

Magia y brujería en el Mundo Antiguo

Editado por
José Javier Martínez García
Javier Gómez Marín



Access Archaeology



About Access Archaeology

Access Archaeology offers a different publishing model for specialist academic material that might traditionally prove commercially unviable, perhaps due to its sheer extent or volume of colour content, or simply due to its relatively niche field of interest. This could apply, for example, to a PhD dissertation or a catalogue of archaeological data.

All *Access Archaeology* publications are available as a free-to-download pdf eBook and in print format. The free pdf download model supports dissemination in areas of the world where budgets are more severely limited, and also allows individual academics from all over the world the opportunity to access the material privately, rather than relying solely on their university or public library. Print copies, nevertheless, remain available to individuals and institutions who need or prefer them.

The material is refereed and/or peer reviewed. Copy-editing takes place prior to submission of the work for publication and is the responsibility of the author. Academics who are able to supply print-ready material are not charged any fee to publish (including making the material available as a free-to-download pdf). In some instances the material is type-set in-house and in these cases a small charge is passed on for layout work.

Our principal effort goes into promoting the material, both the free-to-download pdf and print edition, where *Access Archaeology* books get the same level of attention as all of our publications which are marketed through e-alerts, print catalogues, displays at academic conferences, and are supported by professional distribution worldwide.

The free pdf download allows for greater dissemination of academic work than traditional print models could ever hope to support. It is common for a free-to-download pdf to be downloaded hundreds or sometimes thousands of times when it first appears on our website. Print sales of such specialist material would take years to match this figure, if indeed they ever would.

This model may well evolve over time, but its ambition will always remain to publish archaeological material that would prove commercially unviable in traditional publishing models, without passing the expense on to the academic (author or reader).



Magia y brujería en el Mundo Antiguo

Editado por
José Javier Martínez García
Javier Gómez Marín

Access Archaeology





ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD
Summertown Pavilion
18-24 Middle Way
Summertown
Oxford OX2 7LG
www.archaeopress.com

ISBN 978-1-80327-871-1
ISBN 978-1-80327-872-8 (e-Pdf)

© the individual authors and Archaeopress 2024

Cover: Muñeca vudú grecorromano, Egipto, c. 300 d.C., Museo del Louvre. Imagen Wikicommons



All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

This book is available direct from Archaeopress or from our website www.archaeopress.com

Índice

Prólogo.....	iii
Javier Gómez Marín y José Javier Martínez García	
La cara en pedazos: valor simbólico la fragmentación de la imagen del rostro en la cultura ibérica	1
José Fenoll Cascales, Jesús Robles Moreno y Rosa María Gualda Bernal	
Medea and uterine magic treatments and control through pharmakos	15
Maria Regina Candido	
Sobre las <i>defixiones</i> y figurillas mágicas greco-romanas con <i>ousía</i>: de la “magia imaginada” al registro arqueológico.....	25
Paula Arbeloa Borbón	
Magia erótica en época grecorromana: las gemas mágicas como caso de estudio	51
Rodrigo Carreño Muñiz	
Hécate ctonia: origen y evolución de la diosa de las brujas	73
Arianne Novella Martínez	
Ars Visio. Representaciones espectrales en el arte griego y romano	85
Arturo Sánchez Sanz	
La magia en objetos cotidianos. Los amuletos de la Colonia Clunia Sulpicia	99
Gustavo Camacho Vélez, Mónica Gorostiza González y Clara Valladolid Esteban	
De <i>superstitio</i> a herejía: la percepción de la nigromancia en las mentalidades pagana y cristiana.....	131
Nina Mejuto García	
Amuletos y filacterias: procesos de sincretismo en el Occidente tardoantiguo (ss. V-VIII).....	149
Andrés Mánguez Tomás	

Magia, adivinación, conjuros, pociones y curaciones milagrosas en la Hispania visigoda167

José Ángel Castillo Lozano

La tradición oracular en Oxirrinco como hilo conductor entre Serapis y Filóxeno185

José Javier Martínez García

Prólogo

Realizar una breve reflexión sobre la magia y la brujería en el mundo antiguo, temática que articula esta obra, resulta atractiva a la par que compleja. Por lo general, cuando aquellas personas no iniciadas o versadas en el estudio de la Historia y sus diferentes disciplinas escuchan la palabra magia o brujería, en sus mentes automáticamente se dibuja lo que la cultura popular ha ido paulatinamente introduciéndoles. Por todos es conocido la figura del inquisidor que, previa lectura del *Malleus Maleficarum*, perseguía y daba caza a brujas y adoradores del diablo por la Europa de los siglos XVI y XVII. También célebres fueron los juicios desarrollados a finales del siglo XVII en la ciudad de Salem, en la entonces colonia británica de Massachusetts, en la que más de un centenar de personas fueron juzgadas por distintos actos de brujería. Igual imagen se nos ha ofrecido siempre de la Edad Media, una época oscura y terrible donde la brujería y la superstición imperaban. Un periodo que vio nacer al que podríamos considerar como uno de los principales manuales en la lucha contra los herejes, *Practica officii inquisitionis heretice pravitatis*, obra del dominico Bernard Gui en 1322. Puede que a algunos incluso les suene vagamente cómo la célebre orden de los Templarios fue acusada de rendirse a sus oscuros placeres, provocando con ello su disolución y el ajusticiamiento de muchos de sus integrantes acusados de herejía. Parece que todavía hoy resuena la maldición que Jacques de Molay, esperando en la pira su horrible muerte, lanzó contra aquellos que lo habían condenado en aquel sombrío día de 1314. Sin embargo, el mundo del cine y la literatura ha provocado que la realidad de todos aquellos hechos y acontecimientos haya sido notablemente desfigurada, mostrándonos una versión equivocada, incompleta, sesgada y simplista de un “fenómeno” que, por otra parte, ha estado presente desde los inicios del ser humano¹.

Si bien actualmente podríamos pensar que muchas de estas actitudes han sido ya superadas y que no son propias de un mundo racional, culto y moderno, lo cierto es que todavía siguen estando presentes en nuestro día a día. ¿Acaso no sigue existiendo la superstición? No son pocas las personas que siguen portando objetos y talismanes destinados a mejorar su fortuna, mientras que sufrir de “mal de ojo” sigue siendo una expresión y una creencia habitual en muchas regiones de nuestro país. Y es que la magia, los rituales, las maldiciones, la brujería, la superstición, etc., eran consecuencia, en muchos casos, de un mundo que no éramos capaces de comprender o explicar, mientras que en otros eran fruto de los miedos, iras u otras pasiones propias de la condición humana. La creencia en dioses y otras divinidades a las que se tenían que respetar y contentar, los rituales que debían ser realizados para evitar infortunios o desgracias, los conocimientos y procesos alquímicos o médicos que la ignorancia etiquetaba como brujería, la explicación por medio de mitos de fenómenos naturales que no comprendíamos, son sólo algunos de los ejemplos que han estado presentes en el desarrollo diacrónico de la humanidad. El mundo clásico, por supuesto, ha sido pródigo en actos y ritos vinculados a la magia, al ocultismo y a las maldiciones, los cuales han sido objeto principal de estudio por investigadores como Georg Luck² o Daniel Ogden³.

Autores clásicos como Ovidio, Lucano, Apuleyo, Petronio, Plauto, Virgilio u Horacio ya mencionaban en sus obras la existencia de brujas y hechiceras, a menudo representadas como mujeres ancianas y malvadas capaces de obrar terribles prodigios. No obstante, la descripción y las habilidades de estas mujeres eran por lo general un compendio de tópicos y fantasías que se alejaban notablemente de la realidad. La utilización de la magia negra, destinada a perjudicar y dañar a un enemigo, ha sido bien

¹ Un interesante y reciente compendio sobre este fenómeno a lo largo de la historia puede ser consultado en la obra de Luis-Gethsemaní Pérez-Aguilar, Álvaro Gómez Peña y Jesús Rodríguez Mellado, «Y libranos del mal, amén». *La protección contra el mal en la historia* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2023).

² Georg Luck, *Arcana Mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano* (Barcelona: Gredos, 1995).

³ Daniel Ogden, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds* (Oxford; New York: Oxford University Press 2009).

constatada en el mundo clásico. Claras evidencias de ello han sido recuperadas por los arqueólogos, con elementos tales como las tablillas con maldiciones inscritas, o incluso pequeñas figurillas y esculturas utilizadas para ser atormentadas como si de un muñeco de vudú se tratase. Las maldiciones estaban tan presentes en aquella sociedad que incluso la ley de las doce tablas establecía que “no se ejerza ningún encantamiento sobre las mieses ajenas” (tabla VIII). La utilización de talismanes y símbolos apotropaicos eran igualmente algo habitual en el día a día de las gentes de la antigüedad. Los *fascina* eran empleados comúnmente como elementos profilácticos, mientras que las cabezas de gorgonas que ornamentaban habitualmente los mosaicos dirigían su terrible mirada hacia la entrada de la casa o de las habitaciones para mantener los malos deseos a raya. Así pues, a lo largo de las 230 páginas que configuran esta obra, podremos disfrutar de 12 estudios en los que se profundiza en esta interesante temática. Estudios, por otra parte, encuadrados en una horquilla cronológica que abarca desde el mundo ibero hasta la tardoantigüedad, y que llega a alcanzar regiones tan distantes como las tierras de Egipto, mostrando la universalidad de un fenómeno intrínseco y estrechamente ligado al ser humano.

Iniciamos con una obra centrada en el mundo ibérico contestano y en el fenómeno de la fragmentación del rostro de ciertos elementos de iconografía antropomorfa con el fin de reciclarlos y reutilizarlos como objetos de carácter simbólico y ritual. De igual manera, se profundiza en cómo algunos de estos rostros eran preservados en necrópolis y santuarios, resaltando aún más la importancia simbólica de estos elementos. Dejamos atrás la cultura y las creencias iberas para introducirnos de lleno en el mundo griego y en el papel que jugó Medea en el mito. La que una vez fuera esposa de Jasón es conocida mayormente por haber sido también la asesina de los hijos que tuvo con el argonauta. Sin embargo, en el mito también se menciona cómo era una mujer versada en la manipulación y uso de distintos tipos de plantas, hojas, hierbas y raíces, a las que se les otorgaba cualidades mágicas.

La siguiente contribución aborda el estudio de las referidas tablillas de maldición (*defixiones*), así como las figurillas antropomorfas y los usos mágicos que éstas tenían. De igual modo, este escrito profundiza en la denominada como “magia literaria”, cuyas usuarias manipulaban prendas de ropa o restos de cabellos pertenecientes a sus amados con diversos fines. Dentro de la magia no podemos obviar los hechizos eróticos, temática tratada en la próxima aportación donde se analiza el rol y la función de las gemas mágicas, las cuales constituían un elemento fundamental en este tipo de conjuros. En una obra de estas características y con esta temática concreta, no puede faltar la figura de Hécate. Este estudio mostrará cómo desde el periodo arcaico se irá paulatinamente fraguando la imagen y las características de este personaje hasta llegar a ser considerado como la diosa de la magia, las brujas y los muertos.

No abandonamos el mundo greco-romano dado que podremos disfrutar de una contribución en la que se indaga sobre las representaciones artísticas de formas espectrales en el arte antiguo, plasmadas a menudo con un aspecto muy similar al que disfrutaron en vida y que contrastan marcadamente con la tradicional representación occidental donde aparecen como figuras cadavéricas o traslúcidas. A continuación, nos centramos en la ciudad de *Clunia* (Peñalba de Castro, Burgos) en la que, a través de toda una serie de elementos y objetos recuperados con motivo de las diversas campañas de excavación aquí desarrolladas, el autor de la aportación trata de mostrar los cultos y religiones que se alejaban de la ortodoxia romana.

Con los siguientes escritos, damos un paso más allá y nos introducimos en la tardoantigüedad, en el surgimiento y consolidación del cristianismo, y en cómo esta nueva religión imperante reaccionó ante la presencia de la tradicional magia y brujería convertida ahora en costumbres y ritos propios de paganos. En primer lugar, veremos cómo la nigromancia, la cual era vista con cierta aversión por parte de la población romana, fue una práctica totalmente condenada y particularmente grave tras la irrupción del cristianismo. Por otra parte, se nos mostrará las consecuencias del avance del cristianismo por las provincias occidentales del imperio romano y de cómo el contacto de esta nueva religión

con los tradicionales cultos locales generó toda una serie de reacciones sincréticas, de asimilación o de fuerte rechazo. Dentro de estas últimas, se incluye por supuesto la prohibición por parte de las principales autoridades eclesiásticas del uso y utilización de objetos y amuletos, los cuales se asociaban generalmente con la magia y el paganismo. Centramos ahora nuestra visión en el reino visigodo de Toledo con una investigación enfocada a reunir todas aquellas evidencias relacionadas con los magos, adivinos y sus actividades. Para ello, el autor se ha servido principalmente de las fuentes literarias, con un uso preferente de aquellas de carácter jurídico.

La última aportación que conforma estas actas se centran en mayor o menor medida en la ciudad de Oxirrinco, ubicada cerca del actual pueblo de el-Bahnasa (c. 190 km del actual Cairo, Egipto). Versa sobre la transición oracular desde el culto de Serapis a san Filóxeno, por medio del análisis y el estudio de las estructuras e inscripciones localizadas en la Necrópolis Alta de la ciudad. De igual manera, observaremos cómo el profundo arraigo de las costumbres y tradiciones locales sorteó o evitó la censura y las prohibiciones cristianas.

Con estas últimas palabras tan sólo podemos expresar nuestro agradecimiento a todos aquellos involucrados en la creación de esta obra, así como a todos aquellos lectores que, con este volumen frente a ellos y ávidos de conocimiento, pretenden profundizar en el “oscuro”, pero apasionante mundo de la magia y la brujería en el mundo antiguo.

Javier Gómez Marín
Universidad de Murcia

José Javier Martínez García
Universidad de Murcia

La cara en pedazos: valor simbólico la fragmentación de la imagen del rostro en la cultura ibérica

José Fenoll Cascales¹, Jesús Robles Moreno² y Rosa María Gualda Bernal³

1. Abordar la fragmentación el caso de la escultura ibérica

Está claro que si hay algo que caracteriza a la ciencia arqueológica es la capacidad (o la necesidad) de trabajar con fragmentos de distintos materiales y estructuras. Esta necesidad parece acentuarse en el caso de la escultura ibérica: a diferencia de lo que ocurre en otros ámbitos culturales, son nulos los ejemplares que se mantienen en pie y muy escasos aquellos que se conservan íntegramente. La gran mayoría ha llegado a nosotros sumamente erosionada o, directamente, en forma de muy pequeños fragmentos a veces inidentificables. Esto suele afectar especialmente a la escultura monumental pero, como veremos en este artículo, ocasionalmente también afecta a la “pequeña escultura” o escultura votiva realizada tanto en piedra como en terracota.

La reiteración de esta fragmentación llevó a muchos autores a preguntarse por las causas de dicha condición. De esta manera, a lo largo del siglo XX, existieron numerosas propuestas sobre porqué las esculturas ibéricas aparecían casi siempre fragmentadas, señalándose así diversos “culpables”: desde enfrentamientos contra Roma y Cartago hasta revueltas internas, pasando por la celebración de rituales funerarios⁴ o la negación de dichas destrucciones, al menos sistemáticamente⁵.

Lejos de agotarse, en los últimos años el tema ha seguido siendo abordado y, recientemente, lo ha hecho desde nuevas perspectivas. Destaca en ese sentido el pionero trabajo de García Cardiel⁶ que no se centra, o al menos no exclusivamente, en las causas de la destrucción sino en el devenir de los fragmentos, es decir, en el tratamiento que estos restos reciben una vez rota la escultura. De esta manera, dicho autor identifica cómo, mientras que algunos pedazos son abandonados o reciclados como mero material constructivos, otros reciben un tratamiento especial: se reemplazan en estructuras posteriores de tal manera que resulten visibles, son respetados y quedan allí donde cayeron, se integran en el ajuar o, incluso, funcionan como tapadera de la urna cineraria⁷. La sistematización e interpretación de los diferentes contextos en los que aparecen, reciclados o no, estos pedazos de escultura permiten realizar un acercamiento a las diversas consideraciones y actitudes de los íberos hacia los mismos, entrando en conceptos tan profundos (y complejos) como la ideología, la memoria o el pensamiento simbólico y mágico del mundo ibérico.

¹ Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: jose.fenoll@uam.es – ORCID: 0000-0002-4668-3471. Grupo de investigación Polemos (Universidad Autónoma de Madrid). Trabajo realizado en el marco de las ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (FPU22/01751) del Ministerio de Universidades.

² Universidad Autónoma de Madrid. E-mail: jesusroblesmoreno@outlook.com – ORCID: 0000-0002-5276-1974

³ Consejería de Educación. CARM- E-mail: rosamaria.gualda@murciaeduca.es - ORCID: 0009-0007-9888-0972

⁴ Ver síntesis en Julián Talavera Costa, “Las destrucciones de la estatuaria ibérica en el Levante peninsular”, *Lucentum* 17-18 (1998-1999).

⁵ Teresa Chapa Brunet, “La destrucción de la escultura funeraria ibérica”, *Trabajos de Prehistoria*, 50 (1993).

⁶ Jorge García Cardiel, “¿Y qué fue de la estatua del abuelo? La reutilización de la escultura ibérica” en *Historia, identidad y alteridad: actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, ed. José M. Aldea Celada, Paula Ortega Martínez, Iván Pérez Miranda y María de los Reyes de Soto García (Madrid: Universidad Complutense, 2012).

⁷ García Cardiel, “¿Y qué fue”?

Para el caso concreto del mundo ibérico, recientes estudios, entre los que se podría considerar el aquí presente, parecen continuar esta línea de investigación⁸⁹. Sin embargo, en el ámbito Mediterráneo, el estudio de la fragmentación y del posterior, cuenta ya con cierta tradición historiográfica acrecentada también en los últimos años. Se puede citar el estudio ya clásico de Chapman¹⁰ que constituye una auténtica base para reflexionar sobre la fragmentación y los fragmentos, trascendiendo la conceptualización de los mismos como un mero acto destructivo y los restos que de él resultan. Sobre dicho libro se han asentado otros trabajos que ahondan en la misma línea, como los que recogen Britain y Harris¹¹ en un actualizado estado de la cuestión. Para el ámbito concreto de la escultura y la arquitectura, además del volumen de Brilliant y Kinney¹², cabe destacar el recentísimo trabajo de Rous¹³ en el que introduce el concepto del *upcycling*. Esto es la fragmentación y el posterior reciclaje de restos escultóricos/arquitectónicos desde un punto de vista pragmático (como material constructivo), pero al mismo tiempo simbólico, aunando así dos tipos de reciclaje que, habitualmente, se han presentado como opuestos.

A estos trabajos se pueden sumar otros dedicados al estudio de la fragmentación en exvotos en santuarios mediterráneos, como los que recientemente se están realizando en el marco del proyecto de los doctores Baitinger y Scarci acerca de los exvotos de Olimpia^{14 15 16}. Al tratarse de objetos vinculados al culto o a ambientes sacros, el estudio de estos exvotos fundidos, impactados o atomizados por varios medios está aportando mucha luz al estudio de la fragmentación en el mundo antiguo, tanto desde un punto de vista metodológico como conceptual. Es decir, está permitiendo ahondar en las profundas razones históricas, sociales y religiosas que se ocultan tras el acto de dañar, destruir y/u ocultar estos exvotos.

En definitiva, y cerrando aquí este pequeñísimo resumen/estado de la cuestión, que no hace justicia en absoluto a la vastedad de los trabajos publicados y a sus profundas conclusiones, se puede señalar que la fragmentación en el mundo antiguo sigue siendo un fenómeno bastante discutido. Sin embargo, desde sus múltiples perspectivas, estos trabajos ilustran la necesidad de cómo abordar arqueológicamente los fragmentos y de trascender la conceptualización de los mismos como el simple resultado de una ruptura accidental o intencional. Esto se debe a que, si se estudian minuciosamente los contextos en los que aparecen los fragmentos y en cómo se ha producido la erosión de los mismos, se pueden extraer novedosas conclusiones que permiten adentrarnos en el pensamiento simbólico y ritual de las sociedades del pasado.

⁸ Jesús Robles Moreno, “Fragmentación, memoria e iconografía en las necrópolis ibéricas: a propósito de una voluta de gola de El Cigarralejo” en *Necrópolis ibéricas del sudeste*, ed. José Fenoll Cascales y Jesús Robles Moreno (Murcia: Universidad de Murcia, ep.)

⁹ José Fenoll Cascales y Jesús Robles Moreno, “Preserve, destroy, abandon, reuse, recycle: dealing with sculptural and architectural fragments at the Iberian necropolis of El Cigarralejo (Mula, Murcia) (Late 5th century b.C.-1st century b.C.)”, *Quaderni di ACMA*, ep.

¹⁰ John Chapman, *Fragmentation in Archaeology* (Nueva York: Routledge, 2000)

¹¹ Marcus Brittain y Oliver Harris, “Enchaining arguments and fragmenting assumptions: reconsidering the fragmentation debate in archaeology”, *World Archaeology* 42, No. 4 (Diciembre 2010).

¹² Richard Brilliant y Dale Kinney, *Reuse Value: Spolia and appropriation in art and architecture from Constantine to Sherrie Levine* (Londres: Ashgate publishing, 2011)

¹³ Sarah Rous, *Reset in Stone*. (Wisconsin: University of Wisconsin, 2019)

¹⁴ Holger Baitinger (ed.), *Material culture and identity between the Mediterranean world and central Europe* (Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2016)

¹⁵ Holger Baitinger, “Fragmentierte Weihgaben und Brucherz in Olympia” en *Neue Forschungen zu frühen griechischen Heiligtümern (12.- 5. Jh. v. Chr.)*, ed. Alikei Moustaka y Wolf-Dietrich Niemeier (Atenas: Deutsches Archäologisches Institut Athen, 2018)

¹⁶ Holger Baitinger, “Ritual killing, melting down, re-use-fragmented objects in the sanctuary of Olympia”, en *Offerte in metallo nei santuari greci. Doni votive, rituali, smaltimento. Atti del seminario online*, ed. Chiara Tarditi y Alessio Sassù (Roma: Thasos, 2020).

2. Entre tumbas y exvotos: la fragmentación en el sureste ibérico

Para enfrentarnos a la difícil cuestión del significado de la fragmentación y de la manipulación de los fragmentos en el Mediterráneo antiguo en general y en el mundo ibérico en particular, es preciso partir de una premisa o hipótesis ya expresada por Chapman¹⁷ y, para el caso del mundo ibérico, por García Cardiel¹⁸: Estos objetos, al ser esculturas funerarias/commemorativas y elementos de culto, contienen un elevado capital simbólico. Por tanto, la fragmentación de los mismos puede entenderse, y tradicionalmente así ha sido, como el deseo de anular o aniquilar dicho carácter especial, como si se tratase de una posible “desactivación” o “muerte ritual” del objeto. Sin embargo, también puede expresarse como el deseo de dividir e incluso preservar dicho valor simbólico y, a través de la manipulación del fragmento, apropiarse de él, a modo de reliquia¹⁹. Dicho de otra manera, una porción de un objeto posee una parte o la totalidad del significado que poseía el objeto íntegro, pudiendo llegar incluso a sustituirlo. Se genera así el principio que Chapman²⁰ definía como *pars pro toto* y que explica la manipulación intencionada de los restos de dichos artefactos simbólicos.

Sin embargo, aunque se acepte esta premisa, surge una importante dificultad consistente en la diferenciación de una fragmentación casual o accidental de otra intencionada, así como la distinción de un reciclaje o amortización pragmática de la pieza (como material constructivo) frente a uno de carácter simbólico. Son varios los factores que de manera aislada o conjunta, pueden alterar, dañar o destruir una escultura en piedra²¹.

Además, en el caso concreto del mundo ibérico, el alto grado de atomización que presentan las piezas impide saber si el abatimiento ha sido o no provocado. Es cierto que algunos autores han empleado dicha elevada erosión como criterio para hablar de “ensañamiento”²². Sin embargo, dado que muchas veces solo encontramos pequeños fragmentos es muy difícil, o directamente imposible, saber si, efectivamente, hay una búsqueda de la destrucción total o si por el contrario, hubo una caída/fragmentación accidental. En este segundo caso, además, tras su caída la pieza y sus fragmentos pudieron rodar por el terreno durante mucho tiempo (siglos a veces), erosionándose cada vez más e incluso algunas partes de la misma pudieron romperse intencionalmente con diversos propósitos, como la generación de material constructivo.

El material en el que se realizan estos elementos tampoco facilita en absoluto saber si hubo o no destrucción intencionada. En el caso de la escultura, tanto monumental como votiva, se emplean piedras calcáreas: areniscas y calizas muy blandas, poco resistentes a la humedad y de superficie fácilmente erosionable. Esto provoca que su fragmentación, incluso sin ensañamiento, sea mayor que en el caso de otras piedras de mayor dureza como el mármol o el granito. En el caso de los elementos votivos o culturales, además de los exvotos elaborados en estas piedras y otros en bronce (que no trataremos en este trabajo), contamos con pebeteros de terracota, material que participa del mismo problema. Paralelamente, por esas características, son materiales que no siempre permiten documentar las huellas de las herramientas usadas para su potencial fragmentación intencional. En otros materiales, como el bronce, principalmente, se pueden llevar a cabo estudios casi traceológicos que permiten ver las huellas de los cinceles, picos, martillos o cizallas empleadas para dañar los objetos.

¹⁷ Chapman, *Fragmentation*

¹⁸ García Cardiel, “¿Y qué fue?”, 282

¹⁹ Ben Croxford, “Iconoclasm in Roman Britain?”, *Britannia* 34 (2003) <https://doi.org/10.2307/3558540>

²⁰ Chapman, *Fragmentation*, 6-7

²¹ Sebastián Zoffio Fernández y Teresa Chapa Brunet, “Enterrar el pasado: la destrucción del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)”, *Verdolay* 9 (2005): 101

²² Talavera Costa, “Las destrucciones”, 126 con bibliografía

A pesar de estas dificultades, en ocasiones sí que se puede apreciar una destrucción intencionada, bien porque es posible distinguir entre impactos y fracturas o bien porque, aunque no se puedan, existen reiteraciones en las partes que faltan de la escultura. Esto es una estrategia metodológica interesante para hablar de fragmentación intencionada. Por ejemplo, en el caso de Cerrillo Blanco (Porcuna, Jaén), Zofío y Chapa²³ han podido observar que en este caso las esculturas humanas han perdido, sistemáticamente, la cabeza o, en su defecto, el rostro. La reiteración de que esa sea la parte faltante en la práctica totalidad de esculturas ha permitido a estos autores señalar que, dicha coincidencia refleja en realidad una destrucción intencionada en la que fracturas e impactos apuntan a partes muy concretas de la escultura.

De igual manera, y siguiendo el precedente de autores como Croxford²⁴ para Britania, en otros casos, este planteamiento podría aplicarse también de manera inversa. Es decir, no prestando atención a las partes que faltan sino a lo que representan los fragmentos que se conservan: por ejemplo, la acumulación o preservación de aquellas partes correspondientes a manos, cabezas u otras partes del cuerpo. Al igual que la reiteración en la falta de ciertas partes de las esculturas no puede considerarse una mera casualidad, tampoco puede reducirse a una coincidencia el hecho de que se conserven siempre las mismas partes. Por el contrario, esto podría testimoniar una posible búsqueda, selección y acumulación intencionada de aquellos fragmentos que, por su iconografía, poseen una mayor carga simbólica.

Por otro lado, y como se ha adelantado anteriormente, el contexto de aparición de los fragmentos ofrece interesante información sobre la consideración de los mismos. Desde el punto de vista de su valor simbólico, no supone lo mismo dejar los fragmentos a la intemperie, que emplearlos como relleno de un muro cualquiera, que colocarlos cubriendo una urna cineraria o, como ocurre en Cerrillo Blanco, ocultarlos y ¿protegerlos? en el interior de una fosa. Por tanto, es preciso analizar dichos contextos de cara a observar si los fragmentos han sido abandonados o, por el contrario, se han preservado o manipulado. En este segundo caso, conviene prestar atención a la naturaleza del lugar donde aparecen enterradas o recicladas, si es cotidiano o cultural/funerario, y a cómo aparecen. Hay piezas que se colocan en lugares donde no van a resultar visibles en absoluto o se orientan de tal manera que su decoración queda totalmente oculta; sin embargo existen otros casos en los que las piezas sí se han colocado en lugares de especial relevancia o claramente visibles, con su decoración orientada al espectador.

Reconocemos que en el estudio de estas circunstancias, así como en el de las anteriores, pueden existir ciertas coincidencias. Por ejemplo, una pieza a la que se rompe accidentalmente la cabeza puede leerse en clave simbólica. O un fragmento usado como tapadera de urna como si fuera una piedra más, puede ser interpretado por el arqueólogo en clave simbólica. Sin embargo, la reiteración de ciertas acciones o actitudes con estos fragmentos, como la selección de ciertas partes de la escultura o el devenir de los mismos, nos informa de las reacciones de los iberos ante esos restos de elementos funerarios, conmemorativos y/o culturales de épocas anteriores. Por esta razón, conviene aplicar al mundo ibérico esas nuevas perspectivas de estudio planteadas en numerosos trabajos teóricos y aplicadas ya en distintos ámbitos cronológicos y culturales.

Motivados por todos estos precedentes y, de acuerdo con la reflexión teórico-metodológica que se acaba de plantear, abordaremos aquí un estudio de caso en el sureste peninsular durante el Ibérico Pleno (ss.

²³ Zofío y Chapa, "Enterrar el pasado"

²⁴ Croxford, "Iconoclasm"

IV-III a. C.). Esta deriva principalmente de nuestra investigación sobre la escultura de El Cigarralejo²⁵, así como de nuestros proyectos de tesis doctorales²⁶.

No pretendemos realizar un estudio exhaustivo sobre dicha cuestión ni mucho menos analizar los innumerables casos existentes de piezas fragmentadas y/o recicladas en este ámbito cronológico y espacial. Por el contrario, se pretende mostrar la aplicación del marco teórico-metodológico planteado en las líneas anteriores, a partir de una serie de elementos escultóricos y culturales fragmentados y/o reciclados: restos de monumentos funerarios, exvotos en piedra y pebeteros. Del estudio de todos los fragmentos que en el marco de las investigaciones ya mencionadas (*vid. infra.*) se están llevando a cabo, se han seleccionado estos porque tienen un interesante denominador común: la reiterada ruptura o preservación del rostro de las piezas.

De esta manera, se aplican estas nuevas perspectivas sobre el significado de la fragmentación y de los fragmentos, permitiéndonos realizar así una primera aproximación al pensamiento simbólico e incluso “mágico” del mundo ibérico a partir de los mismos.

2.1. Los pebeteros y terracotas

Uno de los casos paradigmáticos con respecto al reciclaje o reutilización de fragmentos ocurre en terracotas y pebeteros amortizados en las sepulturas y santuarios ibéricos del sudeste peninsular. Por ello, merece la pena detenerse en el análisis de unos cuantos casos de estudio concreto, con el fin de poder atisbar algunas hipótesis o perspectivas de estudio futuras.

En la necrópolis de Cabecico del Tesoro (Verdolay, Murcia) aparecieron un total de 31 fragmentos o pebeteros femeninos completos. Con respecto a estos últimos, el número asciende a 13, mientras que para los fragmentos se cuentan hasta 18. Merece la pena detenerse en ellos para su análisis pormenorizado; 4 (22% sobre el total de los fragmentos de pebeteros) corresponden con la parte inferior del pebetero, 2 (11% sobre el total de los fragmentos de pebeteros) corresponden con el tocado del pelo o del Kalathos y 12 (67% sobre el total de los fragmentos de pebeteros) con fragmentos del rostro (Fig. 1 y Fig. 2 (arriba)). Este fenómeno de presencia de fragmentos del rostro en las necrópolis ibéricas fue ya atisbado por García Cano y Page²⁷ tanto para Cabecico del Tesoro como para la Albufereta (Alicante), donde en esta última de los cuatro fragmentos de terracota presentes en la necrópolis, tres preservan la cara o parte ella.

El mismo fenómeno sucede en el caso del santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia), donde del lote recuperado está integrado por un conjunto de pebeteros y fragmentos de terracotas²⁸. La singularidad del mismo queda representada por la elección deliberada de ofrendar únicamente piezas completas o fragmentos que sólo se corresponden con el rostro de la imagen. Además, aquí la proporción

²⁵ José Fenoll Cascales y Jesús Robles Moreno, “El Cigarralejo (Mula, Murcia): Una oportunidad excelente para el estudio de los monumentos ibéricos”, en *XXVIII Jornadas Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*, ed. Pedro E. Collado Espejo, Juan García Sandoval y Ángel Iniesta San Martín (Murcia: Tresfronteras ediciones, 2022)

²⁶ José Fenoll Cascales, “La evolución de las sociedades ibéricas a través de su arte y su ritual funerario: El ejemplo paradigmático de la necrópolis de Cabecico del Tesoro (ss. V - I a. C.)” (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, En curso); Jesús Robles Moreno, “Monumentos ibéricos. Decoración arquitectónica con relieves no figurativos. Contexto, talleres e iconografía” (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2024).

²⁷ José Miguel García Cano y Virginia Page del Pozo, *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia*, (Murcia: CARM, 2004), 56.

²⁸ José Miguel García Cano, Virginia Page del Pozo, Ángel Iniesta Sanmartín y Emiliano Hernández Carrión, “El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos” *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, núm.18, 1997, 239-256; José Miguel García Cano, Ángel Iniesta Sanmartín y Virginia Page del Pozo, “El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)”. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, 1991,

Fragmentos de pebeteros procedentes de Cabecico del Tesoro

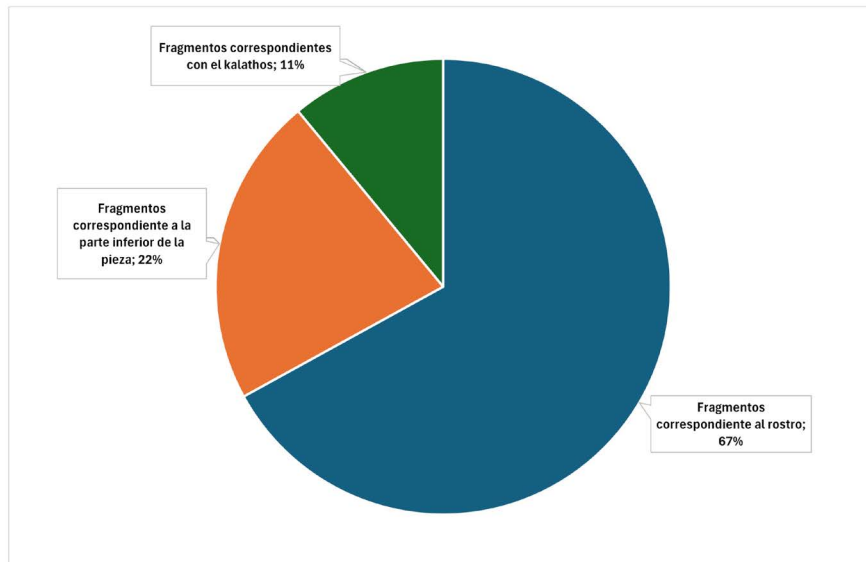


Figura 1. Gráficos con las estadísticas al respecto de los fragmentos de pebeteros de Cabecico del Tesoro.

de fragmentos supera ampliamente a las piezas completas 11 frente a 3, únicamente el 21,43% de las terracotas son piezas completas. A ello se une que en el santuario también han sido ofrendadas un conjunto de mascaritas en metales preciosos en las que sólo se representa el esquemático rostro de la divinidad o del oferente. De nuevo, la parte por el todo funciona plenamente dentro del ambiente religioso ibérico²⁹.

En lo que a conjuntos de terracotas se refiere es destacable el depósito del Castillo de Guardamar (Guardamar del Segura, Alicante). En el que se integran dos piezas enteras y los fragmentos adscribibles a pebeteros, que ascienden hasta los 145 fragmentos³⁰ de los cuales únicamente en 129 casos es posible identificar la parte del pebetero a la que corresponden³¹. Estos se distribuyen en 46 piezas correspondientes al cuerpo de la pieza, 39 al borde superior, 4 al inferior, 10 al borde del kalathos y 38 fragmentos que conservan el rostro y que por tanto pudieron ser clasificados según la tipología de Muñoz Amilibia. Aquí, los fragmentos correspondientes al rostro de la imagen no son la mayoría, pero si suponen un porcentaje ciertamente significativo del total de fragmentos de terracota identificados, el 27,73%. Sin embargo, el estudio actual del yacimiento impide definir concretamente el carácter de este santuario y de las ofrendas depositadas en él, aunque por lo general se han vinculado con un culto en relación con el trasiego comercial del enclave, emanado de la situación preeminente del cerro en la desembocadura del valle del Segura³².

²⁹ José Fenoll Cascales, José Miguel García Cano, Jesús Robles Moreno, “El Santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Revisión y actualización de algunos de sus exvotos”. *Alquipir* 19, 2024, 3-12. <https://www.alquipir.es/archivos/2702>, 7 y ss.

³⁰ Lorenzo Abad Casal, “Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar”, En: Estudios de arqueología ibérica y romana: homenaje a Enrique Pla Ballester (Valencia, SIP, 1992), 228.

³¹ Lorenzo Abad Casal, “Terracotas Ibéricas del Castillo de Guardamar” En: Guardamar del Segura, Arqueología y Museo / coord. por Lorenzo Abad Casal (Alicante, MARQ, 2010), 125.

³² Abad, “Terracotas ibéricas del castillo de Guardamar”, 232.

Esta disparidad entre piezas completas y fragmentos resulta significativa y parece responder a dos criterios lógicos bien definidos. El primero de ellos, es que estos rostros corresponden generalmente con la parte más gruesa del vaso, por lo que cuando este se amortiza es mucho más fácil que se conserve íntegra o con faltas mucho más leves que en el resto del vaso. La otra parte es que, aunque el vaso esté amortizado, se conservan los fragmentos del mismo, parece que siguiendo un criterio que obedece a al valor de la representatividad de la imagen, es decir, se conservan más fragmentos del rostro porque es la parte más característica de la pieza ya amortizada y de lo que ella representa.

No obstante, no sabemos si el vaso se amortiza ritualmente para la sepultura o el santuario y sólo se recoge el rostro de la divinidad para incluirlo en la sepultura/*favissa*, o si por el contrario el fragmento procede de un vaso ya amortizado del que se ha decidido conservar los fragmentos figurativos de mayor importancia, porque en ellos consiguen seguir leyendo o viendo una imagen sagrada. Además, no parece que la selección de los fragmentos del vaso que se guardan o se incluyen en las sepulturas sea baladí, pues como la estadística realizada sobre estas líneas refleja, la cara de la divinidad ostenta el mayor número de presencia en estos fragmentos. Este fenómeno parece responder a un criterio claro y de carácter antropológico, la cara de un individuo o de la divinidad es la parte del cuerpo que mejor representa a este. Rostro es equivalente a imagen en estos casos, es como hemos dicho, la parte por el todo³³.

No se ha de olvidar que los pebeteros son a su vez una representación fragmentaria del cuerpo humano de la divinidad, es decir, ya en la producción se elige deliberadamente la parte más representativa de aquello que se quiere representar, puesto es capaz de transmitir mejor la esencia de aquello a lo que alude³⁴.

El uso del fragmento del cuerpo en estos trozos de terracota no es como en el en algunos exvotos, en los que la representación fragmentaria del cuerpo alude al lugar en el que se busca sanar o mejorar esa parte en concreto. Mientras que en los exvotos sirven al propósito de concentrar el poder mágico de curación que se pide a la divinidad en la parte del cuerpo presentada, en el caso de estas terracotas, el rostro de la divinidad sirve como su representación total en la mediación con ella misma. En realidad, tanto en los contextos funerarios como en los de santuarios puede existir también un anhelo o petición clara a la divinidad representada en los fragmentos para su protección en vida o, para que proteja al difunto en su viaje a allende y en su nueva era ultraterrena, en la que los mortales no podrán interceder. No deja de ser significativo el alto volumen de estas piezas en un contexto funerario como lo es en Cabecico del Tesoro, pues en la Contestania la presencia de estos vasos está tradicionalmente asociada más a santuarios que a necrópolis.

2.2. Los exvotos en piedra

Un fenómeno inverso, el cercenamiento del rostro o la cabeza también parece evidente en el proceso de amortización de los exvotos en piedra en los santuarios del sudeste. Para el caso de la *favissa* de la

³³ Ricardo Olmos Romera, "El lenguaje de la diosa de los pebeteros: signo icónico y función narrativa en dos tumbas de La Albufereta (Alicante)". En: *Imagen y culto en la Iberia prerromana. Los pebeteros en forma de cabeza femenina* / coord. Por M. Marín Ceballos (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007), 369.

³⁴ No obstante, la elección del busto de la divinidad para realizar los pebeteros ha sido también interpretado en ocasiones como propio de la diosa surgiendo de la propia tierra, habiendo surgido sólo el busto de ella.

habitación 11 del santuario de El Cigarralejo, la situación parece ser clara. En total son incluidos en este depósito 17 figuras antropomorfas, de las cuales 11 son mujeres y 6 son varones. Con respecto a la fragmentación de las mismas, en lo que a las damas se refiere, 9 están completamente acéfalas, una está cortada a la altura de torso y una última está completa. Para los varones, la estadística es similar, 5 son acéfalas y sólo una aparece completa, aunque conservada en dos fragmentos³⁵. Es decir, del total de 17 exvotos antropomorfos, 14 han sido amortizados con el acto de cortarles la cabeza (el 82, 35% del total de exvotos antropomorfos del santuario muleño) (Fig.2 (arriba) y Fig. 3 (abajo)).

Algo similar sucede con los exvotos de équidos de la misma estación ibérica, que ascienden hasta los 170. 50 de ellos son fragmentos correspondientes con las cabezas de estos animales ³⁶ y unos 100 con équidos muchos más completos. De esos 100 exvotos de bulto redondo, 60 (60% sobre el total de équidos de bulto redondo) han perdido totalmente la cabeza, 9 (9% sobre el total de équidos de bulto redondo) de ellos la han perdido parcialmente y 33 (33% sobre el total de équidos de bulto redondo) la conservan (Fig. 3 (abajo)). Es cierto que a los équidos a los que les falta la cabeza, se suelen faltar también otras partes del cuerpo, sobre todo las patas y los plintos sobre los que se apoyan, probablemente debido a la fragmentación intencionada de los exvotos para su amortización. No obstante, esta amortización se realiza en muchos casos en la misma fosa votiva puesto que algunos de los exvotos pese a encontrarse reducidos a muchos fragmentos han podido ser reintegrados en su casi totalidad. Por otro lado, se podría pensar que el conjunto de 50 cabezas de animales votivos se debe corresponder necesariamente con los 60 cuerpos de équidos acéfalos. Sin embargo, al no poder conectarlos anatómicamente las cabezas y los cuerpos, no se puede ahondar más profundamente en esta cuestión.

Parece que lo mismo sucede para los dos exvotos de équidos recuperados en la necrópolis del mismo yacimiento muleño (Sepulturas 107 y 476), donde tanto en el caso de la yunta como del carro, ambos conjuntos se encuentran acéfalos. Proceso que se repite para los exvotos de carros del santuario de La Luz del conjunto del Verdolay, donde el único publicado por Lillo, se encuentra sin cabeza³⁷ al igual que los que se encuentran inéditos ³⁸.

Esta fragmentación puede estar asociada a lo mencionado con anterioridad, puede deberse a una voluntad intencional de amortización ritualizada basada en el cercenamiento de las cabezas y la desactivación de la imagen con este acto. Esta tesis es posible mantenerla para el caso de los exvotos antropomorfos, puesto la acción corresponde con una tendencia prácticamente sistemática, corroborada en el hecho de que no aparecieron las cabezas de las piezas fragmentadas dentro de la *favissa*. Con respecto a los équidos, la fragmentación a la altura de cuello puede deberse tanto al arrojado del exvoto a la *favissa* con un total descuidado (incluso con violencia que asegurase su destrucción), como a una amortización previa que sería ritual e intencionada, en la que las cabezas podrían ser cortadas e incluidas por separado en el depósito ritual. Lo cierto es que son 60 cuerpos acéfalos frente a 50 cabezas, por lo que al menos 10 de los exvotos ya fueron introducidos en el habitáculo bajo la H11 sin cabeza (aunque sabemos que este número es mucho más alto, puesto que aunque algunas cabezas pudiesen corresponder con los cuerpos acéfalos, no todas han de corresponderse, de hecho estimamos que este porcentaje debe ser muy bajo dado los sucesivos estudios que se han hecho de estos exvotos y la marcada imposibilidad de conectar las cabezas con los cuerpos fragmentados de los équidos).

³⁵ Emeterio Cuadrado Diaz, *Excavaciones en el Santuario Ibérico de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*, (Madrid, Informes y Memorias, 1950).

³⁶ Recuento a través de Cuadrado, *Excavaciones en el Santuario Ibérico de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*, 232 y ss.

³⁷ Pedro Lillo Carpio, "El exvoto del carro labrado en piedra del santuario de la Luz y su significado", *Homenaje a D. Lope Pascual* (Murcia, Universidad de Murcia, 2002), 549.

³⁸ Comunicación personal Fernando Quesada



Figura 2. (Arriba) Fragmentos de pebeteros procedentes de Cabecico del Tesoro en los que solo se conserva el rostro. Fuente: García Cano y Page, 2004. (Abajo) Exvotos antropomorfos del santuario de El Cigarralejo descabezados.

2.3. La escultura en piedra de gran formato

El fenómeno de la aparición o la omisión del rostro en el mundo ibérico, se documentan también en el caso de la escultura de gran formato dentro de las necrópolis ibéricas. Cabe analizar así algunos casos concretos.

Sin dejar de lado el ya citado el conjunto ibérico de El Cigarralejo, es preciso mirar hacia un caso singular en los enterramientos de su necrópolis. Determinar que la mayoría de los fragmentos escultóricos de este yacimiento se ha conservado gracia a su reutilización en encachados de tumbas, no supone arrojar ningún dato nuevo sobre la escultura ibérica. Sin embargo, en algunas ocasiones, este reciclaje da lugar

a acumulaciones de esculturas de diversa índole que parecen responder a causas que escapan de lo aleatorio. Este es el caso de la sepultura 471, en ella, se reciclaron en su encachado todo un conjunto de fragmentos escultóricos entre los que destacan hasta 3 cabezas humanas y una animal en dos fragmentos (Piezas con el número de inventario: 5066, 5067, 5068, 5069, 5201). Este dato podría resultar baladí de no ser porque el conjunto escultórico de la necrópolis muleña solo cuenta con 6 cabezas humanas (en bulto redondo o relieve) en su total. Es decir, el 50% de los fragmentos escultóricos con forma de cabeza humana que han aparecido en las necrópolis se reciclaron en un mismo contexto.

Por otra parte, se atestigua también el caso contrario, el de la violencia contra las imágenes y concretamente contra el rostro de ellas. Esto queda bien atestiguado en conjuntos tan grandes e importantes como Porcuna. Por ejemplo, del conjunto de guerreros sólo uno conserva el rostro, eso sí, es un excelente estado³⁹. El resto parecen presentar una acción antrópica derivada de ejercer una violencia contra ellas⁴⁰. De este mismo conjunto, el grupo de los que Blanco⁴¹ denominó como “hierofantes” todos acusan la pérdida de su cabeza, conservándose sólo una pieza muy fragmentada que corresponde con una cabeza con tocado (femenina ¿?)⁴². No se ha de olvidar que estas esculturas pese a todo son guardadas con cuidado en una fosa que las “proteja” de alguna manera de las acciones geológicas y antrópicas futuras, es por ello que el momento de cercenamiento de los rostros se pueda corresponder más con una acción que desactive la imagen antes de guardarla en la fosa (algo parecido a lo que sucedía en Cigarralejo) que con una acción violenta contra ella.

Se puede atisbar por tanto una reiteración en estos casos en los que los rostros escultóricos adquieren distintos valores dentro de sus vidas posteriores, pero todos ellos basados en la importancia capital de esta parte de la representación. Así el papel polisémico de las caras reluce en contextos como la tumba 471 de Cigarralejo en el que los rostros pueden jugar un papel de vinculación con el tiempo pasado, quizás en un sentido incluso de protección; o de desactivación de aquellas esculturas que en momento fueron sagradas y que antes de protegerlas como es debido frente al paso del tiempo se las desactiva para no puedan ser profanadas por otros.

3. Conclusiones

No creemos que merezca la pena aludir a realidades lejanas en el tiempo y el espacio, para establecer paralelos sobre cómo son desactivadas las imágenes sagradas o con alguna carga mágica, mediante la decapitación o el cercenamiento de una parte fundamental de la representación. Sin embargo, es preciso incidir en que este tipo de prácticas en torno a la imagen son comunes a todas las culturas que las utilizan. En este sentido la activación y desactivación de imágenes en el mundo antiguo es un fenómeno bien conocido; ninguna escultura estaba realmente acabada hasta el momento en el que fuese policromada, en el que fuese con el pigmento, imbuida de vida⁴³:

En referencia a la policromía: “the goal of the artist was to give life to his work”⁴⁴.

A ello se une que en el mundo clásico, las esculturas no son meras representaciones de algo, sino el hábitat terrenal de aquello que se representa para el caso de los dioses:

³⁹ Zofio y Chapa, “Enterrar el pasado”, 102.

⁴⁰ Zofio y Chapa, “Enterrar el pasado”, 102 y ss.

⁴¹ Antonio Blanco Freijeiro, “Las esculturas de Porcuna II. Hierofantes y cazadores”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185-1 (1988): 1-27.

⁴² Zofio y Chapa, “Enterrar el pasado”, Lam 4. 4-6.

⁴³ R. L. Gordon, “The real and the imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World”. *Art History*, 2(1), (1979): 10.

⁴⁴ Volker Brinkmann “The polychromy of Ancient Greek Sculpture”. En: *The Color of Life: Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*, ed. por Roberta Panzanelli, (Los Angeles: J. Paul Getty Museum: The Getty Research Institute, 2008), 24.

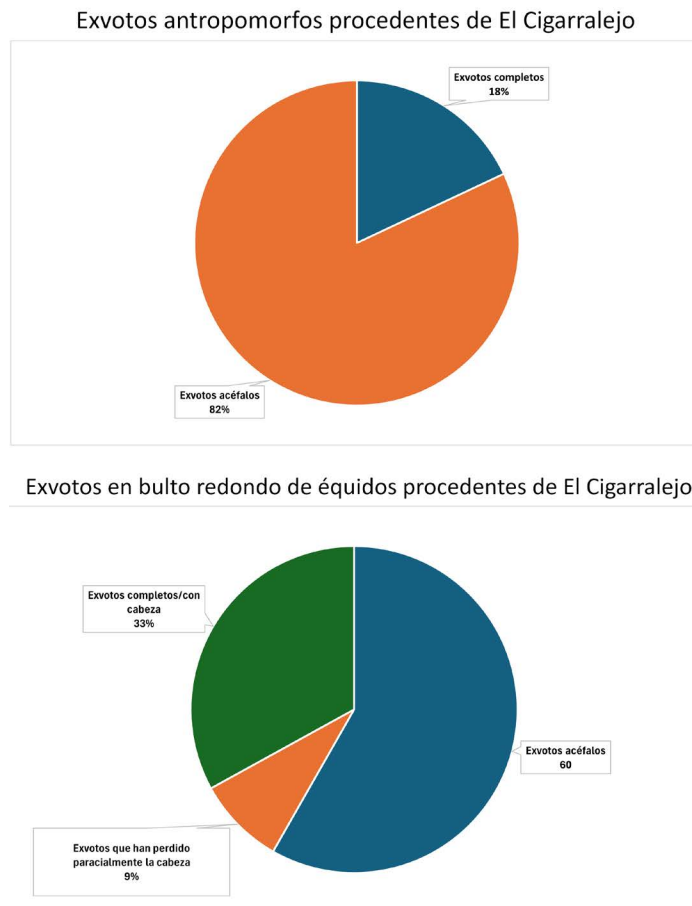


Figura 3. Gráficos con las estadísticas al respecto de los exvotos antropomorfos y equinos de bulto redondo del santuario de El Cigarralejo.

“Statues of divinities were erected inside shrines and temples both embodying and standing in proxy for the gods who were supposed to live there, and it is unsurprising to find that literary accounts frequently elide the distinction between deity and image of deity, and visual representations of cult statues within sacred buildings (on coins, vases and wall-paintings, for example) creatively exploit these ambiguities”⁴⁵.

Estas moradas mortales para los dioses solo se activaban cuando estaban acabadas con la policromía:

“It is sometimes difficult to decide whether it is the statue that is being described or depicted, or the divinity itself. In some representations, this very difficulty of distinguishing art from reality is playfully explored and paraded by the image (...). Once a cult statue is painted, clothed, armed and garlanded, it creates the impression of the real god or hero standing around in the city and participating in human life”⁴⁶.

Es por ello que, si asumimos que este tipo de pensamiento mágico en torno a la imagen existió para su activación, pudo y debió existirlo también para su desactivación como dispositivo religioso-cultural que

⁴⁵ M. Bradley, “The importance of colour on ancient marble sculpture”. *Art History*, 32(3), (2009): 445.

⁴⁶ M. Bradley, “The importance of colour...”, 445.

es. Ahora bien, esta desactivación pudo realizarse de muchas formas; por medio de la violencia debido a un ataque enemigo o de forma ritualizada para poner fin a la vida de una imagen y amortizarla así en un acto tan real cómo simbólico, preservándose sólo los fragmentos más representativos de esta.

Así, la fragmentación se presenta con dos voluntades, como elemento de desactivación (en relación con un bien ya amortizado) y en segunda instancia como preservación de aquello que se desactiva y a su vez merece trascender y ser recordado. En este segundo sentido, el fragmento alude a todo lo desarrollado con anterioridad, es la parte por el todo, de lo que fue en origen y de lo que ello representa, como dan buena cuenta de ello las estadísticas sobre exvotos y terracotas dentro de la Contestania ibérica.

En cualquier caso, parece evidente que ambas dinámicas están bien relacionadas con el rostro de las representaciones, pues esa *pars pro toto* es más significativa cuando su alude a la parte primordial de la representación, ya sea para su preservación o su destrucción. Si las imágenes albergaron vida alguna dentro del pensamiento mágico de la cultura ibérica, esa vida parece contenerse en el rostro y la cabeza de la representación. Estas acciones son la prueba de que tanto en el arte tanto como en la realidad el rostro es una parte indisoluble de la identidad del sujeto representado. Esto es debido a que se trata del fragmento más identificativo y representativo del ser, por lo que queda hondamente ligado a su personalidad y esencia. Quien ataca o preserva un rostro, ataca o preserva una idea mayor y eso hemos intentado compendiar para el conjunto de la realidad ibérica del sudeste peninsular sobre estas líneas.

