencia al exponerle de forma compendiada, ridícula y descarnada la falsía que había detrás de cada “hombre santo” y cada culto religioso (fig. 6)? Y volvemos al principio: ¿cuánto hay de real y cuánto de inventado en el relato sobre Alejandro? Como hemos visto, resulta complicado responder a esa pregunta.

Para Chaniotis, Luciano narra con sobredosis satírica la verdadera historia –o, al menos, la historia verosímil- del proceso de creación de una “nueva religión”, el culto de *Glykon Neos Asklepios*, por parte de uno de los muchos “hombres santos” que pululaban en el siglo II d.C. por el Imperio Romano¹⁶. Considero, como él, que aún con todos los necesarios *caveats*, Luciano puede ser utilizado no sólo como fuente literaria sino también histórica. De hecho, el propio relato resulta interesante y útil porque refleja la mentalidad de un hiper-racionalista como Luciano interesado en (de)mostrar lo absurdo y delirante de todas las creencias y acciones mágico-religiosas, y la existencia de una dicotomía entre una sofisticada y minoritaria elite “ilustrada” y escéptica, y una mayoría “ig-

guerras, crisis económica y bandidaje, que habrían generado una sensación creciente de incertidumbre y ansiedad individual y colectiva *vid.*, también RODRÍGUEZ, Alejandro, 221-233. Una crítica a esta explicación psicologizante del resurgir de los oráculos en BENDLIN *On the uses*, 241-242. Sobre lo sobrenatural y lo irracional en el mundo greco-romano, cf., entre otros, F. CUMONT, *Lux perpetua*, París 1949. E.R. DODDS, *Parapsicología nel mondo antico*, Bari 1991; *Id.*, *Los griegos y lo irracional*, Barcelona 1997. G. CAMBIANO, E. Dodds entre *psychoanalyse* et *parapsychologie*, *Revue de l'histoire des religions*, 208, 1, 1991, 3-26. A. STRAMAGLIA, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantomi nel mondo greco-latino*, Bari 1999. D. FELTON, *Haunted Greek and Rome. Ghost Stories from Antiquity*, Austin, 2000. U. LUGLI, *Umbrae. La rappresentazione dei fantasmi nella Roma antica*, Genova 2008. R. DE ANGELIS, Storia delle religioni e parapsicología: un incontro possibile?, *Luce e Ombra*, 108, 2, 2008, 1-6; D. OGDEN, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman Worlds. A sourcebook*, Oxford 2009. S. ALFAYÉ, *Sit tibi terra gravis: magic-religious practices against restless dead in the Ancient World*, en F. MARCO, F. PINA y J. REMESAL (eds.), *Formae mortis*, Barcelona 2010. C. SCHNEIDER, *Paranormale Antiquité. La mort et ses démons en Grèce et à Rome*, Paris 2011. E. EIDINOW, *Oracles, curses and risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2013. C. BÉCHEC, *La vie surnaturelle dans le monde gréco-romain*, Rennes 2013.

¹⁴ Una crítica a la identificación del narrador y/o autor Luciano como seguidor de Epicuro en POZZI, Sull'attendibilità, 133-135; y BENDLIN, *On the uses*, 239-240, 242-243.

¹⁵ LUGLI, *Umbrae*, 149-150. FELTON, *Haunted houses*, 77-78. BENDLIN, *On the uses*, 2011, 230-232; PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 60-66. *Vid.* también J. Opsomer, Divination and academic “scepticism” according to Plutarch, en L. VAN DER STOCKT (ed.), *Plutarchea Lovaniensia: A miscellany of Essays on Plutarch*, Leuven 1996, 165-194; A. BUSINE, *Paroles d'Apollon, Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II-IV siècles)*, Leiden 2005. Dado que la zetética es el estudio científico de los fenómenos paranormales para desenmascarar a los charlatanes, podemos considerar a estos autores como tales A. STRAMAGLIA y C. SCHNEIDER, *Entretien avec Antonio Stramaglia*, en SCHNEIDER, *Paranormale Antiquité*, XI-XII.

¹⁶ DICKIE, *Magic and magicians*; CHANIOTIS, *Old wine*; *Id.*, Emotional community through ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World, en A. CHANIOTIS (ed.), *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean*, Stuttgart, 2011, 266.

norante”, crédula y supersticiosa¹⁷. Asimismo, el texto nos ofrece detalles sobre el proceso de creación, difusión, funcionamiento y comercialización de un nuevo culto en el panorama del competitivo mercado religioso de la época, y sobre la proliferación de individuos con poderes sobrenaturales y de adeptos dispuestos a creerlos. Y aunque el perfil biográfico de Alejandro resulte excesivo, no deja de resultar significativo que éste sea similar al de otros líderes carismáticos de cultos y sectas modernas bien documentadas que, lamentablemente, no son una invención literaria¹⁸. Ello no implica, en cualquier caso, que defienda la lectura del *Alejandro* como una imparcial producción histórica, porque ni lo es -de hecho, la animadversión personal de Luciano está latente en toda la obra, ni todo lo que aparece en la obra de Luciano es cierto; pero ello no quiere decir que no resulte verosímil su caracterización de un desalmado profesional del engaño, que supo camelar con éxito a un auditorio deseoso de creer en el nuevo dios que éste les ofrecía.

Alejandro: ¿hombre santo, *showman* encantador de serpientes, y/o “narcisista perverso”?

