

LOS CONTEXTOS DE LA MAGIA
EN EL IMPERIO ROMANO:
INCERTIDUMBRE, ANSIEDAD Y MIEDO

Francisco Marco Simón



STVDIVM
GENERALE
CAESARAV-
GVSTANAE
CIVITATIS



Prensas de la Universidad
Universidad Zaragoza

LOS CONTEXTOS DE LA MAGIA
EN EL IMPERIO ROMANO:
INCERTIDUMBRE, ANSIEDAD Y MIEDO

LOS CONTEXTOS DE LA MAGIA
EN EL IMPERIO ROMANO:
INCERTIDUMBRE, ANSIEDAD Y MIEDO

Francisco Marco Simón

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

- © Francisco Marco Simón
© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza
1.ª edición, 2019

Prensas de la Universidad de Zaragoza
Edificio de Ciencias Geológicas
c/ Pedro Cerbuna, 12 • 50009 Zaragoza, España
Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
ISBN: 978-84-17873-00-4
Depósito legal: Z 486-2019

A Cristina y a Cristina

AGRADECIMIENTOS

Esta publicación se inscribe en una de las líneas claves de mi investigación durante años en torno a los sistemas religiosos del mundo antiguo. Dentro de ella, el estudio sobre las prácticas mágico-religiosas del Occidente latino ha sido posible gracias a la subvención de diversos proyectos del Plan Nacional de I+D+i. He sido y soy afortunado por trabajar en un espacio tan interdisciplinar como el que caracteriza al Departamento de Ciencias de la Antigüedad y también a nuestro Grupo de Investigación «Hiberus», que engloba a historiadores, filólogos y arqueólogos. La comunicación científica con mis colegas y su actitud generosa han enriquecido siempre mi labor, y me he beneficiado igualmente de la colaboración con expertos nacionales e internacionales. La relación con mis doctorandos me ha renovado energías y aportado enfoques nuevos, y la experiencia al frente de la Escuela de Doctorado me ha permitido no solo una rica la colaboración transversal con investigadores de las diversas ramas científicas, sino también conocer mucho mejor globalmente a mi universidad. Mi agradecimiento, pues, a todas las personas que han

hecho posible que mi trabajo haya sido un privilegio. Y, por supuesto, a la Universidad de Zaragoza y a su rector, José Antonio Mayoral, que me ha concedido el honor de llevar a cabo esta *laudatio* en el día de San Braulio de 2019.

1
INTRODUCCIÓN:
LA MAGIA COMO ACTIVIDAD RELIGIOSA
NO SANCIONADA

1. Los estudios sobre las creencias y las prácticas mágico-religiosas en el mundo antiguo han experimentado un auge extraordinario, hasta el punto de que puede decirse que en la actualidad constituye uno de los terrenos más novedosos y prometedores en la investigación de las sociedades del antiguo Mediterráneo y sus periferias.¹ Las razones son varias.

En primer lugar, disponemos de una notable cantidad y, sobre todo, variedad de documental,² que nos proporciona informaciones de primerísima importancia histórica y cultural sobre los temores o las esperanzas de quienes vivían aquellos tiempos. Por un lado, están los papiros mágicos escritos en griego y demótico y preser-

1 Pueden consultarse, sin afán de exhaustividad, Faraone y Obbink 1991; Graf, 1994; Clerq, 1995; Luck, 1995; Flint, Gordon, Luck y Ogden, 1999; Moreau y Turpin, 2000; Dickie, 2001; Calvo Martínez, 2001; Mirecki y Meyer, 2002; Ogden, 2002; Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, 2002; Martín, 2005; Collins, 2008; Gordon y Marco Simón, 2010; Bailliot, 2010; Otto, 2011; Wilburn, 2012; Suárez Latorre y Pérez Jiménez, 2013; Stratton y Kalleres, 2014; Perea Yébenes, 2014; Frankfurter, 2019. Igualmente, los volúmenes de la revista *MHNH*.

2 Martín, 2005, pp. 5-8.

vados por la sequedad del clima de Egipto, compendios de magia escritos en su mayoría en época ya relativamente avanzada, entre los ss. II y VI d. C.³ Se conservan también listas con las propiedades de animales, plantas y piedras (los *mirabilia*).⁴ En tercer lugar, amuletos de protección personal o social, en entalles en piedras duras semipreciosas,⁵ o diversos tipos de amuletos como el ojo, la cabeza de Medusa o el falo.⁶ Y, por último, los dos millares de tablillas de plomo (*defixiones*) halladas en espacios diversos, en tumbas y depósitos acuáticos, pero también en santuarios, en espacios domésticos o liminales.⁷

El interés de toda esta documentación es extraordinario, pues no solo informan sobre una gran variedad de prácticas que desconoceríamos si tuviéramos solo o fundamentalmente en cuenta las fuentes literarias, sino que documentan un sincretismo de elementos egipcios, judíos y griegos conviviendo armoniosamente en los rituales de la magia. Pero, además, por su relación muy estrecha con los sistemas religiosos tradicionales, permiten conocer, y por lo tanto recuperar, elementos perdidos de estos o que no habían sido conocidos a través de las fuentes religiosas

3 Preisendanz, 1973-74; Calvo Martínez y Sánchez Romero, 1987; Betz, 1992; Brashear, 1995; Suárez de la Torre, Blanco y Chronopoulou, 2015.

4 Devoto y Molayem, 1990.

5 Aproximadamente cuatro mil han salido a la luz, la mayor parte producidas en talleres de Egipto y de Siria. La Campbell Bonner Magical Gems Database, dirigida por A. M. Nagy en Budapest (www2.szepmuveszeti.hu/talismans/), trata de reunir todos los materiales aparecidos hasta la fecha, con sus imágenes y las referencias bibliográficas.

6 Kotansky, 1994; Michel, 2001; Mastrocinque, 2014; Endeffry, Nagy y Spier, 2019.

7 Gager, 1992; Kropp, 2008; Urbanová, 2018; Sánchez Natalías, e. p. Estas tablillas escritas cubren un arco cronológico que va desde fines del s. VI a. C. al s. VI d. C., es decir, más de mil años.

«normales». En definitiva, esta documentación arroja luces insospechadas sobre las mentalidades antiguas y sobre la religiosidad cotidianamente vivida.⁸

Ahora bien, un sector significativo de la historiografía tradicional ha sido reluctante al estudio de las prácticas mágico-religiosas, quizás por entender que privan a la Antigüedad del esplendor luminoso del «milagro griego». Este paradigma, personificado en helenistas del s. XIX e incluso del XX, con figuras como la de Von Willamowitz-Möllendorf, explicaba los desarrollos históricos del clasicismo griego a partir muchas veces de una contraposición identitaria entre la alteridad oriental y la civilización griega.⁹

Ahora bien, no todo era luminoso en el mundo grecolatino. Estudios pioneros como el de Dodds sobre «los griegos y lo irracional»¹⁰ lo pusieron de manifiesto, situando el foco de la indagación también en las zonas de sombra de las culturas clásicas de Grecia y Roma. Por otra parte, los hallazgos de la arqueología y el desciframiento de escrituras orientales demostraron hasta qué punto hay una continuidad y una influencia decisiva entre las altas culturas del Próximo Oriente y las del Egeo y el mundo

8 Sobre la apropiación individual y la importancia de una «religión vivida» en la Antigüedad, frente al paradigma de la religión colectiva, véase Raja y Rüpke, especialmente pp. 11-19.

9 El «bárbaro», incapaz de hablar griego, balbucea una jerga escasamente inteligible —tal es la etimología del término—, y es encarado sobre todo por el persa tras el gran enfrentamiento de las Guerras Médicas. Esa contraposición entre el griego civilizado y el bárbaro oriental tiene una expresión privilegiada en Aristóteles (*Pol.* I, 1252b, 7-9), cuya polaridad entre la libertad helénica y la servidumbre irania a sus tiránicos reyes tendrá una larguísima vida en la construcción de diversos modelos, sea el árabe, el turco o el oso polar ruso en la época de la Guerra Fría. Edward Said (2002), entre otros, ha diseccionado de forma magistral esa construcción del orientalismo.

10 Dodds, 1980.

griego de época histórica. Baste pensar en que elementos tenidos antes por tan genuinamente griegos como, por ejemplo, la *Teogonía* de Hesíodo, no hacen sino adaptar de manera más o menos simplificada temas míticos muy anteriores, procedentes sobre todo del ámbito mesopotámico.¹¹

De la misma manera que fue necesario un distanciamiento —al menos relativo— de los discursos literarios del humanismo clásico para que progresara el conocimiento de los propios mitos griegos a través de la aplicación de una metodología característica de ciencias sociales como la antropología, el estudio de esta documentación diversa de aspectos menos «racionales» está siendo esencial para conocer mejor la realidad social antigua en toda su complejidad.

El centro de estas reflexiones es el papel de lo que llamamos *magia* en las sociedades del antiguo Imperio romano. Pero una cosa es la magia imaginada, la recogida en los textos literarios producidos por las élites, y otra bien distinta la magia real, esa información «desde abajo» que tiene una enorme complejidad y riqueza, reflejada por la arqueología. Si nos preguntamos, por ejemplo, quiénes, hombres o mujeres, eran los agentes de las acciones mágicas, las fuentes directas muestran a las claras que son los primeros, mientras que en los textos literarios es la mujer quien encarna esos saberes, desde la Circe homérica, Medea, o la terrible Ericto de Lucano, hasta las brujas perseguidas por la Inquisición en tiempos posteriores.¹²

El término *magia* tiene un carácter polisémico. Una de las distinciones heurísticas básicas es la que puede establecerse entre las prácticas mágicas, que en principio tienen

11 Marco Simón, 1990; Burkert, 1992 y 2002.

12 Ogden, 1999, p. 63. Una buena aproximación a la cuestión de la magia y el género, en Stratton y Kalleres, 2014.

un carácter contextual, local y orientado a una finalidad determinada, y el discurso cultural sobre la magia, que, en una sociedad tan compleja como la del Imperio romano (con cientos, si no miles, de tradiciones locales distintas), se basa en la generalidad y el estereotipo. Esta distinción es importante como cautela ante la interpretación de los relatos literarios sobre la magia o los magos como evidencias fiables de las prácticas mágicas, casi como documentos etnográficos. Por el contrario, el valor de esos relatos radica en que son representaciones fuertemente mediatizada, cuyo valor histórico real radica en lo que pueden decirnos sobre la naturaleza del discurso acerca de la magia y las complejas funciones sociopolíticas que entrañaba, de forma similar a como se recurriera ya en la Antigüedad a la «superstición» como instrumento ideológico de control y elemento de desacreditación social.

A partir de la época helenística (desde fines del s. IV a. C.) el discurso mayoritario presenta a la magia sobre todo en términos de poder subversivo y autoridad ilegítima, y lo hace a través de una serie de estereotipos que van desde las mujeres desnudas que recolectan hierbas ponzoñosas en las alturas, provocan tormentas o escarban en los cementerios a la búsqueda de restos humanos, a los magos capaces de abrir contenedores sin llaves o de forzar a espíritus diversos a conseguir sus objetivos. Pero, por otro lado, y dada la centralidad que lo maravilloso tiene en el discurso religioso en su conjunto, se pensaba que la magia podía facilitar el acceso a extraños poderes y verdades ocultas, una ambivalencia de ilegitimidad y de atajo a lo maravilloso inherente al propio término *mágos/magus*.¹³

13 Gordon y Marco Simón, 2010, pp. 5-7. Véanse las consideraciones contenidas más abajo.

Las páginas que siguen contienen una aproximación a los contextos de la magia en el Imperio romano. Contextos considerados en un doble sentido. En primer lugar, me interesa abordar el estatuto social de la magia en relación sobre todo con la religión. Este aspecto es importante habida cuenta de que estamos tratando con unas sociedades en las que todavía no se había producido un «desencantamiento del mundo», por retomar una de las viejas —pero sumamente vigentes en nuestro caso— categorías de Max Weber, el gran sociólogo alemán. En segundo lugar, me propongo abordar los diversos espacios de la magia en el horizonte de las prácticas reales que reflejan papiros, amuletos o inscripciones, en lugar de centrarnos en el metadiscurso construido por el poder y reflejado sobre todo en las fuentes literarias, que son las que tradicionalmente ha atendido la historiografía. Si hablo de «espacios» y no de «territorios» es porque creo que la primera noción de *espacio* conviene mejor al mundo de la magia, mientras que la segunda, el *territorio* se diría que refleja mejor el ámbito de los sistemas religiosos institucionalizados. Pues el concepto de *espacio* supone una especie de continuidad indiferenciada atravesada por flujos y corrientes de intercambios, mientras que el territorio es algo más: sería la apropiación que hace el ejercicio del poder en cualquiera de sus modalidades de un dominio acotado por límites que excluye por definición cualquier otro y que lleva, además, una etiqueta identificativa.¹⁴

Aunque las diversas culturas no coinciden en detalle en lo que constituye la magia, no hay duda de que se trata de una categoría intercultural, pues toda sociedad parece

14 Nordman, 2005, p. 147.

tener un término o términos que designan algunas formas de actividades rituales y creencias considerados peligrosos y/o ilegales y/o desviados por el poder. No parece casual que en las oposiciones más frecuentes entre lo que es magia y lo que es religión (así, secreto/público, noche/día, individual/colectivo, antisocial/social, *uoces magicæ*/lenguaje comprensible, manipulación coercitiva/negociación suplicante, dioses negativos/dioses positivos, etc.), en esas polaridades los caracteres positivos son aprobados por la mayoría de las religiones, y no aprobados los negativos.

2. Los estudios tradicionales han practicado una dicotomía más o menos radical entre magia y religión¹⁵ a partir de las visiones evolucionistas del s. XIX, y en concreto de la famosa distinción tripartita de sir James Frazer entre magia, religión y ciencia. La magia sería, así, inversión, perversión o degradación de la religión, en consonancia con ese «modelo de dos niveles» (racionalismo para unos pocos y magia para la masa), que explica los cambios en las mentalidades y la extensión de la magia como una corrupción de los modos de pensamiento de la élite intelectual por el vulgo.¹⁶ Pero esas interpretaciones dualistas no responden a una cuestión esencial: la de por qué los antiguos —incluso los intelectuales— creían en la magia. La respuesta, como nos enseña la antropología para otros ámbitos culturales, es que los antiguos creían en la magia porque en ciertas circunstancias (desgracia, enfermedad, etc.) era razonable e incluso útil creer.¹⁷

15 Braarvig, 1999, con el resumen de las aproximaciones principales.

16 Clerq, 1995, p. 2.

17 Clerq, 1995, p. 7.

Que no solo las gentes del común creían en la eficacia de los hechizos lo prueban claramente episodios como el de Cicerón.¹⁸ Este alude a un abogado oponente suyo que en pleno discurso forense olvidó el caso que estaba tratando, y automáticamente culpó de su lapsus a los encantamientos y las maldiciones que había lanzado sobre él la persona defendida por el famoso político romano. Otro caso bien conocido es el de Libanio, retor de Antioquía de Siria y mentor intelectual del emperador Juliano, el llamado *Apóstata* por los cristianos. A comienzos del año 386 Libanio tuvo una crisis traducida en un ataque de gota, vértigos, angustias y fobias que le imposibilitaban trabajar. El descubrimiento en su estudio de un camaleón mutilado fue considerado por Libanio¹⁹ como prueba incontestable de que era objeto de un encantamiento de magia agresiva. Mucho antes, en el año 20 d. C. el príncipe Germánico murió en Antioquía en circunstancias misteriosas. Según cuenta el historiador Tácito,²⁰

Se hallaron también en el suelo y en las paredes miembros de cadáveres arrancados a las tumbas, fórmulas mágicas, imprecaciones, el nombre de Germánico grabado en una lámina de plomo, restos humanos a medio quemar y teñidos de una negra sangre y otros maleficios a los que se atribuía la virtud de destinar las almas a los espíritus infernales.

En el terreno de la epigrafía funeraria, nos encontramos con diversos ejemplos en los que el propio difunto lamenta haber sido objeto de encantamientos mágicos mortales. Es el caso de una niña enterrada en la necrópolis romana del Esquilino, que habla en esta inscripción conservada en el Museo de Verona.²¹

18 Cic., *Brutus*, 217.

19 Liban., *Orat.* 1, 143-150.

20 Tac., *Ann.* 2, 69, 3 ss.

21 *CIL* VI, 3: 19747.

Cuando crecía en mi tercer año fui arrebatada y muerta sin haber podido seguir siendo la delicia de mi madre y de mi padre. Me ha arrebatado la mano cruel de una bruja, que sigue llevando a cabo sus artes nocturnas en la tierra. Padres, cuidado de vuestros hijos a fin de que el dolor no inunde vuestro corazón.

Si no es estático el concepto de *religión*, tampoco lo es el de *magia*; los antiguos no oponían magia y religión, sino magia y práctica religiosa institucionalizadas, y es evidente que muchos elementos que calificamos sin dudar como «religiosos» difieren entre sí tanto, si no más, como la «magia» difiere de la «religión» en muchas teorías. La presencia en los papiros mágicos grecoegipcios de rituales tan genuinamente religiosos como la oración o el sacrificio a la divinidad²² nos muestra que las vías de la magia y de la religión, lejos de ser contradictorias, son complementarias.

En general, los estudios tradicionales han puesto mucho más el énfasis en la magia como producción intelectual que remite a pensamientos, palabras o gestos, olvidando que es también una producción pragmática que remite a las conductas sociales: se es mago por reputación, el mago es un producto de la opinión pública.²³ Podríamos decir que la magia es, desde esta perspectiva, un instrumento de descalificación social de aquellas creencias y prácticas consideradas ilegítimas.²⁴ En este sentido, la categoría de «magia» tiene solo sentido en el contexto de la persona que la emplea, y un mismo hecho puede ser calificado de mágico o de milagroso («tu

22 García Molinos, 2017.

23 Clerq, 1995.

24 Smith, 1978, pp. 190-207. Ya Marcel Mauss (en Hubert y Mauss, 1902-1903) resaltaba los fines antisociales o ilegales de la magia.

magia es mi milagro, y viceversa»),²⁵ de acuerdo con el sistema de valores del grupo dominante.

La magia podría definirse así de forma operativa como la búsqueda ritualizada de objetivos individuales o sociales por medios alternativos a aquellos sancionados normalmente por el *establishment* o la institución religiosa dominante.²⁶ Lo que la creciente y diversa documentación nos sugiere es más bien que la magia es un subsistema de la religión, y en muchas ocasiones la forma más cotidiana de la actividad religiosa, tendente a procurar protección o el cumplimiento de los deseos. Tanto la palabra como la escritura²⁷ y la propia acción ritual se conjugan para lograr la mayor eficacia.

La ambigüedad aparece, por otra parte, como el terreno característico de los problemas de la magia. De hecho, podría definirse a la magia como una forma ambigua y problemática de actividad social, como permanente paradoja y punto de encuentro entre opuestos.²⁸ Y en la sociedad grecorromana no había un solo punto de vista sobre la magia, sino una variedad de visiones que reflejaban directa o indirectamente la diversidad ideológica que las sustentaba.

La cuestión de *cuándo* se puede decir que se da una práctica mágica sustituyendo a la pregunta tradicional de *qué* define a un ritual mágico (o mágico-religioso) puede sernos de gran utilidad en cuanto que subraya la importan-

25 Grant, 1966, p. 93.

26 Phillips, 1986.

27 Sobre la difusión de las *defixiones* en el Occidente romano, cuyas primeras manifestaciones aparecen en la Sicilia griega en el s. vi a. C., véase Sánchez Nataliás, 2012 y e. p.

28 Gordon, 1987.

cia de los contextos²⁹ y minimiza los debates tradicionales centrados en determinados términos o definiciones de la magia. Las prácticas mágicas implican una acción más o menos directa que no requiere una mediación institucionalizada, por lo que posibilita la gestión y la creatividad personal en contextos diversos a otros en los que la religión u otras formas de estructura social constriñen la acción.

3. ¿Cuáles son los rasgos esenciales de las operaciones mágicas?³⁰ La relación estrecha entre teoría y acción parece la fuente directa del poder mágico. El mago³¹ ofrece al cliente un sistema de explicación, y, por ende, de toma de posesión, de un mundo organizado (*kósmos*), en el que el hombre puede situarse en una posición de fuerza. El principio de la organización de ese universo es la simpatía universal, una relación íntima que une el cosmos entero y los planetas con nuestra vida cotidiana, y que sigue operativa en la vigencia actual de los horóscopos o las diversas variantes de adivinación.

Todo mago es un iniciado, cuyo poder se basa en el encuentro con el espíritu superior. Oigamos a Macrobio, el poeta latino del s. v:³²

Así pues, todo se desarrolla por sucesiones continuas y va degenerando desde el escalón primero al último: el observador juicioso y profundo debe pensar que desde el dios supremo hasta el nudo más vil, todo se une y se encadena por lazos naturales y jamás indisolubles.

29 Piranomonte y Marco Simón, 2012.

30 En las reflexiones que siguen, ha sido de gran interés la aportación de Annequin, 1973.

31 Sobre la formación del mago, sus técnicas y su consideración social en la Antigüedad, véase por último Suárez de la Torre, Blanco, Chronopoulou y Canzobre, 2017.

32 Macr., *Com. Somn. Scip.* 1, 14, 15.

La función del mago sería, así, establecer tablas de analogías y codificar las correspondencias entre los elementos del cosmos. Como nos enseñan Plinio el Viejo o el *Corpus Hermeticum*, todo el estudio de la naturaleza se basa en el conocimiento de las simpatías y de las antipatías fundamentales entre sus componentes.

Junto a esa «ley primaria» de la magia (pero no solo de ella) que es la simpatía universal,³³ existen otras leyes «secundarias»,³⁴ como la del contagio (que implica conexión de ideas mediante el contacto o la proximidad con elementos de la persona objeto de la acción ritual) o la homeopatía (basada en la idea de que «lo igual produce lo igual», en asociación de ideas mediante igualdad): así, las danzas guerreras previas al combate representando simbólicamente el aniquilamiento del enemigo se piensa que propiciarán su destrucción real, del mismo modo que quienes estrellaban contra el suelo trozos de cerámica con el nombre de la persona odiada

33 Como indicara M. Wellmann, «Una manera completamente nueva de considerar la naturaleza, de orden sobre todo místico-mágico, aparece en época helenística en Egipto, que de alguna forma estaba predestinada por el culto milenario de los animales y las plantas. Una vez que el Liceo hubiera hecho de la biología animal, la geografía de las plantas y el tratamiento metódico de la mineralogía el centro de la investigación en las ciencias naturales, [...] se alcanzaron resultados grandiosos. Se tiende entonces a descubrir, en todo el dominio de la naturaleza orgánica e inorgánica, las fuerzas secretas y maravillosas de los seres de la naturaleza, es decir, de sus *physeis* en los tres reinos. Hombres, bestias, plantas y piedras (incluyendo los metales), no se consideran sino como portadores de fuerzas misteriosas, susceptibles tanto de curar todos los dolores y enfermedades como de asegurar al hombre riqueza, felicidad, honores y poder mágico: desde esta perspectiva, ciencias naturales y medicina constituyen un todo único» (citado por Martin, 2010, p. 146).

34 Annequin, 1973.

en el antiguo Egipto creían que facilitaban así su destrucción o daño.

El lazo, el nudo, aparece como la encarnación misma del poder mágico, pues es el elemento que asegura la permanencia del cosmos y posibilita las largas cadenas de correspondencias que expresan la simpatía universal. Y la deidad suprema, el señor del universo, es aquel que tiene el poder de ligar y desligar, atar y desatar. Un ejemplo óptimo lo encontramos paradójicamente en los evangelios cristianos. El origen del poder pontifical reside en parte en el poder de ligar y desligar que Cristo concede a Pedro. Como leemos en Mateo:³⁵

Yo te daré las llaves del reino de los cielos; lo que tú unas en la tierra será unido en los cielos, y lo que desligues en la tierra será desligado en el cielo.