Bibliografía

- Abad Casal, Lorenzo. "Terracotas ibéricas del Castillo de Guardamar", En: *Estudios de arqueología ibérica y romana: homenaje a Enrique Pla Ballester*, 225-238. Valencia: SIP, 1992.
- Abad Casal, Lorenzo. "Terracotas Ibéricas del Castillo de Guardamar" En: *Guardamar del Segura, Arqueología y Museo* / coord. por Lorenzo Abad Casal, 122-133. Alicante: MARQ, 2010.
- Baitinger, Holger (ed.), *Material culture and identity between the Mediterranean world and central Europe* (Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2016)
- Baitinger, Holger. "Fragmentierte Weihgaben und Brucherz in Olympia" en *Neue Forschungen zu frühen griechischen Heiligtümern (12.- 5. Jh. v. Chr.)*, ed. Aliki Moustaka y Wolf-Dietrich Niemeier (Atenas: Deutsches Archäologisches Institut Athen, 2018).
- Baitinger, Holger. "Ritual killing, melting down, re-use-fragmented objects in the sanctuary of Olympia", en *Offerte in metallo nei santuari greci. Doni votive, rituali, smaltimento. Atti del seminario online*, ed. Chiara Tarditi y Alessio Sassù (Roma: Thasos, 2020).
- Blanco Frejeiro, Antonio. "Las esculturas de Porcuna II. Hierofantes y cazadores", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 185-1 (1988): 1-27.
- Bradley, M. "The importance of colour on ancient marble sculpture". *Art History*, 32(3), (2009): 427-457.
- Brilliant, Richard y Kinney, Dale. *Reuse Value: Spolia and appropriation in art and architecture from Constantine to Sherrie Levine*. Londres: Ashgate publishing, 2011.
- Brinkmann, Volker. "The polychromy of Ancient Greek Sculpture". En: *The Color of Life: Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*, ed. por Roberta Panzanelli, 18-39. Los Angeles: J. Paul Getty Museum: The Getty Research Institute, 2008.
- Brittain, Marcus y Harris, Oliver. "Enchaining arguments and fragmenting assumptions: reconsidering the fragmentation debate in archaeology", *World Archaeology* 42, No. 4 (Diciembre 2010): 581-594.
- Chapa Brunet, Teresa. "La destrucción de la escultura funeraria ibérica", *Trabajos de Prehistoria*, 50 (1993): 185-195.
- Chapman, John. *Fragmentation in Archaeology*. Nueva York: Routledge, 2000.
- Cuadrado Diaz, Emeterio. *Excavaciones en el Santuario Ibérico de El Cigarralejo (Mula, Murcia)*. Madrid: Informes y Memorias, 1950.

- Fenoll Cascales, José y Robles Moreno, Jesús. “El Cigarralejo (Mula, Murcia): Una oportunidad excelente para el estudio de los monumentos ibéricos”, en *XXVIII Jornadas Patrimonio Cultural de la Región de Murcia*, ed. Pedro E. Collado Espejo, Juan García Sandoval y Ángel Iniesta San Martín. Murcia: CARM, 2022.
- Fenoll Cascales, José y Robles Moreno, Jesús. “Preserve, destroy, abandon, reuse, recycle: dealing with sculptural and architectural fragments at the Iberian necropolis of El Cigarralejo (Mula, Murcia) (Late 5th century b.C.-1st century b.C.)”, *Quaderni di ACMA*, ep.
- Fenoll Cascales, José; García Cano, José Miguel; Robles Moreno, Jesús. “El Santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia). Revisión y actualización de algunos de sus exvotos”. *Alquibir* 19, (2024), 3-12. <https://www.alquibir.es/archivos/2702>
- García Cano, José Miguel y Page del Pozo, Virginia. *Terracotas y vasos plásticos de la necrópolis del Cabecico del Tesoro, Verdolay, Murcia*. Murcia: CARM, 2004.
- García Cano, José Miguel; Iniesta Sanmartín, Ángel y Page del Pozo, Virginia. “El santuario ibérico de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia)”. *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 7-8, (1991): 75-82.
- García Cano, José Miguel; Page del Pozo, Virginia; Iniesta Sanmartín, Ángel y Hernández Carrión, Emiliano. “El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos” *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, núm.18, (1997): 239-256.
- García Cardiel, Jorge. “¿Y qué fue de la estatua del abuelo? La reutilización de la escultura ibérica” en *Historia, identidad y alteridad: actas del III Congreso Interdisciplinar de Jóvenes Historiadores*, ed. José M. Aldea Celada, Paula Ortega Martínez, Iván Pérez Miranda y María de los Reyes de Soto García, 279-303 (Madrid: Universidad Complutense, 2012).
- Gordon, R. L. “The real and the imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World”. *Art History*, 2(1), (1979): 5-34.
- Lillo Carpio, Pedro “El exvoto del carro labrado en piedra del santuario de la Luz y su significado”, *Homenaje a D. Lope Pascual*, 539-560. Murcia: Universidad de Murcia, 2002.
- Olmos Romera, Ricardo. “El lenguaje de la diosa de los pebeteros: signo icónico y función narrativa en dos tumbas de La Albufereta (Alicante)”. En: *Imagen y culto en la Iberia prerromana. Los pebeteros en forma de cabeza femenina* / coord. Por M. Marín Ceballos, 367-389. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007.
- Robles Moreno, Jesús. “Fragmentación, memoria e iconografía en las necrópolis ibéricas: a propósito de una voluta de gola de El Cigarralejo” en *Necrópolis ibéricas del sudeste*, ed. José Fenoll Cascales y Jesús Robles Moreno (Murcia: Universidad de Murcia, ep.)
- Robles Moreno, Jesús. “Monumentos ibéricos. Decoración arquitectónica con relieves no figurativos. Contexto, talleres e iconografía” (Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2024).
- Rous, Sarah. *Reset in Stone*. Wisconsin: University of Wisconsin, 2019.
- Talavera Costa, Julián. “Las destrucciones de la estatuaria ibérica en el Levante peninsular”, *Lucentum* 17-18 (1998-1999): 117-130.
- Zofío Fernández, Sebastián y Chapa Brunet, Teresa. “Enterrar el pasado: la destrucción del conjunto escultórico del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)”, *Verdolay* 9 (2005): 95-120.

Medea and uterine magic treatments and control through pharmakos

Maria Regina Candido¹

Medea is a Greek tragedy written by Euripides in 431 BC. The play tells the story of Medea, the princess of the kingdom of Colchis, in the Black Sea, who was married to the Greek hero Jason. After Jason betrayed her, Medea took revenge by murdering her own two sons and Jason's new bride, Glauce. This action aggravated her because she was humiliated and Jason broke the wedding vow, an important bond between humans. Medea decided to take revenge and she said that would not allow anyone to pain her heart nor she would permit *suffer mockery*. She said "I'll be put to death; my enemies will laugh at me. The best way is the most direct, to use the skills I have by nature and poison them, destroy them with my drugs"²

Following these actions, she fled to Athens to start a new life as the new wife of King Aegeus. Evaggelia Kiosi said Medea's name etymology is attributed to the verb μέδομαι (*medomai*) which means provide for, be mindful of, but also plan, contrive, and devise (always in the bad sense). In its active form, the verb (μέδω, *medo*) acquires a completely different meaning: protect, rule over³.

In the play, Medea fulfills the social function defined by the Greek polis by giving birth to two male children as the sons of Jason. However, the mythical narrative draws our attention to the fact that at the end of the drama, Medea flees to Athens. She evokes and assures herself of protection and asylum, and she assumes the supplicant position and says: "Listen, I entreat you; by your beard and by your knees, I beg you: Pity me; pity my misfortune. Don't let me go deserted into exile; receive me in your home and at your hearth. If you do it, may the gods grant your desire for children; may you die a prosperous man"⁴.

Medea begged King Aegeus, her protector as the *kyrios*, in exchange she promised to make him fertile and child-bearing through the domination of her magic herbal/*pharmaka*. According to Rebecca Futo Kennedy Medea, despite her destructive power, was able to arrive in Athens as a benefactress and a guest of King Aegeus⁵. It is interesting to note that Medea was able to act as a healer and promote fertility among the population of the Athenians and King Aegeus. This is an interesting observation that clears up the social imagination of the Greeks and their beliefs about the role of women in society.

The plot mentioned that the problem of King Aegeus allows us to address issues related to pregnancy and its complications such as abortion and infertility. We think this is an important topic that justifies further discussion. However, I would like to clarify Medea's arrival in Athens and her role as a healer. The Greeks had a complex and often contradictory view of women's roles in society, they needed them to be mothers of male children with health.

It is interesting to note that Medea was known for her expertise in healing and the use of herbs, roots, and magical drugs, which was already known to the Hellenes, Jason said: "every single person in Hellas

¹ Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: medeiacandido@gmail.com – ORCID: 0000-0002-1278-838X

² Eurípides. *Medéia*. Trad. Jaa Torrano (São Paulo: Hucitec. 1991), 390-92.

³ Evaggelia Kiosi, "The Personality of Μήδεια (Medea): An Ethical Approach". *Psychology Research* 9, No.7 (2019): 269.

⁴ Eurípides. *Medéia*. Trad. Jaa Torrano (São Paulo: Hucitec.1991), 730-35.

⁵ Rebecca Futo Kennedy, *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*. (New York: Routledge, 2014),51.

knows that you are wise. You're famous. You'd never have that kind of reputation if you were living at the edge of nowhere"⁶. According to Euripides, all the Greeks knew that she was skilled and had fame.

We mentioned that Medea was considered a supplicant and achieved the benefit of staying in Athens through the *sacred xenia*, which granted protection, solidarity, and hospitality to the palace of the king. It is also curious to note that Medea promised to cure King Aegeus's infertility through magical drugs and herbs.⁷

It is interesting to note that the poet Euripides brings to the stage one of the taboo themes for the Greeks, that is, the infertility of the male gender in the figure of King Aegeus. Classical literature is indeed scarce of information about the infertility of the male among the Greeks of the classical and Hellenistic periods. Ps. Apollodorus in *Bibliothec* quoted: "The first wife whom he married was Meta, daughter of Hoples, and the second was Chalciope, daughter of Rhexenor. As no child was born to him, he feared his brothers, and went to Pythia and consulted the oracle concerning the begetting of children"⁸.

The King Aegeus attributed his infertility to the wrath of the goddess Aphrodite. To reconnect this relationship with the goddess, he introduced the cult of Aphrodite Urania in Athens to minimize her animosity with him. It is also important to consider that King Aegeus consulted the Oracle of Delphi, who gave him an answer that he did not understand. In doubt, he decided to marry Medea, who promised him a cure and to make him fertile and with male children through the use of the magic herbal/*pharmakos*.

As a priestess of Hecate, Medea carried with her the responsibility of curing the infertility of King Aegeus, because she possessed the know-how of magical drugs that help and promote fecundity⁹. We should note that motherhood held a significant value for the perpetuation of the polis and family in the Greek. The polis of the Athenians made it clear: the main role of the woman was to be the mother of healthy male children.

Jean-Jacques Aubert discusses the ancient evidence of magical and religious beliefs, it's involving the reproductive capacity of females, as well as magical means of intervention in the reproductive process¹⁰. However, we add that, in Greek society, motherhood with healthy male children held a significant value for the perpetuation of the polis, and the husband's family.

We're considering that Euripides knew of the social code of Athens and mobilized the knowledge of the protagonist as healer/*pharmakides*. Medea was a married woman with Jason and a mother of two children at a time when, in classical Greece, the female duty was limited to the home, without political rights and without particular social out of religion.

However, she described marriage as a hard duty of the woman, she said: "Of all creatures that have life and reason we women are the lot wretched first we must at a great expenditure of money buy a husband and then acquire a master over of our bodies"¹¹ The quotation shows, that Medea is speaking of marriage in an idealistic way which is part of the Greek Society. The author reinserted the priestess of Hecate adjusted to the standard of an Athenian woman in the condition of the wife of King Aegeus and mother of his son Medus. It is interesting to note that Hecate was a goddess in ancient Greek religion and

⁶ Eurípides. *Medéia*, 550-55.

⁷ Eurípides. *Medéia*, 735.

⁸ Ps. Apollodorus, *Bibliothec* trans. by James George Frazer (New York, 1921), 3.15.6

⁹ Maria Regina Candido, "Medea and the Rejuvenation of Pelias: One Alternative Version". *Global Journal of Human-Social Science: History, Archaeology & Anthropology* 20, n° 3 (2020): 3.

¹⁰ Jean-Jacques Aubert, "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic". *Greek-Roman Byzantine Studies* 30, n° 30 (1989): 421.

¹¹ Eurípides. *Medéia*, 230-40.

mythology, most often shown holding a pair of torches, and snakes, and accompanied by dogs. Hecate was variously associated with crossroads, night, light of touches, knowledge of herbs and poisonous plants, necromancy, and sorcery.

The mythical narrative of Medea points out that she arrives in Athens as a foreign woman. Euripides may want to demarcate the presence of foreign women who circulated among the Athenians in the classical period, offering the know-how of magical drugs for different purposes¹².

Greeks have the belief that young women are easily affected by negative influences during pregnancy. Classical literature provides us with names of mythical women involved in manipulation of magical herbs such as Circe, Calypso, Helen, and Medea. They are holders of the know-how and use of herbs as poison/*pharmakon allo* or as curative medicine/*pharmakon olomenon*. However, the knowledge of herbs and their efficacy for therapeutic and pro-creative purposes were common practices and domains of foreign women who circulated in the Mediterranean, such as Ninos, Theoris of Thespis, Theodota, and Phrinea¹³.

We add the names of Athenian women such as Phainarete, mother of Socrates¹⁴, known as an honorable midwife who mastered the manipulation of herbs and drugs for therapeutic purposes. The evidence that the women worked as doctors and in other medical could be seen in an inscription on the tomb of Phanostrate that materialized her activity as both a doctor (*iatros*) and a midwife/ (*maia*) (IG II26873). Bettini brought this inscription where she was considered the prestigious Phanostrate and also was known for her performance as a *maia kai iatros*/midwife and physician.¹⁵ The two midwives let it be known that the female body was an object of knowledge for women. We can say that the Athenians knew little of the physical nature of women and their diseases.

Hyginus said “The ancients didn’t have obstetricians, and as a result, women because of modesty perished. The Athenians forbade slaves and women to learn the art of medicine”¹⁶. The consultation and manipulation of the pregnant woman’s body were carried out with the accompaniment of women members of the family (mother, sister, aunt, grandmother) and/ or the women who assisted the doctor/ *iatroi/physician* always in the presence of a *kyrios*, in this case, her husband or Father.¹⁷

Trevor R. Bryce said that women did play a major role in the various healing professions. We know that some women practiced as *physicians*, perhaps as many as one to four male physicians, and women were very prominent in other healing arts. Midwives’ activities, first to assist with the birth of a baby (which commonly involves the use of a birthing stool), and then in uttering incantations designed to ensure that the baby would be healthy and enjoy a long life¹⁸.

In the Hippocratic Treatise, the work *Aphorisma* reveals the social imagination of the Hellenes about the definition of the sex of the child was identified through the position of the fetus in the womb, through

¹² Maria Regina Candido, “Mulheres Estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C”. In: *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, edited by Pedro P.A. Funari, (São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014):155.

¹³ Maria Regina Candido, “Mulheres Estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C”, In: *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, edited by Pedro P.A. Funari, (São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014):156.

¹⁴ Plato. *Theaetetus*. trans. de Emile Chambry (Paris: Flammarion, 1967): 149a

¹⁵ Maurizio Bettini, ed., *Women & Weasels. Mythologies of Birth in Ancient Greece and Rome*. Trans. by Emlyn Eisenach. (Chicago: The University of Chicago Press, 1992):189.

¹⁶ Hyginus. *Fabulae*. trans. P. Bádenas de la Pena. (Madrid: Gredos,1985):270-74.

¹⁷ Helen King, *Hippocrates’ Woman: Reading the female body in Ancient Greece*. (London: Routledge, 1988),23

¹⁸ Trevor R. Bryce, “The role and status of women in Hittite Society”. In: *Women in Antiquity*, edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa, (London: Routledge, 2016),303.

comparison, namely: male child, the embryo was on the right side. The female sex was located on the left side¹⁹.

The definition of the sides is associated with the *Pythagorean Table of Opposites*, reproduced by Aristotle in the work *Metaphysics*, in which he established a comparison through the binary relation of opposition by defining that the feminine is related to the absence of limits, to the dark, to emotion, to the left side and to the negative ills that affect human life, and the right side is close to the masculine, which possesses luminosity, reason, rectitude, and beneficial matters²⁰. He complements the comparison by stating that if a woman is pregnant with a male child, he develops a healthy complexion, however, if the gestated child is female, the woman has a poor health complexion²¹.

Prudence Allen remembered that in the *Aphorism*, it was also said that when a woman was pregnant with twins if one of her breasts became dry, she would lose the child. If her right breast became dry, she would lose her male child; if it were on the left side, it would lose the female child²².

In the social imagination of the Hellenes, the left side is always related to the negative and the female figure, which was conducive to magical practices. The negative side of the Greek woman is based on the myth of Pandora, defined by Hesiod when narrating the construction of the prototype of the race of the Greek woman/*genos gynaikôn*, plus her dysphoric attributes.²³ Euripides complements the dysphoric definition of the woman: “you have the knowledge. And more than this, we are women, naturally weak and most helpless, when it comes to noble deeds, but for all evils, we are most skilled contrivers.”²⁴. That is, he quoted by stating that women are very skilled artisans of all the evils that afflict humanity and reinforces the misogynistic perspective by mentioning that mortals procreate otherwise, there is no female gender so that mortals would have no harm.²⁵ For the Greeks, the comparison between the male and female genders defines that the woman was an incomplete being considered a mutilated man, a deformed man who could propitiate and cause infertility.

According to the Hippocratic Treatise, *Aphorisma*, women who have a cold, dense, and compact uterus cannot conceive. Those who have a moist uterus also do not conceive. In women whose uterus is too dry, and too hot, semen is lost due to the absence of nutrients. Only women, whose womb is an intermediate state between these bodily temperatures, can prove to be fertile²⁶. As we can see, the female body, considered cold, and moist with many bodily fluids, was apprehended as a negative object. This leads us to consider that in the face of the couple’s infertility, the fault is related to the woman, since, in ancient medical texts, male infertility is neither recognized nor discussed.

As reported by Blundell there is little knowledge on the part of ancient medical writers about the physical nature of women, a fact that results in considering that the failure to conceive children, in general, was caused by the incapacity of the man’s partner²⁷. That is, in the case of infertility, the problem is related to a disease of women. Helen King and Paola Manuli state that the gynecological knowledge promoted by the Greek physician and iatroi consisted more of the man’s fantasy about the female body²⁸. The author adds that the appropriate term to deal with women’s sexual problems was *Gynaikeia*, a Greek

¹⁹ Hippocrates. *Aphorism. Oeuvres complètes d’Hippocrate* trans. E.Littré, (Paris: Baillière, 1849), XLVI, II.

²⁰ Aristotelis. *Metaphysics*. Trans.Valentin Garcia Yebra. (Madrid: Gredos,1998) I, 5, 686a).

²¹ Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*. (Cambridge: Eden Press,1985), 47

²² Prudence Allen, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*, (Cambridge: Eden Press,1985), 48.

²³ Hesíodo. *Teogonia: A Origem dos Deuses*, trans. Jaa Torrano, (São Paulo: Iluminuras, 2011), 585

²⁴ Euripides, *Medeia*, 409.

²⁵ Euripides, *Medeia*, 573.

²⁶ Hippocrates, *Aphorism*, LXII.

²⁷ Sue Blundell, ed., *Women in Ancient Greece*, (Cambridge: Harvard University Press,1995),105.

²⁸ Helen King, *Hippocrates’ Woman: Reading the female body in Ancient Greece*. 1988, 22.

word related to the female sexual organs and used in Hippocratic treatises to refer to women's diseases such as menstruation, pregnancy, abortions, and infertility²⁹.

As a result, in ancient Greek society, the womb was considered a place of full attention and care for young wives in the process of gestating new lives among the Greeks, because of the high rate of infant mortality. Another interesting fact, the womb was considered an independent entity, a kind of animate creature that lived inside the woman, out of control and desirous of bearing children.

Plato, in *Timaeus*, characterizes the womb as a moving being, a kind of irrational animal that wanders inside the female body in women whenever the womb, as it is called is an indwelling creature desirous of child-bearing remains without fruit long beyond the due season, it is irritated and take it ill³⁰ This action of the moving of the womb could be the diagnosis of hysteria. This symptom has been known for a long time, before the ancient Greek the word *hysterikos* was referring to diseases of the womb. Cecilia Tasca noted that Hippocrates was the first to use the term hysteria. Indeed he also believes that the cause of this disease lies in the movement of the uterus/"*hysteron*"³¹

Vivian Nutton and Helen King provided mean "hysteria" and ancient Greek gynecology comes from the Greek word '*hysterikos*, "meaning 'suffering of the womb". Both said that Greek society believed that when a woman experienced delirium, excessive emotion, and lack of self-control, this was because her uterus was moving freely throughout her body.³²

According to Cecilia Tasca the quote of Euripide's myth, the Dionysian experience of the Maenads could cure this disease. Women suffering from hysteria could be released from the anxiety that characterizes this condition by participating in the Maenad experience. The Maenads reached catharsis through wine and orgies, which were guided and cured by the Satyr, the priest of Dionysus.³³

Jean-Jacques Aubert (1989) dealt with the aspect of the magical womb, and Christopher Faraone takes up the theme of common beliefs among the Greek population in the classical period by stating that the idea that the uterus moved freely in the woman's body and that it could cause convulsions, among other diseases³⁴.

The period of pregnancy and childbirth were moments of marked danger for the young woman, who came to depend on the divine favors of the gods and the work of specialists in the field of herbs and drugs: the *pharmakides*. Dysfunctions of the uterus during pregnancy were considered a challenge for Greek society to maintain the reproductive functions of young married women at the ages of 13 and 14 from the first menarche. Menander in the comedy *Perikeiromene*, quoted the marriage ritual, we believed the texts of the plays could be standard, the recurrent phrase for betrothing one's daughter: "I give this girl to you for the plowing of legitimate children"³⁵. Xenophonte in the *Memorabilia* strengthens the tradition when he confirms that "we obviously select for wives the women who will bear us the best children, and then marry them to raise a Family."³⁶

²⁹ Helen King, 1988, 23-24.

³⁰ Plato. *Timaeus* trans. by Robert Gregg Bury. (Cambridge: Harvard University Press.1951), 91 b-c.

³¹ Cecilia Rapetti Tasca, "Women and hysteria in the history of mental health". *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*. n° 8 (2012), 112

³² Mark S. Micale, ed. *Approaching hysteria: disease and its interpretations*. (Princeton: Princeton University Press, 1995), xii.

³³ Cecilia Rapetti Tasca, "Women and hysteria in the history of mental health". *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*. n° 8 (2012), 114

³⁴ Christopher A. Faraone, "Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World". *Classical Antiquity* 30, n°1 (April 2011), 2

³⁵ Menander. *Perikeiromene. The Plays and Fragments*, trans. Maurice Balme. (Oxford: Oxford University Press. 2001) 1013-14).

³⁶ Xenophon. *Memorabilia*, trans. by Amy Bonnette (London: Cornell University Press,1994) II 2.4

Marriage is indeed the central destiny of the young Greek girl, but marriage at the ages of 13 and 14 transformed the young life in danger. The difficulties of pregnancy were expressed in the words of Medea when she said “they say that we live without danger the domestic life and men war with spears, they do not understand that I would rather fight with a shield three times than give birth once”³⁷. According to Sian Lewis, the difficulties in the gestation process in the Greek universe were accentuated with a high possibility of death of the newborn; Being able to maintain the survival of the woman and the child was a huge challenge for the family and the polis. The author adds that marriage was complemented with the birth of the first child as a way to ensure the transition of the young woman from being a partheno/ adolescent to becoming a wife and mother³⁸.

Nancy Demand suggested that the wandering womb syndrome provided a socially acceptable means for a woman to cope because it made the younger girl the center of attention in the household, giving her respite from household duties, putting pressure on the male members of the family to arrange a marriage for her, and they are providing treatments by the *iatroi*, *midwife*, and *pharmakides* such as physical examination, fumigation, and massage, that offered immediate relief from sexual frustrations both physically and emotional.³⁹

The fragment of Heraclius of Ephesus quotes “from the beginning that it is painful to come into the world, to be born: first, by suffering the gestation in the mother’s body and then the birth and later the being breastfed.”⁴⁰ He ratifies the difficulties of pregnancy and the newborn in the classical period among the Greeks. The interesting thing is that the improbabilities of success in pregnancy and childbirth lead us to recognize a few iconographic images of pregnant women represented on Greek vases, as well as a birth ritual.

According to Nancy Demand face difficulties in pregnancy, young women Greeks, in general, were assisted by *pharmakides*, foreign and/or Athenian women who mastered the manipulation of herbs and, sometimes, acted as midwives and made available their knowledge about herbs, roots and magic drugs as a way to control uterine manifestations and provide a healthy and risk-free pregnancy.⁴¹ We assume that the *pharmakides* were also considered as *magoi* similar to the nocturnal wandering priests identified as *agyrtes*, *metragyrtes*, and *menagyrtes* who practiced foreign gods’ cults and magic rites performed privately⁴².

The *pharmakides* were a group of women whose knowledge was competitive with the *iatroi asclepiades* who were men trained in the Hippocratic School. Both were healer who offered hope to the sick through their portions and magical herbs as shown in the Greek Magical Papyri/PGM. Both have provided help for many physical ailments through treatments that combine health care accompanied by fumigation by incense sticks produced by herbs and roots that provide purification. The *pharmakides* recommended evocations of the deities through incantations sings/ epoids by words considered magical plus prophylaxis such as stones and amulets/phylactery. Amulets known as “uterine amulets” have become medical-magical tools used to help women go through a safe pregnancy, to protect babies and mothers during childbirth, or even to ensure the existence of a healthy uterus even outside of pregnancy.⁴³

³⁷ Euripides, *Medeia*, 250

³⁸ Sian Lewis, *The Athenian Woman: In iconographic handbook*. (London: Routledge, 2002), 15.

³⁹ Nancy Demand, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. (London: The Johns Hopkins University Press. 1994), 106.

⁴⁰ Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks/Stromata*. Trans. by G. W. Butterworth. (Cambridge: Harvard University Press, 1982) book III,2.2,4

⁴¹ Demand, Nancy. *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. (London: The Johns Hopkins University Press. 1994),120.

⁴² , Matthew W. Dickie, ed. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*.(London: Routledge, 2003),60.

⁴³ Eleni. Tsatsou, “Uterine Amulets: Amulets that Protect the Uterus or that Reinforce Erotic Desire?” *Magical Gems in their Contexts*. Edited by Kata Endreffy, M. Nagy Arpad, Jeffrey Spier, (Roma: L’Erma di Bretschneider, 2012), 271.

The rivalry between *iatroi* and *pharmakides* can be identified from the work *On the Sacred Disease*, in which the *iatroi* *Asclepiades* call attention to the actions of charlatans/*goetes* and deceivers/*alazones*, purifiers/*kathartai*, vagabond/*agurtai* who practiced magic/*magoi*. In this group we include the *pharmakides*, claiming to be people who have the expertise in the treatment of diseases, and the ability to help a sick person, yet they provided herbs and roots for purification, prayer, and incantation, prescribed food taboos, and evoked divine intervention.⁴⁴

Marriage, ritual, religion, and legitimacy were inseparably linked in the lives of young girls in ancient Greek society. The wedding ceremony is made of legitimate children in the husband's family. The birth of the first child conferred upon her a new social identity as an actively contributing member of her husband's household.⁴⁵

The majority of Greek women sought protection from the difficulties of pregnancy. At this time, the *pharmakides* dominated the use of magical incantations/*epodai* to ward off labor pains and illnesses. Because the uterus is considered an animate being, then it becomes the object of magic and enchantment, identified as uterine magic. This term "uterine magic" was used by Jean-Jacques Aubert in the article *Threatened Wombs: aspects of Ancient Uterine Magic* (1989). The *pharmakides* also overcome the making of protective amulets, and phylacteries, to ward off the animosity of the spirits to keep the uterus quiet and not to cause abdominal pain, drowsiness, and fatigue in pregnant women. This idea can be observed in the evocation of PGM VII.260-71.

Jacques Jouanna tells us that women's health problems, especially gynecological ones, were treated with wine as a problem related to the prolapsed uterus, while the woman's private parts were to be disinfected with dark wine along with pieces of boiled pomegranate, such a procedure helped to fix the uterus in its place. The author adds that the Hippocratic treatises indicate that to put a displaced uterus back in place, the steam from wine-based fumigations must be administered as an antiseptic treatment with the addition of wild figs.⁴⁶

To increase protection against womb instability, ancient Greek women explored the procedure of invoking divine help and performing magical rites with the *pharmakos* and *pharmakides*. Researcher Irene Salvo argues that, throughout antiquity, pregnancy and childbirth were considered physical, and ritually dangerous phases. In the universe of reproductive rituals, the supernatural agent could be called upon for protective purposes, but also as aggressive and harmful agents.⁴⁷ The author's statement reminds us of a recipe that appears in the Greek magic papyrus /PGM XXXVI.283-94, that reveals the desire to keep the beloved woman connected for eternity through the birth of a child and that she has no interest in another man.

However, along with the magical sphere that surrounds fertility and the uterus, the magical papyri reveals the belief in the termination of pregnancy through evocations, that is, evocation of the deities aiming at the death of the fetus, the performance of an abortion. According to Luciana Rita Angeleti, the Athenians were aware of abortifacient practices such as *tanasimon*, that is, drugs that harmed or altered the fetus, causing death and expulsion of the fetus.⁴⁸

⁴⁴ G. E. R. Lloyd, *The Ideals of Inquiry. An Ancient History*. (Oxford: Oxford University Press, 2014),53.

⁴⁵ Yurie Hong, "Mothering in Ancient Athens: class, identity, and experience". In: *Women in Antiquity*, edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa. (London: Routledge, 2016),674.

⁴⁶ Jacques Jouanna, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Trans. by Neil Allies. (Leiden: Brill, 2012),191.

⁴⁷ Irene Salvo, "Owners of their Own Bodies: Women's Magic and Reproduction in Greek Inscriptions". In: *Women's Ritual Competence in the Ancient Mediterranean*. Edited by Matthew Dillon, Esther Eidinow, Lisa Maurizio. (Farnham: Ashgate, 2019),132.

⁴⁸ Luciana Rita Angeleti, "Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate". *Revue Philosophique de Louvain* 90, n°86, (1992):159.

The Hippocratic treatise makes it clear that, in certain situations, the priority was the preservation of the mother's life. Aiming at the woman's life, actions must be carried out in the first period of gestation to release a dead fetus or one sentenced to death. John M. Riddle and J. Worth Estes in the article *Oral Contraceptives in Ancient and Medieval Times* explain how some ancient societies as Greece and Rome controlled their fertility using herbal contraceptives. The authors confirm that only women knew the secrets of what plants to gather and when to gather them, the part of the plant to use, and the method of extracting and preparing the drug. The oral contraceptive and abortifacient plants of ancient times were Silphion, Artemisia, Commiphora Africana, and Pennyroyal or *Mentha pulegium*⁴⁹. The antifertility tradition takes place to belong almost exclusively to midwives as professionals in classical antiquity.

Among the Greeks, there was no law against abortion, as well as a clear definition of punishment for murder, not even the murder of a child by a relative. Plato, in his work *Laws*, states that among the Greeks there are many possible devices of birth control: where fertility is great, there are methods of inhibition, and on the contrary, there are methods of encouraging and stimulating the birth rate⁵⁰. The quotation ratifies the knowledge of the Hellenes about the process of birth control and gestation, as well as the abortifacient processes. In the work *Theaetetus*, Plato informs us that midwives, utilizing magical potions and enchantment, can provoke the pains of childbirth and, if they wish, they can also soften them and give birth to those who suffer in childbirth, but, if it seems appropriate to them, they can abort the fetus⁵¹.

We partially conclude that, in the case of Medea, as priestess of Hecate, she had the mastery of knowing how to manipulate herbs and roots associated with the evocation of the goddess Artemis, protector of young women in the process of preparing for marriage in the region of Braurion, in Attica. The period of pregnancy and childbirth were moments of marked danger for the young woman who married very young, then, she comes to depend on the divine favors of the gods and the work of specialists in the field of herbs and drugs. We can affirm that the control of pregnancy was carried out through the *pharmakos* by which Medea represents the assistance of medication by *iatroi*, *midwife*, *pharmakides* and the other healers that had the domain in the manipulation of plants composed of herbs, leaves, and roots considered magical for the control of fertility and/or to cause the interruption of pregnancy.

Bibliography

- Allen, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*. Cambridge: Eden Press, 1985.
- Angeleti, Luciana Rita. "Le concept de vie dans la Grèce ancienne et le serment d'Hippocrate". *Revue Philosophique de Louvain* 90, n°86, (1992):156-179.
- Apollodorus.. *The Library*, trans. Sir James George Frazer. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Aristotle.. *History of Animals*, trans. A. L. Peck, Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Aristotelis. *Metaphysics*. trans. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- Aubert, Jean-Jacques. "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic". *Greek-Roman Byzantine Studies* 30, n° 30 (1989): 241-449.
- Bettini, Maurizio, ed. *Women & Weasels. Mythologies of Birth in Ancient Greece and Rome*. Trans. By Emlyn Eisenach. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Blundell, Sue, ed. *Women in Ancient Greece*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Bryce, Trevor R. "The role and status of women in Hittite Society". In: *Women in Antiquity*, edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa, 303-319. London: Routledge, 2016.

⁴⁹ John M. Riddle et alii. "Oral Contraceptives in Ancient and Medieval Times". *American Scientist* 80, n° 3, (1992): 226.

⁵⁰ Plato. *Laws*, trans. Susan Sauvé Meier (Clarendon: Oxford University Press, 2012.) I, 740d

⁵¹ Plato. *Theaetetus*, trans. de Emile Chambry. (Paris: Flammarion, 1967), 49 b-c).

- Candido, Maria Regina. “Mulheres Estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C”. In: *Amor, desejo e poder na Antiguidade*, edited by Pedro P.A. Funari, 153-169. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014
- Candido, Maria Regina “A iniciação da mulher grega como sacerdotisa de Hécate a partir da imagem do vaso intitulado ‘Retorno de Persefone’”. In: *Mujeres en Grecia y Roma y su transcendencia: dioses, heroínas y esposas*. Edited by Víctor Hugo Méndez Aguirre, Martha Patricia Irigoyen, 57-74. México: UNAM, 2015.
- Candido, M^a R. “Medea and the Rejuvenation of Pelias: One Alternative Version”. *Global Journal of Human-Social Science: History, Archaeology & Anthropology* 20, n^o 3 (2020): 01-07. <https://globaljournals.org › journals>.
- Candido, Maria Regina and Maria do Ceu Fialho, eds. “A prática da magia amorosa no período helenístico”. In: *Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo*. 313-140. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks/Stromata*. Translation by G. W. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Demand, Nancy. *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*. London: The Johns Hopkins University Press. 1994.
- Dickie, Matthew W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2003.
- Euripides. *Medéia*. trans. Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1991.
- Euripides. *Hipólito*. trans. Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus. 2010.
- Faraone, Christopher A. “Magical and Medical Approaches to the Wandering Womb in the Ancient Greek World”. *Classical Antiquity* 30, n^o1 (April 2011): 1-32.
- Faraone, Christopher. *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2018.
- Hesíodo. *Teogonia: A origem dos deuses*, trans. Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2011
- Hipócrates. *Aphorism. Oeuvres complètes d’Hippocrate*, trans. E.Littré, Paris: Baillière, 1849.
- Hong, Yurie. “Mothering in Ancient Athens: class, identity, and experience”. In: *Women in Antiquity*, edited by Stephanie Lynn Budin and Jean MacIntosh Turfa, 673- 683. London: Routledge, 2016.
- Hyginus.*Fabulae*. trans. P. Bádenas de la Pena. Madrid: Gredos,1985.
- Jouanna, Jacques. *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Trans. by Neil Allies. Leiden: Brill, 2012.
- Kennedy, Rebecca Futo. *Immigrant Women in Athens: Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*. New York: Routledge, 2014.
- King, Helen. *Hippocrates’ Woman: Reading the female body in Ancient Greece*.London: Routledge, 1988.
- Kiosi, Evaggelia. “The Personality of Μήδεια (Medea): An Ethical Approach”. *Psychology Research* 9, No.7 (2019): 226-277.
- Lewis, Sian. *The Athenian Woman: In iconographic handbook*. London: Routledge, 2002
- Lloyd, G. E. R. *The Ideals of Inquiry. An Ancient History*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Menander. *Perikeiromene.The Plays and Fragments*, trans. Maurice Balme. Oxford: Oxford University Press. 2001.
- Micale, Mark S.. *Approaching hysteria: disease and its interpretations*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Pausanias. *Description of Greece*. trans. W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press. 1992.
- Plato. *Theaetetus*, trans. de Emile Chambry. Paris: Flamarion, 1967.
- Plato. *Timaeus* trans. by Robert Gregg Bury. Cambridge: Harvard University Press.1951.
- Plato. *Laws* trans. Susan Sauvé Meier.Cçaredon: Oxford University Press,2012.
- Pseudo-Apollodorus.. *Bibliothec.*, trans. Javier Arce and Margarita Rodríguez de Sepúlveda. Madrid: Gregos, 1985.
- Riddle, John M. et ali. “Oral Contraceptives in Ancient and Medieval Times”. *American Scientist* 80, n^o. 3, (1992): 226-233.

- Salvo, Irene. "Owners of their Own Bodies: Women's Magic and Reproduction in Greek Inscriptions". In: *Women's Ritual Competence in the Ancient Mediterranean*. Edited by Matthew Dillon, Esther Eidinow, Lisa Maurizio, 131-148. Farnham: Ashgate, 2019.
- Tasca, Cecilia Rapetti. "Women and hysteria in the history of mental health". *Clinical Practice & Epidemiology in Mental Health*. nº 8 (2012):110-119.
- Thompson, Lana. *The Wandering Womb: A Cultural History of Outrageous Beliefs About Women*. London: Prometheus Books, 1999.
- Tsatsou, Eleni. "Uterine Amulets: Amulets that Protect the Uterus or that Reinforce Erotic Desire?" *Magical Gems in their Contexts*. Edited by Kata Endreffy, M. Nagy Arpad, Jeffrey Spier. 270-282, Roma: L'ERMA di Bretschneider, 2012.
- Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, trans. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- Xenophon. *Memorabilia*, trans. by Amy 1. Bonnette. London: Cornell University Press, 1994.

Sobre las *defixiones* y figurillas mágicas greco-romanas con *ousía*: de la “magia imaginada” al registro arqueológico

Paula Arbeloa Borbón¹

1. Introducción

“Para la desaparición y congelación de Tique, a la que parió Sofía, de quien son estos cabellos aquí enrollados²” se puede leer en una *defixio* del siglo III d.C., consagrada al poderoso Tifón, que fue hallada en un pozo de la ciudad de Atenas enrollada alrededor de un mechón de pelo³. El objetivo del presente estudio es el análisis de las tablillas de maldición (*defixiones*) y de las figurillas mágicas antropomorfas greco-romanas que representan a víctimas reales de rituales mágicos que fueron manipuladas, asociadas o depositadas con *ousía*. Así las cosas, el trabajo se articula en dos partes diferenciadas. En primer lugar, se aborda la información procedente de las fuentes literarias clásicas, prestando especial atención al tipo de objeto o sustancia que se precisa utilizar en cada ritual. Después, ofrecemos una recopilación y análisis crítico de las evidencias arqueológicas que han llegado hasta nosotros de esta práctica en la Antigüedad greco-romana para así poder reflexionar sobre cuestiones como el tipo de ceremonias en las que se utilizaba y con qué finalidad, y determinar la sociología de los operantes mágicos y de las víctimas.

Para empezar, es conveniente señalar qué se entiende por *ousía*. De acuerdo con el diccionario Liddell-Scott, “in magic, a material thing by which a connexion is established between the person to be acted upon and the supernatural agent, e.g. a hair⁴”. En otras palabras, podríamos decir que consiste en material tomado de alguien o de algo: cabellos, recortes de uñas⁵, flecos de una prenda de vestir, un clavo de una cruz en la que había sido crucificado un criminal, y una tabla de un barco naufragado, entre otros ejemplos. Así pues, como ha señalado Sarah Johnston: “*ousía* might be understood as a special sort of image, a physical object that stood in for what was otherwise missing, making it present⁶”. De este modo, las formas de utilización de *ousía* podían variar, desde adherirla o atarla⁷ a una imagen que encarnaba a la víctima del hechizo hasta introducirla⁸, enrollarla⁹ o colocarla debajo¹⁰ de una tablilla de maldición, incluso quemarla¹¹ o depositarla en algún lugar específico¹². En definitiva, la *ousía* actuaba para

¹ Universidad de Zaragoza. E-mail: paula.arbeloa@unizar.es - ORCID: 0000-0003-4007-0372. El presente estudio se ha realizado al amparo del Grupo de Investigación Hiberus, cuyo investigador principal es el Dr. Francisco Pina Polo. En las fuentes antiguas, se siguen las abreviaturas del Oxford Classical Dictionary, 4th edition.

² Amor López Jimeno, *Textos griegos de maleficio* (Madrid: Akal, 2001), 94.

³ SGD 38.

⁴ Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1968), 1274. sv. “οὐσία”.

⁵ Cf. Apul., *Apol.* 30, 13.

⁶ Sarah Iles Johnston, “Magic,” en *Religions of the Ancient World: A Guide*, ed. Sarah Iles Johnston (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 148.

⁷ PGM 4, 302-303, hechizo amoroso donde se prescribe atar la entidad mágica sobre la cabeza o el cuello de una figurilla femenina, que debe ser modelada con los brazos a la espalda y sentada.

⁸ Así como sucede en PGM 16.

⁹ Es el caso de PGM 19a y SGD 38.

¹⁰ PGM 4, 2236.

¹¹ Teoc., *Id.* 2, 53-54; Luc., *Dial. meret.* 4, 4; Apul., *Met.* 3. 18, 2; Verg., *Ecl.* 8, 91.

¹² Por ejemplo, en PGM 36, 365 un “encantamiento irresistible que actúa en el mismo día”, se prescribe colocar en el interior de una piel de asno la entidad mágica que debe ser después depositada en la boca de un perro muerto.

conectar el artefacto mágico, ya fuera una imagen o una tablilla, más estrechamente con la víctima¹³ ya que hay que tener presente que la noción subyacente es que lo que afecta a una parte de la víctima puede afectar a toda ella (*pars pro toto*)¹⁴.

2. De la “magia imaginada” ...

A menudo utilizada junto con otros ingredientes durante el transcurso de las ceremonias mágicas de finalidad erótica, la *ousía* aparece con frecuencia en las representaciones literarias con el objetivo de asegurarse el afecto de la víctima. Descripciones que forman parte de la denominada “magia imaginada”¹⁵ en las que en la mayoría de las ocasiones los practicantes son mujeres denominadas o caracterizadas como brujas o hechiceras¹⁶. Así pues, Luciano de Samósata, en *Dial. meret.* 4, recrea un diálogo entre Melita y Báquide, dos hetairas atenienses, acerca del desamor sufrido por la primera de ellas. Ésta quiere recobrar el amor de Carino y le pide consejo a su compañera sobre la existencia de alguna bruja que a través del *ars magica* sea capaz no solo de que su amado, deje a su actual pareja, Símiq, sino de que además vuelva entre sus abrazos. Báquide, conocedora de una hechicera infalible de estirpe siria (*pharmakís*) a quien previamente había solicitado sus servicios para con su pareja o cliente, le informa de los honorarios que cobra y de los elementos que necesitará para la realización del ritual, entre los que destaca “algo de ese hombre, sean prendas de vestir, calzado o un mechón de pelo o algo por el estilo”¹⁷.

Por otro lado, cuando la reina Fedra le confiesa a su nodriza los sentimientos ilícitos que tiene hacia Hipólito, ésta le ofrece un remedio¹⁸: “yo tengo en mi casa filtros que alivian el amor, acaba de venirme a la imaginación, los cuales, sin causarte infamia y sin perjudicar tu mente, calmarán tu enfermedad, con tal que no seas miedosa. Pero se precisa alguna prenda personal del amado, o tomar algún mechón de su pelo o un fragmento de su vestido y de los dos hacen un único objeto de amor”¹⁹. La referencia al uso de *ousía* es clara, pero el propósito del ritual se antoja controvertido: en un primer momento se infiere que la nodriza pretende aliviar el amor de su señora a través del uso de filtros mágicos, pero el hecho de que precise de objetos del hijo de Teseo sugiere que realmente pretendía practicar un hechizo de atracción y no de separación²⁰.

¹³ Johnston, “Magic,” 148.

¹⁴ Daniel Ogden, “Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds,” en *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, eds. Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden (Londres-Nueva York: The Athlone Press, 1999), 14-5.

¹⁵ Richard Gordon, “Imagining Greek and Roman Magic,” en *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, eds. Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden (Londres-Nueva York: The Athlone Press, 1999), 161-275; Diego Meseguer González, “La magia imaginada: magos y brujas en la literatura latina (ss. II a. C. – I d. C.)” (PhD diss., Universidad de Zaragoza, 2023).

¹⁶ Sobre esta terminología véase, en particular, Eli Edward Burris, “The Terminology of Witchcraft,” *Classical Philology* 31, no. 2 (Abril 1936): 137-45, <https://doi.org/10.1086/361914>; Fritz Graf, *Magic in the Ancient World* (Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1997), 20-60; Matthew Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (Londres-Nueva York: Routledge, 2001), 12-7; Maxwell Teitel Paule, “*Qvuae saga, qvis magvs*. On the vocabulary of the Roman witch,” *The Classical Quarterly* 64, no. 2 (Diciembre 2014): 745-57, <https://doi.org/10.1017/s0009838814000366>. Cf. Kimberly Stratton, *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* (Nueva York: Columbia University Press, 2007) y Kimberly Stratton, y Dayna Kalleres, eds., *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), cuyo hilo transversal es la relación entre magia y género.

¹⁷ José Luis Navarro González, *Luciano. Obras IV* (Madrid: Editorial Gredos, 1992), 309. Cf. Christopher Faraone, *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1999), 8-9; Daniel Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 51-2, n° 52.

¹⁸ Eur., *Hipp.* 507-516.

¹⁹ Alberto Medina González, *Eurípides, Tragedias I* (Madrid: Editorial Gredos, 1991), 345.

²⁰ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 7-8; Andreas Fountoulakis, “*Οὐσία* in Euripides, *Hippolytus* 514 and the Greek Magical Papyri,” *Maia. Rivista di Letterature Classiche* 51, no. 2 (1999): 193-204; Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, 106, n° 83; Meseguer González, “La magia imaginada,” 204, n° 1014.

Igualmente, Teócrito describe de manera pormenorizada en su *Idilio 2* el complejo ceremonial mágico realizado por Simeta y su sirvienta Testílde, que abandonada y celosa quería recobrar el amor del atleta Delfis, que hacía días que no la visitaba. Por consiguiente, la joven maga lleva a cabo un conjunto de acciones rituales para atraer a su amante errante que incluyen, entre otras, la quema de laurel, de una efígie de cera que encarna a Delfis y de un trozo de la tela de su vestido²¹. En la misma línea, Virgilio narra en su *Bucólica 8* -que bebe directamente del *Idilio 2* de Teócrito²²- un hechizo erótico ejecutado por una joven innominada que es asistida por su criada Amarilis, durante cuyo transcurso además de confeccionar dos figuras, una de arcilla y otra de cera, que representaban a la usuaria y a la víctima respectivamente, quema los regalos con los que su amante, Dafnis, le había agasajado durante su relación²³.

Otro ejemplo significativo -con tintes cómicos- del uso de *ousía* lo encontramos en el tercer libro de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Fotis, sirvienta de la bruja Pánfila, le revela al protagonista de la novela, Lucio, que su ama, enamorada de un joven beocio, le había ordenado robar furtivamente un mechón de pelo del joven para realizar un ritual de atracción. Sin embargo, al ser sorprendida y amenazada por el barbero, Fotis decidió tomar en su lugar el pelo rubio de unas cabras sin imaginar el devenir de los acontecimientos. Tras pronunciar unas palabras mágicas, Pánfila hace unas trenzas con el pelo, las anuda unas a otras y con esencias, las echa sobre ascuas para que ardan, con el fatal desenlace de “revivir” los odres que habían sido fabricados con las pieles de esas cabras, en vez de atraer a su amado²⁴.

Como hemos podido comprobar, en los pasajes que hemos comentado la *ousía* se utiliza como un ingrediente más en los rituales de magia erótica llevados a cabo por personas del género femenino, pero debemos preguntarnos cuáles son las evidencias que nos proporciona la cultura material para determinar la naturaleza de los rituales en los que se utilizó entidad mágica en las prácticas mágicas “reales”.

3. Al registro arqueológico

Después de analizar las fuentes literarias que dan cuenta del uso de *ousía* en época greco-romana, centraremos nuestra atención en la información procedente del registro arqueológico. No obstante, me gustaría realizar una observación preliminar. Huelga decir que documentar restos de elementos orgánicos en los registros arqueológicos y asociarlos con prácticas mágico-religiosas es una tarea bastante complicada en la medida en que la materia orgánica se descompone rápidamente y es difícil que sobreviva en condiciones ambientales áridas o muy húmedas²⁵. No obstante, han llegado hasta la actualidad una serie de ejemplares que, a pesar de no constituir un grupo muy nutrido, sirven para

²¹ Teoc., *Id. 2*, 28-31; 53-54. Cf. Christopher Faraone, “The ‘Performative Future’ in Three Hellenistic Incantations and Theocritus’ Second *Idyll*,” *Classical Philology* 90, no. 1 (Enero 1995): 1-15, <https://doi.org/10.1086/367441>; Graf, *Magic in the Ancient World*, 176-85; George Luck, “Witches and Sorcerers in Classical Literature,” en *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, eds. Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden (Londres: The Athlone Press, 1999), 120; Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, 108-12, n° 89; Daniel Ogden, *Night’s Black Agents: Witches, Wizards and the Dead In the Ancient World* (Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2008), 39-45; Anne-Marie Tupet, *La magie dans la poésie latine: des origines à la fin du règne d’Auguste* (París: Les Belles Lettres, 2009), 151-53; Lindsay Watson, “Fictional Witches,” en *Magic in Ancient Greece and Rome*, ed. Lindsay Watson (Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2019), 172-75.

²² Christopher Faraone, “Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Vergil’s Eighth *Eclogue*,” *Classical Philology* 84, no. 4 (Octubre 1989): 294-300, <https://doi.org/10.1086/606070>; Jennifer Macdonald, “Structure and Allusion in *Idyll 2* and *Eclogue 8*,” *Vergilius* 51 (2005): 12-31.

²³ Verg., *Ecl. 8*, 80-81; 91. Cf. Luck, “Witches and Sorcerers in Classical Literature,” 121; Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, 113-14, n° 90; Tupet, *La magie dans la poésie latine*, 223-32.

²⁴ Apul., *Met. 3*.16-18. Cf. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, 141-45, n° 107; Leonardo Constantini, “The Real Tools of Magic: Pamphile’s Macabre Paraphernalia (Apuleius, *Met. 3*,17,4-5),” *Ancient Narrative* 15 (2019): 76-8, <https://doi.org/10.21827/5c643a8f3ae8f>.

²⁵ Andrew Willburn, *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012), 89.

constatar el uso real de *ousía* en las ceremonias mágicas, que trataré siguiendo un orden cronológico (Tabla 1²⁶).

El ejemplar más antiguo documentado hasta la fecha procede de un lugar no especificado del Ática²⁷. Datada en el siglo IV a.C., se trata de una *defixio* opistográfica atravesada con un clavo que fue consagrada a Hermes Retenedor (*Katochos*), y en la que en su cara B se solicita “(...) reten a Quérila. Hago una atadura de sus extremidades. Hago una atadura de estos miembros de Quérila: ato las manos, las manos, el intelecto, el alma, la cabeza, el negocio, el corazón, la sustancia mágica (οὐσία), la lengua²⁸”. En consecuencia, es plausible que, en la lámina, mediante la que se pretende perjudicar los negocios de la víctima²⁹, se incluyera cualquier cosa que perteneciera o hubiera estado en contacto directo con ella, como se ha constatado en algunos casos que analizaremos en las líneas que siguen.

Quintula cum Fortunali sit semel et numquam fue el maleficio de separación escrito en una lámina de plomo *in planta pedis* hallada en la ladera del castillo de Sagunto (Valencia)³⁰. La tablilla, que fue doblada en seis pliegues, encerraba en su interior una moneda de la serie *Iudaea Capta*, acuñada por el emperador Vespasiano en el año 70 d.C. con el propósito de conmemorar su victoria sobre la provincia de Judea y la destrucción del Segundo Templo, en cuyo reverso aparece Judea personificada en posición sedente al lado de una palmera³¹. Me interesa centrar la atención en un aspecto concreto de la lámina, su morfología (Fig. 1). Recientemente, Silvia Alfayé ha planteado la sugerente hipótesis de que la *tabella*, con forma de planta de pie, podría constituir la *ousía* simbólica de la víctima del encantamiento en el caso de que representara su huella o contorno del pie³². Se trata de una lámina cuya morfología³³, deliberada a mi juicio, estaba destinada a reforzar la eficacia de la praxis mágica cuyo objetivo no era otro que el de desestabilizar la relación existente entre dos amantes: Quintula y Fortunali. En este sentido, considero que sería útil tener presente que el calzado es uno de los objetos que a la hechicera de estirpe siria le sería de utilidad para la celebración del ritual de atracción mediante el que buscaría conseguir que Melita se reconciliara con la que había sido su pareja, Carino³⁴.

²⁶ En la tabla no se han recogido aquellos ejemplares cuya cronología es dudosa y de los que carecemos de suficiente información como para determinar que se depositaron con *ousía*, pero que han sido examinados en este trabajo.

²⁷ DTA 89.

²⁸ López Jimeno, *Textos griegos de maleficio*, 48-9. Cf. Esther Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 372-73.

²⁹ Para otras maldiciones de naturaleza comercial véase, por ejemplo, DT 92; DTA 69; DTA 87 y SGD 3. Al respecto, cf. John Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* (Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1992), 151-74.

³⁰ Josep Corell, “Drei *defixionum tabellae* aus Sagunt (Valencia),” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101 (1994): 280-82; *CIL* II²/14, 757a; Daniela Urbanová, *Latin Curse Tablets of the Roman Empire* (Innsbruck: Universität Innsbruck, 2018), 122, n^o 51; *SD* 140.

³¹ *RIC* 2, 91, n^o 653.

³² Sobre la selección de este tipo iconográfico, véase la interpretación de Silvia Alfayé Villa, “Tu nombre envenena mis sueños: emociones negativas y género(s) en la magia erótica romana,” en *Ab imo pectore. Estudios sobre las emociones en la Antigüedad*, eds. Paula Arbeloa Borbón, Fernando Doménech Cadalás, Adrián Gordón Zan, Diego Meseguer González y Claudia Serrano (Oxford: Archaeopress, 2023), 240.

³³ En cuanto a las formas de las tablillas de maldición del Occidente romano, véase Celia Sánchez Natalías, “Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes,” *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 47 (2011): 84-5; Celia Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE* (Oxford: BAR Publishing, 2022), 10-22 y sobre las procedentes del cementerio del Cerámico, Atenas, cf. Jutta Stroszcek, “Unterweltsvorstellungen und die Fundorte von Fluchtafeln im Kerameikos,” en *Griechische Nekropolen. Neue Forschungen und Funde*, eds. Heide Frielinghaus, Jutta Stroszcek y Panos Valavanis (Möhnese: Bibliopolis, 2019), 367-69; Jutta Stroszcek, “The Archaeological Contexts of Curse Tablets in the Athenian Kerameikos,” en *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, eds. Christopher Faraone e Irene Polinskaya (Atenas: The Norwegian Institute at Athens, 2021), 40-1, figs. 13-15.