Como todos los verdaderos profesionales de la impostura –los obvios fracasan-, Alejandro también parecía una persona buena y honrada, en la que se podía confiar (*Alex.* 3-4, 55, 57); por eso, los buenos timadores tienen éxito y rara vez son desenmascarados, e incluso aunque lo sean, parte de su auditorio seguirá sin querer afrontar la verdad porque eso significaría reconocer que fueron engañados, algo quizás más doloroso para ellos que vivir en una mentira estática. Alejandro es el paradigma del *theïos anér* que logra triunfar en el competitivo mercado religioso del siglo II d.C., plagado de charlatanes, magos, videntes e iluminados que aseguraban poseer capacidades especiales para establecer vínculos con lo divino, y que vivían a costa de la credulidad ajena¹⁹ (fig. 1). La identificación ética de estos individuos como impostores o como “hombres santos” depende –entonces y ahora- de la auto-percepción que éstos tenían de la naturaleza de sus (supuestas) habilidades²⁰, y también del punto de vista del espectador y de su propia postura y experiencia ante lo sobrenatural. Como corresponde a su posicionamiento escéptico, Luciano nos presenta a un Alejandro que es consciente de la naturaleza fraudulenta de los servicios que oferta: abusando de la necesidad profunda de la gente de creer, logró convertir su fraudulento culto de la marioneta parlante (*vid. infra*) en un rentable negocio internacional de explotación (fig. 6). Pero, ¿podríamos considerarlo un embaucador si el dolo y el enriquecimiento no hubieran sido sus principales motivaciones, sino que hubiera estado convencido de que poseía dotes especiales para comunicarse con las potencias trascendentes? ¿Sería entonces Alejandro un farsante, un demente, o un hombre tocado por la divi-

¹⁷ Sobre esta dicotomía, *vid. infra* y PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 60-66. Un ejemplo de cómo era percibida y construida esa polaridad en Luciano, *De morti Peregrini*, 39: “Si veía a alguno de aspecto educado, le contaba escuetamente como a ti lo ocurrido, pero a los tontos y a los que se quedaban con la boca abierta al oírlo, les añadía algo dramático de mi propia cosecha...” (trad. de Giner 1989). *Vid.* también R. GORDON, *Superstitio*, superstition and religious repression in the Late Republic and Principate (100 BCE-300 CE), *Past&present*, 199, 3, 2008, 72-94.

¹⁸ *Vid.* S.A. KENT, Narcissist fraud in the Ancient World: Lucian’s Account of Alexander of Abonuteichos and the Cult of Glycon, *Ancient Narratives*, 6, 2007, 77-100. C. también W. H. HARRIS (ed), *Mental disorders in the classical world*, Leiden-Boston, 2013.

¹⁹ Sobre estos personajes, cf., entre otros, LUCK, *Witches and sorcerers*; DICKIE, *Magic and magicians*; J. BENOIT CLERC, *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, 1995; KOLENDOW, *Persons of power*; PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 52-60. Ejemplos contemporáneos de charlatanes y curanderos en JODOROWSKY, *Psicomagia*, con la fascinante hechicera Pachita en México D.F.; ó SEMÁN, *La religiosidad popular*, para los curanderos de barrios obreros de Buenos Aires.

²⁰ Sobre esta cuestión, cf., por ejemplo, P.M. NARDI, Magic, skepticism and belief: and empirical study of what magicians believe about the paranormal, *Skeptical Magazine*, 15, 3, 2010, 58-64; una perspectiva muy diferente en SEMÁN, *Religiosidad popular*, donde los curanderos creen en sus poderes, independientemente de la entidad divina a la que los atribuyan. Para SIGRIST, Magic as human reason, 315, “the ethical question is about the self-awareness of the magician. Is he a fake making a joke out of the credulity of others, or does he believe in his powers? Both cases exist. But just as Hippocrates believed in his knowledge and wanted it to be effective, the magician feels that his approach to the world is justified”.

nidad? ¿Todo mago, profeta, adivino o curandero ha de ser considerado un charlatán sin escrúpulos, pese a que entre ellos pudieran existir personas sinceras y bienintencionadas que sienten que han sido agraciadas con “un don”? Quizás no podamos responder a esta disyuntiva, que depende sobremanera de las perspectivas *emic/etic* adoptadas, en tanto que

“Lucian’s presentation of Alexander is highly amusing, effective and deeply polemical (...). Lucian’s magician would have been another person’s holy man. Just as he accuses the pilgrims of not seeing things as they really are, it would only need a small but crucial shift of perspective for Lucian to see Glykon and Alexander as divine and holy rather than as frauds”²¹.

Lo que sí es indudable es que la motivación principal de muchos de estos embaucadores – antiguos y modernos (fig. 1)- fue la crematística, esperando obtener beneficios económicos, estatus social, fama y reconocimiento público (por ejemplo, Peregrino Proteo *De mort.* 27-28)²². Sin que sea excluyente, otros pudieron dedicarse al fraude sobrenatural como consecuencia de su patología mental. De hecho, Kent ha comparado la caracterización de Alejandro con los perfiles de diversos líderes de sectas modernas, y las coincidencias le llevan a concluir que, pese a lo exagerado que resulta aparentemente el retrato de Luciano en su absoluta maldad, éste se corresponde con el perfil típico del “narcisista perverso” que lidera organizaciones religiosas, y que resulta especialmente peligroso para los demás por su dañina capacidad de engaño y explotación²³. Como otros líderes carismáticos, Alejandro es maquiavélico, insaciable, amoral y carente de empatía; con autoestima desmedida, ideas megalómanas y necesidad permanente de atención; con delirios religiosos; abusa financiera y sexualmente de sus seguidores (*Alex.* 14, 41-42); comete sistemáticamente engaños de todo tipo -falsificación de profecías, de textos sagrados, de epifanías, de sus orígenes, etc.; reacciona brutalmente (*Alex.* 25, 35, 44-47, 55-56) contra quienes cuestionan su imagen pública o desenmascaran sus operaciones delictivas –caso del rocambolesco intento de asesinato de Luciano²⁴ (*Alex.* 55-56); utiliza remedios terapéuticos cuestionables (*Alex.* 22, 25, 36); y es capaz de crear un sistema gansteril que incluye la extorsión a ciudadanos influyentes (*Alex.* 31-32), la interferencia en el sistema judicial (*Alex.* 44, 57-58), y la internacionalización de su sistema religioso de fraude y depredación (*Alex.* 32). Teniendo esto en cuenta, aunque la maldad que destila el retrato de Alejandro ofrecido por Luciano resulte en un primer momento difícilmente creíble y parezca más bien fruto de la animadversión del autor, quizás sí estemos ante el reflejo realista de un peligroso criminal y no sólo ante mera retórica²⁵ (*Alex.* 2).