Creo que este texto es un buen ejemplo de la inadecuación de esa «gran dicotomía» establecida tradicionalmente entre religión y magia para abordar los problemas que nos ocupan aquí.

Tan importante es esta noción del lazo y del nudo, que el verbo «ligar», «unir» o «fijar» designa la práctica mágica, en general, en el mundo grecorromano. *Katadesmoi*,³⁶ ‘ligaduras’ se llama a las tablillas mágicas en griego, y en latín *defixiones*, ‘enclavamientos’, pues son láminas de plomo atravesadas por clavos con el objetivo de fijar o inmovilizar a la víctima.³⁷ Se han halla-

35 Mt 16, 19.

36 El término se atestigua ya en Platón (*Resp.* 364C), y aparece también en una tablilla de la necrópolis del Cerámico de Atenas en el s. iv (*NGCT*9).

37 Una práctica funeraria atestiguada arqueológicamente podría plantearse como paralelo: consiste en el depósito en decúbito prono (boca abajo) de los cadáveres de los muertos «insatisfechos». Sobre este tópico, Alfayé Villa, 2009, p. 210.

dos numerosos clavos mágicos con o sin inscripción,³⁸ y el clavo es un objeto asociado comúnmente a la Necesidad.³⁹

Luego está la importancia primordial de la palabra, fuente del poder mágico. El mago es quien conoce las fórmulas, las «palabras de poder».⁴⁰ El fin de la magia siempre es la búsqueda del poder, y ese poder nace del verbo. Ahora bien, esas palabras de poder están contenidas en nombres secretos, que dan la clave del conocimiento y la comunicación con los dioses. Leemos en un papiro:⁴¹

No invoques al más grande los Nombres si no es en la mayor necesidad, en situaciones decisivas que afecten a la vida o a la muerte.

Quien conoce, pues, el nombre conoce la esencia o la personalidad divina. Por eso el nombre de la divinidad protectora de Roma permanecía en secreto, para evitar que lo conocieran los enemigos.

Ese poder del nombre explica la floración de encantamientos verbales, de aliteraciones y asonancias, de esos términos característicos en papiros, entalles y tablillas mágicas, que se conocen con el nombre de «letras Efesias» (*Ephesia grammata*)⁴² o de «nombres bárbaros» (*onómata barbariká*),⁴³ de palíndromos como *Ablanathanalba*, inclu-

38 Alfayé Villa, 2010.

39 Horat., *Od.* 1, 35, 17-20.

40 Versnel, 2002.

41 *PGM* XII, 155.

42 Bernabé, 2003.

43 El término aparece ya en Eurípides: Ifigenia, preparando el sacrificio de Orestes, «habría pronunciado palabras bárbaras, como una verdadera maga» (*Ifigenia en Táuride*, 1336). El uso de estos nombres en los textos mágicos es relativamente tardío, generalizándose en el s. I en Egipto para expandirse luego (Martin, 2010, p. 146).

so de los llamados *charaktêres* que son signos de imposible traducción. Y, como el nombre, el número expresa en sus infinitas combinaciones la infinitud del cosmos. De ahí la importancia de la numerología que asigna valores numéricos a las distintas letras del alfabeto griego. Por ejemplo, el valor numérico de las letras que componen el nombre de Abraxas, la deidad suprema en diversas sectas gnósticas, es de 365, tantos como días tiene el año, equivalencia que ilustra la totalidad del poder cósmico de esta divinidad para sus fieles.⁴⁴ Y la música, el *cantus* que está en la base del encantamiento, tiene asimismo una importancia clave.

El mago es un iniciado favorecido por los dioses y situado por encima de los demás. Puede más porque sabe más, y esa reciprocidad esencial entre poder y saber⁴⁵ parece esencial en el pensamiento mágico. El mago además procede por acumulación, y en esa acumulación sincrética de nombres divinos se halla uno de sus principios operativos, lo mismo que en la repetición sistemática del nombre o la filiación de la víctima, o en la de los elementos centrales de la acción ritual.

44 Marco Simón, 1992.

45 Annequin, 1973.

*EX ORIENTE MAGIA. ADAPTACIÓN Y CAMBIOS
RITUALES EN EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO*

Diez medidas de magia llegaron al mundo. Egipto recibió nueve de ellas, y el resto del mundo, una.⁴⁶

Que la magia se origina en Oriente es una creencia firmemente arraigada en las sociedades del Imperio romano, pese a que las prácticas que llamamos mágicas fueran inherentes a los sistemas religiosos de la Italia antigua y de otros lugares, incluyendo por supuesto a la religión romana. Efectivamente, contamos con múltiples informaciones sobre la importancia de la «magia» en el mundo próximo-oriental. Así, entre los hititas los textos de contenido mágico constituyen el grupo más importante de los hallados en Hattusas (siglos XIV y XIII a. C. sobre todo), alcanzando el 70 % de las evidencias.⁴⁷ En el otro extremo del espectro cronológico que nos interesa, lo que conocemos del Iraq actual en época sasánida (ss. III-V) es casi exclusivamente lo que documentan los cuencos mágicos entre los ss. V y VIII, que contienen rituales de protección en un contexto de inseguridad y de tensiones sociales cre-

46 *Talmud, b. Qid.* 49 b; cit. por Ritner, 1993.

47 Tremouille, 2000, p. 78.

cientes. El problema es que, como ha indicado Bottéro,⁴⁸ una buena parte de estas prácticas mágicas se inscriben en un medio popular y en una tradición oral que se nos escapan en buena medida.

Los textos bíblicos ilustran a veces una dicotomía más o menos radical entre religión (propia) y magia (ajena). Es el caso del Deuteronomio:⁴⁹

Cuando hayas entrado en el país que Yahveh, tu dios, te otorga, no aprenderás a imitar las abominaciones de aquellas naciones. No ha de hallarse en ti quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego, quien practique la adivinación, agorero, adivino, mago, quien obre encantamiento, consultor de espectros u oráculos, o evocador de muertos; pues constituye una abominación para Yahveh el hombre que hace tales cosas, y por causa de estas abominaciones, Yahveh, tu dios, arroja a estas naciones delante de ti. Has de ser perfecto con relación a Yahveh, tu dios. Pues esas naciones que tú vas a expulsar escuchan a agoreros y adivinos, mientras que a ti no te consiente cosa parecida Yahveh, tu dios (trad. de Cantera e Iglesias).

Encontramos aquí una contraposición entre religión israelita y magia cananea que será igualmente característica en otras culturas como la helénica o la romana, y una topología dualista similar aparece en el Egipto de época tardía, que demoniza el mundo liminal de la frontera o periferia. Esta retórica bíblica de la autoidentidad marginaliza las ideologías competidoras a través de su «canaanización», su proyección al pasado y su condena por Moisés.⁵⁰ Pero la magia en la Biblia dice menos sobre su realidad social que sobre su función como categoría de control en asuntos de pureza y polución. Y algo parecido sucederá más tarde en el mundo romano imperial.

48 Bottéro, 2000, p. 68.

49 Dt 18, 9-11.

50 Schmidt, 2002.

Ahora bien, esta «polaridad esencial» entre religión propia y magia ajena es inservible en el caso de Egipto o en los sistemas religiosos griegos o latinos, en los que la «magia antes de la magia» tuvo siempre un papel sustancial en el mundo de los ritos considerados propiamente religiosos. Entendiendo por «magia antes de la magia» el período anterior a la adopción del término como indicador de alteridad amenazadora, lo cual se relaciona con el mundo oriental como consecuencia del enfrentamiento con los persas por parte de los griegos, y en el mundo romano como un paquete más del proceso de helenización.

El término *mágos* remite a la Persia de Zoroastro, uno de los paradigmas de la sabiduría oriental, que, italianizado, se convirtió en el Sarastro de *La flauta mágica* de Mozart (puesta en escena, por cierto, en 1791, solo veinte años después de que Anquetil-Duperron trajera a Europa un códice del *Avesta*, el libro sagrado de la religión mazdeísta que todavía siguen practicando los parsis de Irán o de Bombay). Frente a las connotaciones esencialmente negativas⁵¹ que el término *magia* tendrá en el mundo griego a partir de las Guerras Médicas (en 470 «Asia» deviene el mayor antagonista de Grecia, sobre una conciencia de separación que sustituyó a una comunidad cultural dominante muchos siglos),⁵² las primeras menciones a los magos profesionales en el mundo griego son absolutamente positivas. Tal es el caso del papiro órfico de Derveni

51 Una visión característica del discurso de la magia acerca de las prácticas consideradas como una amenaza social es la que contienen dos pasajes de Platón (*Rep.* 2, 364 b-c; *Leg.* 932 e – 933 d) acerca de los sortilegios o encantamientos de sacerdotes mendicantes y adivinos, que llegaban hasta la aniquilación de la víctima.

52 Burkert, 2002, pp. 124-125.

(Macedonia), fechable en el s. IV a. C., pero que contiene un texto de fines del s. V a. C.,⁵³ en el que los magos son aludidos como expertos en un saber superior a las prácticas y las creencias conocidas en Grecia. Esta visión se corresponde perfectamente con un texto posterior de Diógenes Larció:⁵⁴

Los Magos se ocupan del culto de los dioses, de los sacrificios y de las plegarias, afirmando que son los únicos a quienes los dioses prestan oídos.

Durante la campaña llevada a cabo en Bohemia contra los cuados en el año 172, el ejército romano estaba a punto de perecer de sed a causa del calor. Entonces se produjo el «milagro de la lluvia» realizado por Arnufis, un mago egipcio que se encontraba en el séquito del emperador Marco Aurelio.⁵⁵ Este Arnufis se inscribe en una tradición literaria grecolatina que, insatisfecha con la religión patria o el racionalismo filosófico, veía en Egipto la tierra ideal de lo sobrenatural, lo milagroso y lo oculto. Arnufis, como Queremón, tutor de Nerón y autor de escritos sobre los principios de la magia egipcia, Pancrates, que ganó el favor de Adriano, y, sobre todo, Nectanebo, último monarca indígena de la xxx dinastía al que el Pseudo-Calístenes hace nada menos que el verdadero padre de Alejandro Magno, son los últimos eslabones de una serie de «especialistas de poder», que inauguran obviamente Zoroastro como creador de la magia u Ostanés como su propagador en Grecia.

La magia tiene un origen oriental, y ejerce sobre griegos y romanos una influencia ambigua de atracción fas-

53 Burkert, 2002, pp. 148-149.

54 Diog. Laert. 1, 6.

55 Cass. Dio, 70, 8, 4.

cinada y de rechazo. Si por un lado Pitágoras, uno de los maestros de la verdad de la Grecia antigua, aprende de los magos los ritos divinos, por otra parte Platón⁵⁶ caracterizará a la actividad mágica como *theriódotes*, es decir, «digna de animales», y Plinio,⁵⁷ aunque se ve forzado a reconocer la efectividad de la magia, la condena como máximo crimen de la humanidad; un crimen, subraya, de origen oriental, en unos tiempos en los que el Imperio parto, espacio originario de la magia zoroastrea, constituye el contrapoder cósmico de la *Vrbs Roma*.

Voy a poner un ejemplo para ejemplificar la fascinación que ejerce Oriente entre los intelectuales del mundo helenístico-romano y el viaje como auténtica peregrinación a la búsqueda de un conocimiento sobrenatural y secreto. Ese viaje lo conocemos a través de la narración en primera persona de Tesalo, médico de Tralles, en Asia Menor, en forma de carta dirigida al emperador romano, Claudio o Nerón, es decir, en el s. I d. e.⁵⁸ Tras haberse enfrascado en el estudio de la filosofía y de la medicina en Alejandría, y tratar infructuosamente de poner en práctica las recetas del legendario faraón Nequepso, Tesalo se dirigió a Tebas, en el alto Egipto. Allí preguntó a un grupo de sacerdotes si quedaba algo del poder mágico egipcio para alcanzar una audiencia con el dios de los muertos. Si bien la mayoría quedó escandalizada con la propuesta, un viejo sacerdote accedió al final, aunque de forma relucante, a llevar a cabo un ritual con un cuenco lleno de agua. Tras los preparativos y el ayuno correspondiente, Tesalo fue conducido a una habitación apartada (quizás dentro del templo), en la que se comu-

56 Plat., *Leg.* 10, 909 a. 11, 933 b.

57 Plin., *NH* 28, 10-12.

58 Smith, 1978; Ritner, 1993, pp. 335 ss.; Marco Simón, 2010a.

nicó directamente con Asclepio (el dios griego con que se identificaba al egipcio Imhotep, el mítico visir del faraón Zoser de la III dinastía), y el dios le dictó un tratado sobre las propiedades curativas de las plantas. Destaca en el relato la insuficiencia de la sabiduría alejandrina ante las pretensiones de Tesalo, que en consecuencia fue a beber a las fuentes mismas del conocimiento sagrado (no es casual, como ha recordado Fowden,⁵⁹ el común origen de la región de Tebas para el archivo mágico Anastasi—núcleo de los llamados *papiros mágicos griegos*—, los papiros alquimistas de Leiden y Estocolmo o la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, productos todos ellos relacionados con el hermetismo).

En mi opinión, la negativa indignada de la mayoría de los sacerdotes ante las pretensiones de Tesalo se explicaría por la audacia de un extranjero que quería acceder a los amenazados, pero todavía privilegiados, secretos rituales egipcios. Es el intento de salvaguardar el poder de la magia lo que explica las restricciones de acceso al conocimiento sagrado y la exclusión de los extranjeros de los templos. Un papiro de época persa o ptolemaica prescribe la clausura del escritorio del templo (la llamada «Casa de Vida») a los extranjeros: «Un asiático no debe entrar en esta Casa de la Vida; no debe verla». Igualmente, el texto de una de las criptas del bellísimo templo de Hathor en Dendera dice así: «Que no se aproxime ningún fenicio, ni entre griego alguno, ni lo pise un beduino, la magia (*heka*) no debe ser vista dentro de él».⁶⁰

59 Fowden, 1986, p. 173. Sobre los papiros tebanos y la biblioteca del mago, véanse, por último, Suárez de la Torre, 2012; Dosoo, 2016.

60 Ritner, 1993, p. 203; Moyer, 2003, p. 228.

En Mesopotamia lo que llamamos *magia* era algo oficial y legítimo, era «religión»,⁶¹ y la «materialidad de la magia»⁶² posibilita un puente para cubrir la distancia existente entre el mundo humano y el mundo invisible de los seres sobrehumanos en las diversas religiones. En la magia mesopotámica dominan los rituales de protección desarrollados por el *ashipu*, término que podríamos traducir como ‘exorcista’. Ante todo la magia es un sistema de defensa.⁶³ Los rituales mágicos son organizados y financiados por el poder y, en consecuencia, tienen una acentuada función de integración social.⁶⁴

La tradición de la élite intelectual mesopotámica en escritura cuneiforme perdura hasta comienzos del s. I a. C., incluso más, y en los ss. II y I a. C. hay algunas tablillas de arcilla con textos babilonios o arameos en caracteres griegos (los llamados *Graecobabyloniaca*) que contienen en algún caso encantamientos. Pero lo que sobrevivió aparentemente de la tradición mesopotámica no fueron tanto los métodos o la propia tradición literaria de sirios y babilonios como el tópico literario del caldeo conjurador que observaba los astros e imperaba a démones y fantasmas. En definitiva, sobre todo la magia imaginada.

Ciertamente, se dan claras similitudes entre rituales atestiguados en el Próximo Oriente y en el mundo griego posterior. Citemos tan solo tres casos característicos. El primero es el ritual hitita de sacrificio de cerdos en pozos para comunicar con los dioses chtónicos y asegurar la fertilidad

61 Feldt, 2015, p. 89. Sobre la magia en Mesopotamia, Abusch, 2002.

62 Sobre estos aspectos, véanse las obras recientes de Boschung y Bremmer, 2015; Parker y McKie, 2018.

63 Bottéro, 2000, pp. 66 ss.

64 Cavigneaux, 2002, pp. 351-354.

de los campos, que recuerdan a las *Thesmophoria* y otros rituales de «magia agraria» en el mundo griego.⁶⁵ El segundo es el juramento autoimprecativo por parte de los hombres de Thera simbolizado por la fusión de imágenes de cera documentado en la fundación de Cirene a fines del s. VII a. C.,⁶⁶ cuyos precedentes próximo-orientales de magia simpática, desde el mundo hitita al asirio y arameo, ha subrayado bien Faraone.⁶⁷ El tercer caso tiene que ver con la iconografía. Señalemos tan solo la más que probable dependencia de la gorgona Medusa (y del *gorgoneion*, uno de los más extendidos elementos de magia apotropaica del mundo grecorromano) respecto de la figura del monstruo Humbaba, vencido por Gilgamesh y Enkidu. Este tema pasará al mundo griego para ilustrar escenas con un contenido semántico que nada tiene que ver con el original, como la muerte de Agamenón.⁶⁸

Por lo que respecta a Egipto,⁶⁹ ya Giordano Bruno señalaba en el s. XVI la inadecuación de los conceptos aristotélicos y cristianos para describir la esencia de la magia religiosa egipcia, y su intento de analizar la magia *desde una perspectiva egipcia* es algo verdaderamente revolucionario que antecede en cuatro siglos a las aproximaciones *emic* sobre estas cuestiones.⁷⁰

La magia en el Egipto tradicional (*heka*) es un don de los dioses, y la civilización egipcia puede decirse que reposa sobre un pensamiento mágico.⁷¹ La magia sirve para

65 Collins, 2002.

66 SEG IX, 4.

67 Faraone, 1999.

68 Burkert, 1988, pp. 30-31.

69 Un estado de la cuestión sobre la magia egipcia en Koenig, 2002.

70 Ritner, 1993.

71 Koenig, 2002, p. 401.

curar al mundo del mal que lo habita, para superar las anomalías provocadas por los démones que amenazan desde la periferia la creación y restaurar el orden de los orígenes, de la perfección de *tep zepi*, ‘la primera vez’. En la cosmología egipcia no había distinción entre mago y sacerdote, encantamiento y oración, ni entre religión y magia. En consecuencia, hay autores que, como Frankfurter o Ritner, cuestionan la pertinencia de utilizar el término *magia* en relación con Egipto por las connotaciones negativas que encierra.⁷²

En la historiografía tradicional ha dominado la idea de la discontinuidad de la magia helenístico-romana con respecto a la previamente existente en el Egipto faraónico. La aparición en el s. VI a. e. de las primeras tablillas griegas de execración, halladas en Sicilia, coincide aproximadamente con el primer testimonio del vocablo *mágos* en Heráclito de Éfeso. Y, como señalábamos más arriba, el papiro órfico de Derveni menciona a los magos. Esta mención es importante porque documenta la presencia de magos itinerantes —fueran persas o helenizados— en el mundo griego más o menos en la misma época en la que se atestiguan las primeras referencias literarias.⁷³

Uno de los argumentos utilizados en el postulado —al menos implícito— de la falta de continuidad entre la magia próximo-oriental y la grecorromana enfatiza, frente al carácter agresivo de las prácticas mágicas en época helenístico-romana, el carácter defensivo de la magia —tanto en época pretolemaica como en Mesopotamia— con dos

72 Frankfurter, 1995; Ritner, 1993.

73 Sobre el «advenimiento de los magos» en el mundo griego, véase Burkert, 2002, pp. 123-157, y 1992, p. 191, n.º 27. Sobre la influencia de los rituales execratorios egipcios en el mundo griego, Burkert, 1992, p. 191, n.º 27, y Faraone, 1992, pp. 74-93.

núcleos temáticos esenciales: la protección ante animales peligrosos —especialmente la serpiente, el escorpión y el cocodrilo— y la defensa frente a enfermedades y demonios. Novedades características de la llamada Baja Época y el período saíta, ambas asimiladas rápidamente desde el mundo babilónico, son la astrología y la lecanomancia (adivinación por medio de líquidos contenidos en un recipiente), y los papiros griegos y los demóticos atestiguan nuevos temas y nuevas prácticas (por ejemplo, la adivinación por medio de lámpara), en el marco de una magia agresiva que ofrece muchos ejemplos de carácter erótico. Novedades son, asimismo, la aparición de «voces mágicas» y *charaktères* desde el s. I d. C.,⁷⁴ lo mismo que la presencia de un *parhedros* o mediador, no atestiguado antes del s. II a. C.⁷⁵

Ahora bien, junto a esos elementos de novedad hay otros que señalan una clara continuidad con respecto a los tiempos pretolemaicos. Ritner ha llevado a cabo un exhaustivo estudio sobre los manuales de magia demóticos en época romana, señalando cuatro temas principales: la petición de manifestación de la divinidad a través de medios diversos (lámparas, cuencos, sueños...) e invocando sus nombres secretos con el objeto de que revele al mago lo que quiere saber con propósitos positivos o negativos; la sumisión sexual o los rituales de subyugación de enemigos públicos o privados, con apelación a los muertos y el enterramiento de figuras de execración; la magia curativa y los procedimientos adivinatorios para descubrir a los ladrones.⁷⁶ Dos elementos parecen característicos de estos textos: por un lado, su continuidad con los temas de época faraónica; por otro, su autoría sacerdotal.

74 Crippa, 1999; Versnel, 2002; Gordon, 2002, pp. 76-82.

75 Scibilia, 2002.

76 Ritner, 1995.

A Jonathan Smith se debe una sugerente tesis según la cual el desarrollo de la magia en época romana imperial, tal como demostrarían los *PGM* y los amuletos, supone el paso de un *focus* central y estático, el templo, a otro móvil representado por el taller del mago itinerante, en el que, además de la movilidad de los elementos que posibilitan la práctica, se asiste a un proceso de «miniaturización» de los materiales, con el espacio doméstico del practicante —o a veces del cliente— como lugar del rito.⁷⁷ Parece significativo, asimismo, que la sacralidad del lugar se establece *temporalmente* a través de las propias prácticas rituales, en las que —y esto es muy importante— lo principal, al menos en los papiros mágicos, parece ser el acto mismo de escribir. Es decir, que el desplazamiento de la actividad ritual hacia la escritura parece característico de las prácticas mágicas.⁷⁸

Ahora bien, sabemos que en Egipto los textos de execración eran producidos en los templos de una manera convencional.⁷⁹ El «Gran Libro del Templo», compuesto probablemente en el Imperio Medio pero atestiguado en una cuarentena de copias sobre papiro, en su mayoría de época romana, muestra al escriba implicado en ritos de maleficio que incluyen la fabricación de figurillas de cera o arcilla que se echan al fuego bajo la supervisión del sacerdote lector. Esta constatación es importante porque no solo invalida la «incompatibilidad esencial» entre ma-

77 Smith, 1995.

78 Ese desplazamiento parece paralelo a la evolución desde el sacrificio sangriento (*thysia*), que constituye el ritual esencial en las religiones tradicionales, hacia la palabra y el sacrificio simbólico atestiguada en los sistemas emergentes de judaísmo y cristianismo en época imperial romana.

79 Quack, 2002.

gia y religión, sino porque matiza esa transferencia ritual y espacial entre el templo y el libro.