³⁴ Luc., *Dial. meret.* 4, 4. Es más, en el mismo pasaje Báquide recuerda la vez en que la misma hechicera siria utilizó las huellas de la rival de su amante con fines mágicos: tenía que estar al tanto de cuando su enemiga dejaba una huella en el suelo y borrarla poniendo su pie derecho sobre la impronta del izquierdo, y el izquierdo sobre la huella del derecho, mientras decía “estoy

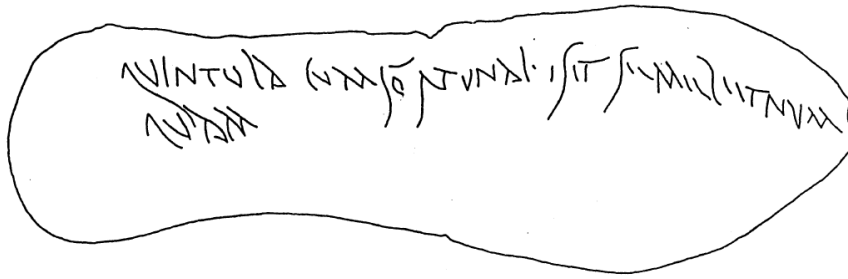


Figura 1. Apógrafo de la lámina con forma de planta de pie que contiene una maldición contra Quintula y Fortunal, Museo Arqueológico de Sagunto, siglo I d.C. (CIL II2/14, 757a). Fuente: Corell 1994, 282.

En el año 2003 durante una excavación de emergencia de una sepultura de incineración cerca de la catacumba de Sta. Domitila, en Via Bompiani, en Roma, se encontró una *defixio* agonística³⁵ no circense de características notables (Soprintendenza Speciale ai Beni Archeologici di Roma, n° inv. 500189). Datada entre la primera mitad del siglo I y el II d.C. según criterios paleográficos, constituye una de las tablillas de maldición griega más antigua encontrada en Roma hasta la fecha³⁶. La lámina, que fue atravesada por un clavo de bronce y doblada dos veces sobre el mismo lado, se halló junto con otra maldición datada en el siglo I a.C.³⁷ Escrita en griego y en dirección retrógrada³⁸, durante la realización de las labores de limpieza se documentó la presencia de restos textiles en su interior, en concreto, de fibras de lana³⁹, como sucedió con una *tabella* latina, que permanece inédita, hallada en el Anfiteatro Flavio que conserva restos de tejido de lana en la superficie⁴⁰.

La maldición se dirige contra 17 individuos extranjeros de procedencia diversa (Alejandría, Ceos, Trales, etc.), a los que se ata y entierra “in una gelida tomba, in un rogo in fiamme, nel mare, getto nel fiume, nel *loutron*, nel *megaron*”⁴¹. De los 17, algunos son clasificados generalmente como atletas⁴²,

plantada encima de ti y piso tu huella”. Sobre la acción de pisar una huella como maldición en el mundo antiguo, cf. *Anth. Pal* 12, 84; Philostr., *Ep.* 18; Aristéneto, *Cartas de Amor* 1, 10.

³⁵ Sobre maldiciones agonísticas en general véase, Gager, *Curse Tablets and Binding Spells*, 42-9; Jan Tremel, *Magica agonistica: Fluchtafeln im antiken Sport* (Hildesheim: Weidman, 2004); Amina Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)* (Tubinga: Narr Francke Attempto Verlag, 2008), 181-84; Michäel Martin, *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité* (Paris: Errance, 2010), 93-8; Richard Gordon, “Fixing the Race: Managing Risks in the Circus at Carthage and Hadrumetum,” en *Contesti magici/contextos mágicos*, eds. Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012), 47-74; Celia Sánchez Natalías, “Other Public Spaces as Magical Contexts,” en *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, editado por Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020), 72-4; Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 56-8.

³⁶ Gabriella Bevilacqua, Olimpia Colacicchi y Maria Rita Giuliani, “Tracce di ousia in una *defixio* dalla Via Ostiense: un lavoro multidisciplinare,” en *Contesti magici/contextos mágicos*, eds. Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012), 234; Gabriella Bevilacqua, “*Athletai* e *palaistai* in una *defixio* greca di Roma,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 188 (2014): 215.

³⁷ Gabriella Bevilacqua y Olimpia Colacicchi, “*Phileros* e gli altri: una nuova *defixio* greca da Roma,” *Archaeologia Classica* 66 (2015): 493-510.

³⁸ Sobre *defixiones* con escritura en dirección retrógrada, cf. Celia Sánchez Natalías, “Paragraphics and Iconography,” en *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, eds. Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020), 103-7; Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 17-8.

³⁹ Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di ousia in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 232, fig. 10.

⁴⁰ Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di ousia in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 236.

⁴¹ Bevilacqua, “*Athletai* e *palaistai* in una *defixio* greca di Roma,” 228.

⁴² La referencia al término “atletas” podría indicar su pertenencia a la asociación atlética que, al menos desde el siglo II d.C., había obtenido su propia sede en Roma en las Termas de Trajano o, en su lugar, que esa definición genérica incluyera varias especialidades, quizá las tres competiciones del atletismo pesado, pancracio, lucha y boxeo, según Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di ousia in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 235.

tres como luchadores y de otros no se especifica su profesión, pero se presupone que pertenecían al mismo ambiente agonístico. De acuerdo con la editora, la *defixio* iría dirigida contra una plantilla de deportistas extranjeros presentes en Roma, ya fuera de forma transitoria o estable, para participar en una competición deportiva⁴³. En este sentido, aunque es complicado determinar el origen de la procedencia del tejido de lana hallado en la lámina, bien pudiera ser parte de una prenda de ropa u objeto relacionado con la plantilla maldecida.

A finales del siglo II o durante el siglo III d.C.⁴⁴ Dioscorús trató de atraer y someter a su amado Sarapión mediante el uso de entidad mágica. Después de escribir la maldición⁴⁵, que consiste en varias abjuraciones a un espíritu, cada una de ellas través de una entidad distinta seguida de nombres mágicos, se colocó el cabello de la víctima. De hecho, en los archivos del Museo del Louvre, institución que lo adquirió en 1857, se conserva un boceto que muestra que el papiro fue doblado hasta conformar un pequeño paquete (Fig. 2), en cuyo interior se añadió la *ousía* del individuo maldecido⁴⁶, aunque ésta no es mencionada en el texto. Por otro lado, dado que mediante la maldición se pretende conjurar a un démon para garantizar el efectivo cumplimiento del hechizo, es probable que fuese depositado en una sepultura, de igual modo que sucede con P. Berlín 9909 y P. Monac ÄS 6792⁴⁷. En definitiva, estaríamos ante una estrategia mágica destinada a que Dioscorús se ganase el fervor de su amante, sobre el que se pide “haz que se consuma y se derrita (...) en el amor de Dioscorús a la que parió Ticoi. Atormenta su corazón, derrítelo, y seca su sangre por mi amor, hasta que venga Sarapión⁴⁸”.

A la misma estrategia mágica respondería el ritual llevado a cabo por Ptolemeo en el siglo III d.C., que para tratar de asegurarse el amor de Ptolemaide, se hizo con un mechón de su pelo, materia de la que aún se conserva parte en el verso del papiro en el que se escribió el maleficio⁴⁹. De procedencia ignota -aunque probablemente de origen egipcio⁵⁰-, a través de este breve hechizo de atracción, que comienza con un triángulo o ala invertida, seguido de caracteres mágicos, se requiere a las potencias invocadas que induzcan una ardiente e irrefrenable pasión en la persona amada: “trae a Ptolemaide, a la que parió

⁴³ Bevilacqua, “*Athletai e palaistai* in una *defixio* greca di Roma,” 228.

⁴⁴ *Contra* Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae die Griechischen Zauberpapyri* (Leipzig: B.G. Teubner, 1931), 135, que lo fecha en el siglo I d.C.

⁴⁵ P. Louvre 3378 = PGM 16.

⁴⁶ Karl Preisendanz, “Sexuelles auf griechischen Zauberpapyri,” *Sexualprobleme* 9 (1913): 615.

⁴⁷ David Jordan, “A New Reading of a Papyrus Love Charm in the Louvre,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 74 (1988): 232. Para prácticas mágicas en contextos funerarios romanos, véase Celia Sánchez Natalías, “Muertos mágicos: *defixiones* en contexto necropolitano,” *Antesteria* 1 (2012): 117-26; Silvia Alfayé Villa y Celia Sánchez Natalías, “Magic in Roman Funerary Spaces,” en *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, eds. Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte (Roma: De Luca Editori d’Arte, 2020), 41-53; Silvia Alfayé Villa, “Sobre tumbas, magos y *defixiones*: actividades mágicas en contextos funerarios de Hispania,” en *Morir en Hispania. Novedades en topografía, arquitectura, rituales y prácticas funerarias*, ed. Ana Ruiz Osuna (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2021), 393-410; Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 37-9.

⁴⁸ José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos* (Madrid: Gredos, 1987), 314. Este hechizo -de igual modo que sucede con SM 40, *vid. infra*- forma parte de los llamados *empyron*, conjuros para inflamar el corazón y hacer arder de amor a la víctima. Sobre la quema de partes del cuerpo del amado/a en maldiciones greco-romanas, véase Lynn LiDonnici, “Burning for it: Erotic Spells for Fever and Compulsion in the Ancient Mediterranean World,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39, no. 1 (Primavera 1998): 63-98; Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 58-60. Sobre los síntomas del amor en las *defixiones* y los documentos papiáceos mágicos, véase Eleni Pachoumi, “Eros as a Disease, Torture and Punishment in Magical Literature,” *Symbolae Osloenses* 86, no. 1 (2012): 74-93, <https://doi.org/10.1080/00397679.2012.696949>.

⁴⁹ P. Princeton 2 76 = SM 40. Edmund Harris Kase, *Papyri in the Princeton University Collections, vol. II* (Princeton: Princeton University Press, 1936), 73-4, n^o 76; David Frederick Moke, “Eroticism in the Greek Magical Papyri. Selected Studies” (PhD diss., Universidad de Minnesota, 1975), 378-79.

⁵⁰ Kase, *Papyri in the Princeton University Collections*, 73.



Figura 2. Composición en cuya parte superior se aprecia P. Louvre 3378 extendido, y en la inferior antes de su apertura junto a los restos del cabello envueltos en el documento. Fuente: Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Georges Poncet.

Helena, a Ptolomeo, al que parió Dídima. Incendia su hígado⁵¹, su aliento, su corazón y su alma hasta que dé un brinco y venga Ptolemaide, a la que parió Helena, a Ptolomeo, al que parió Dídima, ya, rápido”⁵².

⁵¹ Sirvan como ejemplo de hechizos en los que también se solicita la quema del hígado de la víctima los textos activados SM 42 y 45, procedentes de Hermópolis y del norte de Asiut (Egipto) datados en los siglos III-IV y V d.C. respectivamente.

⁵² Emilio Suárez de la Torre, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo* (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2021), 237.

Como parte de un ritual mágico de separación (*diakopos*)⁵³ fue redactado el hechizo conservado en PGM 15 (P. Alex. inv. 491⁵⁴), en el que se pide el aislamiento de Nilo y el olvido de sus seres queridos:

Te ataré a ti, Nilo, al llamado Ágato Demón, al que parió Demetria, con grandes males; ni de los dioses ni de los hombres encontrarás para ti libertad pura, sino que me amarás a mí, Capitolina, a quién parió Peperús, con divino amor, y serás siempre mi acompañante hasta que yo quiera, para que hagas lo que yo quiera para mí y para ninguna otra; para que a nadie escuches sino únicamente a mí, Capitolina; para que olvides a tus padres, hijos, amigos. [...]. Yo os conjuro, démones, por la violencia y la coacción que os dominan. Cumpídmelo todo, atacad y apoderaos de la mente de Nilo, de quien es la entidad mágica; para que me ame a mí, Capitolina, y sea inseparable de mí Nilo, en cada hora y en cada día. [...] que aten a Nilo para mí, Capitolina, durante todo el tiempo de su vida. ¡Que me ame Nilo con un amor eterno! Ya, ya, pronto, pronto⁵⁵.

En este texto activado del siglo III d.C., en el que se perciben los celos, la ansiedad y el miedo al abandono entre otra serie de emociones negativas que fueron experimentadas por Capitolina⁵⁶, se debió incluir en origen alguna sustancia de la víctima o que hubiera estado en contacto con ella, como cabello o ropajes, pero que no fue hallado -o, al menos, documentado- durante su descubrimiento a principios del siglo XX.

Redactada por motivos desconocidos es la siguiente lámina plúmbea (Estoa de Átalo, nº inv. IL 1737). Se trata de una *defixio* enrollada alrededor de un mechón de pelo de color marrón oscuro, que fue hallada en el denominado pozo VII de la ciudad de Atenas⁵⁷. Concretamente “it was found among 3rd-century pottery, which had been sunk into the courtyard of a Roman house behind the Sttoa of Attalos along the

⁵³ En relación con los tipos de maldiciones eróticas en el mundo greco-romano, cf., por ejemplo, Christopher Faraone, “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells,” en *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, eds. Christopher Faraone y Dirk Obbink (Nueva York-Oxford: Oxford University Press), 13-5; Ogden, “Binding Spells,” 35-7; Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*, 207-9. Para una taxonomía de los diversos tipos de magia erótica griega, consúltese Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 15-30. Véase Eleni Pachoumi, “The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and *Defixiones*,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, no. 2 (2013): 297-304 para una revisión actualizada de la terminología de los hechizos de atracción y separación erótica greco-romanos, así como para un análisis sobre la sociología de sus usuarios y víctimas.

⁵⁴ Evaristo Breccia, “Papiro di magia,” *Bulletin de la Société archéologique d’Alexandrie* 9 (1907): 95-6; Mariangela Vandoni, “Un incantesimo amatorio,” *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università degli studi di Milano* 13, no. 2-3 (1960): 245-48; Albert Heinrichs, “Zum Text einiger Zauberpapyri,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 6 (1970): 193-203.

⁵⁵ Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, 313-14.

⁵⁶ Alfayé Villa, “*Tu nombre envenena mis sueños*,” 239-40. Sobre prácticas mágicas greco-romanas y estados-experiencias emocionales, cf. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk*, 10-232; Silvia Alfayé Villa, “Los temores del mago: miedos en torno a la acción mágica en la antigua Roma,” *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 14 (2016): 109-52, <https://doi.org/10.20318/arys.2017.3988>; Irene Salvo, “Sweet Revenge: Emotional Factors in ‘Prayers for Justice’,” en *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, eds. Angelios Chaniotis (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012), 235-66; Irene Salvo, “Emotions, Persuasion and Gender in Greek Erotic Curses,” en *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, eds. Ed Sanders y Matthew Johncock (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016), 263-80; Irene Salvo, “Experiencing curses: neurobehavioral traits of ritual and spatiality in the Roman Empire,” en *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, eds. Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke y Emiliano Rubens Urciuoli (Berlín: De Gruyter, 2020), 157-80; David Frankfurter, “Desperation and the Magic of Appeal. Representations of Women’s Emotions in Magical Spells and Ritual Figurines,” en *Unveiling Emotions III: Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*, ed. Angelos Chaniotis, (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021), 517-36; Panagiota Sarischouli, “Unveiling Emotions in Graeco-Egyptian Magical Papyri,” en *Proceedings of the 29th International Congress of Papyrology, Lecce, 28th July-3rd August 2019*, eds. Mario Capasso, Paola Davoli y Natascia Pellé (Lecce: Centro di Studi Papirologici dell’Università del Salento, 2022), 882-95; Alfayé Villa, “*Tu nombre envenena mis sueños*,” 230-44.

⁵⁷ Sobre el depósito de *defixiones* en contextos acuáticos, consúltese Sherwood Fox, “Submerged *Tabellae Defixionum*,” *The American Journal of Philology* 33, no. 3 (1912): 301-10, <https://doi.org/10.2307/288997>; David Jordan, “*Defixiones* from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora,” *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 54, no. 3 (Julio - Septiembre 1985): 205-55, <https://doi.org/10.2307/147887>; Celia Sánchez Natalías, “Aquatic Spaces as Contexts for

road from the Greek and Roman Agora⁵⁸”. Escrita en griego y datada a mediados del siglo III d.C., en ella el usuario invoca al dios Tifón para que congele “el cuerpo, la carne, los nervios, los huesos, los miembros y las entrañas de Tique, para que no pueda levantarse nunca, ni pasear, ni hablar ni moverse, sino que se quede muerta, pálida, incapacitada, paralizada, congelada, hasta que yo la saque de la oscura atmósfera; que se quede exhausta e incapacitada hasta la muerte⁵⁹”. Las líneas 1-3 del documento muestran grandes lagunas causadas por los daños que se produjeron al quedar impreso el mechón de pelo, cabello que probablemente pertenecía a Tiqué, la víctima del encantamiento, tal y como se deduce de las líneas 11 y 14 del texto.

Un conjunto mágico excepcional es la serie de tres hechizos conservados en la Universidad de Colonia compuesto por un recipiente cerámico acanalado⁶⁰ a lo largo de cuya superficie se escribió una maldición con tinta y en el que fueron depositadas dos *defixiones* de plomo cuyos textos son de contenido similar⁶¹. El grupo de objetos, publicado por Wortmann en 1968, procede de la ciudad egipcia de Oxirrinco; y aunque se desconocen más detalles sobre su contexto de depósito y hallazgo es plausible que, como se deduce del propio contenido de los tres hechizos, fuesen depositados en un contexto necropolitano. Los textos siguen el modelo del formulario PGM 4 y han sido datados por motivos paleográficos entre fines del siglo II y principios del III d.C. si seguimos la propuesta de Daniel y Maltomini⁶² o entre los siglos III y IV d.C. si consideramos la datación establecida en la *editio princeps* de Wortmann⁶³.

Depositing *defixiones* in the Roman West,” *Religion in the Roman Empire* 5, no 3. (2019): 456-67, <https://doi.org/10.1628/rre-2019-0026>; Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 41-4.

⁵⁸ Jordan, “*Defixiones* from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora,” 251; SGD 38. No se precisa si el pozo se encontraba en uso o, por el contrario, en estado de abandono cuando fue depositada la tablilla. Sobre el depósito de artefactos mágicos en espacios abandonados y en ruinas en época romana, cf. Silvia Alfayé Villa, “Magia entre las ruinas: estéticas de la destrucción, *Ruinenlust* y actividades mágicas en el mundo romano,” en *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo*, eds. Silvia Alfayé Villa y Francisco Pina Polo (Madrid: Trotta, 2019), esp. 260-64 sobre estructuras hidráulicas en desuso. Por cuanto atañe a las efigies mágicas romanas depositadas en pozos, quisiera destacar los siguientes ejemplares. Por un lado, dos figuras de arcilla que proceden del relleno de un pozo que fue abandonado en el siglo II d.C., situado fuera del *temenos* del santuario consagrado a Isis y *Magna Mater*, en Maguncia (Alemania), aunque una de ellas se desintegró y no pudo ser reconstruida (Taberna *Archaeologica*, nº inv. 382-02, cf. Marion Witteyer, “Verborgene Wünsche: Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz,” en *Fluchtafeln: neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, eds. Kai Brodersen y Amina Kropp (Fráncfort: Verlag Antike, 2004), 43; Marion Witteyer, “Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater,” *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 5 (2005): 111; Magali Bailliot, “Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire: An Archaeological Survey,” *Britannia* 46 (2015): 100, nos. F1-F2. Por otro lado, una efigie hallada en el santuario dedicado a Júpiter Heliopolitano en la antigua *Carnuntum* (Österreichisches Archäologisches Institut, nº inv. 533/79), que procede de un pozo de finales del siglo II d.C. lleno de restos rituales (carbón, piedras trituradas y fragmentos arquitectónicos, esculpidos y de pinturas murales), por lo que su depósito podría estar relacionado con una capa de escombros, es decir, con una topografía arruinada intencionalmente. Sobre esta figura, cf. Verena Gassner, “Eine Zauberpuppe aus dem Heiligtum des Iuppiter Heliopolitanus in *Carnuntum*,” *ANODOS. Studies of the Ancient World in Honour of Werner Jobst* 8 (2010): 221-30; Bailliot, “Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire,” 102-3, nº F8.

⁵⁹ López Jimeno, *Textos griegos de maleficio*, 94.

⁶⁰ O. Köln inv. 409=SM 51. Sobre esta tipología de objetos mágicos inscritos, cf. Giulio Vallarino, “Una tipologia di oggetti magici iscritti: una proposta di classificazione,” en *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, ed. Gabriella Bevilacqua (Roma: Edizioni Quasar, 2010), 79-80; Raquel Martín Hernández y Sofía Torallas Tovar, “The Use of the Ostrakon in Magical Practice in Late antique Egypt. Magical handbooks vs. Material Evidence,” *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80, no. 2 (2014): 795-98.

⁶¹ T. Köln inv. 1 y T. Köln inv. 2=SM 49 y SM 50. Debido a su carácter extraordinario este conjunto mágico ha suscitado un gran interés historiográfico, por lo que solo remito algunos de los estudios más significativos: Dierk Wortmann, “Neue magische Texte,” *Bonner Jahrbücher* 168 (1968): 56-84; David Jordan, “A Love Charm with Verses,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72 (1988): 245-49; SM 49-51; Emilio Suárez de la Torre, “Erotic Magic in Action: The Passion of Theodoros for Matrona,” en *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, eds. Juan Francisco Martos Montiel, Cristóbal Macías Villalobos y Raúl Caballero Sánchez (Zaragoza: Libros Pórtico, 2019), 1383-408; Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 219-37.

⁶² Franco Maltomini y Robert Daniel, *Supplementum Magicum, I-II* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1992), 193.

⁶³ Wortmann, “Neue magische Texte,” 60.

Las tres piezas -número mágico por excelencia- fueron escritas por la misma mano, probablemente la de un experto ritual, y comparten el mismo hilo argumental: la pasión de Teodoro por Matrona. Al mencionarse una taberna, espacio asociado con la prostitución en la Antigüedad, como lugar en el que se debe buscar y traer a la mujer deseada, Matrona ha sido identificada como una prostituta por Suárez de la Torre⁶⁴, a quien Teodoro habría conocido en un prostíbulo y de la que ahora querría disfrutar en exclusividad. A esta identificación contribuye, de acuerdo con el mismo investigador, la lista de actividades sexuales que la mujer no puede realizar más que con él: coito frontal y anal, felación, etc.⁶⁵

Una de las estrategias de la que se valió el mago para reforzar la eficacia de este encantamiento fue la alusión en la maldición escrita en el recipiente al amor que se profesaban los personajes mitológicos Isis y Osiris para crear un vínculo emocional similar entre Teodoro y Matrona (*historiola*⁶⁶): “tal como Isis amó a Osiris, que ame del mismo modo Matrona a Teodoro por todo el tiempo de su vida. Ya, ya, rápido, rápido, hoy⁶⁷”. Por otro lado, aunque no fue documentado en el registro arqueológico, con el propósito de incrementar la efectividad del ritual el practicante hubo de conseguir previamente como *materia magica* unos cabellos de la víctima, tal y como se explicita en la lámina T. Köln inv. 2, que comienza con una petición clara: “que ame Matrona, a quien parió Tágena, de cuya cabeza son estos cabellos, que ame a Tedoro, a quien parió Tecosis, ya, rápido⁶⁸”. Lo mismo sucede con P. Monac ÄS 6792, un texto activado del siglo IV d.C. conservado en el Staatliches Museum Ägyptischer Kunst de Múnich. El documento papiráceo envolvía dos figurillas mágicas de cera entrelazadas (*symplegma*) que representaban a Isis y Prisco⁶⁹, que fueron depositadas en el interior de un recipiente cerámico, en el que, aunque se explicita que fue colocada *ousía* de la víctima, ésta no fue documentada en el momento del descubrimiento o, al menos, no fue registrada⁷⁰.

La praxis ritual de utilizar las mortajas de los muertos descrita en la magia literaria⁷¹ pudo tener su reflejo en las prácticas documentadas por la arqueología, como pone de relieve el hallazgo de una tira de lino fechada en los siglos III-IV d.C.⁷² con una maldición erótica pintada en el recto, que de acuerdo con Robert Daniel pudo haber formado parte de la ropa o envoltura del cadáver del fallecido, del *aoros* a través del cual se pretende ejecutar el hechizo o bien haber pertenecido a la amada⁷³. Por otro lado, el hueso fue uno de los componentes usados en las ceremonias mágicas de época tardo-antigua celebradas

⁶⁴ Suárez de la Torre, “Erotic Magic in Action,” 1390; Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 219 y 224.

⁶⁵ T. Köln inv. 1. Suárez de la Torre, “Erotic Magic in Action,” 1390.

⁶⁶ Juraj Franek y Daniela Urbanová, “As Isis Loved Osiris, So Let Matrona Love Theodoros... Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 2),” *Philologia Classica* 14, no. 2 (2019): 181-88, <https://doi.org/10.21638/11701/spbu20.2019.202>. Sobre el uso de la *historiola*, cf. David Frankfurter, “Narrating the Power: The Theory and Practice of Magical *Historiola* in Ritual Spells,” en *Ancient Magic and Ritual Power*, eds. Marvin Meyer y Paul Mirecki (Brill: Leiden, 1995), 457-76.

⁶⁷ Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 235.

⁶⁸ Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 221. La *ousía* de Matrona también se menciona en T. Köln inv. 1 y en O. Köln inv. 409.

⁶⁹ Staatliches Museum Ägyptischer Kunst München, n° inv. ÄS 6791.

⁷⁰ Christopher Faraone, “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece,” *Classical Antiquity* 10, no. 2 (Octubre 1991): 204, n° 28a, <https://doi.org/10.2307/25010949>; William Brashear, “Ein neues Zauberensemble in München,” *Studien zur Altägyptischen Kultur* 19 (1992): 79-109. Otra pareja cerúlea de figuritas abrazadas que fueron envueltas en un papiro (P. Köln 3323=SM 45) y depositadas en un recipiente cerámico -sellado con cal- procede del norte de Asiut, en Egipto, y data del siglo V d.C. (Papyrussammlung Köln, nos. inv. 3323 a-d). Al respecto, cf. Wortmann, “Neue magische Texte,” 85-102; Faraone, “Binding and Burying the Forces of Evil,” 204, n° 28; Gager, *Curse Tablets and Binding Spells*, 101-106; Andrew Wilburn, “Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices,” en *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David Frankfurter (Leiden-Boston: Brill, 2019), 502; Korshi Dosoo, “Two Body Problems: Binding Effigies in Christian Egypt and Elsewhere,” en *Drawing the Spirit. The Role of Images and Design in the Magical Practice of Late Antiquity*, eds. Jay Johnston e Iain Gardner (Berlín: De Gruyter, 2023), 164; Alfayé Villa, “Tu nombre envenena mis sueños,” 233.

⁷¹ Luc. 6.536.

⁷² P. Köln inv. 5512 = SM 44.

⁷³ Robert Daniel, “Two Love-Charms,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975): 256, tafel VI, b. Cf. Vallarino, “Una tipologia di oggetti magici iscritti,” 51-2.

en el santuario consagrado a la diosa *Anna Perenna* y sus ninfas en Roma⁷⁴, que quizás pudo cumplir la función de *ousía* o entidad mágica. Así, por ejemplo, un contenedor constituido por tres recipientes plúmbeos miniaturizados -dos de ellos inscritos con una maldición dirigida contra *Leontius*- encerraba un fragmento de pergamino hoy ilegible y huesos animales con inscripciones apenas visibles (Museo Nazionale Romano, nos inv. 475558 y 475559)⁷⁵. Asimismo, en otro recipiente, en este caso cerámico (nº inv. 475545), se encontraron fragmentos óseos asociados a pequeñas piezas con una estructura similar a la de un pergamino, quizá pertenecientes a rollos (nº inv. 575546)⁷⁶. De igual manera, el hueso también debió desempeñar un papel simbólico relevante en la confección y manipulación de cinco de las siete figuritas antropomorfas procedentes de la cisterna del citado santuario que poseen un hueso animal como esqueleto⁷⁷ (Museo Nazionale Romano, nos inv. 475540, 475548, 475552, 475554, 475556).

Durante el transcurso de las excavaciones dirigidas por la Universidad de Michigan en 1933 en la ciudad egipcia de Karanis se descubrió la denominada estructura 165*, que fue construida durante la última fase de ocupación del yacimiento. Situada en el lado oriental del asentamiento y cerca de centro de la ciudad, la citada estructura incluye el espacio bajo la casa 165, la casa 166 y parte de la calle AS156. Consta de ocho habitaciones, dos silos utilizados para almacenar grano y otra serie de instalaciones agrícolas, como un molino construido en la cara exterior del muro oriental y un patio utilizado por los residentes que abarcaba parte de la calle adyacente AS156⁷⁸. En un área definida como “low and to the east B/C 166”⁷⁹ se descubrieron artefactos de variada naturaleza⁸⁰, entre los que destacan una figura femenina de barro y tres agujas de hueso (Kelsey Museum of Archaeology, nos. inv. 7525 y 21776, Figs. 3-4) que se pueden fechar en el siglo IV d.C. en adelante⁸¹. La comparación entre el extremo de una de las agujas, que mide 3,9 mm y el ojo derecho de la figura, que resultó ser del mismo tamaño, sugiere que el alfiler fue probablemente el objeto utilizado para realizar el agujero. No obstante, otros orificios, como el del pezón izquierdo, que es ligeramente menor, podrían haberse efectuado con una aguja diferente⁸².

La efigie, que carece de extremidades superiores y presenta una fractura en la parte inferior, posee la parte frontal y superior de la cabeza, el inicio del tronco y la espalda de tonalidad más oscura⁸³. Esta

⁷⁴ En relación al santuario y los materiales asociados al mismo, cf. Marina Piranomonte, ed. *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna* (Milán: Electa, 2002).

⁷⁵ Jarmila Polakova e Ida Anna Rapinesi, “I materiali magici,” en *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, ed. Marina Piranomonte (Milán: Electa, 2002), 45; Marina Piranomonte, “Religion and Magic at Rome: The Fountain of *Anna Perenna*,” en *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, eds. Richard Gordon y Francisco Marco Simón (Leiden-Boston: Brill, 2010), 208-9; Ida Anna Rapinesi y Jarmila Polakova, “La conservazione dei materiali magici del santuario di *Anna Perenna*. Il restauro,” en *Contesti magici/contextos mágicos*, eds. Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón (Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012), 177; Marina Piranomonte, “IX, 49.7. Contenitore magico iscritto,” en *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, eds. Rosanna Friggeri, Maria Grazia Granino Cecere y Gian Luca Gregori (Milán: Electa, 2016), 625.

⁷⁶ Polakova y Rapinesi, “I materiali magici,” 42.

⁷⁷ Polakova y Rapinesi, “I materiali magici,” 39-45; 48-52; Rapinesi y Polakova, “La conservazione dei materiali magici del santuario di *Anna Perenna*,” 175; György Németh, “Bones in dolls: Magic Figurines of the *Anna Perenna* Fountain,” en *Across the Mediterranean - Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*, eds. Tamás A. Bács, Adam Bollók y Tivadar Vida (Budapest Institute of Archaeology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences y Museum of Fine Arts, 2018), 147-53.

⁷⁸ Wilburn, *Materia magica*, 129-30.

⁷⁹ Wilburn, *Materia magica*, 131.

⁸⁰ Sobre estos artefactos consúltese Wilburn, *Materia magica*, 132, nº106 y el apéndice 1, 275-83.

⁸¹ Andrew Wilburn, Comunicación personal a la autora, 29 octubre, 2023: “the date of the piece is likely 4th century CE, if not later. The house was in the top layer of the excavated area, suggesting that it was in use during the last phase of the town. Some papyri datable to the 4th century were found in the same locus. The other artifacts found in the locus don't provide much more assistance, but I think a late date is most likely”.

⁸² Wilburn, *Materia magica*, 132.

⁸³ De acuerdo con Wilburn, *Materia magica*, 132, es el único artefacto del depósito que presenta signos de quemadura, por lo que es probable que fuese manipulado ritualmente con fuego para ser después depositado en ese lugar. Cf. igualmente Andrew

variación en el color nos está indicando que la figura fue quemada intencionalmente; en otras palabras, manipulada ritualmente mediante su exposición al fuego. En este sentido, son diversos los hechizos procedentes del Egipto romano⁸⁴ que subrayan la relación entre el fuego y la magia erótica, por ejemplo, para inducir afecto en la persona amada, por lo que bien pudo ser esta la finalidad buscada por el practicante mágico que confeccionó la efigie de Karanis.⁸⁵ La funcionalidad de las agujas pudo no ser únicamente práctica -recordemos que se usaron para realizar uno de los orificios de la figurilla- ya que pudieron ser utilizadas en el ritual como *ousiai*. A este respecto, Wilburn ha planteado dos posibilidades⁸⁶: o bien que fuera un “component of the beloved’s toilette”, o bien que fuese una pertenencia de la usuaria, como otras del mismo espacio doméstico, estando entonces el hechizo destinado a atraer a la amada a la casa de la *defigens*⁸⁷.



Figuras 3 y 4. Figurilla de arcilla de una mujer (KM 0000.00.7525) y aguja de pelo (KM 0000.02.1776) procedentes de la estructura 165 de la ciudad de Karanis. Fuente: Kelsey Museum of Archaeology, University of Michigan.

Wilburn, “The Archaeology of Ritual in the Domestic Sphere: Case Studies from Karanis and Pompeii,” en *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*, eds. Adam Parker y Stuart McKie (Oxford: Oxbow, 2018), 105.

⁸⁴ Es el caso, por ejemplo, de PGM 4, 1530-1531; PGM 32a; PGM 36, 71; PGM 36, 346; PGM 61, 19; y PGM 68, entre otros.

⁸⁵ Wilburn, *Materia magica*, 134-35.

⁸⁶ Wilburn, *Materia magica*, 137-38.

⁸⁷ Otros encantamientos homoeróticos de época grecorromana son *SGD* 151=SM 42; PGM 32; PGM 32a; de naturaleza dudosa, aunque susceptibles de ser incorporados en la misma categoría serían *DT* 38=SM 54; SM 37; PGM 66; cf. Bernadette Brooten, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1996), 77-113; Pachoumi, “The Erotic and Separation Spells,” 298-314.

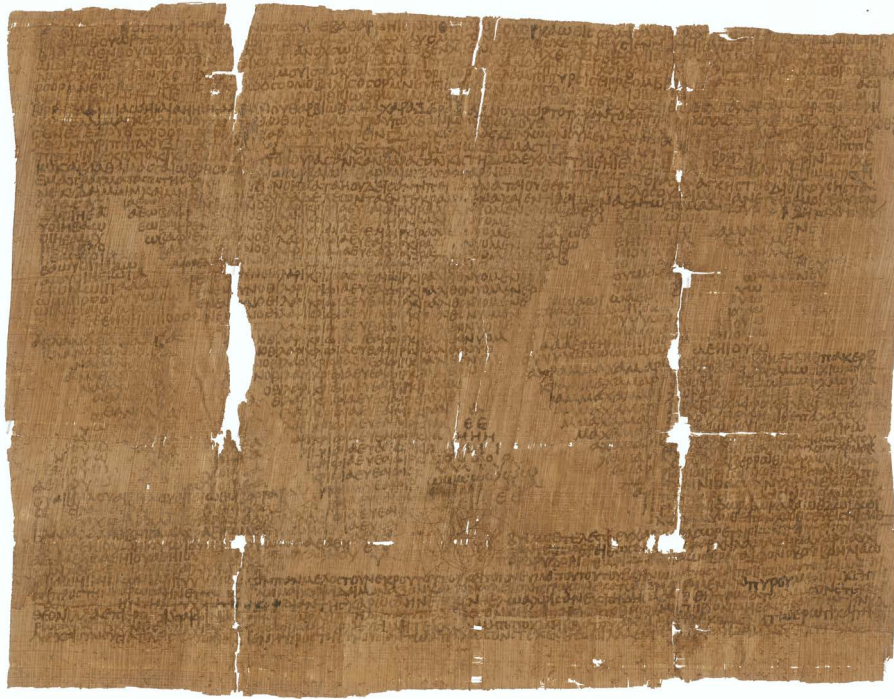


Figura 5. Recto del Papiro Berlín 9909 en el que se aprecian las diferentes composiciones geométricas del conjuro © Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Scan: Berliner Papyrusdatenbank, P 9909.

De Hermópolis Magna procede el texto activado P. Berlín 9909⁸⁸, ciudad donde fue adquirido por el arqueólogo alemán Otto Rubensohn en 1903. Consiste en un hechizo erótico dirigido hacia una mujer casada y con hijos llamada Carosa, hija de Teló, para que se enamore de Apalós, hijo de Teonila. Fechado entre los siglos IV y V d.C.⁸⁹, este hechizo fue encontrado enrollado con pelo castaño rojizo, en una medida mágica destinada a aumentar la eficacia del encantamiento. Por otro lado, de acuerdo con la *editio princeps* realizada por Preisendanz⁹⁰, el documento papiráceo fue doblado tres veces horizontalmente y cuatro verticalmente para ser finalmente depositado en la boca de una persona fallecida, tal y como se especifica en el propio texto: “despierta para mí, demon de muerto, y no me trates con violencia; al contrario, cúmpleme lo que está escrito y metido en tu boca, ya, ya, pronto, pronto⁹¹”.

Por otro lado, uno de los rasgos más significativos de este hechizo son las disposiciones o formaciones geométricas de palabras que presenta, de las que destaca el triángulo decreciente, generalmente llamado “forma de corazón”, ubicado en el centro de la composición (Fig. 5)⁹². Esta forma mágica es común en los conjuros con los que se pretende hacer desaparecer algo ya que, siguiendo los criterios de analogía persuasiva, conforme van desapareciendo las palabras que lo componen, lo hace la voluntad, la fuerza

⁸⁸ PGM 19a.

⁸⁹ Karl Preisendanz, “Papyrus magica inedita,” *Aegyptus* 4, no. 4 (Diciembre 1923): 305.

⁹⁰ Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, 141.

⁹¹ Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, 323.

⁹² En relación con las palabras mágicas y series de vocales que conforman formas mágicas (triángulos, rectángulos, cuadrados, rombos, etc.), cf. los trabajos de Richard Gordon, “Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic,” en *Kykeon: Studies in honour of H.S. Versnel*, eds. Manfred Horstmanshoff, Henk Singor, Folkert Van Straten y Johan Strubbe (Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2002), 69-111; Attilio Mastrocino, “Le pouvoir de l’écriture dans la magie,” *Cahiers. Mondes anciens* 1 (2010): 1-10, <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.168>; Raquel Martín Hernández, “Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri,” en *Actes du 26^e Congrès international de papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, ed. Paul Schubert (Ginebra: Droz, 2012), 495-96. Igualmente, sobre este hechizo consúltese el comentario de Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 246-47.

del rival, una enfermedad o un individuo en concreto⁹³. En el caso que nos ocupa, un encantamiento amoroso, el triángulo aparece con el propósito dúplice de someter la voluntad de la víctima a la del autor de la execración y para que Carosa sea capaz de olvidar a los miembros de su familia.

De igual modo, la utilización de *ousía* o de restos que pudieran servir como tal se atestigua en diferentes formularios mágicos greco-egipcios en los que se recomienda su recolección⁹⁴ y uso, generalmente con fines amorosos. Aunque no siempre se especifica el origen de la entidad mágica⁹⁵, su procedencia puede ser diversa. Así, por ejemplo, en PGM 36 71, una “formula mágica de encantamiento, el mejor hechizo con fuego”, se prescribe la utilización de *ousía* de la persona que se desea⁹⁶: “toma una hoja pura y escribe con sangre de asno los nombres que siguen y la figura; y echa la entidad mágica de la mujer que quieres, unge la lámina con goma acética líquida y fíjala en la bañera seca de unos baños⁹⁷”. En otras ocasiones se recomienda *ousía* procedente de una tumba, como, por ejemplo, en PGM 4, 435 o de aquellos que habían muerto de manera violenta (*biaiothanatoi*)⁹⁸, útiles para las prácticas de magia agresiva por diversos motivos⁹⁹; así, en PGM 4, 1880-1890, un encantamiento amoroso por medio de un perro de cera y resina, se prescribe: “toma cuatro onzas de cera, ocho onzas del fruto de agnocasto y cuatro dracmas de polvo de incienso. Tritura por separado cada uno de estos ingredientes, haz una mezcla con la resina y la cera y modela un perro de ocho dedos de largo, con la boca abierta. Mete en la boca del perro un hueso de la cabeza de un hombre que haya muerto violentamente y escribe en los costados del perro los caracteres siguientes¹⁰⁰”. En cambio, otras recetas indican el empleo de entidad de cánidos¹⁰¹, precisándose en algunos casos que sea de un perro fallecido¹⁰² o de la mezcla de un perro y de una cabra moteada¹⁰³.

La última parte de la contribución está dedicada a aquellas piezas que no han sido datadas por el momento, cuya cronología es dudosa, o de las que carecemos de suficiente información como para determinar que se depositaron con entidad mágica (*ousía*). Empecemos con una figurilla masculina de

⁹³ Martín Hernández, “Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri,” 495-96.

⁹⁴ De hecho, las brujas literarias Medea (Ap. Rhod., *Argon.* 4.50), Canidia (Hor., *Epod.* 17.49), Ericto (Luc. 6.530-575) y Pánfila (Apul., *Met.* 3.17, 4-5) se dedicaban a la recolección de restos humanos como ingredientes para sus operaciones mágicas, teniendo estas dos últimas verdaderos laboratorios (*officinae magicae*) en los que almacenaban, además de restos óseos de distintas partes del cuerpo, todo tipo de materiales e instrumentos como restos de navíos perdidos en el mar, clavos utilizados en las crucifixiones y los vestidos o telas de las mortajas. Cf. Silvia Alfayé Villa, “¿Quién quiere matar a un muerto? Violencia, magia y necrofobia en la antigua Roma,” en *Religiones: (no) violencia y diálogo. Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Sevilla, 19 a 21 de mayo de 2016*, eds. José M^a. Contreras Mazarío y M^a. José Parejo Guzmán (Valencia: Tirant lo Blanch, 2018), 91-2; Constantini, “The Real Tools of Magic,” 75-88; Alfayé Villa y Sánchez Natalías, “Magic in Roman Funerary Spaces,” 47.

⁹⁵ En los encantamientos con fines eróticos recogidos en PGM 4, 296-430; PGM 7, 464; PGM 7, 915; así como en PGM 13, 298, que contiene una receta para apagar el fuego.

⁹⁶ Otros ejemplos del mismo origen pueden verse en PGM 4, 350; PGM 4, 2950; y PGM 36, 370.

⁹⁷ Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, 349.

⁹⁸ Cf., entre otros, PGM 2, 49; PGM 2, 146, ambos con fines oraculares; y PGM 2, 170-174, hechizo en el que la figura de un acéfalo debe grabarse en el jirón de la ropa de uno muerto violentamente; sobre este último, cf. Alfayé Villa y Sánchez Natalías, “Magic in Roman Funerary Spaces,” 46-7; Alfayé Villa, “Sobre tumbas, magos y defixiones,” 395.

⁹⁹ Sobre los “muertos molestos” véase, especialmente, Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece* (California: University of California Press, 1999); Émile Jobbé-Duval, *Les morts malfaisants. Larves, lémures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains* (Chamberí: Éditions Exergue, 2000); Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds*, 146-54; Silvia Alfayé Villa “*Sit tibi terra gravis: Magical-Religious Practices Against Restless Dead in the Ancient World*,” en *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, eds. Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2009), 181-214; Alfayé Villa, “¿Quién quiere matar a un muerto?,” 77-9.

¹⁰⁰ Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, 147.

¹⁰¹ PGM 4, 2689, hechizo en el que además se requiere, entre otros ingredientes, la entidad de un cinocéfalos.

¹⁰² PGM 4, 2578.

¹⁰³ PGM 4, 2875.

cera¹⁰⁴ de Egipto (Fig. 6), aunque de procedencia exacta desconocida, adquirida por el Museo Británico en 1903 (nº inv. EA37918). La efigie, que carece de contexto arqueológico, fue datada entre el 100 y el 200 d.C. por Pinch¹⁰⁵ o como perteneciente al período greco-romano por Budge¹⁰⁶. Modelada en torno a un rollo de papiro -visible en la zona de la espalda-, además de carecer del brazo derecho y de extremidades inferiores, presenta cabello humano en la zona del ombligo¹⁰⁷. Como pude comprobar al realizar la autopsia, el papiro no puede ser extraído para garantizar la conservación de la figura, que fue fabricada con un material perecedero como la cera, por lo que se desconoce el tipo de ritual de magia agresiva en el que fue utilizada la efigie¹⁰⁸.

Por otro lado, del siguiente ejemplar, que procede del santuario de la diosa itálica Mefitis en el valle de Ansanto, se desconoce la cronología ya que aunque fue dado a conocer por Mele en 2008, la inscripción permanece inédita. Se trata de una lámina de plomo, que se encontró doblada con restos de cabello y briznas de hierba (Museo Irpino, nº inv. 1211). Según el autor, se trataría de un documento escrito en alfabeto griego y lengua osca. Así las cosas, aunque se debe esperar a la *editio princeps* de la tablilla para conocer su cronología, constituye un objeto de gran interés al haber sido manipulado y depositado con cabello humano¹⁰⁹.

Como resultado del trabajo de campo realizado en Egipto por la Egypt Exploration Society a principios del siglo pasado, se descubrieron tres láminas metálicas inscritas, que fueron entregadas al Ashmolean Museum de Oxford en 1982¹¹⁰. Desafortunadamente se han perdido los detalles acerca de la procedencia exacta de estos ejemplares. Aunque se desconocen sus cronologías exactas, considero que dos de ellas podrían ser susceptibles de ser incluidas en el presente estudio en la medida en que fueron depositadas con elementos que habían estado en contacto con la víctima del encantamiento, aunque por el momento no se haya establecido su datación¹¹¹. La primera de ellas es una lámina rectangular opistográfica producto de aleación de plomo y estaño, que fue doblada siete veces y medio (nº inv. 1982.65). En su interior se encontraron restos de materia orgánica que fueron analizados en el Forensic Science Laboratory (Aldermaston Reading Berkshire RG7 4PN) un año después de su depósito en el museo. Los resultados revelaron que en su interior podían distinguirse cuatro elementos: cabello humano, tierra o barro, fragmentos de lana de cabra u oveja y yeso. De la *tabella*, que permanece inédita, realizó la autopsia David Jordan en 1983, que en una lectura preliminar observó que se trataba de una maldición de naturaleza amorosa escrita en griego¹¹². La segunda tablilla (nº inv. 1982.66), por su parte, consiste en una lámina

¹⁰⁴ Sobre el uso de cera en los rituales mágico-religiosos egipcios, véase el clásico estudio de Maarten Raven, “Wax in Egyptian Magic and Symbolism,” *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 64 (1983): 7-47. Cf. Paula Arbeloa Borbón, “A lasting bond: on a transferred death ritual from ancient Cynopolis,” *Spal* 32, no. 2 (2023): 293, <https://dx.doi.org/10.12795/spal.2023.i32.20>.

¹⁰⁵ Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Londres: The British Museum Press, 1994), 91.

¹⁰⁶ Ernest Alfred Wallis Budge, *A Guide to the Fourth, Fifth and Sixth Egyptian Rooms, and the Coptic Room* (Londres: The British Museum Press, 1992), 51, nº 77.

¹⁰⁷ Raven, “Wax in Egyptian Magic and Symbolism,” 13; Faraone, “Binding and Burying the Forces of Evil,” 204, nº 31; Ogden, “Binding Spells,” 71-9.

¹⁰⁸ Agradezco encarecidamente a Sovati Smith, Assistant Collection Manager del Department of Greece and Rome del Museo Británico, su amabilidad durante mi estudio en mayo de 2023.

¹⁰⁹ Alfonso Mele, “La Mefitis dell’Ansanto: due nuove acquisizioni epigrafiche,” en *Il culto della dea Mefite e la valle d’Ansanto. Ricerche sul giacimento archeologico e culturale dei sannites hirpini*, ed. Alfonso Mele (Viterbo: E. Sellino Editore, 2008), 357-67.

¹¹⁰ Agradezco al Dr. Paul Roberts, Keeper of the Department of Antiquities del Ashmolean Museum, el haberme permitido consultar los informes de laboratorio efectuados de las láminas con nos. de inv. 1982.65 y 1982.66 durante mi visita de 2023 en la Antiquities Study Room del museo con motivo de una estancia de investigación en la Faculty of Classics de la Universidad de Oxford, así como la publicación de la información en este estudio.

¹¹¹ La Dra. Helen Whitehouse, del Departamento de Antigüedades del Ashmolean Museum, indicó en sus informes que la lámina con nº de inv. 1982.65 podía datarse entre el 300 a.C. y el 300 d.C., es decir, entre época ptolemaica y romana, cronología en la que también ha sido fechada la lámina 1982.66 que incluimos en esta contribución.

¹¹² Jordan, “*Defixiones* from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora,” 251.

cuadrangular producto de la aleación de plomo y estaño, débilmente inscrita por una cara con dibujos y escritura griega, que originalmente estaba enrollada alrededor de una trenza de lana de oveja teñida, que fue analizada por el laboratorio anteriormente citado. El cordón asociado a la tablilla estaba formado por cuatro hilos policromados¹¹³. De ellos, el color dominante era el naranja, que se había entrelazado con hilos naturales de color azul y rojo oscuro, así como amarillentos¹¹⁴. Por otro lado, Grenfell y Hunt informaron del descubrimiento de tres tablillas de plomo, cada una de ellas enrollada alrededor de un mechón de cabello e inscritas con imprecaciones, una de ellas conservada en el Museo de El Cairo, cuya presente localización se desconoce¹¹⁵.

En otras ocasiones carecemos de los suficientes datos o la información no es lo bastante completa como para determinar si se trata objetos de carácter mágico depositados con elementos pertenecientes o que hayan estado en contacto con el individuo maldecido, como es el caso de los tres ejemplos en los que me detendré en las líneas que siguen. Durante las excavaciones de 1947 en Mautern an der Donau (*Favianae*, Austria) se descubrió un edificio cuya funcionalidad ha sido objeto de discusión: mientras que para Egger se trataba de un santuario consagrado a las divinidades infernales¹¹⁶, Scherrer consideró que era en realidad una necrópolis de cremación en base al hallazgo de 12 anillos de hierro, 40 monedas, elementos cerámicos y los restos de un cuchillo de hierro, entre otros objetos¹¹⁷. En el interior de una jarra de cerámica, para cuya tapa se utilizó una *defixio* de plomo opistográfica¹¹⁸, se encontraron restos de materia orgánica, arena y algunas fibras que parecen de cabello humano¹¹⁹, que Faraone y Kropp explican como restos de una figurilla mágica quemada, que no se ha conservado¹²⁰. No obstante, considero que también se puede plantear posibilidad de que las fibras constituyeran cabello de la víctima (*ousía*), aunque se trate de una hipótesis que no puede ser confirmada.

Otro caso interesante proviene de una necrópolis romana del municipio alemán de Roßdorf (Germania Superior), donde se encontró una urna cineraria colocada boca abajo, que contenía restos orgánicos quemados, un pequeño clavo y una tablilla de maldición opistográfica escrita en latín redactada por motivos desconocidos datada en el siglo II d.C.¹²¹ Se desconocen qué tipo de restos orgánicos quemados además de carbón había en el interior del recipiente por lo que es comprometido confirmar, como sugirió el editor¹²², que pertenecían a las víctimas de la maldición y servían como *ousiai*.¹²³ Un posible

¹¹³ Mi agradecimiento a Claire Burton, Colletion Manager of the Antiquities Department del Ashmolean Museum, que amablemente me ha facilitado toda la información disponible sobre esta pieza.

¹¹⁴ Sobre el uso de hilos de colores en practicas mágicas, cf., por ejemplo, Verg., *Ecl.* 8, 75. Sobre el simbolismo del color en la magia, consúltese Geraldine Pinch, "Red things: the symbolism of colour in magic," en *Colour and Painting in Ancient Egypt*, ed. William Vivian Davies (Londres: The British Museum Press, 2001), 182-85.

¹¹⁵ Bernard Grenfell y Arthur Hunt, "Graeco-Roman Branch: Excavations at Oxyrhynchus," *Archaeological Report (Egypt Exploration Fund)* (1903-1904): 15; David Jordan, "Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora," *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 54, no. 3 (Julio - Septiembre 1985): 205-55. <https://doi.org/10.2307/147887>.

¹¹⁶ Rudolf Egger, "Liebeszauber," *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 37 (1948): 112.

¹¹⁷ Peter Scherrer, "Heiligtum oder Grabmal? - Spurensuche nach 50 Jahren," En *Römermuseum. Favianis-St. Severin. Mautern-Donau*, ed. Christine Ertel (Mautern: Stadtgemeinde, 1998), 71-9. Cf., entre otros, Urbanová, *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, 294-95, n° 101 y el comentario de Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 446-47.

¹¹⁸ SD 526. Mauter/Donau Museum, n° inv. AN 6352.

¹¹⁹ Egger, "Liebeszauber," 120.

¹²⁰ Christopher Faraone y Amina Kropp, "Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in Latin Curse-tablets," en *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, ed. Richard Gordon y Francisco Marco Simón (Leiden: Brill, 2010), 388, n° 27.

¹²¹ Urbanová, *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, 456, n° 83.

¹²² Hans Ulrich Nuber, "Tabella defixionum aus dem Gräberfeld von Roßdorf," en *Römerzeitliche Gräber aus Südhessen. Untersuchungen zu Brandbestattungen*, ed. Robert H. Schmidt (Wiesbaden: Landesamtes für Denkmalpflege Hessen, 1996), 241; 243, n° 3.

¹²³ Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, 402.

tercer paralelo lo constituye la *defixio* latina de San Severino (*Septempeda*) datada en el siglo I d.C.¹²⁴ en la que se maldice a un grupo de mujeres, que se encontró junto a “un’olla di terra cotta, nel cui fondo era una posatura di liquor nero, come vinoso¹²⁵”, que bien pudo contener los restos de una efigie o sustancias vinculadas con las víctimas maldecidas¹²⁶.

Por último, quisiera concluir con dos ejemplares incluidos en el apéndice de la publicación de 2012 de Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani¹²⁷ sobre tablillas de maldición con trazas de *ousía* que, a mi parecer, no se corresponden con la presente categoría de objetos de estudio, sino que se trata de otros elementos utilizados durante el transcurso del ritual. El primero es una lámina escrita en griego y datada entre los siglos II-III d.C., que fue encontrada cerca de una tumba en *Hadrumentum* aplastada alrededor de fragmentos de cáscara de huevo, y que iba dirigida contra un individuo de nombre Hesiquio¹²⁸. También fue considerado en su estudio un paquete de papiro anepígrafo colocado en el interior de una lámina doblada escrita en latín procedente de Cartago¹²⁹.

4. Reflexiones finales

En una ceremonia mágica la mayoría de las acciones estaban calculadas y debían cumplirse escrupulosamente. La elaboración de una figurilla mágica y de una *defixio* iba acompañada de una secuencia ritual que regularía, entre otros aspectos, la selección y preparación del material, su manipulación física, la recitación de fórmulas, y la selección del contexto idóneo para la activación del artefacto, entre otros aspectos. Como hemos analizado en el presente trabajo, siguiendo criterios de racionalidad mágica los profesionales de la magia, practicantes ocasionales y *defigentes* consideraban útil el uso de *ousía* en determinados hechizos -que habrían conseguido previamente-, que manipulaban y/o depositaban durante la *actio* mágica con el propósito último de aumentar la eficacia del encantamiento.

El uso de *ousía* se documenta no solo en las descripciones de la llamada “magia literaria”, en su mayoría de época imperial y en la que los usuarios siempre son mujeres, sino que también se atestigua en los formularios mágicos greco-egipcios, en los que se recomienda el uso de entidad mágica de diversa procedencia, así como en los textos activados, que en su mayor parte provienen de contextos necropolitanos. Sin tener en consideración los ejemplos carentes de datación, el documento más antiguo del que se tiene constancia se fecha en época helenística, en concreto en el siglo IV a.C.¹³⁰ y, según los datos analizados en el estudio, se trata de una práctica que alcanza su cénit en los siglos II-III d.C. y que tiene dos focos principales, Egipto y la ciudad de Roma. No obstante, como se indicó con anterioridad, se deben tener presentes dos aspectos: primero, que debido a las condiciones ambientales y el paso del tiempo es difícil que los restos orgánicos se hayan conservado; segundo, que cabe la posibilidad de que durante las excavaciones no se haya prestado la suficiente atención al registro arqueológico como

¹²⁴ *CIL* 9, 5575; *DT* 131; *SD* 65.