²¹ PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 59; y CUMONT, Un episodio, 61: “Es difícil desenredar en un apóstol, que se cree o se dice inspirado, la parte de entusiasmo y de simulación, de misticismo y de truhanería; y nosotros ignoraremos siempre hasta qué punto el pseudo-profeta fue un iluminado o un hipócrita o se convirtió por autosugestión en la víctima de sus propias mentiras”.

²² Así lo pensaba Filóstrato, *AT* 8.7.3: “En cuanto al arte de hechicería, todos sus practicantes son codiciosos, pues las ingeniosas demostraciones que hacen se las han inventado para obtener beneficios, y rebuscan grandes sumas de dinero, tratando de engañar a los que desean alguna cosa, convenciéndoles de que son capaces de todo.”

²³ KENT, *Narcissist fraud*, 77-100; vid. también PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 59.

²⁴ CASTER, *Études*, 87-88; para POZZI, *Sull’attendibilità*, 243-244, 248-254, la inverosímil historia del intento de mordedura de Luciano a Alejandro, el conato de linchamiento, el paradójico “milagro de la conversión” del narrador, y el intento de asesinato, serían invenciones de Luciano.

²⁵ Una opinión diferente es la de PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*, 59, quien lo vincula a la retórica del fraude y la enfermedad mental que se atribuye a los cultos subversivos y las sectas, de cuyo estudio se ha ocupado J.Z. SMITH, *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, 102-120.

II. ¿RESULTABA RENTABLE EL FRAUDE SOBRENATURAL?

A juzgar por el texto de Luciano, sí, y mucho. Pero no parece que el éxito económico de Alejandro fuera lo habitual en el mundo antiguo, ya que aunque son escasas las noticias sobre la remuneración económica de adivinos, curanderos, profetas, brujas y magos, éstas presentan a la mayoría de esos “charlatanes de lo sagrado” sobreviviendo con dificultad gracias a su profesión mercenaria y muchas veces itinerante. De hecho, la literatura antigua vincula con frecuencia la práctica de la hechicería con la mendicidad: el propio Alejandro, por ejemplo, se habría quedado en la miseria al morir su protector y tener ya una barba poblada que lo hacía poco atractivo para continuar ejerciendo la prostitución (*Alex.* 6); y Ennio, *Tel.* 150, en el siglo II a.C. describe a esos charlatanes como “supersticiosos vates y desvergonzados adivinos holgazanes o locos o dominados por la pobreza, ellos que sin saber caminar muestran el camino a otros, que mendigan un dracma para sí a aquellos a quienes ofrecen riquezas, que por necesidad de ganar inventan falsas profecías”²⁶. Ante la avidez de estos farsantes que ofrecían sus servicios a cambio de una compensación económica variable, el pueblo parecía tener una réplica estandarizada: si su poder eran tan grande, ¿por qué ellos seguían siendo tan pobres? Ante semejante pregunta, algunos tuvieron el cuajo de responder que la creación de riqueza no formaba parte de sus competencias mágicas (Libanio, *Declam.* 41, 25-26)²⁷.

En cualquier caso, sabemos que cada uno de estos profesionales del engaño cobraba en función de sus competencias y de la expectativa de eficacia que la comunidad le otorgaba, de la peligrosidad y el grado de ilegalidad de sus acciones (Apuleyo, *Met* IX.29.2), de su fama, de su procedencia –un origen exótico era más valorado–, del estatus social de su clientela, de su fama, y del grado de deseo y desesperación de su potencial audiencia²⁸. Las diferencias en los honorarios fueron, por tanto, enormes: la mayoría apenas malvivía gracias a la venta de sus servicios “por cualquier moneda”, como refleja satíricamente Juvenal VI.547 al referirse a una adivina judía que ofrecía sus artes mágicas junto a la romana puerta Capena (*aere minuto qualiacumque voles Iudaei somnia vendunt*); en cambio, las tarifas de quienes eran consultados por miembros de la élite y emperadores eran elevadas y les permitían vivir lujosamente²⁹. Ésto es a lo que aspiraban Alejandro y su socio Cocconas al crear su nuevo culto:

²⁶ Cf. S. MONTERO, La remuneración económica de las adivinas y las hechiceras en Roma, *Saitabi*, 49, 1999, 337-338. DICKIE, *Magic and magicians*. M. HORSTER, Living on Religion: Professionals and Personnel, en J. RÜPKE (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2008, 338-341.