Como propone Ritner, los papiros de época imperial romana serían obra de escribas egipcios que conocían el griego, no al contrario. El problema es que Preisendanz,⁸⁰ el editor de estos papiros, excluyó los textos demóticos de la publicación original incluso aunque estuvieran escritos por la misma mano y aparecieran en el mismo papiro, columna o línea. Muchos pasajes parecen traducciones directas de los rituales demóticos contemporáneos. Y lo más significativo es que la expresión *hiera mageía*, ‘santa magia’, que en ellos aparece sería un oxímoron sin sentido desde el discurso grecorromano sobre la magia, pues significaría algo así como «santa superstición» o «santa blasfemia».⁸¹

La colección Anastasi de Tebas, en el Alto Egipto, incluye documentos en demótico y en griego, lo que indica que sería usada por un individuo o grupo que dominara ambas lenguas y escrituras, y todo sugiere que la fuente del archivo era el escritorio de un templo.⁸²

A comienzos de 1970 se descubrió en Egipto un extraordinario conjunto mágico que fue adquirido por el Museo del Louvre: una jarra de arcilla que contenía una lámina de plomo escrita con un texto de subyugación amorosa dirigido a Antínoo (el favorito del emperador Adriano) y diversas divinidades infernales, y una figurilla femenina desnuda, arrodillada y con las manos atadas a la espalda, que estaba atravesada por 13 agujas de bronce.⁸³ Los estudiosos rápidamente relacionaron el hallazgo, sobre el que

80 Preisendanz, 1973-74.

81 Ritner, 1995, p. 3363.

82 Ritner, 1995, p. 3362.

83 Du Bourguet, 1980, pp. 225-238.

luego volveré, con una receta de los *PGM* (IV, 335-406), para fabricar dos figurillas, una masculina en forma de Ares armado, y otra femenina con las manos atadas a la espalda y de rodillas.⁸⁴ El editor del conjunto del museo francés, reconociendo la influencia egipcia de la figura atravesada por las agujas, indicaba que el conjunto del ritual se entendía mejor en el contexto del desarrollo de las *defixiones* griegas.⁸⁵ Pero Ritner abogó convincentemente por un fondo exclusivamente egipcio. El motivo del prisionero atado se atestigua ya en una tumba real predinástica de Hierakónpolis,⁸⁶ y se repite en figurillas de víctimas enemigas con un texto execratorio, atravesadas por clavos, agujas si son de cera, echadas al fuego o bien enterradas.⁸⁷

Probablemente el conjunto ritual más impresionante dentro de esa antiquísima tradición fue hallado junto a la fortaleza de Mirgissa, en Nubia, junto a la segunda catarata.⁸⁸ En las excavaciones aparecieron centenares de vasos rojos rotos con y sin inscripción,⁸⁹ figuras de barro enterradas (algunas del tipo de «prisionero con las manos atadas») y los restos de un sacrificio humano, en lo que parece un acto oficial tras la erección de la fortaleza para procurar a esta una protección mágica frente a los nubios situados más al sur.

Se han hallado ocasionalmente en Egipto sarcófagos de arcilla con figurillas de execración, y el encierro en

84 *PGM* IV, 335-406.

85 Du Bourguet, 1980, p. 234.

86 Ritner, 1993, fig. 4.

87 Ritner, 1993, pp. 165-167, fig. 14i; pp. 175 ss.

88 Koenig, 1987; Ritner, 1993, pp. 153 ss.

89 El rito execratorio de ruptura de los recipientes cerámicos que contienen el nombre de los enemigos, característico de Egipto, se documenta igualmente en Israel (Am 1, 2, 2-16; Jr 19, 1-11), el mundo hitita y, en general, en todo el Próximo Oriente.

un ataúd de enemigos divinos, estatales o personales, que aparece por ejemplo en el «Libro de Apofis» (finales del Imperio Nuevo egipcio), mantendrá su preeminencia como técnica mágica en los períodos grecorromano y copto. Se documenta en conjuros de magia erótica sobre todo para lograr, como en el conjunto del Louvre, la sumisión o la separación de la víctima,⁹⁰ en variantes que traducen a la esfera privada los rituales templarios tradicionales de los templos.

En el mismo sentido, es posible que la costumbre de depositar *defixiones* en las tumbas de época grecorromana de los muertos prematura (*áoroi*) y violentamente (*biaiothánatoi*)⁹¹ derive directamente de la antigua costumbre egipcia —atestiguada desde el Imperio Antiguo— de dirigir «cartas a los muertos».⁹² Es cierto que una diferencia entre las *defixiones* grecolatinas y las cartas egipcias a los muertos es que, mientras que estas solicitaban su ayuda en temas de salud, fertilidad, fortuna o justicia, las *defixiones* depositadas en las tumbas encierran por lo general una magia agresiva y malevolente. Con todo, no deja de ser curioso que sea Queremón, un sacerdote egipcio tutor de Nerón, quien informe de la preferencia de ese tipo de tumbas de muertos violentos o prematuros en el depósito de las tablillas.⁹³

En resumen, el paso de una magia pública a una magia privada parece una de las diferencias esenciales entre las prácticas mágicas próximo-orientales y las de la época imperial romana. Otra diferencia sustancial sería el paso de una magia fundamentalmente apotropaica a otra de

90 Ritner, 1993, pp. 176-177.

91 PGM IV, 2885; CI; CVII, etc.

92 Ritner, 1993, pp. 180-182.

93 Porph., *De abst.* 2, 47.

carácter más agresivo que tiende a eliminar a los competidores en unas culturas de carácter más individual y agnóstico. Sin embargo, en el Egipto faraónico las fronteras entre la magia pública o estatal y la privada no son netas. El ritual estatal de la execración de Apep (Apofis) incluye no solo la destrucción de su imagen y de los enemigos del faraón, sino también de los enemigos personales del practicante, lo que nos sitúa en un horizonte similar al de los papiros y las *defixiones* de época imperial romana:⁹⁴

Este conjuro debe pronunciarse sobre Apep, dibujado en un papiro nuevo con tinta fresca y colocado en el interior de un ataúd... Luego escribe para ti mismo los nombres de todos los enemigos masculinos y femeninos a quienes teme tu corazón, así como todo enemigo del faraón, muerto o vivo, los nombres de sus padres, de sus madres, de sus hijos; [para ser colocado] en el interior de un ataúd, para ser hecho [también] en cera, para ser echado al fuego tras el nombre de Apep.

En realidad, no existen en el Egipto antiguo sino solo encantamientos *sacerdotales* usados para beneficio real o privado.⁹⁵

94 Ritner, 1993, p. 184.

95 Ritner, 1993, p. 204.

3.1. La teúrgia y los rituales de comunicación con la divinidad

Las funciones de la magia, en la Antigüedad como en todo tiempo, son múltiples. Y como no todos los espacios de la magia antigua se inscriben en los horizontes de oscuridad o de penumbra documentados en los textos de maleficio, quiero aludir a la teúrgia, en la que entran componentes de filosofía, religión y «magia» ceremonial.⁹⁶ El término *teúrgia* (en griego ‘obra divina’) alude a un conjunto complejo de prácticas rituales que busca no objetivos materiales sino lograr progresivamente la unión mística con la divinidad. En su reconocimiento positivo de la «magia» como una técnica dentro de la religión, la teúrgia refleja la noción egipcia de *heka* más que el concepto latino de *magia*. La teúrgia, tan relacionada con la filosofía neoplatónica, pero también con las corrientes herméticas o con el gnosticismo, facilita la comunicación con la divinidad de dos maneras: a través del éxtasis en

⁹⁶ Dodds, 1980, pp. 265-292; Athanassiadi, 1999; Van Liefferinge, 1999.

el que el alma del visionario abandona el cuerpo en estado de vigilia y asciende al cielo para encontrarse con la divinidad,⁹⁷ y la automanifestación del dios, que desciende directamente atendiendo a la llamada del teúrgo, que ha operado —en estado de vigilia o de sueño— a través de ciertos símbolos o nombres mágicos y siempre en virtud de la simpatía universal.

La influencia de los sacerdotes egipcios en la teúrgia tardoantigua se manifiesta claramente en Jámblico de Calcis (ca. 250-330), cuya obra «Sobre los misterios egipcios» señala el triunfo final de la magia sobre la filosofía racionalista, o, mejor dicho, de la vía activa a través del ritual sobre la vía contemplativa que había caracterizado a la filosofía griega desde Platón a Plotino.

Un rasgo esencial de cualquier ritual mágico es su carácter performativo, con una estructura característica: un texto que debe pronunciarse (*lógos*) seguido de una acción que debe llevarse a cabo (*praxis*). Pues bien, diversas son las innovaciones adoptadas en la manipulación del texto mágico en los papiros, desde los palíndromos y anagramas, a los *charaktêres* (las letras y los signos que no pertenecen a un sistema de escritura normal y comprensible), con una organización del texto que presenta diversas variantes, desde los nombres arreglados verticalmente, a las «voces mágicas» formando un rectángulo (*plinthion*), triángulo (*klima*), corazón o racimo de uvas (*kardia*, *botrys*) o ala (*ptrygion*). Para Gordon,⁹⁸ lo que revelan estas innovaciones en el formato escriturario es un intento de recuperar la «textualidad total» de los rituales jeroglíficos, con su fusión de escritura, dibujo y acción. Es decir, que lo que el mago lleva

97 El ejemplo máximo lo da el PGM IV 475 ss.

98 Gordon, 2002, p. 96.

a cabo con estas innovaciones supone una vuelta a la integralidad de la escritura jerogífica.

En la época helenístico-romana, el lenguaje performativo se concentra óptimamente en las «voces mágicas» (o «nombres bárbaros» desde la perspectiva griega) y en los *charaktêres* que, ausentes de los primeros papiros mágicos griegos, comienzan a abundar en el s. I y se popularizan en el III. Oigamos a Jámblico:⁹⁹

Preguntas «qué quieren decir los nombres sin significados». Pero ellos no son sin significados, como tú crees [...]. Para los dioses todos son significativos (*semantiká*), aunque no de un modo expresable (*ou katà retón trópon*) [...] Lo que está presente (en los nombres divinos) es una marca simbólica (*simbolikós charaktér*) intelectual y divina de la semejanza divina, esto es lo que está dentro de ellos.

[...] Pero, por qué preferimos los signos bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas?». También de ello la razón es mística. En efecto, puesto que los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios, es adecuada a los ritos sagrados, por ello creemos comunicarnos con los dioses verbalmente en la lengua que les es connatural. En efecto, si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable, como connatural con ellos (trad. Ramos Jurado).

Y añade Jámblico:¹⁰⁰

Puesto que los egipcios fueron los primeros que recibieron en patrimonio la comunicación con los dioses, a estos les gusta que se les invoque según las reglas de este pueblo.

El egipcio es, por tanto, la única lengua capaz de aprehender la realidad surgida de la voluntad del demiurgo. La misma idea contiene el *Corpus Hermeticum* de época helenístico-romana.¹⁰¹

99 Iambl., *de Myst.* 7, 4, 4 ss.

100 Iambl., *de Myst.* 7, 5.

101 Nock y Festugière, II, 1960, tratado XVI, iD2, pp. 231-232.

Hermes (es decir Thot), mi señor, en las frecuentes entrevistas que tuviera conmigo [...] solía decirme que quienes leyeran mis libros encontrarían todo el significado simple y claro, mientras que, por el contrario, sería oscura la significación cuando los griegos, más tarde, se pusieran a traducir nuestra lengua a la suya, lo que abocaría a una completa distorsión del texto y a una plena oscuridad. Por el contrario, expresado en la lengua original, este discurso conserva en toda su claridad el sentido de las palabras: y, en efecto, la particularidad misma del sonido y la propia entonación de los vocablos egipcios retienen en sí mismos la energía de las cosas dichas.

Frente al amor destructivo de los griegos por la innovación, Jámblico destaca la sabiduría y la profundidad espiritual de los bárbaros que, como los egipcios y los asirios (término que hay que entender como referido al Asia Anterior entre el Mediterráneo y Babilonia), se mantuvieron estables en sus costumbres por ser los primeros a los que los dioses revelaron su lenguaje secreto, que es el que aparece en los textos mágicos.

En la concepción performativa de la lengua de los egipcios, el nombre es la emanación de la persona. La misma concepción se lee en el cristiano Orígenes de Alejandría, bien que con el hebreo como primera lengua hablada por la humanidad.¹⁰²

La magia no es, como pensaban los discípulos de Epicuro y de Aristóteles, una práctica enteramente incoherente, sino, como demuestran las gentes expertas en este arte, un sistema coherente, del que muy pocos conocen los principios. Diremos, pues, que el nombre de Sabaoth, de Adonai y de todos los otros transmitidos por los hebreos con una gran veneración, no son dados por realidades comunes o creadas, sino según una misteriosa ciencia divina que se atribuye al creador del universo. Por esta razón, estos nombres tienen efecto cuando se pronuncian en un encadenamiento particular que los entrelaza, lo mismo que otros pronunciados en lengua egipcia se dirigen a ciertos démones que tienen efecto en tal dominio...

102 Orig., *Contra Celsum* 1, 24.

Según el léxico bizantino de la *Suda*,¹⁰³ el emperador Diocleciano ordenó la búsqueda en Egipto de todos los libros de magia, que hizo quemar después, lo que explica la rareza de este tipo de obras, y según Constantino Porfirogeneta hizo lo mismo con los libros de alquimia.¹⁰⁴ Esta medida expresa a las claras el paso del concepto de *heka* faraónica al de la magia en la cultura imperial romana y, luego, cristiana y copta. Mientras que los sacerdotes egipcios daban muestras de su santidad afirmando su maestría en la *heka*, para los sacerdotes cristianos coptos la santidad se probaba mediante la negación pública de la *heka* o de la *magia*. Pero las ideas de Jámblico iban a determinar la evolución del neoplatonismo en los próximos doce siglos, y, de alguna manera, el triunfo de la variante activa del misticismo oriental y de algunos elementos de la antigua magia que aflorarán en figuras como Marsicio Ficino o Pico della Mirandola.

Veamos a continuación dos casos de praxis ritual relativamente compleja documentados arqueológicamente con la comunicación con la divinidad como objetivo. Como resultado de las excavaciones llevadas a cabo en Chartres en 2005 salió a la luz un *turibulum* o incensario con cuatro inscripciones correspondientes a cada uno de los puntos cardinales, mencionando unos poderes omnipotentes (*omnipotentia numina*) de los que C. Verius Sedatus, el propietario o usuario del objeto, se declaraba *custos* ('guardián'), acompañado de voces mágicas. Se trata del elemento clave de un equipo ritual ocultado previsiblemente por dicho personaje a fines del s. I o los comienzos del II en una bodega subterránea. El conjunto ritual estaba formado por

103 *Lex. s. v. Diokletianos*, f. 149.

104 Aufrère, 2000, p. 96.

otros dos incensarios más, tres vasos con representaciones de serpientes, un cuchillo sacrificial, fragmentos de vasos de vidrio y huesos de animales carbonizados. La disposición de los textos indica que mientras se llevaba a cabo la combustión del incienso o de los productos preparados en los vasos, se recitaría la fórmula dirigida a los *omnipotentia numina* en cada uno de esos puntos cardinales. El texto es idéntico en cada uno de los cuatro lados.¹⁰⁵

Si bien la plegaria de Sedatus puede explicarse en términos de la magia grecoegipcia,¹⁰⁶ diversas razones me hacen pensar que las prácticas de Sedatus se comprendan de forma más cabal en relación con una tradición local y una cosmología céltica cuatripartita, cuestión en la que no puedo entrar aquí. Sea como fuere, el hecho de que los puntos cardinales comiencen cada una de las cuatro inscripciones puede indicar que es cada una de las cuatro direcciones la que habla: es decir, que el propio *turibulum* tiene agencia.¹⁰⁷ En definitiva, la actividad ritual de Verius Sedatus reflejaría *también* las antiguas concepciones, en una época en la que los druidas aparecen ya denigrados como magos tras el senadoconsulto que los prohíbe en tiempos de Tiberio y la prohibición reiterada en época de Claudio.¹⁰⁸ El

105 He aquí el correspondiente a uno de ellos *Meridie<s> / Vos rogo omnipotentia / numina ut omnia bona / conferatis C(aio) Verio / Sedato quia ille est / uester custos / Echar Aha / Bru Stna / Bros Dru / Chor Drax / Chos / Halcemedme / Halcehalar / Halcem(e)dme.* (Gordon, Joly y Van Andringa, 2010, pp. 494-495).

106 PGM XIV, 8 ss., se menciona a un «*Agathodaimon* todopoderoso de cuatro caras».

107 Gordon, 2015, p. 157.

108 NH 16,95: «*Nihil habent druidae —ita suos appellant magos— visco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius*» (*los druidas, así llaman los céltas a sus magos, nada tienen más sagrado que el muérdago y el roble que lo porta*).

sincretismo y el carácter no manifiestamente público de un personaje como Sedatus se explicaría en ese cambio de horizonte a fines del s. I, al igual que la perpetuación y la visibilidad de la lengua gala se documenta *fundamentalmente* en textos mágico-religiosos como los de Chamalières o L'Hospitalet de Larzac.¹⁰⁹

Otro conjunto de ritual enormemente interesante fue hallado en la ciudad baja de Pérgamo y datado en los ss. II-III. Comprendía 10 objetos, 7 de ellos de bronce (incluyendo dos anillos con *charaktêres* en ellos, así como un clavo), y 3 piedras amuleto. Pero lo más interesante era una base triangular con una imagen de la diosa Hécate en cada uno de los ángulos, y un disco de bronce con asa, dos anillos y un clavo (otro «triángulo» fue hallado en Apamea del Orontes).¹¹⁰ El hecho de que *charaktêres* inscritos aparecieran en estos objetos asegura que su uso o agencia que sobrepasaba el meramente utilitario, constituyendo poderosos elementos de comunicación con lo divino.

Un texto de Amiano Marcelino contiene la confesión de un experto a los jueces encargados de juzgar los crímenes de lesa majestad contra el emperador Valente, en la que describe una sesión de adivinación que tuvo lugar en el año 370-371 d. C., en Antioquía:¹¹¹

109 Lambert, 1994, pp. 149-178.

110 Gordon, 2015.

111 Amm. Marc., 29, 1, 29-32: «Cuando se consultaba acerca de materias ocultas, el procedimiento era el siguiente: Se colocaba en medio de una casa que hubiese sido purificada enteramente con perfumes árabes [...] un plato de superficie circular perfecta, fabricado con diversos metales. En los bordes de ese plato se grababan con gran cuidado las veinticuatro letras del alfabeto separadas por espacios idénticos. Entonces, alguien cubierto con vestiduras de lino y calzando también sandalias de lino [...] ejercía como sacerdote subido sobre el trípode. A continuación hace que se balanceara un anillo ensartado

Partiendo de ese texto de Amiano, se pensó que estos objetos estaban destinados a obtener oráculos alfabéticos. Pero también es posible que el conjunto de objetos de Pérgamo implicara la realización de rituales diversos, uno de los cuales fuera la adivinación a través del examen del líquido —posiblemente aceite y agua— contenido en el disco cóncavo, lo que se conoce con el nombre de *lecanomanancia*.¹¹² Una receta de los *PGM* prescribe la escritura en «nombres» con tinta de mirra en el fondo del cuenco para obtener una visión profética de Afrodita.¹¹³

3.2. La magia profiláctica: amuletos y entalles

La magia protectora es otro de los dominios más vastos de la magia antigua. Se conservan múltiples recetas de recogida de plantas, hay tratados lapidarios con las propiedades de determinadas piedras desde el punto de vista terapéutico o protector,¹¹⁴ y parecidos objetivos tienen la enorme variedad de amuletos conocidos, que se dirigen contra cualquier tipo de peligro o de desgracia que amenazara la vida cotidiana, En ellos se invocan y representan

en hilo muy fino que había sido consagrado con fórmulas mágicas. El anillo se movía por las zonas señaladas del plato que contenían las diversas letras y, al detenerse en algunas de ellas, formaban versos heroicos que respondían a las preguntas y que eran versos perfectos en cuanto a los pies y al ritmo, semejantes a los versos píticos o a los pronunciados por los oráculos de los bránquidas. Nosotros preguntamos: «¿Quién sucederá al emperador?», porque se decía que sería alguien perfecto en todos los sentidos. El anillo comenzó a moverse y tocó ligeramente las dos sílabas «Theo» y, a continuación, la letra siguiente. Entonces, alguien que estaba presente exclamó que el destino había apuntado sin duda a Teodoro» (trad. de Harto Trujillo).

112 Gordon, 2015, p. 159.

113 *PGM*, IV 3251-54.

114 Martin, 2005, pp. 229-233.

dioses egipcios, judíos o griegos, en un ambiente característico de sincretismo.¹¹⁵

Con el nombre de «amuletos» se cubre una categoría muy amplia de objetos protectores, incluyendo figuras simbólicas, gemas o entalles inscritos, tablillas de madera con escritura, láminas (*lamellae*) de metal —oro, plata o, más raramente, cobre, bronce o plomo— o pequeños fragmentos de papiro inscritos que normalmente se utilizaban en un contenedor cilíndrico (*bulla*), o incluso fórmulas escritas en ladrillos o en bloques de piedra.¹¹⁶

El amuleto es, ante todo, un objeto o sustancia que debe llevarse consigo, normalmente al cuello, el muslo, el tobillo o la muñeca.¹¹⁷ El contacto físico es esencial para transmitir las propiedades del ensalmo al portador, y de ahí su denominación (*periammata*, *periapta*, en griego, *ligatura* o *alligatura* en latín). Otros vocablos se refieren a sus propiedades médicas: es el caso de *remedia* o de *praebia*.¹¹⁸

Algunos amuletos se destinaban a proteger los campos del granizo, o lluvia, y eran enterrados en los mismos. A ellos se refiere una ley de época del emperador Constantino de 321 o 324 que liberaba su uso de incriminación alguna, lo que también sucede con los amuletos que protegen el cuerpo del usuario, a diferencia de las prácticas mágicas agresivas. Otros amuletos han sido hallados en espacios domésticos o en templos, pero una mayor cantidad proceden de tumbas, donde fueron depositados

115 Michel, 2001.

116 Bonner, 1950; Kotanski, 1994; Mastrocinque, e. p.

117 Dasen, 2015, pp. 177-204.

118 Varr., *LL*, 7, 107 «*Praebia* ‘amuletos’, derivado de *praebere* ‘proporcionar’, proporcionar la forma de cómo estar protegido, ya que son los amuletos que portan los niños en el cuello» (trad. Marcos Casquero).

como protección del difunto, a veces en el interior de una cápsula portada al cuello por este. Algunos de ellos llevan *charaktêres*, palabras mágicas o grupos de vocales, añadiendo en ocasiones el nombre de usuario o los demonios o peligros que debían matenerse lejos de este.

Un tipo muy especial de inscripciones mágicas son las llamadas *historiolae*, pequeñas narraciones. Se trata de una técnica mágica usada en el Mediterráneo desde la Edad del Bronce hasta la Antigüedad tardía, que David Frankfurter¹¹⁹ ha reconocido como auténticos mitos. Algunas, especialmente en el Próximo Oriente, contienen exorcismos para curar al paciente a través de relatos mitológicos de la creación y la perfección original que se desea alcanzar analógicamente con la curación del cuerpo enfermo de aquel.¹²⁰ Un ejemplo es la historia de Antaura, demonio femenino llegado del mar portando el dolor de cabeza, que fue mantenida a raya por Ártemis de Éfeso: el texto se contiene en una de las cuatro láminas de plata halladas en el interior del sarcófago de un militar acantonado en *Carnuntum* (Deutsche Altenburg, Austria) en el s. III.¹²¹ Este procedimiento mágico se atestigua

119 Frankfurter, 1995.

120 En un programa de la cadena 2 de TVE («Caravana», en *Documenta 2*, el 13-X-2006), se acudía al siguiente remedio para curar a un camello enfermo por parte de los tuaregs inmediatamente antes de partir para aprovisionarse de sal atravesando el temible desierto del Teneré, desde su aldea en las montañas Air: se escribían en una tablilla de madera los versos del Corán relativos a la creación del camello; a continuación se derramaba sobre ella agua, que, tras desleer el texto, era recogida con la tinta para hacérsela beber al camello enfermo. La práctica tuvo éxito, al parecer, pues al día siguiente el camello inició la marcha restablecido.