¹²⁵ Luigi Lanzi, *Saggio di Lingua Etrusca e di altri antiche d’Italia. Per servire alla storia de’ popoli, delle lingue e delle belle arti* (Firencia: Tofani, 1789), 569.

¹²⁶ Alfayé Villa y Sánchez Natalfás, “Magic in Roman Funerary Spaces,” 49, nº 47.

¹²⁷ Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di *ousia* in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 236.

¹²⁸ Auguste Audollent, “Rapport sur des ‘tabellae defixionum’ récemment découverts à Sousse (Tunisie),” *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1908): 12; *SGD* 147, Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di *ousia* in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 236, nº 9.

¹²⁹ Lisa Anne Pintozzi, “Testing the Metal of the Gods: A Study of *Defixiones* from the University of Georgia Excavations at Carthage” (PhD diss., Universidad de Atenas, 1991), 44; David Jordan, “Notes from Carthage,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 111 (1996): 122; Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, “Tracce di *ousia* in una *defixio* dalla Via Ostiense,” 236, nº 7. Se desconoce la existencia de elementos en el interior del paquete de papiro, que, en 1996, permanecía sin abrir. En el mismo artículo, Jordan, “Notes from Carthage,” 122, cita la existencia de una lámina plúmbea con restos de cabello en la parte interna procedente de Cartago supuestamente mencionada por Pintozzi, “Testing the Metal of the Gods,” 7, pero que la autora no cita en su tesis.

¹³⁰ *DTA* 89.

para documentar la presencia de restos orgánicos y asociarlos, en su caso, a actividades mágicas. En otras palabras, considero que dada la frágil naturaleza de estos vestigios el uso de *ousía* durante las ceremonias mágicas de la Antigüedad greco-romana pudo ser más frecuente de lo que constatan las fuentes arqueológicas que se han documentado hasta la fecha.

Por cuanto atañe a la naturaleza de los rituales en los que se incluyó *ousía*, los ejemplos literarios dan cuenta de relatos ligados a la magia erótica y la información procedente del registro arqueológico revela que en su mayoría también se trata hechizos con fines amorosos, en los que principalmente los practicantes son hombres, a diferencia de la imagen que proyectan los autores clásicos. Sin embargo, hay documentos que evidencian que también se utilizó entidad mágica en maldiciones de tipo comercial y agonístico como la dirigida contra el negocio de una mujer llamada Quérila¹³¹ y la lanzada contra un equipo de atletas en Roma¹³². Por último, las fuentes literarias y las recetas de los formularios de época greco-romana reflejan una amplia gama de elementos susceptibles de ser empleados como *ousía*: cabello, calzado, ropajes y prendas personales en general, restos óseos humanos y animales, etc.; objetos que también se han hallado en el registro arqueológico, siendo predominantes los restos de cabello.

Tabla 1. Catálogo de figurillas mágicas antropomorfas y defixiones greco-romanas depositadas y/o manipuladas con *ousía* documentadas en el registro arqueológico

NÚM.	LUGAR DE CONSERVACIÓN	PROCEDENCIA	DATACIÓN	CONTEXTO	TIPO DE OUSÍA
1	Se desconoce	Ática	IV a.C.	Ignoto	No se especifica en el texto y no fue documentada
2	Museo Arqueológico de Sagunto	Sagunto, España	I d.C.	Ladera del castillo de Sagunto	Simbólica (planta del pie)
3	Soprintendenza Speciale ai Beni Archeologici di Roma, nº inv. 500189	Roma	Primera mitad del s. I- s. II d.C.	Sepultura	Fibras de lana
4	Se desconoce	Roma	Inédita	Anfiteatro Flavio	Fibras de lana
5	Musée du Louvre, París, P. Louvre 3378	Desc., prob. Egipto	Fines s. II-III d.C.	Sepultura	Cabello
6	University Library Garret, Princeton, P. Princeton 2 76	Desc., prob. Egipto	III d.C.	Ignoto	Cabello
7	Graeco-Roman Museum, Alejandría, P. Alex. inv. 491	Desc., prob. Egipto	III d.C.	Sepultura	No se indica en el texto y no fue documentada

¹³¹ DTA 89.

¹³² Bevilacqua, Colacicchi y Giuliani, "Tracce di *ousia* in una *defixio* dalla Via Ostiense," 229-36; Bevilacqua, "*Athletai e palaistai* in una *defixio* greca di Roma," 215-19.

8	Stoa de Átalo, Museo del Ágora, Atenas, nº inv. IL 1737	Atenas	Mediados s. III d.C.	Pozo	Cabello marrón oscuro
9	Papyrussammlung, Colonia, O. Köln inv. 409; T. Köln nos. inv. 1 y 2	Oxirrinco, Egipto	Fines s. II – principios s. III d.C.	Sepultura	Cabello
10	Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, Múnich, P. Monac AS 6792	Desc., prob. Egipto	IV d.C.	Sepultura	No se especifica en el texto y no fue documentada
11	Papyrussammlung, Colonia, P. Köln inv. 5512	Desc., prob. Egipto	III-IV d.C.	Sepultura	Fragmento de lino
12	Museo Nazionale Romano, Roma, nº inv. 475558	Roma	IV-V d.C.	Cisterna santuario <i>Anna Perenna</i>	Huesos animales
13	Museo Nazionale Romano, Roma, nº inv. 575546	Roma	IV-V d.C.	Cisterna santuario <i>Anna Perenna</i>	Fragmentos óseos
14	Museo Nazionale Romano, Roma, nos. inv. 475540, 475548, 475552, 475554, 475556	Roma	IV-V d.C.	Cisterna santuario <i>Anna Perenna</i>	Hueso animal
15	Kelsey Museum of Archaeology, Michigan, nº inv. 7525	Karanis, Egipto	IV d.C. en adelante	Vivienda	Agujas de hueso
16	Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Berlín, P. Berlín 9909	Hermópolis Magna, Egipto	IV-V d.C.	Sepultura	Cabello castaño rojizo

Abreviaturas

CIL: *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlín, 1861-.

DT: Audollent, Auguste. *Defixionum tabellae. Quotquot innotuerunt tam in graecis orientis quem in totius occidentis partibus praeter atticas*. París: Albert Fontemoing, 1904.

DTA: Wünsch, Richard. *Defixionum Tabellae Atticae; Inscriptiones Graecae III, 3*. Berlín: De Gruyter, 1897.

PGM: Calvo Martínez, José Luis, y María Dolores Sánchez Romero. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987.

RIC: *The Roman Imperial Coinage*. Londres: Spink & Son, 1924-.

SD: *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. Oxford: BAR Publishing, 2022.

SGD: Jordan, David. “A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora.” *Greek, Roman & Byzantine Studies* 26, (Enero 1985): 151-97.

SM: Maltomini, Daniel, y Robert Daniel. *Supplementum Magicum, I-II*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1992.

Bibliografía

- Alfayé Villa, Silvia. "Sit tibi terra gravis: Magical-Religious Practices Against Restless Dead in the Ancient World." En *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, editado por Francisco Marco Simón, Francisco Pina Polo y José Remesal Rodríguez, 181-214. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2009.
- Alfayé Villa, Silvia. "Los temores del mago: miedos en torno a la acción mágica en la antigua Roma." *ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* 14 (2016): 109-52. <https://doi.org/10.20318/arys.2017.3988>
- Alfayé Villa, Silvia. "¿Quién quiere matar a un muerto? Violencia, magia y necrofobia en la antigua Roma." En *Religiones: (no) violencia y diálogo. Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Sevilla, 19 a 21 de mayo de 2016*, editado por José M^a. Contreras Mazarío y M^a. José Parejo Guzmán, 77-97. Valencia: Tirant lo Blanch, 2018.
- Alfayé Villa, Silvia. "Magia entre las ruinas: estéticas de la destrucción, Ruinenlust y actividades mágicas en el mundo romano." En *Dioses, sacerdotes y magos en el mundo antiguo*, editado por Silvia Alfayé Villa y Francisco Pina Polo, 257-74. Madrid: Trotta, 2019.
- Alfayé Villa, Silvia. "Sobre tumbas, magos y defixiones: actividades mágicas en contextos funerarios de Hispania." En *Morir en Hispania. Novedades en topografía, arquitectura, rituales y prácticas funerarias*, editado por Ana Ruiz Osuna, 393-410. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2021.
- Alfayé Villa, Silvia. "Tu nombre envenena mis sueños: emociones negativas y género(s) en la magia erótica romana." En *Ab imo pectore. Estudios sobre las emociones en la Antigüedad*, editado por Paula Arbeloa Borbón, Fernando Doménech Cadalás, Adrián Gordón Zan, Diego Meseguer González y Claudia Serrano Aranda, 230-54. Oxford: Archaeopress, 2023.
- Alfayé Villa, Silvia, y Celia Sánchez Natalías. "Magic in Roman Funerary Spaces." En *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, editado por Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte, 41-53. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020.
- Arbeloa Borbón, Paula. "A lasting bond: on a transferred death ritual from ancient Cynopolis." *Spal* 32, no. 2 (2023): 291-304. <https://dx.doi.org/10.12795/spal.2023.i32.20>
- Audollent, Auguste. "Rapport sur des 'tabellae defixionum' récemment découverts à Sousse (Tunisie)." *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1908): 3-21.
- Bailliot, Magali. "Roman Magic Figurines from the Western Provinces of the Roman Empire: An Archaeological Survey." *Britannia* 46 (2015): 93-110. <https://doi.org/10.1017/s0068113x15000112>
- Bevilacqua, Gabriella. "Athletai e palaistai in una defixio greca di Roma." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 188 (2014): 215-19.
- Bevilacqua, Gabriella, Olimpia Colacicchi y Maria Rita Giuliani. "Tracce di ousia in una defixio dalla Via Ostiense: un lavoro multidisciplinare." En *Contesti magici/contextos mágicos*, editado por Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón, 229-36. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012.
- Bevilacqua, Gabriella y Olimpia Colacicchi. "Phileros e gli altri: una nuova defixio greca da Roma." *Archaeologia Classica* 66 (2015): 493-510.
- Brashear, William. "Ein neues Zauberensemble in München." *Studien zur Altägyptischen Kultur* 19 (1992): 79-109.
- Breccia, Evaristo. "Papiro di magia." *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* 9 (1907): 95-6.
- Brooten, Bernadette. *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1996.
- Budge, Ernest Alfred Wallis. *A Guide to the Fourth, Fifth and Sixth Egyptian Rooms, and the Coptic Room*. Londres: The British Museum Press, 1992.
- Burris, Eli Edward. "The Terminology of Witchcraft." *Classical Philology* 31, no. 2 (Abril 1936): 137-45. <https://doi.org/10.1086/361914>
- Calvo Martínez, José Luis, y María Dolores Sánchez Romero. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

- Constantini, Leonardo. “The Real Tools of Magic: Pamphile’s Macabre Paraphernalia (Apuleius, *Met.* 3,17,4-5).” *Ancient Narrative* 15 (2019): 75-88. <https://doi.org/10.21827/5c643a8f3ae8f>
- Corell, Josep. “Drei defixionum tabellae aus Sagunt (Valencia).” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101 (1994): 280-86.
- Daniel, Robert. “Two Love-Charms.” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975): 249-64.
- Dickie, Matthew. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Londres-Nueva York: Routledge, 2001.
- Dosoo, Korshi. “Two Body Problems: Binding Effigies in Christian Egypt and Elsewhere.” En *Drawing the Spirit. The Role of Images and Design in the Magical Practice of Late Antiquity*, editado por Jay Johnston e Iain Gardner, 135-84. Berlín: De Gruyter, 2023.
- Egger, Rudolf. “Liebeszauber.” *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 37 (1948): 112-20.
- Eidinow, Esther. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Eurípides. *Tragedias I*. Introducción, traducción y notas de A. Medina González y J. A. López Férez, Biblioteca Clásica Gredos 4. Madrid: Editorial Gredos, 1991.
- Faraone, Christopher. “Clay Hardens and Wax Melts: Magical Role-Reversal in Vergil’s Eighth Eclogue.” *Classical Philology* 84, no. 4 (Octubre 1989): 294-300. <https://doi.org/10.1086/606070>
- Faraone, Christopher. “Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of ‘Voodoo Dolls’ in Ancient Greece.” *Classical Antiquity* 10, no. 2 (Octubre 1991): 165-205, 207-20. <https://doi.org/10.2307/25010949>
- Faraone, Christopher. “The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells.” En *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Christopher Faraone y Dirk Obbink, 3-23. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Faraone, Christopher. “The ‘Performative Future’ in Three Hellenistic Incantations and Theocritus’ Second Idyll.” *Classical Philology* 90, no. 1 (Enero 1995): 1-15. <https://doi.org/10.1086/367441>
- Faraone, Christopher. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1999.
- Faraone, Christopher, y Amina Kropp. “Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in Latin Curse-tablets.” En *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, editado por Richard Gordon y Francisco Marco Simón, 381-98. Leiden: Brill, 2010.
- Fountoulakis, Andreas. “Οὐσία in Euripides, *Hippolytus* 514 and the Greek Magical Papyri.” *Maia. Rivista di Letterature Classiche* 51, no. 2 (1999): 193-204.
- Franek, Juraj, y Daniela Urbanová. “As Isis Loved Osiris, So Let Matrona Love Theodoros... Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 2).” *Philologia Classica* 14, no. 2 (2019): 177-207. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu20.2019.202>
- Frankfurter, David. “Narrating the Power: The Theory and Practice of Magical *Historiola* in Ritual Spells.” En *Ancient Magic and Ritual Power*, editado por Marvin Meyer y Paul Mirecki, 457-76. Brill: Leiden, 1995.
- Frankfurter, David. “Desperation and the Magic of Appeal. Representations of Women’s Emotions in Magical Spells and Ritual Figurines.” En *Unveiling Emotions III: Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*, editado por Angelos Chaniotis, 517-36. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021.
- Fox, Sherwood. “Submerged *Tabellae Defixionum*.” *The American Journal of Philology* 33, no. 3 (1912): 301-10. <https://doi.org/10.2307/288997>
- Gager, John. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Gassner, Verena. “Eine Zauberpuppe aus dem Heiligtum des Iuppiter Heliopolitanus in Carnuntum.” *ANODOS. Studies of the Ancient World in Honour of Werner Jobst* 8 (2010): 221-30.
- Gordon, Richard. “Imagining Greek and Roman Magic.” En *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, editado por Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden, 161-275. Londres: The Athlone Press, 1999.

- Gordon, Richard. "Shaping the Text: Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic." En *Kykeon: Studies in honour of H.S. Versnel*, editado por Manfred Horstmanshoff, Henk Singor, Folkert Van Straten y Johan Strubbe, 69-111. Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2002.
- Gordon, Richard. "Fixing the Race: Managing Risks in the Circus at Carthage and *Hadrumetum*." in *Contesti magici/contextos mágicos*, editado por Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón, 47-74. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2012.
- Graf, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Cambridge-Londres: Harvard University Press, 1997.
- Grenfell, Bernard, y Arthur Hunt. "Graeco-Roman Branch: Excavations at Oxyrhynchus." *Archaeological Report (Egypt Exploration Fund)* (1903-1904): 14-7.
- Heinrichs, Albert. "Zum Text einiger Zauberpapyri." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 6 (1970): 193-212.
- Jobbé-Duval, Émile. *Les morts malfaisants. Larves, lémures, d'après le droit et les croyances populaires des Romains*. Chamberí: Éditions Exergue, 2000.
- Johnston, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. California: University of California Press, 1999.
- Johnston, Sarah Iles. "Magic." En *Religions of the Ancient World: A Guide*, editado por Sarah Iles Johnston, 139-52. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- Jordan, David. "A Survey of Greek *Defixiones* Not Included in the Special Corpora." *Greek, Roman & Byzantine Studies* 26, (Enero 1985): 151-97.
- Jordan, David. "Defixiones from a Well Near the Southwest Corner of the Athenian Agora." *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 54, no. 3 (Julio - Septiembre 1985): 205-55. <https://doi.org/10.2307/147887>
- Jordan, David. "A Love Charm with Verses." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 72 (1988): 245-49.
- Jordan, David. "A New Reading of a Papyrus Love Charm in the Louvre." *Zeitschrift für Papyrologie and Epigraphie* 74 (1988): 231-43.
- Jordan, David. "Notes from Carthage." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 111 (1996): 115-23.
- Kase, Edmund Harris. *Papyri in the Princeton University Collections, vol. II*. Princeton: Princeton University Press, 1936.
- Kropp, Amina. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübinga: Narr Francke Attempto Verlag, 2008.
- Lanzi, Luigi. *Saggio di Lingua Etrusca e di altri antiche d'Italia. Per servire alla storia de' popoli, delle lingue e delle belle arti*. Florencia: Tofani, 1789.
- Liddell, Henry George, y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LiDonnici, Lynn. "Burning for it: Erotic Spells for Fever and Compulsion in the Ancient Mediterranean World." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 39, no. 1 (Primavera 1998): 63-98.
- López Jimeno, Amor. *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal, 2001.
- Luciano. *Obras IV*. Traducción y notas de J. L. Navarro González, Biblioteca Clásica Gredos 172. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Luck, George. "Witches and Sorcerers in Classical Literature." En *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, editado por Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden, 93-158. Londres: The Athlone Press, 1999.
- Macdonald, Jennifer. "Structure and Allusion in *Idyll* 2 and *Eclogue* 8." *Vergilius* 51 (2005): 12-31.
- Maltomini, Franco, y Robert Daniel. *Supplementum Magicum, I-II*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990-1992.
- Martin, Michäel. *Sois maudit! Malédiction et envoûtements dans l'Antiquité*. París: Errance, 2010.
- Martín Hernández, Raquel. "Reading Magical Drawings in the Greek Magical Papyri." En *Actes du 26^e Congrès international de papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, editado por Paul Schubert, 491-98. Ginebra: Droz, 2012.

- Martín Hernández, Raquel, y Soffía Torallas Tovar. “The Use of the Ostrakon in Magical Practice in Late antique Egypt. Magical handbooks vs. Material Evidence.” *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 80, no. 2 (2014): 780-800.
- Mastrocinque, Attilio. “Le pouvoir de l’écriture dans la magie.” *Cahiers. Mondes anciens* 1 (2010): 1-10. <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.168>
- Mele, Alfonso. “La Mefitis dell’Ansanto: due nuove acquisizioni epigrafiche.” En *Il culto della dea Mefite e la valle d’Ansanto. Ricerche sul giacimento archeologico e culturale dei samnites hirpini*, editado por Alfonso Mele, 357-67. Viterbo: E. Sellino Editore, 2008.
- Meseguer González, Diego. “La magia imaginada: magos y brujas en la literatura latina (ss. II a. C. – I d. C.)” PhD diss., Universidad de Zaragoza, 2023.
- Moke, David Frederick. “Eroticism in the Greek Magical Papyri. Selected Studies.” PhD diss., Universidad de Minnesota, 1975.
- Németh, György. “Bones in dolls: Magic Figurines of the Anna Perenna Fountain.” En *Across the Mediterranean – Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to László Török on the Occasion of His 75th Birthday*, editado por Tamás A. Bács, Ádam Bollók y Tivadar Vida, 147-53. Budapest Institute of Archaeology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences y Museum of Fine Arts, 2018.
- Nuber, Hans Ulrich. “*Tabella defixionum* aus dem Gräberfeld von Roßdorf.” En *Römerzeitliche Gräber aus Südhessen. Untersuchungen zu Brandbestattungen*, editado por Robert H. Schmidt, 241-44. Wiesbaden: Landesamt für Denkmalpflege Hessen, 1996.
- Ogden, Daniel. “Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds.” En *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, editado por Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck y Daniel Ogden, 1-90. Londres-Nueva York: The Athlone Press, 1999.
- Ogden, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Ogden, Daniel. *Night’s Black Agents: Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*. Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2008.
- Pachoumi, Eleni. “Eros as a Disease, Torture and Punishment in Magical Literature.” *Symbolae Osloenses* 86, no. 1 (2012): 74-93. <https://doi.org/10.1080/00397679.2012.696949>
- Pachoumi, Eleni. “The Erotic and Separation Spells of the Magical Papyri and *Defixiones*.” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, no. 2 (2013): 294-325.
- Pinch, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Londres: The British Museum Press, 1994.
- Pinch, Geraldine. “Red things: the symbolism of colour in magic.” En *Colour and Painting in Ancient Egypt*, editado por William Vivian Davies, 182-85. Londres: The British Museum Press, 2001.
- Pintozzi, Lisa Anne. “Testing the Metal of the Gods: A Study of *Defixiones* from the University of Georgia Excavations at Carthage.” PhD diss., Universidad de Atenas, 1991.
- Piranomonte, Marina, ed. *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*. Milán: Electa, 2002.
- Piranomonte, Marina. “Religion and Magic at Rome: The Fountain of Anna Perenna.” En *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, editado por Richard Gordon y Francisco Marco Simón, 191-213. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Piranomonte, Marina. “IX, 49.7. Contenitore magico iscritto.” En *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, editado por Rosanna Friggeri, Maria Grazia Granino Cecere y Gian Luca Gregori, 625. Milán: Electa, 2016.
- Polakova, Jarmila, e Ida Anna Rapinesi. “I materiali magici.” En *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, editado por Marina Piranomonte, 38-52. Milán: Electa, 2002.
- Rapinesi, Ida Annna, y Jarmila Polakova. “La conservazione dei materiali magici del santuario di Anna Perenna. Il restauro.” En *Contesti magici/contextos mágicos*, editado por Marina Piranomonte y Francisco Marco Simón, 175-82. Roma: De Luca Editori d’Arte, 2012.
- Presidendanz, Karl. “Sexuelles auf griechischen Zauberpapyri.” *Sexualprobleme* 9 (1913): 614-19.

- Presidendanz, Karl. "Papyrus magica inedita." *Aegyptus* 4, no. 4 (Diciembre 1923): 305-8.
- Presidendanz, Karl. *Papyri Graecae Magicae die Griechischen Zauberpapyri*. Leipzig: B.G. Teubner, 1931.
- Raven, Maarten. "Wax in Egyptian Magic and Symbolism." *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 64 (1983): 7-47.
- Salvo, Irene. "Sweet Revenge: Emotional Factors in 'Prayers for Justice'." En *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, editado por Angelios Chaniotis, 235-66. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.
- Salvo, Irene. "Emotions, Persuasion and Gender in Greek Erotic Curses." En *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, editado por Ed Sanders y Matthew Johncock, 263-80. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016.
- Salvo, Irene. "Experiencing curses: neurobehavioral traits of ritual and spatiality in the Roman Empire." En *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, editado por Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke y Emiliano Rubens Urciuoli, 157-80. Berlín: De Gruyter, 2020.
- Sánchez Natalías, Celia. "Escribiendo una *defixio*: los textos de maldición a través de sus soportes." *Acta classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 47 (2011): 79-93.
- Sánchez Natalías, Celia. "Muertos mágicos: *defixiones* en contexto necropolitano." *Antesteria* 1 (2012): 117-26.
- Sánchez Natalías, Celia. "Aquatic Spaces as Contexts for Depositing *defixiones* in the Roman West." *Religion in the Roman Empire* 5, no 3. (2019): 456-67. <https://doi.org/10.1628/rre-2019-0026>
- Sánchez Natalías, Celia. "Other Public Spaces as Magical Contexts." En *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, editado por Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte, 69-76. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020.
- Sánchez Natalías, Celia. "Paragraphics and Iconography." En *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, editado por Richard Gordon, Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte, 103-24. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020.
- Sánchez Natalías, Celia. *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. Oxford: BAR Publishing, 2022.
- Sarischouli, Panagiota. "Unveiling Emotions in Graeco-Egyptian Magical Papyri." En *Proceedings of the 29th International Congress of Papyrology, Lecce, 28th July-3rd August 2019*, editado por Mario Capasso, Paola Davoli y Natascia Pellé, 882-95. Lecce: Centro di Studi Papirologici dell'Università del Salento, 2022.
- Scherrer, Peter. "Heiligtum oder Grabmal? – Spurensuche nach 50 Jahren." En *Römermuseum. Favianis-St. Severin. Mautern-Donau*, editado por Christine Ertel, 71-9. Mautern: Stadtgemeinde, 1998.
- Stratton, Kimberly. *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. Nueva York: Columbia University Press, 2007.
- Stratton, Kimberly, y Dayna Kalleres, eds. *Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Stroszeck, Jutta. "Unterweltsvorstellungen und die Fundorte von Fluchtafeln im Kerameikos." En *Griechische Nekropolen. Neue Forschungen und Funde*, editado por Heide Frielinghaus, Jutta Stroszeck y Panos Valavanis, 337-76. Möhnesse: Bibliopolis, 2019.
- Stroszeck, Jutta. "The Archaeological Contexts of Curse Tablets in the Athenian Kerameikos." En *Curses in Context III: Greek Curse Tablets of the Classical and Hellenistic Periods*, editado por Christopher Faraone e Irene Polinskaya, 21-48. Atenas: The Norwegian Institute at Athens, 2021.
- Suárez de la Torre, Emilio. "Erotic Magic in Action: The Passion of Theodoros for Matrona." en *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, editado por Juan Francisco Martos Montiel, Cristóbal Macías Villalobos y Raúl Caballero Sánchez, 1383-408. Zaragoza: Libros Pórtico, 2019.
- Suárez de la Torre, Emilio. *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2021.

- Teitel Paule, Maxwell. “*Quvae saga, quis magvs*. On the vocabulary of the Roman witch.” *The Classical Quarterly* 64, no. 2 (Diciembre 2014): 745-57. <https://doi.org/10.1017/s0009838814000366>
- Tremel, Jan. *Magica agonistica: Fluchtafeln im antiken Sport*. Hildesheim: Weidman, 2004.
- Tupet, Anne-Marie. *La magie dans la poésie latine: des origines à la fin du règne d’Auguste*. París: Les Belles Letres, 2009.
- Urbanová, Daniela. *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Universität Innsbruck, 2018.
- Vallarino, Giulio. “Una tipologia di oggetti magici iscritti: una proposta di classificazione.” En *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*, editado por Gabriella Bevilacqua, 21-82. Roma: Edizioni Quasar, 2010.
- Vandoni, Mariangela. “Un incantesimo amatorio.” *ACME: Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell’Università degli studi di Milano* 13, no. 2-3 (1960): 245-48.
- Watson, Lindsay. “Fictional Witches.” En *Magic in Ancient Greece and Rome*, editado por Lindsay Watson, 167-202. Londres-Nueva York: Bloomsbury, 2019.
- Wilburn, Andrew. *Materia Magica: The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012.
- Wilburn, Andrew. “The Archaeology of Ritual in the Domestic Sphere: Case Studies from Karanis and Pompeii.” En *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*, editado por Adam Parker y Stuart McKie, 103-14. Oxford: Oxbow, 2018.
- Wilburn, Andrew. “Figurines, Images, and Representations Used in Ritual Practices.” En *Guide to the Study of Ancient Magic*, editado por David Frankfurter, 456-506. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Witteyer, Marion. “Verborgene Wünsche: Befunde antiken Schadenzaubers aus Mogontiacum-Mainz.” En *Fluchtafeln: neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, editado por Kai Brodersen y Amina Kropp, 41-50. Fráncfort: Verlag Antike, 2004.
- Witteyer, Marion. “Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater.” *MHNH: revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 5 (2005): 105-24.
- Wortmann, Dierk. “Neue magische Texte.” *Bonner Jahrbücher* 168 (1968): 56-111.

Magia erótica en época grecorromana: las gemas mágicas como caso de estudio

Rodrigo Carreño Muñiz¹

1. ¿Qué es la magia erótica?²

En el mundo grecolatino existen muchos tipos diferentes de rituales y prácticas mágicas destinados a multitud de finalidades como la protección, la sanación, la maldición o la alteración de la voluntad, entre otras. En esta disertación vamos a abordar los rasgos relativos a la magia erótica: para ello, hay ciertas nociones previas que nos ayudarán a dar una definición más exhaustiva del concepto posteriormente.

En primer lugar debemos entender que, cuando hablamos de magia erótica, nos estamos refiriendo a un grupo de ritos mágicos que conocemos como magia agresiva. Los hechizos agresivos están clasificados como rituales dentro de la esfera de lo mágico, no conllevan una confusión con lo religioso, porque se caracterizan y se diferencian del resto de las prácticas rituales normativas (y otras prácticas mágicas) por la presencia de una víctima, es decir, una persona que no participa del ritual pero se siente afectada por él, figura que no aparece en otro tipo de rituales³.

Dentro de los rituales de magia agresiva, se pueden diferenciar tres agentes. En primer lugar estaría el autor (la persona que realiza el ritual), del que apenas conservamos información: ni siquiera, en la mayoría de ocasiones, sabemos su nombre. En segundo lugar aparece la víctima. Esta figura es fundamental que aparezca muy bien identificada en el rito y su nombre suele aparecer de una forma especial, distinta a lo normativo en la sociedad griega. Para identificar a un individuo, en Grecia, su nombre propio suele ir acompañado del patronímico y del lugar de nacimiento, que en griego se expresan en caso genitivo. Sin embargo, cuando hablamos de magia agresiva, ya a partir del siglo VI a.C., el nombre propio se acompaña y se identifica normalmente mediante el matronímico⁴, es decir, el nombre de la madre, ya que esto conlleva una seguridad intrínseca de que la línea familiar es inequívoca: no cabe la menor duda de que un hijo ha sido dado a luz por su madre, pero la adscripción paterna podría no ser tan fiable. Por eso, en la mayoría de los hechizos, lo que encontramos es el nombre de la madre en vez del nombre del padre⁵. Por último, la tercera parte involucrada son los seres sobrenaturales, los entes divinos que deben tomar parte en ese rito, aunque no siempre aparecen en el caso de la magia erótica.

¹ Universidad Complutense de Madrid. E-mail: rcarreno@ucm.es – ORCID: 0009-0002-9565-9563

² Dos de las obras de referencia de este artículo de las que se han tomado los datos que presento a continuación son: Emilio Suárez de la Torre, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021) y Christopher Faraone, *Ancient Greek Love Magic* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

³ Hay alguna excepción a esta norma, como los amuletos, en los que hay también una persona que es la “víctima” aunque en este caso es la persona que recibe el beneficio de la acción ritual que se hace en su favor, no el perjuicio del rito.

⁴ Aunque son muy pocos, los primeros testimonios en los que aparece ya el matronímico datan del siglo VI a.C. (v. gr. SGD 87, 7). Encontramos testimonios con el uso del matronímico a lo largo de los siguientes siglos, pero, desde luego, la mayor parte de ellos provienen de los *Papiros Griegos Mágicos* (identificados como PGM en adelante), datados del siglo I al IV d.C. La edición utilizada de los PGM en este artículo es la de José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos* (Madrid: Gredos, 1987). Para más información acerca del uso del matronímico en los textos mágicos de maldición, véase Amor López Jimeno, “El uso del matronímico en los textos griegos de maldición”, *Revista de Investigación CUS (Filología)* XI, n.º 2 (1991-1992): 163-180.

⁵ La correcta y precisa identificación de la víctima (y de cualquiera agente mágico) es fundamental en las prácticas mágicas por varios motivos. En primer lugar para asegurarse que el rito tiene un destinatario concreto y pueda tener efecto. Por otro lado, es también importante porque la identificación de la persona te confiere poder sobre ella, para poder manejarla y ejercer poder

Los medios de acción de la magia erótica son muy diversos. Los tres principales mecanismos son: por un lado, los encantamientos (*epoide*)⁶, que son actos de poder ritual de naturaleza verbal para tergiversar la esfera amorosa que simplemente requieren de su recitación; por otro lado, los amarres y las ataduras⁷ y las maldiciones (*defixiones/katadesmoi*)⁸, que puede requerir de otro tipo de rituales como el enterramiento o la fabricación de utensilios, no sólo de los encantamientos; finalmente, el uso de drogas y pociones (*pharmaka*, a veces también denominados *philtera*)⁹, que comprenden el empleo de sustancias, generalmente reforzadas con otro tipo de medios rituales¹⁰. Es interesante mencionar que, en ciertos casos específicos como el uso de un bebedizo, el material utilizado en el rito gana agencia propia y debería considerarse como un “agente” una vez se ha efectuado el rito. En los hechizos eróticos las formas de realización son muy diversas. Existen prácticas muy sencillas como simplemente lanzar un beso a la persona que se pretende hechizar (v. gr. PGM XVII, 18) o escribir el nombre de la persona amada un número preciso de veces o en algún lugar en concreto (v. gr. PGM VII, 43), pero también hay otro tipo de ritos mucho más complejos, que requieren la fabricación de objetos rituales *ad hoc* para activar el hechizo (v. gr. PGM IV, 20) u obtener ingredientes exóticos para hacer filtros amorosos (v. gr. PGM V, 8).

Se ha mencionado que este tipo de prácticas mágicas se engloban dentro de la magia agresiva y como tal, la magia erótica es y se comporta como un tipo de maldición, en concreto como el más violento de todos. Este tipo de prácticas comparten muchas de las fórmulas, instrumentos e imprecaciones que se utilizan en este tipo de ritos. Uno de los paralelos más claros son las estatuas que se queman¹¹. En el siglo VII a.C. ya hay testimonios de velas o figurillas de cera que se quemaban como analogía directa a que los enemigos y sus propiedades se derritiesen tal y como lo hacía la vela de cera (*similia similibus*). Este mismo procedimiento se encuentra en los hechizos de magia erótica en época helenística. Un ejemplo es la obra de Teócrito, concretamente el *Idilio* II, donde, en el contexto de una práctica ritual mágica de naturaleza erótica, Simeta quema ceras, hojas de laurel y otros objetos para hacer que su amado arda, ya que se ha portado mal con ella (Theo. II). Del mismo modo, Canidia, en los poemas horacianos, quema una figura de cera con el aspecto de la víctima de su hechizo erótico, precisamente para que él también se derrita y caiga en desgracia (Hor. *Epod.* V). Otro de los ejemplos más populares son las estatuillas que se atan. Las ataduras representan la pérdida de voluntad y resistencia en relación con el deseo del practicante, convirtiendo a la víctima en un esclavo, empujándolo hacia una posición inferior de sumisión.

Se ha encontrado, en Antinoópolis (Egipto), una pequeña estatua de barro que representa una mujer, datada del siglo III o IV¹². La estatua está arrodillada, atada de pies y manos, y tiene trece clavos

y sometimiento. Para más información acerca de la importancia del nombre véase Xaveiro Ballester, “La magia del nombre propio y la magia propia del nombre”, *Liburna* 1 (2008): 37-63.

⁶ Fritz Graf define las *epoidai* como una “*song (ōidē) directed towards (epi) a specific aim.*” (Fritz Graf, “Greece” en *Guide to the Study of Ancient Magic. Religions on Graeco-Roman World*, ed. David Frankfurter (Leiden, Boston: Brill, 2019), 115-138)

⁷ Aurora López define las ataduras como la encarnación de “*la fuerza máxima, asegurando la permanencia del Cosmos. Recuerdan a la vez, las cadenas de correspondencias que expresan la “simpatía”.* El verbo “*liar*” designa la práctica mágica, y “*ligadura*” es el encantamiento” (Aurora López, “Magia y remedios en la literatura grecolatina: el ejemplo de Medea”, *Antiqua: Jornadas sobre la antigüedad*, (2002): 5, <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/magia.pdf> (consultado por última vez el 27/03/2024).

⁸ Según Christopher Faraone, un encantamiento vinculante, que en latín son llamados *defixiones* y en griego *katadesmoi* (Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 175).

⁹ Fritz Graf define los *pharmaka* como “*the powerful substance used for beneficent and maleficent purposes alike*” (Graf, “Greece”, 132).

¹⁰ Existe una referencia explícita a estos tipos de mecanismos en la obra *Memorabilia* del historiógrafo Jenofonte, donde el autor pone en boca de Sócrates lo siguiente (3.11.16): εἰσὶ δὲ καὶ φίλαι μοι, αἱ οὔτε ἡμέρας οὔτε νυκτὸς ἀφ’ αὐτῶν ἔασουσί με ἀπιέναι, φίλτρα τε μανθάνουσαι παρ’ ἐμοῦ καὶ ἐπωιδάς (‘pero también tengo amantes, que no me permiten huir de ellas ni de día ni de noche, puesto que están aprendiendo filtros y encantamientos gracias a mí’). Más adelante, el propio Sócrates vuelve a decir (3.11.17): [...] εὖ ἴσθι ὅτι ταῦτα οὐκ ἄνευ πολλῶν φίλτρων τε καὶ ἐπωιδῶν καὶ ἰύγγων ἐστὶ ([...] ten claro esto, que no ocurrirían estas cosas sin muchos filtros, encantamientos ni, tampoco, ataduras’).

¹¹ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 50.

¹² Conservada actualmente en el Museo del Louvre en número de inventario E27145A.

atravesando su cuerpo en varios puntos concretos de su fisionomía. Puede llegar a parecer que fuese un muñeco realizado para causar dolor y heridas a un enemigo, pero si consultamos el texto que la acompaña, enseguida nos damos cuenta de que se trata de un hechizo de magia erótica, en el que un hombre llamado Sarapammon intenta arrastrar a Ptolemais, la mujer a la que debemos suponer que representa la estatuilla, a mantener relaciones sexuales con él¹³. Para conseguirlo, Sarapammon pide a un espíritu que lleve a su amada hacia él, pero lo hace de una forma especialmente violenta: pide que se le prive de comer y beber, que no pueda tener ningún tipo de experiencia con otro hombre y que la arrastre por los pelos y vísceras hasta que no se aparte de él y hasta que no sea totalmente obediente. Este hechizo se acompaña de un rito de agencia y de simpatía¹⁴: mientras el autor va atravesando la estatua con los clavos y va pronunciando las partes en las que la atraviesa con esos clavos, la mujer va perdiendo agencia y se convierte en un cuerpo sumiso, sin capacidad de reacción contra el hechizo. Existen más ejemplos de estas estatuas de barro y muchos hechizos parecidos.

Como se puede observar, este tipo de prácticas reflejan una mentalidad social extremadamente violenta, en la que este tipo de imágenes están muy presentes. Este ideario lleva detrás de sí una larga tradición de magia erótica griega que nada tiene que ver con el amor romántico tal y como lo conocemos hoy en día. La mayor parte de estas manifestaciones mágicas eróticas son de una agresividad exorbitada. La idea de amor y su conceptualización en la cultura griega y romana era muy diferente de la que tenemos nosotros hoy en día. El amor era visto, como nos muestra la literatura griega y latina, como una enfermedad, que causaba una amplia serie de efectos negativos en la persona enamorada, tanto físicos como psicológicos. En la mayor parte de estas prácticas mágicas, se busca que la víctima sufra estos síntomas que se pensaba que provocaba el enamoramiento: fiebre, palidez en la piel, mareos, locura, pérdida del apetito e, incluso, hasta la muerte¹⁵. El propio Eros aparece en la literatura griega como una divinidad que derrite y quema a sus víctimas¹⁶ o que las golpea con un martillo (Anacr. fr. 413). Por eso, estos hechizos denotan una magia más de corte erótico que amoroso. Esta concepción del amor se prolongará durante toda la época romana, donde ya no solo será un tópico literario sino también un serio debate médico.

Por tanto, este tipo de ritos pueden tener como objetivo a un enemigo al que se le quiere hacer daño o, por analogía, a la víctima amorosa, es decir, a un hombre o mujer al que se quiere someter y al que se le quiere extirpar la capacidad de agencia. Finalmente, otro ejemplo muy característico también son los llamados votos de renuncia, atestiguados tanto en Grecia como en las culturas de Oriente Próximo¹⁷. El mejor ejemplo ritual de naturaleza no mágica es el voto que hace Aquiles a Patroclo después de que Héctor acabase con la vida del joven, prometiendo que no iba a comer ni a beber hasta que no

¹³ El texto que la acompaña está escrito sobre una lámina de plomo conservada en el Museo del Louvre con el número de inventario E27145C.

¹⁴ Christopher Faraone ha calificado este rito de “*persuasive analogy*”, ya que, según explica en sus notas, los términos de simpatía y homeopatía han sido fuertemente criticados debido a que son conceptos muy problemáticos (Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 42). Menciona al autor Stanley Tambiah, quien critica la falta de observación de analogías empíricas en estos procesos. Él prefiere diferenciar entre analogías empíricas, que se usan en el campo de la ciencia para predecir acciones futuras, y analogías persuasivas, que se utilizan en los ritos de las sociedades tradicionales para incentivar acciones futuras (Stanley Tambiah, “Form and meaning of magical acts: A point of view” en *Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies*, ed. Robin Horton y Ruth Finnegan (Londres: Faber & Faber, 1973), 199-229).

¹⁵ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 44 y ss.

¹⁶ Monica Silveira Cyrino, *In Pandora’s Jar Lovesickness in Early Greek Poetry* (Maryland: University Press of America, 1995): 111-112; 139-140.

¹⁷ Christopher Faraone acepta la distinción propuesta por David Martínez (Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 53-54), en la que el autor distingue entre los votos de renuncia, donde alguien se pone bajo una maldición hasta que hace algo, y las automaldiciones, donde alguien se pone bajo una maldición después de haber hecho algo (David Martínez, “May she neither eat nor drink”: love magic and vows of abstinence” en *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. Marvin Meyer y Paul Mirecki (Leiden, The Netherlands: Brill, 1995), 335-359).

hubiese tomado venganza contra el príncipe troyano (Hom. *Il.* XIX, 209-210). Este tipo de fórmulas son extremadamente habituales en la magia erótica griega, donde se incorporan con una gran diferencia: en el caso de Aquiles, el autor del voto era el que iba sufrir la acción, mientras que, en la magia erótica, la víctima no es el autor, sino la persona contra la que se realiza ese rito, es a la víctima a la que se le va a privar de comer y de beber. Este tipo de imprecaciones aparecen, por ejemplo, en el texto de plomo encontrado junto a la estatua de barro mencionada más arriba, así como en muchos hechizos recogidos en los PGM.

Estas son solo algunas de las similitudes, existen otros puntos de contacto entre las maldiciones y la magia erótica que muestran que los mecanismos de actuación son prácticamente indistinguibles, ya que la víctima amorosa se convierte en el enemigo hostil al que hay que someter para que caiga rendida ante el autor o la autora del ritual o, en otros casos, si la persona amada tiene algún compromiso matrimonial, para que la relación de esta se rompa y el practicante pueda consumir su amor. Esto cuadra perfectamente con la concepción griega del amor como una enfermedad: estas prácticas eróticas inducen a la víctima sana a enfermar.

Por tanto, cuando hablamos de los rituales de magia erótica nos referimos a estas prácticas de magia agresiva donde la motivación principal radica en un conflicto de naturaleza erótica que debe resolverse. Ese conflicto puede ser de una doble naturaleza: o se quiere separar una pareja ya constituida o se desea atraer a una persona hacia el practicante del rito. Los objetivos que se pretenden alcanzar utilizando este tipo de prácticas son extremadamente diversos, desde buscar la amistad o el embeleso (*philia*) (v. gr. PGM XII, 13), hasta buscar la pasión (*eros*) (v. gr. DT 209 + 304 *Hadrumetum*), sin olvidar los que quieren un encuentro sexual ocasional (v. gr. DT 230 Cartago)¹⁸. Hay, incluso, hechizos menos amables, cuya finalidad es, por ejemplo, romper una pareja, deshaciéndose de un rival amoroso mediante la búsqueda de su esterilidad u otras formas (v. gr. DT 130, CIL 9251 Pompeya).

En cuanto al tipo de personas que realizaban estas prácticas, era muy variado. Es cierto que los grandes manuales de magia en papiro y la mayoría de los formularios se fundamentan en un sistema heteropatriarcal, donde el papel del hombre como contratante de estas prácticas impera frente a las mujeres y las prácticas homoeróticas, que se ven fuertemente reprimidas y ocultadas¹⁹. Pero cuando nos adentramos en la evidencia que nos ha llegado, el panorama cambia completamente. Todas las prácticas invisibilizadas en los manuales pasan a ocupar un plano tan importante como el heteropatriarcal. Encontramos ritos mágicos de corte homosexual, hechizos de mujeres contra hombres o, incluso, prácticas en las que se involucran las clases más bajas como las prostitutas²⁰. A pesar de que es un tipo de magia que practicaba todo el mundo indistintamente de su sexualidad, clase social o género según

¹⁸ Se debe recordar que la distinción entre los términos *philia* y *eros* es un problema moderno, que no tiene raigambre en la antigüedad, por tanto no es un problema grecolatino. Para más información, véase Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 27-30, donde habla acerca de esta distinción hipotetizada por Benveniste en su obra de 1973 llamada *Indo-European Language and Society* (págs. 273-278) y por J. K. Dover, en su artículo *Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior* (pág. 143), publicado en 1984.

¹⁹ Las prácticas mágicas eróticas se utilizaban muy recurrentemente en las sociedad grecolatina. Este uso habitual es lo que las fosiliza y las convierte en “textos formularios”, que se encuentran con frecuencia en una gran cantidad de recetas mágicas eróticas. Llamamos “formularios” a hechizos complejos redactados siguiendo un modelo en los que el autor del hechizo simplemente tenía que escribir el nombre de la víctima.

²⁰ La práctica mágica no era exclusivamente de hombres heterosexuales y pudientes, sino que nos han llegado testimonios muy variados que refutan esa concepción. Tal es el caso del PGM XVI, donde Dioscorute quiere atraer a su amado Sarapión, o del PGM XXXII, donde Herais busca conseguir el amor de Sarapíade. Además, también hemos conservado testimonios literarios e históricos de dos casos reales de mujeres que practicaban magia y pertenecían a las clases más bajas de la sociedad. Es el caso de Theoris de Lemnos y Nino de Atenas, ambas juzgadas en época clásica por haber utilizado *pharmaka* con fines dañinos (hay que recordar que, en esta época, no se castigaba el uso de la magia en sí, sino el resultado negativo de esta). Para más información acerca de estos dos casos y otros similares, véase David Collins, “The trial of Theoris of Lemnos: a 4th Century Witch or Folk Healer?”, *Western Folklore, Summer - Autumn* 59, n.º 3/4 (2000): 251-278 y Esther Eidinow, *Envy, Poison, and Death. Women on trial in Classical Athens*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 11-23.

la evidencia encontrada, en el discurso sociocultural de la antigüedad sobre la magia era vista como un tipo de práctica característicamente femenina. De hecho, a lo largo de la evolución que ha tenido la mujer dentro de la representación de las prácticas mágicas, el componente erótico es muy importante. Desde las magas homéricas, como Circe o Medea, hasta la concepción de la bruja romana, gran parte de estas figuras se conciben como un colectivo de practicantes de magia erótica principalmente²¹. Tanto es así, que la figura de la bruja latina está vinculada con la alcahueta medieval, que siguió desarrollándose con el tiempo. Un ejemplo claro de esto, lo encontramos en la obra de Fernando de Rojas, en donde Celestina es una mujer anciana que utiliza encantamientos y filtros amorosos para hacer que Melibea se enamore de Calisto.

En cuanto a las fuentes para el estudio de estas prácticas, encontramos de diverso tipo. Por un lado están las fuentes literarias. Las prácticas mágicas eróticas tienen un gran recorrido en la historia literaria de las civilizaciones griega y latina. En el caso de Grecia, aparecen ya en la *Ilíada*, como demuestra el canto XIV cuando Hera seduce a Zeus utilizando el cinturón mágico de Afrodita (XIV, 214-217), o en la *Odisea*, a través de la figura de la ya mencionada Circe (X, 209-406) o de las sirenas, que enamoraban, o encantaban, a los marineros con sus *epoidai*, es decir, con sus cantos mágicos (XII, 156-200). Quizá el relato más detallado de la utilización de prácticas mágicas eróticas es el que nos cuenta Píndaro, en su cuarta *Pítica*, donde Afrodita enseña a Jasón a utilizar un hechizo amoroso para que Medea se enamore del héroe (IV, 213-223). Existen muchas más menciones a estos rituales mágicos a lo largo de la literatura griega. La mitología y la literatura son claro ejemplo de la cotidianidad de estas prácticas, puesto que son reflejo de la propia sociedad en la que se crean esos mitos y esos relatos: los dramaturgos, los comediantes e, incluso, los oradores helenos han vertido tinta en sus obras haciendo menciones a este tipo de prácticas o describiéndolas. Dejando a un lado la literatura de ficción, nuestra principal fuente de información, después de los papiros mágicos y los manuales de magia, son los escritores de enciclopedias, los naturalistas y los médicos, aquellos que se preocupaban por los poderes mágicos de las plantas, los minerales, los animales y todo lo que tiene que ver con la naturaleza.

Por otro lado, encontramos también fuentes no literarias, que se dividen, a su vez, en los grandes manuales de magia, que se caracterizan por ser textos técnicos y no obras literarias, y en los testimonios de magia activada o aplicada, donde los hallazgos arqueológicos juegan un papel fundamental, tal y como veremos más adelante.

2. Poder analógico y performativo del mito: Las *historiolae*

Existe gran cantidad de menciones a elementos mitológicos en el mundo mágico greco-egipcio. Estas apariciones iconográficas y narraciones de mitos en este contexto no se limitan a la simple narración, sino que funcionan como actos ilocutivos, es decir, mediante la enunciación del mito se establece una analogía entre lo que ocurre en el pasado mítico y el tiempo presente que favorece el resultado del rito. Tal y como dice Antón Alvar Nuño:

²¹ Esto es posible que tenga relación con una construcción literaria estereotipada, que refleja los miedos y las creencias populares. Las mujeres son concebidas como un colectivo de seres que no dominan sus emociones y deben batallar eternamente contra su propia naturaleza. Por ello, se han entendido, principalmente, las prácticas eróticas como un contexto femenino, donde estas pueden atrapar a los hombres y anularlos para, de esta forma, conseguir someterlos a sus voluntades. Es preciso diferenciar el discurso social de la magia del discurso de la práctica mágica histórica (véase Richard Gordon & Francisco Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West. Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005* (Leiden: Brill, 2010, 15). Frente a un discurso delimitado, conciso y local existe otro mucho más general y que abarca muchísimas tradiciones de distinta índole. Para profundizar más en el desarrollo de la figura de la practicante femenina de magia en la literatura véase Miriam Blanco Cesteros, "Brujas: una mirada con perspectiva de género a las mujeres fascinantes", en *El nuevo yambo de las mujeres. Igualdad en estudios del mundo antiguo*, ed. Berta González Saavedra y M. del Val Gago Saldaña (Madrid: Guillermo Escolar, 2023).

“El acto performativo que se realiza en un momento determinado, siguiendo unas instrucciones precisas y con una intención concreta, basa su éxito en la asociación entre el presente en el que se realiza la acción y un relato etiológico en el que se explica la razón mítica [...] El mito, por tanto, no solo refrenda la eficacia de la acción mágica, sino que en contextos determinados su narración es la condición sine qua non para que se produzca la acción mágica. Magia y mito no son elementos que pertenecen a dos estructuras taxonómicas diferentes, el pensamiento y la acción, sino que están imbricados el uno en el otro formando una unidad significativa que distingue al ritual de cualquier otro tipo de acción, y al mito, de cualquier otro tipo de narración²².”

El mito por tanto juega un papel muy importante en el mundo de la magia, ya que, como dice Alvar, en muchos casos no se podría llevar a cabo la práctica mágica sin la narración mitológica o la presencia de la figura mítica correspondiente. La analogía que aquí se presupone es la siguiente: mientras el practicante relata el mito correspondiente, al mismo tiempo lo que va pronunciando se va convirtiendo en una realidad, es decir, las palabras son una fuente de poder en sí mismas que permite alterar la existencia. Para que este hecho funcione, debe existir una correlación entre el contexto real que se está viviendo y la narración mitológica correspondiente. El mito, por tanto, se convierte entonces en un acto performativo que tiene poder basándose en la analogía existente entre la narración y el momento que se está viviendo. En esta relación, pensamiento y acción se funden en una misma realidad donde uno se beneficia del otro y viceversa, convirtiendo el poder de la palabra en un acto performativo²³.

Un ejemplo muy recurrente y concreto de este poder ritual performativo del mito lo encontramos en las narraciones mitológicas que aparecen en ciertos rituales mágicos y que se conocen como *historiolae*. El diccionario *Brill's New Pauly* las describe de la siguiente manera:

“Modern term describing brief tales built into magic formulas, providing a mythic precedence for a magically effective treatment. *Historiolae* are already documented in Mesopotamian and ancient Egyptian magic. In the Graeco-Egyptian magic papyri (PGM), they provide references to both Greek (e.g. PGM XX) and Egyptian (e.g. PGM IV 1471) mythology, and to Christian legends in Christian rites²⁴.”

Como se puede observar, las *historiolae* no son un fenómeno puramente griego, sino que son una adaptación de un tipo de práctica que ya se venía desarrollando en otras culturas como la mesopotámica o la egipcia. Estas narraciones utilizan el poder analógico y performativo del mito para otorgar poder ritual al hechizo de forma inmediata. Quizá los ejemplos más claros y transparentes de las *historiolae* y del poder performativo del mito son los relativos a la magia apotropaica y curativa, aunque en el mundo de la magia erótica también encontramos algunos ejemplos de ello²⁵. Tal es el caso de los hechizos eróticos que utilizan las figuras de Eros y Psique, que desarrollaremos con mayor detalle en los siguientes epígrafes.

²² Antón Alvar Nuño, “Mito y magia” en *Claves para la lectura del mito griego*, ed. Marta González González y Lucía Romero Mariscal (Madrid: Dykinson, 2021), 272.

²³ Para más información acerca del poder performativo del mito y su relación con la práctica mágica, véase David Frankfurter “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells” en *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. Marvin Meyer y Paul Mirecki, (Leiden, The Netherlands: Brill, 1995), 457-476 y David Frankfurter “Narratives That Do Things” en *Religion: Narrating Religion*, ed. Sarah Iles Johnston (Michigan: Gale Research, 2017), 95-106.

²⁴ Fritz Graf, “*Historiola*”, en *Brill's New Pauly Online*, ed. Hubert Cancik y Helmuth Schneider (Leiden, The Netherlands: Brill, 2006), http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e515850.

²⁵ Un ejemplo de analogía performativa en la magia erótica es el que encontramos en el PGM XXXVI, 14, donde el practicante dice “que me ame fulana durante todo el tiempo de su vida, como amó Isis a Osiris; que me permanezca fiel como Penélope a Odiseo”. El ritualista hace alusión al mito de Isis y Osiris y al de Penélope y Odiseo como amores puros, duraderos y fieles para que, por acción de la analogía, el amor entre él o ella y su amada sea también similar a estos.

A pesar de que no encontramos una gran cantidad de *historiolae* en la magia griega, aunque sí se utilizan con frecuencia en el ámbito egipcio y, por ende, en la hibridación que conocemos como “magia greco-egipcia”, este va a ser un rasgo muy importante tanto en la magia en general como en los artefactos utilizados en los distintos ritos mágicos.

3. ¿Qué “tecnología” se utiliza en la magia erótica de la antigüedad griega y romana?

Según David Frankfurter, en las prácticas mágicas juega un papel muy importante la parte material del rito, que demuestra y justifica de forma directa la categoría de magia²⁶. Es importante tener en cuenta que todos estos hallazgos históricos y arqueológicos han sido encasillados en el apartado de la magia por la larga tradición de los estudios propuestos por los investigadores, a pesar de que estos materiales no se presentaban como mágicos o como elementos ilegítimos pertenecientes al mundo de la otredad.