²⁷ Vid. OGDEN, *Magic, withcraft*, 2009, 56, 290-299, n° 300. Pese a su aguda respuesta, éste no será el único brete que le plantearía a ese mago su suspicaz auditorio, ya que tras profetizar que la ciudad sólo se salvaría de la epidemia si sacrificaban un niño, la multitud exigió con vehemencia que el infante que debía ser inmolado fuera el suyo. Él promete detener la plaga si dejan a su hijo tranquilo, a lo que la comunidad responde: “¿Por qué estás atemorizado, mago? ¿Por qué sollozas? Tendrás a tu hijo incluso después del sacrificio. Te oírás cuando lo llames, aparecerá, conversará contigo, gastará sus noches contigo, y además te hará los amarres más fieramente que otros espíritus. Así que no tienes necesidad de entristecerte cuando tú te estás beneficiando de su muerte junto a toda la ciudad”. Parece que, en ocasiones, las propias mentiras de estos charlatanes podían volverse contra ellos y tener consecuencias inesperadas. Sobre otras ladinas reacciones populares ante los ofrecimientos de hechiceros y curanderos, vid. OGDEN, *op. cit.*, 24, n° 19 (Plutarco, *Moralia* 224ef); y J. TONER, *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona 2012, 64-65.

²⁸ Como ejemplo, el ruego de Horacio, *Epod.* 17, 37-38, a Canidia: “dime, pagaré lo que tú me pidas, quizás cien novillos” (*effare: iussas cum fide poenas luam, ... seu poposceris centum iuvencos*). MONTERO, La remuneración, 333-340. HORSTER, Living on Religion, 338-341.

²⁹ Así, por ejemplo, la profetisa siria Martha pudo disfrutar en el 106 a.C. de una lujosa existencia gracias a la generosidad del cónsul Mario, satisfecho con sus servicios (Plutarco, *Mar.* 17.4); la gala Locusta (Suet., *Ner.* 33, 3) fue recompensada por Nerón con vastos predios, discípulos e impunidad como recompensa por su elaboración de los venenos con los que habría eliminado a Claudio y Británico; y otros magos también se lucraron gracias al desempeño de sus artes mágicas entre los miembros de la élite altoimperial, a juzgar por textos como los de Tac., *Ann.*, XVI, 30,2, y Luc., *Philops.* 13-15, aunque sin alcanzar el éxito empresarial “global” del que disfrutó Alejandro. Cf. S. MONTERO, *Diosas y adivinas: mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid 1995; LUCK, *Witches and sorcerers*, 91-158; DICKIE, *Magic and magicians*, 219-224.

“dando vueltas y más vueltas a todo eso en sus cabezas, Alejandro y Cocconas maquinaban poner juntos un consultorio de adivinación y un oráculo; si les iba bien, esperaban enriquecerse y ser felices enseguida –lo que precisamente les salió mucho mejor que sus previsiones iniciales y muy por encima de lo que esperaban” (*Alex.* 8)³⁰.

La tarifa que cobraban por cada oráculo era de un dracma y dos óbolos (*Alex.* 22), una cantidad nada despreciable que equivalía a dos días de trabajo, aunque sensiblemente más altas debieron ser las sumas pagadas por quienes tenían el privilegio de contemplar a la serpiente parlante y recibir un “oráculo autófono”, algo sólo al alcance de los más pudientes (*Alex.* 26). Los ingresos se completaban con “ofrendas y el duplo para el profeta y el discípulo del dios” (*Alex.* 24) que llegaban de todas partes, y con una lucrativa industria del peregrino que incluía la fabricación de imágenes de Glykon³¹ (*Alex.* 18 y fig. 4) y la venta de animales para el sacrificio (*Alex.* 24). Además, cobraba un canon de un talento ático a cada uno de los trabajadores autónomos que se habían establecido en las inmediaciones del santuario para ofrecer a los desconcertados peregrinos una interpretación adecuada de las extravagantes e inteligibles respuestas oraculares dadas por el profeta³² (*Alex.* 49). Y también obtenía dinero de la extorsión a los poderosos que habían sido tan imprudentes como para dejar constancia escrita de sus secretos anhelos de poder en las tablillas de consulta al oráculo, y a los que chantajeaba convenientemente (*Alex.* 32, 37).

El negocio oracular instaurado en Abonoteico generaba, por tanto, cuantiosas ganancias, con las que Alejandro hacía frente a los gastos derivados de su funcionamiento y al pago del amplio personal contratado a su servicio³³: colaboradores, secretarios y ayudantes (*Alex.* 23, 60); redactores, intérpretes y guardianes de oráculos (*Alex.* 23-24, 49); artesanos (*Alex.* 28); traductores (*Alex.* 53); proselitistas en nómina (*Alex.* 24)–absolutamente necesarios en el competitivo mercado del negocio sobrenatural de la época; vendedores de animales (*Alex.* 24); espías (*Alex.* 23, 37); e incluso un coro de bellos y aristocráticos infantes que cada tres años enviaban las ciudades del entorno –y de los que Luciano insinúa que Alejandro abusaba sexualmente (*Alex.* 41)³⁴. Descrito como “un salteador cruel (*latro*) cuyos actos de pillaje se habrían extendido por todo el Imperio” (*Alex.* 2), el profeta reinvertía lo ganado en el propio oráculo con el fin de mejorar el rendimiento económico del santuario (*Alex.* 23), aumentar la proyección internacional de su próspera y fraudulenta empresa sobrenatural, y lograr la fidelización de la clientela ampliando y actualizando los servicios ofertados, una tarea que resultaba problemática debido a la competición religiosa existente entre los diferentes cultos de las ciudades griegas de Asia Menor, y que algunos santuarios intentaban contrarrestar mediante una

³⁰ Trad. de Navarro, 1988. Cf. también Luciano, *De morte*, 13: “... pues si se les presenta un mago cualquiera, un hechicero o un individuo que sepa aprovecharse de sus circunstancias, se hace rico en muy poco tiempo y deja con la boca abierta a estos hombres tan simples” (trad. Giner, 1989).