121 «For the «Half-Head» [Migraine]. Antaura [the demon of the disease] came out from the sea. She shouted like a hind. She cried out like a cow. Artemis of Ephesos met her (saying): «Antaura, where

igualmente en el Medievo y en época moderna, y así se ha documentado en la tradición popular húngara reciente.¹²²

Un buen número de amuletos trataban de proteger al usuario de enfermedades o de los démones causantes de las mismas. Una *lamella* áurea datable en el s. II y hallada en una tumba masculina de S. Giorgio, cerca de Arco (Trento), invoca a Iaô y otras deidades, solicitando ayuda contra la epilepsia.¹²³

Algunos ejemplos contienen fórmulas para lograr la victoria o dominación sobre alguien, especialmente en el amor. Así, una laminilla de Zian (Túnez) de los ss. II-III¹²⁴ lleva una fórmula mágica y una espada simbólica comparable a la «espada de Dárdano» de una receta mágica contenida en un papiro¹²⁵ que se utiliza como encantamiento amoroso para ganar a una mujer. Muy distinta es otra laminilla áurea hallada en la boca de una persona muerta en la necrópolis de Vigna Condini en Roma, datable en época augústea,¹²⁶ que pide a Serapis, soberano del inframundo, garantizar la «victoria sobre una serie de personas»: el contenido se asimilaría más, en consecuencia, al de las *defixiones*.

Extremadamente frecuentes durante los siglos III y IV eran los amuletos con fórmulas en hebreo que invocaban a ángeles y otras figuras de la tradición bíblica. Un paralelo de gran interés es el pasaje de los Hechos de los

are you going?» (Antaura): «Into the half-part of the head». (Artemis): «No do not [go] into the [half-part of the head...]», Kotansky, 1994, n.ºs 13-16. Nagy, 2015, p. 226. La traducción es de R. Kotansky.

122 Nagy, 2015, p. 226.

123 Kotansky, 1994, n.º 53.

124 Kotansky, 1994, n.º 62.

125 PGM II, 1812-29.

126 Kotansky, 1994, n.º 28.

Apóstoles¹²⁷ según el cual los judíos de la diáspora practicaban el exorcismo, y el propio Pablo de Tarso exorcizaba de demonios en nombre de Jesús. En una tumba infantil de Halbtorn, cerca de *Carnuntum*, datable en el s. III, se halló una *lamella* de oro con un fragmento del Deuteronomio escrito en letras griegas: «Oye, oh Israel, al Señor nuestro Dios, el Señor es uno». ¹²⁸

Una lámina de bronce, en fin, datable entre los ss. III y V y hallada probablemente en Sofiana (Siracusa), invoca el poder de los ángeles contra todo mal y contra Ártemis, reflejando algunos elementos comunes con el *testamentum Salomonis*.¹²⁹ Con él mantiene igualmente contacto otra laminilla de oro procedente al parecer de Jerez de la Frontera, que invoca a ocho ángeles y pide a Dios vencer al espíritu maligno que hiciera fuerte a Sodoma y Gomorra.¹³⁰ Todos estos ejemplos manifiestan, en definitiva, la combinación de elementos del judaísmo con otros egipcios, griegos o del paganismo romano, en una atmósfera de cosmopolitismo muy típica de este tipo de textos.

Dados los peligros extraordinarios a que estaban expuestos los niños, los amuletos tenían una gran importancia para protegerlos. La pregnancy y el parto o la infancia son tiempos muy azarosos: una cuarta parte de los niños morían en su primer año de vida, y solo el 50 % de los neonatos alcanzaban la edad adulta.¹³¹

Los amuletos contra el mal de ojo,¹³² popularizados en época imperial romana, eran muy frecuentes. En una

127 Act 19, 13-17.

128 Dt 6, 4.

129 Noy, 1993, n.º 159.

130 Gascó, Alvar, Plácido, Nieto, Carrilero, 1993.

131 Dasen, 2015.

132 Sobre el mal de ojo, Alvar Nuño, 2012.

serie de entalles tardoantiguos y de pendientes bizantinos, el Mal lo personifica una mujer que yace en tierra, alanceada por un jinete que se identifica con el sabio Salomón (fig. 1 a). Los nombres de este démon femenino malevolente (la Lilith bíblica), al que se hace responsable de la muerte de mujeres preñadas y de niños, son diversos.¹³³ Como la griega Lamia, estas vampiras se alimentan de mujeres y de niños, que deben proteger su cuerpo con amuletos. Un caso bien conocido de amuleto profiláctico, que también llevan los niños, es el falo, cuya eficacia se relaciona con la obscenidad, al decir de Varrón.¹³⁴

Los estados transicionales peligrosos, como la dentición para los niños y la menstruación para las muchachas, son contemplados también por amuletos como el oro, el ámbar, los dientes animales o la *línula*. La aparición de los dientes no solo supone un cambio de alimentación, sino también de estatus, al compartir el niño el alimento de los adultos.¹³⁵ Y también la maza de Heracles se usaba en la protección de los niños. Al fin y al cabo, el héroe divino griego constituye un modelo de la supervivencia dados los peligros fatales que tuvo que afrontar en su niñez, como muestra el estrangulamiento de la hidra de Lerna.

Frente a la condena que del uso de amuletos y de las prácticas mágicas hacían los autores cristianos, como Agustín de Hipona o Juan Crisóstomo,¹³⁶ la arqueología

133 *Testamentum Salomonis*, 58. Una buena traducción y estudio en Montferrer-Sala, 2006.

134 Varr., *LL*, 7, 97.

135 Un tratado hipocrático dedicado a la dentición refleja la importancia de esos cambios, y Plinio (Plin., *NH* 28, 257-58; 30, 20-22; 3, 48) incluye una docena de remedios.

136 A la condena agustiniana de todo tipo de magia, incluso la teúrgia (Aug., *CD* 8, 12; 10, 9, 1), se une la condena legislativa por el emperador Constancio de los magos como enemigos de la raza

refleja el uso por parte de los cristianos del mismo tipo de objetos, solo que en nombre de entidades sobrenaturales distintas. De Xanthos (Asia Menor) procede un amuleto de bronce con la imagen de una figura orante y un pez, conocido símbolo cristiano.¹³⁷ Y de Asia Menor o de Siria procede una *lamella* de oro que puede datarse en el s. II y que contiene una invocación a Jesús contra el dolor de cabeza.¹³⁸

En el llamado *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, atribuido a los papas Gelasio I (492-496) u Hormisdas (514-520), se contiene, como su mismo título indica, un elenco de los libros considerados canónicos y los que no lo son. Al final de la lista de los escritos apócrifos, se lee: «Son apócrifas todas las filacterias que hayan sido escritas no en el nombre de los ángeles, sino de los demonios». Estos acuerdos se habían tomado en el Concilio de Rímmini celebrado en el 359, según reza en la introducción. Es decir, que los obispos cristianos allí congregados no rechazan el uso de amuletos, sino solo los que

humana (*humani generis inimici*) en 358: *CTh* 9, 16, 6. Ambrosio de Milán, el profesor de Agustín, condena absolutamente como *malae artes* tanto el uso de los amuletos como la adivinación o la brujería. Y los concilios de Laodicea (364-65) y de Agde (506) reiterarán la prohibición a cualquier funcionario eclesiástico de llevar a cabo rituales adivinatorios o hacer amuletos, so pena de expulsión de la Iglesia. Pero, evidentemente, la realidad y las prácticas iban por otro camino.

137 El texto que contiene dice lo siguiente (Graf, 2013, p. 308): «Señor, protege al portador, Epiphánios, a quien engendró Anastasia. Yo te conjuro por Salomón, el gran ángel Miguel, Gabriel, Uriel, Rafael. Te conjuro por Abrasax. Te conjuro en hebreo Phtaobarao, por Sabaoth, Epiphánios. Te conjuro por el gran dios de Abraham, Ado Adonai Ageleoon Skiriouxou: Libera al vivo del démon que lo tiene. Iao Iaiá».

138 Kotansky, 2002, p. 37 y fig. 1: «Aleja, oh Jesús, al de Rostro Sombrío y, en beneficio de tu sierva, su dolor de cabeza, para (la) gloria de tu nombre, *Iaô Adônai Sabaoth, Ouriel, Gabriel*».

contenían los nombres de los dioses ancestrales paganos.¹³⁹ Agua nueva en teoría, pero en odres viejos, por lo tanto.

Carácter apotropaico tienen también los entalles en piedras duras, de gran valor económico y simbólico. Actualmente se conocen en torno a 4000 gemas mágicas (Simone Michel había incluido ya 2700 en su gran monografía de las del British Museum),¹⁴⁰ que aparecen sobre todo en el Mediterráneo oriental y fuera de contexto arqueológico preciso. Se supone que Alejandría fue un gran centro productor, pero poco se sabe sobre los talleres de glíptica en época imperial, aunque la mayoría proceden de centros orientales. Estos entalles son parte de un cambio global que se documenta a comienzos del s. I d. C.: antes, la magia se transmitía oralmente, pero luego se difunde crecientemente a través de la escritura, con nombres mágicos y signos apareciendo en tablillas de execración, papiros y amuletos en metales y piedras preciosas, todo ello en un contexto intercultural sincrético.¹⁴¹ Tres componentes caracterizan a estos objetos: el texto, la imagen y el signo mágico.¹⁴² El hecho de que el texto aparezca en el reverso y escrito al revés es una característica que diferencia los entalles mágicos de los que no lo son.

Algunas piezas contienen elementos tradicionales de la mitología griega usados con fines profilácticos. Es el caso de una pieza de San Petersburgo cuyo anverso muestra a Perseo volando con una espada curva en su dies-

139 Graf, 2013, pp. 308-309.

140 Michel, 2001*a*; Faraone, 2018.

141 Como materiales en la producción de las gemas mágicas destacan la hematita y el lapislázuli al lado del jaspe y la calcedonia, mientras que la cornalita y el ágata son preferidas en los amuletos judaizantes anicónicos, siendo en su mayoría fabricadas entre los siglos I y III (Mastrocinque, 2014, pp. 14-15).

142 Nagy, 2015.

tra y la cabeza de Medusa en la izquierda, mientras que el reverso lleva la inscripción griega *Phý[ge] podágra, [P]erseús se dióchi (diókei)* («¡Huye de aquí, Gota! ¡Perseo te persigue!»).¹⁴³ Se trata, por tanto, de un amuleto contra esa dolorosa enfermedad.

Igualmente, los entalles con escenas de los trabajos de Hércules, especialmente los que exhiben al héroe venciendo al león de Nemea (fig. 1 b) o estrangulando de niño las serpientes enviadas por la celosa Hera (como veíamos a propósito de los amuletos profilácticos infantiles), se consideraba que tenían un poder curativo: el héroe divino tenía especial capacidad para repeler el mal (*alexikakos*).¹⁴⁴ La utilización de la figura de Hércules —omnipresente como guardián y héroe cultural en toda la cuenca mediterránea— por parte de individuos privados para proteger a las personas, las casas o curar las enfermedades, es muy amplia. En ocasiones, basta la aparición de la clava hercúlea para denotar la protección para quien lleva el amuleto. Faraone¹⁴⁵ ha indicado que, lejos de suponer estas gemas una adaptación de los mitos griegos en época romana, las escenas de la victoria sobre las serpientes o el león de Nemea estarían más bien señalando un proceso inverso: el paso de una antigua magia próximo-oriental adaptada por los griegos en época arcaica de los egipcios y los fenicios (entre quienes estas escenas se utilizaban en amuletos profilácticos) al mito griego

143 Nagy, 2015, pp. 220 ss. Un pasaje medieval de Alberto Magno demuestra el éxito de la iconografía de Perseo y Medusa. Dice así: «Perseo, la espada en su diestra y la cabeza de Gorgona en su mano izquierda: se dice que protege del rayo, la tormenta y la maldición del envidioso» (Nagy, 2015, p. 232).

144 Burkert, 1998, p. 13.

145 Faraone, 2013.



Fig. 1. Gemas mágicas del British Museum.

- a. Hematita, s. iv. Anverso: Salomón (Solomon) sobre caballo venciendo a demonio femenino. Reverso, inscripción griega Sphragis Theou ('Sello de la divinidad'). (Seg. Michel, 2001, n.º 430).
- b. Jaspe, s. iii. Anverso: Hércules venciendo al león de Nemea y la inscripción skuthuor. Reverso: inscripción, también en griego, de voces mágicas (koloker / kolopo / sir kkk) y charaktères. (Seg. Michel, 2001, n.º 390).
- c. Hematita, s. iii. Anverso: representación de útero y llave debajo. Reverso: inscripción griega con nombres divinos Ororiuth/th Iaeo Iao / Sabaoth / Iaeo Iao Ai/orouoi. (Seg. Michel, 2001, n.º 352).
- d. Hematita, s. iv. Anverso: ave fénix rodeada de otros animales de la mitología egipcia. Reverso: inscripción griega Πέπτε ('¡Digiere!'). (Seg. Michel, 2001, n.º 401).
- e. Hematita, s. iv. Anverso: escena de un segador. Reverso: inscripción en griego Σχιών ('para [proteger las] caderas'). (Seg. Michel, 2001, n.º 425).

posterior en el tiempo. Así, la magia próximo-oriental se transformará en el mito helénico, y este será más tarde reutilizado en rituales de magia protectora.

La variedad de la iconografía y las inscripciones en los entalles mágicos es verdaderamente notable. Además de divinidades características como Abraxas, Hécate, o elementos egipcios de diverso signo, desde Seth hasta la serpiente leontocéfala con rayos solares, fueron muy populares los amuletos contra las afecciones del útero (fig. 1 c), el aparato digestivo (fig. 1 d) o los dolores de riñones (a través de la figura del segador que se inclina sobre la mies y la inscripción en el reverso: «Para [proteger las] caderas») (fig. 1 e).¹⁴⁶

146 Véanse los catálogos de Michel (2001*a y b*) o de Mastrocinque (2014), por ejemplo, con excelentes ilustraciones.

LAS TABLILLAS DE EXECRACIÓN (*DEFIXIONES*)
 Y LA RELACIÓN ENTRE MAGIA, DERECHO
 Y SACRIFICIO EN EL MUNDO ROMANO

Frente a esa praxis mágico-religiosa que tiene como objetivo la comunicación con la comunidad (o incluso la unión con la misma, como en el terreno de la teúrgia)¹⁴⁷ para lograr la protección del usuario, existe otra muy distinta, mucho más agresiva.

Las tablillas execratorias (*defixiones*) son piezas de plomo inscritas con el objetivo de influir a través de medios sobrenaturales las acciones o el bienestar de personas o animales contra su voluntad.¹⁴⁸ Como en el caso de las figurillas (de cera, arcilla o plomo), que son atravesadas con agujas o clavos para provocarles enfermedad, muerte, atracción o impotencia sexual¹⁴⁹ por entender que representan a las víctimas reales, el objetivo de la *defixio* sería someter a otro ser humano a la voluntad del autor de la execración, volverlo incapaz de actuar de acuerdo con su libre albedrío.¹⁵⁰

147 El llamado «Papiro de París» (*PGM IV*), con el ascenso del iniciado podría ser un ejemplo significativo.

148 Jordan, 1985, p. 151.

149 Faraone, 1991*b*; Graf, 1994, pp. 158-168.

150 Graf, 1994, p. 141. La primera vez que se usa el verbo en un contexto mágico es en una *defixio* del s. I a. C. procedente de la necrópolis de Mentana (Italia), con la fórmula: *Malcio Nicones (-) defigo in (h)as tabel(l)as...* Audolent, 1904, n.º 134.

Las *tabellae defixionis* suponen un registro de la voz humana, pues el acto mágico implica siempre la pronunciación de la fórmula escrita sobre plomo, el material característico de que están hechas las tablillas de execración. Este pasaje del gran papiro de París es, por ejemplo, inequívoco al respecto.¹⁵¹

Toma una lámina de plomo, escribe la imprecación recitándola al mismo tiempo y liga la lámina a las figurillas diciendo lo que sigue [...] y deposítalas al atardecer en la tumba de una persona muerta prematuramente o de forma violenta.

Existe un paralelismo entre la aparición de las tablillas dirigidas a los muertos y la existencia de cartas reales (también sobre plomo) en el arcaísmo tardío del s. VI a. C. Comienza entonces una primera fase en la historia de la magia grecorromana caracterizada esencialmente por el maleficio y la execración en el cuadro de las rivalidades jurídicas, eróticas, profesionales. A esta primera época seguirá otra a comienzos de época imperial, caracterizada por la complejidad de los ritos, la multiplicación de las apelaciones a divinidades y demonios por parte del mago y el papel creciente de la adivinación (y también de las acusaciones de magia).

Las tablillas se depositan, de noche y sin testigos, en tumbas de gentes muertas prematuramente o de forma violenta. Otras tablillas se arrojan al mar o se depositan en contextos acuáticos por entender que el agua facilita el acceso a las deidades infernales citadas en los textos. En el oscuro interior del agua la persona está sorda y muda, y carece de capacidad respiratoria, y la inmersión de una tablilla con un nombre escrito en el agua estaba implicando simbólicamente la inmersión de la persona concernida.

151 PGMIV 329-334.

A través del estudio de las *tabellae defixionum* surge un mundo apasionante (desde las carreras en los circos a las competiciones comerciales o judiciales, pasando por la magia amorosa) en el que se dejan oír las voces de todos los espectros sociales en situaciones de riesgo y la incertidumbre. Hasta la fecha han aparecido unas 2000 tablillas de execración en el mundo grecolatino (ss. VI a. C., con las más antiguas manifestaciones en Selinunte, Sicilia, al s. VI d. C.). Los documentos escritos en griego (aproximadamente dos tercios del total) han sido objeto de una recopilación reciente por parte de López Jimeno,¹⁵² las defixiones latinas han recibido la atención reciente de Kropp, Urbanová y Sánchez Natalías.¹⁵³

La práctica de la execración está documentada en las prácticas de exorcismo mesopotámicas contenidas en la colección de los *Maqlu*, y se ha sugerido que habrían sido los magos persas los elementos de transmisión de tales usos. Pero nada induce a pensar que los *mágoi* tuvieran algo que ver con este tipo de acciones, pues la imagen de las fuentes griegas más antiguas es bien diversa, como tuvimos ocasión de comentar más arriba. Además, la concepción del mal es distinta en Mesopotamia y en el mundo grecorromano.¹⁵⁴

En cambio, los precedentes son más claros tanto en Egipto como en el mundo hitita. Los «Textos de los Sarcófagos», del Imperio Medio, documentan la práctica de fabricar un muñeco de cera para representar al enemigo, que se enterraría en un cementerio y se consagraría a Osiris. Ya se ha aludido más arriba a hallazgos como el de Mirgissa, en la frontera con Nubia. En cuanto a los hititas (que escribían, recordémoslo, sus cartas en plo-

152 López Jimeno, 2001.

153 Kropp, 2008; Urbanová, 2018; Sánchez Natalías, e. p.

154 Bottéro, 2000, p. 70.

mo, lo mismo que los griegos o los iberos), los rituales «de las lenguas» y del «hilo de lana» constituyen unos paralelos también muy evidentes. El primero consistía en modelar una lengua de arcilla o metal blando, como receptáculo para recibir un sortilegio efectuado contra otra persona:¹⁵⁵

Luego el Señor del ritual excava la tierra. Se graba en plata o cobre la «lengua» de todos aquellos que continuamente han hechizado al Señor Ritual y se la ata alrededor (del cuello) de los burros.

En cuanto al «ritual del hilo de lana», sobre todo el hilo negro, su nudo simboliza en el mundo hitita la ligadura de la víctima,¹⁵⁶ de acuerdo con una operación de analogía persuasiva que conocemos bien no solo a través de los papiros mágicos grecoegipcios, sino también a través de diversas *defixiones*. Una de ellas es la gran inscripción gala de l'Hospitalet de Larzac, que menciona a una tal «Severa Tertionica, su bruja de lana y su bruja de escritura».¹⁵⁷

Los rituales contenidos en las tablillas de execración han sido caracterizados por parte de la historiografía tradicional en términos frazerianos de magia «simpática» u «homeopática», pero se corresponden de manera más precisa con la categoría de «analogía persuasiva» de Tambiah,¹⁵⁸ utilizada en el ritual para *estimular* la futura acción. Las claves de este tipo de ritual radican en la creencia en el poder persuasivo que tienen ciertos tipos de lenguaje formular, en este caso performativo.¹⁵⁹

155 Martin, 2010, p. 14.

156 Trémouille, 2000.

157 Lambert, 1994, pp. 160-172.

158 Tambiah, 1973.

159 Sobre el valor performativo de la escritura gracias al valor mágico atribuido a los signos, véase Kropp, 2010; Mastrocinque, 2010.

Faraone¹⁶⁰ ha señalado que el rasgo esencial de estos textos es su utilización dentro de relaciones agonísticas o de competición entre rivales comerciales, amantes, litigantes o atletas con vistas a una situación futura, con respecto a la cual el autor (la parte más débil por lo general) teme una derrota o fracaso inminente. No hay duda de que la escritura de *defixiones*, al igual que la consulta de oráculos, eran dos estrategias a través de las cuales los antiguos trataban de enfrentarse, individual o colectivamente, a situaciones de riesgo e incertidumbre en la vida diaria. Riesgo entendido como algo construido socialmente y sentido por hombres y mujeres que no han sido tradicionalmente objeto de la atención literaria.

Las personas que consultaban los oráculos en un horizonte de incertidumbre trataban de asegurarse de que estaban tomando la decisión correcta. Los textos hallados en el santuario de Dodona, en el Épiro (donde se han descubierto hasta la fecha unas 1400 tablillas de plomo depositadas por quienes consultaban el oráculo de Zeus entre los ss. VI y el II a. C.), conciernen a viajes, a posibles matrimonios, a hijos, trabajo, salud o enfermedad, propiedad, actividades rituales, militares, judiciales o políticas. Se pregunta a la divinidad acerca de los autores del robo de objetos o incluso de asesinatos, y se pide a través de oraciones la protección del autor y de los suyos.¹⁶¹

160 Faraone, 1991 *a*.

161 Eidinow, 2007, pp. 72-124. Una de las tablillas reza lo siguiente, en pregunta dirigida a la deidad del santuario y a su consorte femenina: «Lysanias pregunta a Zeus Naos y Dione si el niño que lleva Annyla es de él». Desconocemos la respuesta oracular, pero, como ha indicado Eidinow, es posible que en dicha situación de posible conducta infiel de la esposa Lysanias, el marido, hubiera contactado con un *mantis* (adivino o mago) para que le redactara una tablilla de execración contra su rival o bien para controlar a su esposa. Una situa-

A diferencia de los oráculos, los textos execratorios (*katadesmoi*, *defixiones*) no tratan de los riesgos de tomar la decisión correcta, sino de peligros más inminentes que amenazaban en las relaciones sociales. Dentro de las tablillas de maldición, las de tipo preventivo son aquellas que tratan de disuadir a posibles autores de un delito o crimen. Su potencia se incrementaba con la publicidad, a través de su visión o su audición; estaban inmersas en la vida cívica y eran, por tanto, perfectamente respetables. Así, los individuos las inscribían en multitud de objetos personales, desde preciadas posesiones a las tumbas. Algunas ciudades pronunciaban execraciones comunales para proteger a sus ciudadanos de todo tipo de daños¹⁶² y este tipo de execraciones se reforzaban con rituales mágicos especialmente en contextos militares.¹⁶³

Todo apunta a que la práctica de escribir textos execratorios surgió de tradiciones orales previas, pues hay evidencias literarias al respecto en Atenas unos cincuenta años antes de la datación dada a las primeras tablillas áticas a mediados del s. v, concretamente en las *Euménides*

ción similar plantea la siguiente *defixio* de fines de la época helenística: «Consigno a Zois, la eretria, esposa de Kabeira, a la Tierra y a Hermes. Ligo su alimento y su bebida, su sueño y su risa, sus encuentros y su cítara tañidora, su entrada, su placer, sus pequeñas nalgas, sus pensamientos, sus ojos [...] la tierra». Se trata probablemente de una hetaira que se consagra a los dioses infernales por parte del agente del texto de contenido erótico o amoroso.