Desde siempre, estos hallazgos materiales han tenido muy poca importancia en el mundo de la academia, se le ha considerado algo poco digno de estudiar. Frankfurter defiende que la magia se entendía como un mundo subversivo fuera del ámbito de la religión, por lo que los eruditos entendían la materialidad de la magia como un repositorio de textos o como simples ilustraciones. Aunque ciertos elementos materiales de la magia como las tablillas de maldición ya fueron estudiados antes por Audollent en su obra de 1904 “*Defixionum Tabellae*” y por otros investigadores como Wünrch, en su obra de 1897 también titulada “*Defixionum Tabellae*”, no es hasta mediados y finales del siglo XX cuando la concepción del fenómeno mágico empieza a dar un giro en el ideario académico y se empieza a entender como un fenómeno ritual y no como uno intelectual, cuando los investigadores empiezan a preocuparse por dos elementos que hasta ese momento pasaban desapercibidos: los textos en su vertiente de manuales prácticos de los ritos mágicos y la evidencia arqueológica que se relaciona con los propios rituales (amuletos, talismanes, gemas, elementos arquitectónicos y otro sin fin de artefactos)²⁷. A partir de este momento empiezan a aparecer algunas obras que hoy en día siguen siendo de referencia a la hora de estudiar la materialidad de la magia y este mundo que hasta ahora estaba por descubrir, empieza a abrirse y a ser estudiado. Tales obras son las de Campbell Bonner, Armand Delatte, Philippe Derchain, Joseph Naveh o Shaul Shaked, entre otros²⁸.

En cuanto a la clasificación de las herramientas materiales utilizadas en las prácticas mágicas eróticas, voy a hacer una distinción entre aquellas que se pueden estudiar mediante los restos materiales que hemos conservado y aquellas cuyos restos no nos han llegado o, directamente, son prácticas sin restos materiales perdurables en el tiempo.

En cuanto a las prácticas de las que no hemos conservado la materialidad, en gran medida porque son materiales perecederos o de un solo uso, podemos hablar, *grosso modo*, de *poteria* o *philtera*, bebedizos amorosos que en un primer momento inducían *philia* y, luego, cualquier tipo de amor, y de los *iugges* o

²⁶ Frankfurter, *Guide to the Study of Ancient Magic*, 279.

²⁷ Frankfurter, 280.

²⁸ En la obra de referencia de Campbell Bonner, *Studies in magical amulets* (Michigan: University of Michigan Press, 1950), se hace un recorrido por los principales tipos de artefactos mágicos y sus representaciones iconográficas. Esta obra, junto a la de David Frankfurter, *Guide to the study of ancient magic*, han sido las dos obras de referencia a la hora de estudiar el fenómeno material de la magia. Por su parte, Armand Delatte y Philippe Derchain publicaron en 1964 un artículo titulado *Les entailles magiques gréco-égyptiennes*, donde hace referencia a los principales artefactos de la magia greco-egipcia. Finalmente, Joseph Naveh y Shaul Shaked, en su obra de 1985, *Amulets and Magic Bowls*, hacen una revisión de los cuencos mágicos, que, según la tradición de varias culturas de Oriente Próximo, se inscribían con fórmulas mágicas con objetivos diversos: desde provocar el mal hasta realizar curaciones o moldear la esfera amorosa. Estas son algunas de las obras más representativas de estos estudios de la materialidad de la magia.

ataduras, que Faraone describe como rituales de magia simpática o persuasiva en los que se ataba a un pájaro con este mismo nombre a una rueda²⁹.

Finalmente, en cuanto a la materialidad de las prácticas mágicas que se ha conservado, se puede hablar de soportes de escritura, como los cuencos mágicos, las laminillas, los *ostraka* o los papiros mágicos, donde se escriben textos rituales o se inscriben textos e iconografía de diversas temáticas³⁰, de los muñecos *kolossoi*, representaciones de la figura humana que podían estar hechos de cera, piedra o arcilla³¹, y de las gemas mágicas, un tipo especial de piedras inscritas que datan de época imperial romana³².

4. Las gemas mágicas³³

De entre estos testimonios materiales anteriormente mencionados, el presente artículo se centra en el mundo de las gemas relacionadas con las prácticas mágicas eróticas. Por ello, vamos a empezar explicando un poco más detalladamente a qué nos referimos cuando hablamos de gemas mágicas. Según Véronique Dasen y Árpád M. Nagy³⁴, las gemas pertenecen a una clase general mucho más amplia que se conoce como amuletos. Es importante tener en cuenta que la categoría de “gema mágica” es moderna, creada por las necesidades arqueológicas y no a raíz de una clasificación de la antigüedad. Estos autores afirman que “*the expression designates a specific type of engraved stones of the Roman Imperial period that forms a subset of the larger class of ancient glyptic*”³⁵.

Los testimonios demuestran que la producción de estas gemas fue consistente y muy extendida a lo largo del imperio romano, tal y como se puede observar en la multitud de puntos en los que se han encontrado gemas con iconografías similares. Además, lo más lógico, es que no fueron todas creadas en un mismo centro³⁶. A pesar de que en muchos casos su lugar de origen es oscuro, tampoco tendría sentido el intentar encontrarlo, ya que un lapidario podría viajar a lo largo del imperio llevando una receta escrita o calcando otras gemas. Las propias gemas podrían también ser transportadas por el dueño de un lugar a otro y, por tanto, ya no nos encontraríamos ante su lugar de origen. Más allá del lugar, la cronología de estas gemas también es incierta.

La mayoría de ellas están descontextualizadas y no poseen información acerca del contexto arqueológico, por tanto, el uso y los usuarios de estas gemas, así como su función, son muy complejos de discernir. No se pueden concebir como un producto de clase trabajadora, ya que la mayoría de ellas eran muy caras por los materiales (se usan gemas y minerales específicos) y por la manufactura, que requería a un artesano especializado. Por tanto, es importante tener en cuenta que, la mayor parte de las veces, son un objeto mágico de las altas esferas, de gente pudiente. Además, podían ser utilizadas por hombres y por mujeres. También sabemos que estas gemas requerían dos tipos distintos de expertos para su utilización: el que poseía el conocimiento de grabar la gema y el que podía ejecutar el rito correspondiente una vez la gema estuviese finalizada. En ocasiones, ambas acciones podían ser realizadas por una misma persona que tuviese los conocimientos necesarios³⁷. Las gemas mágicas requieren de una activación previa, un rito que despertase el poder mágico de la gema y la convirtiese en un artefacto útil, tal y como se deduce

²⁹ Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, 176.

³⁰ Frankfurter, *Guide to the Study of Ancient Magic*, 8.

³¹ Frankfurter, 480.

³² Frankfurter, 416.

³³ Todas las gemas del artículo están identificadas por su número de registro de la Base de Datos de las Gemas Mágicas de Campbell Bonner, que está disponible en formato digital (<http://cbd.mfab.hu/>).

³⁴ Véronique Dasen y Árpád Nagy, “Gems”, en *Guide to the study of ancient magic. Religions on Graeco- Roman World*, ed. David Frankfurter (Boston: Brill, 2019), 416.

³⁵ Dasen y Nagy, “Gems”, 416.

³⁶ Dasen y Nagy, 433.

³⁷ Dasen y Nagy, 432.

a partir de los PGM, que son una fuente muy rica sobre el proceso de elaboración y activación ritual de las gemas. De hecho, en algunos casos las prácticas descritas pueden conectarse con gemas que nos han llegado (v. gr. “La Espada de Dárdano”). En uno de estos papiros podemos leer lo siguiente:

En una piedra de jaspe graba una figura de Sarapis sentado, con un cetro real egipcio y sobre el cetro un ibis; en el reverso de la piedra el nombre, y mantenla encerrada. Para su utilización ten el anillo en la derecha y en la izquierda un ramo de olivo y otro de laurel, moviéndolos sobre la lámpara al tiempo que recitas la fórmula siete veces; ajusta en el dedo índice de tu mano izquierda el anillo mirando hacia dentro; pega de esta manera la piedra a tu oído izquierdo y vete a dormir alejándote sin dar respuesta³⁸.

Todo apunta a que estos ritos eran muy variados pero, desafortunadamente, no se nos han conservado gran cantidad de ellos. Otro del que tenemos información es el hechizo llamado “La espada de Dárdano”, donde se pide a quien ejecuta el rito que se coloque la gema debajo de la lengua y se le dé vueltas mientras se recita el encantamiento³⁹. En otras recetas, se realizan ofrendas de comida o se atan a un vaso mientras se recita el hechizo correspondiente⁴⁰.

Estas gemas debían ser llevadas en contacto con ciertas partes del cuerpo, por eso la mayoría de ellas se llevaban como pendientes o como anillos⁴¹. Cuando la gema era demasiado frágil o pesada, también cabían la posibilidad de llevarla en una bolsita de cuero atada al cuerpo o colgando del cuello⁴². La posición de la gema era muy importante, ya que dependiendo de dónde se llevase podía producir uno u otro efecto⁴³.

En cuanto a sus funciones, al igual que el uso de estas, la mayoría son oscuras. Lo único que nos puede facilitar esta investigación es el panorama visual de la propia gema: el tipo de inscripciones, la iconografía que lleve consigo u otras características propias como el tipo de gema que es. Existen unas pocas gemas mágicas que se han relacionado con magia agresiva fuera del ámbito erótico, pero las dos funciones por excelencia son la curativa y la erótico-amorosa. Como las gemas de curación son un tema muy amplio que se desmarca de la temática que aquí se presenta, vamos a ver directamente las características de las gemas mágicas relacionadas con la esfera erótico-amorosa.

La relación entre la materialidad y el tipo de magia que se practica es una realidad que no hay que pasar por alto. El tipo de gema que utilizamos no es banal y cada una tiene su relación intrínseca con ciertos tipos de prácticas. Si hacemos una búsqueda en la base de datos de Campbell Bonner que recoge las gemas mágicas, podemos apreciar que existen muchos tipos de piedras que se utilizan para elaborar estas gemas: encontramos serpentinas, heliotropos, hematitas, calcedonias y otras muchas. Sin embargo, es significativa la frecuencia con la que aparecen tres piedras en concreto: el lapislázuli, la magnetita y el jaspe. No hay trabajos académicos que profundicen en este tema, por lo que elaborar un

³⁸ PGM V, 447-459.

³⁹ PGM IV, 1741-1746.

⁴⁰ PGM IV, 2878-2890 y PGM LXII 40-45, respectivamente.

⁴¹ Un ejemplo lo encontramos en el PGM XII, donde se pide que se coloque un jaspe gris azulado en un anillo de oro, que debe ser portado siempre que se necesite estando purificado.

⁴² En el PGM IV (v. 260), se pide al portador que lleve una lámina de plata colgada con una tira de piel de asno. También en este mismo papiro, se pide en otro hechizo (v. 2225) que el ritualista lleve colgada la lámina, de la misma forma que la anterior. En el verso 2705 del mismo papiro, se pide también que el practicante lleve al cuello colgado el amuleto pertinente de la receta.

⁴³ El ejemplo conocido más claro lo encontramos en Damigeron-Evax, “1” en *Les lapidaires grecs*, ed. René Halleux and Jean Schamp, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), 235. Aquí se explica el caso de la aetita, que cuando se porta en el brazo izquierdo evita los abortos pero cuando se lleva en la espalda, provoca el parto.

estudio amplio y profundo sobrepasaría los límites de esta disertación⁴⁴. Lo que sí me gustaría adelantar es que, en mi opinión, aunque la relación del jaspe o del lapislázuli con el mundo de la magia erótica sea un poco más compleja de ver y probablemente se fundamente en las concepciones vigentes en el ideario social, tal y como vemos en ciertas obras clásicas como la farmacopea de Dioscórides, la relación con la magnetita es bastante sencilla de ver: es un imán, una piedra que atrae otras piedras con la misma cualidad, por tanto la relación con la persuasión analógica es explícita. De tal forma que estas piedras tienen el poder de atracción, así también el practicante de magia arrastra y atrae a la víctima, ya sea voluntaria o involuntariamente⁴⁵. Además, no solo es importante el tipo de la piedra, sino también el color. Aunque encontremos piedras preciosas blancas y de otras tonalidades distintas entre esta búsqueda, los tres colores por excelencia son el azul, el negro y, sobre todo, el verde, y siempre (o casi siempre) de tonalidades oscuras y negruzcas. Esta relación de la tonalidad de la piedra con el tipo de magia también es probable que se fundamente en las concepciones sociales del color, es decir, en qué tipo de connotaciones otorgaban los griegos de esa época a los distintos colores.

La magia erótica está muy presente en este tipo de artefactos. Como dice Campbell Bonner⁴⁶, existe una creencia popular de que una persona, con los medios oportunos, puede motivar ciertas fuerzas que controlan la voluntad de otra persona. Tales fuerzas pueden activarse mediante la palabra, el rito o algún tipo especial de artefacto mágico. Una de las primeras menciones que tenemos de estos artefactos mágicos es el ya mencionado cinturón de Afrodita (Hom. *Il.* XIV, 214-217), que Hera utiliza para seducir a su esposo. Este mismo uso es el que encontramos en muchas de las gemas mágicas que se relacionan con este ámbito de la vida privada, especialmente con las gemas que están grabadas con la iconografía de Afrodita y Eros, los principales dioses del amor en la mitología griega, de los que ya hablaremos más adelante.

La mayoría de hechizos del período imperial, época donde aparecen las gemas mágicas, están escritos en papiro, pero también encontramos algunos inscritos en ciertas gemas mágicas, aunque, por claros motivos, de forma abreviada⁴⁷. A diferencia de los hechizos encontrados en los papiros, muchas veces, aunque se nos haya conservado la gema, su función es oscura porque no se nos ha conservado el texto de alguna de las caras del artefacto. Hay que recordar que este tipo de artefactos son, en muchos casos, un elemento más de un complejo rito mágico con muchos elementos diferentes⁴⁸.

⁴⁴ A pesar de que no haya trabajos sobre esta relación concreta, sí se puede hacer un acercamiento utilizando varias obras que hablan acerca de la materialidad de la magia. Es el caso del capítulo “Gems” de Véronique Dasen y Árpád M. Nagy o de la obra de Campbell Bonner en el apartado de “Agressive Magic” (págs. 103-122), ambas publicaciones ya citadas anteriormente.

⁴⁵ Esta idea de que las piedras imantadas atraen y mantienen juntas a las personas ya aparece recogida en los lapidarios de la época. En el *Tratado de Piedras* escrito por Teofrasto (“*Peri lithon*” en griego), el autor nos dice que “*el ámbar es también una piedra porque se la extrae excavando en Liguria; como la precedente [Piedra de Lince] tiene el poder de atraer, que se manifiesta sobre todo con mucha evidencia en la piedra que atrae el hierro [magnetita]*” (Thphr. *Lap.* 36). A través de este pasaje se puede deducir que los griegos ya atribuían esta analogía a ciertas piedras imantadas como la magnetita.

⁴⁶ Bonner, *Studies in magical amulets*, 115.

⁴⁷ Una de las representaciones más importantes de este tipo de hechizos grabados es una piedra de hierro, probablemente una limonita, de color marrón oscuro, que pertenecía a Edward T. Newell y se portaba en forma de pendiente. En una de sus caras se representa a una diosa con un látigo en su mano derecha y una antorcha en la izquierda. A su izquierda hay una cabeza de ganso y a su derecha la cabeza de otra ave que no se puede identificar. Alrededor de la diosa hay una inscripción no inteligible, posiblemente escrito así a propósito, que parece encubrir un mensaje en una lengua no griega escrito en griego. Sólo dos palabras se han podido entender, *πρός πέτλα*, que se podrían traducir como ‘contra las hojas’, probablemente aludiendo a algún tipo de hechizo defensivo contra las maldiciones escritas. Sin embargo, en la otra cara de la gema, encontramos otra finalidad algo diferente. Tiene una inscripción en forma óvalo, igual que la piedra, en la que dice *ἄξον Ἀχιλλᾶν ὃν ἔτεκεν Σεραπιᾶς Διονισιάτι ἡ<v> {τ}ἔτοκεν Σεραπιᾶς*, lo que traduciríamos de la siguiente manera: ‘Trae a Aquilas, hijo de Serapias, hacia Dionisia, hija de Serapias’. Aquí vemos la clara funcionalidad erótica de la gema. Para más información acerca de esta piedra, véase Campbell Bonner *Studies in magical amulets*, 116-118.

⁴⁸ Bonner, *Studies in magical amulets*, 119.

4.1. Clasificación de las gemas mágicas

Si hablamos de la clasificación de las gemas mágicas, no hay unos parámetros canónicos pero Véronique Dasen y Árpád M. Nagy proponen su identificación mediante las características formales (texto, imágenes y símbolos) y los elementos estructurales (grabado, material y forma)⁴⁹, la cual considero muy pertinente y utilizaré a lo largo de mis desarrollos.

Por una lado, resaltan la importancia de las diferencias en los elementos formales. En cuanto al texto, la mayoría de las gemas están inscritas con letras y palabras que conceden poder a la propia piedra, estas inscripciones ahondan en el carácter mágico del artefacto y lo impulsan. Por normal general, encontramos tres tipos de textos: los nombres divinos, que pertenecen en su mayoría a la tradición angelológica-bíblica y a las divinidades griegas y egipcias, aunque en menor medida; los nombres extraños y, como las denominan Véronique y Árpád, las *formulae* (*vox magica, barbaron onoma, logos...*), que invocan el nombre secreto de una deidad o *daimon* y que suelen estar abreviadas debido a la pequeña dimensión del soporte; y las inscripciones más largas con sentido y significado, que pueden aclamar a un dios o reclamar un favor para el suplicante, ya sea amoroso, curativo o de buena suerte, entre otros. Más allá del texto, también las imágenes son muy importantes. Existen dos grandes tipologías iconográficas en estas gemas: las tradicionales, que continúan los esquemas griegos o egipcios y son fieles a las representaciones de las divinidades en sus culturas, y los nuevos esquemas, que en muchos casos se crean explícitamente para utilizar en las gemas mágicas. Tal es el caso del Angípedo, un ser fantástico con cabeza de gallo y piernas de serpiente, o de Chnoubis, otro ser fantástico con cabeza de león y la cola de serpiente. Estas nuevas imágenes son vivo ejemplo del desarrollo que se está fraguando en el lenguaje visual del momento. Finalmente, los símbolos también juegan un papel importante en la creación de estas gemas. Conocidos también como *charakteres*, son un grupo enorme de signos y símbolos variados cuyo significado y origen en la mayoría de los casos es oscuro. Hay formas circulares, letras, anillos, líneas y un sinfín de formas más, todas ellas bastante inusuales en las inscripciones cotidianas pero muy frecuentes en los artefactos mágicos y en ciertas prácticas como las *defixiones*.

Por otro lado, están los elementos estructurales. El primero de ellos es el grabado, ya que la mayoría de ellas están inscritas, generalmente, por ambas caras e, incluso, algunas por los bordes. Los textos que se graban no están en efecto espejo, como sí lo están los de las gemas normales que se utilizaban como sellos, sino que están escritos de forma que se pueden leer directamente sobre la gema. Otro elemento destacable es el material con el que se elaboran estas gemas. El poder que ofrecen los elementos formales a la gema culmina su aportación con el tipo de gema que se trabaja, donde juegan un papel importante las características del material y las propiedades (rituales, medicinales, etc.) asociadas a este. En su gran mayoría se utilizan minerales opacos como el jaspe, la cornalina, la calcedonia, la hematita o el lapislázuli. El testimonio de los lapidarios es fundamental a la hora de conocer qué cualidades y funciones se les atribuía. Por ejemplo el jaspe rojo está prescrito por Dioscórides en su farmacopea para dar a luz con mayor facilidad (Dsc. *De materia medica*, 5, 160); el color amarillo se utiliza para curar picaduras, por eso en la mayoría se suele grabar un escorpión aludiendo a las leyes de magia simpática; y las piedras blanquecinas favorecen la producción de leche en épocas de maternidad, claramente por asociación simpática entre la leche y su color. Finalmente, no es despreciable la forma de la propia piedra. La mayoría de ellas son ovaladas con una forma trapezoidal y dos caras llanas, aunque no todas son así. También es importante mencionar que ciertas figuras iconográficas o motivos de distinta índole se asocian con formas específicas: la forma de corazón parece ser de origen egipcio y las gemas cilíndricas se cree que derivan de la tradición mesopotámica.

⁴⁹ Dasen y Nagy, "Gems", 417-422.

A partir de esta clasificación, se podría agrupar las gemas mágicas en series o grupos, aunque, a mi juicio, no es algo muy recomendable, ya que las gemas nunca han sido elaboradas en masa, tal y como expresa el gran número de variantes que existen, y muchas de ellas son piezas únicas que fueron elaboradas expresamente por encargo.

4.2. Figuras mitológicas principales en las gemas de magia erótica

Retomando la importancia que tiene la mitología en el mundo de la magia, es importante mencionar que toda esta performatividad se registra también en el mundo material de la magia. Muchos entes mitológicos aparecen con frecuencia en las recetas mágicas escritas en papiro, pero también tienen una labor importante en los artefactos grabados que requieren ciertos ritos o hechizos. La iconografía de estas divinidades es muy importante en las gemas mágicas o en los talismanes, ya que son una fuente importante de su poder y su utilidad. Por tanto, existe una amplia variedad de personajes mitológicos que se representan en los artefactos mágicos, que van desde divinidades hasta héroes o bestias mitológicas.

En cuanto al mundo divino, la diosa que ocupa el puesto más importante es, como es lógico, Afrodita, diosa griega del amor. Según Véronique Dasen y Árpád M. Nagy⁵⁰, se le suele representar en un tipo especial de gema, el lapislázuli, estando sola y recogiendo su pelo con una mano en postura de seducción. Esta iconografía suele ir acompañada por la *vox magica* “*arrôriphrasis*”, término del que se desconoce su significado y que solo se encuentra en este tipo de gemas y hechizos de carácter erótico (cf. PGM IV, 2236-2928). Pero no solo aparece en solitario, sino también en compañía de otros personajes como Ares (CBd-483; CBd-484) o Eros (CBd-1364), principalmente con el tándem Eros-Psique (CBd-1555), del que hablaremos después. Como dice Emilio Suárez⁵¹, las recetas que incluyen a la diosa muestran una gran variedad de hechizos que van desde la simple mención hasta la atribución de poderes especialmente amplios que cruzan las fronteras del amor y la pasión, aunque estos son las principales esferas de acción. Hechizos como “La espada de Dárdano”, del que hablaremos más adelante, son claro ejemplo del despliegue de poderes que asimilan a Afrodita con otras divinidades, principalmente de naturaleza ctónica. A todo esto se añade su denominación de diosa cósmica que se encuentra en varios de los papiros encontrados, como una diosa capaz de unir las entidades naturales. Hay que ser muy precavido a la hora de estudiar las prácticas en las que aparece esta diosa, ya que todas han pasado por una labor de copia, refundición, omisión y recomposición de varios siglos, por eso hay que tener cuidado a la hora de analizar los elementos narrativos de estos hechizos.

La otra gran figura que aparece en las gemas de naturaleza erótica es Eros, también dios griego del amor. Esta divinidad es, según Emilio Suárez⁵², una personificación de un impulso vital, con genealogía variable y que se encuadra en medio de una dicotomía demoníaco-divino. El propio Hesíodo lo presenta como una divinidad primordial (Hes. *Th.* 120-123), lo que le confiere un carácter de dios primigenio y originario. Su pervivencia en los papiros y en las gemas, tal y como describe Emilio Suárez⁵³, ilustra que ha pervivido su iconografía a lo largo del tiempo pero también que se ha adaptado en ocasiones a los momentos históricos que se estaban viviendo. Es una divinidad que permite la apreciación de las evoluciones de la figura divina mediante contextualizaciones *ad hoc*. Las principales apariciones de este dios son en compañía de otros seres divinos, como su madre Afrodita (CBd-1364) o su amada Psique (CBd-1166), aunque también puede estar junto a otras figuras, como es el caso de Serapis o Némesis (CBd-4310).

⁵⁰ Dasen y Nagy, “Gems”, 442-443.

⁵¹ Suárez de la Torre, *Eros mágico*, 100.

⁵² Suárez de la Torre, 108.

⁵³ Suárez de la Torre, 125-126.

Más allá de estas dos figuras, encontramos otras divinidades, aunque en menor medida que las dos anteriores. Las divinidades que se invocan en este tipo de hechizos y, en muchas ocasiones, se coaccionan con amenazas son las típicas de la magia agresiva: Hécate (PGM IV, 22; CBd-1754) y Tifón (PGM IV, 29). Además, las figuras divinas que representan elementos astrales también juegan un papel importante en este tipo de prácticas: en el PGM IV, 20 se invoca a Selene para llevar a cabo cuatro prácticas coactivas con fines amorosos. Incluso aparecen figuras con poco protagonismo dentro de la mitología griega, como son las tres Gracias, a las que identificamos en la gema CBd-2018, junto al dios Eros, alado y con el arco.

Fuera del mundo griego, también hay figuras muy frecuentes de la mitología egipcia. Tal es el caso de Harpócrates, el dios Horus en su forma infantil, cuya representación con un dedo en la boca y sentando encima de una flor de loto aparece en muchas gemas mágicas de carácter erótico (CBd-95; CBd-99; CBd-533; CBd-534)⁵⁴. En la praxis descrita en el PGM LXI 1-38 se especifica que los hechizos de amor tenían que llevar inscrito a Harpócrates sentado en el loto y el nombre mágico “Abrasax”. Por otro lado, Isis y Neftis, también aparecen en la gema CBd-395, a ambos lados de Harpócrates, en un hechizo de naturaleza erótica.

Pero, más allá de las gemas, no solo aparecen estos dioses, sino que, como dicen José Luis Calvo y M.^a Dolores Sánchez⁵⁵, en los rituales eróticos el número de divinidades que aparece se amplía, y es normal encontrarse mencionados a Abrasax, Iao, Sabaot, Adonáis, los Arcángeles y otro sinnúmero de divinidades de diversas mitologías y creencias (PGM VII, 9; PGM XXXIIa). Algunos de estos personajes sí los podemos encontrar en alguna gema, aunque no aparecen representados iconográficamente sino con una mención escrita (CBd-1366; CBd-95; CBd-102; CBd-395).

Además de figuras divinas también encontramos en los PGM relatos que incluyen figuras heroicas en algunos hechizos eróticos, aunque no conservamos ninguna gema mágica que lleve inscrita esta iconografía. Tal es el caso de Odiseo y Penélope, que son mencionados en el PGM XXXVI (vv. 289-290) como símbolo de fidelidad. En esta parte del papiro se está describiendo una receta para provocar que alguien ame solo a la persona agente del hechizo y que solo pueda mantener relaciones sexuales con dicha persona. El hechizo requiere de un *pharmakon* elaborado con ingredientes exóticos cuasi imposibles de conseguir y la pronunciación de una *epoide*, un encantamiento, al mismo tiempo que se realiza el rito mágico: mientras trituras el *pharmakon* y mientras te lo untas en el sexo.

No sólo aparecen héroes en los relatos que forman parte de los encantamientos, sino también monstruos mitológicos, ctónicos en su mayoría, como, por ejemplo, Cerbero. En el PGM IV (vv. 1910-1920), el agente invoca al perro del mundo subterráneo para que con sus poderes conduzca a su amada hacia el que está realizando el rito. Esto puede deberse al poder aterrador del que gozan este tipo de criaturas en la sociedad griega, que entronca, a su vez, con la relación que existe entre la magia erótica agresiva y estos dioses, seres o *daimones* del mundo de ultratumba. Como ya hemos visto antes, la magia erótica se considera una maldición y, en este campo de acción, las divinidades invocadas son, en la mayoría de los casos, de naturaleza ctónica.

4.3. Estudio de caso: las gemas mágicas de Eros y Psique

En este último apartado, vamos a ver un caso de estudio para profundizar en lo explicado hasta el momento. El objeto de estudio escogido es una gema mágica que porta la iconografía de Eros y Psique: “La Espada de Dárdano”.

⁵⁴ Para más información acerca del carácter erótico de estas representaciones de Harpócrates véase Simone Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, (Londres: British Museum Press, 2001), 86-87.

⁵⁵ Calvo Martínez y Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos*, 45-46.

Es importante, primero, contextualizar el mito que se va a tratar. Desde época helenística, concretamente a partir del siglo II d.C., aparece un incipiente gusto por el mito de Eros y Psique en el ideario mediterráneo grecolatino, ya que es en esta época cuando Apuleyo, escritor romano, escribe *El asno de oro*, donde recopila precisamente este mito⁵⁶, probablemente a partir de una tradición oral (IV, 28-VI, 24). El relato de Apuleyo es una fiel representación de las corrientes religiosas del momento, corrientes que el autor conocía perfectamente. En esta obra, el autor mezcla las tradiciones filosóficas y religiosas de las que tenía noticia, tales como la existencia de los papiros mágicos de carácter erótico y los artefactos con representaciones de Eros y Psique, para ofrecer a su obra un panorama de la realidad amplio y rico.

El mito que nos narra el autor cuenta como Psique, que era una de las hijas del rey de Anatolia, era una joven tan bella que nadie quería desposarla por miedo a que Venus, la diosa de la belleza, se enfadase, ya que sus templos se empezaban a quedar vacíos por causa del gran encanto de la princesa. Entonces, Venus, celosa de la muchacha, envió a su hijo, Cupido, para que le asañara con una flecha de oro y esta quedase prendada de un horrible hombre, un monstruo. Cupido, cuando vio a la joven, se enamoró de ella e hizo que los vientos la llevasen a su palacio, lejos de Anatolia.

Estando en el palacio, Psique tenía prohibido ver a su amado, ya que Cupido temía que su madre se enterase. Solo se veían por la noche, a oscuras, y consumaban su amor. Pasó el tiempo y la princesa empezó a sentirse sola en palacio, de forma que pidió a su amado que permitiese a sus hermanas pasar unos días con ella. Cuando llegaron, le preguntaron a Psique acerca de su amado. Como ella no pudo responder, sus hermanas, celosas, le convencieron de que indagara quién era y qué apariencia tenía, porque sólo un monstruo ocultaría su rostro. Ella, una noche, cogió una lámpara de aceite y la acercó a la cara de Cupido, con tan mala suerte que, cuando se dio cuenta de que su amado era un bellissimo joven, una gota de aceite se derramó sobre la mejilla del dios. Cupido, entonces, despertó y abandonó a su amada.

Cuando Psique se da cuenta de lo sucedido, corre a pedir a Venus que la perdone y le devuelva a su amado. Esta, le impone cuatro pruebas imposibles a la princesa y le

dice que, si las superase, permitiría el amor entre ella y su hijo. Psique consigue completar las tres pruebas, ayudada por varios personajes divinos. La prueba final consistía en bajar al Inframundo y recuperar, de las propias manos de Proserpina, una caja que contenía la belleza, ya que, según Venus, la diosa había perdido parte de su belleza por cuidar a su hijo deprimido por la deslealtad de Psique. La princesa, gracias a la ayuda de una voz misteriosa, consigue completar la hazaña. Pero, creyendo que si conseguía la belleza para ella Cupido iba a volver a enamorarse, abrió la caja. De allí no salió la belleza, sino un sueño eterno, el conocido como sueño estigio. Resultó que esa voz misteriosa que le había ayudado era el propio Cupido, que voló rápidamente junto a su amada y le arrebató el sueño, suplicando a Júpiter y a Venus el permiso para casarse con ella. Ambos accedieron y Júpiter concedió a Psique la inmortalidad.

Una vez relatado el mito y con los conocimientos recopilados en este artículo, vamos a analizar un ejemplo práctico de magia erótica y las respectivas gemas mágicas que lo acompañan.

4.4. La España de Dárdano

Este rito se recoge por escrito en el PGM IV 1716-1870 y tiene similitudes perfectamente visibles con dos gemas mágicas que se han encontrado. Es uno de los hechizos en los que aparece Eros como una divinidad mágica omnipotente, el único junto con el llamado “Eros ayudante”, recogido en el PGM XII

⁵⁶ En la narración voy a utilizar las mismas denominaciones que utiliza Apuleyo en su obra, es decir, las contrapartidas romanas de las divinidades griegas, ya que Apuleyo fue un escritor romano.

14-95. Es un rito de carácter erótico y en él aparecen tanto Afrodita, que ocupa un papel secundario, como Eros, que se podría entender como el protagonista del rito, en pareja con Psique. La relación entre estas tres divinidades la explica la mitología grecolatina, como hemos visto. Tal y como argumenta Emilio Suárez (2019: 110-111), ambos papiros tienen una relación intrínseca con *El asno de oro* de Apuleyo y, más en concreto, con el mito que nos narra el autor acerca de Eros y Psique.

Sin embargo, Campbell Bonner difiere de la teoría de Emilio Suárez, ya que ha argumentado que, según las investigaciones de Reitzenstein, el gusto por la iconografía de Eros y Psique en época helenística no viene influenciado por el crecimiento de la literatura fantástica o del gusto por los cuentos populares⁵⁷. Para el autor, esto se debe a que la personificación del alma, es decir, Psique, jugaba un papel importante en el mito de creación iranio, donde se asociaba con el dios Mithra. En cuanto a Eros, que no tiene papel alguno en la mitología irania, se convierte en un dios de invocación solemne, tal y como encontramos en el hechizo de “La espada de Dárdano”. Posteriormente se produce una asociación Eros-Harpócrates que Bonner deja entrever que, quizá, se podría llegar a relacionar con una supuesta asociación Eros-Mithra. Según este autor, es una cuestión digna de consideración pero no tenemos suficiente información como para argumentarla y defenderla.

Volviendo al hechizo, el nombre que recibe ha hecho correr ríos de tinta entre los eruditos⁵⁸. Por un lado aparece la palabra “espada”, *xiphos* en griego, que ha despertado dudas de si se refiere a la forma de inscripción que debe ser conformada a modo de espada, buscando alguna manera de que mantuviese esa forma, o de si es por causa de los paralelos que encontramos con algunos rituales como “La espada de Moisés”. El autor argumenta que probablemente, en un principio, el término fuese adaptado a partir de una frase en un formulario y, desde aquí, se hubiese extendido a lo largo de todo el rito. Por otro lado, en el título también se menciona a Dárdano, un mago al que se le adscribe la autoría de este ritual. Pero ¿quién es Dárdano? Según Vitellozzi, podría hacer referencia al legendario rey de Troya que fundó los conocidos misterios de Samotracia. Por otro lado, también podríamos estar ante una confusión del nombre de este mítico rey con el sabio Darda, mencionado en el *Libro de los reyes*, confusión que podría haber sido originada en los escritos de los antiguos filósofos y magos. Sea como fuere, no es extraño encontrar el nombre de este mítico rey troyano ya que, según cuenta la mitología, uno de sus descendientes sería Paris, quien tras ofrecer la victoria a Afrodita en el juicio, se convertiría en un *exemplum* de la *charis* masculina.

Una vez contextualizado el hechizo, vamos a ver cuáles son los procedimientos rituales que aquí se desarrollan y su estructura. “La espada de Dárdano” podría ser calificado como un amarre o una atadura: es un hechizo erótico-agresivo para enamorar a otra persona y hacer que su alma se torne favorable hacia el agente ritual. En primer lugar, se ofrece la denominación del rito y hay una descripción de los objetivos principales (ll. 1715-1720). A continuación, se explica al agente ritual cómo se debe tallar la gema mágica y la iconografía y las palabras que deben estar inscritas en ella, muy detalladamente (ll. 1721-1742). Una vez grabada, se dan los pasos a seguir para activar la gema: hay que ponerla debajo de la lengua y pronunciar una fórmula que está recogida a continuación, donde se describen los atributos de Eros, el principal agente divino del hechizo (ll. 1743-1809). Después, hay una serie de pequeños rituales que hay que ir cumplimentando. En primer lugar, escribir una fórmula en una laminilla de oro y dársela a una perdiz para que se la trague y, una vez la haya engullido, matar a la perdiz. Después, recoger la laminilla y colgarla del cuello tras haber colocado la planta “del amor del niño” dentro (ll. 1810-1825). Finalmente, nos enseña cómo hacer el sahumero. Hay que mezclar una serie de ingredientes que se

⁵⁷ Bonner, *Studies in magical amulets*, 35.

⁵⁸ Paolo Vitellozzi, “The Sword of Dardanos: New Thoughts on a Magical Gem in Perugia” en *Magical gems in their contexts: proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*, ed. Kata Endreffy, Árpád Nagy y Jeffrey Spier (Roma: L’Erma di Bretschneider, 2019), 283-285.

mencionan en la receta y unirlos con vino fragante (ll. 1826-1837). En la receta mágica también se ofrece un rito para obtener un *paredros*, un asistente (ll. 1838-1868). Para ello, hay que hacer una figurilla de Eros a partir de madera de morera, inscribir una frase en una laminilla de oro e insertarla en el hueco de la espalda de la figurilla. Una vez lista, hay que ir al atardecer o al anochecer a casa de la víctima y recitar un encantamiento. A continuación, hay que volver a casa y en una mesilla esparcir una serie de flores estacionales y poner la figurilla encima. Finalmente, hay que quemar la ofrenda que se había preparado con anterioridad y volver a pronunciar el encantamiento. A partir de ese momento, ya puedes someter a la víctima con la gema mágica. Una vez resumido el contenido, vamos a explicar más detalladamente cada parte.

Más allá del encabezado en el que se presenta el hechizo, el siguiente fragmento expone la receta de cómo grabar la piedra magnética (ll. 1721-1742). Es importante destacar la faceta magnética de la gema, ya que, mediante la ley de persuasión analógica, de la misma forma que la piedra tiene una fuerza de atracción, así también esta fuerza tendrá efecto en el hechizo erótico y ayudará a cumplir su objetivo de atraer a la víctima. La gema debe llevar grabada la siguiente iconografía: en una cara debe aparecer Afrodita, agarrando a Psique con una mano, torturándola, y debajo debe aparecer Eros en la bóveda celeste quemando a Psique con una antorcha; en la otra cara de la gema, deben aparecer Eros y Psique abrazándose. A través de estas imágenes se puede apreciar la finalidad del propio hechizo. Ya que Psique representa en Grecia el alma, la *psyche*, los tormentos infundados a esta en los grabados enfatizan, por tanto, el poder que tiene el hechizo para inducir dolor, pasión y confusión al alma y al cuerpo de la víctima. Además de la iconografía, también se nos dice que hay que grabar ciertas frases, consonantes y vocales mágicas en unas posiciones muy concretas⁵⁹.

A continuación, una vez que la gema está grabada, aparece en el hechizo la invocación a Eros. El practicante debe poner la gema debajo de la lengua y desatar el poder divino de esta mediante un encantamiento que tiene la forma de una invocación. Esta parte del hechizo tiene grandes paralelos con el *Himno órfico a Eros*, tales como la composición en anillo y la acumulación de participios. La invocación está dividida en tres partes: el *apostrophe*, el *argumentum* o *pars epica* y las *preces*. En cuanto a la primera parte, enfatiza la naturaleza ambivalente del dios, la dualidad que tiene Eros, mediante la utilización de parejas antitéticas tales como luz/oscuridad, placer/dolor o miedo/valentía. Esto ayuda a engrandecer a Eros y lo convierte en ese dios primordial del que habla el hechizo, lo que congenia perfectamente con las ideas órficas relativas a este dios, llamado también Fanos. La segunda parte es una enumeración de los *onomata physika* y la explicación de que este dios tan poderoso no puede ser invocado mediante las invocaciones cotidianas, sino que se deben utilizar sus nombres ocultos. Esta parte está caracterizada por la presencia de las *voces magicae*, que también deben ir inscritas en la gema. En la parte final, se plantea la típica fórmula del *da quia dedi*, es decir, ‘da porque he dado’. Es una cláusula imperativa que obliga a Eros a ejercer su poder contra la víctima. Finalmente, termina con la mención al “gran nombre”, dando lugar así a una composición en anillo⁶⁰.

En tercer lugar, aparece la receta para crear el amuleto dorado, que es una laminilla de oro inscrita con letras y *charakteres* mágicos, así como con siete nombres de ángeles que pueden hacer referencia a los arcontes planetarios. Para que funcione correctamente el hechizo, esta laminilla debe ser tragada por una perdiz, un pájaro lujoso que está íntimamente relacionado con Afrodita. Una vez que ya esté dentro del pájaro, para activar el poder de la tablilla es necesario matar al pájaro y recoger la tablilla de su interior y, después, envolverla insertándole dentro una hierba especial, llamada *paederos*. No se ha identificado esta hierba, ya que las fuentes clásicas nos dan información distinta cada una⁶¹.

⁵⁹ Vitellozzi, “The Sword of Dardanos”, 286.

⁶⁰ Vitellozzi, 291-294.

⁶¹ Vitellozzi, 294-296.

En cuarto lugar, está la ofrenda que se ha de quemar. Este rito tiene muchos paralelos con los *thymiamata* órficos, los sahumeros, y es el punto clave del rito: con la gema grabada, la laminilla de oro activada y el deseo a flor de piel, se le insufla vida a la estatuilla de madera de Eros para que funcione como el *paredros*, el asistente del hechizo. En este sahumero son muy importantes las plantas aromáticas y los perfumes, que se relacionan con distintitas divinidades y están conectadas con estas. Ejemplos son el mirto, que es una planta asociada generalmente con Adonis, un dios de la resurrección y la renovación, o la amapola, que se relaciona con Hypnos, el dios de los sueños, de ahí las menciones de Eros como el olvido. Todos los ingredientes tienen una correlación divina, algunos incluso con un grupo de dioses, como el estoraque, que se asocia con los dioses ctónicos, oscuros y místéricos, como Zeus Keraunos, Perséfone o Nyx o el olíbano, que se relaciona con dioses que tienen la misma naturaleza que el aire en la teología órfica, tales como Ares o los Curetes. El procedimiento de esta parte del rito tiene claros paralelos con el descrito en el PGM XII, 14-95⁶², que contiene un rito para animar dos estatuillas: una de Eros y otra de Psique⁶³.

Ligado con este paso está la última parte del rito, la animación del asistente sobrenatural. Para empezar, se debe hacer una estatua de Eros siguiendo los pasos que se nos indica en la receta. El material que se debe utilizar no es azaroso, sino que debe ser madera de morera, ya que, según la mitología griega, está íntimamente relacionada con el episodio amoroso de Píramo y Tisbe. A esta figurilla hay que colocarle en un agujero en la espalda, probablemente en el lugar del corazón, la tablilla dorada que se había fabricado en los pasos anteriores del rito, ya activada, para insuflarle vida y ganar el control del asistente, ya que la tablilla debe llevar inscrita el nombre mágico del dios. Además, el nombre debe estar inscrito con una aguja de cobre forjada en frío, ya que el adjetivo que aparece, *kyprion*, ‘cobre’, hace referencia a la isla asociada con Afrodita, a Chipre⁶⁴.

Una vez consagrada la estatuilla, se deben llevar a cabo una serie de ritos con ella. En primer lugar llevarla a casa de la amada, junto a la puerta de su vivienda, y allí pronunciar un encantamiento. En este contexto, la estatuilla funcionaría como el amado. Una vez cumplido esto, se debe retornar a casa y allí volver a pronunciar la fórmula mágica, pero esta vez poniendo la estatuilla en un altar en medio de unas determinadas semillas e ingredientes rituales que vienen especificados en la receta. Esta parte del ritual parece estar escrita de forma abreviada, ya que, en el papiro mencionado anteriormente (XII, 14-95) parece estar recogido el mismo ritual pero de forma mucho más amplia. Según este, el ritual duraría tres días y constaría de tres partes: en primer lugar se colocaría la estatua en el altar y se sacrificarían siete pájaros a la luz de siete lámparas; a continuación, el agente ritual ofrecería en sacrificio un pollo macho a Eros; finalmente, otro pollo macho se ofrecería al dios y el ritualista se lo comería. En cada uno de los pasos hay un encantamiento distinto y, una vez realizado el rito, el agente ritual adquiere poder sobre el asistente mágico. Para que todo esto funcione, el ritualista tiene que quemar la ofrenda que se había preparado en el paso anterior, con todas las hierbas aromáticas que se habían mencionado en el papiro⁶⁵.

Se han conservado dos gemas que parecen estar elaboradas tomando esta receta o una similar como base. Una de ellas se encontró en Perugia (fig. 1), se trata de un jaspe verde oscuro donde se muestra en una de sus caras a Afrodita y a Eros torturando a Psique y en la otra a Eros y a Psique abrazados⁶⁶. René Mouterde, uno de los estudiosos de este hechizo junto con Arthur Darby Nock⁶⁷, encontró, además, otra

⁶² Tanto este rito como sus paralelos con “La espada de Dárdano” están recogidos en la obra de Vitellozzi anteriormente citada.

⁶³ Vitellozzi, “The Sword of Dardanos”, 296-300.

⁶⁴ Es interesante como el autor modela el lenguaje en función de sus intereses. En este caso, ha preferido utilizar la palabra *kyprion* en vez de *chalkoun*, que es mucho más frecuente en griego.

⁶⁵ Vitellozzi, “The Sword of Dardanos”, 300-301.

⁶⁶ Esta gema está recogida en la base de datos “The Campbell Bonner” con el número CBd-4265.

⁶⁷ Arthur Darby Nock, “Magical Notes” *The Journal of Egyptian Archaeology*, n.º 11 (3/4 1925): 154-158.

gema que correspondía a la descripción del papiro mágico (fig. 2 y 3)⁶⁸. En ella se muestra una escena muy similar a la de la otra piedra: en una de las caras aparece Afrodita, desnuda, montada encima de una alada Psique y, debajo de ellas, aparece Eros quemando a Psique con una antorcha; en la otra cara, Eros y Psique, ambos alados, se abrazan. Los elementos grabados de ambas gemas no se ajustan con total precisión a los mencionados en el papiro, aunque hay un número elevado de coincidencias que nos permiten conjeturar que sería un ritual muy parecido. Estas diferencias y similitudes las ha trabajado Paolo Vitellozi en su obra *The Sword of Dardanos: New Thoughts on a Magical Gem in Perugia* (págs. 286-291), donde hace una comparación entre el hechizo del papiro mágico y las dos gemas encontradas.



Figura 1. Gema mágica con identificador CBd-4265.

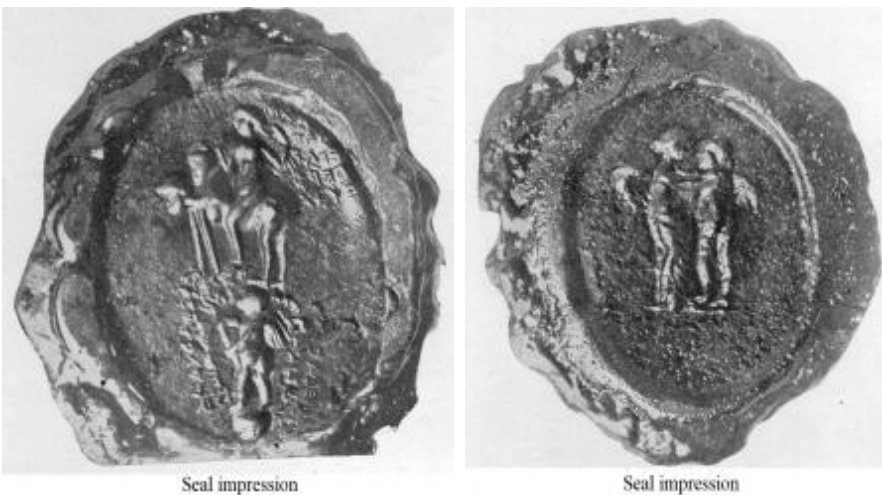


Figura 2. Cara A de la gema mágica con identificador CBd-1555. Figura 2. Cara B de la gema mágica con identificador CBd-1555.

⁶⁸ La gema que encontró este investigador está recogida en la base de datos “The Campbell Bonner” con el número CBd-1555.

5. Conclusiones generales

Una vez hecho este recorrido por el complejo mundo del estudio de las prácticas mágicas, se puede entender la necesidad fundamental de elaborar una aproximación multidisciplinar y multidimensional, que tenga en cuenta los textos literarios y no literarios así como la materialidad de la práctica mágica. De esta forma, el estudio nos puede proporcionar una idea más detallada de su diversidad y complejidad en términos de prácticas, empleo de la mitología o usuarios.

La magia erótica es un tipo de magia agresiva. Tiene mucha relación con las maldiciones porque se ha llegado a entender como una maldición. En muchos casos, el agente ritual hace sufrir a la víctima con la intención de alcanzar los objetivos del hechizo y doblegar su alma y su voluntad. Las formas de acción y los distintivos tipos de magia erótica son muy diversos: se emplean encantamientos verbales, amarres y ataduras, maldiciones y el uso de drogas o pociones.

En cuanto a las prácticas, como hemos visto, existe una gran variedad. No todos los rituales tienen que ser complejos y difíciles de realizar, sino que también pueden ser sencillos, como lanzar un beso o escribir el nombre de la persona amada. Además, tenemos que ser conscientes de que esta variedad no solo afecta al tipo de ritual sino también a los usuarios. Las mujeres, los rituales homoeróticos o la presencia de las clases más bajas también están patentes en estas prácticas mágicas, tal y como nos presentan los testimonios que hemos conservado. Sin el enfoque multidisciplinar y multidimensional que se propone a lo largo del trabajo, esta diversidad presente en las prácticas se perdería o pasaría desapercibida en gran medida. Por ello es fundamental prestar atención no solo al texto escrito, sino también a la iconografía, al contexto arqueológico y a otras muchas facetas que debe englobar el estudio de estas prácticas rituales.

Así mismo, la mitología tiene un papel muy importante, ya que, junto a la magia, se convierte en un elemento de poder. Es importante entender que los ritualistas se comportan como mitólogos y pueden alterar los mitos dependiendo de su interés. El poder analógico del mito juega un papel muy importante en el ideario mágico, ya que, como hemos visto, en muchas ocasiones se requiere de la narración mítica para que el hechizo funcione. Tal es el caso de las *historiolae*, esas narraciones mitológicas que ayudan a conectar el tiempo mítico y el tiempo histórico para conseguir alterar la realidad que se está viviendo. Mediante una analogía performática, el agente ritual manipula lo que está sucediendo para obtener los resultados que se buscan.

Más allá de los hechizos en papiro, escritos en los grandes manuales de magia, los rituales de magia erótica también tienen una importante parte material, ya que en la mayoría de los casos, las recetas obligan a elaborar artefactos rituales para poder llevar a cabo el procedimiento y lograr los objetivos. Hay muchos tipos de elementos materiales, las gemas son uno de ellos. El claro ejemplo de hechizo erótico es “La espada de Dárdano” que, como se ha visto, tiene como protagonista a Eros. Este dios suele ir acompañado de Psique, quienes forman un tándem y un trasunto de la relación que simbolizan (y se desea). En este hechizo, Eros, ayudado por su madre, realiza una práctica de sometimiento contra Psique, que conforma una analogía con la voluntad de la víctima: así como Psique está sometida al dios, así la víctima amorosa se somete al agente ritual. Tal y como nos transmite el PGM IV y las gemas relacionadas con este ritual que se han encontrado, parece que “La espada de Dárdano” es un ritual complejo, ya que cuenta con varias partes e, incluso, hay una receta para dar vida a un *paredros*, que ayude al agente ritual a llevar a cabo esta práctica de sumisión amorosa.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que no siempre el trasunto es un sometimiento ni tiene por qué ser Eros el agente, ya que existen ejemplos que demuestran la diversidad de opciones que podemos

encontrar, como la gema mágica CBd-4265, donde se muestra en una de las caras a Eros y Psique abrazándose, o las gemas CBd-454, CBd-3635 o CBd-3679, donde el papel activo lo toma Psique.

Me gustaría finalizar esta breve disertación recalcando la complejidad de estudiar el fenómeno mágico y, en particular, los artefactos que podemos considerar relativos a este ámbito. Por causa de la falta de contexto de muchos hallazgos y la imposibilidad de asociar las gemas con los textos a través los cuales fueron fraguadas, muchas veces perdemos gran parte de la información que nos podían haber aportado. Afortunadamente, cada vez la arqueología encuentra más hallazgos, quizá en algún futuro podremos encontrar algo que ilumine el pozo oscuro de la desinformación.

Bibliografía

- Alvar Nuño, Antón. “Mito y magia”. En *Claves para la lectura del mito griego*. Editado por Marta González González y Lucía Romero Mariscal, 251-276. Madrid: Dykinson, 2021.
- Ballester, Xaveiro. “La magia del nombre propio y la magia propia del nombre”. *Liburna* 1 (2008): 37-63.
- Blanco Cesteros, Miriam. “Brujas: una mirada con perspectiva de género a las mujeres fascinantes”. En *El nuevo yambo de las mujeres. Igualdad en estudios del mundo antiguo*. Editado por Berta González Saavedra y M. del Val Gago Saldaña, 13-44. Madrid: Guillermo Escolar, 2023.
- Bonner, Campbell. *Studies in magical amulets*. Michigan: University of Michigan Press, 1950.
- Calvo Martínez, José Luis y Sánchez Romero, María Dolores. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos, 1987.
- Collins, David. “The trial of Theoris of Lemnos: a 4th Century Witch or Folk Healer?”. *Western Folklore*, Summer – Autumn 59, n.º 3/4 (2000): 251-78.
- Dasen, Véronique, y M. Nagy, Árpád. “Gems”. En *Guide to the study of ancient magic. En Religions on Graeco-Roman World*. Editado por David Frankfurter 416-55. Boston: Brill, 2019.
- Eidinow, Esther. *Envy, Poison, and Death. Women on trial in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Faraone, Christopher. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Frankfurter, David. “Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells”. En *Ancient Magic and Ritual Power*. Editado por Marvin Meyer y Paul Mirecki, 457-476. Leiden, The Netherlands: Brill, 1995.
- . “Narratives That Do Things”. En *Religion: Narrating Religion*. Editado por Sarah Iles Johnston, 95-106. Michigan: Gale Research, 2017.
- Gordon, Richard y Marco Simón, Francisco, eds. *Magical Practice in the Latin West. Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*. Vol. 168. Religions in the Graeco-Roman World. Leiden: Brill, 2005.
- Graf, Fritz. “Greece”. En *Guide to the Study of Ancient Magic. Religions on Graeco-Roman World*. Editado por David Frankfurter, 115-138. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- . “Historiola”. En *Brill's New Pauly Online*. Editado por Hubert Cancik y Helmuth Schneider. Leiden, The Netherlands: Brill, 2006. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e515850.
- López Jimeno, Amor. “El uso del matronimo en los textos griegos de maldición” *Revista de Investigación CUS (Filología)* XI, n.º 2 (1991-1992): 163-180.
- López, Aurora. “Magia y remedios en la literatura grecolatina: el ejemplo de Medea”. *Antiqua: Jornadas sobre la antigüedad*, (2002). <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/magia.pdf>.
- Martínez, David. “May she neither eat nor drink”: love magic and vows of abstinence”. En *Ancient Magic and Ritual Power*. Editado por Marvin Meyer y Paul Mirecki, 335-359. Leiden, The Netherlands: Brill, 1995.
- Silveira Cyrino, Monica. *In Pandora's Jar Lovesickness in Early Greek Poetry*. Maryland: University Press of America, 1995.

- Suárez de la Torre, Emilio. *Eros Mágico: Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- Tambiah, Stanley. "Form and meaning of magical acts: A point of view". En *Modes of thought: Essays on thinking in Western and non-Western societies*. Editado por Robin Horton y Ruth Finnegan, 199-229. Londres: Faber & Faber, 1973.
- Vitellozzi, Paolo. "The Sword of Dardanos: New Thoughts on a Magical Gem in Perugia". En *Magical gems in their contexts: proceedings of the International Workshop held at the Museum of Fine Arts, Budapest, 16-18 February 2012*. Editado por Kata Endreffy, Árpád Nagy y Jeffrey Spier, 283-303. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2019.