³¹ Como las figurillas de bronce halladas en Atenas (fig. 4); *vid. supra*. Sobre el artesanado vinculado a la parafernalia cultural de los templos de Asia Menor de ese período, *vid.* P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l’Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982. PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders* 15, n. 11.

³² Aunque parece que no había dificultad o incertidumbre a la que Glykon y su profeta no dieran respuesta, el carácter enigmático de ésta derivaba toda la responsabilidad al crédulo consultante, que tenía que tomarse el trabajo de explicar los sinsentidos que el oráculo pronunciaba en verso.

³³ Sobre el personal cultural, *vid.*, entre otros, S. GEORGIOUDI, *Les porte-parole des dieux: réflexions sur le personnel des oracles grecs*, en I. CHIRASSI *et al.* (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Macerata 1998, 320-325. VICTOR LUKIAN, 146, 149; SFAMENI GASPARRO, Alessandro, 286ss; CHANIOTIS, *Old wine*, 73-74.

³⁴ Sobre la importancia de la música y los coros en las prácticas religiosas antiguas, *vid.*, una aproximación general en P. BRULÉ y C. VENDRIER (eds.), *Chanter les dieux. Musique et religion dans l’Antiquité grecque et romaine*, Rennes 2001; cf. también BUSINE, *Paroles*, 193-194, sobre los cantos regulares en honor de Apolo instaurados en el santuario de Claros. La exigencia de Alejandro de que los jóvenes fueran atractivos es compartida por los pederastas y por quienes explotaban infantes para la práctica mágica (*vid. infra* sobre esta cuestión), aunque CHANIOTIS, *Old wine*, 73-74, considera que la demanda de niños podría responder a necesidades culturales y no a los instintos pedófilos de Alejandro.

estrategia de inter-solidaridad y publicidad mutua que consistía en recomendar a sus consultantes la visita a esos lugares amigos (Alex. 29)³⁵. A juzgar por el relato de Luciano, Alejandro parece haber alcanzado sobradamente todos sus objetivos empresariales³⁶.

Pero aunque este negocio se cobrara mucha víctimas —económicas y espirituales—, es probable que desde la perspectiva de los habitantes de Abonoteico la epifanía de Glykon no pudo ser más positiva en tanto que generaba importantes beneficios para la población local, creándose puestos de trabajo y afluyendo riqueza a la ciudad³⁷. De todos modos, el éxito de este farsante sería excepcional en el mundo antiguo, ya que la mayoría de estos profesionales del engaño sobrenatural no saldrían de pobres, entre otras cosas porque el pueblo romano “se cuidaba muchísimo más de no dejarse timar de lo que suele concedérsele”³⁸. En cualquier caso, ya fueran mayores o menores los ingresos de estos impostores, todos procedían de la explotación de las debilidades y las credulidades ajenas.

III. ALEJANDRO DESENMASCARADO: EL *MAKING-OFF* DEL CULTO DE GLYKON

Como ha señalado M. Dickie, los magos de la antigua Roma solían utilizar trucos cautivadores y verosímiles para captar el interés de su potencial clientela, antes de responder a sus demandas con acciones más propias de la “magia genuina”³⁹. Sin duda, algunos de estos profesionales creyeron realmente que poseían auténticas competencias para manejarse con las potencias del Más Allá. Otros, como Alejandro o el mago de Libanio, *Declam.* 41, parecen haber sido conscientes tanto de sus limitaciones como hacedores de maravillas como del carácter fraudulento de sus servicios, por lo que para mantener vivo el negocio y contentar a su clientela necesitaban dar a la mentira una apariencia de verdad recurriendo a cuantas triquiñuelas técnicas, juegos de ilusionismo, y habilidades embaucadoras pudieran desplegar en la representación de su “trampa sagrada”⁴⁰ (figs. 1 y 6). Para conseguir triunfar y mantenerse en el competitivo mercado del *show-business* del fraude sobrenatural, estos charlatanes debían cautivar a su clientela mediante una convincente puesta en escena, recurriendo para ello a una teatral “tecnología del encantamiento” con la que eran capaces de provocar ilusiones sensoriales y respuestas emocionales en su público, siempre ávido de prodigios pero también fácil de aburrir:

³⁵ Eso favorecía la vitalidad, la fama y el dinamismo de esos oráculos de época imperial; cf. CASTER, *Lucien* 255-258; ROBERT, *Asie mineure*, 393-436; LANE FOX, *Pagans and christians*, 254-263; VICTOR LUKIAN, 26-27; BUSINE, *Paroles*, 190-193.

³⁶ Una ácida síntesis es la de CUMONT, Un episodio, 49: “Un mago vulgar se atrevió en el siglo II a hacerse pasar por el hijo de un semidiós. Pudo entregarse públicamente a sus sinvergonzonerías, intentar asesinar a sus enemigos, sin que nadie se atreviera a detenerlo. La hija de este adivino, que vendía filtros y drogas en las plazas públicas, se casó con un consular romano. Un emperador consultó su oráculo; se elevaron estatuas en su honor y se le consagraron inscripciones en uno u otro lugar del Imperio. Una máscara de tela pintada sobre un cuerpo de serpiente fue adorada públicamente como un dios; las frases emitidas por un esclavo a través de un altavoz fueron recibidas por la gente como los avisos misteriosos de la sabiduría divina. El impostor estaba muy convencido de que le reportaría un gran beneficio mentir cientos de veces. Luciano se puso como objetivo desenmascarar todos sus timos y divulgar sus crímenes. A pesar de todo, este culto sin sentido duró casi un siglo”.