162 Eidinow, 2007, p. 284, n.º 2.

163 Sobre la consideración de las execraciones preventivas como evidencia de una adaptación de tecnología religiosa desde el Oriente a Grecia: Faraone, 1993. La antigüedad de este tipo de acciones preventivas contra posibles agresiones es evidente. Un *aryballos* protocorintio datable entre 675 y 650 a. C. lleva la inscripción «Soy el *lekythos* de Tataoa; el que me robe quedará ciego» (Eidinow, 2007, p. 284, n.º 2).

de Esquilo.¹⁶⁴ También el hecho de que algunas *defixiones* áticas fueran escritas en hexámetros parece indicar igualmente un origen en invocaciones orales.¹⁶⁵

Las personas que apelaban a los textos execratorios estaban por lo general ya en una situación de peligro (o se sentían así) y trataban de limitar los daños que sus enemigos pudieran infligirles. Estos textos, en cualquier caso, documentan unas relaciones con lo sobrenatural múltiples y variadas, correspondientes a todos los niveles sociales e implicando una manifiesta variedad de intenciones.¹⁶⁶ En muchos de los casos lo que afloraba tras la creación de las tablillas de execración era lo que los griegos llamaban *phthonos*, la envidia; el contacto con los dioses era frecuente, y la violencia oculta, una realidad: estamos en un mundo en el que la envidia de los otros, fomentada por el chismorreo, generaba una gran inseguridad espiritual.

En definitiva, las tablillas documentan las respuestas emocionales inconscientes de hombres y mujeres de la Antigüedad pertenecientes a todos los niveles de la sociedad, en llamadas fervientes, y a veces feroces, a los dioses. Todos los espacios sociales aparecen en este tipo de textos, desde los muelles y el teatro, a los tribunales, los burdeles y las guarniciones, los mercados y las tiendas, las reuniones privadas y políticas, los festivales internacionales. A través de estos textos las mujeres piden a los dioses que los hombres no las abandonen, o piden venganza contra aquellas que les han robado a sus parejas. Los hombres preguntan sobre la paternidad de sus hijos, los comer-

164 Aesch., *Eum.*, l. 306 ss.; Faraone, 1985.

165 *DTA* 108 (ss. III o II a. C.) y *SGD* 150 (Cirene, s. II a. C.). Véase Faraone, 1995.

166 Eidinow, 2007, pp. 5-6.

ciantes tratan de acaparar el mercado, los esclavos tratan de saber cómo escapar de sus dueños, mientras que los prostitutos y las prostitutas son deseados y detestados por el poder de sus encantos.¹⁶⁷

En un reciente trabajo sobre escritura, comunicación y crisis en el mundo antiguo, Esther Eidinow y Claire Taylor han señalado el paralelismo entre el desarrollo de las maldiciones escritas en el mundo griego y el de los contratos escritos a fines de la época arcaica (las *defixiones* más antiguas aparecen, como se vio más arriba, en Sicilia en el s. VI a. C.).¹⁶⁸ Los paralelismos lingüísticos son claros, con fórmulas (como *grápho*, «yo registro», o verbos como *títēmi* o *dídōmi*, ‘consignar’ —a la víctima a los dioses infernales—) que evocan los documentos legales y comerciales de carácter público. El paso de la anterior oralidad a la escritura no solo implica voluntad de hacer permanente el mensaje, sino que el acto físico de escribir deviene parte del proceso ritual de «ligar».¹⁶⁹ También Raquel Martín¹⁷⁰ ha estudiado los reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas, concretamente a partir de la relación establecida por Bremmer y Faraone con el ritual de expulsión del «chivo expiatorio», con los procesos de ostracismo, y Richard Gordon¹⁷¹ ha señalado cómo los listados de nombres en columnas parecen imitar modelos atenienses de inscripciones democráticas, usurpando las prácticas mágicas los modelos de autoridad en el mundo para sus propios cometidos.

167 Eidinow, 2007, p. 7.

168 Eidinow y Taylor, 2010.

169 La tecnología de la execración o la inmovilización de la víctima había sido usada ya, como se vio antes, en el Próximo Oriente (Faraone, 1991 *b*; Assmann, 1992).

170 Martín Hernández, 2010.

171 Gordon, 1999.

La elección del plomo como soporte para escribir textos mágicos, frente al uso normal en la epigrafía del bronce o la piedra, parece justificada por razones de tipo práctico y simbólico. Metal muy maleable, y, en consecuencia, de grabado relativamente fácil, simboliza óptimamente las voluntades de las personas sobre las que se quiere influir. El plomo es un metal frío y blando por antonomasia, propio de los hombres débiles y de los muertos. Su indestructibilidad garantiza la permanencia del mensaje que contiene, y la coloración grisácea del plomo recuerda la de la muerte.¹⁷²

Una serie de *defixiones* contienen unos procedimientos que Audollent definiera como *similia similibus*,¹⁷³ una variante de la magia simpática según la cual lo parecido produce lo parecido, aunque yo creo que el concepto de Tambiah de analogía persuasiva se aplica mejor a las situaciones contempladas. Una variante consiste en comparar la suerte del difunto en cuya tumba se ha introducido la tablilla con la de la propia víctima. Es el caso de esta *defixio* romana datable en el s. I a. C.:¹⁷⁴

De la misma manera que el muerto aquí enterrado no puede hablar, ni conversar, que igualmente Rhodine muera junto a M. Licinius Faustus y no pueda ni hablar ni conversar. De la misma manera que un muerto no es recibido ni entre los dioses ni entre los hombres, que Rhodine no encuentre acogida con M. Licinius, y que tenga la misma fuerza que el muerto aquí enterrado. Plutón, padre nuestro, te confío a Rhodine, para que sienta siempre odio hacia M. Licinius Faustus.

172 Plin., *NH* 11, 114. Pongamos tan solo un ejemplo de la relación metafórica entre el soporte de la *defixio* y la propia víctima (Audollent, n.º 107): «Así como este plomo está frío y sin valor, que este hombre y su propiedad devengan fríos y sin valor, al igual que aquellos que están con él y que le han hablado y aconsejado con respecto a mí».

173 Audollent, 1904.

174 *CIL* VI, 140.

Ylo mismo para Marcus Hedijs Amphion, Caius Popillius Apollonius, Vennonia Hermiona, Sergia Glycinna.

En otros casos, la comparación no se establece con el muerto, sino con el plomo que sirve de soporte a la escritura. Es lo que sucede en este texto hallado en Montfo (Hérault):¹⁷⁵

De la misma manera que este plomo desaparece y decae, que así decaigan la juventud, los miembros, la vida, el buey, el grano, las posesiones de aquellos que me han causado daño, a saber Asuetemeos, Secundina que lo ha portado y Verres Tearus y Amarantis. Yo os prohíbo, dioses, participar en los *Masillaida* y de participar en el canto de los muertos...

En estos casos la estructura es la misma: *Quomodo... sic*, poniendo en relación los dos elementos de la comparación performativa.

Las funciones de las tablillas de defixión son tan diversas como los contextos en los que aparecen: maldición de calumniadores o ladrones, e intentos de recobrar los objetos robados; intentos de silenciar a la parte contraria en los procesos judiciales; maldición de aurigas y de sus caballos; execración de los rivales en el amor o intentos de lograr el amor de alguien.¹⁷⁶ A partir de la época helenística, una serie de elementos enriquecen y complican el contenido de las tablillas, y en época imperial romana la redacción de los textos de magia maligna se complica extraordinariamente, con innovaciones técnicas verdaderamente espectaculares en el contenido (importancia creciente de las «voces mágicas» y de los «nombres bárbaros» aparentemente carentes de sentido,¹⁷⁷ a imitación de

175 Martin, 2010, pp. 144 y 154, n.º 15, con referencias.

176 Urbanová, 2018, pp. 157-168; Sánchez Natalías, e. p.

177 Pero véase Jámblico de Calcis, *De Mysteriis*, 7, 4, citado más arriba.

las «letras efesias»,¹⁷⁸ y los llamados *charaktères*¹⁷⁹) incluso en el diseño de los textos, a veces dispuestos a la manera de caligramas apolinarianos; los actos maléficos se describen con una riqueza de detalles a veces impresionante.¹⁸⁰ Los textos muestran largas listas de dioses y de démones, es decir, de espíritus intermedios que tienen su sede en el aire. Estos démones, lo mismo que los dioses tradicionales venerados en el mundo antiguo, serán resignificados por el cristianismo triunfante y exclusivo desde comienzos del s. V como demonios, y se interpretará la magia como el elemento introducido en el mundo por los ángeles caídos.¹⁸¹

4.1. Maleficios amorosos

De Antinoópolis en Egipto procede una tablilla de plomo escrita en griego e introducida en un vaso funerario junto con un figurilla femenina, ya mencionada antes, de unos 10 cm de altura atravesada por agujas, en la forma prescrita por las instrucciones de una de las recetas contenidas en un papiro, que dice así:¹⁸²

178 Las llamadas *ephesia grammata* eran media docena de vocablos, obra de los Dáctilos del monte Ida en Creta, que se suponía habían sido grabados primitivamente en la corona, la cintura y los pies de la estatua de Ártemis de Éfeso: *aski, kataski, lix, ertax, dammameneus, aisia* (o *aision*): Martin, 2010, p. 189.

179 «Suerte de signos o de figuras impronunciables, pero no desprovistos de significado y sobre todo dotados de una santidad y de una eficacia salvadora» (Delatte y Derchain, 1964, p. 360), calificados por los papiros como «santos, salvadores, secretos, grandes».

180 Gordon, 2002.

181 Aune, 1980; Barb, 1989.

182 PGM IV, 296-334. La confección y el uso de este tipo de figurillas de arcilla, cera, lana o plomo se recoge asimismo en diversos pasajes literarios. Baste recordar las descripciones de las acciones de Medea en Ovidio (*Her.* 6, 91-93) y de Canidia y Sagana en Horacio (*Sat.* 1, 8, 30-33).

Milagroso hechizo amoroso. Toma cera o barro de una pella, de la que sirve para modelar, y moldea dos figuras, masculina y femenina: al hombre representálo armado como Ares, sujetando la espada con su mano izquierda y golpeándola en la clavícula derecha; a la mujer, con los brazos a la espalda y sentada, y ata la entidad mágica sobre su cabeza o sobre su cuello.

Escribe sobre la figura de la mujer que estás seduciendo: sobre su cabeza: *isee Iao oune latino neboutosolayeth*; y sobre el oído derecho: *ouer mechan*; sobre el izquierdo: *libaba oimathotho*; sobre su rostro: *amounabreo*; sobre su ojo derecho: *orormothio aeth*; sobre el otro: *choboue* [...] Sobre el pecho, el nombre de la mujer a la que quieres atraer, y sobre el corazón, *balamin Tout* [...] y sobre su sexo: *blichianeoi ouoia*; y sobre el ano: *pissadara*; y en la planta derecha del pie: *elo*; y en la otra: *eloioe*. Toma trece agujas de bronce y clávale una en el cerebro diciendo: «Yo te atravieso el cerebro, mengana», y dos en los oídos y dos en los ojos y una en la boca y dos en las entrañas y una en las manos y dos en los órganos sexuales y dos en las plantas de los pies, diciendo a cada vez: «Atravieso tal miembro de mengana para que no se acuerde de nadie, sino sólo de mí, mengano.

Toma también una lámina de plomo y graba en ella la misma fórmula y recítala y, atando la lámina a las figurillas, con un hilo sacado de un telar y haciendo 365 nudos, di luego como sabes: «Abrasax, sujeta»; y cuando el sol se oculte, ponlos junto a una tumba de uno muerto antes de tiempo o de uno muerto de forma violenta; y añade a ello las flores propias del tiempo. Esa es la fórmula que se graba y se recita... (trad. de Calvo Martínez y Sánchez Romero).

El conjunto, conservado en el Museo del Louvre, se data en los ss. III o IV. La *defixio* que acompaña a la figura femenina comienza con una fórmula contenida en el papiro mágico, cuyo texto se reproduce en la *tabella* de plomo con escasísimas variantes:

Yo deposito cerca de vosotros esta atadura (os confío este hechizo), dioses de la tierra *Uesemigadôn* y Core Perséfone Eresquigal y Adonis el Barbarita, Hermes el subterráneo, Tout *phokentazepseu aerchathou mi sonktai kalbanachambre* y el potente Anubis *psirinth*, el que tiene las llaves de los que están en el Hades, dioses y démones de la tierra, los que han muerto demasiado pronto, hombres y mujeres, muchachos y muchachas,

por los años de los años, los meses de los meses, los días de los días, las horas de las horas. Conjunto a todos los démones de este lugar para que ayuden a este demon Antúnoo. Levántate para servirme y diríjete a todo lugar, todo camino, a toda casa y ata a Ptolemais, hija de Aias, la hija de Orígenes, para que no tenga relaciones sexuales ni busque placer con otro varón, sino únicamente conmigo, Sarapamón, a quien Area engendró; y que no pueda beber, ni comer, ni resistir, ni salir ni conciliar el sueño sino conmigo, Sarapamón, a quien Area engendró. Yo te conjuro, Antúnoo, espíritu del muerto, por el nombre del terrible y aterrador, cuyo nombre al oír la tierra tiembla, cuyo terrible nombre al escuchar los démones se espantan, cuyo nombre al escuchar los ríos y las piedras se rompen [...]. Arrástrala por el cabello, por las tripas, hasta que me acepta a mí, Sarapamón, al que Area engendró, y la tenga a ella, Ptolemais, a la que Aias engendró, la hija de Orígenes, sujeta durante todos los días de mi vida, amándome, deseándome, diciéndome lo que piensa. Si haces esto, te liberaré (trad. de López Jimeno).

Este ejemplo ilustra admirablemente cómo el *lógos*, la receta mágica, contiene también una *praxis* que se describe: modelar una figura y unirla a la tablilla para depositas las dos cosas en una tumba.¹⁸³ El Antúnoo cuyo espíritu se convoca es casi con seguridad el favorito del emperador Adriano, del que sabemos por el autor cristiano Orígenes de Alejandría,¹⁸⁴ que fue objeto de muchas invocaciones mágicas.

Figurillas de la víctima (los *kolossoi* de las fuentes griegas), normalmente en terracota, aparecen junto a las *defixiones* en muy diversos contextos, desde el Cerámico de Atenas o Tell Sandahannah (Maresha, Israel) a los santuarios de Mater Magna e Isis en Maguncia o de Anna Perenna en Roma, y encuentran paralelos literarios en la utilización que de ellas hace la maga Medea.¹⁸⁵

183 Martin, 2010, pp. 127-128.

184 Orig., *Contra Celsum*, 3, 36-38.

185 Ovid., *Heroid.*, 6, 91-93.

En otras ocasiones es la separación del objeto del deseo respecto de su pareja lo que se menciona en la inscripción, como en este texto sobre cerámica de Oxyrrhincos, datable en el s. II. En el exterior hay multitud de vocablos mágicos, a los que sigue el texto siguiente:¹⁸⁶

[...] quemando ardientemente puedan consumirse los órganos genitales de Allous, su vulva, sus miembros, hasta que abandone la morada de Apollonios. Que Allous se acueste con fiebre, con una enfermedad incesante, Allous, y loca! Allous.

Y en el reverso:

Separa a Allous de Apollonios, su esposo; dale a Allous la insolencia, el odio, la antipatía, hasta que salga de la casa de Apollonios. Ahora. Ya.

Una breve *defixio* hallada en Tiro y escrita en griego puede ser ejemplo de otros textos de este tipo que documentan amores homosexuales:¹⁸⁷

Que Juvinus permanezca insomne a causa de su afición por mí, Porpyrios.

4.2. Las *defixiones* agonísticas

En las sociedades del Imperio romano, la competición en los lugares de espectáculos tenía una importancia extraordinaria. En las grandes ciudades del Mediterráneo, gran parte de la vida se desarrollaba en espacios públicos como los teatros, los anfiteatros, los hipódromos, los odeones, los estadios y los circos.¹⁸⁸ Unas 250 000 personas, casi un cuarto de la población de la ciudad, se aglomeraban para ver las carreras de carros

186 Martin, 2010, pp. 121-122.

187 Martin, 2010, p. 133..

188 Veyne, 1976; Humphrey, 1986. Sobre las *defixiones* agonísticas, véase Tremel, 2004.

en el Circo Máximo de Roma. Y este es el contexto en el que han aparecido numerosas tablillas de execración, pues las competiciones que se llevaban a cabo promovían el uso de tablillas para perjudicar a los oponentes y aumentar al mismo tiempo las posibilidades propias de éxito. Hacia el año 300 había 177 días de juegos anuales, incluyendo nada menos que 66 de carreras en el circo,¹⁸⁹ sin duda el espectáculo de masas más importante de la época, comparable a un Barça-Madrid actual. Todo ello, con las apuestas de fondo por aurigas y jinetes de los diversos equipos, explica la enorme importancia de este tipo de acciones mágicas.

El historiador del s. iv Amiano Marcelino ridiculiza a los fanáticos de las carreras que pensaban que el Estado mismo se iba a hundir si su equipo favorito no era el primero en tomar la salida. Para tales gentes, dice el historiador, «su templo, su morada, su asamblea y el culmen de todas sus esperanzas es el Circo Máximo».¹⁹⁰

Las fortunas de los aurigas vencedores eran enormes: Juvenal se queja de que el famoso Lacerta, auriga de los Rojos, ganaba cien veces más que un abogado.¹⁹¹ Las apuestas eran omnipresentes y los frecuentes las alteraciones del orden. Todavía en el s. vi, Procopio de Cesarea escribía que «en cada ciudad la población se divide durante largo tiempo entre las facciones de los Azules y Verdes».¹⁹² También había equipos de los Blancos y los Rojos.

Un excelente ejemplo de este tipo de *defixiones* agónicas es una tablilla escrita en griego, hallada en Car-

189 Gager, 1992, p. 43.

190 Amm. Marc., 37, 4, 28-31.

191 Juv., *Sat.* 7, 114.

192 Procop., *Bel.* 1, 24.

tago y datable entre los ss. II y III, execrando a aurigas y caballos del equipo contrario:¹⁹³

Yo te conjuro quienquiera que seas, espíritu de muerto prematuro, por los poderosos nombres *insudunasoi aprak. oaína ageathea simouebuarre karophasiounetha seuroai echmasiroul* (—) *ebbo..r lao iaeompsonpa*. Haz una atadura mágica a los caballos del equipo verde cuyos nombres te he depositado: Darío, Ágil, Pardo, Pugi3n, Dárdano, Inaco, Precioso, Prunico, Nimbo, Mauro, Víctor, Proficio, Egipto, Tingitano.

Ata su carrera, su fuerza, su impulso, su velocidad. Aparta de ellos la victoria, ponles obstáculos en las patas, córtales los nervios, rómpelos las articulaciones, para que cuando vayan mañana al hipódromo no puedan correr, ni tan siquiera caminar, ni vencer, ni tan siquiera salir de los cajones de las cuadras, ni seguir por la calle, ni por su línea, ni tomar las curvas, sino que se caigan con sus propios aurigas: Protos, Félix y Narciso. Pues te lo ordena *ablanatahnalabas* y *ancherephronephiphoubin*. [...] Átales las manos, que se les enrede la fusta con las bridas, aparta de ellos la victoria, la salida y la vista, para que no puedan ver a los aurigas rivales, es más, derribalos de sus propios carros, y tíralos al suelo, para que se caigan con sus caballos, en cualquier lugar del hipódromo, especialmente en los mojones, con daño de su cuerpo y fractura de sus piernas. Ya, ya, ya, rápido, rápido, rápido, rapidísimo. Ata, ata, átalos.

El siguiente ejemplo tiene también procedencia africana, pues fue hallado en una tumba infantil de Hadrumetum (Susa). La *tabella*,¹⁹⁴ aunque no tan exhaustiva en su contenido como la anterior, presenta en el anverso una escena¹⁹⁵ con voces mágicas y una figura sobre una barca con la inscripción en el casco *Noctivagus Tiberis Oceanus*, sin duda el démon invocado en el dramático texto del reverso:

193 López Jimeno, 2001, n.º 438.

194 Audollent, 1904, n.º 286.

195 Sobre la iconografía en los documentos mágicos, Viglione, 2010, especialmente pp. 119-124; Marco Sim3n y Sánchez Natalias, e. p.

Te conjuro, démon, quienquiera que seas, y te pido que desde esta hora, desde este día y este momento, a los caballos de los Verdes y de los Blancos tortures y mates, yagas chocar a los aurigas Claro, Feliz, Prímulo y Romano, y (los) mates, y ni el espíritu de ellos dejes. Te conjuro por este que te desligó para siempre, el dios del mar y del cielo *Iaô Iasdôo Ooriô. Aêia.*

Recientemente ha aparecido una nueva *defixio* en Écija (la antigua *Astigi*), introducida en una tumba de la necrópolis cercana al circo y fechable entre mediados y finales del s. I d. C. En sus catorce líneas de texto, se maldice a la *grex Antoniani* (el equipo de Antoninianus) y a dos de las facciones habituales en las carreras de circo, la *Veneta* (Azul) y la *Russea* (Roja), con sus doce cuadrigas, cada una de ellas identificada a través del nombre de un caballo (Margariteus, Gelos, Vrbicus, [H]ilarus, [H]elenus, Basiliscus, Nomaninus, Barbario, Cal[1]idromus, Lupus). Finalmente se menciona a un número máximo de nueve *agitatores* (conductores de los tiros). Se trata de la primera *defixio* circense aparecida en Hispania, por lo que su interés es verdaderamente grande, ya que hasta la fecha este tipo de textos se han documentado solo en Roma, África, Siria y Judea.¹⁹⁶

Siete de las *defixiones* llamadas «Sethianas» procedentes de Roma presentan figuras humanas rodeadas de serpientes. Una de ellas tiene como víctima al auriga Kardelos mencionado en el texto y presenta una iconografía fascinante. En la parte superior de la tablilla encontramos a los poderes (*numina*) invocados: Osiris emerge de un sarcófago y se representa a un gran démon con cabeza de

196 García-Dils de la Vega y De la Hoz Montoya, 2013, p. 246: *Gregs An[t]oniani, Veneta et Russea: quadriga / Lasciui Veri, quadriga Lasciui Vetii, qua[d]riga / Margaritei, qua[d]riga Margaritei, quadri / ga Gelotis, quadriga vrbici, quadriga Ila / ri, quadriga Eleni, quadriga Basilisci, / quadriga Nomanini, quadriga Barba / rionis, qua<d>riga Calidromi, quad / riga Lupi; agitatores: piramus; agi[tator]e[s] et uuadrigas Antonia / ni: Patricium, Martialem, / Sucessum, Atiaronem, / Vaicus, Narcissus, at/sertor. / Tota grex Antoniani.*

caballo sosteniendo un látigo con la diestra y un escudo con la izquierda, junto a dos asistentes (*paredroi*) a ambos lados. Debajo aparece, tendida en el suelo, una figura momificada rodeada por dos grandes serpientes a punto de devorarla, que previsiblemente representaría a la víctima de la *defixio* (fig. 2).