Hécate ctonia: origen y evolución de la diosa de las brujas

Arianne Novella Martínez¹

1. Introducción

A pesar de que la diosa Hécate no tiene mitos propios, aparece de forma continuada en la literatura desde el siglo VII a.C. con el Himno a Hécate² de la *Teogonía* de Hesíodo hasta el siglo IV d.C. con las *Argonáuticas órficas*³ y los *Himnos órficos*⁴, sin olvidar su mención en los papiros mágicos⁵. En sus orígenes no se presenta como una deidad maligna ni presenta connotaciones desfavorables, sino que se trata de una diosa protectora de los espacios liminales. Es por ello que aparece como intermediaria entre los titanes y los olímpicos en la *Teogonía*⁶, pero también entre la divinidad y la humanidad⁷. Este ámbito de poder es el que hará que se asienten las bases de los matices menos favorables de la diosa ya que se encuentra en un estado indeterminado y cambiante. Sin duda, también ayudará su asociación con Perséfone, presente desde época arcaica, y con las magas Circe y Medea⁸. Su tratamiento en la literatura resultará cada vez menos benigno, lo cual empieza a manifestarse en época clásica, llegando a su culmen en época helenística. En época romana la diosa Hécate continuará siendo una diosa marcadamente infernal, pero asimilada o confundida con otras deidades como Diana. Este trabajo pretende poner de relieve la evolución de esta diosa a lo largo de los siglos, y de cómo su propia esencia indeterminada es la que hace que su consideración ctónica prevalezca y finalmente se imponga.

2. Diosa intermediaria y voluble en fuentes arcaicas

El origen de Hécate en el mundo griego se encuentra en el Himno a Hécate de la *Teogonía* de Hesíodo. Es un pasaje de difícil interpretación ya que algunas teorías sugieren que podría ser una contaminación o un añadido pues parece una interpolación que rompe la estructura de la obra⁹. También podría darse el caso de que efectivamente formara parte de la composición debido a la especial devoción

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia. E-mail: anovella@geo.uned.es – ORCID: 0000-0002-3575-9629. El presente trabajo ha podido ser realizado gracias a la financiación de la beca UNED-Santander para investigadores predoctorales de la UNED, con vigencia entre el 1 de septiembre de 2023 y el 31 de agosto de 2024.

² Hesíodo, *Teogonía*, 412-454.

³ *Argonáuticas órficas*, 935, 977.

⁴ *Himno órfico a Hécate*.

⁵ PGM III 45-74, PGM IV 1414-1434, PGM IV 1445-1465, PGM IV 2117-2126, PGM IV 2630-2635, PGM IV 2707-2784, PGM IV 2876-2890, PGM IV 2957-2966, PGM XXXVI 185-199.

⁶ Esto se debe a la colocación del Himno a Hécate dentro de la *Teogonía*, entre la genealogía de los Titanes y la llegada de los Olímpicos al poder, lo que la sitúa como intermediaria (Clay, “The Hecate in the Theogony”, 37) entre estas divinidades.

⁷ Así se observa por ejemplo en el *Peán II* de Píndaro (Píndaro. *Fr.* 52b, 72-79). *Vid infra*.

⁸ La relación de Hécate con Medea quedaría atestiguada desde el siglo V a.C. en la *Medea* de Eurípides (Eurípides *Med.* 395-398). La maga hace una referencia directa a Hécate, a la que hace su diosa predilecta pues según Apolonio de Rodas, ya en época helenística, Medea sería sacerdotisa de la diosa. Genealógicamente también aparecen relacionadas con posterioridad. Perses, el padre de Hécate según Hesíodo, sería considerado como hijo de Helios y Perseis, hermano de Eetes y Circe, y tío de Medea (Higinio, *Fab.* XXVII). Según otra versión, Perses habría tenido a Hécate con una concubina y no con Asteria. Hécate se habría casado con Eetes, teniendo como hijas a Circe y a Medea (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 427).

⁹ Esta teoría fue defendida por Wilamowitz-Moellendorff y seguida por Nilsson que no duda de la interpolación del Himno a Hécate en la *Teogonía*, aunque admite que, si se trata de una contaminación, esta sería antigua (Nilsson, *Historia de la religión griega*, 255).

del poeta, lo que explicaría la visión altamente favorable de la diosa¹⁰. En cuanto al análisis de este himno y su colocación dentro de la *Teogonía*, se incluye en la quinta parte del poema concerniente a la tercera generación de dioses¹¹. El himno se inserta cuando la Titanomaquia ya ha ocurrido y quizá debido a esto se considere que se trata de una contaminación, tal como argumentara Nilsson¹² o más recientemente Calvo Martínez¹³. El principal argumento de estos autores es la importancia que se da al himno colocándolo en un lugar central del poema, sus aparentes contradicciones¹⁴ y que tampoco se corresponde con la imagen que se da de la diosa en este mismo periodo o con posterioridad. La cuestión actualmente parece decantarse por la autoría hesiódica del himno¹⁵. Como ya planteó Clay, su ubicación vendría de la función mediadora de Hécate entre los titanes y los olímpicos, y entre los dioses y los mortales, junto al episodio de Prometeo que ocurre a continuación¹⁶. La realidad para los mortales tras la reorganización de Zeus y su separación de los dioses lleva a la necesidad de una figura intermediaria entre unos y otros, y esa es la función de Hécate. Por otra parte, Hesíodo aconseja que los hombres adoren a la diosa para que ella interceda por ellos ante otras divinidades. De nuevo, aparece esta función de intermediaria pero con la novedad de que es posible que su mediación no sea siempre favorable. Así, puede asistir y ayudar a quien ella desee, pero igual que hace el bien, también es capaz de hacer el mal¹⁷.

Una función similar se encuentra en el fragmento del *Peán II* de Píndaro. Compuesto para los abderitas, el poeta pidió auxilio a los dioses para esos jonios en guerra con los tracios¹⁸. Hécate aparece como dadora de oráculos, de nuevo en un papel de intermediaria. Los calificativos que aparecen refiriéndose a la diosa son ‘virgen de purpúreos pies’¹⁹ o ‘la benévola Hécate’²⁰, que continúa con la tradición arcaica y benigna de esta figura, pero se añade un rasgo nuevo: el de dadora de oráculos. De hecho, el oráculo que pronuncia estaría ‘deseoso de realizarse’²¹ por lo que se trata, ya no tanto de un oráculo premeditadamente ambiguo, sino casi de una afirmación. Además, se especifica el día de la pronunciación de la diosa, el primero del mes. Este sería su día propicio, exactamente el del novilunio²². Cabría suponer que habría un centro oracular de Hécate ya que se conocen otros centros en los que el dios emitía sus oráculos un día concreto²³, aunque Píndaro sea el único testimonio que habla de un oráculo de la diosa. Quizá haga referencia a la importancia que tendría el culto a Hécate en Abdera, lo que resulta

¹⁰ Seguida por Clay (Clay, “The Hecate in the Theogony”), esta teoría se fundamenta en los estudios de Burkert, que argumenta que la familia de Hesíodo, procedente de la Cumas eolia, habría venerado con devoción a esta diosa caria (Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, 231).

¹¹ Hesíodo, *Teogonía*, 412-454.

¹² Martin Persson Nilsson, *Historia de la religión griega* (Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961), 255.

¹³ José Luis Calvo Martínez, “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”. *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica* Nº 3 (1992) pp. 71-82.

¹⁴ José Luis Calvo Martínez, “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”. *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica* Nº 3 (1992), 73.

¹⁵ Romina Carboni, *Dea in limine. Culto, imagine e sincretismi di Ecate nel mondo Greco e microasiatico*, (Tübingen: Verlag Marie Leidorf GmbH · Rahden/Westf, 2015), 20.

¹⁶ Jenny Strauss Clay, “The Hecate of the Theogony”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* vol. 25 (1984), 37.

¹⁷ Hesíodo, *Teogonía*, 440-442.

¹⁸ Alfonso Ortega, *Píndaro. Odas y fragmentos. Olímpicas · Píticas · Nemeas · Ístmicas · Fragmentos*, (Madrid: Editorial Gredos, 1984), 32.

¹⁹ Píndaro, *Fragmento 52b*, 77.

²⁰ Píndaro, *Fragmento 52b*, 77-78.

²¹ Píndaro, *Fragmento 52b*, 79.

²² Era en luna nueva cuando se ofrendaban en las encrucijadas los restos catárticos de purificaciones ante las imágenes de Hécate. Estos restos no eran ofrendas a la diosa, y se confunden como tales (Johnston, *Hekate Soteira. A study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, 221). El hecho de que el oráculo de Hécate coincida con la luna nueva es de todas formas sugerente, ya que podría indicar el momento de tránsito entre un ciclo lunar y otro, que podría estar más relacionado con el ámbito de poder de la diosa que con su supuesta naturaleza lunar.

²³ Emilio Suárez de la Torre, “Hécate en el *Peán II* de Píndaro”, *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. Tomo 44, nº 133-135 (1993), 32.

llamativo dado que Apolo era el dios más importante de la ciudad²⁴. Hécate ofrece oráculos quizá en su papel de intermediaria entre los seres inmortales y la humanidad. Dado que no hay más fuente escrita que Píndaro, es posible que los oráculos de la diosa fuesen un hecho aislado de la ciudad de Abdera, aunque encaja con el ámbito de poder de la diosa que ya se aprecia en Hesíodo. Esta habilidad parece desaparecer hasta que resurge alrededor del siglo II d.C., con las ideas neoplatónicas y los Oráculos Caldeos²⁵. Sin duda este fragmento pone de relieve que la diosa Hécate profería oráculos a finales de la época arcaica, no siendo una novedad de época tardía.

Otra de las fuentes más antiguas que hablan de Hécate e inciden en su naturaleza liminal e indeterminada es el *Himno homérico a Deméter*. Este himno es importante para la concepción de la diosa ya que el rapto de Perséfone es el único mito en el que aparece Hécate. También se la dota de su atributo más característico para identificarla iconográficamente, que son las antorchas, y quizá lo más importante es que su relación con Core la liga irremediamente al Hades. En este mito se especifica que Hécate vive en una cueva o antro²⁶, ya que desde ahí escucha los gritos de la hija de Deméter antes de ser raptada. La cueva es rica en simbolismo, relacionada con la muerte y el nacimiento. Se la considera sagrada desde antiguo, lugar de nacimiento de dioses como Zeus, pero también lugares de culto²⁷. En este caso, hay que tener en cuenta el pensamiento griego en el que una forma de llegar al Hades sería a través de sus diversas entradas, normalmente ubicadas en cuevas²⁸. El hecho de que Hécate viva en dicho espacio subterráneo sería un indicio más de su naturaleza ctónica pero no del todo infernal, tal y como indica su carácter liminal. La Perseide se encontraría a las puertas del Hades pero no en él, no al menos hasta que se convierta en la compañera de Perséfone. En el reencuentro de madre e hija se une también Hécate ‘la de brillante diadema’, que da muestras de alegría al ver a la doncella y se dice que ‘desde entonces la soberana la precede y la sigue’²⁹. Hécate conoce el camino al Hades, pero no guía a Core para devolverla a su madre, sino que la guía de nuevo junto a su esposo. De esta forma, se observa la presencia de Hécate en escenas nupciales de figuras negras³⁰. Allí aparece como diosa de los tránsitos y espacios liminales relacionados con la muerte, así como el paso de un estado a otro como consecuencia de las nupcias femeninas, concebidas como una suerte de muerte de la persona, esto es, la doncella moría para convertirse en mujer³¹. Perséfone cumple este papel y Hécate la acompaña tanto en su boda con Hades, en su tránsito de doncella a mujer, como en su paso de la vida a la muerte.

²⁴ Apolo es el principal dios oracular, y siendo que este fragmento forma parte de un peán dedicado al dios, es extraño que sea Hécate y no Apolo quien da el oráculo.

²⁵ Sobre Hécate y los Oráculos Caldeos véase Johnston, *Hekate Soteira. A study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*; Perea Yébenes, “Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las ‘estatuas parlantes’”; Fernández Fernández, *La Teúrgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico*.

²⁶ Autores como Kraus alegan que la cueva como morada de Hécate es una característica ctónica más de la diosa, pero otros estudiosos como Allen, Halliday y Sikes según Zografou, la relacionan con la cueva de Cerinto en Samotracia, lugar donde se celebrarían los misterios consagrados a Hécate (Zografou, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, 58). Este pasaje haría referencia a la mencionada cueva, pero considero arriesgado identificar a la diosa de los misterios de Samotracia con Hécate y decir que ese antro desde el que escucha a Perséfone sería la cueva de Cerinto.

²⁷ José A. Molina Gómez, “La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo”. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. XXIII, (2006), 862.

²⁸ Martin Persson Nilsson, *Historia de la religión griega* (Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961), 176.

²⁹ *Himno Homérico a Deméter*, 440.

³⁰ Una escena que podría representar tanto una escena de ánodos de Perséfone como una nupcial se encuentra en un fragmento de lutróforo conservado en el Museo Arqueológico Nacional de Atenas, (Nº de inv. 1.1222) (Sarian, “Hekate”, 990 fig. 10). Para empezar, el lutróforo era una forma asociada al baño de la esposa, es decir, a los ritos nupciales, y su uso también se verifica como marcador de tumbas (Blanco Freijeiro, *Arte Griego*, 315). De hecho los elementos que aparecen en la escena, las guirnalda y la garza, podrían situarla en un contexto femenino o nupcial. Estos anunciarían la boda de Perséfone con Hades, es decir, su casamiento estéril con el hijo de Cronos en el más allá, y de ahí su doble significación.

³¹ Ellie Mackin, “Girls Playing Persephone (in Marriage and Death)”, *Mnemosyne*, Vol. 71, Fasc. 2, (2017), 215.

3. Asentamiento de los aspectos ctónicos de la diosa en los trágicos griegos de época clásica

En época clásica es cuando la relación de Hécate con lo ctónico se hace más estrecha. El primer autor trágico en añadir elementos asociados al inframundo con la diosa es Sófocles. Aunque no directamente, en *Antígona*³² se hace mención a la ‘diosa protectora del camino’, que no es otra que Hécate. En este pasaje, el mensajero le cuenta a la reina Eurídice que, tras cumplir los ritos fúnebres de Polinices, escuchan la voz de Hemón en el lugar donde estaba encerrada Antígona, así como el fatal desenlace de la tragedia. Junto a Hades, se pide a la diosa que sea benévola con el alma de Polinices al haber tardado tanto en cumplir con los ritos fúnebres. A pesar de la posible confusión que esto podría causar para su identificación, también Hécate podría haber tenido cierto trato con los ritos funerarios ya que ella es la diosa de las almas que vagan por la tierra en una suerte de limbo³³. Se estaría apelando a su bondad para que Polinices no se convirtiera en parte de su séquito fantasmal que yerra por los caminos junto a ella. Esta sería la primera vez que se sugiere el poder de Hécate sobre cierto tipo de almas. También de Sófocles es el fragmento de *Las cortadoras de raíces*, obra perdida, cuyo tema parece enmarcarse en el mito de los argonautas. Por el fragmento conservado puede aventurarse que Medea y sus doncellas necesitarían recolectar plantas mágicas para llevar a cabo su plan: el asesinato de Pelias a manos de sus propias hijas. Hécate aparece relacionada con el fuego, haciendo referencia a sus antorchas y a la luz que emite para alumbrar el camino, atributo que puede remontarse al *Himno homérico a Deméter*³⁴. En este caso, la hija de Asteria porta una luz a modo de lanza de fuego para proteger y guiar en los caminos. A continuación se habla del servicio de Hécate al Olimpo, es decir, la ayuda que prestó a Deméter en la búsqueda de su hija. Así se explica que porta antorchas como consecuencia de este episodio y por ello guía y protege los caminos, especialmente las encrucijadas. A ellas se dirige coronada de ramas de encina y serpientes. El hecho de que Hécate porte una corona no es extraño, pues los dioses solían representarse coronados, indicativo de su poder³⁵. Los elementos que caracterizan esta corona resultan un tanto llamativos, hecha de ramas de encina y serpientes. Estos animales eran considerados normalmente como maléficos, pero en el mundo griego contaban también con un cariz de sabiduría, adivinación y curación³⁶. Teniendo en cuenta las palabras de Sófocles, que describe a estos ofidios como crueles, la imagen se torna negativa. Las serpientes se encontraban en estrecha relación con el mundo subterráneo y funerario³⁷, así como con divinidades infernales como Perséfone³⁸. La descripción de Hécate se convierte así en ctónica.

Sin embargo es en las tragedias de Eurípides donde más se menciona a la hija de Asteria. En *Medea*³⁹, la hechicera la hace su deidad predilecta ya que es su sacerdotisa. Esta obra se convierte en la fuente más antigua que menciona la conexión entre la maga y Hécate, aunque cabe la posibilidad de que se tratara de un nexo más antiguo. Medea dice que la adora por encima de las demás diosas y que la elige

³² Sófocles, *Antígona*, 1199-1205.

³³ Hécate no es una diosa psicopompa que guía a las almas de los muertos al Hades como hace Hermes, sino que únicamente guía a Perséfone en su camino de vuelta al inframundo. Es por ello que las almas de aquellos que no llegan al más allá vagan junto a la diosa en un estado indeterminado. Así se desprende del tratado hipocrático *De morbo sacro* y de la ausencia de escenas iconográficas que muestren a Hécate guiando a los difuntos.

³⁴ *Himno Homérico a Deméter*, 51-53.

³⁵ Ana María Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo* (Madrid: Alderabán, 1997), 109.

³⁶ Se encuentran especialmente relacionadas con el mundo de la curación y con los templos del héroe sanador Asclepio. Estas serpientes sagradas contribuían a la curación de los enfermos lamiendo o mordiendo las partes afectadas por la dolencia (Ogden, *Drakon. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, 367). Acerca de la adivinación, Casandra y su hermano Héleno obtuvieron el don de la profecía cuando, al dormir en el santuario de Apolo, unas serpientes les lamieron los oídos (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 89).

³⁷ La relación existente entre las serpientes y la tierra o el inframundo podría deberse al cambio de piel que realizan en invierno, surgiendo de la tierra en primavera: así, la serpiente es una criatura terrorífica que viene del inframundo, pero a la vez tiene connotaciones positivas de renovación (Marinatos, *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*, 158).

³⁸ Ana María Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo* (Madrid: Alderabán, 1997), 150.

³⁹ Eurípides, *Medea*, 395-398.

como colaboradora, posiblemente de sus artes mágicas, así como en los planes que pretende llevar a cabo. La relación de Hécate con la magia todavía no es clara en este momento, pero sí es significativa su asociación con la descendiente de Helios. Otro pasaje en el que el autor habla de Hécate es en *Las Troyanas*⁴⁰. Casandra, casi enloquecida, canta su himeneo e invoca a Hécate. En este caso, parece que se presenta a la diosa como un augurio funesto, como si su presencia indicara que ese matrimonio no llegará a buen fin. Casandra, al igual que Perséfone, marcha a su boda y a su muerte iluminada por la diosa. Este aspecto no se apreciaba en las escenas nupciales de figuras negras, pero parece hacerse más común a partir de este periodo⁴¹. Un aspecto interesante que se presenta también en esta época es la capacidad de Hécate de causar la locura o enviar terrores nocturnos. Así aparece en *Hipólito*⁴² y *Helena*⁴³. En la primera, Hécate se relaciona con otras divinidades que también pueden causar la locura como Pan, Cibele, y los Curetes o Coribantes⁴⁴. En *Helena*, Hécate envía apariciones, pudiendo ser tanto favorables como desfavorables. En el tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada o De morbo sacro*⁴⁵, Hécate causa terrores nocturnos junto a los héroes ya que eran figuras de los muertos que podían reaparecer, malignos y peligrosos, para atacar con espanto y vehemencia a los vivos⁴⁶.

4. Hécate como diosa de las brujas y los muertos en época helenística

Teofrasto continúa con la imagen que viene presentándose de Hécate desde época clásica. En su libro *Caracteres*, incluye un capítulo acerca de los supersticiosos, de ellos dice que purifican continuamente su casa por temor a atraer a la diosa⁴⁷. La hija de Asteria se presentaría como un presagio de mal augurio, de la misma forma que en algunas escenas de figuras rojas del periodo anterior o en el himeneo de Casandra en las *Troyanas* de Eurípides. En este caso, Hécate aparece en un contexto de miasma y la necesidad de llevar a cabo una purificación. Si la casa no es pura, ella aparece, presagiando el mal o el miasma atraído. Se observa la dualidad hesioidea de la divinidad en el hecho de que causa el mal y lo cura y, de esta forma, acude a la casa impura, portando antorchas propias de ritos purificatorios en calidad de deidad asociada a los muertos⁴⁸.

Teócrito presenta en su *Idilio II*⁴⁹ a una Hécate ya completamente dedicada a las brujas. Titulado comúnmente *La hechicera* o *Las hechiceras*, este idilio se dice inspirado en un escrito de Sofrón: *Las conjuradoras de la Luna* o *Las mujeres que quieren hacer bajar la Luna*⁵⁰. El contexto de esta obra es el de una hechicera que intenta atraer de nuevo a su amado. Hécate aparece como 'subterránea', haciendo referencia a su procedencia infernal y a su condición de diosa ctónica, pero Teócrito le da un toque más maligno añadiendo que hasta los perros la temen cuando marcha por las tumbas. Su relación con este

⁴⁰ Eurípides, *Las Troyanas*, 320-325.

⁴¹ Un ejemplo se observa en una crátera de cáliz del siglo V a.C. del Pintor de Peleo. Se conserva en el Museo Archeologico Nazionale de Ferrara, (Nº de inv. 2893 (T 617 VT)). La escena ilustra los esponsales de Tetis y Peleo acompañados de varios dioses identificados mediante sus inscripciones. Entre ellos está Hécate que parece presentarse como funesto presagio del futuro de la pareja y su descendencia (Oakley y Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, 31).

⁴² Eurípides, *Hipólito*, 141-144.

⁴³ Eurípides, *Helena*, 569-570.

⁴⁴ La hija de Perses se une a estas divinidades como causante de la locura de Fedra. La posesión de Hécate se vincula a la de Pan o los Coribantes por lo que es posible que el mal que podía causar y curar fuera similar al de estas dos figuras. Esta característica, dado que también aparece en *De morbo sacro*, hace pensar que se encontraba asentada en este periodo, a pesar de que es la primera mención a ella.

⁴⁵ Pseudo-Hipócrates, *De Morbo Sacro*, 4.

⁴⁶ C. García Gual, M^a. D. Lara Nava, J. A. López Pérez y B. Cabellos Álvarez, *Tratados hipocráticos I* (Madrid: Editorial Gredos, 1983), 403.

⁴⁷ Teofrasto, *Caracteres*, XVI 7.

⁴⁸ Eva Parisinou, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*. (Londres: Duckworth, 2000), 65.

⁴⁹ Teócrito, *Idilio II*, 12-16.

⁵⁰ Pedro C. Tapia Zúñiga, "La magia de la hechicera de Teócrito", *Acta Poética* Vol. 17, Nº 1-2, (1996), 35.

animal es muy significativa, tanto a nivel de mito⁵¹ como de sacrificio. En cuanto a los muertos y a las tumbas, Hécate no aparece relacionada con ninguno de forma directa hasta este momento⁵². Finalmente se la llama horrenda y se le pide que haga los filtros iguales a los de Circe, Perimeda⁵³ y Medea. Que se la llame horrenda puede relacionarse con su siniestro aspecto de corte infernal, pero ningún autor clásico hasta ahora la había calificado de esta forma. Es por ello que quizá se trate de un recurso estilístico, pues en este periodo no parece que se haga alusión a la imagen triforme de la diosa, que sí podría considerarse monstruosa. Acerca de los filtros, se da a entender que es Hécate quien los imbuye de su poder mágico y terrible.

En las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas, la hija de Asteria aparece con diversos sobrenombres, entre ellos Brimo, típico de deidades infernales⁵⁴. En esta obra se describe un rito ctónico para invocarla⁵⁵, mientras que el resto de alusiones suelen hacer referencia a su templo⁵⁶, a su culto⁵⁷, o a algún aspecto concreto de la diosa como su relación con los filtros⁵⁸. En cuanto a la invocación, el encargado de hacerla es Jasón. Primero debe purificarse y para ello debe bañarse en agua que corra como la de un río. Tras esto, con un manto negro⁵⁹ deberá hacer un agujero en la tierra y ofrendar una oveja a Hécate, quemando sus restos en una pira sobre el foso circular. El segundo elemento ofrendado es la miel, libación que se ofrecía a distintas divinidades pero relacionada de nuevo con un rito de carácter ctónico⁶⁰. Por último se comenta la petición, ya conocida de otros mitos, de no girarse a mirar, se escuche lo que se escuche. En este punto se hace referencia concretamente a los ladridos de perros, símbolo de Hécate y de su versión más infernal, así como de ruidos de pasos o pisadas, que serían las de la propia diosa o de su cortejo. Esta

⁵¹ La relación de Hécate con los perros es muy estrecha, ya que incluso era llamada 'perra' o 'loba' (González Terriza, *La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino*, 450). Según Plutarco se le sacrificaban cachorros en las encrucijadas (Zografou, "Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens". 175) ya que era un animal impuro, considerándose su sacrificio como purificador (Carboni, "Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare", 46). El perro se relaciona también con las encrucijadas, al ser un animal entre la domesticación y lo salvaje, así como guardián de las puertas y, por tanto, de los caminos y espacios liminales (Zografou, "Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens", 176-177). En cuanto a nivel mítico, Hécuba, reina de Troya y esposa de Príamo, fue convertida en perra y a partir de entonces formó parte del séquito de Hécate con esta forma. Según Burkert la transformación de Hécuba y su relación con la diosa se debió a la similitud de los nombres *Hekábe-Hekáte* (Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, 91).

⁵² Una estela procedente de Mesembria datada entre los siglos II-I a.C. (Sarian, "Hekate", 1011) muestra varias escenas en las que se representa a Hécate. En la de mayor tamaño aparece una escena de adoración a la diosa, que dirige sus antorchas hacia el suelo, quizá debido a que se trata de una estela funeraria. El culto de Hécate queda atestiguado en Mesembria a partir de época helenística, especialmente en su faceta de diosa protectora de los muertos, por lo que no resulta extraño el protagonismo que presenta en esta estela (Carboni, *Dea in limine. Culto, imagine e sincretismi di Ecate nel mondo Greco e microasiatico*, 132-133). De igual forma aparece como diosa protectora de las tumbas y los muertos en lugares como Frigia o el Mar Negro, aunque de forma tardía (Carboni, *Dea in limine. Culto, imagine e sincretismi di Ecate nel mondo Greco e microasiatico*, 116).

⁵³ Perimeda o Perimede parece ser el nombre de distintos personajes de la mitología pero ninguno relacionado con la magia, y según un escolio el nombre que aparece es Agamede, nombre homérico para Medea por lo que es posible que Teócrito lo usara para recordar la ignorancia de su protagonista (Durán Mañas, *Mujeres y diosas en Teócrito*, 522-523).

⁵⁴ Karl Kerényi, *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, (Madrid: Ediciones Siruela, 2003), 112.

⁵⁵ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, III 1211.

⁵⁶ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, III 251, 738, 842 y 915.

⁵⁷ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, III 985, 1035 y 1211

⁵⁸ Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, III. 478.

⁵⁹ Color asociado a la muerte, al duelo y a la obscuridad pero también a la resurrección y la fecundidad (Vázquez Hoys y Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*, 305).

⁶⁰ La miel era considerada como alimento de la eternidad y signo de inmortalidad (Vázquez Hoys; Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*, 286). Además tenía gran cantidad de aplicaciones médicas y curativas, era el producto dulce por excelencia. La abeja, el animal que nacía de la putrefacción de la carne del buey, era un animal prácticamente sagrado (Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, 76-77). Se trataba de una ofrenda corriente, normalmente interpretada como símbolo de la fertilidad pero altamente atestiguada en el culto a las divinidades ctónicas así como en rituales funerarios (Vázquez Hoys, "La miel, alimento de eternidad", 67).

prohibición es frecuente en esta clase de ritos⁶¹, pero también es usual en los ritos ctónicos en los que se prohíbe volver al lugar de la ceremonia. Hécate se presenta venida del submundo, concretamente de su cubil. Coronada con ramas de encina y serpientes, se hace gala también del resto de sus atributos como, por un lado, las antorchas y su luz; por otro, los perros infernales que la acompañan y forman parte de su séquito. Se añade además en su descripción el adjetivo de temible y el terror que causa su visión, pues las ninfas gritan aterradas al contemplar a la diosa. Apolonio presenta a una Hécate temible, descrita casi como si de una Erinia se tratase, salida de su cubil infernal para responder a las ofrendas de Jasón. La hija de Asteria parece que acude sola a la ofrenda y no rodeada de su séquito igual que acudiría a las encrucijadas, solo la acompañan los perros que emiten agudos ladridos. Apolonio recoge únicamente los aspectos menos favorables de la diosa para esta descripción.

5. Diosa ctónica y monstruosa según los autores romanos

La versión de Hécate que llega a los autores romanos no conserva nada de su antiguo origen. En la *Sátira I 8* del autor romano Horacio se hace un tratamiento satírico acerca de las prácticas mágicas de dos brujas, bastante en relación con el escrito de Teócrito. Canidia y Sagana acuden a un antiguo cementerio en busca de ingredientes para su necromancia, y cavan en la tierra para darles sangre a los seres inferiores, y que de esta forma respondan a sus preguntas. Canidia invoca a Hécate, mientras que Sagana invoca a Tisífone⁶². También se hace mención de las serpientes y los perros del infierno. En este caso, las serpientes están relacionadas tanto con Hécate como con las Erinias⁶³. En cuanto a los perros, eternos compañeros de la Perseide, aparecerían junto a ella en la invocación al ser parte de su séquito. Por último, se dice que la luna se esconde entre las tumbas para no alumbrar los horrores llevados a cabo por ambas brujas. Esta luna no es la luna cómplice de las artes mágicas de Teócrito sino que se esconde aterrada ante lo que se proponen a hacer las hechiceras. La acción se sitúa en un cementerio, pero más importante resulta que, de nuevo, se ponga en relación a Hécate con las tumbas y los muertos. Como lugar apropiado para practicar la necromancia⁶⁴, también se convierte en el lugar de las apariciones de la diosa.

En la *Eneida* de Virgilio, Eneas, del mismo modo que Jasón, lleva a cabo una invocación a Hécate⁶⁵. Se describe un rito propiciatorio a las divinidades infernales, a los que se ofrendan novillos negros, siendo la primera ofrenda para la diosa. De ella concretamente se dice que es poderosa en el cielo y el Érebo, casi como la diosa hesiodea⁶⁶. A pesar de que el rito es de naturaleza ctónica, Hécate no aparece como una diosa del todo maléfica, pues tiene poder en el cielo y no solo en el inframundo. La concepción triple

⁶¹ Clásico es el mito de Orfeo y Eurídice por el que se le dice expresamente al cantor que no se gire a ver a su esposa en ningún momento hasta que se encuentren fuera del Inframundo, siendo conocido el triste final de la ninfa y las consecuencias cuando Orfeo desobedece este precepto.

⁶² Tisífone es una de las tres Erinias o Furias, la 'vengadora del homicidio' (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 521). También llamadas Euménides, eran la personificación de un tipo de justicia, el castigo de los crímenes. Se representaban aladas, con antorchas o látigos y serpientes en su cabello, quedando cada vez más ligadas al Hades, que terminó siendo su morada (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 169-170).

⁶³ Hécate y las Erinias se encuentran relacionadas desde antiguo, ya en *Las Coéforos* de Esquilo (Esquilo, *Cho.* 924) y *Orestes* de Eurípides (Eurípides, *Or.* 260) se hace alusión a la forma de perro de las Euménides. Pero como divinidades infernales también se relacionan con las serpientes, mostrando una iconografía, aunque tardía, con cabellos serpentinos en la cerámica apulia. Así se muestran, muy similares a Hécate, en una crátera de volutas de finales del siglo IV a.C. del Pintor del Inframundo, conservada en el Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek de München, (Nº de inv. 3297) (Saunders, *Imagining the Afterlife in Ancient South Italian Vase Painting*, 166, fig. 22). Ambas presentan quitón corto, botas, piel de animal y bandas para el pecho, pero la Erinia aparece armada con un látigo en su castigo a Sísifo, mientras que Hécate porta sus dos antorchas.

⁶⁴ La práctica de la magia solía incluir o asociarse en el mundo griego con la necromancia, la magia que hace uso de los muertos (Vázquez Hoys y Muñoz Martín, *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*, 304).

⁶⁵ Virgilio, *Eneida*, VI 237-258.

⁶⁶ Hesíodo, *Teogonía*, 426.

de Hécate⁶⁷ también aparece en Virgilio, aunque confundida con Diana⁶⁸. Se trata de la primera vez que aparece mencionada su naturaleza monstruosa, posible resultado de sus *hekataia*⁶⁹.

Por último, se la relaciona con los cruces de caminos en la noche⁷⁰, lugar de aparición predilecto de Hécate. En las *Metamorfosis* de Ovidio, la compañera de Perséfone se menciona en dos episodios. El primero de ellos⁷¹ es el mito de Aracne y su transformación en araña por obra de Atenea. Esta transformación se consigue gracias al poder de la hierba de Hécate y no a Palas, que necesita de hierbas con propiedades mágicas para llevar a cabo su castigo. La siguiente aparición de la hija de Asteria viene en relación con el episodio de Jasón y Medea, ya tratado por Apolonio de Rodas. De Hécate se menciona su templo o simplemente se menciona como invocación⁷², y lo más interesante es que se la hace tricéfala⁷³. En el mundo romano, a diferencia del griego, Hécate aparece en las fuentes como una diosa triple, ya que su paso al Lacio fue tardío⁷⁴, cuando la imagen triforme de la diosa estaba completamente asentada iconográficamente.

También Séneca habla de la diosa en varias de sus obras⁷⁵. En *Las troyanas*, Hécate es confundida simplemente con la Luna⁷⁶, mientras que en *Medea* se menciona varias veces⁷⁷, incluyendo una referencia al poder que otorga a los filtros mágicos. La heroína la hace cómplice de sus hechizos, y Séneca comenta tanto la luz de las antorchas de Hécate como su forma triple⁷⁸. El fuego sagrado de sus teas parece un tipo de señal de la diosa, que Medea interpreta como que Hécate ha escuchado sus plegarias, así como la escucha de tres ladridos, proferidos por ella. Esta es una muestra más de la forma monstruosa de la diosa de los caminos, que según Hesiquio siglos más tarde, tenía cabeza de perro⁷⁹.

Por último en la misma línea se incluyen las aportaciones de Lucano a la imagen infernal de Hécate en su obra *Farsalia*. El autor se centra en el aspecto triple y monstruoso de la deidad, presente en una amenaza proferida por la bruja Erictón. En ella dice que mostrará al resto de dioses su verdadera forma infernal,

⁶⁷ La triplicidad pasa a ser uno de los atributos de la hija de Asteria, especialmente en la iconografía helenística, ya que es suficiente para que pueda identificarse a Hécate sin otros elementos. Así se observa en numerosos *hekataia* conservados. Su origen parece remontarse al siglo V a.C. y la escultura de Alcámenes que guardaba la Acrópolis de Atenas (López Carrasco, *La diosa Hécate griega. Delimitación de los perfiles astral y mágico de la divinidad*, 15) pero es posible que el escultor se basara en representaciones anteriores no conservadas (Zografou, “L’énigme de la triple Hécate. De l’entre-deux à la triplicate”, 62). Sobre la iconografía triple de Hécate véase Kraus, *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*; Sarian, “Hekate”; Carboni, *Dea in limine. Culto, imagine e sincretismi di Ecate nel mondo Greco e microasiatico*.

⁶⁸ Virgilio, *Eneida*, IV 511.

⁶⁹ *Hekateion, hekataia* en plural, designa los pequeños altares y las estatuillas de bulto redondo de Hécate (Zografou, “Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens”, 175), tanto simples como triples.

⁷⁰ Virgilio, *Eneida*, IV 608.

⁷¹ Ovidio, *Metamorfosis*, VI 139.

⁷² Ovidio, *Metamorfosis*, VII 74, 174 y 241.

⁷³ Ovidio, *Metamorfosis*, VII 194.

⁷⁴ En el mundo romano Hécate se conocía también con el epíteto de Trivia, ‘la diosa de las encrucijadas’ (González Vázquez, *Ovidio. Tristes · Pónticas*, 464), haciendo directamente referencia a su carácter triple, que no existe originalmente en el mundo griego.

⁷⁵ Aparece mencionada en *Las troyanas*, *Medea*, *Fedra*, *Edipo* y *Hércules furioso* o *Hércules en el Eta*, aunque la autoría de esta última obra es dudosa (Pérez Gómez, *Séneca, Tragedias completas*, 943).

⁷⁶ Séneca, *Las Troyanas*, 389.

⁷⁷ Séneca, *Medea*, 6-7; 839-842; 833.

⁷⁸ Otra referencia a la triplicidad de la diosa se encuentra en la obra *Fedra* (Séneca, *Fedra*, 417), aunque aparece muy confundida con la diosa Diana.

⁷⁹ «τάς κύνας οὕτω φασί, διὰ τὸ ἐκφέρεσθαι Ἐκάτη κύνας. ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὴν κυνοκέφαλον πλάττουσιν» (Hesiquio). En la entrada de su diccionario Ἐκάτης ἄγαλμα dice que, según algunos, la diosa tenía cabeza de perro, aludiendo también al poder que tendría sobre este animal y concretamente sobre las hembras. Estas estaban asociadas a la feminidad y la maternidad, aunque en sus aspectos más negativos. Como ya se comentó, se la llama ‘perra’ y ‘perra negra’, y también se la representa de esta forma. Dado que se trata de una diosa muy relacionada con las mujeres, asumirá también este aspecto salvaje de la feminidad encarnado por el animal (Zografou, *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*, 254).

ya que la que muestra es falsa⁸⁰. Y finalmente, en una enumeración de los habitantes del Hades, se la hace parte de Perséfone⁸¹. De ella se dice que es intermediaria entre la bruja y los manes⁸², retomando el papel de enlace entre unos y otros. Un último autor sería Plutarco, que vuelve a hablar de la capacidad de Hécate de causar terrores nocturnos junto a su séquito fantasmal, tal como se decía de la diosa en el siglo V a.C. Su obra *Sobre la superstición*⁸³, de la misma forma que Teofrasto, ridiculiza a la gente supersticiosa. Igualmente es destacable que la idea de la Hécate ctónica que se aparece de noche junto a fantasmas y otros seres infernales para causar locura o terror se mantiene durante siglos.

6. Otros vestigios

Hécate aparece también en los textos mágicos conservados en los papiros griegos. En todos ellos la diosa está relacionada con hechizos amorosos o en aquellos que implican el trato con los difuntos. Se la suele llamar subterránea, ctónica, y se la invoca en calidad de diosa de los muertos. Su aparición en estos textos ya no deja lugar a dudas de que Hécate, junto a otras divinidades como Hermes, a veces en la forma de Hermécate⁸⁴, se ha convertido en una de las diosas predilectas de los hechiceros. Otros aspectos a destacar son que se la hace diosa de los caminos y las encrucijadas, elemento aparecido ya en época clásica, y se la llama perra negra⁸⁵. Concretamente en el PGM IV⁸⁶ se la relaciona también con las almas de los héroes, heroínas y de los muertos prematuros, a los que el brujo invoca para causar el mal, tal como ocurría en *De morbo sacro*. En algunas de sus descripciones aparece con su forma triple: seis brazos que portan antorchas y tres rostros, a veces sin especificar⁸⁷ o con dos de ellos animales. Estos pueden ser de vaca, perro y muchacha⁸⁸, o de cabra, perro y muchacha⁸⁹.

Dos últimos escritos son las *Argonáuticas Órficas* y los *Himnos Órficos*, el cual incluye un himno a Hécate en su inicio. El primero de ellos narra el viaje de los argonautas desde la visión de Orfeo. El tratamiento de Hécate se aleja de la visión épica de Apolonio de Rodas y su invocación recuerda más a los autores romanos que a la época helenística. El llamamiento a la diosa viene de la necesidad de aplacarla y persuadirla para que los argonautas puedan recoger el vellocino sin entablar combate con su guardián. Orfeo, junto a Medea, lleva a cabo un rito ctónico para invocar a la diosa. En estos versos se la llama Hécate Muniquia⁹⁰ o Ártemis de forma indistinta. De la misma forma aparecen otros elementos relacionados a su figura como los pasteles de cebada que se le ofrendaban en las encrucijadas o los sacrificios de perros negros en su honor⁹¹. Al hacer sonar el bronce las deidades infernales se presentan: primero acuden las

⁸⁰ Lucano, *Farsalia*, 731-735.

⁸¹ Lucano, *Farsalia*, 683-692.

⁸² Los Manes eran las almas de los muertos, objeto de culto (Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, 332) por parte de sus familiares, ya que pasaban a formar parte del panteón familiar como protectores del hogar. Se confundían con los Lares, Penates, Lemures y Larvae, quedando su esencia de almas de difuntos o divinidades de ultratumba, poco clara (Arenas Gallego, "El culto a los di Manes", 36).

⁸³ Plutarco, *Moralia*, *De superstitione*.

⁸⁴ PGM III 45-74.

⁸⁵ PGM IV 1434.

⁸⁶ PGM IV 1414-1434.

⁸⁷ PGM IV 2601-2621; PGM IV 2707-2784; PGM XXXVI 185-199.

⁸⁸ PGM IV 2117-2126.

⁸⁹ PGM IV 2876-2890.

⁹⁰ Es Ártemis la diosa que con el epíteto Muniquia presidía danzas o carreras de jóvenes con antorchas en sus fiestas, como posible rito pre-nupcial (Parisinou, *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*, 51).

⁹¹ *Argonáuticas órficas*. 957-959.

Erinias, y después Pandora⁹² y Hécate, hija de Tártaro⁹³. Lo primero que se dice de ella es que es tricéfala, con cabeza de caballo y de perro además del rostro de muchacha. Pero de nuevo, con el nombre de Ártemis, deja caer las antorchas de sus manos. En el himno a Hécate finalmente, aparece un compendio de atribuciones de la diosa a lo largo de las épocas. En este himno se mezclan atributos de la hija de Perses desde época arcaica hasta su momento de escritura. Aparece confundida con Ártemis y también con las ménades de Dioniso ‘que devoran animales salvajes’, debido quizá a la representación de estas seguidoras del dios con antorchas en sus manos. Su imagen ya no es marcadamente maléfica sino que, gracias a las ideas neoplatónicas y a los Oráculos Caldeos, Hécate se convierte en la principal figura femenina de su cosmovisión, diosa benéfica e intermediaria entre dioses y hombres⁹⁴.

7. Conclusión

Hécate se presenta en sus primeras manifestaciones como una diosa intermediaria entre los mortales y los inmortales. Es una diosa de ánimo voluble, de la indeterminación, de los tránsitos y, por extensión, de los caminos. Este ámbito de poder se va desarrollando de la forma menos favorable a lo largo de las épocas sucesivas. Tan pronto como en el periodo arcaico se dejan ver las bases que harán de ella una deidad infernal. Los autores antiguos enfatizan su papel como intermediaria pero también aparece la relación de Hécate con Perséfone y, por tanto, el Hades. Esto se aprecia asimismo en las escenas nupciales de figuras negras, que enfatizan el papel de compañera y guía de la diosa en el paso de doncella a esposa pero también de la vida a la muerte de las mujeres⁹⁵. En época clásica se añaden aspectos más infernales en la concepción de la diosa, acompañada de serpientes y perros como parte de su séquito. Es la propia liminalidad en su concepción la que hace que se convierta en una diosa de los fantasmas, que la acompañan de noche en los caminos. Estos difuntos no llegan al Hades, ya que quedan vagando en un lugar indeterminado junto a Hécate, la deidad que se mueve en este espacio. Por extensión se convierte en la diosa de los muertos. Lógico resulta que, de esta forma, se convierta también en la diosa de las brujas, cuya magia se basa en la necromancia y en el control de cierto tipo de difuntos. Este resultado surgiría tanto de su asociación con los fantasmas como con su parentesco con Circe y especialmente Medea. Los autores romanos añaden una novedad: el énfasis que ponen en la imagen triforme de la diosa. Esto no aparece en la literatura griega, aunque las esculturas triples de Hécate surgen, con seguridad, al menos en época clásica. Su imagen literaria se convierte cada vez más en una monstruosa e infernal, recogiendo así toda la tradición de la hija de Asteria.

Bibliografía

- Arenas Gallego, Laura María. “El culto a los di Manes”. *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, (2023): 35-68.
- Bermejo Barrera, José Carlos. *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*. Madrid: Akal editor, 1982.
- Bernabé Pajares, Alberto. *Himnos homéricos. La “Batracomioquia”*. Madrid: Editorial Gredos, 1978.

⁹² Una posible explicación de la presencia de Pandora en la lista de seres infernales son sus representaciones cerámicas de ánodos, como si de Perséfone saliendo del inframundo se tratara, posible contaminación de una obra perdida de Sófocles (Shapiro, *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece*, 69).

⁹³ El Tártaro aparece en Hesíodo personificado pero también es considerado el lugar (Hes. *Theog.* 119; 720-819) donde los Titanes son arrojados (Delgado Linacero, “La Gigantomaquia, símbolo socio-político en la concepción de la polis griega”, 108) cuando, en la Titanomaquia, Zeus accede al poder. No se le considera como padre de Hécate en ninguna otra fuente.

⁹⁴ Sarah Iles Johnston, *Hekate Soteira. A study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990), 1.

⁹⁵ Un ejemplo de ello se conserva en una hidria del Martin von Wagner Museum (Nº de inv. L315) que tiene como decoración una escena nupcial. En ella, un carro tirado por cuatro caballos lleva a la pareja al nuevo *oikos* acompañados de Apolo, Hermes delante de los animales y Hécate con sus antorchas (LIMC Vol. V-1, pág. 24, fig. 1866). La presencia de la Perseide aporta una connotación funeraria a un tipo de vaso que, además, estaba estrechamente ligado a las mujeres (Cabrera, P. “Orfeo en los infiernos”, 40).

- Blanco Freijeiro, Antonio. *Arte griego*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Burkert, Walter. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Adaba Editores S.L, 2007.
- Cabrera, Paloma. “Orfeo en los infiernos”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23, (2018): 31-55.
- Calvo Martínez, José Luis. “La diosa Hécate: un paradigma de sincretismo religioso del helenismo tardío”. *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, Nº 3, (1992): 71-82.
- Calvo Martínez, José Luis y Sánchez Romero, M^a Dolores. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- Carboni, Romina. “Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare”. *Sulle Rive dell’Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico*. Secondo volume (2014): 39-51.
- Carboni, Romina. *Dea in limine. Culto, imagine e sincretismi di Ecate nel mondo Greco e microasiatico*. Tübingen: Verlag Marie Leidorf GmbH · Rahden/Westf, 2015.
- Clay, Jenny Strauss. “The Hecate of the Theogony”. *Greek, Roman and Byzantine Studies* vol. 25 (1984): 27-38.
- De Ochoa, Eugenio, Salinas, Germán y Crivell, Francisco. *Los clásicos. Poetas latinos. Virgilio, Horacio, Ovidio*. Madrid, Buenos Aires: E.D.A.F., 1962.
- Delgado Linacero, Cristina “La Gigantomaquia, símbolo socio-político en la concepción de la polis griega”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, t. 12, (1999): 107-127.
- Durán Mañas, Mónica. “Mujeres y diosas en Teócrito.” Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2009.
- Fernández Fernández, Álvaro. “La Teúrgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico.” Tesis Doctoral, Universidad de Granada, 2011.
- Fontán Barreiro, Rafael. *Virgilio. Eneida*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- García Gual, C., Lara Nava, M^a D., López Pérez J. A. y Cabellos Álvarez, B. *Tratados hipocráticos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- González Terriza, Alejandro Arturo. “La dulce mano que acaricia y mata: figuras siniestras femeninas en el mundo infantil grecolatino” Tesis Doctoral., Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015.
- González Vázquez, José. *Ovidio. Tristes · Pónticas*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- Gozalbes García, Helena. “La corona cívica en la moneda provincial de la Hispania romana”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II Historia Antigua*. Revista de la Facultad de Geografía e Historia, (2015): 75-96.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1989.
- Johnston, Sarah Iles. *Hekate Soteira. A study of Hekate’s Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990.
- Kerényi, Karl. *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- Kraus, Theodor. *Hekate. Studien zu Wesen und Bild der Göttin in Kleinasien und Griechenland*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Lasso de la Vega, José S. y Alamillo, Assela. *Sófocles. Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos, 2000.
- López Carrasco, Nerea. “La diosa Hécate griega. Delimitación de los perfiles astral y mágico de la divinidad” Tesis Doctoral, Universidad de Málaga, 2022.
- Luque Moreno, J. y Holgado Redondo, Antonio. *Lucano. Farsalia*. Madrid: Editorial Gredos, 2001.
- Marinatos, Nanno. *Minoan Religion. Ritual, Image, and Symbol*. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.
- Mackin, Ellie. “Girls Playing Persephone (in Marriage and Death)”. *Mnemosyne*, Vol. 71, Fasc. 2, (2017): 209-228.
- Martín Sánchez, Adelaida y Martín Sánchez, María Ángeles. *Hesíodo. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.
- Molina Gómez, José A. “La cueva y su interpretación en el cristianismo primitivo”. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*. XXIII, (2006): 861-880.
- Nilsson, Martin Persson. *Historia de la religión griega*. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.

- Oakley, John H. y Sinos, Rebecca H. *The Wedding in Ancient Athens*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1993.
- Ogden, Daniel. *Drakon. Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ortega, Alfonso. *Píndaro. Odas y fragmentos. Olímpicas · Píticas · Nemeas · Ístmicas · Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- Parisinou, Eva. *The Light of the Gods. The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*. Londres: Duckworth, 2000.
- Perea Yébenes, Sabino. “Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las ‘estatuas parlantes’”. *MHNH, Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, nº 5, (2005): 189-240.
- Pérez Gómez, Leonor. *Séneca, Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 2012.
- Pérez Jiménez, Aurelio y Martínez Díez, Alfonso. *Hesíodo. Fragmentos*. Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- Pérez Vega, Ana. *Publio Ovidio Nasón. Metamorfosis*. Barcelona: Bruguera, 1983.
- Sarian, Haiganuch. “Hekate”. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Vol. VI-I, (1992): 985-1018, Vol. VI-2, 654-673.
- Saunders, David. “Catalogue”. En *Imagining the Afterlife in Ancient South Italian Vase Painting*, editado por David Saunders, 113-217. Los Ángeles: J. Paul Getty Museum, 2021.
- Shapiro, H. Alan. *Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece*. London and New York: Routledge, 1994.
- Suárez de la Torre, Emilio. “Hécate en el Peán II de Píndaro”. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. Tomo 44, nº 133-135, (1993): 31-36.
- Suárez de la Torre, Emilio. *Píndaro. Obra completa*. Madrid: Cátedra, 2021.
- Tapia Zúñiga, Pedro C. “La magia de la hechicera de Teócrito”. *Acta Poética* Vol. 17, Nº 1-2, (1996): 33-52.
- Vázquez Hoys, Ana María. “La miel, alimento de eternidad”. *Gerión* Nº extraordinario 3, Homenaje al Dr. Michel Ponsich, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, (1991): 61-94.
- Vázquez Hoys, Ana María y Muñoz Marín, Óscar. *Diccionario de Magia en el Mundo Antiguo*. Madrid: Alderabán, 1997.
- Zografou, Athanassia. “Hécate et Hermès. Passages et vols de chiens”. *Uranie* 7, (1997): 173-191.
- Zografou, Athanassia. “L’énigme de la triple Hécate. De l’entre-deux à la triplicate”. *Zwischen Krise und Alltag*. Franz Steiner Verlag Stuttgart, (1999): 57-79.
- Zografou, Athanassia. *Chemins d’Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l’entre-deux*. Liège: Centre International d’Étude de la Religion Grecque Antique, 2010.

Ars Visio. Representaciones espectrales en el arte griego y romano

Arturo Sánchez Sanz¹

1. Introducción

En la literatura, la *psique* se describe con forma humana pero, a partir del siglo VI a.C., las almas comenzaron a representarse como pequeñas figuras aladas en la cerámica griega, que solían aparecer en los cementerios, junto a las tumbas que albergaban sus antiguos cuerpos. Existen autores que defienden su capacidad para moverse libremente y comunicarse verbalmente con los vivos sin aparente dificultad; mientras que, en otras ocasiones, parece que solo se les atribuye la posibilidad de presentarse cerca de esos lugares antes mencionados y emitir sonidos estridentes ininteligibles².

No faltan tampoco las opiniones que les otorgan forma de serpientes, surgidas a partir de la médula espinal del cadáver³, como sucede en la Casa de los Vetti (Pompeya) pero, en cualquier caso, se trata de creencias que no encontraban reflejo habitual en el arte. No en vano, de entre las tres fases que comprendía el ritual funerario griego (*kedeia*), solo las dos primeras suelen representarse ya desde el s. VIII a.C., es decir, la *prótesis* (disposición del difunto) y la *ekphora* (procesión fúnebre), frente al entierro propiamente dicho, que transcurre, precisamente, en las necrópolis. Una excepción apareció en un lutróforo de figuras negras datado a principios del siglo V a.C., atribuido al pintor de Safo, aunque serían mucho más habituales las escenas de ofrendas en la tumba del difunto a partir del s. V a.C.

Precisamente, la Tumba de Orcus en Tarquinia se ha datado en el s. V a.C., un hipogeo de origen etrusco asociado a la familia Spurinnae y decorado con frescos que detallan el Inframundo. No en vano, el nombre que se le ha dado a la tumba proviene de la deidad romana Orcus, de aspecto grotesco y vinculada al Hades, cuando los arqueólogos identificaron de ese modo a lo que en realidad era la representación de un ciclope que se encontraba entre otras figuras.

2. El Más Allá en el arte Greco-romano

Uno de los paneles muestra a varios miembros de la familia que perdieron la vida liderando un contingente etrusco con destino a Sicilia, con la intención de colaborar con los atenienses en el asedio de Siracusa (414-413 a.C.). concretamente, aparecen disfrutando de un banquete mortuario, servidos por demonios que actúan como coperos; mientras que otra de las escenas se encuentra en una cámara adyacente, a la que dan acceso dos figuras, el ciclope antes mencionado (que podría representar a Polifemo o Gerión) y el propio Caronte.

Allí se muestra una procesión fúnebre celebrada bajo la atenta mirada de los dioses etruscos Aita (Hades), y su esposa Phersipnei (Perséfone), y a su lado les acompañan los espíritus de Tiresias, Agamenón y Ajax como habitantes del Inframundo. Cerca de ellos se encuentran también Teseo y Piritoo, jugando mientras el demonio Tuchulcha les acecha, por lo que se trataba de figuras míticas reconocidas entre los habitantes más ilustres del Hades. En este caso, la identificación de Agamenón como un fantasma no solo se desprende del relato mítico, sino también de sus características visuales, ya que aparece con vendajes colgados sobre el hombro y rodeando su pecho, que en el arte suelen aludir a personajes

¹ Universidad Complutense de Madrid. E-mail: asblade@msn.com – ORCID: 0000-0001-9642-5502

² Diógenes Laercio, 8. 21; Hesíodo, *El escudo de Heracles*, 131; Homero, *Il*, 23. 101, *Od*, 24. 5, 9.

³ Ovidio, *Met*, 15. 389; Plinio, *HN*, 10. 86.

que han sufrido muertes espeluznantes por heridas sangrientas, a veces se representaban como si aún estuvieran frescas.