³⁷ Sobre el enriquecimiento de las ciudades greco-romanas gracias a los santuarios, *vid.* BUSINE, *Paroles*, 190-193. Para la vinculación oficial de la ciudad de Abonoteico con el culto a Glykon y su exhibición monetaria como símbolo de identidad cívica (fig. 5), *vid.* PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*; y A. BUSINE, *Oracles and civic identity in Roman Asia Minor*, en R. ALSTON, O.M. VAN NIEF y C.G. WILLIAMSON (eds.), *Cults, creeds and identities in the Greek city after the classical age*, Leuven-Paris 2013, 175-196.

³⁸ TONER, *Sesenta millones*, 64-66, 74, 82.

³⁹ DICKIE, *Magic and magicians*; LUCK, *Witches and sorcerers*, 99-101. Sobre ilusionismo versus “magia real”, *vid.* Heliodoro, *Etiópicas*, 3, 16, 1-4, que distingue entre charlatanería y magia verdadera, entre *goêteia* y *teúrgia*.

⁴⁰ JODOROWSKY, *Psicomagia*. Sobre las técnicas mágicas de ilusionismo y sus efectos en el cerebro humano, cf., entre otros, R. KIECKHEFER, *Forbidden rites: a necromancer's manual of the fifteenth century*, Pennsylvania 1998, 42-68; R. WISEMAN, *Paranormality. Why we believe the impossible*, 2012; S. MOCKNIK y S. MARTÍNEZ-CONDE, *Sleights of mind: what the neuroscience of magic reveals about our brains*, 2011.

“Ya nadie le hacía caso ni tenía la fama de antes, pues todas sus gracias estaban ya muy vistas y no podía inventar nada que pudiera sorprender ni maravillar a sus oyentes ni convertirse en el blanco de su atención (que es lo que deseaba desde el principio con toda su alma); se le ocurrió por último esta proeza de la pira –en la que iba a quemarse–, y al punto hizo correr la voz de que se lanzaría a las llamas. Y ahora está preparando su teatro, cavando un hoyo y acarreando leña” (Luciano, *De mort.* 20)⁴¹.

Analicemos las técnicas del engaño y la sugestión (*manganeumata*) usadas por el farsante (*gôês*) Alejandro en la construcción de su nuevo culto (fig. 6).

Nacido para embaucar: la fisiognomía de Alejandro

Según el relato de Luciano, uno de los elementos más embaucadores de Alejandro era su propia fisiognomía (*Alex.* 3-4): el falsario era un individuo atractivo y encantador, alto, con voz seductora, larga melena, mirada inteligente, buenas maneras,... De hecho, fue su buena apariencia física lo que le permitió ganarse la vida en sus años jóvenes ejerciendo la prostitución. Así es como conoció a su amante y mentor en las artes fraudulentas de la hechicería y el engaño, un curandero de la escuela de Apolonio de Tiana. Convertido en su aprendiz⁴² (*Alex.* 5), de él adquirirá conocimientos sobre remedios medicinales y técnicas mágicas que le serán de gran utilidad para su futuro negocio oracular (*Alex.* 22, 25, 36, 53). A la muerte de su maestro, un Alejandro ya barbado –y por ello poco deseable para su clientela homoerótica⁴³–, se asocia con el coreógrafo Cocconas, y juntos se ganan la vida como charlatanes-magos y medicuchos itinerantes. Entre sus víctimas se encuentra una rica y madura viuda que se encapricha de Alejandro, y con la que parten a Pella, capital de Macedonia, donde compran una serpiente domesticada. Cansados de esa vida incierta y movidos por aspiraciones económicas más elevadas, Alejandro y Cocconas deciden convertirse en emprendedores y crear su propio negocio oracular estable y rentable.

Dejando atrás a la viuda, los dos timadores parten a Calcedón, donde existía un templo a Apolo junto al que entierran unas tablillas de bronce, fabricadas por ellos mismos y escritas en una lengua extraña, en las que se anunciaba que el dios y su hijo Asclepio pronto se trasladarían a Abonoteico (*Alex.* 9-10). Los textos fueron *convenientemente* descubiertos delante de un auditorio numeroso, que difundirá la buena noticia por la región, siendo especialmente bien acogida por la alborozada ciudadanía de esa ciudad, donde se comienza a construir –*ex novo* o sobre un espacio de culto preexistente– la nueva residencia del dios a la espera de su llegada⁴⁴. Durante ese tiempo, Cocconas permanece en Calcedón dedicándose a la composición de enrevesados oráculos, y allí fallece al ser mordido por una víbora (*Alex.* 10), una *forma mortis* que, teniendo en cuenta la vinculación de Apolo y Asclepio

⁴¹ Traducción de M. GINER, Akal, 1989. Vid. otras alusiones lucianeanas a montajes teatrales de estos charlatanes en *De mort.* 21-22; *Alex.* 12, 13, 15-18, 26.