Una de las historias contenidas en la «Vida de Hilarión», el santo de Gaza, escrita por Jerónimo,¹⁹⁷ da una información preciosa sobre la reutilización cristiana de prácticas mágicas tradicionalmente «paganas». Con ocasión de la fiesta anual de Marnas, dios patrono de la ciudad, se celebraba una carrera ecuestre en la que los dos equipos pertenecían a cada uno de los duunviros (magistrados supremos) de la ciudad. Un equipo era pagano y el otro cristiano, de manera que el triunfo iba a sancionar el poder del culto respectivo. El *duumvir* pagano utilizó un mago para que apoyara su causa, lo que este hizo mediante una *defixio* contra los caballos y el auriga del equipo rival. Los cristianos solicitaron la ayuda de Hilarión, quien (tras alguna duda, ya que según el relato no quería inmiscuirse en actividades de este tipo), llenó su propia copa con agua y la dio al cristiano con la indicación de que rociara el establo y los caballos con ella. El duunviro ganó la carrera y Cristo fue reconocido como una divinidad más poderosa que Marnas.¹⁹⁸

4.3. *Defixiones* judiciales

Una variante de extraordinaria importancia es la de las *defixiones* judiciales, que se proponen enmudecer a la víctima execrada, la otra parte del proceso judicial que va a te-

197 Hieron., *Vita Hilar.* 11.

198 Graf, 2013, pp. 309-310.

ner lugar en un futuro más o menos inminente, o bien a los abogados de la misma, o incluso a representantes de la autoridad o a elementos que detentan el poder institucional.

A este tipo pertenecerían las más antiguas *defixiones*, documentadas en Selinunte.¹⁹⁹ Un ejemplo bastante antiguo (siglos II-I a. C.) es una *defixio* hallada en Córdoba, la capital de la provincia de la Bética. Ante la perspectiva de un juicio inminente, el anónimo autor de la execración (*defigens*) pide —se supone que a las divinidades infernales— el enmudecimiento de un liberto llamado Priamus y también de sus testigos o abogados, para que no puedan declarar acerca de una herencia en la que aquel está verosímilmente implicado.²⁰⁰

Igualmente, en una tumba de la necrópolis de Cartago se halló otra *defixio* dirigida también previsiblemente a los dioses del infierno para que liguen la lengua de una serie de personas mencionadas impidiéndoles declarar en contra de los autores de la execración, en un contexto de los siglos II o III.²⁰¹ En una urna funeraria hallada en el mismo

199 La pieza más antiguamente datada hasta la fecha fue hallada en la necrópolis de Buffa (otras aparecieron también en el santuario de Demeter Malophoros). Sería de la primera mitad del s. VI a. C. y lleva un texto en escritura *boustrophedon* (alternando el sentido de cada línea que imitan los surcos del campo arados por el buey), conservándose solo el final: «[...] siguiendo tu voluntad, convierte en ineficaces tanto sus actos como sus palabras; y a Sikana vuélvela ineficaz tanto en sus actos como en sus palabras, siguiendo tu voluntad». Un poco más tardía, de fines del s. VI, y escrita también en *boustrophedon* y por ambas caras, es la siguiente, con la misma procedencia que la anterior y de carácter también judicial; cara a: «la lengua de Euklès y la de Aristophanis y la de Angeilis y la de Alkiphrôn y la de Hagestatos. Los abogados de Euklès y Aristophanis, sus lenguas. Y la lengua de...»; cara b: «y la de Oinotheos y la de... la lengua» (véase Martin, 2010, pp. 48-49 y notas 1-2, p. 64, con las referencias).

200 *CIL* II, 7, 00251a1-2; Kropp, 2008, 2.2.3./4.

201 Audollent, 1904, n.º 218; Kropp, 2008, 11.1.1/4.

lugar y con una datación similar, se introdujo otra *defixio* que contiene un interesantísimo texto. En él se menciona a una serie de personajes y se pide a los Dioses Manes que los enmudezcan, de la misma forma que son entregados a los dioses infernales y que a un gallo vivo se le arranca la lengua.²⁰²

Otro ejemplo característico es esta *defixio* del s. III hallada cerca del río Meandro, en Asia Menor, con texto en ambas caras:²⁰³

Anv.: (*Signos mágicos*). Yo os conjuro a vosotros, espíritus en el nombre inscrito, para que declaréis culpables a los acusados Macrino, Mario, el que está en Roma, y su hijo Macrino, Nicóstrato, al que parió Marciana, Trifoniano... y cualquier otro que los defienda. Yo te conjuro, Hécate, en el nombre inscrito, declárame culpables en el asunto de las viñas a todos los mencionados (*signos mágicos*). Culpables.

Rev.: Yo te conjuro por tu propio nombre, Gea, Gea, Hécate, Hécate Subterránea y Lete profundo, os conjuro a vosotros en vuestros nombres, y a los dioses [...], haced para mí que Macrino resulte culpable, vencido, derrotado, en el asunto de las viñas de la zona de Mileto. Y si hablan sus defensores, que esto se vuelva contra ellos. Yo os conjuro a vosotros, espíritus, dioses subterráneos, para que hagáis que Macrino, el hijo de Semno, y los que hablan a su favor en el asunto de las viñas, sea vencido. Que, en el momento en que sea juzgado, sea condenado para siempre.

Y otra tablilla de Claudiópolis (Bitinia), del s. III-IV, presenta un texto en cinco columnas que se dirige a los dioses y ángeles incluyendo una serie de voces mágicas (que, curiosamente, son las mismas que aparecen en una *defixio* contra aurigas y caballos en *Hadrumentum*, en la provincia de África):²⁰⁴

202 Audollent, 1904, n.º 222; Kropp, 2008, 11.1.1/8.

203 López Jimeno, 2001, n.º 505.

204 Gager, 1992, n.º 47; López Jimeno, 2001, n.º 506.

Granila, Capitón [...] [siguen 40 nombres de voces mágicas]. Que todos estos queden encadenados, para que no hablen en mi contra, ni murmuren, ni me echen mal de ojo, sino que se queden mudos, sordos, sin poder decir nada contra Capetolinus, a quien parió Dánae, también llamada «la bella», por el poder de los nombres. // Señores dioses, retened bien atados a todos los aquí inscritos. [*Voces mágicas*, entre ellas Eresquigal, Iao, Abrasax]. Señores dioses, ángeles, retened bien atados a todos los aquí inscritos, en lo que respecta a Capetolino, a quien parió Dánae, también llamada «la bella», por el poder de los nombres.

En algunas ocasiones encontramos a deidades ya conocidas por textos literarios pero que se consignan por vez primera en epigrafía y en contextos mágicos, en estos horizontes caracterizados por la libertad y la «individualización creativa». Un ejemplo especialmente interesante es el de *Muta Tacita*, mencionada en dos *defixiones*.²⁰⁵ Una procede de Sisak (*Siscia*) en Croacia. La otra inscripción, con ambas caras inscritas, procede de Kempten (la antigua *Cambodunum*, en Baviera). Puede datarse en el s. I y menciona a las *Mutae Tacitae*, en plural, además de las *Eri-niae* y de *Orcus*, pidiendo que la víctima de la maldición, Quartus, enloquezca y huya como el ave ante el basilisco (animal fantástico que aparece mencionado aquí por vez primera en las inscripciones latinas). En las dos *defixiones* se pide a *Muta Tacita* que enmudezca a los adversarios: esta apelación es lógica si se piensa que esta antiquísima divinidad latina es la diosa que «hace callar» las bocas y las lenguas enemigas, como ilustra claramente un pasaje de Ovidio.²⁰⁶

Un caso excepcional es el de la execración de las autoridades romanas contenida en tres *defixiones* de Ampurias, la

205 Marco Simón y Roda de Llanza, 2008.

206 Ovid., *Fasti* 2, 572-582.

antigua ciudad fundada por los colonos griegos foceos de Massalia en el s. VI a. C., aparecidas en la necrópolis. Todas tienen ambas caras escritas,²⁰⁷ y mencionan, además de los representantes de las comunidades vecinas de los *Indicetani* y los *Olossitani*, al menos a tres representantes de la administración romana como víctimas: el gobernador de la provincia (Titus Aurelius Fulvus), Rufus (su legado jurídico) y Maturus (procurador encargado de las finanzas).²⁰⁸

El último ejemplo que quiero comentar de execración judicial afecta a la figura misma del juez encargado de un proceso futuro, y su aparición en el santuario de Anna Perenna en Roma justifica su inclusión como elemento in-

207 Marco Simón, 2010a, pp. 400-402:

1) Anv: «Fulvus, legado del emperador, Rufus, legado del emperador, Maturus, procurador del emperador, los legados (representantes) y los defensores de los *Indicetani*». Rev.: «El consejo del legado Fulvus, los legados *Olossitani*, Campanus Fidentinus del emperador (¿?)».

2) Anv: «Los *Olossitani*, Titus Aurelius Fulvus, legado del emperador, Rufus, legado del emperador». Rev.: «Maturus, procurador del emperador, el consejo del legado, los legados (representantes) de los *Indicetani*, de los *Indicetani*».

3) Anv: «Fulvus, legado del emperador, Maturus, procurador del emperador, el consejo del legado, los legados (representantes) de los *Indicetani*». Rev.: «Que los *Olossitani*, Sempronius Campanus Fidentinus, mis adversarios no me [...] de forma inicua».

208 Una tablilla de execración de la necrópolis del Cerámico de Atenas (SGD, 14; Eidinow, 2007, p. 168, fig. 6), excepcional por el estatuto extraordinario de las víctimas, nombra a Casandro, el sucesor de Alejandro Magno entre 319 y 297 a. C., a su hermano menor Pleistaredro, a su general Eupólemo y a su gobernador Demetrio de Fálera. Un paralelo más tardío y distante de execración de los poderes públicos romanos es una interesantísima filacteria de oro hallada en Bosra (Jordania) y datable en el s. IV, que pide al «poderoso y gran Nombre» favor, gloria y victoria para Proclo, el usuario previsiblemente, ante Diogeniano, el gobernador de Bostra en Arabia, Pelagio, su asesor, y todos los hombres, pequeños y grandes, los dioses y los démones (Martín, 2010, p. 169, con referencias).

ductorio del apartado siguiente. Se trata de una *defixio* que presenta una iconografía extraordinaria: una figura sin brazos ni piernas encerrada en un rombo, flanqueada por dos motivos a la izquierda y la derecha que parecen representar ojos, y dos grandes serpientes enmarcando oblicuamente la composición, con dos líneas de *chaktêres* encima y debajo de esta escena central. La inscripción figura en la parte superior:²⁰⁹

Las sagradas y santas (Ninfas) junto con los dioses infernales y los mensajeros. Esto deseo y pido de vuestra gran virtud: sacad, sacad completamente los ojos, el derecho y el izquierdo de Sura, nacido de una vulva maldita. Deseo y pido de vuestra gran virtud que suceda: tomad los ojos, el derecho y el izquierdo, para que no pueda persistir la energía de Sura, el juez nacido de una vulva maldita.

4.4. Los textos execratorios en templos y las «plegarias de justicia»

Otro espacio esencial de información sobre las prácticas mágicas en el Imperio romano son los santuarios. La información se ha enriquecido recientemente por una serie de hallazgos arqueológicos extraordinarios que completan la información suministrada por las numerosas tablillas halladas en los santuarios britanorromanos de la diosa Sulis Minerva en Bath,²¹⁰ o de Mercurio en Uley, así como en Chamalières (Francia)²¹¹ y otros lugares.²¹²

En las excavaciones llevadas a cabo en 1999 en el centro de Maguncia, en las riberas del Rin, salieron a la luz dos templos unidos dedicados a dos divinidades tan im-

209 Blänsdorf, 2010*b*, p. 238.

210 Cunliffe, 1988.

211 Lambert, 2003.

212 Marco Simón, e. p.

portantes como la egipcia Isis y la Magna Mater, la gran Diosa Madre más conocida por su nombre anatólico de Cibele. Lo que nos interesa es la aparición de 34 tablillas mágicas en dicho santuario, datables en el primer tercio del s. II, algunas de las cuales se dedican a la Magna Mater y a su compañero el dios Attis. La escritura cursiva es extraordinariamente cuidada y contiene fórmulas características del latín jurídico que expresan la cultura y el alto estatus de quienes llevaban a cabo tales rituales mágicos.²¹³

Otro punto de información clave es el complejo cultural de Anna Perenna,²¹⁴ Allí se exhumó un santuario arcaico (ss. VII-II a. C.), se hallaron epígrafes dedicados a esta antiquísima divinidad y a sus ninfas datables en el s. II d. C. y se descubrió que la cisterna fue usada durante siglos como un depósito votivo. Y también que, en torno al año 400, se llevó a cabo el depósito de *defixiones*. Junto a las láminas usuales, plegadas o atravesadas por un clavo, se hallaron pequeñas piezas de plomo en los orificios de lucernas, materiales que se corresponden bien con las operaciones descritas en pasajes literarios bien conocidos de Teócrito, Virgilio o en los papiros mágicos griego».²¹⁵

Pero lo más sorprendente fue el hallazgo de conjuntos de tres contenedores plúmbeos introducidos unos dentro de otros al modo de las muñecas rusas, cuya pared se inscribió con la imagen de una deidad con cabeza de gallo, presumiblemente el Abraxas de los gnósticos. En cinco de esos vasos aparecen una serie de letras sugestivamente explicadas por G. Németh²¹⁶ como las iniciales de *I(esou̅s) X(ristòs) N(athoraïos) O P(aïs) / X(ristòs) N(athoraïos) K(aì)*

213 Blänsdorf, 2010a, 2012.

214 Piranomonte, 1992, 2010; Blänsdorf, 2010b.

215 Piranomonte, 1992, pp. 23-24.

216 Németh, 2016.

Th(e)òs / Th(e)òs Th(e)òs). Pero un análisis de Blänsdorf demostró que, mientras en uno de los casos aparecía *P(a)is*, en otros dos era tres veces la letra *Y(i)òs*, con lo que se hacía a Jesucristo Nazareno el hijo de Abraxas. Otra de las tablillas aludiría a *Chrystum vestrum, deas nostras*, en lectura de Blänsdorf.²¹⁷ Uno de los objetos más extraordinarios dentro de ese extraordinario conjunto es la figurilla rodeada por una tablilla enclavada, que es devorada por una serpiente. En el interior de otro contenedor se halló una figurilla de cera con *charaktêres* inscritos.

Hallazgos como los de Maguncia y Roma implican una renovación trascendental de nuestro conocimiento sobre las prácticas mágicas. No solo por documentar rituales de magia agresiva en santuarios religiosos, sino porque hacen absolutamente necesario desde el punto de vista metodológico el estudio del contexto —arqueológico en primer lugar— en el que dicha actividad mágico-religiosa aparece.

Otro aspecto a tener en cuenta es que los santuarios mencionados estaban situados en lugares altamente visibles y muy frecuentados, de modo que no solo serían centros de transmisión local de conocimiento, sino que este se difundiría también a través de conexiones regionales y de redes religiosas.²¹⁸ En definitiva, las funciones de la magia institucionalizada en este tipo de santuarios se corresponderían con el tratamiento especializado y la comunicación personal que los santuarios de curación ofrecen a los individuos en tiempos de crisis.

Un tipo especial de textos execratorios se corresponde con lo que Henk Versnel²¹⁹ llamara «prayers for justice», es decir, plegarias dirigidas a la divinidad a la que se pide

217 Blänsdorf, 2015.

218 Collar, 2013, pp. 5-39.

219 Versnel, 1991.

que castigue al culpable o culpables de una agresión (normalmente, un robo) que ha sufrido la víctima, pidiendo la restitución del objeto robado. A diferencia de las *defixiones* judiciales, que aparecen muchas veces en tumbas o en contextos acuáticos, estas tablillas son raras en Italia, la región del Danubio, la Galia o África, con algunos ejemplos notables en Germania (Maguncia o Gross Gerau), o Hispania (Emerita Augusta, Itálica),²²⁰ y son particularmente abundantes en Britannia, donde las *defixiones* judiciales alcanzarían dos tercios del total.²²¹ La posible exhibición de los textos en las paredes de los templos, al menos en una primera fase de la denuncia a la divinidad, frente al carácter secreto del resto de los textos execratorios, es una característica que distingue a estas «prayers for justice», y esta publicidad del delito cometido por un infractor, y su encomendación a la divinidad tutelar del templo, no dejarían de suscitar en aquel una acusada ansiedad.²²²

Contamos con algún caso de este tipo de tablillas en contextos domésticos: es el caso de una *defixio* hallada en una casa de Itálica, en las cercanías de Sevilla, fechable en la primera mitad del s. II, en la que se pide a una divinidad acuática (*Domina Fons Fovens*) que persiga a los ladrones de unas sandalias.²²³ Pero estos documentos proce-

220 Versnel, 2010, p. 22.

221 Tomlin, 2010, p. 247.

222 Una de las *defixiones* de Bath (Tomlin, 1988, n.º 8) pide a la diosa Sulis que reclame seis piezas de plata a quienes tienen sus nombres consignados en la carta pintada transcrita (*carta picta pers(crupta)*) en la lámina de plomo, lo que supone la exhibición del texto pintado, como los *tituli picti* romanos que contenían los nombres de los deudores y les informaban de las acciones emprendidas contra ellos.

223 (AE 1975, 497; Kropp 2008, 2.2.4/1): *Dom(i)na Fons Fove[ns] / ut tu persequaris tuas / res demando quisqu<m=N> que caligas meas t<o=E>luit et solias tibi / dea demando ut tu / illas abo(l)itor si quis / puella si mulier sive / [ho]mo involavit / [in] illos persequaris.*

den, por lo general, de espacios sacros.²²⁴ Una petición de justicia conservada en el Museo Nacional de Arte Romano de Mérida, la capital de la provincia romana de Lusitania, absolutamente atípica por el soporte marmóreo que la sustenta, permite pensar que estaba exhibida públicamente, quizás en el santuario de Ataecina / Proserpina. La lápida se data en los ss. II o III y su texto es el siguiente:²²⁵

Diosa Ataecina de Turobriga, Proserpina, por tu majestad te ruego, imploro y suplico que vengues el robo de que he sido víctima, quienquiera que haya cambiado, robado o menguado las cosas infraescritas: seis túnicas, dos capas de lino, una camisa, cuyo (nombre) ignoro...

La mayoría de las execraciones contra ladrones (*defixiones in fures*) han sido halladas, no obstante, en Britannia.²²⁶ El punto que ha dado mayor volumen e información es Bath / *Aquae Sulis*, la ciudad romana que tenía su epicentro en el santuario termal de la diosa local Sulis, asimilada a la romana Minerva. Con unas 130 *defixiones* aparecidas en el estanque, donde serían depositadas en los ss. III y IV, presentan las denuncias del robo (a través de expresiones características como *qui mihi involavit, qui mihi fraudem*

224 El mejor paralelo en el mundo griego para estas *defixiones* halladas en templos es el grupo de inscripciones tardohelenísticas localizadas en el santuario dedicado a Deméter, Proserpina y Plutón en Cnido (Caria, Asia Menor), datables en los ss. II-I a. C., que contienen denuncias para localizar y castigar a los culpables, especialmente de robo (Martin, 2010, pp. 71-73 y 81).

225 CIL II 462: AE 1959, 30; Marco Simón, 2011, pp. 45-58: *Dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina, / per tuam maiestatem / te rogo, oro, obsecro, / uti vindices quot mihi / furti factum est, quisquis / mihi imudavit, involavit, / minusve fecit [e]a[s res] q(uae) i(n)fra s(criptae) s(unt). / tunicas VI, [p]aenula / lintea II, in[du]sium. cu/ius I.C[...].M ignoro / i[...].ius / [...].,*

226 La variedad de los objetos robados es grande, desde una colcha o una sartén, hasta los 100 000 denarios mencionados en una inscripción del santuario de Uley (Tomlin, 1993, p. 78).

fecit...) de los más diversos objetos pidiendo a la diosa el castigo de los culpables, que puede llegar hasta la muerte. El anonimato del ladrón justifica la consignación de fórmulas omnicomprendivas del tipo *si vir; si femina, si servus, si liber, si gentiles (vel paganus) si christianus...* ('sea varón o hembra, esclavo o libre, gentil o cristiano...'). En una de ellas se pide asimismo el pago con su sangre para quien sustrajera seis denarios de la bolsa del *defigens*.²²⁷

Otro centro de información esencial es el santuario de Mercurio (es decir, la divinidad céltica local *interpretada* a través del dios romano) en Uley, también en el suroeste de Britannia, donde han salido a la luz unas 140 de tablillas execratorias datables en los siglos II a IV, la mayoría de las cuales están pendientes de publicación.²²⁸ Una de las *defixiones* de Uley contiene un memorándum dirigido a Mercurio por parte de una mujer llamada Saturnina, a quien le han robado una prenda de lino, un tercio de cuyo valor destinará a la deidad y otro al dios Silvano si encuentran al culpable.²²⁹

Durante las excavaciones llevadas a cabo en el templo del dios romano-céltico Nodens en Lydney Park (Gloucestershire), apareció una tablilla de estaño con un texto latino en 11 líneas.²³⁰

227 Bath / *Aquae Sulis*, siglos III-IV (Tomlin, 1988, n.º 98): *Seu gen(tili)s seu C/h(r)istianus qu<i=AE>cumque utrum vir / [u]trum mulier utrum puer utrum puella / utrum s[er]vus utrum liber mihi Annia[n]/o ma[n] tut<i=E>ne de bursa mea s(e)x argente[o]s / furaverit tu d[o]mina dea ab ipso perexi[g] / e [3 eo]s si mihi per [f]raudem aliquam inde p/r(a)eg[e]stum(?) dederit nec sic(!) ipsi dona sed ut sangu / inem suum (r)eputes qui mihi hoc inrogaverit // Postum[inu]s(?) Pisso / Locinna [A]launa / Materna Gunsula / C[an]didina Euticius / Peregrinus / Latinus / Senicianus / Avitianus / Victor / Sco[ti]us / Aessicunia / Paltucca / Calliopsis / Celerianus.*

228 Tomlin, 1993.

229 AE 1979, 384; Tomlin, 1993, pp. 120-122.

230 Gager, 1992, p. 99.

Al dios Nodens. Silvianus ha perdido un anillo. Ha dado la mitad de su valor a Nodens. No permitas que aquel que lleva el nombre de Senicianus recupere la salud hasta que no traiga el anillo al templo de Nodens.

El texto induce a la divinidad a castigar al culpable Senicianus tras prometerle una ofrenda equivalente a la mitad del valor de lo sustraído. Pues bien, un anillo de oro fue descubierto en unas operaciones de labranza en un campo a unos 40 km del santuario de Lydney Park, con la inscripción *Venus* alusiva a la diosa romana. Pero la parte interna del anillo porta otra inscripción, hecha después de la anterior, que reza: *Seniciane, vivas in De[o]*, es decir, «Senicianus, que vivas en el Señor»,²³¹ lo que constituye una expresión cristiana muy común. Dado que tanto la tablilla como el anillo se datan en la misma época, entre los años 350 y 400, es posible que este fuera el mismo Senicianus que robó el anillo a Silvianus en el santuario del dios Nodens. Este caso no sería solo interesante por revelarnos el nombre del primer ladrón cristiano en Britannia, sino por la permeabilidad entre paganismo y cristianismo que la visita del cristiano al santuario pagano parece implicar.