Por su parte, el Inframundo se escenifica mediante vaporosas nubes negras, que podemos relacionar con el *achlus*, la niebla negra que Homero describe como invisible para los mortales⁴, pero visible para quienes se encontraban al borde de la muerte. Sin embargo, esta forma de representación solo se conoce en el arte etrusco.

Una imagen similar aparece en otro sarcófago etrusco datado en el s. III a.C. y localizado en Torre San Severo, donde Aquiles sacrifica a los prisioneros troyanos ante la tumba de Patroclo (Fig. 1), mientras el espíritu de este aparece junto al héroe mostrando igualmente vendajes alrededor de la cara y el pecho. Recordemos el espejo de obsidiana que recibía a los invitados cuando accedían a la Casa de los Cupidos Dorados, en Pompeya. La imagen distorsionada que reflejaba se mezclaba con el color negro de la piedra para generar una sensación inquietante que buscaba representar al doble siniestro de uno mismo, como a veces se le describía⁵.

Un nuevo sarcófago procedente de Capua y datado a principios del s. III d.C. muestra la imagen que tenían los romanos con respecto a la entrada que conducía al Hades, a través de una puerta situada en el acceso a un templo, decorada con dos paneles (superior e inferior) que incluían cabezas de gorgonas como símbolos apotropaicos extraídos de una figura cuya terrible mirada vigilaba el límite entre la vida y la muerte.

En otras ocasiones, se representaba a Hermes o Heracles, en su versión divina o como héroes psicopompos que acompañaban a las almas en su viaje. Sin embargo, en el sarcófago citado se muestra también una figura fantasmal de género indeterminado amortajada, que podría representar al espectro del difunto regresando del Hades, no sabemos si con buenas o malas intenciones.

De hecho, un espectro con forma totalmente humana aparece también en un espejo etrusco del s. IV a.C., donde se representa a Odiseo frente a la imagen de Hermes psicopompo que sustenta el espíritu de Tiresias, que aparece en actitud aparentemente dormida y portando una clámide, en alusión a su muerte. Tiresias fue uno de los más celebres adivinos de la mitología griega.

De origen tebano, había obtenido por parte de Atenea la facultad sobrenatural de conservar su espíritu tras la muerte, motivo por el cual hizo su aparición en la *Nekyia*, un episodio de la Odisea que relata el descenso de Odiseo al Hades aún vivo, con la intención de consultar al propio Tiresias, ya que necesita saber todo lo concerniente al modo de regresar, pero también sobre la situación de Ítaca y conversar sobre sus hazañas del pasado.

El héroe, siguiendo los consejos de Circe, cumplió con las libaciones y sacrificios necesarios para entrar en contacto con las almas de los difuntos. La sangre de las víctimas sacrificadas, cayendo en el abismo, hizo subir del Hades a los espíritus que deseaba interpelar, aunque sólo después de haber saciado su sed podían interactuar con Odiseo.

Una nueva representación del Hades aparece en la decoración de una estela funeraria localizada en Apolonia (s. III a.C.), donde la invisibilidad del Inframundo se escenifica mediante una vista en sección transversal. Entre sus protagonistas aparece el propio Hermes junto al alma del difunto descendiendo un empinado tramo de escaleras, ejemplificando el paso entre el Inframundo y el mundo superior. En este caso, la interpretación de la escena parece evidente gracias a la presencia de dos mujeres que aparecen

⁴ Homero, *Ilíada*, 5. 696, 15. 668, 20. 321, 341; *Odisea*, 20. 357.

⁵ Plinio el Viejo, *HN*, 36. 64.

en la parte superior, la más pequeña levantando la mano hasta la barbilla en gesto de luto, y la mayor acercándose al difunto con la esperanza de robarle un último abrazo.

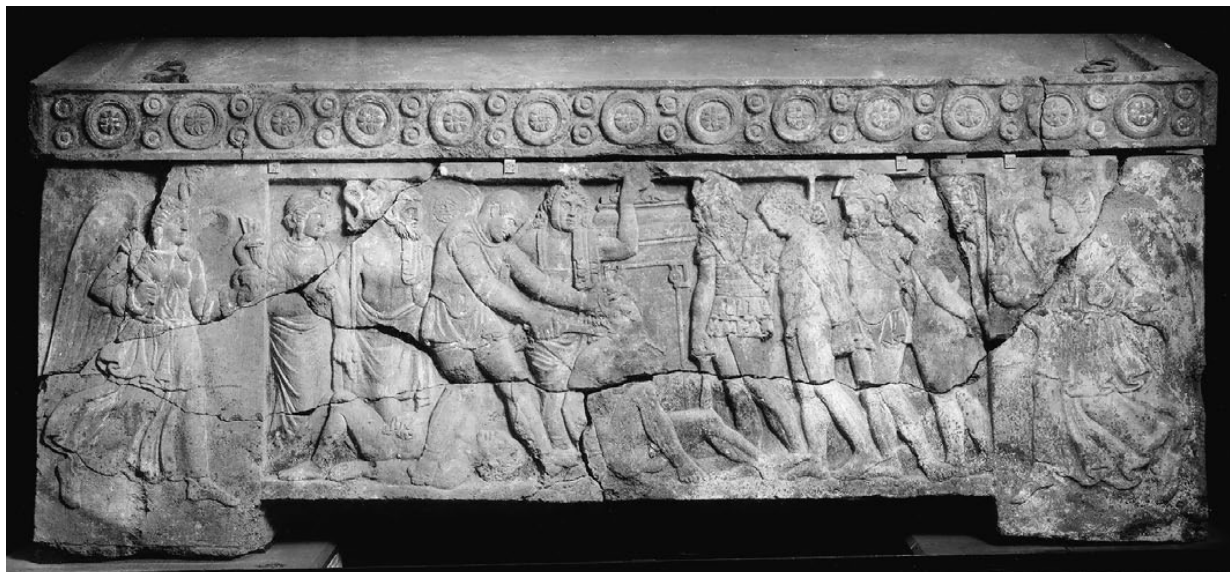


Figura 1. “Sarcófago de Aquiles”, representando a Patroclo con los vendajes que evidencian su condición espectral junto al héroe. Finales del s. IV a.C.

La obra representa el descenso irreversible al Inframundo, pues justo debajo de Hermes, parece encontrarse otra alma recientemente fallecida que se embarca en la nave de Caronte. El barquero espera impacientemente a los recién llegados; y finalmente, se incluye la figura entronizada del propio Hades, o quizás uno de los tres jueces del Inframundo, que observa un alma diminuta y abatida situada debajo en un nicho empotrado.

Por su parte, la Tumba 86 de la Isola Sacra es igualmente interesante (Fig. 2), pues aunque los mosaicos romanos a menudo se caracterizan por el horror vacui, en este caso es sorprendentemente minimalista. En ella, apenas se muestra a Caronte aparece en su barca transportando una pasajera hacia el Hades. Los mosaicos romanos en blanco y negro son extremadamente comunes, casi siempre empleaban teselas negras para las figuras y blancas para el fondo y, sin embargo, en esta ocasión el artista ha decidido revertir ese orden de forma inusual. para representar el Inframundo y sus habitantes fantasmales en una relación puramente negativa con respecto al mundo superior.

Las representaciones de los esqueletos también está presente en el arte romano, en este caso podemos mencionar una figurilla en bronce datada entre el 25 a.C. y el 100 dC que representa una *larvae* (Figs. 7-8). Algunas de las formas más conocidas en el arte etrusco también se adoptaron en el ámbito romano del s. II d.C., como la representación de espectros amortajados. Así sucede en el sarcófago de Protesilao, Orestes y Perséfone (Fig. 3), entre los cuales aparece también una figura etérea y cubierta hasta la cabeza por un manto blanco que solo deja ver parte de su nariz, el mentón y la barba de perfil, aunque otras variantes de este estilo muestran en esta misma obra otros espíritus donde solo es posible apreciar alguno de los elementos anteriores o, incluso, velando el propio rostro por completo.

Por su parte, las representaciones del espíritu humano (*eidolon*) en el arte cerámico griego no son muy frecuentes, aunque existen, y todas ellas guardan importantes similitudes en cuanto a su imagen. No en vano, apenas conocemos un centenar de ellas frente a las más de 120.000 piezas conocidas en pintura vascular. De manera diferente a lo que se puede apreciar en la literatura, los *eidola* (plural) muestran



Figura 2. Mosaico de la Tumba 86. Necrópolis de Isola Sacra.

siempre apariencia humana, aunque de tamaño no superior al que tendría una paloma en comparación al tamaño humano, y más importante aún, se les representa frecuentemente con alas, revoloteando junto a la tumba del de la cual procedían o cerca de quienes se sabía que pronto fallecerían, como anticipo de su abandono del cuerpo.

Es fácil apreciar que esta imagen devendría más arde en la que acabaría por utilizarse tradicionalmente para inmortalizar a los ángeles en la tradición cristiana, por lo que la influencia de los artistas helenos fue decisiva en muchos aspectos. Uno de los ejemplos más conocidos es un ánfora de cuello datada entre el 525-475 a.C.⁶, que muestra a un guerrero alado corriendo sobre las olas del mar, quizá tratando de representar al *eidolon* de Aquiles⁷.

⁶ London, British Museum: 1848,0619.2.

⁷ Karl Scheffold, *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art. English translation by A. Griffiths* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), Fig.335 (A); *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*: I, PL.144, ACHILLEUS 901 (A). Elsi Spathari, *Sailing through time, the ship in Greek art* (Michigan: Kapon Ed., 1995), 93; Erika Kunze-Götte, *Der Kleophrades- Maler unter Malern schwarzfiguriger Amphoren, Eine Werkstattstudie* (Mainz: Philipp von Zabern, 1992), 42; Askold Ivantchik, *Am Vorabend der Kolonisation, Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition, Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte* (Berlin: Paleograph Press, 2005), 75.



Figura 3. Sarcófago de Protesilao, Orestes y Perséfone. Detalle de la tumba de Agamenón. 130-150 d.C.

Las representaciones de *eidola* relacionados con la más famosa de las batallas míticas de la Antigüedad, como la Guerra de Troya, son relativamente frecuentes entre las escasas obras dedicadas a este tipo de escenas. Sucede con héroes como Aquiles, Memnón o Sarpedón, y conocemos también la aparición de Áyax portando el cuerpo de Aquiles recientemente fallecido, mientras el aparente *eidolon* del héroe aqueo se aprecia cerca de la escena, en menor tamaño al estilo habitual, incluso portando casco y lo que parece ser una maza, en lugar de la espada, el escudo o la lanza que muestran más frecuentemente las almas de los guerreros, pues la maza suele reservarse a las representaciones del más grande héroe griego, Heracles, junto a otro de sus atributos característico como era la piel de león⁸.

La escena mencionada aparece en un ánfora de cuello datada entre el 550-500 a.C.⁹. Es más, en este caso el alma de Aquiles no aparece portando alas, pues entre los artistas de la Antigüedad existía cierta libertad a la hora de incluir unos u otros elementos asociados a los *eidola*, según las modas de la época o los gustos de los consumidores finales, siendo el único requisito invariable su tamaño reducido como medio básico e inalterable para su correcta identificación.

⁸ François Lissarrague, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique* (Paris: Ecole française de Rome, 1990), 76.

⁹ Dublin, National Museum of Ireland: 1921.91.

Lo mismo sucede con un lecito localizado en Gela (Sicilia), y datado entre el 550-500 a.C.¹⁰, donde aparece el héroe Automedonte conduciendo un carro junto a la tumba de Patroclo, sobre la cual aparece un *eidolon* alado con casco, lanza y escudo que suponemos representa al espíritu de este famoso personaje¹¹. Algo similar sucede en un ánfora¹² y una hidria¹³ descubiertas en la ciudad etrusca de Vulci, y datadas entre el 550-500 a.C., donde Aquiles derrota a Héctor en venganza por la muerte de Patroclo, mientras el espíritu de este último sobrevuela la escena armado al estilo hoplítico¹⁴.

No en vano, existen varias piezas adicionales muy similares, formando así una caracterización prototípica que incluye el sepulcro de Patroclo siendo visitado por otros héroes de la *Ilíada*, mientras su *eidolon* con alas y armado vuela sobre los oferentes. Así sucede en otro escifo localizado en Tespias (Beocia), y datado entre el 575-525 a.C.¹⁵, muestra de nuevo a Áyax portando el cuerpo de Aquiles junto a su *eidolon* armado¹⁶. En una hidria también aparecida en Vulci¹⁷, se muestra al hijo de Aquiles, Neoptólemo, arrastrando a Polixena, la hija del rey troyano Príamo, hacia la tumba de su padre Aquiles, cuyo *eidolon* alado aparece también sobrevolando a los presentes, armado con casco, escudo y lanza¹⁸.

La mayoría de estas escenas se sitúan entre los s. VI-V a.C., en el contexto de la visita de los familiares femeninos a la tumba de un fallecido. Su alma se representa de ese modo como si esperar ansioso las ofrendas y libaciones necesarias, pero también son comunes las escenas dedicadas a la procesión del féretro, así como algunas variantes menos frecuentes pero empleando los mismos códigos visuales. Algunas de ellas, como un lecito localizado en Capua (525-475 a.C.¹⁹) o una copa descubierta en la ciudad etrusca de Cerveteri (525-475 a.C.²⁰) se representa la *psychostasia*²¹, es decir, el pesaje de las almas en el

¹⁰ London, British Museum: 1863,0728.248.

¹¹ Rosalba Panvini and Filippo Giudice, *Ta Attika, Attic Figured Vases from Gela* (Rome: L'Erma di Bretschneider, 2003), 268.D51.

¹² London, British Museum: 1899,0721.3.

¹³ Munich, Antikensammlungen: J407.

¹⁴ John Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 330; Angela Voss and William Rowlandson, *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 26; Norbert Eschbach and Stefan Schmidt, *Töpfer, Maler, Werkstatt. Zuschreibungen in der griechischen Vasenmalerei und die Organisation antiker Keramikproduktion* (Mainz: C.H. Beck, 2016), 97-99; Elvie Giudice and Gaida Giudice, *Studi Miscellanei di Ceramografia Greca VII* (Catania: Ediarich, 2021), 179; Harvey Alan Shapiro, *Personifications in Greek Art, The Representation of Abstract Concepts 600-400 BC* (Zurich: Akanthus, 1993), 31.

¹⁵ Athens, National Museum: CC809.

¹⁶ Beazley, *Attic Black-Figure*, 120; Kornelia Kressirer, *Das Greisenalter in der griechischen Antike. Untersuchung der Vasenbilder und Schriftquellen der archaischen und klassischen Zeit* (Hamburg: Dr. Verlag, 1992), 872.

¹⁷ Berlin, Antikensammlung: F1902.

¹⁸ Annika Backe-Dahmen, Ursula Kastner, Agnes Schwarzmaier, Johannes Laurentius and Ingrid Geske, *Greek Vases, Gods, Heroes and Mortals* (London: Scala, 2010), 44-45; John Beazley, *The Development of Attic Black-figure* (California: University of California Press, 1951), PL.87.3; Pierre Bonnechere and Renaud Gagné, *Sacrifices humains, Perspectives croisées et représentations. Human sacrifice: Cross-cultural perspectives and representations* (Liege: Presses universitaires de Liège, 2013), PL.7A-B; Thomas H. Carpenter, *Art and Myth in Ancient Greece* (London: Thames and Hudson, 1991), FIG.24; Alan W. Johnston, *Trademarks on Greek Vases* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979), 153.

¹⁹ London, British Museum: B639.

²⁰ Rome, Mus. Naz. Etrusco di Villa Giulia: 57912.

²¹ John Boardman, *Athenian Black Figure Vases* (London: Thames and Hudson Ltd, 1974), FIG.261; Jonathan S. Burgess, *The Death and Afterlife of Achilles* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009), 34; Caroline Henriette Emilie Haspels, *Attic Black-figured Lekythoi* (Paris: E. de Boccard, 1936), 227; Francois Lissarrague, Marie-Christine Villanueva-Puig, Pierre Rouillard, *Ceramique et peinture Grecques, Modes d'emploi, Actes du colloque internat., Ecole du Louvre, April 1995* (Paris: La Documentation française, 1999), 185; Nicholas Chr. Stampolidis, Stavroula Oikonomou, *Beyond. Death and Afterlife in Ancient Greece* (Athens: Museum of Cycladic Art, 2014), 162-163; Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (California: University of California Press, 1979), 161; Herman Brijder, *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of Vase Symposium* (Amsterdam: Allard Pierson Museum, 1984), 576; Georges Duby, Michelle Perrot and Geneviève Fraisse, *Histoire des femmes en occident* (Paris, Plon.1991), 240; Jean-Louis Durand, *Sacrifice et Labour en Grece ancienne* (Paris: Découverte. Ecole française de Rome, 1986), 115; Vinnie Norskov, Cornelia Isler-Kerényi, Lise Hannestad and Sian Lewis, *The World of Greek Vases* (Roma: Quasar, 2009), 208; Tyler Jo Smith and Dimitris Plantzos, *A Companion to Greek Art* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012), II, 407.

Inframundo (Fig. 4)²². En este último caso podemos apreciar al dios Hermes encargándose de sostener una balanza que soporta un pequeño *eidolon* en cada uno de los platos, correspondientes, en este caso, a las almas de Aquiles y Memnón. La obra responde a una tradición relacionada con Esquilo, quien en sus escritos cambió la versión narrada por Homero sobre el combate entre Aquiles y Héctor, donde Zeus, cansado de su interminable lucha, decidió proceder a pesar las almas de las *keres* en una balanza, los espíritus femeninos que se sentían atraídos por las sangrientas muertes en los campos de batalla.



Figura 4. Copa etrusca de Cerveteri. Representación del pesaje de las almas en el Hades. 525-475 a.C.

Esquilo decidió sustituir a Héctor por Memnón en su relato, y así se formó esta nueva tradición más arraigada. Una pieza similar corresponde a un ánfora de cuello²³, también localizada en Italia y datada entre el 475-425 a.C. aunque, en este caso, Hermes aparece solo sin la presencia de Aquiles y Memnón²⁴. Una variante de esta escena aparece en un lecito datado entre el 500-450 a.C.²⁵, que muestra a Hécate castigando las almas de los difuntos en el Hades con la ayuda de Cerbero y las Erinias²⁶. Lo interesante de esta pieza es que, precisamente, el *iedolon* que sufre tormento guarda las mismas proporciones reducidas que en el resto de casos, pero sin portar las alas características, aunque quizá le fueron arrebatadas como parte del tormento al que fue sentenciada.

En este sentido, tampoco son frecuentes las representaciones de Hipnos y Tánatos (Fig. 5), aunque existen, y suelen aparecer en relación al mito de Sarpedón, pues ambos se muestran como figuras

²² London, British Museum: 1873,0820.300.

²³ Paris, Musée du Louvre: CA2243.

²⁴ Barry B. Powell, *Homer's Iliad and Odyssey. The Essential Books* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 284.

²⁵ Athens, National Museum: 19765.

²⁶ Lilly Kahil, Christian Augé and Pascale Linant de Bellefonds, *Iconographie Classique et Identités Regionales* (Paris: École française d'Athènes, 1986), 27; Eleni Hatzivassiliou, *Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C.* (Rahden: VML Verlag Marie Leidorf, 2010), PL.16.4-6.

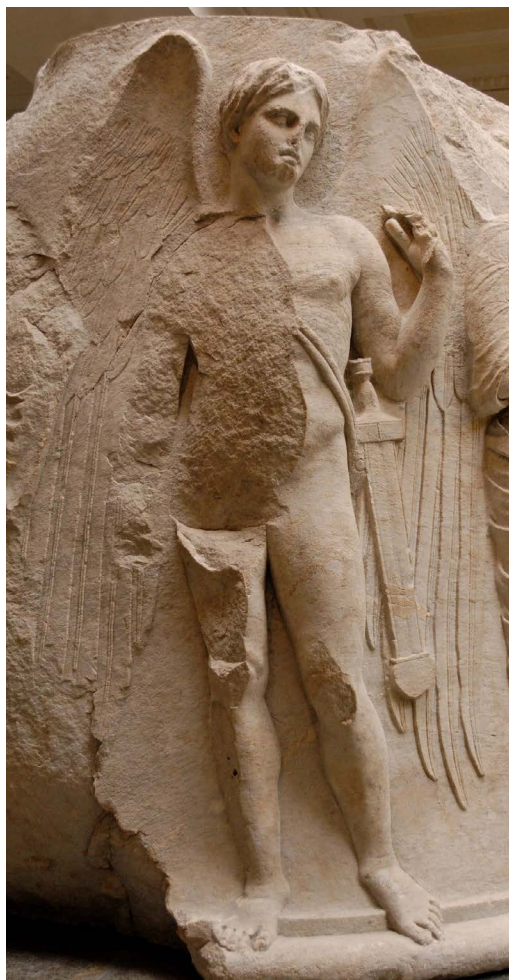


Figura 5. Columna del templo de Ártemis en Éfeso que representa al dios Tánatos. 325-300 a.C.

igualmente aladas pero de tamaño normal quizá debido a su condición divina²⁷, portando entre ambas el cuerpo del hijo de Zeus y Leodamia (a su vez hija de Belerofonte), quien participó en la Guerra de Troya como aliado de los troyanos al frente de las tropas licias, pero acabó derrotado a manos de Patroclo²⁸.

Quizá por su carácter de héroe mítico, y también semidios por parte de padre, se le concedió a su *eidolon* el honor especial de ser transportado al Hades por dos de sus más eminentes moradores. Una de estas piezas es una jarra datada entre el 450-400 a.C.²⁹, y la escena se repite en dos ánforas de cuello, una datada entre el 525-475 a.C.³⁰, y la otra entre el 500-450 a.C.³¹ Sin embargo, en otras ocasiones, tan ilustres personajes también se representan portando del mismo modo a lo que podríamos interpretar como difuntos anónimos. Es lo que sucede en un lecito datado entre el 450-400 a.C.³², donde transportan

²⁷ Arturo Sanchez Sanz, *Avernalía, Sucesos paranormales en la Antigüedad* (Madrid: AKAL, 2024), 315.

²⁸ Homero, *Ilíada*, 2. 876-877.

²⁹ Liverpool, Merseyside Museum: 50.43.12. Shapiro, *Personifications*, 147; Nigel Spivey, *The Sarpedon Krater: The Life and Afterlife of a Greek Vase* (Chicago: University of Chicago Press, 2018), 166.

³⁰ New York (N.Y.), Metropolitan Museum: 56.171.25. Thibault Girard, *L'oblique dans le monde grec* (Oxford: Oxford Archaeopress, 2015), 124.

³¹ Paris, Musée du Louvre: F388. Helga Willinghöfer, *Thanatos: Die Darstellung des Todes in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit* (Marburg: Tectum Verlag, 1996), Fig. 4.

³² Athens, National Museum: 16421.



Figura 6. Crátera de volutas de figuras rojas que muestra en Inframundo, con Hades sentado en su trono junto a Perséfone. Apulia. 400-300 a.C.

el cuerpo fallecido de una mujer, aunque en este caso podría tratarse de alguna dama conocida de la mitología griega que no podemos identificar en la actualidad³³.

Curiosamente, un fragmento de escifo datado entre el 525-475 a.C.³⁴ apenas conserva la figura de un *eidolon* alado³⁵. Lo realmente interesante de la pieza es que parece representado en plena lucha, siendo atravesado por una lanza, cuando se supone que se trata de un espíritu que ya ha fallecido, por lo que no podría morir de nuevo a no ser que se tratara de la imagen asociada a un renacido. No obstante, los relatos que aluden a estas historias míticas nunca mencionan que estos personajes regresaran con el aspecto que se supone tenían en el Inframundo, sino con su antiguo aspecto, si acaso más demacrado, y por supuesto sin alas, por lo que no es posible saber realmente qué estaba tratando de mostrar el autor.

Otra de estas excepciones menos frecuentes corresponden a la representación de Caronte en su barca, transportando los *eidola* que han podido pagar su pasaje, mientras, en algunas ocasiones otros de estos pequeños espíritus alados se muestran revoloteando alrededor de la embarcación, probablemente espíritus ya residentes en el Inframundo que se acercan a conocer a los recién llegados o almas que esperaban su turno. Uno de ellos corresponde a un fragmento de soporte localizado en Atenas³⁶, y datado entre el 525-475 a.C. Caronte suele aparecer como un anciano barbado vestido con una clámide, maniobrando con el timón de la barca sentado frente a sus pasajeros³⁷.

³³ John Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 1237.13; John Howard Oakley, *Picturing Death in Classical Athens, The Evidence of the White Lekythoi* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 133.

³⁴ Basel, private, H. Cahn: HC339.

³⁵ Bettina Kreuzer, *Frühe Zeichner 1500-500 vor Chr., Agyptische, griechische und etruskische Vasenfragmente der Sammlung H.A. Cahn Basel* (Freiburg: Waldkircher Verlag, 1992), 105.

³⁶ Frankfurt, Liebieghaus: 560.

³⁷ Martin Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich: C.H.Beck, 1941-50), PL.52.2; Egon Peifer, *Eidola und andere mit dem Sterben verbundene Flügelwesen in der attischen Vasenmalerei in spätrarchaischer und klassischer Zeit* (Frankfurt: Peter Lang, 1989),



Figura 7. Esqueleto en miniatura de bronce localizado en Asia menor. S. I a.C. Figura 8. Esqueleto en bronce identificado como una larva convivilis. 25 a.C.-100 d.C.

Una imagen similar aparece en un lecyto localizado en Atenas entre el 450-400 a.C.³⁸, y en otro similar datado entre el 500-450 a.C.³⁹, por lo que este tipo de simbología se mantuvo, al menos, durante más de un siglo⁴⁰. En ocasiones, el propio Hermes aparece en la escena actuando como psicopompos. Es el caso de un lecyto datado entre el 475-425 a.C.⁴¹, donde se le muestra acompañando el *eidolon* de una mujer hacia la barca de Caronte, mientras otros *eidola* se muestran revoloteando alrededor⁴².

Otra variante se ha representado en dos lecytos, uno de ellos localizado en la isla de Delos⁴³, datados en la segunda mitad del s. VI a.C. La escena muestra a Aquiles arrastrando el cuerpo de Héctor con su carro,

PL.3.6, NO.53.

³⁸ Berlin, Antikensammlung: 3137.

³⁹ Jena, Friedrich-Schiller-Universität: 338.

⁴⁰ Elvie Giudice, *Il tymbos, la stele e la barca di Caronte: L'Immaginario della morte sulle lekythoi funerarie a fondo bianco* (Rome: L'Erma di Bretschneider, 2015), 62; Lars Albinus, *The House of Hades, Studies in Ancient Greek Eschatology* (Aarhus: Aarhus University Press, 2000), PL.2; Oakley, *Picturing Death*, 139; Peifer, *Eidola und andere*, PL.4.8, NO.56.

⁴¹ Athens, National Museum: 1926.

⁴² Amalia Avramidou and Denise Demetriou, *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function* (Berlin: De Gruyter, 2014), 165; Giudice, *Il tymbos*, 59; Elena Walter-Karydi, *Myths, Texts, Images, Homeric epics and ancient Greek art, Proceedings of the 11th International Symposium on the Odyssey, Ithaca, September 15-19, 2009* (Ithaca: Centre for Odyssean Studies, 2010), 221.

⁴³ Delos, Archaeological Museum: B6137.546 y Cambridge, Fitzwilliam Museum: GR2.1955.

mientras varios *eidola*, o a veces uno solo, contemplan la derrota del héroe troyano⁴⁴. Podemos suponer que, al menos, uno de ellos podría corresponder al espíritu del propio hijo de Príamo, pues aparece portando casco y escudo al estilo hoplítico, como correspondía a un guerrero recientemente fallecido en el campo de batalla. El otro *eidolon* de esta escena solo utiliza un casco, por lo que podría tratarse de algún otro soldado que pereció en ese mismo momento o del espíritu del propio Patroclo, deseoso de presenciar la venganza por su muerte.

Aparentemente, la aparición del *eidolon* se entendía que sucedía de manera inmediata en el momento de la muerte, como ocurre en un ánfora de cuello datada entre el 550-500 a.C.⁴⁵, que representa el combate de un hoplita en el momento en que va a asestar el golpe de gracia con su lanza a otro hombre desarmado, mientras su *eidolon* comienza ya a asomar sobre el, de menor tamaño y siempre alado, esta vez también desarmado como lo estaba su cuerpo antes de ser asesinado violentamente⁴⁶.

No debemos olvidar que, al menos en cuanto a los léцитos, la mayoría de ellos estaban destinados a depositarse en las tumbas de los fallecidos como parte de su ajuar funerario, por lo que este tipo de representaciones se entendían como apropiadas para ese contexto. Del mismo modo, la aparición de un *eidolon* en una escena cerca de un personaje que, en ese momento, aún estaba vivo, solía presagiar su muerte⁴⁷.

Así sucede en una cratera de campana localizada en Egnatia (Italia) y datada entre el 475-125 a.C.⁴⁸, que representa a Menelao persiguiendo a Helena⁴⁹. No en vano, el *eidolon* se sitúa revoloteando entre ambas figuras, de pequeño tamaño y con alas del modo habitual, pero en este caso no porta armas, como suele ser habitual cuando este tipo de figuras representan a uno de los héroes del ciclo troyano⁵⁰. También debemos incidir en que la representación de los *eidola* no pertenecía exclusivamente a los propios personajes helenos en los vasos griegos, lo presenciamos en el caso de Memnón, pero también conocemos algunos otros ejemplos poco habituales donde se representa a un arquero libio desconocido junto a su *eidolon*, uno de ellos datado entre el 500-450 a.C.⁵¹, sin que se trate de una escena de combate o en ella aparezcan otras figuras⁵².

Finalmente, han sobrevivido dos crateras de volutas de cerámica apulia datadas entre el 400-300 a.C. Se desconoce el nombre de su autor, que ha sido denominado como el Pintor del Inframundo por las representaciones elegidas para decorarlas. Ambas son muy similares, y muestran una escena grupal desarrollada en el Hades, pero solo una de ellas⁵³ representa bajo el pórtico de un templo al propio dios griego del Más Allá, acompañado por su esposa Perséfone (Fig. 6)⁵⁴.

⁴⁴ Beazley, *Attic Black-Figure*, 378.257; Eustace M. W. Tillyard, *The Hope Vases: A Catalogue, and a Discussion of the Hope Collection of Greek Vases, with an Introduction on the History of the Collection, and on Late Attic and South Italian Vases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1923), PL.4, NO.32; Sanchez Sanz, *Avernalía*, 315.

⁴⁵ London, Sotheby's.

⁴⁶ Susanne Muth, *Gewalt im Bild, Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* (Berlin: De Gruyter, 2008), 589.

⁴⁷ En ocasiones se realizaban rituales para conjurar determinados eventos desconocidos para ellos que se interpretaban como funestos. Arturo Sanchez Sanz, "Prodigios y ceremonias de expiación en Roma en el año 207 a.C." *Iberian* 6 (2013): 24-25.

⁴⁸ Paris, Musée du Louvre: G424.

⁴⁹ Olga Palagia, *Greek Offerings, Essays on Greek Art in honour of John Boardman* (Oxford: Oxbow Books, 1997), 121; Vasiliki Zachari, *Élise Lehoux and Noémie Hosoi, La cite des regards: Autour de Francois Lissarraque* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2019), 213.

⁵⁰ Sanchez Sanz, *Avernalía*, 318.

⁵¹ St. Petersburg, State Hermitage Museum.

⁵² Beazley, *Attic Red-Figure*, 1641.26.

⁵³ Munich, Antikensammlungen: 3297.

⁵⁴ Arthur Dale Trendall and Alexander Cambitoglou, *The Red-Figured Vases of Apulia* (Oxford, Clarendon Press, 1978), 2.

Junto a ellos aparecen otros de los más ilustres y míticos personajes residentes en sus dominios según la religión griega, como los héroes Teseo y Sísifo, los semidioses Minos, Radamantis, Tántalo y Orfeo, el dios Hermes, el propio Heracles junto al can Cerbero, las Erinias con sus látigos o la diosa Hécate portando sendas antorchas. Sin duda, todo un elenco de personajes célebres que habita en el Más Allá por toda la eternidad.

Bibliografía

- Albinus, Lars. *The House of Hades, Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press, 2000.
- Avramidou, Amalia and Demetriou, Denise. *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function*. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Backe-Dahmen, Annika. Kästner, Ursula. Schwarzmaier, Agnes. Laurentius, Johannes and Geske, Ingrid. *Greek Vases, Gods, Heroes and Mortals*. Scala. London: Scala, 2010.
- Beazley, John. *The Development of Attic Black-figure*. California: University of California Press, 1951.
- . *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- . *Attic Red-Figure Vase-Painters*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Boardman, John. *Athenian Black Figure Vases*. London: Thames and Hudson Ltd., 1974.
- Brijder, Herman. *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of Vase Symposium*. Amsterdam: Allard Pierson Museum, 1984.
- Bonnechere, Pierre and Gagné, Renaud. *Sacrifices humains, Perspectives croisées et représentations. Human sacrifice: Cross-cultural perspectives and representations*. Liege: Presses universitaires de Liège, 2013.
- Burgess, Jonathan S. *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.
- Carpenter, Thomas H. *Art and Myth in Ancient Greece*. London: Thames and Hudson, 1991.
- Duby, Georges. Perrot, Michelle and Geneviève, Fraisse. *Histoire des femmes en occident* (Paris, Plon.1991), 240.
- Durand, Jean-Louis. *Sacrifice et Labour en Grece ancienne*. Paris: Découverte. Ecole française de Rome, 1986.
- Eschbach, Norbert and Schmidt, Stefan. *Töpfer, Maler, Werkstatt. Zuschreibungen in der griechischen Vasenmalerei und die Organisation antiker Keramikproduktion*. Mainz: C.H. Beck, 2016.
- Girard, Thibault. *L'oblique dans le monde grec*. Oxford: Oxford Archaeopress, 2015.
- Giudice, Elvie. *Il tymbos, la stele e la barca di Caronte: L'Immaginario della morte sulle lekythoi funerarie a fondo bianco*. Rome: L'Erma di Bretschneider, 2015.
- Giudice, Elvie and Giudice, Gaida. *Studi Miscellanei di Ceramografia Greca VII*. Catania: Ediarch, 2021.
- Haspels, Caroline Henriette Emilie. *Attic Black-figured Lekythoi*. Paris: E. de Boccard, 1936.
- Hatzivassiliou, Eleni. *Athenian Black Figure Iconography between 510 and 475 B.C*. Rahden: VML Verlag Marie Leidorf, 2010.
- Ivantchik, Askold. *Am Vorabend der Kolonisation, Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8.-7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition, Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte*. Berlin: Paleograph Press, 2005.
- Johnston, Alan W. *Trademarks on Greek Vases*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.
- Kahil, Lilly. Augé, Christian and Linant de Bellefonds, Pascale. *Iconographie Classique et Identites Regionales*. Paris: École française d'Athènes, 1986.
- Kressirer, Kornelia. *Das Greisenalter in der griechischen Antike. Untersuchung der Vasenbilder und Schriftquellen der archaischen und klassischen Zeit*. Hamburg: Dr. Verlag, 1992.
- Kreuzer, Bettina. *Frühe Zeichner 1500-500 vor Chr., Agyptische, griechische und etruskische Vasenfragmente der Sammlung H.A. Cahn*. Basel. Freiburg: Waldkircher Verlag, 1992.
- Kunze-Götte, Erika. *Der Kleophrades- Maler unter Malern schwarzfiguriger Amphoren, Eine Werkstattstudie*. Mainz: Philipp von Zabern, 1992.

- Lissarrague, François. *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Paris: Ecole française de Rome, 1990.
- Lissarrague, François. Villanueva-Puig, Marie-Christine and Rouillard, Pierre. *Ceramique et peinture Grecques, Modes d'emploi, Actes du colloque internat., Ecole du Louvre, April 1995*. Paris: La Documentation française, 1999.
- Muth, Susanne. *Gewalt im Bild, Das Phänomen der medialen Gewalt im Athen des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr.* Berlin: De Gruyter, 2008.
- Nilsson, Martin. *Geschichte der griechischen Religion*. Munich: C.H.Beck, 1941-50.
- Norskov, Vinnie. Isler-Kerényi, Cornelia. Hannestad, Lise and Lewis, Sian. *The World of Greek Vases*. Roma: Quasar, 2009.
- Oakley, John Howard. *Picturing Death in Classical Athens, The Evidence of the White Lekythoi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Palagia, Olga. *Greek Offerings, Essays on Greek Art in honour of John Boardman*. Oxford: Oxbow Books, 1997.
- Panvini, Rosalba and Giudice, Filippo. *Ta Attika, Attic Figured Vases from Gela*. Rome: L'Erma di Bretschneider, 2003.
- Peifer, Egon. *Eidola und andere mit dem Sterben verbundene Flügelwesen in der attischen Vasenmalerei in spätarchaischer und klassischer Zeit*. Frankfurt: Peter Lang, 1989.
- Powell, Barry B. *Homer's Iliad and Odyssey. The Essential Books*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Sánchez Sanz, Arturo. *Avernalía, Sucesos paranormales en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 2024.
- . "Prodigios y ceremonias de expiación en Roma en el año 207 aC." *Iberian*, 6 (2023): 14-26.
- Schefold, Karl. *Gods and Heroes in Late Archaic Greek Art. English translation by A. Griffiths*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Shapiro, Harvey Alan. *Personifications in Greek Art, The Representation of Abstract Concepts 600-400 BC*. Zurich: Akanthus, 1993.
- Smith, Tyler Jo and Plantzos, Dimitris. *A Companion to Greek Art*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- Spathari, Elsi. *Sailing through time, the ship in Greek art*. Michigan: Kapon Ed., 1995.
- Spivey, Nigel. *The Sarpedon Krater: The Life and Afterlife of a Greek Vase*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Stampolidis, Nicholas Chr. and Oikonomou, Stavroula. *Beyond. Death and Afterlife in Ancient Greece*. Athens: Museum of Cycladic Art, 2014.
- Trendall, Arthur Dale and Cambitoglou, Alexander. *The Red-Figured Vases of Apulia*. Oxford, Clarendon Press, 1978.
- Tillyard, Eustace M. W. *The Hope Vases: A Catalogue, and a Discussion of the Hope Collection of Greek Vases, with an Introduction on the History of the Collection, and on Late Attic and South Italian Vases*. Cambridge: Cambridge University Press, 1923.
- Vermeule, Emily. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. California: University of California Press, 1979.
- Voss, Angela and Rowlandson, William. *Daimonic Imagination: Uncanny Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Walter-Karydi, Elena. *Myths, Texts, Images, Homeric epics and ancient Greek art, Proceedings of the 11th International Symposium on the Odyssey, Ithaca, September 15-19, 2009*. Ithaca: Centre for Odyssean Studies, 2010.
- Willinghöfer, Helga. *Thanatos: Die Darstellung des Todes in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit*. Marburg: Tectum Verlag, 1996.
- Zachari, Vasiliki. *Élise Lehoux and Noémie Hosoi, La cite des regards: Autour de François Lissarrague*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2019.

La magia en objetos cotidianos. Los amuletos de la Colonia Clunia Sulpicia

Gustavo Camacho Vélez¹, Mónica Gorostiza González² y Clara Valladolid Esteban³

[...] Dame mil besos, luego cien,
luego otros mil, luego por segunda vez cien,
luego hasta otros mil, luego cien.
Luego, cuando hayamos juntado muchos miles,
los revolveremos para olvidar su número
o para que ningún malintencionado pueda aojarnos
al saber que tantos fueron nuestros besos.

Catulo⁴

1. La Colonia Clunia Sulpicia

El conocido como Alto de Castro, junto a la localidad burgalesa de Peñalba de Castro, al sureste de la provincia, alberga el yacimiento arqueológico de lo que fuera la Colonia Clunia Sulpicia. Esta ciudad romana alcanzó su apogeo durante el siglo I de nuestra era, llegando a ser capital de un vasto convento jurídico que abarcó aproximadamente la mitad Este de lo que hoy es Castilla y León, Cantabria, La Rioja y País Vasco. Sin duda, esta condición influyó de forma notable en diferentes aspectos de su desarrollo urbano, como atestiguan sus amplios edificios públicos, entre los que destacan el foro, los complejos termales y el teatro. Estamos, por tanto, ante un importante núcleo del poder y la administración romanas en Hispania, donde los símbolos de Roma se hacen más evidentes que en cualquier otro espacio del territorio, a excepción de las propias capitales de provincia⁵. (Fig. 1)

Tampoco cabe duda acerca de que se trata de un punto de encuentro para las gentes del convento, en fechas y circunstancias puntuales, como la visita periódica del gobernador provincial, donde se registraría una mayor afluencia de población, además de su propia dinámica como centro urbano de referencia del territorio circundante. Como apuntábamos antes, la sobredimensión de los edificios públicos constituye la mejor evidencia de estas circunstancias, en especial durante los picos de afluencia en las fechas destacadas⁶.

Aunque el origen de la ciudad se remonta al menos a la Segunda Edad del Hierro, su asentamiento primigenio no coincide con el del núcleo romano, sino que se ubica en un cerro próximo conocido

¹ Universidad de Burgos. Grupo de investigación en Didáctica de la Historia y de las Ciencias Sociales (DHISO). Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia. ÍTACA/UBU. Colaborador ERAAUB – IAUB. E-mail: gcamacho@ubu.es - ORCID: 0000-0002-3517-8808

² Universidad de Burgos. Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia. E-mail: monica.gorostiza283@gmail.com

³ Universidad Autónoma de Madrid. Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia. E-mail: clara.valladolid@gmail.com

⁴ Antonio Alvar Ezquerro (ed.), *Poesía de amor en Roma. Catulo, Tibulo, Lígdamo, Sulpicia, Propertio*. (Madrid: Ediciones Akal, 1993), 83-84.

⁵ Francesc Tuset Bertran, y Miguel Ángel de la Iglesia Santamaría «Clunia, centro de poder territorial», en *Coloquio Internacional Patrimonio Cultural y Territorio en el Valle del Duero: Zamora, 28, 29 y 30 de marzo de 2007*, editado por Milagros Burón Álvarez y Miguel Areosa Rodrigues, (Consejería de Cultura y Turismo, 2010).

⁶ Miguel Ángel de la Iglesia Santamaría y Francesc Tuset Bertran, «Colonia Clunia Sulpicia», en *Ciudades romanas de Hispania II*, editado por Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo, (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2022).

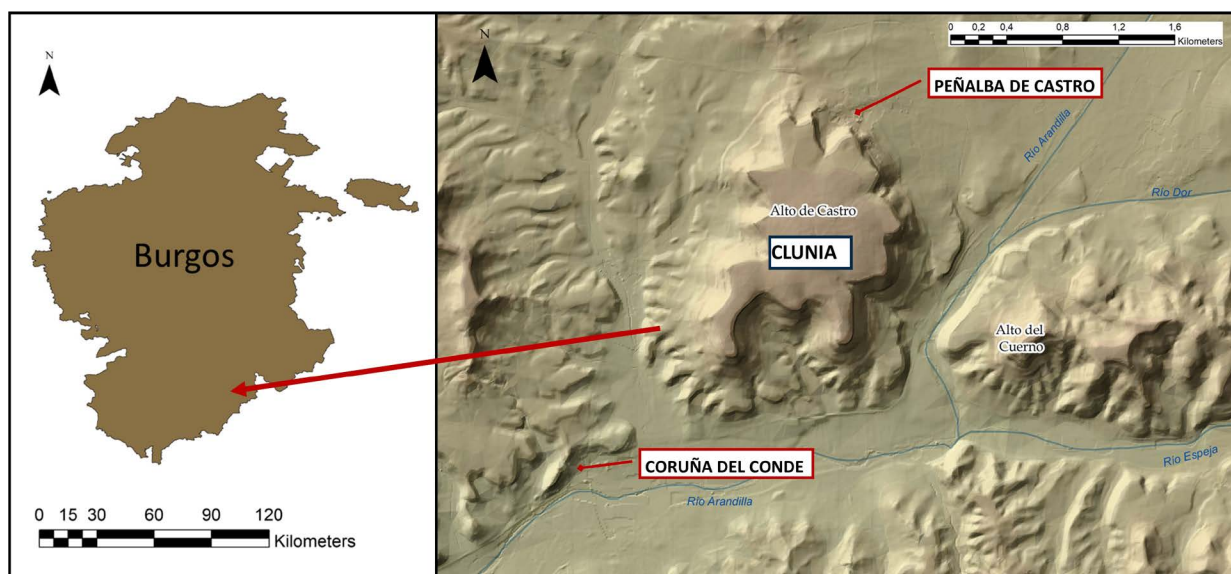


Figura 1. Mapa con la ubicación de la Colonia Clunia Sulpicia. Elaboración propia.

como Alto del Cuerno. En este lugar se identifican los restos de un considerable *oppidum* vacceo del que conocemos su nombre -*Kolounioku*- gracias a la numismática⁷. Además, a esta ubicación parecen referirse las primeras noticias que nos aportan las fuentes clásicas, en referencia al enfrentamiento entre Sertorio y Pompeyo que tiene lugar aquí. Es en el tiempo que transcurre entre este momento y época de Augusto cuando se produce la refundación de la ciudad ya como urbe romana donde hoy la conocemos, y quizá también cuando se produce su promoción como capital de convento. Será algunos años después cuando alcanza el estatus de colonia con Galba, quien precisamente es proclamado emperador en la ciudad a la muerte de Nerón⁸.

Durante la segunda mitad del siglo I de nuestra era, y buena parte del II, la ciudad mantiene una dinámica que responde a los parámetros propios del momento, aunque ya en momentos tempranos del siglo II comienza a dar muestras de una profunda transformación de la vida urbana, en paralelo al proceso que va a registrar la parte occidental del Imperio⁹. A partir del siglo III se constata un urbanismo y una dinámica urbana muy diferente, con fenómenos propios de este periodo, que da paso a una leve revitalización entre los siglos IV y V. Sin embargo, la vida urbana se diluye en los siglos siguientes en un proceso de atomización o disgregación, que muy probablemente da lugar a varios de los núcleos urbanos que hoy se registran en el entorno del yacimiento.

Por lo que respecta al tema que nos ocupa, nos centraremos en el periodo de pleno desarrollo de la ciudad conforme al canon clásico, entre los siglos I y II de nuestra era, por ser el momento en el que se ubican la práctica totalidad de las piezas a las que se hará referencia, así como por constituir el periodo de más clara difusión de la religiosidad romana tradicional en este contexto.

⁷ http://hesperia.ucm.es/consulta_hesperia/numismatica/series.php?id_ceca=7&id2=604&id=7. (14 de julio de 2024); Agustín Díez Castillo y Pere Pau Ripollès Alegre, «Kolounioku clounioq», *Moneda ibérica* 1 (22 de mayo de 2022), 4. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7962932>.

⁸ P. de Palol, *Clunia: Historia de la ciudad y guía de las excavaciones* (Diputación Provincial de Burgos - Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994), 18-19; Francesc Tuset Bertran, y Miguel Ángel de la Iglesia Santamaría, *Colonia Clunia Sulpicia: Ciudad romana* (Diputación Provincial de Burgos, 2012), 18.

⁹ Josep M. Gurt y Rosario Navarro, «Les transformacions en els assentaments i en el territori durant l'antiguitat tardana», *Cota zero* 20 (2005).

2. Los amuletos y su contexto arqueológico

El uso de amuletos es tan antiguo como la propia Humanidad. Desde que los seres humanos tomamos conciencia de nuestro ser y nuestro lugar en el mundo, comenzamos a darnos explicaciones sobre las cosas que suceden a nuestro alrededor¹⁰. De este modo comenzamos a crear todo un mundo abstracto de fuerzas y seres sobrenaturales que rigen nuestras vidas. Buscar la protección de las fuerzas que rigen el universo o alejar los males a los que nos vemos expuestos, ha generado una serie de prácticas y creencias en todas y cada una de las sociedades humanas a lo largo del tiempo, y en todas y cada una se han generado espacios u objetos dotados de un sentido sobrenatural¹¹. El ser humano, desvalido ante fuerzas que superan su capacidad física e intelectual, tiende a buscar una protección anímica que ha dado lugar a cultos organizados, más o menos permeables entre sí, y más o menos tolerantes a los desvíos de los cánones.

Sería imposible tratar de comprender en este trabajo los conceptos de religión y magia, cuyos orígenes y prácticas se entremezclan a lo largo del tiempo. Una delgada línea separa lo incuestionable, lo permisible y lo prohibido. Y luego está la ciencia. La lucha entre razón y fe, reciente a escala humana, nos ha dotado de las herramientas necesarias para inclinar la balanza del lado de la primera y para buscar explicaciones a lo que no entendemos. Pero la ciencia no puede dar respuesta a todo, o no en el tiempo y forma que a veces se reclama. Y tampoco lo hace la religión, entendida como culto organizado. ¿Es la magia lo que queda en los márgenes de la fe y la razón? La magia es parte de la religión y tiene una función más práctica, mientras que la religión supone una concepción determinada del mundo¹². Desde otra perspectiva, además del aspecto organizativo, la magia incluye el desarrollo político y económico como elementos a tener en cuenta para comprender el fenómeno religioso¹³.

Desde un punto de vista psicológico, *las supersticiones son creencias irracionales que implican el establecimiento de relaciones causales que no son reales*¹⁴. A partir de aquí, podemos entender que la atribución de cualidades sobrenaturales a los objetos, carece de sentido desde una lógica científica, pero desde una perspectiva antropológica, podemos ver que la diferencia entre lo sobrenatural y lo natural puede no existir, y tiene ciertos matices según cada cultura¹⁵. Por otro lado, *el hecho de que se pueda detectar un fenómeno que se ha venido a llamar magia simpática no se debe a que el individuo tenga tales o cuales capacidades cognitivas, sino a la serie de complejos procesos que una sociedad ha creado para relacionarse con el universo y ordenarlo*¹⁶. Estamos, por tanto, ante un tema complejo en el que se entrecruzan diferentes perspectivas que intentan dar una explicación a un tipo determinado de creencias que, a su vez, no se puede desligar del concepto de religión y su desarrollo histórico. Nuestro cerebro tiene unos mecanismos, cada cultura entiende y se relaciona de un modo concreto con el mundo, y la ciencia trata de entender este complejo fenómeno, también desde unas determinadas influencias culturales.

Más allá de la complejidad de las ideas que implica este tema, si nos centramos en el concepto de amuleto, en sentido amplio, puede entenderse como *cualquier objeto que por su contacto o su proximidad a la persona que lo posee, o a cualquier posesión suya, ejerce un poder benéfico, ya sea alejando el mal de él y de sus*

¹⁰ Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, editado por Antonio Pérez-Ramos, 1ª ed. (Barcelona: Planeta-Agostini, 1985), 3.

¹¹ Marvin Harris, *Antropología cultural* (Alianza, 1998).

¹² Yólotl Gonzalez, «Consideraciones sobre los conceptos de magia y religión», *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39 (1977): 100.

¹³ Marvin Harris, *Antropología cultural* (Alianza, 1998), 342-390.

¹⁴ Ion Yarritu Corrales, «La Ilusión Causal: Una mirada al origen de la creencia supersticiosa», tesis doctoral, Universidad de Deusto, 2012, 14.

¹⁵ Marvin Harris, *Antropología cultural* (Alianza, 1998), 347.

¹⁶ Antón Alvar Nuño, «Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre Antigüedad y mundo moderno: ¿Una estructura mental de muy larga duración?», *Dialogues d'histoire ancienne*, 40/1 (1) (2014): 161-162, <https://doi.org/10.3917/dha.401.0147>.

*bienes o dotándole de ventajas positivas*¹⁷. En cierto modo, esta definición responde en parte al principio clásico de magia simpática planteado por Frazer, según el cual se pueden conseguir efectos benéficos por imitación de aquello que se desea conseguir; o por contagio, realizando sobre un objeto aquello que se desea reproducir¹⁸. A partir de estas ideas, podemos entender mejor el uso que de estos objetos se hace en el mundo romano, aunque no debemos olvidar que, desde un punto de vista arqueológico, los objetos nos muestran una realidad material filtrada por el tiempo, y que cualquier vínculo que establezcamos entre objeto y sentido simbólico, no deja de ser fruto de nuestra interpretación, con su mayor o menor grado de verosimilitud y aceptación académica, entre otras cuestiones.

Por lo que respecta al mundo romano, además del culto al panteón tradicional y la complejidad de su sincretismo con los dioses olímpicos griegos, es bien conocido el uso de diversos tipos de amuletos a través de las fuentes escritas y las evidencias arqueológicas. El ejemplo más destacado lo encontramos en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo, quien dedica una parte del libro XXX al tema, y se muestra muy crítico con los magos y la magia también en diferentes pasajes a lo largo de su obra¹⁹. Otra cuestión es que, desde nuestra perspectiva, muchos de sus contenidos no nos resultan muy diferentes de lo que hoy podríamos considerar magia. Quizá la diferencia reside en la distinción que el autor hace entre el ritual que requiere la religión oficial y su ausencia en la magia, así como algunas prácticas que considera abominables, como el sacrificio humano²⁰.

Por su parte, Plauto ofrece pequeñas muestras de prácticas mágicas o uso de amuletos en sus comedias, como la referencia a *crepundia* en el *Miles gloriosus* (verso 1398) o en *Rudens* (versos 1156 y ss.)²¹; la mención de la lúnula como regalo a una niña (v. 639) en *Epídicus*²²; o el temor supersticioso a la envidia en otro pasaje de la misma obra (vv. 110-112). Las referencias a prácticas mágicas en este comediógrafo son comunes, y lo mismo podría decirse de otras obras de la literatura latina donde se refleja la importancia de las creencias supersticiosas en la sociedad romana, y del recurso a diversos tipos de amuletos.

Resulta imposible abarcar aquí el complejo mundo religioso y las creencias mágicas de la sociedad romana, donde los límites entre lo permitido, y lo reprobable o punible, se diluyen desde el punto de vista de nuestra concepción del mundo. Frente a la tradicional distinción entre religión y magia, hoy encontramos opiniones que reconsideran ambas prácticas: por un lado, encontramos a quien considera la magia como una parte de la religión romana, con ciertos matices²³; por otro lado, está quien señala la poca clara distinción entre las prácticas de ambas esferas, cuya función sirve al mismo propósito práctico de cambiar la realidad²⁴.

Debates aparte, los estudios sobre las prácticas mágicas en la sociedad romana, así como el análisis de las evidencias arqueológicas, nos permiten conocer con cierto detalle los tipos de amuletos más usuales, así como ciertas prácticas profilácticas en las que aparecen símbolos semejantes a los empleados en dichos amuletos. En la mayoría de los casos, el objetivo de estos usos es la protección contra el mal de ojo, una práctica difícil de definir y con un lejano origen, que podemos entender como el poder

¹⁷ Campbell Bonner, *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950), 2. Traducción propia del original en inglés: *an amulet is any object which by its contact or its close proximity to the person who owns it, or to any possession of his, exerts power for his good, either by keeping evil from him and his property or by endowing him with positive advantages*.

¹⁸ James George Frazer, *La rama dorada, magia y religión*, (Fondo de Cultura Económica, 1944), 33-74.

¹⁹ Cayo Plinio Segundo, *Lapidario*, (Madrid: Alianza, 1993).

²⁰ Alexey V. Belousov, «Magic in Pliny the Elder Revisited», *Shagi/ Steps* 6, (1) (2020): 73-90.

²¹ Tito Maccio Plauto, *Comedias II*, edición de José Román Bravo, (Cátedra, 1995).

²² Tito Maccio Plauto, *Comedias I*, edición de José Román Bravo, (Cátedra, 1994).

²³ Antón Alvar Nuño, «Morality, emotions and reason: New perspectives in the study of roman magic». *Archiv für Religionsgeschichte* 18-19 (1), (2017): 307-25.