⁴² Sobre el aprendizaje de la magia en el mundo antiguo y el uso de infantes con ese fin, vid. I. MOYER, The initiation of the magician. Transition and power in Graeco-Egyptian ritual, en D.B. DODD y C. FARAONE (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and narratives. New critical perspectives*, London-New York 2003, 219-232. J. MANGAS, Los niños y la adivinación en la Roma antigua, en M.L. SÁNCHEZ LEÓN (ed.), *L'endevinació al món clàssic*, Palma de Mallorca 2007, 89-110. OGDEN, *Magic, witchcraft*, 2009, 171-175, n° 133-138. C. BOUIX, *Hocus pocus. À l'école des sorciers en Grèce et à Rome*, Paris, 2012, 107-152. G. FONTANA, Aprendices de magos: niños, magia y adivinación en época imperial romana, en D. JUSTEL (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo*, Zaragoza 2012, 235-262.

⁴³ Vid. C.A. WILLIAMS, *Roman homosexuality: ideologies of masculinity in Classical Antiquity*, Oxford 1999.

⁴⁴ El descubrimiento extraordinario de un texto enterrado cuyo contenido insta a fundar un nuevo culto es una práctica bien documentada en la Antigüedad, con la que se pretendía dotar de autoridad a ese nuevo centro religioso; vid. MASTROCINQUE, Alessandro, 345; CHANIOTIS, Old wine, 69-70; A. BUSINE, The discovery of inscriptions and the legitimation of new cults, en *Commemorating and erasing the past*, 241-256. La existencia de un culto previo a Asclepio en ese lugar es defendida por CUMONT, Un episodio, 29.

con los ofidios, quizás sea una perversa caricatura de justicia poética de Luciano, quien podría estar sugiriendo a sus lectores que la propia divinidad había castigado así a un impostor de su culto. Muerto su socio, y tras ese primer acto de su “trampa sagrada” con el que habría logrado crear la necesaria tensión dramático-religiosa, parte hacia su ciudad natal para dar al expectante público lo que éste quería: una nueva epifanía del dios Asclepio, de la que va a presentarse como único intérprete y profeta.

Una genealogía divina inventada

Pero antes de la teatral mostración del dios, y seguramente preocupado porque algunos de sus conciudadanos recordaran sus poco respetables comienzos y pudieran dudar de sus privilegiadas conexiones sobrenaturales, Alejandro las “demuestra” mediante dos estrategias: aparentando estar aquejado de epilepsia (*morbus sacer*), una enfermedad que en el mundo antiguo estaba relacionada con el ámbito sagrado (*Alex.* 12)⁴⁵; y escenificando una ficticia genealogía divina que lo convertía en nieto de Asclepio, descendiente de Perseo, enviado de Zeus, amante de la diosa Selene, y reencarnación de Pitágoras, a través de proclamas públicas sobre su excelso pedigrí –ya fuera explícitamente o con inequívocas alusiones⁴⁶–, y del uso de una estafalaria vestimenta con la que se presentaba como una encarnación rediviva, una *impersonation* de sus excelsos antepasados, en un proceso de auto-divinización que parece haber continuado después de su muerte. En Abonoteico se presenta vestido “al modo de Perseo” con un manto níveo, una túnica blanca con ribetes de púrpura y una hoz (*Alex.* 11, 13), escenificando su vinculación (por vía materna) con ese héroe con resultados óptimos ya que, según Luciano, “aquellos infelices paflagones que sabían que sus progenitores –ambos– eran grises y de origen modesto, daban crédito al oráculo que decía *Por su estirpe se ve que el Persida es amigo de Apolo, el divino Alejandro, sangre de Podalii mojando en la lanza*” (*Alex.* 11)⁴⁷.

Por vía paterna, Alejandro se presentaba como hijo de Podaleiro y, por tanto, nieto del mismísimo Asclepio (*Alex.* 39, 58-59), y también hacía creer que era un enviado de Zeus⁴⁸ y que, como un nuevo Endimión, había mantenido relaciones sexuales con la diosa Selene, de las cuales había nacido su hija. Además, se mostraba vestido como un dios (*Alex.* 15), asemejándose a una estatua cultural viviente, y representaba él mismo su *biopic* en los misterios que instauró en su santuario⁴⁹.

Asimismo, Alejandro recurrió a varias estrategias para hacer creer a sus fieles que él era la reencarnación de Pitágoras, una de las cuales era la mostración de su muslo dorado –en realidad, pintado de oro–, un singular rasgo físico que caracterizaba al filósofo y que “probaba” que *realmente* su alma habitaba en Alejandro (*Alex.* 4, 40)⁵⁰.

Estas continuas dramatizaciones de su linaje sobrenatural suponían un auténtico proceso de auto-divinización de Alejandro en vida, que habría continuado tras su muerte como héroe oracular (*Alex.* 39, 59), como parece inferirse de Atenágoras, *Apolog. Crist.*, 26, 3-4, quien afirma que en el 177 d.C. había en Paro una estatua y un cenotafio de Alejandro, en cuyo honor se celebraban fiestas y sacrificios públicos:

⁴⁵ Alejandro lograba fingir ataques epilépticos con convulsiones y espumarajos por la boca masticando hierbajos, un conocimiento que posiblemente habría adquirido de su mentor.

⁴⁶ Lo que recuerda a otro literario impostor ocultista, el personaje de Augè en U. Eco, *El péndulo de Foucault*, Barcelona 1990, que se hacía pasar por el inmortal Conde de Saint-Germain.

⁴⁷ Trad. de Navarro, 1988.

⁴⁸ BINGHAM KOLENDOW, *Persons of Power*, 134, con otros ejemplos de asociaciones a Zeus.

⁴⁹ Sobre los misterios, *vid. infra*.