4.5. El ritual de «muerte transferida»²³² y el ofrecimiento sacrificial de la víctima

Un caso fascinante es el de una larga y original *defixio* latina hallada en una tumba de las inmediaciones de la vía Ostiense con 32 líneas de texto en el anverso y 35 en el reverso. Datable en el s. I, es el producto de un ambiente enormemente sofisticado y revela preciosas novedades

231 Gager, 1992, p. 100.

232 Marco Simón, 2009.

sobre la religiosidad cotidiana, además de remitir a una geografía infernal que sirve de ámbito de actuación a una serie de potencias descrita con una minuciosidad inédita en los textos epigráficos, lo que acentúa más si cabe el interés de este documento, modélicamente estudiado por Gabriela Bevilacqua.²³³

De esta *defixio* amatoria emerge un panteón complejo y articulado, formado por 18 poderes infernales (*numina deum inferum*) entre dioses y figuras míticas. Algunas de estas eran absolutamente desconocidas hasta la fecha: es el caso de las *Ustores inferi* («Quemadoras infernales») o las *Ossufragae* («Quebrantahuesos») y las *Ortygiae*, invocadas al comienzo del texto y reclamadas luego en el transcurso del mismo para provocar la muerte de la víctima, la pobre Caecilia Prima. *Dispater*, *Proserpina* y los *Canes Orcini* (perros del Orco) comienzan la nómina, seguidos por otras entidades femeninas monstruosas y devoradoras.

Quizás lo más sorprendente en este magnífico texto es la presencia de *Aurora*, *Orchi soror*, Aurora hermana de Orco (es decir, de *Dis Pater* o Plutón), que entra en escena a mitad del texto como destinataria de los restos de la víctima. Estamos ante una variante mítica de *Aurora / Eos* desconocida hasta la fecha. Así como en los funerales de los héroes la Aurora aparece una vez que los huesos han sido quemados y recogidos en la urna, así en esta *defixio* romana la Aurora aparece al final de la ejecución del maleficio para recoger los huesos quemados y seccionados del cuerpo de la víctima. Esta tablilla, en definitiva, contiene ricas connotaciones literarias y poéticas que ilustran inmejorablemente el horizonte de innovación

233 Bevilacqua, 2010.

y creatividad en que se inscriben muchas veces este tipo de rituales.²³⁴

De Mengíbar (Jaén) procede una de las más antiguas *defixiones* latinas halladas en la península ibérica, ya que se data en la segunda mitad del s. I a. C. En ella, el anónimo *defigens* pide a los dioses que Luxsia sufra una cruel enfermedad que la lleve a la muerte a través de una enumeración de intensidad creciente (cabeza, corazón, reflexión, salud, vida) y característica.²³⁵ Un rasgo especialmente significativo es el uso de un lenguaje claramente religioso, ya que se menciona el cumplimiento de un voto (que se hace en ese momento y cuya naturaleza no se concreta) por parte del autor de la *defixio* si los dioses cumplen la mortal petición.

Una de las tablillas halladas en Maguncia tiene como objetivo a un liberto llamado Tiberius Claudius Adiutor, por lo que esta tablilla parece que tiene que ver con un futuro proceso judicial. Dice el texto de esta terrible petición sacrificial lo siguiente:²³⁶

Tiberius Claudius Adiutor. En tu templo te pido, Mater Magna, en tu templo que lo recibas. Y a ti, Señor Attis, te pido que lo aceptes como víctima sacrificial (*hunc hostiam acceptum*), y que cualquier cosa que haga se convierta en sal y en agua. Y tú, Señora, tritura su corazón y su hígado. Dedicado y fijado en sus miembros y en su médula, os pido que nada más sea, Attis, Magna Mater.

Esta *defixio* es verdaderamente notable ya que engloba los elementos típicos de un procedimiento ritual re-

234 Marco Simón, 2010b.

235 Díaz Ariño, 2008, p. 213: *Dis · imferis · vos · rogo · utei · recipiatis nomen / Luxsia · A(uli) Antesti · filia caput · cor co(n)s[i]llio(m) · valetudine(m) / vita(m) · membra · omnia · accedat morbo(s) · cotid(i)ea · et / sei · faciatis · votum · quod faccio · solva(m) vostris · meritis.*

236 Blänsdorf, 2012, n.º 4.

ligioso en el templo. No solo Tiberius Claudius Adiutor, ciudadano romano a juzgar por los *tria nomina*, es ofrecido como una víctima sacrificial, sino que se alude al corte de dos órganos esenciales como son el corazón y el hígado; se trata de los dos órganos internos esenciales en el ritual del sacrificio y en la toma de auspicios, ya que el examen de los *exta* determinaba si la divinidad en cuestión aceptaba o no el sacrificio.²³⁷ El ritual sacrificial de la víctima en la tablilla constituye así una analogía persuasiva basada en los procedimientos formales del templo para conectar el ofrecimiento de la víctima a través de la *defixio* con su destrucción por parte de los dioses en compensación.²³⁸

Un tal Q. Letinius Lupus es igualmente ofrecido como víctima sacrificial en una *defixio* opistógrafa datable en el s. II y hallada en una fuente de aguas minerales en las cercanías de Arezzo, en Italia.²³⁹

Q. Letinius Lupus, también llamado Caucadio, hijo de Sallustia Veneria o Veneriosa: este es el hombre que yo ofrezco, dedico, sacrifico a vuestro divino poder, con el fin de que vosotras *Aquae Ferventes* —a menos que no preferáis el nombre de *Nymphae* o cualquier otro— lo matéis, lo degolléis durante el año próximo.

Un paralelo literario de gran interés para estas defixiones en las que la persona objeto de la execración es ofrecida a los dioses como si de una víctima sacrificial se tratara lo encontramos en Ovidio y, en concreto, en su poema *Contra Ibis*, escrito durante su exilio en el mar Negro. Tras invocar a los dioses de la tierra y del mar, a los

237 Scheid, 1998, p. 75.

238 Veale, 2013, p. 288.

239 *CIL* XI, 1823; Martin, 2010, pp. 143 y 154, n.º 13.

astros, a Sol y Luna, a Noche, a ríos, ninfas, semidioses, dioses antiguos y nuevos, los convoca a todos y maldice a Ibis, a quien ofrece como víctima sacrificial.²⁴⁰

Desconocemos las razones por las que se consigna al médico y veterinario Porcellus a los dioses infernales en una *defixio* hallada en Bolonia fuera de contexto arqueológico preciso y datable en los ss. IV-V. La iconografía es excepcional (fig. 3). La parte superior aparece dominada por una gran figura estante con las manos cruzadas o atadas, con signos y nombres mágicos en su pecho y una estrella de seis puntas en la zona genital. De su cabeza coronada surgen seis serpientes, tres a cada lado, y, debajo, voces mágicas. Sigue el terrible texto de la imprecación, rodeando a la víctima, que aparece tendida y momificada, con las manos atadas, en una escena de *similia similibus*. En el texto se pide la destrucción del cuerpo de Porcellus, y de su esposa Maurilla, la desintegración de sus vísceras, su alma, su corazón sus nalgas o su hígado, y se alude a fiebres, a la palidez, el frío y la enfermedad.²⁴¹

4.6. Magia, derecho y sacrificio en Roma

En los primeros tiempos de la República el *ius* había sido ante todo una palabra eficaz, una expresión performativa cuya eficacia radicaba en la pronunciación exacta de las fórmulas por parte del pontífice y en el cumplimiento escrupuloso del ritual. Con el tiempo, se produjo un proceso de racionalización del derecho —al que no fue ajena la influencia del pensamiento griego— para

240 Ovid., *Contra Ibis*, 67-105.

241 Sánchez Natalías, 2011; Marco Simón y Sánchez Natalías, e. p.

abocar en un modelo judicial al servicio de la utilidad pública en época imperial.²⁴²

La relación entre el derecho y la magia en el mundo romano se establece inmediatamente si pensamos en la noción, fundamental en el derecho, de la *obligatio*, es decir, la acción de implicar en un proceso,²⁴³ de responder de las opiniones o de las deudas de alguien,²⁴⁴ una obligación en definitiva.²⁴⁵ Una atadura primero física, luego moral y legal. Etimológicamente *obligatio*, *obligare* tiene que ver con la acción de ligar, fijar, atar, vincular (y, en consecuencia, obligar) algo o alguien, igualmente básica y esencial en los rituales mágico-religiosos de la *defixio*, que sirve etimológicamente para «fijar», «ligar». «atar», «atravesar» a la víctima, lo que en ocasiones se atestigua arqueológicamente, como se ha visto, por un clavo que atraviesa la tablilla de execración.²⁴⁶

No es sorprendente en consecuencia que la lengua de las *defixiones*, sobre todo las judiciales, sea marcadamente burocrática y casi legal. El *defigens* (autor quien encarga la execración) expresa su queja o su amenaza en términos del vocabulario jurídico romano y, en el caso de las «plegarias de justicia», invoca la *maiestas* de la divinidad para que encuentre al culpable (*invenire*) y reclama el objeto robado (*exigere*) ante el tribunal divino (*in suum rostrum*) para que juzgue la infracción.²⁴⁷ La petición reiterada de que quienes hubieran cometido fraude o robo compensen con su sangre, a través de la fórmula inclusive *si mu-*

242 Gaudemet, 1951, pp. 465-499.

243 *Dig.* 48, 10, 1.

244 Cic., *ad Brut.* 1, 18, 3

245 Gai., *Dig.* 44, 7, 1; *Dig.* 1, 23.

246 Gurvitch, 2004; Marco Simón, 2016.

247 Kerneis, 2010, p. 488.

lier, si baro, si servus, si liber, si puer, si puella es característica de estos textos, como se ha visto. Incluso algunos de estos documentos britanorromanos mencionan un caldero,²⁴⁸ en el que debe correr la sangre del infractor. Quizás lo que estas expresiones indican es una ordalía o juicio divino a través del caldero que conocemos por épocas posteriores.

Estas denuncias de ladrones y su ofrecimiento como víctimas a los dioses encuentran su correspondencia en diversas fuentes literarias. Así, un pasaje de Pomponio Mela escrito en época del emperador Claudio indica que, pese a que hubieran sido suprimidos los sacrificios humanos entre los galos como resultado de la presencia de Roma, todavía persistían usos salvajes de las costumbres ancestrales, ya que quienes habían sido consagrados (*devoti*) eran llevados a los altares y ofrecidos como víctimas sacrificiales, sacándoles un poco de líquido (sangre) como ofrendas.²⁴⁹

Es muy antigua la relación en el mundo romano entre el fraude y la petición a los dioses para condenar al infractor. En las XII Tablas el patrón que defrauda a su cliente es declarado *sacer*; es decir, condenado.²⁵⁰ Esa misma Ley de las XII Tablas declara *suspensum Cereri*, es decir, consagrado ritualmente a Ceres, a la persona que hubie-

248 *In anio finem facere, sanguine suo in aenio*: Tomlin, 1988, n.º 31 y 44.

249 Pomp. Mela, *De Chorographia* 3, 2, 18: «Gentes superbae superstitiosae aliquando etiam immanes adeo, ut hominem optimam et gratissimam diis victimam crederent. Manent uestigia feritatis iam abolitae, atque ut ab ultimis caedibus temperant, ita nihilhominus, ubi deuotos altaribus admouere delibant».

250 *Leg. XII Tab.* 8.21: «Patronus si clienti fraudem fecerit, sacer esto».

ra robado el producto de una cosecha con nocturnidad.²⁵¹ Otra ley contempla el desmembramiento del deudor que no satisface de forma continuada su deuda.²⁵² Y Dionisio de Halicarnaso²⁵³ señala que el patrón que infringiera el código atribuido a Rómulo podría ser muerto impunemente como víctima a *Zeus Katachthonios*, es decir, al Júpiter infernal. En todos estos casos el castigo de un crimen se asimila a una ofrenda sacrificial del infractor, al igual que en las *defixiones* mencionadas más arriba. El infractor, declarado *sacer* (es decir, «maldito», uno de los dos horizontes semánticos del vocablo, junto al de «sagrado»), puede ser muerto impunemente sin que el asesino sea sometido a proceso alguno.²⁵⁴

Si se piensa que inicialmente el *ius* fuera una palabra jurada y pronunciada solemnemente en la realización del sacrificio,²⁵⁵ que es una fuente de conceptos esenciales de la historia cultural de Roma,²⁵⁶ no sorprende que al infractor se le castigue con una muerte ritual y su entrega a los dioses, normalmente infernales.²⁵⁷

De acuerdo con las informaciones cesarianas, los suplicios aplicados por los galos a ladrones y bandidos son los preferidos por los dioses, si bien no dudan tampoco en sacrificar a víctimas inocentes.²⁵⁸ Esta institucionalización de la pena capital como un auténtico sacrificio humano está documentada igualmente en otras culturas antiguas.

251 *Leg. XII Tab.* 7.10.

252 *Leg. XII Tab.* 3.6.

253 Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2.10.3.

254 «Eum ius fasque esse occidi», como escribe netamente Livio (3. 55.5).

255 Jacob, 2006, p. 533.

256 Scheid, 1984.

257 Jacob, 2006, pp. 554 y 559.

258 Caes., *Gall.* 6. 16.

En resumen, este tipo de textos de execración contenían una *devotio* (consagración) real del infractor a las divinidades infernales, en un proceso comparable al de la *devotio hostium*,²⁵⁹ es decir, a la consignación de los enemigos a los dioses.

259 Versnel, 1976, distingue dos tipos de *devotio*: la *devotio hostium* (consagración de los enemigos a los dioses) y la *devotio ducis* (consagración del propio caudillos en situaciones de extremo peligro militar), siendo la primera más antigua.

CONCLUSIÓN:
LAS PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS
COMO EXPRESIÓN DE GLOBALIZACIÓN
CULTURAL EN EL IMPERIO ROMANO

Como ha señalado Suárez de la Torre,²⁶⁰ los especialistas rituales que llamamos *magos* llevaron a cabo una «labor subterránea de comunicación intercultural» como consecuencia de la cual todas las fronteras (regionales, culturales, religiosas y lingüísticas) desaparecieron en una comunidad (*koiné*) cultural sorprendente, en la que el viejo fondo cultural egipcio armonizó un saber universal con propósitos prácticos. Esto, que supuso ya una de las manifestaciones de lo que podemos denominar «globalización religiosa» en el antiguo Imperio romano,²⁶¹ siguió operando en épocas posteriores.

Fórmulas comunes y elementos similares aparecen en contextos y lugares muy diversos y distantes, desde el Levante mediterráneo o Egipto hasta Britannia, y tanto en entalles o amuletos como en tablillas de execración. Muchos de los elementos que componen esta «tecnología del encantamiento» proceden en última instancia de los templos egipcios, desde donde aflorarán en una *koiné* mediterránea desde la época helenística. En ella conviven

260 Suárez de la Torre, 2012, p. 305.

261 Pitts y Versluys, 2016; Van Taten, 2017.

componentes, ideas e ingredientes del Asia Anterior, del mundo hebreo y, por supuesto, del griego. Y esa tecnología mágico-religiosa es adaptada en los diversos espacios del mundo romano en función de las propias tradiciones culturales locales.

Las tablillas de execración en concreto corresponden a «guiones sociales» (*social scripts*) o representaciones culturales ampliamente difundidas, de las que los individuos se apropian en situaciones particulares de crisis²⁶² como una estrategia para reducir el riesgo amenazador.²⁶³ En este sentido, pertenecen a uno de los «puntos neurálgicos de incertidumbre» del Imperio, en el que la maldición constituía una de las estrategias individuales en la solución de los problemas²⁶⁴ dada las dificultades que la gente común tenía, incluso aunque se tratara de ciudadanos romanos, para ejercer sus derechos frente a individuos más poderosos económica y socialmente, y dado que el romano era un mundo con déficit de vigilancia y control policial.²⁶⁵

Un buen paralelo de nuestras *defixiones* puede hallarse en Sri Lanka, donde los sacerdotes de las tres religiones (budismo, hinduismo e islam), dada la corrupción generalizada presente en las instituciones, ofrecían a sus clientes soluciones a través de una magia agresiva o incluso mortal. Obeysekere ha mostrado la importancia que tenía en Sri Lanka el recurso a la brujería en el templo ante la incapacidad que tenían muchas personas para reivindicar su derecho ante sistemas judiciales ineficaces, leyes arbitrarias y funcionarios públicos corruptos, o de pedir ajuste de cuen-

262 Gordon, 2013, p. 263, n.º 20.

263 Eidinow, 2007.

264 Gordon, 2013, pp. 257-258.

265 «An under policed world» (Tomlin, 1988, p. 70).

tas a mafias especializadas.²⁶⁶ De modo semejante, para quienes no tenían la capacidad de acceder al sistema legal romano, tales como no ciudadanos, mujeres o gente de estatus económico inferior, la execración ofrecía ventajas en su intento de ganar control sobre situaciones difíciles.²⁶⁷

La vaguedad de la legislación contra las actividades mágicas implicaría que los antiguos eran mucho más tolerantes con las actividades religiosas no sancionadas de lo que los estudiosos modernos han supuesto,²⁶⁸ y que la aplicación de esas normas se decidiría en un nivel local, en el que la comunidad establecería las reglas acerca de si una conducta es aceptable o no. En este sentido, la magia era un espacio en el que las autoridades romanas y los habitantes de las provincias podían hasta cierto punto colaborar en la definición y el control de las fronteras de lo aceptable.²⁶⁹

Algunos de los casos mencionados antes parecen indicar claramente que el carácter ilícito de determinadas prácticas mágicas no necesariamente implicaría la ausencia de normatividad, sino precisamente lo contrario: la importancia de la execración en santuarios como el de Maguncia induce a pensar que el depósito de tablillas era considerado por la comunidad dentro de los parámetros de una actuación religiosa de carácter normativo.²⁷⁰ La asociación en este y otros centros religiosos de *defixiones* con materiales como objetos cerámicos, lucernas en miniatura o monedas indica que existía una estructura ritual destinada a canalizar ofrendas a los dioses, y la propia lengua de las *defixiones* contiene expresiones de religión

266 Obeysekere, 1975.

267 Veale, 2017, p. 299, n.º 62.

268 Phillips, 1991, pp. 261-264.

269 Rives, 2003, pp. 335-336.

270 Veale, 2017, p. 301.

votiva (*votum, devoveo, religione*),²⁷¹ como se ha visto. Tanto en las tablillas execratorias de halladas en el templo de Sulis Minerva en Bath como en las del templo de Mater Magna e Isis en Maguncia, el lenguaje es marcadamente legal y contractual. Estos textos manifestarían, en definitiva, lo que Eidinow ha definido como «overlapping, interacting and mutually stimulating relationships» entre instituciones diversas en el mundo antiguo.²⁷²

Quiero mencionar por último algún ejemplo de momentos históricos mucho más avanzados para subrayar la vigencia de creencias y prácticas mágicas muy similares a algunas que hemos comentado. La «valencia performativa» de la Biblia como libro sagrado es un fenómeno relativamente tardío. Solo a fines del siglo IV, Jerónimo advertía de que no se debían tocar los Evangelios con las manos sin lavar,²⁷³ y solo a partir de entonces comenzaron a usarse muchos pasajes de la Biblia como amuletos protectores contra la enfermedad, como se documenta en diversos autores (entre ellos Agustín de Hipona). Pequeños evangelios se han hallado en tumbas de los ss. IV y V, sin duda debido a su función profiláctica.²⁷⁴ Se trata de una línea que llega hasta la actualidad, como muestra el uso de amuletos con textos de los Evangelios cristianos.

En el *New Yorker* del 5 de junio de 1989, Lis Harris cuenta lo siguiente a propósito de la famosa fiesta del Palio de Siena:²⁷⁵

271 Blänsdorf, 2012, n.º 2: *ut me uotis condammnes et ut laetus libens ea tibi referam.*

272 Eidinow, 2014, p. 58.

273 *Comm. Matt.* 2, 6.

274 Bremmer, 2015, pp. 265-266.

275 Harris, 1989.

Las dos contradas más fuertes eran la Oca [...] y la Torre. Docenas de historias ilustran el odio profundo entre ambas, pero quizás la mejor conocida es la de un viejo sacerdote de la Oca que tuvo que perderse un Palio para officiar el funeral de uno de sus feligreses [...] Cuando el finado estaba siendo enterrado, el sacerdote se acercó al féretro ante el que estaban los familiares. La familia pensaba que iba a pronunciar algunas palabras de consuelo para ellos. Pero, por el contrario, mientras bajaban la caja a la fosa, el sacerdote se dirigió así al difunto: «¡Anima santa, que al cielo te diriges, dile al señor que no deje que triunfe la Torre!».

¿Acaso no nos recuerda inmediatamente este lenguaje el de las tablillas de competición deportiva que trataban de impedir el triunfo del equipo contrario en las carreras circenses?

Como indicara acertadamente hace ya cien años Marcel Mauss, «para que la magia exista, es necesario que la sociedad esté presente».²⁷⁶ Si la magia existe, es por una demanda real de la sociedad, al menos de una parte de la sociedad: la de aquellas personas que no encuentran soluciones en las respuestas que les da el sistema. Contra lo que se ha defendido tradicionalmente, no son solo los marginales o las mujeres encerradas en los gineceos quienes hacen uso del atajo que la magia representa respecto de otras formas de comunicación con el mundo del allende. Hallazgos recientes como los de Maguncia documentan un latín de alta cultura y condición social, y buen número de los entalles protectores con escenas y textos mágicos que han salido a la luz no parecen al alcance de las clases populares, de la misma forma que la teúrgia que busca la comunicación o incluso la unión con la divinidad trasciende el horizonte de la religión institucionalizada a través del recurso a saberes y poderes de la

276 Hubert y Mauss, 1902-1903.

magia. Y es que la magia constituye, en unos horizontes vitales caracterizados por la incertidumbre, la ansiedad y el miedo, un último refugio en la esfera privada y representa un «espacio de libertad casi total»,²⁷⁷ por la sencilla razón de que la magia, en todo tiempo y lugar, no hace sino reflejar los temores, los errores, las creencias y, sobre todo, esperanzas del espíritu humano en un mundo encantado en el que todo deviene posible.

277 Martin, 2005, p. 278.

ABREVIACIONES Y BIBLIOGRAFÍA

Abreviaciones

- ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín-Nueva York.
- DTA* Wunsch, R., 1897, *Defixionum tabellae atticae. Inscriptio-nes Graecae*, 3, 3. Berlín.
- MHNL* *MHNL. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* (Málaga, desde 2001).
- NGCT* Jordan, D. R. «New Greek Curse Tablets», *Greek Roman and Byzantine Studies*, 41 (2001), pp. 5-46.
- PGM* Preisendanz, K., 1973-74, *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols. (ed. de A. Heinrichs), Stuttgart (Leipzig, 1928-31).
- SEG* *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Ámsterdam.
- SGD* Jordan, D., 1985, «A Survey of Greek Defixiones not included in the Special *Corpora*», en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, pp, 151-197.
- SV* R. Wunsch, 1898, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig.

Bibliografía

- ABUSCH, T., 2002, *Mesopotamian Witchcraft*, Leiden.
- ALFAYÉ VILLA, S., 2010, «Nails for the Dead: A Polisemic Account of an Ancient Funerary Practice», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 427-457.

- ALFAYÉ VILLA, S., 2009 «*Sit tibi terra gravis*: Magical-religious practices against restless dead in the ancient world», en F. Marco Simón *et alii* (eds.), *Formae Mortis: el tránsito entre la vida y la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, pp. 185-215.
- ALVAR NUÑO, A., 2012, *Envidia y fascinación: el mal de ojo en el Occidente romano*, ARYS Anejo III, Huelva.
- ANNEQUIN, J., 1973, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, París.
- ASSMANN, J., 1992, «When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 78, n.º 1, pp. 149-162.
- ATHANASSIADI, P., 1999, «The Chaldaean Oracles; Theology and Theurgy», en P. Athanassiadi, M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Nueva York.
- AUDOLLENT, A., 1904, *Defixionum Tabellae. Quotquot innoterunt tam in graecis orientis tam in totius occidentis partibus praeter atticas*, París.
- AUFRÈRE, S. H., 2000, «Quelques aspects du dernier Nectanébo et les échos de la magie égyptienne dans *Le Roman d'Alexandre*», en Moreau y Turpin (eds.), pp. 95-118.
- BAILLIOT, M., 2010, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, París.
- BETZ, H. D. (ed.), 1996, *The Greek Magical Papyri in Translation: including the Demotic Spells*, Chicago.
- BEVILACQUA, G., 2010, «Essere rapitori e divinità femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal pantheon delle *defixiones*», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 76/1, pp. 77-99.
- BLÄNSDORF, J., 2010a, «The *defixiones* from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 141-190.
- BLÄNSDORF, J., 2010b, «The texts from the *Fons Annae Perennae*», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 215-244.
- BLÄNSDORF, J., 2012, *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis — und Mater Magna — heiligtums*, Maguncia.
- BLÄNSDORF, J., 2015, «The Curse Inscriptions and the *Materia Magica* of the Anna-Perenna-Nymphaeum at Rome», en Boschung y Bremmer (eds.), pp. 293-308.

- BOSCHUNG, D., y J. N. BREMMER(eds.), *The Materiality of Magic*, Paderborn.
- BOTTÉRO, J., 2000, «Magie, exorcisme et religion en Mésopotamie», en Moreau y Turpin (eds.), pp. 63-76.
- BRAARVIG, J., 1999. «Magic: Reconsidering the Grand Dichotomy», en Jordan, Montgomery y Thomasson (eds.), pp. 21-54.
- BRASHEAR, W. M., 1995, «The Greek Magical Papyri», *ANRWII*, 18.5, Berlín y Nueva York, pp. 3380-3684.
- BREMMER, J. N., 2015, «From Books with Magic to Magical Books in Ancient Greece and Rome?», en Boschung y Bremmer (eds.), pp. 241-270.
- BURKERT, W., 1988, «Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels», en J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres, pp. 10-26.
- BURKERT, W., 1998, «Héraclès et les animaux: Perspectives préhistoriques et pressions historiques», en C. Bonnet *et alii* (eds.), *Le Bestiaire d'Héraclès*, Kernos, Suppl. 7, Lieja, pp. 11-26.
- BURKERT, W., 2002, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona.
- CALLAU GONZALVO, S. (ed.), 2007, *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánicas*, Zaragoza.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., 2001, «Cien años de investigación sobre la magia antigua», *MHNI*, 1, pp. 7-60.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L., y M.^a D. SÁNCHEZ ROMERO, 1987, *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid.
- CAVIGNEAUX, A., 2002, «Introduction à la magie mésopotamienne», en Koenig (dir.), pp. 341-369.
- CLERQ, J. B., 1995, *Homines magici. Étude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Berna.
- COLLAR, A., 2013, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas*, Cambridge.
- COLLINS, D., 2008, *Magic in the Ancient World*, Oxford.
- CRIPPA, S., 1999, «Entre vocalité et écriture: les voix de la Sybille et les rites vocaux des magiciens», en C. Batsch, V. Egelhaaf-Gaiser y R. Stepper (eds.), *Zwischen Krise und Alltag. Conflict et normalité*, Stuttgart, pp. 95-110.

- DASEN, V., 2015, «Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity», en Boschung y Bremmer (eds.), pp. 177-204.
- DELATTE, A., y P. DERCHAIN, 1964, *Les Intailles magiques gréco-égyptiennes*, París.
- DEVOTO, G., y A. MOLAYEM, 1990, *Archeogemmologia. Pietre antiche glittica magia e litoterapia*, Roma.
- DICKIE, M., 2001, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres y Nueva York.
- DODDS, E. R., 1980. *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- DOSOO, K., 2016, «A History of the Theban Magical Library», *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 53, pp. 251-274.
- DU BOURGUET, P., 1980, «Une ancêtre des figurines d'envoutement précées d'aiguilles, avec ses complements magiques, au Musée du Louvre», *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 104, pp. 225-238.
- EIDINOW, E., 2007, *Oracles, Curses, & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford.
- EIDINOW, E., y C. TAYLOR, 2010, «Lead Letter days: Writing, communication and crisis in the ancient Greek world», *Classical Quarterly*, 60. 1, pp. 30-62.
- ENDEFREY, K., A. NAGY y J. SPIER(eds.), 2019, *Magical Gems in their Contexts. Proceedings of the International Workshop held in the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*, Roma.
- FARAONE, Ch. A., 1991a, «The Agonistic Context of early Greek Binding Spells», en Faraone y Obbink (eds.), pp. 3-32.
- FARAONE, Ch. A., 1991b, «Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of the "Voodoo Dolls"», *Classical Antiquity*, 10, n.º 2, pp. 165-205.
- FARAONE, Ch. A., 1992, *Talismans and Trojan horses: Guardian statues on ancient Greek myth and ritual*, Oxford.
- FARAONE, Ch. A., 1993, «Molten wax, spilt wine and mutilated animals: Sympathetic Magic in Near Eastern and Early Greek Oath ceremonies», *Journal of Hellenic Studies*, 113, pp. 60-80.
- FARAONE, Ch. A., 1995, «The Performative Future» in Three Hellenistic Incantations and Theocritus' Second Idyll», *Classical Philology*, 90, pp. 1-55.

- FARAONE, Ch. A., 2013, «Heracleian Labors on Ancient Greek Amulets: Myth into Magic or Magic into Myth?», en Suárez de Latorre y A. Pérez Jiménez (eds.), pp. 85-102.
- FARAONE, Ch. A., 2018, *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*, Filadelfia.
- FARAONE, Ch. A., y D. OBBINK (eds.), 1991, *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York y Oxford.
- FLINT, V., R. GORDON, G. LUCK y D. OGDEN(eds.), 1999, *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Roma*, Londres.
- FRANKFURTER, D., 1995, «Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells», en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden, pp. 457-178.
- FRANKFURTER, D. (ed.), 2019, *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden.
- GAGER, J. C., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells in the Ancient World*, Oxford.
- GARCÍA-DILS, S., y J. DE LA HOZ MONTROYA, 2013, «Dos nuevas inscripciones de *Colonia Augusta Firma Astigi* (Écija, Sevilla): una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática ecuestre», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 184, pp. 243-256.
- GARCÍA MOLINOS, A., 2017, *La adivinación en los papiros mágicos griegos*, Zaragoza.
- GASCÓ, F., J. ALVAR, D. PLÁCIDO, B. NIETO y M. CARRILERO, 1993, «Noticia de una inscripción griega inédita», *Gerión*, 11, pp. 327-335.
- GAUDEMET, J., 1951, «Utilitas publica», *Revue historique de droit français et étranger*, 29, pp. 465-499.
- GORDON, R., 1999, «What's in a list? Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts», Jordan, Montgomery y Thomasson (eds.), pp. 239-277.
- GORDON, R., 2002, «Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic», en H. F. J. Hortsmanhoff et alii (eds.), *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden/Boston/Colonia, pp. 69-111.

- GORDON, R., 2015, «From Substances to Texts: Three Materialities of “Magic” in the Roman Imperial Period», en Boschung y Bremmer (eds.), pp. 133-176.
- GORDON, R., y F. MARCO SIMÓN (eds.), 2010, *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference at the University of Zaragoza, 30 September-1 October. 2005*, Leiden/Boston.
- GORDON, R., D. JOLY y W. VAN ANDRINGA, 2010, «A Prayer for Blessings on three Ritual Objects at Chartres-Autricum (France/Eure-et-Loire)», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 487-518.
- GORDON, R., y F. MARCO SIMÓN, 2010, «Introduction», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 1-49.
- GRAF, F., 1994, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, París.
- GRAF, F., 2013, «The Christian Transformation of Magic», en Suárez Latorre y Pérez Jiménez (eds.), pp. 299-310.
- GRANT, E. M., 1966, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York.
- GURVITCH, G., 2004, *La magie et le droit*, París (1.^a ed. 1938).
- HARRIS, L., 1989, «The Palio». *The New Yorker*, 5 junio, p. 83.
- HUBERT, H., y M. MAUSS, 1902-1903, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année Sociologique*, 7, pp. 6-146.
- HUMPHREY, J., 1986, *Roman circuses: arenas for chariot racing*, Berkeley.
- JACOB, R., 2006, «La question romaine du sacer. Ambivalence du sacre ou construction symbolique de la sortie du droit», *Revue historique*, CCCVIII/3, pp. 523-588.
- JORDAN, D., 1988, «New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Times», en *Praktika tou XII diethnos synedriou klasikēs archaiologias*, Atenas, pp. 275-276.
- JORDAN, D., D. H. MONTGOMERY y E. THOMASSON (eds.), 1999, *Magic in the Ancient World*, Bergen.
- KERNEIS, S., 2010, «La question enchantée. Les jugements des dieux dans l'île de Bretagne (II^e-IV^e siècle)», *Revue historique de droit français et étranger*, 88 (4), pp. 483-498.
- KIERNAN, P., 2004, «Did the Curse Tablets work?», en B. Croxford et alii (eds.), *TRAC 2003. Proceedings of the 13th. Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford, pp. 123-134.

- KOENIG, Y., 1987, «À propos des textes d'envoûtement de Mirgissa (Nubie)», en A. Rocctai y A. Siliotti (eds.), *La Magia in Egitto ai tempi dei faraon. Atti del convegno internazionale di studi, Milano 29-31 ottobre 1985*, Milán, pp. 301-312.
- KOENIG, Y. (dir.), 2002, *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, París.
- KOTANSKI, R., 1994, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae, 1: Published texts of Known Provenance. Text and Commentary*, Opladen.
- KOTANSKI, R., 2002, «An early Christian gold lamella for headache», en Mirecki y Meyer (eds.), pp. 37-46.
- KROPP, A., 2008, *Magische Sprachverwendung in vülgarlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, Tubinga.
- KROPP, A., 2010, «How does Magical Language works? The Spell and Formulae of the Latin defixiones», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 357-380.
- LAMBERT, P.-Y., 2003⁴, *La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, París.
- LÓPEZ JIMENO, A., 2001, *Textos griegos de maleficio*, Madrid.
- LUCK, G., 1995, *Magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid.
- MARCO SIMÓN, F., 1990, *Illud tempus. Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza.
- MARCO SIMÓN, F., 1992, «Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua», en J. Alvar, C. Blánquez, C., y González Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, pp. 485-510.
- MARCO SIMÓN, F., 2009, «Tradite Manibus: Trasferred death in magical rituals», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, pp. 399-426.
- MARCO SIMÓN, F., 2010a, «From Thesalos of Tralles to Nicagoras of Athens: religious pilgrimage to Egypt in the Roman Empire», en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, pp. 227-240.

- MARCO SIMÓN, F., 2010*b*, «Execrating the Roman Power: Three *defixiones* from Ampurias (*Emporiae*)», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 399-426.
- MARCO SIMÓN, F., 2011, «*Duagena, Ataecina*: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano», *MHNH*, 11: *Studia Mystica, Magica et Mathematica ab Amicis, Sodalibus et Discipulis Iosepho Ludovico Calvo Oblata*, Málaga, pp. 45-58.
- MARCO SIMÓN, F., 2016, «Magia y derecho en la antigua Roma: textos execratorios en el Occidente latino», *Semanas de Estudios Romanos. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, vol. xvii, pp. 243-258.
- MARCO SIMÓN, F., e. p., «Magical practice in sanctuary contexts», en R. Gordon, F. Marco Simón y M. Piranomonte (eds.), *Choosing Magic*, Roma.
- MARCO SIMÓN, F., e I. RODÀ DE LLANZA, 2008, «Sobre una *defixio* de Sisak (Croacia) al dios fluvial *Savus* con mención del hispano L. Licinius Sura», *MHNH*, VIII, pp. 105-132.
- MARCO SIMÓN, F., y C. SÁNCHEZ NATALÍAS, e. p., «Images of tied victims in magical texts», en R. Martín (ed.), *Drawings, Charaktères, and Figural Representations in Ancient Magic. New Perspectives. International Conference*, Universidad Complutense, Facultad de Filología, Madrid, 15-16 september 2017.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R., 2010, «Justicia divina. Reflejos de procedimientos judiciales en las maldiciones griegas», en E. Suárez de la Torre y E. Pérez Benito (eds.), *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la historia. Actas del VIII Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Valladolid, 15-18 de octubre de 2008*, Valladolid, pp. 67-74.
- MARTIN, M., 2005, *Magie et magiciens dans le monde greco-romain*, París.
- MARTIN, M., 2010, *Soit maudit! Malédictiones et envoûtements dans l'Antiquité*, París.
- MASTROCINQUE, A., 2005, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tubinga.
- MASTROCINQUE, A., 2010, «Le pouvoir de l'écriture dans la magie», en *Cahiers Mondes anciennes I* (<http://mondesanciens.revues.org/index168.html>) (consultado el 12/9/2017).

- MASTROCINQUE, A., 2014, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, París.
- MASTROCINQUE, A., e. p., «Phylakteries in the Latin West», en Gordon, Marco Simón y Piranomonte (eds.).
- MICHEL, S., 2001a, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (ed. de P. y H. Zazoff), 2 vols., Londres.
- MICHEL, S., 2001b. *Bunte Steine-Dunkle Bilder: «Magische Gemmen»*, Múnich.
- MIRECKI, P., y M. MEYER (eds.), 2002, *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden/Boston/Colonia.
- MONFERRER-SALA, J. P. (ed., trad. y estudio), 2006, *Testamentum Salomonis Arabicum*, Córdoba.
- MOREAU, A., y J. C. TURPIN (eds.), 2000, *La Magie: Actes du Colloque International de Montpellier 25-27 mars 1999*, 4 vols., Montpellier.
- NAGY, A., 2015, «Engineering Ancient Amulets: Magical Gems of the Roman Imperial Period», en Boschung y Bremmer (eds.), pp. 205-240.
- NÉMETH, G., 2016, «Jesus in ancient pagan magic: the Anna Perenna drawings», en G. Bąkowska-Czerner, A. Roccati y A. Świerżowski (eds.), *The Wisdom of Thoth, Magical Texts in Ancient Mediterranean Civilisations*, Oxford, pp. 43-48.
- NOCK, A. D., y A. J. FESTUGIÈRE, 1969, *Corpus Hermeticum. Tome 2, Traités XIII-XVIII Asclepius [Hermes Trismégiste]*, París.
- NORDMAN, D., 2005, «Identidades territoriales», en P. Boissinot y P. Rouillard (eds.), *Lire les territoires des sociétés anciennes. Mélanges de la Casa de Velázquez, Nouvelle série*, 35-2, pp. 147-157.
- NOY, D., 1993., *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I, Cambridge.
- OBEYSEKERE, G., 1975, «Sorcery, pre-meditated murder, and the canalisation of aggression in Sri Lanka», *Ethnology*, 14 (1), pp. 1-25.
- OGDEN, D., 1999, «Binding Spells, Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds», en V. Flint, R. Gordon, G. Luck y D. Ogden (eds.), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Roma*, Londres, pp. 1-90.
- OGDEN, D., 2002, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds. A Sourcebook*, Oxford.

- OTTO, B. C., 2011, *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, Berlín.
- PARKER, A., y S. MCKIE (eds.), 2018, *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford/Filadelfia.
- PEREA YÉBENES, S., 2014, *Officium Magicum. Estudios de magia, teúrgia, necromancia, supersticiones. Milagros y demonología en el mundo grecorromano*, Salamanca/Madrid.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., y G. CRUZ ANDREOTTI, 2002 (eds.), *Daímon Padres. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Málaga.
- PHILLIPS, C. R., 1986, «The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire», *ANRW*, 16/3, pp. 2677-2773.
- PIRANOMONTE, M. (ed.), 1992, *Il santuario della musica. Il bosco sacro di Anna Perenna*, Roma.
- PIRANOMONTE, M., 2010, «Religion and Magic in Rome: New discoveries in the *Fons Annae Perennae*», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 191-213.
- PIRANOMONTE, M., y F. MARCO SIMÓN (eds.), 2012, *Contesti Magici / Contextos mágicos*, Roma.
- PITTS, M., y M. J. VERSLUYS (eds.), 2016, *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, Nueva York.
- QUACK, J. F., 2002, «La Magie au temple», en Koenig (dir.), pp. 41-68.
- RAJA, R., y J. RÜPKE (eds.), 2015, *Individual Appropriation in lived Ancient Religion, Religion in the Roman Empire*, vol. 1, 1.
- RITNER, R. K., 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago.
- RITNER, R. K., 1995, «Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Contexts», *ANRWII*, 18,5, pp. 3333-3379.
- RITNER, R. K., 2002, «Necromancy in the Ancient Egypt», en L. Ciraiolo y J. Speidel (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden/Boston/Colonia, pp. 89-96.
- RIVES, J., 2003, «Magic in the Roman Law: The Reconstruction of a Crime», *Classical Antiquity*, 22, n.º 2, pp. 314-317.
- SAID, E., 2002, *Orientalismo*, Barcelona.

- SÁNCHEZ NATALÍAS, C., 2011, «The Bologna *defixio(nes)* Revisited», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 179, pp. 201-217.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C., 2012, «A Cartography of *defixiones* in the Western Roman Empire», en Piranomonte y Marco Simón (eds.), pp. 123-133.
- SÁNCHEZ NATALÍAS, C., e. p., *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, BAR International Series, Oxford.
- SCHEID, J., 1984, «La spartizione a Roma», *Studi Storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 25, pp. 945-956.
- SCHEID, J., 1998, *La religion des Romains*, París.
- SCHMIDT, B. B., 2002, «Cannanite Magic vs. Israelite religion: Deuteronomy 18 and the taxonomy of Taboo», en Mirecki y Meyer (eds.), pp. 243-229.
- SCIBILIA, A., 2002, «Supernatural Assistance in the Greek magical Papyri: The Figure of the *Parhedros*», en J. N. Bremmer y J. R. Veenstra (eds.), *The Metamorphoses of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina/París/Dudley, Ma, pp. 71-86.
- SMITH, J. Z., 1978, «The temple and the magician», en íd., *Map is not Territory. Studies in the History of Religion*, Leiden, pp. 172-189.
- SMITH, J. Z., 1995, «Trading Places», en M. Meyer y P. Mirecki (eds.), *Ancient magic and ritual power*, Leiden, pp. 13-28.
- STRATTON, K., y D. S. KALLERES (eds.) *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*, Oxford.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., 2012, «The Library of the Magician», Piranomonte y Marco Simón (eds.), pp. 299-306.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., y A. PÉREZ JIMÉNEZ (eds.), 2013, *Mito y Magia en Grecia y Roma*, Barcelona.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., M. BLANCO y E. CHRONOPOULOU, 2015, *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E., M. BLANCO, E. CHRONOPOULOU e I. CANZOBRE (eds.), 2017, *Magikè Téchne. Formación y consideración social del mago en el mundo antiguo*, Madrid.
- TAMBIAH, S. J., 1973, «Form and Meaning of Magical Acts: A Point of view», en R. Horton y R. Fionnegan (eds.), *Modes of Thought*, Londres, pp. 199-229.

- TOMLIN, R. S. O., 1988, «The Curse Tablets», en B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2: the Finds from the Sacred Spring*, Oxford, pp. 59-277.
- TOMLIN, R. S. O., 1993, «Votive objects: the inscribed Lead Tablets», en A. Woodward y P. Leach (eds.), *The Uley Shrines. Excavations of a ritual complex on West Hill, Uley, Gloucestershire 1977-1979*, Londres, pp. 113-130.
- TOMLIN, R. S. O., 2008, «*Carta picta perscripta*. Lire les tablettes d'exécution romaines en Grande-Bretagne», en R. Häussler (ed.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, pp. 335-350.
- TOMLIN, R. S. O., 2010, «Cursing a Thief in Iberia and Britain», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 245-273.
- TREMEL, J., 2004, *Magica agonistica: Fluchtafel im antiken Sport, Nikephoros Beihefte*, 1, Berlín.
- TRÉMOUILLE, M. C., 2000, «Les rituels magiques hittites: Aspects formels et techniques», en Moreau y Turpin (eds.), pp. 77-94.
- URBANOVÁ, D., 2018, *Latin Curse Tablets on the Roman Empire*, Innsbruck.
- VAN LIEFERINGE, A., 1999, *La théurgie des oracles chaldaïques à Proclo*, Kernos, Suppl. 9, Lieja.
- VAN TATEN, D. C., 2017, «Glocalisation and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture», *Religions*, 8(8), pp. 86-105.
- VEALE, S., 2017, «Defixiones at the Temple Locus. The Power of Place in the Curse Tablets at Mainz», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, Winter, pp. 279-313.
- VERSNEL, H. S., 1976, «Two types of the Roman Devotio», *Mnemosyne*, 19, 4, pp. 365-410.
- VERSNEL, H. S., 1987, «Les imprécations et le droit», *Revue historique de droit français et étranger*, pp. 5-22.
- VERSNEL, H. S., 1991, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», en Faraone y Obbink (eds.), pp. 60-106.
- VERSNEL, H. S., 2002, «The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words», en Mirecki y Meyer (eds.), pp. 105-158.

- VERSNEL, H. S., 2010, «Prayers for Justice, East and West: New Finds and Publications since 1990», en Gordon y Marco Simón (eds.), pp. 275-354.
- VEYNE, P., 1976, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París.
- VIGLIONE, A., 2010, «Le immagine figurate nei documenti magici», en G. Bevilacqua (ed.), *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, Roma, pp. 119-132.
- WILBURN, A. T., 2012, *Materia Magica. Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*, Ann Arbor.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
1. INTRODUCCIÓN: LA MAGIA COMO ACTIVIDAD RELIGIOSA NO SANCIONADA	11
2. <i>EX ORIENTE MAGIA</i> . ADAPTACIÓN Y CAMBIOS RITUALES EN EL MUNDO HELENÍSTICO-ROMANO	27
3. DEL «TALLER DEL MAGO» A LOS AMULETOS	43
3.1. La teúrgia y los rituales de comunicación con la divinidad ...	43
3.2. La magia profiláctica: amuletos y entalles.....	50
4. LAS TABLILLAS DE EXECRACIÓN (<i>DEFIXIONES</i>) Y LA RELACIÓN ENTRE MAGIA, DERECHO Y SACRIFICIO EN EL MUNDO ROMANO	61
4.1. Maleficios amorosos.....	71
4.2. Las <i>defixiones</i> agonísticas.....	74
4.3. <i>Defixiones</i> judiciales.....	79
4.4. Los textos execratorios en templos y las «plegarias de justicia»	84
4.5. El ritual de «muerte transferida» y el ofrecimiento sacrificial de la víctima	90
4.6. Magia, derecho y sacrificio en Roma.....	94
5. CONCLUSIÓN	101
6. ABREVIACIONES Y BIBLIOGRAFÍA.	107

Esta obra se terminó de imprimir
el 20 de marzo de 2019
en los talleres gráficos
del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza



STVDIVM GENERALE CAESARAV- GVSTANAE CIVITATIS

COLECCIÓN PARANINFO
SAN BRAULIO 2019



Universidad Zaragoza