⁵⁰ Sobre los contenidos pitagóricos del culto de Glykon, cf. CUMONT, *Un episodio*, 59-67; VICTOR Lukian, 1997, 5, 20, 41; SFAMENI GASPARRO, Alessandro, 292-294; EAD., *Oracoli e teología*, 147-152; alusiones a la metempsicosis en *Alex.* 14, 34, 40, 43.

“La Tróade tiene imágenes de Nerilino, un contemporáneo nuestro, y Perión, de Alejandro y de Proteo. El sepulcro y la imagen de Alejandro se encuentran todavía en el ágora. Las demás estatuas de Nerilino son un ornato público, ya que la ciudad se adorna con ellas, pero hay una de la que se cree que emite vaticinios y cura a los enfermos. Por eso los habitantes de Tróade le hacen sacrificios a esta estatua, la recubren de oro y la coronan. En cuanto a las estatuas de Alejandro y de Proteo (no ignoráis que este se arrojó al fuego en Olimpia), de la de Proteo se dice que también da vaticinios y a la de Alejandro –“calamidad de Paris, presumido, mujeriego y ladrón”–, le ofrecen sacrificios y fiestas públicas como si fuera un dios capaz de escuchar”⁵¹.

Sin embargo, no existe consenso historiográfico sobre la identidad del Alejandro mencionado en este texto, y las mismas discrepancias suscitan los *Alexander* a los que se dedica el árula de *Claudiopolis* (Bitinia-Ponto) y el epígrafe *CIL* III 8238, que podrían aludir tanto al profeta, como al homérico Alejandro Paris, a Alejandro Magno, e incluso a otro individuo con ese nombre⁵².

La epifanía de Glykon (Alex. 10-18)

Tras haber expuesto ante sus conciudadanos sus privilegiados vínculos con las potencias sobrenaturales (Alex. 11-12), pasa al siguiente acto de su “farsa sagrada”, repitiendo la estratagema que ya había empleado con éxito en Calcedón. Nocturnamente, Alejandro deposita en los cimientos del nuevo santuario de Asclepio un huevo de oca, en cuyo interior coloca una cría de serpiente, sellándolo después para que pareciera intacto y enterrándolo en un contexto acuático (Alex. 13), quizás una fuente de agua sagrada, oracular⁵³. A la mañana siguiente, Alejandro irrumpe en el mercado local vestido sólo con un taparrabos, desmelenado, portando una hoz dorada como la de Perseo, moviéndose frenéticamente simulando un trance, y vociferando frases incomprensibles en lenguas extrañas en las que su auditorio sólo era capaz de identificar los teónimos tradicionales de Apolo y Asclepio (Alex. 13)⁵⁴. Con semejante actuación no es de extrañar que captara la atención de sus conciudadanos que, intrigados ante tan dramática puesta en escena, lo siguieron hasta el santuario en construcción (Alex. 13). Allí, delante de su expectante audiencia, Alejandro introduce un recipiente en el agua y encuentra “milagrosamente” el huevo –en un truco que recuerda a la prácticas mágicas de lecanomancia⁵⁵–, de cuyo interior surge la pequeña sierpe que presenta como *Glykon*, la epifanía de *Asklepios* en Abonoteico⁵⁶ (Alex. 14).

⁵¹ Trad. de PEREA, Alejandro, 93-94.

⁵² Para CUMONT, *Un episodio*, 45, n. 165, y Perea, Alejandro, 93-94, n. 94, sí sería el profeta; en cambio para Bordenache, Glykon, 279, se trataría del antiheróico hijo de Príamo. Sobre el altar de *Claudiopolis*, vid. E. GIBSON, The Rahmi Koç Collection. Inscriptions, Part VII, a dedication to Alexander, *ZPE* 42, 1981, 213-214, 516, fig. 3, para quien estaría dedicado a Alejandro Magno y W. AMELING, Ein altar für Alexander von Abonuteichos, *EA* 6, 1985, 34-36, y RODRÍGUEZ, Alejandro, 214-215, n. 21, en cambio lo identifican como el falso profeta. En cuanto al otro epígrafe, Mommsen lo considera un testimonio del culto al Dragón (Glykon), la Dragona (su paredra) y a Alejandro de Abonoutico, mientras que para CASTER, *Études* 96, sería una dedicatoria a otro Alejandro distinto al luciano y se trataría de Alejandro Magno para M. SASEL KOS, Draco and the survival of the serpent cult in Central Balkans, *Tyche*, 6, 1991, 186-189.; sobre este debate, cf. también RODRÍGUEZ, Alejandro, 214, n. 21.

⁵³ VICTOR Lukian, 141; SFAMENI GASPARRO, Alessandro, 277 ss; CHANIOTIS, Old wine, 71.

⁵⁴ La glosolalia de Alejandro (Alex. 13, 53), podría estar vinculada con la ritualidad de la magia, que también emplea *horrida carmina*; vid. MASTROCINQUE, Alessandro 349; y CHANIOTIS, Old wine, 70, sobre otros “hombres sagrados” con el mismo don.

⁵⁵ OGDEN, *Magic, witchcraft*, 72, 205-208, nº 163-166. MASTROCINQUE, Alessandro, 350, y VICTOR Lukian, 142, n. 6, también consideran que la maniobra de Alejandro podría ser la misma que usaban los magos para “descubrir” huevos prodigiosos, tal y como describe Hippol., *Ref.*, IV, 29.

⁵⁶ Asclepio aparecía tradicionalmente vinculado con la serpiente; vid. CHANIOTIS, Old wine, 71; PETSALIS-DIOMIDIS, *Truly beyond wonders*; MASTROCINQUE, Alessandro, 2010.