²⁴ Idaliana Kaczor, «Magic in Private and Public Lives of the Ancient Romans», *Collectanea Philologica* (23), (2020): 53-72.

de hacer daño con los ojos o la boca a personas, animales o cosas, o provocando mala fortuna, por envidia en muchos casos²⁵. El daño que provoca el mal de ojo es especialmente agresivo contra niños y niñas, de ahí que sea frecuente encontrar representaciones infantiles en las que aparecen amuletos, o evidencias asociadas a contextos funerarios: no olvidemos que la mortalidad infantil era muy elevada en la época²⁶. En este sentido, tanto la arqueología como las fuentes ofrecen muestras del uso de amuletos en contextos infantiles, con ciertas diferencias por género, como el uso de falos entre los niños, *lunulae* entre las niñas y mujeres, o *bullae* entre niños y niñas de manera indistinta, aunque no siempre es fácil establecer estas distinciones²⁷.

Por último, otra muestra que ejemplifica la complejidad y la amplia difusión de las creencias supersticiosas en la sociedad romana lo encontramos en la religiosidad dentro del ejército. La particularidad de su culto es bien conocida en la literatura académica²⁸. Para el contexto hispano, contamos con el trabajo de Gloria Andrés Hurtado, autora que realiza un detallado recorrido por las creencias y la importancia del simbolismo entre las legiones asentadas en Hispania²⁹.

2.1. Glíptica

El uso de entalles y camafeos en la antigua Roma es algo común a lo largo de toda su historia, y al igual que otras expresiones artísticas se somete a diferentes modas e intereses con el paso del tiempo³⁰. Su peculiaridad reside en que estas piezas pasan desapercibidas para el público general por su carácter singular, debido a que no se trata de piezas tan accesibles como la escultura ni tan frecuentes como los registros numismáticos, a lo que se suma el valor que le confieren los propios soportes, que utilizan con frecuencia piedras preciosas o semi preciosas. Tampoco se trata de un tema desconocido en Arqueología, pero sus particularidades han generado un campo de estudio propio con una larga tradición, que tiene un desarrollo relativamente reciente en España³¹.

El origen de esta técnica se atribuye a las culturas del Creciente Fértil, aunque destaca el desarrollo que alcanza en Grecia y Roma y en épocas posteriores³². El uso en Roma se generaliza a partir de la influencia griega, sobre todo desde época tardorrepública e Imperial, momentos en los que alcanza una gran difusión. En un principio, estas piezas están destinadas a emplearse como sellos de carácter personal con un uso reservado a las clases sociales acomodadas que pueden permitirse este tipo de

²⁵ Antón Alvar Nuño, «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia», (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2010), 41-59.

²⁶ Véronique Dasen, «Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain», *Latomus* 62 (2), (2003): 275-89.

²⁷ Antón Alvar Nuño, «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia», (tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid, 2010), 41-59; Pedro David Conesa Navarro, «Prestigio y protección: Las Bullae y Lunulae en la sociedad romana a partir de algunos ejemplos literarios, materiales e iconográficos», en *La infancia en Roma y en otros pueblos de la Antigüedad: estudios histórico-jurídicos*, editado por Ana Martín Minguijón, Karen María Vilacoba Ramos, y José Nicolás Saiz López, 1ª, (Pamplona: Aranzadi, 2023), 57-80; Véronique Dasen, «Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity», en *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, (John Wiley & Sons, Ltd., 2011), 291-314.

²⁸ Eric Birley, «The Religion of the Roman Army: 1895-1977», en *Band 16/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.]*), editado por Wolfgang Haase, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1978), 1506-41; John Helgeland, «Roman Army Religion», en *Band 16/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.]*), editado por Wolfgang Haase, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1978), 1470-1505.

²⁹ Gloria Andrés Hurtado, *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: «Hispania»*, (Universidad de La Rioja, 2023).

³⁰ Paweł Golyźniak, *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus* (Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2020), 45 y ss.

³¹ Francisca Chaves Tristán y Raquel Casal García, «Problemática de la glíptica en España: Estado de la cuestión», en *PACT*, 23, IV (Bruselas, 1992), 313-31.

³² Stefanos Kroustallis, *Diccionario de Materias y Técnicas (II. Técnicas): Tesoro para la descripción y catalogación de bienes culturales* (Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaría General Técnica, Subdirección General de Documentación y Publicaciones, 2015); Gisela M. A. Richter, *Catalogue of engraved gems: Greek, Etruscan, and Roman* (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1956), XV-XVI.

artículos de lujo³³; pero con el tiempo se convierten en elementos ornamentales y alcanzan una difusión menos restringida³⁴. Su consideración como elementos de lujo se explica por el carácter y origen de los materiales, que en su mayoría proceden de regiones orientales del Imperio, África y zonas de Asia más allá de las fronteras, generando un lucrativo comercio³⁵. Además, su fabricación requería de especialistas y estaba organizada en *officinae*, aunque existe un importante debate respecto a la ubicación y conocimiento de estas³⁶.

A parte de los usos señalados, muchas de estas piezas tienen otras finalidades no menos prácticas asociadas a los poderes apotropaicos atribuidos a las propias gemas o a sus representaciones. Plinio el Viejo hace una amplia descripción sobre los tipos y propiedades de las piedras, proporcionando una visión cercana a las creencias de la época que nos ayuda a entender ciertas cuestiones³⁷. Debido al carácter personal que subyace en la elección de los temas y motivos de las piezas, en la mayoría de los casos resulta complejo discernir la funcionalidad última que tuvieron³⁸. A pesar de ello, son bien conocidas las denominadas por la tradición académica como gemas mágicas, cuyas características, en conjunto, no dejan lugar a dudas respecto a su función, pues suelen reunir una serie de elementos propios³⁹.

En el resto de casos se muestran temas repetitivos que reproducen modelos helenísticos a los que se añaden elementos más próximos a la mentalidad y la concepción romana del mundo. En este sentido, la particularidad de la *religio* romana y su tendencia sincrética genera la identificación de algunas deidades entre sí o con divinidades provinciales, de tal modo que se añade una dificultad a la hora de identificar determinadas figuras que comparten atributos. Las modas también influyen en este aspecto, pero proporcionan un elemento de datación que puede ayudar a establecer la cronología aproximada de algunas piezas⁴⁰. Además, existen también paralelismos con los motivos que se reproducen en la numismática, disciplina con la que existen importantes paralelos en cuanto a temas y cronología⁴¹.

³³ Raquel Casal García, *Colección de glíptica de Museo Arqueológico Nacional serie de entalles romanos* (Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1990), 22; Paweł Gołyźniak, *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus* (Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2020), 128; M.ª Dolores López de la Orden, *La glíptica de la Antigüedad en Andalucía* (Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1990), 14.

³⁴ J. Vizcaíno Sánchez, «Democratización del lujo y entalles seriados en época romana: a propósito de dos nuevas piezas de cornalina halladas en Carthago Nova», en *Glyptós. Gemas y camafeos greco-romanos: Arte, mitologías, creencias*, editado por S. Perea Yébenes y J. Tomás García, (Salamanca-Madrid: Signifer Libros, 2018), 23-29.

³⁵ Jordi Pérez González, «Gems in Ancient Rome: Pliny's Vision», *Scripta Classica Israelica* XXXVIII, (2019): 139-152.

³⁶ Nova Barrero Martín, «Ornamenta muliebria: El adorno personal femenino en Mérida durante la Antigüedad» (tesis doctoral, Universidad de Extremadura, 2021), 325-328; Gabriella Tassinari, «La Produzione Glittica a Roma: La Questione Delle Officine Nel Mondo Romano in Epoca Imperiale». *Rivista di Studi Liguri*, LXXIV (2008): 251-318.

³⁷ Cayo Plinio Segundo, *Lapidario*, (Madrid: Alianza, 1993), 139 y ss. En concreto, nos referimos al capítulo XXXVII de la *Historia Natural*.

³⁸ Graça Maria Pombo Cravinho, «Glíptica romana em Portugal» (tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2014), 72-81; Paweł Gołyźniak, *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus* (Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2020), 34.

³⁹ Veronique Dasen y Árpád M. Nagy, «Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión», en *Glyptós. Gemas y camafeos greco-romanos: Arte, mitologías, creencias*, editado por S. Perea Yébenes y J. Tomás García, 139-78 (Salamanca-Madrid, 2018), 139-178; M.ª Dolores López de la Orden, «Un aspecto de la magia en el mundo romano: Las gemas mágicas», *Anales de la Universidad de Cádiz*, 7-8 (2) (1991): 331-339.

⁴⁰ Graça Maria Pombo Cravinho, «Glíptica romana em Portugal» (tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2014), 81 y ss.; Jaime Vizcaíno Sánchez, «Democratización del lujo y entalles seriados en época romana: a propósito de dos nuevas piezas de cornalina halladas en Carthago Nova», en *Glyptós. Gemas y camafeos greco-romanos: Arte, mitologías, creencias*, editado por S. Perea Yébenes y J. Tomás García, (Salamanca-Madrid: Signifer Libros, 2018), 23-29.

⁴¹ Raquel Casal García, *Colección de glíptica de Museo Arqueológico Nacional serie de entalles romanos* (Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1990), 50; Graça Maria Pombo Cravinho, «Glíptica romana em Portugal» (tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2014), 31.

Otro aspecto destacado por lo que respecta a la temática es la función propagandística que evidencian algunos de los motivos representados, algo que no siempre resulta sencillo de reconocer debido también a la particularidad de las creencias romanas que mencionábamos antes, pues no existe una frontera definida entre *religio* y política u otros aspectos de la vida⁴². De todas las cuestiones referidas, creemos que es en esta particular característica del mundo romano, en la que lo divino y lo humano se entremezclan, donde debemos poner el foco de atención para el caso que nos ocupa. Aunque no se trata de analizar cómo se proyecta la creencia sobre las representaciones glípticas, sino cómo la iconografía muestra lo que se esconde más allá, y cómo lo humano se refleja en lo religioso⁴³.

Por último, no debemos olvidar la problemática ausencia de un contexto arqueológico que afecta a muchas de las piezas, y que priva de una información que puede ser muy significativa a la hora de interpretar el sentido ambiguo de algunas representaciones⁴⁴. Y aun en aquellos casos donde se dispone de dicho contexto, éste suele adscribirse a espacios termales o baños, reduciendo la perspectiva. Como veremos más adelante, la Colonia Clunia Sulpicia no es ajena a muchas de estas cuestiones, pero lejos de las dificultades aducidas y de las propias que puedan desprenderse de sus piezas, no cabe duda de que su análisis puede proporcionar información de interés tanto para el conocimiento de la propia ciudad como de diferentes aspectos relativos a la glíptica en general y al mundo romano en particular⁴⁵.

El conjunto glíptico procedente de Clunia está formado por 23 entalles y un camafeo, los cuales fueron estudiados en sendos trabajos de Gutiérrez Behemerid⁴⁶. La mayoría de estas piezas carecen de contexto, aunque aquellas piezas en las que se conoce fueron localizadas en su mayor parte en alguno de los conjuntos termales, con especial relevancia en el caso de las termas de Los Arcos II, de donde proceden tres de las piezas. Este hecho tampoco constituye una novedad en cuanto a la contextualización de piezas de este tipo, pues se trata de una circunstancia habitual en el ámbito de la glíptica y se asocia a las condiciones propicias de los contextos termales para el extravío de este tipo de elementos⁴⁷.

Respecto a la cronología, el conjunto mayoritario se enmarca entre los siglos I y II de nuestra era, coincidiendo con el periodo de máximo apogeo de la vida urbana en la Colonia Clunia Sulpicia, aunque se han identificado tres piezas correspondientes al siglo III d. C.⁴⁸. La temática de las representaciones es variada, sin alejarse de los motivos habituales en la glíptica romana. Muestra un predominio evidente de las figuras de divinidades o personificaciones relacionadas con el poder de Roma, destacando también un pequeño conjunto de representaciones de carácter bucólico que encajan perfectamente en el contexto ideológico forjado en época de Augusto, donde se ensalzan los valores tradicionales vinculados a la agricultura y la vida campestre desde una visión idílica de los mismos. Estos temas pueden proporcionar algún indicio respecto al uso o función de las piezas, que entendemos se circunscriben a los gustos personales de quienes las portaron. No es una cuestión sencilla, como se insiste en la mayor parte de

⁴² Paweł Gołyźniak, *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus* (Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2020), 33 y ss.

⁴³ María Juana López Medina, «La virginidad como control de las mujeres: dominación y poder en las unidades domésticas de la sociedad romana a partir del estudio de Diana-cazadora» (Presses Universitaires de Franche-Comté, 2019), 505. La autora señala cómo «la sociedad romana utiliza la religión para legitimar, justificar, mantener y reproducir el orden social existente».

⁴⁴ Paweł Gołyźniak, *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus* (Oxford: Archaeopress Publishing Ltd, 2020), 17.

⁴⁵ Los entalles, a fin de cuentas, son un reflejo más de la vida cotidiana. M.^a Dolores López de la Orden, *La glíptica de la Antigüedad en Andalucía* (Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1990).

⁴⁶ M.^a Ángeles Gutiérrez Behemerid, «La colección cluniense de glíptica», *BSAA Arqueología*, 71 (1) (2005): 185-208; M.^a Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008).

⁴⁷ Graça Maria Pombo Cravinho, «Glíptica romana em Portugal» (tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela, 2014), 608-609; Rosa Aurora Luezas Pascual y José Manuel Martínez Torrecilla, «Entalle con la representación de Fortuna procedente del yacimiento romano de La Clínica (Calahorra, La Rioja)» (Boletín del Museo Arqueológico Nacional 40, 2021), 324.

⁴⁸ M.^a Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008).

los estudios sobre glíptica romana, aunque es notable el predominio de motivos con una fuerte carga propagandística. Además, el hecho de que muchos de estos entalles puedan contextualizarse en ámbitos públicos, entre los que destacan las termas, no sólo por sus particulares condiciones para realizar hallazgos, sino también por la importancia que estos complejos tienen en la vida pública. Dicho de otro modo: las termas son un lugar de encuentro informal, donde hay debates políticos, se cierran tratos o se gestan negocios, entre otras cuestiones; es donde la muestra de las inclinaciones políticas o religiosas cobra más sentido y proporciona al individuo una determinada proyección social. E incluso tomando estos entalles como meros abalorios u ornamentos propios de la moda correspondiente, este espacio público también permite mostrar un determinado estatus social o económico a través de complementos tan significativos como los entalles. Tan solo se ha constatado con seguridad un entalle (nº 11) vinculado a un contexto privado como es el registrado en la Casa 1 o Casa Taracena⁴⁹, aunque dada su ubicación junto al foro y prácticamente anexa a la basílica, resulta singular de igual modo, pues quienes habitaron esta *domus* no debieron permanecer ajenos a la vida política de la ciudad ni debieron ser ciudadanos anónimos.

Una de las cuestiones que más llama la atención, desde el punto de vista del carácter apotropaico que pueden tener estas piezas, es que ninguna de ellas puede identificarse bajo la definición de gema mágica. No se trata, por tanto, de elementos con una finalidad bien definida, sino que su interpretación entra dentro del campo de lo ambiguo. No obstante, desde el punto de vista iconográfico, el análisis de las representaciones evidencia una clara vinculación entre el mundo religioso y la vida diaria, más allá del sentido estético de este tipo de joyas. Una simple cuantificación de los entalles que representan deidades muestra que once de las piezas clunienses se identifican con divinidades, mientras que otras ocho presentan figuras o símbolos relacionados en mayor o menor medida con la religiosidad romana. (Fig. 2)

Entre las deidades que aparecen, destaca sin duda la diosa Fortuna, que aparece en dos ocasiones. En ambos casos, su figura se representa con los mismos atributos: la cornucopia y el timón o *gubernaculum*, como símbolos evidentes de la suerte cambiante que rige los destinos de los mortales. El modelo que aparece en los entalles de Clunia es similar al que aparece en otros soportes⁵⁰, aunque se trata de un motivo muy común, con independencia de que represente a la propia diosa o a la personificación de la suerte o el destino⁵¹. En este sentido, no debemos olvidar que esta figura puede representar múltiples facetas, como hemos indicado, y que también comparte atributos o puede aparecer relacionada con otras figuras como Victoria⁵². Respecto a su origen como deidad, se remonta a antiguos cultos de la Península Itálica vinculados a una divinidad maternal de la fecundidad, a la que se atribuía un carácter oracular⁵³. De la asociación entre esta diosa madre latina y creencias etruscas⁵⁴, surgiría su vinculación con el destino, aunque no alcanza su forma definitiva como entidad abstracta relacionada con la suerte y el destino de los seres humanos hasta que se le asocian las atribuciones y formas de la *Tyche* griega⁵⁵.

⁴⁹ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 25.

⁵⁰ Marta Bailón García, «El culto a Fortuna Dea en Hispania: Contribución a la romanización del territorio», *Antesteria*, 1 (2012): 51-61. La autora señala algunas precisiones sobre el tema. Rosa Aurora Luezas Pascual y José Manuel Martínez Torrecilla, «Entalle con la representación de Fortuna procedente del yacimiento romano de La Clínica (Calahorra, La Rioja)», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 40, (2021): 321-338. En este caso se hace referencia a su representación en piezas de *Terra Sigillata Hispanica*.

⁵¹ Mª D. Gallardo López, «La Fortuna de los romanos», *Antigüedad y Cristianismo*, XX (2003): 47-64.

⁵² Jacqueline Champeaux, «La Fortune romaine», *Revue des Deux Mondes*, Janvier (2009): 138-148; Mª D. Gallardo López, «La Fortuna de los romanos», *Antigüedad y Cristianismo*, XX (2003): 47-64; Rafael González Fernández, «La diosa Fortuna: Relaciones con las aguas y los militares: El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo*, XX (2003): 373-86.

⁵³ Mª D. Gallardo López, «La Fortuna de los romanos», *Antigüedad y Cristianismo*, XX (2003): 48-49.

⁵⁴ Mª D. Gallardo López, «La Fortuna de los romanos», *Antigüedad y Cristianismo*, XX (2003): 64.

⁵⁵ Marta Bailón García, «El culto a Fortuna Dea en Hispania: Contribución a la romanización del territorio», *Antesteria*, 1 (2012): 51-61; Jacqueline Champeaux, «La Fortune romaine», *Revue des Deux Mondes*, Janvier (2009): 138-148.



Figura 2. Entalles de Clunia con representaciones de deidades. Fotos: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia.

En línea con el carácter protector de Fortuna y como otro modo particular de atraer la buena suerte, aparece entre los entalles de Clunia una pieza dedicada a *Bonus Eventus*, una deidad abstracta identificada originalmente con un dios latino acuático de la fertilidad y de la producción agrícola⁵⁶. Dado su particular carácter, podría pensarse que se encuentra fuera de su medio natural al hallarse en un contexto urbano, pero también se constata la importancia de su culto en el ámbito militar en momentos posteriores⁵⁷; e incluso se le ha identificado como un dios del comercio⁵⁸.

Al hilo del posible culto militar del caso anterior, no pasan desapercibidas varias piezas en las que aparecen deidades relacionadas con la guerra o aspectos que, de uno u otro modo, guardan cierta relación con el ámbito militar, incluida una representación de la Victoria como divinidad abstracta. Junto a esta última, aparecen Marte, Minerva/Atenea, y Venus Victrix. El entalle cluniense que representa a Victoria, aunque fragmentario, muestra el modelo clásico de la Nike griega⁵⁹, con la palma y una corona con cintas como atributos, además de aparecer alada⁶⁰. Su asociación con el éxito del ejército y con las clases gobernantes es conocida en el mundo romano⁶¹, pero a partir de aquí resulta difícil discernir la finalidad última que

⁵⁶ Santiago Martínez Caballero y Víctor Manuel Cabañero Martín, «Entalle con Bonus Eventus», Museo de Segovia. Pieza del mes. julio de 2016, acceso 14 de julio de 2024, https://comunicacion.jcyl.es/web/jcyl/Comunicacion/es/Plantilla100Detalle/1281372051501/_/1284623518994/Comunicacion.

⁵⁷ Gloria Andrés Hurtado, *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: «Hispania»*, (Universidad de La Rioja, 2023), 31 y ss.

⁵⁸ Harold L. Axtell, *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1907), 30 y ss.

⁵⁹ Teodora Olteanu, «La figura de Victoria en el Occidente del Imperio: Documentación arqueológica y epigráfica», (tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2010), 11 y ss.

⁶⁰ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 22-23.

⁶¹ J Rufus Fears, «The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems», en *Band 17/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.]) Band 17/2, Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte,*

se le atribuyó. El particular contexto de Clunia como importante centro político, parece apuntar a un carácter propagandístico debido a la asociación de esta deidad como protectora de los emperadores⁶², aunque los límites entre lo político y lo militar en el mundo romano impiden un juicio concreto.

Mucho más evidente resulta el caso de la pieza que representa a Marte, sin duda el máximo y más evidente símbolo de lo marcial, como expresa el propio adjetivo. Más allá de la simple identificación con el Ares griego como dios de la guerra, esta deidad responde a un complejo sincretismo que implica a una antigua divinidad itálica de carácter rústico, vinculada a la fertilidad⁶³. No olvidemos que los orígenes de Roma tienen un fuerte carácter agrícola, y que el mismo Marte se reconoce como padre de Rómulo y Remo. Se trata, por tanto, de un dios con profundas implicaciones que, con el tiempo, deviene en el dios guerrero de época republicana e imperial. En este caso, y teniendo en cuenta el contexto, no es ilógico pensar que bien pudo ser la joya de un militar que, por un lado, mostraba su condición, mientras que, por otro lado, buscaba la protección o el favor del dios.

Por su parte, la iconografía de la Minerva/Atenea representada en el ejemplar de la colección glíptica de Clunia, responde en parte al modelo de la *Athena Promachos* de Fidias, debido a que aparece con ciertas variaciones como la ausencia del habitual casco⁶⁴, mientras que porta una victoria en la mano derecha y una lanza en la izquierda, con el escudo a los pies⁶⁵. No cabe duda de que la sabiduría en la batalla es una de las atribuciones clásicas de la Atenea griega, de ahí que no resulte extraño relacionar este carácter con la presencia de Marte o el culto militar a *Bonus eventus* en una ciudad como Clunia, donde la presencia de elementos militares no es extraña⁶⁶. Sin embargo, no debemos olvidar que Minerva, al igual que Marte, es una diosa primitiva que ya está presente en la Península Itálica antes de ser identificada con Atenea⁶⁷. Se trata de una diosa asociada a la actividad mental, algo que facilita su asimilación, pero resulta difícil hallar trazas de esta antigua deidad en las representaciones posteriores a la llegada de los modelos griegos⁶⁸. Desde el punto de vista cronológico, la pieza se sitúa en la primera mitad del siglo I de nuestra era, de tal modo que su iconografía responde a un modelo clásico. Estas circunstancias corresponden a un momento de gran dinamismo en la ciudad, por lo que su iconografía puede sugerir una vinculación militar, como hemos señalado con anterioridad.

En este contexto, no es extraño encontrar una representación de Venus *Victrix*. La iconografía del entalle cluniense muestra la figura de la diosa con el torso desnudo, junto a una columna baja, y presenta como atributos una palma y un casco⁶⁹. Se trata de una deidad relevante dentro del panteón clásico romano, con destacadas connotaciones políticas desde finales de la República, debido a su veneración

Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.], editado por Wolfgang Haase, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1981), 736-826, 14 de julio de 2024, <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110850680-006>.

⁶² Teodora Olteanu, «La figura de Victoria en el Occidente del Imperio: Documentación arqueológica y epigráfica», (tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2010), 20 y ss.

⁶³ José Guillén, *Urbs roma vida y costumbres de los romanos III: Religión y ejército*, 2ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 193 y ss.

⁶⁴ Sobre esta circunstancia, cabe matizar que la pieza acusa un desgaste notable en el arco superior que afecta posiblemente al casco y se aprecia también en la Victoria que la diosa porta en la mano. Sin embargo, a la izquierda de la cabeza, parece persistir un leve trazo de la cimera, por lo que no sería descartable que originalmente fuera visible el casco completo.

⁶⁵ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 17-18.

⁶⁶ En este sentido, destaca la presencia de diferentes relieves de armas en el yacimiento. Francesc Tuset y Miguel Ángel De la Iglesia, *Colonia Clunia Sulpicia: Ciudad romana* (Diputación Provincial de Burgos, 2012).

⁶⁷ Graça Cravinho, «A iconografía de Minerva através da glíptica», en *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos: arte, mitologías, creencias*, editado por Sabino Perea Yébenes y Jorge Tomás García, (Signifer Libros, 2018), 41-82.

⁶⁸ Miguel Ángel Elvira, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (Madrid: Sílex Ediciones, 2008), 203 y ss.; C. Falcón, F. Fernández-Galiano, y R. López, *Diccionario de mitología clásica*, vol. 2 (Alianza, 1997), 431-432.

⁶⁹ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 14-15.

por parte de los dictadores más relevantes de aquella época, como Sila, Julio César o Pompeyo⁷⁰. En este contexto, se considera que su introducción en Hispania se produce por dos vías, como son la religiosa y la política⁷¹. La particularidad de esta diosa, más allá de su asimilación con la Afrodita griega como diosa del amor, la belleza y el erotismo, reside en las características militares que adquiere en Roma y que explican su apelativo en este caso. Esta circunstancia se entiende mejor a la luz del vínculo mítico que une el origen del pueblo romano con esta diosa, pues no olvidemos que Eneas es hijo de la diosa⁷². Y no solo eso, sino que la *Gens Iulia* la toma como protectora al considerarse descendientes directos, lo que explica el calificativo de *Genetrix* que le otorga Julio César⁷³. Por este motivo, se entiende también que esta figura se vincule de forma generalizada con el poder durante el Imperio y que podamos entender su presencia en Clunia como muestra del ideario y la propaganda imperiales. En todo caso, ya fuera utilizada con la intención de mostrar una ideología o el vínculo marcial de quien lo lució, no puede descartarse el carácter profiláctico de la pieza. La mentalidad romana y el carácter de su religión no puede desligarse de las profundas creencias supersticiosas de su sociedad, por lo que sería difícil que bajo un determinado uso no persista una religiosidad intrínseca⁷⁴. (Tabla 1)

Frente al grupo de divinidades descrito, al que une un cierto halo militar, el grupo de entalles de Clunia muestra otro conjunto de dioses que, en apariencia, tienen otras implicaciones. Entre estas deidades destaca la figura de Febo/Apolo, que aparece representado de una forma bastante estandarizada, similar a la del Apolo Sauróctono de Praxíteles, con el laurel y el trípode como atributos⁷⁵, a falta de una nueva revisión de su iconografía⁷⁶. Son muchas las facetas de este dios, que mantiene en el mundo romano muchos de los elementos que lo caracterizan en Grecia⁷⁷. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, ante la ausencia de elementos tan característicos como su arco o su lira, debemos pensar que se lo representa asociado a sus atributos délficos, o a su vinculación con la medicina, tanto por sus atribuciones originarias⁷⁸, como por ser el padre de Asclepio⁷⁹. No sería extraño así, que pudiera asociarse a la intención profiláctica por parte de su portador, aunque en este caso resulta complejo discernir el tipo concreto de protección que pudiera buscarse. En esta misma línea puede entenderse el ejemplar identificado con la figura de Helios, el dios sol, cuyo carácter puede resultar ambiguo en cuanto a sus atribuciones. Si bien se trata de una deidad antigua que progresivamente se asimila con muchas de las

⁷⁰ Michael Speidel, «Venus Victrix-Roman and Oriental», en *Band 17/4. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.]*, editado por Wolfgang Haase (Berlin, Boston: De Gruyter, 1984), 2225-39. <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110864397-008>.

⁷¹ Vanessa del Prete Mainer, «El culto de Venus en Hispania. Estudio y análisis de las fuentes documentales y arqueológicas en la Península Ibérica» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2017), 81 y ss.

⁷² «De los dardanos era jefe Eneas, el noble hijo de Anquises, a quien por obra de Anquises alumbró Afrodita, de casta de Zeus». Homero, *Ilíada* (Editado por Emilio Crespo, Madrid/Barcelona: Gredos-RBA Coleccionables, 2006). «Entonces Venus se le acerca atristada y, en los ojos brilladores el llanto: Oh tú -le dice- que con eterno imperio el mundo guías y a dioses y hombres fulminando aterra, ¿qué crimen tan atroz ha cometido mi Eneas contra ti, que los Troyanos, para que tantos duelos hoy culminen con ver que el orbe entero se les cierra por ser su meta Italia? Y, sin embargo, ¿no son ellos el tronco de que, un día, brotarán los Romanos, la progenie que, retoño de Teucro, a su dominio sujetará los mares y las tierras, dueña del mundo?». Virgilio, *Eneida*, I, 229-237, *Obras completas* (3ª edición, Cátedra, 2008).

⁷³ Miguel Ángel Elvira, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (Madrid: Sílex Ediciones, 2008), 236-237.

⁷⁴ Jean Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984). El autor hace referencia al carácter supersticioso y a los rasgos primitivos de la religión romana, lo que explica muchas de sus particularidades, como hemos esbozado en su momento.

⁷⁵ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 19.

⁷⁶ Debido a lo esquemático de la representación, creemos que no puede descartarse otra interpretación, pues la forma de la cabeza también sugiere que podría estar representando un petaso. Menos claros parecen el resto de atributos, aunque tampoco se aprecia con claridad si el objeto que porta en su mano izquierda es realmente un trípode, o si puede representar un caduceo. En todo caso, y a falta de una futura revisión, mantenemos la interpretación de la profesora Gutiérrez Behemerid.

⁷⁷ Miguel Ángel Elvira, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (Madrid: Sílex Ediciones, 2008), 157 y ss.

⁷⁸ Miguel Ángel Elvira, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (Madrid: Sílex Ediciones, 2008), 166 y ss.

⁷⁹ Begoña Rodríguez Idígoras, «Juro por Apolo», *Thamyris, nova series: Revista de Didáctica de Cultura Clásica, Griego y Latín*, N° 1, (2010): 86.

Tabla 1. Deidades en la colección de glíptica cluniense

Nº	TEMA	FECHA	MATERIAL	CONTEXTO
1	Venus <i>Victrix</i>	I d. C.	Cornalina	Termas Los Arcos I (<i>Caldarium</i>)
2	Marte	II d. C.	Nícolo	Necrópolis visigoda
3	Mercurio	I d. C.	Cornalina	Los Arcos II
4	Atenea	I d. C.	Ágata de bandas	Desconocido
5	Apolo	II d. C.	Pasta vítrea	Sector 3A
6	¿Baco?	I d. C.	Pasta vítrea tricolor	Desconocido
7	Fortuna	II d. C.	Nícolo	Desconocido
8	Fortuna	¿?	Pasta vítrea	Termas Los Arcos II
9	Victoria	II d. C.	Cornalina	Desconocido
10	Bonus Eventus	II.- III d. C.	Jaspe rojo	Desconocido
19	Helios	II-III d. C.	Jaspe sanguíneo	Desconocido

Tabla 1. Características básicas de los entalles de Clunia con representaciones de deidades. La numeración y los datos básicos proceden de Gutiérrez Behemerid (2008).

Tabla 2. Figuras simbólicas en la colección de glíptica cluniense

Nº	TEMA	FECHA	MATERIAL	CONTEXTO
11	Cornucopias con caduceo	I d. C.	Prasa	Casa nº 1
12	Cornucopia con orbe	I d. C.	Sarda	Desconocido
13	Gallo con cornucopia	I-II d. C.	Cornalina	Desconocido
14	Eros con cabra	I d. C.	Nícolo	Desconocido
15	Erote	I d. C.	Cornalina	Desconocido
16	¿Sacrificio?	I d. C.	Cuarzo rosa	Desconocido
18	Figura alada	I d. C.	Granate	Los Arcos II
21	Gallos enfrentados	II-III d. C.	Jaspe rojo	Desconocido
22	Ave	I d. C.	Nícolo	Desconocido

Tabla 2. Características básicas de los entalles de Clunia con representaciones de figuras simbólicas. La numeración y los datos básicos proceden de Gutiérrez Behemerid (2008).

características iconográficas de Apolo⁸⁰, no muestra apenas cambio en su carácter como personificación del sol. La cronología, en este caso, puede ofrecer una pista al respecto, puesto que la pieza se fecha entre los siglos II y III de nuestra era. Para entonces, el culto solar está conformándose como una parte

⁸⁰ Miguel Ángel Elvira, *Arte y mito. Manual de iconografía clásica* (Madrid: Sílex Ediciones, 2008), 161 y ss.

significativa de la ideología imperial que acaba configurando el culto al Sol *Invictus*. La corona radiada que presenta el busto del entalle, responde a la iconografía más frecuente del monetario bajoimperial, donde muchos de los emperadores aparecen tocados con este símbolo, por tanto, todo parece apuntar a que se trata de dicha deidad. (Tabla 2)

Por último, cabe señalar la representación de Mercurio en uno de los entalles, donde aparece representado con sus atributos más comunes: el caduceo y el *marsupium*. Se trata de un dios claramente protector, con un origen antiguo que ya tiene presencia en la Península Itálica. Bajo su advocación se encomiendan los comerciantes, pues su nombre guarda relación etimológica con el comercio⁸¹, y mediante su asimilación con el Hermes griego, además de reforzar este aspecto, adquiere su condición de mensajero de los dioses y su carácter psicopompo como guía de las almas al Hades⁸². No hay duda de que quien lo portara, más allá de mostrarse como devoto o devota, buscaba ponerse bajo la protección del dios. Teniendo en cuenta el contexto urbano de Clunia, donde se mezclaban asuntos políticos, religiosos y comerciales, bien pudo pertenecer a alguien con vínculos a esta última actividad⁸³.

Una vez analizados los entalles con representaciones de divinidades, es el turno de atender a otras figuras que aparecen representadas en la colección de Clunia. De este conjunto heterogéneo, donde se reconocen erotes y figuras de difícil interpretación, quizá en escenas de sacrificio⁸⁴, destacaremos dos grupos: el de las cornucopias y el de las aves. En el primer caso, se constatan dos piezas donde aparecen representadas cornucopias, además de un tercero que combina este elemento con un gallo. El vínculo con la suerte o la abundancia es inevitable, pero en cada uno de los casos aparecen elementos que pueden matizar su sentido. (Fig. 3)

En una de las piezas aparece la cornucopia junto a un orbe, lo que se ha interpretado como evidencia de la promoción de la abundancia, con carácter universal, por parte del emperador⁸⁵. Sin denostar su posible carácter propagandístico, es evidente que no puede obviarse el poder simbólico del cuerno de la abundancia. Este simbolismo se ve sin duda reforzado en otra de las piezas debido a que aparecen representadas dos cornucopias separadas por un caduceo. En este caso, el atributo de Mercurio puede entenderse como el equilibrio de los contrarios⁸⁶, que actúa así como el justo medio entre la fortuna favorable o adversa, en una posible alusión a la idea de la ataraxia (ἀταραξία), la armonía vital que persiguen las filosofías estoica y epicúrea, tan en boga en esta época⁸⁷. Por otro lado, tampoco sería incongruente con este sentido filosófico, aunque quizá sí más práctico a efectos de protección, interpretar el caduceo como símbolo de Mercurio -recordemos-, protector de los comerciantes junto a la abundancia que todo mercader desea.

Junto a los casos anteriores, aparece la referida pieza en la que una cornucopia está acompañada por un gallo. Aquí, al simbolismo del cuerno se une el del ave, que ofrece diferentes interpretaciones posibles

⁸¹ C. Falcón, F. Fernández-Galiano, y R. López, *Diccionario de mitología clásica*, vol. 2 (Alianza, 1997), 425-426.

⁸² Francisco P. Díez de Velasco Abellán, *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1995), 14 de julio de 2024, <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/>.

⁸³ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense* (Exma. Diputación de Burgos, 2008). La autora muestra sus dudas respecto a una pieza donde la figura que representa podría ser Baco o tal vez un sátiro. Por este motivo hemos evitado hacer conjeturas, aunque ninguna de estas figuras resulta extraña para la cronología que le atribuye la misma autora (siglo I d. C.).

⁸⁴ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, «La colección cluniense de glíptica», *BSAA Arqueología*, 71 (1) (2005); M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008).

⁸⁵ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense*, (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 25-26.

⁸⁶ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 1999), 86.

⁸⁷ Jesús Mosterín, *Roma: Historia del pensamiento* (Alianza, 2007), 132-133.



Cornucopias
con caduceo



Erote



Eros con cabra



¿Sacrificio?



Figura alada



Gallo y cornucopia



Ave



Gallos enfrentados

Figura 3. Entalles de Clunia con representaciones de figuras simbólicas. Fotos: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia. (La imagen de la pieza 12 correspondiente a una cornucopia con orbe no está disponible por motivos ajenos a nuestra voluntad).

con distintos matices. El gallo puede hacer referencia a la simbología de la vigilancia que se le atribuye⁸⁸, así como al carácter de Mercurio como protector del comercio y los intercambios⁸⁹. Por otro lado, se ha señalado el vínculo simbólico entre el gallo y Mercurio en la cultura romana, aunque también con otros aspectos simbólicos y la influencia de cultos anteriores⁹⁰. Si hacemos una lectura conjunta, resulta evidente el sentido que pudo tener como elemento de protección o atracción de la suerte o la buena fortuna, al menos en lo que a su iconografía se refiere, aunque también podría interpretarse atendiendo a los vínculos del gallo con Príapo y Esculapio⁹¹, matizando la interpretación sin alejarse demasiado de lo referido: Príapo es un dios asociado a la fecundidad, la cual también simboliza el gallo⁹²; por su parte, este animal se relaciona con Esculapio como símbolo de vigilancia que se asocia a la praxis médica. En ambos casos la lectura sería muy similar a la expresada, y que entendemos como mucho más probable. Además, la connotación comercial encaja con el contexto de la ciudad como gran núcleo de reunión tanto para asuntos políticos y judiciales, como para intercambios mercantiles, de lo cual podemos deducir que no sería extraño atribuir su pertenencia a alguien relacionado con este gremio. En definitiva, todo apunta

⁸⁸ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Editorial Labor, 1992), 213.

⁸⁹ C. Falcón, F. Fernández-Galiano, y R. López, *Diccionario de mitología clásica*, vol. 2 (Alianza, 1997), 425-426; Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 1999), 292-293.

⁹⁰ Michael Peter Feider, «Chickens in the Archaeological Material Culture of Roman Britain, France, and Belgium» (tesis doctoral, Bournemouth University, 2017), 320 y ss.

⁹¹ Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Editorial Labor, 1992), 213.

⁹² José Luis Acín Fanlo, «La figura del gallo como símbolo protector», en *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, editado por Francho Nagore Laín (Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2000), 43-60.

a que se trata de un amuleto para atraer la bonanza o como protección frente a los males relacionados con lo azaroso de los negocios.

Frente a estas interpretaciones, Perea Yébenes repasa el simbolismo del gallo en el mundo clásico, donde este animal es visto como un símbolo del sol, de la masculinidad -que refleja la cresta-, y tiene también implicaciones de carácter sexual⁹³. Además, el mismo autor observa una clara conexión con la astrología y la magia, la cual vincula con cierto ritual llevado a cabo por Livia antes del nacimiento de Tiberio, el futuro emperador⁹⁴. En suma, el gallo-sol simboliza la masculinidad y la realeza que alcanzará este personaje. Cuestión aparte es la trascendencia de esta identificación con el poder de Tiberio, que no se observa más allá de la propia predicción que recibe su madre.

Atendiendo a las cuestiones referidas, de los dos entalles mencionados donde solo aparecen aves, el entalle cluniense en el que aparecen representados dos gallos enfrentados puede suponer una compleja interpretación. De lo que no cabe duda es de su simbolismo por encima de cualquier posible referencia a cultos religiosos o a un mero elemento decorativo⁹⁵. Y si este caso resulta complejo, el último de los entalles objeto de análisis, ofrece una interpretación mucho más ambigua, pues quizá presenta la figura de un papagayo, tal vez asociado a Baco⁹⁶; pero nada impide pensar que puede tratarse de otro tipo de ave, como el cuervo, que tiene un amplio simbolismo en el mundo antiguo⁹⁷. De hecho, esta ave se vincula a Apolo y tiene relevancia en la toma de augurios, que tan representativos son de las prácticas mágicas romanas⁹⁸. En definitiva, esta pieza puede simbolizar diferentes cuestiones, aunque requeriría de un análisis más profundo.

2.2. Joyas de metal

Por lo que a elementos metálicos se refiere, este estudio se ha centrado de forma exclusiva en objetos de adorno personal, es decir, las piezas que portan los habitantes de la ciudad en su día a día, ligadas no solo a una cuestión de protección sino también con un marcado carácter cultural. Pero del mismo modo que sucedía en el caso de la glíptica, este tipo de joyas puede trascender lo meramente ornamental al buscar dotarse de un carácter protector, es decir, al tener una clara intencionalidad en su función mágica para actuar como amuletos propiamente dichos⁹⁹. De hecho, una buena parte de los fascina suelen estar realizados en bronce o hierro, para hacerlos asequibles a todas las clases sociales¹⁰⁰, si bien el uso de metales nobles demuestra que su uso como muestra de posición social también era una parte importante de estos objetos¹⁰¹.

⁹³ Sabino Perea Yébenes, «Livia Oomantís: la metáfora del nacimiento de Tiberio y el gallo-sol de la realeza: Entre adivinación, astrología y magia», *Aevum*, 91 (1), (2017): 129-49.

⁹⁴ En concreto se refiere a la adivinación mediante huevos u oomancia.

⁹⁵ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense* (Exma. Diputación de Burgos, 2008). La autora interpreta la escena como símbolo de la lucha atlética o de la difusión de las peleas de gallos en el mundo romano en torno a la cronología que se le atribuye (finales del siglo II -siglo III d. C.).

⁹⁶ M.ª Ángeles Gutiérrez Behemerid, *La colección de joyería cluniense* (Exma. Diputación de Burgos, 2008), 33.

⁹⁷ Cristóbal Macías Villalobos y Delia Macías Fuentes, «Simbolismo de las aves saturninas en los textos grecolatinos», en *Europa Renascens: la cultura clásica en Andalucía y su proyección europea*, editado por Cristóbal Macías Villalobos, José María Maestre Maestre, y Juan Francisco Martos Montiel (Libros Pórtico, 2015), 247-296.

⁹⁸ Jean Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 114; Olegario García de la Fuente, «La observación de las aves en Roma», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 24 (73) (1973): 135-157.

⁹⁹ J. Carlos Sáenz Preciado, «La joyería romana: mucho más que un complemento», *Diseño de moda: Teoría e historia de la indumentaria (Ejemplar dedicado a: Roma y la moda)*, n.º 3 (2017): 45-61.

¹⁰⁰ Antón Alvar Nuño, «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010), 240.

¹⁰¹ Pedro David Conesa Navarro, «Prestigio y protección: Las Bullae y Lunulae en la sociedad romana a partir de algunos ejemplos literarios, materiales e iconográficos», en *La infancia en Roma y en otros pueblos de la Antigüedad: estudios histórico-jurídicos*, editado por Ana Martín Minguijón, Karen María Vilacoba Ramos, y José Nicolás Saiz López, 1ª, (Pamplona: Aranzadi, 2023), 57-80.

En el caso de Clunia, tan solo se han identificado cuatro piezas del tipo señalado: dos lúnulas y dos colgantes de carácter fálico, que fueron estudiadas en su momento¹⁰². Esta limitada cuantía de piezas se debe a la escasa extensión excavada del yacimiento, que apenas alcanza el 10% de la superficie total que debió abarcar la ciudad. Un buen ejemplo de esto lo evidencia el hecho de que únicamente conocemos cinco viviendas, de las cuales solo cuatro han sido excavadas en mayor o menor medida¹⁰³. Además, la ausencia de necrópolis de cronología romana excavadas en el entorno del yacimiento explica lo limitado de este tipo de evidencias, que están vinculadas a un uso personal y, en ocasiones, se asocian a contextos funerarios. Esto se hace aún más evidente en casos de inhumaciones o tumbas de carácter infantil debido a la alta mortalidad en este grupo durante la época romana¹⁰⁴.

Por lo que respecta a los contextos concretos donde las piezas fueron localizadas, debemos puntualizar que se trata de hallazgos llevados a cabo entre los años 60 y 70 del siglo pasado, coincidiendo con el momento de apogeo de las excavaciones realizadas durante la dirección del catedrático Pere de Palol. A diferencia de lo que ocurre con la mayoría de los entalles, este grupo de amuletos pueden ser ubicados en sus respectivos contextos arqueológicos, que corresponden tanto a espacios públicos como domésticos. (Tabla 3)

Tabla 3. Características de los amuletos metálicos de Clunia			
PIEZA	MATERIAL	TIPO	CONTEXTO
Fascinum	Bronce	Falo simple, tipo 2	Sector E casa 3
Fascinum	Bronce	Falo triple, tipo 4	Habitación 24 casa 1
Lúnula	Bronce	-	Teatro
Lúnula	Bronce	-	Tabernas I y II del foro

Tabla 3. Características básicas de los amuletos metálicos de Clunia. Los datos básicos proceden de Cuesta Moratinos et al. (2018).

Si atendemos ahora al carácter de las piezas, las *lunulae* o “lunitas”, en su traducción literal del latín, son joyas metálicas con forma de luna creciente, cuya apariencia se refleja en elementos ornamentales que se remontan a culturas anteriores a la expansión de Roma¹⁰⁵. El origen como amuletos en el ámbito

¹⁰² M.ª Rosa Cuesta Moratinos, Mónica Gorostiza González, Beatriz Rubio Prada, Clara Valladolid Esteban, Gustavo Camacho Vélez, y Gerardo Martínez Díez, «Superstición y mal de ojo: fascinum y lunulae en Clunia (Peñalba de Castro, Burgos)», en *Arqueología en el Valle del Duero: del Paleolítico a la Edad Media*, editado por Noelia Hernández Gutiérrez, Javier Larrazábal Galarza, y Rodrigo Portero Hernández (Glyphos, 2018), 355-367.

¹⁰³ La Casa 1 o Casa Taracena, fue excavada en su mayor parte en los años treinta del siglo pasado, y P. Palol amplió los trabajos, aunque aún no se conoce por completo el sector N. Por la misma época se excavó la Casa de Cuevas Ciegas, de la que se desconoce su extensión, e incluso si se trata de más de una vivienda. Por su parte, la Casa 3 solo se conoce parcialmente debido a que sobre ella se ubicó el conocido como Edificio Flavio, que complica su interpretación, y a ello se suma la actual ermita de la Virgen de Castro, que se apoya sobre ambos edificios ocultando gran parte de sus restos. A estos espacios domésticos se suma la denominada Casa triangular, excavada en parte, que recibe su nombre por la forma de su planta. Por último, el conjunto lo completa la Casa 2, de la cual no se conocen más que parte de algunos muros debido a que apareció de forma fortuita y nunca se llegó a intervenir. Para más detalles, véanse P. de Palol. *Clunia. Historia de la ciudad y guía de las excavaciones* (Diputación Provincial de Burgos - Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994) y Francesc Tuset y Miguel Ángel De la Iglesia, *Colonia Clunia Sulpicia: Ciudad romana* (Diputación Provincial de Burgos, 2012).

¹⁰⁴ Milagros Moro Ípola, «Amuletos de protección infantil y juvenil en el mundo romano: a propósito de algunas de las bullae del Museo Arqueológico Nacional de Madrid», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 42 (2023): 275-289.

¹⁰⁵ Aunque no guardan relación directa con las *lunulae* romanas, ya en la Edad del Bronce aparecen piezas ornamentales de oro con formas similares pero mayor tamaño y realizadas en oro Mary Cahill, Mar, «John Windele’s golden legacy—prehistoric and later gold ornaments from Co. Cork and Co. Waterford», *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 106C (2006); George Coffey, «The Distribution of Gold Lunulae in Ireland and North-Western Europe», *Proceedings*

romano se enlaza con el mundo griego, donde se tiene referencia desde época minoica¹⁰⁶. Incluso en época tardía, San Isidoro de Sevilla hace referencia a este tipo de joya en sus *Etimologías*, definiendo las *lunulae* como adornos femeninos que describe como bolitas de oro que se cuelga a modo de lunas¹⁰⁷.

Aunque no se conoce su función exacta, se asocia a la protección de la diosa Artemis y a su vínculo con la luna y sus fases¹⁰⁸. El culto lunar está presente en distintas civilizaciones desde el origen mismo de la humanidad debido a su influencia en el cómputo del tiempo a través de su ciclo -a diferencia del sol-, de ahí su simbolismo y sus múltiples vinculaciones¹⁰⁹. Si nos centramos en el caso de Grecia, además de los vínculos con Artemisa, se identifica a Selene como la diosa que personifica a la luna, encargada de iluminar la noche cuando su hermano Helios, el sol, se va¹¹⁰. Sin embargo, la iconografía de Selene no se corresponde con la forma del creciente, sino que se representa como auriga o a lomos de algunos animales¹¹¹. En el mundo romano se mantiene un esquema similar al identificarse a la luna con Selene o también como Febe, aunque se da una circunstancia particular respecto a su asimilación de Artemisa debido a la existencia de una deidad latina previa que conocemos como Diana¹¹². Esta diosa itálica se identifica con la fertilidad y los partos, aunque se sincretiza en un momento temprano con su equivalente griega¹¹³. De este modo su iconografía resulta similar al modelo clásico griego, e incorpora a través de este los aspectos lunares asimilados por Artemisa que se difunden por el Imperio. En el contexto de la Península Ibérica las fuentes grecolatinas hacen referencia a cultos lunares¹¹⁴, mientras que la arqueología proporciona evidencias de la importancia de este astro entre pueblos como los Galaicos o los Vacceos¹¹⁵. Se entiende así que el sincretismo con los cultos romanos sea natural en algunos aspectos y que se integren amuletos que no resultan ajenos.

En el plano práctico, si bien existen evidencias del uso de este tipo de amuletos por parte de hombres, es un objeto frecuente entre las niñas y las mujeres romanas¹¹⁶, debido a la asociación entre la maternidad,

of the Royal Irish Academy: *Archaeology, Culture, History, Literature* 27 (1909); Joan J. Taylor, «Early Bronze Age Technology and Trade», *Expedition Magazine* 21, n.º 3 (1979). En el caso de la Península Ibérica, los pueblos indígenas proporcionan muestras de lúnulas realizadas en diferentes materiales y con distintas funciones, entre las que destaca su uso ornamental y su adscripción a contextos funerarios. José Antonio Faro Carballa, «Las lúnulas de la necrópolis de la Edad del Hierro de El Castillo (Castejón, Navarra)», *Archivo Español de Arqueología* 90 (2017). Respecto al origen remoto de este tipo de piezas, tanto su iconografía como su carácter de amuleto se remontan a Mesopotamia y el Próximo Oriente, desde donde pasan a Egipto, al menos por lo que se refiere al sector oriental del Mediterráneo. Francisca Velázquez Brieva y María J. López-Grande, «Amuleto con forma de creciente lunar: Origen y uso de un motivo iconográfico en la Antigüedad». *BAEDE, Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 26 (2017). Cuestión aparte es el origen del amuleto romano.

¹⁰⁶ Christopher A. Faraone, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times* (University of Pennsylvania Press, 2018), 44. El autor retrasa su origen en el mundo griego hasta la Edad de Bronce, aunque en la nota 101 menciona evidencias de época minoica.

¹⁰⁷ San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, volumen II (libros XI-XX), XIX, 31, 17, edición de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, 2ª ed. (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994), 483-485.

¹⁰⁸ Véronique Dasen, «Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain», *Latomus* 62 (2), (2003): 280; Christopher A. Faraone, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times* (University of Pennsylvania Press, 2018), 44.

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. I (Paidós, 1999), 47 y ss., 69.

¹¹⁰ Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos* (Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1997), 187 y ss.

¹¹¹ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 1999), 394.

¹¹² C. Falcón, F. Fernández-Galiano, y R. López, *Diccionario de mitología clásica*, vol. 2 (Alianza, 1997), 563.

¹¹³ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 1999), 143.

¹¹⁴ José María Blázquez Martínez, «La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos», *Emerita*, 26 (1958): 79-110.

¹¹⁵ Juan Francisco Blanco García, «En torno a las creencias y prácticas religiosas de los vacceos», *Vaccea Anuario*, 14 (2021): 45-58; José María Blázquez Martínez, «Religiones indígenas en la Hispania romana (addenda et corrigenda)», *Gerión*, 14 (1996): 333-362.

¹¹⁶ Pedro David Conesa Navarro, «Prestigio y protección: Las Bullae y Lunulae en la sociedad romana a partir de algunos ejemplos literarios, materiales e iconográficos», en *La infancia en Roma y en otros pueblos de la Antigüedad: estudios histórico-jurídicos*, editado por Ana Martín Minguijón, Karen María Vilacoba Ramos, y José Nicolás Saiz López, 1ª, (Pamplona: Aranzadi, 2023), 57-80.

el ciclo menstrual y otros aspectos relacionados con la luna¹¹⁷. Incluso se constata su uso como ornamento de algunos animales debido al carácter protector de Diana sobre la naturaleza salvaje¹¹⁸. Además, en el caso concreto de las niñas, las *lunulae* están relacionadas con el ritual de paso de la infancia a la madurez, que tiene lugar la víspera de contraer matrimonio, que es el momento cuando este amuleto se consagra a los Lares o a Venus¹¹⁹. Cuestión aparte es hasta qué punto se cumplen estas premisas, como muestran algunos enterramientos, o los conocidos retratos de las momias de El Fayum, donde se representan algunos de estos amuletos como parte de los complementos de alguna mujer joven¹²⁰.

Una vez observadas las cuestiones generales sobre estas piezas, analizaremos ahora las características concretas de las dos *lunulae* registradas en Clunia:

- Pieza 1. Se trata de una joya de bronce diseñada para su uso como colgante. Presenta la forma habitual de luna creciente en la que sus extremos se tocan cerrando la figura, con los vértices del creciente rematados en pequeñas bolas o esferas. Se trata de una pieza de escaso grosor (1mm) que cuenta con diversos relieves, posiblemente pensados para contener algún tipo de piedra o adorno. Además, presenta una pequeña perforación en la parte superior de la abertura central que debió servir para colgar algún tipo de adorno o complemento. En cuanto al contexto, su hallazgo se produjo en el teatro de la ciudad. Podemos encontrar un paralelo en el colgante de Los Villares (Balazote – Albacete), aunque carece de perforación en el arco interno¹²¹.

- Pieza 2. Corresponde a una joya realizada en bronce, de menor tamaño que la anterior. Sus vértices se orientan hacia abajo y giran hasta unirse en sentido horizontal, formando un hueco semicircular en el centro de la pieza. Además, los vértices aparecen rematados por algún motivo que no es posible reconocer por su estado de conservación, pero donde se aprecian dos elementos encajados que recuerdan a amuletos como el *ouroboros* o la *dextratio iuctio*. Se trata de otro colgante, o un pendiente quizá, aunque carece de la anilla superior necesaria para cualquiera de esos usos a causa de una fractura. La pieza se encontró entre las tabernas I y II del Foro. Existen piezas con una ligera similitud entre los objetos recuperados en el fuerte romano de *Trimontium*, en Newstead (Gran Bretaña); en concreto, nos referimos a las piezas 3 y 7 de la lámina XCII, si bien la pieza 7 presenta una especie de esfera en su parte superior¹²². También guarda cierta semejanza una lúnula de plata hallada en el enterramiento 406 (Butt Road) en Colchester (Gran Bretaña)¹²³. (Fig. 4)

Por otro lado, en el yacimiento que nos ocupa, se han identificado dos amuletos de morfología fálica. Este tipo de piezas están vinculadas al dios *Fascinus* que menciona Plinio diciendo que lo custodian las

¹¹⁷ Nicole Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque* (Ecole française de Rome, 1993), 12 y ss.; Mercedes Oria, «La maternidad protegida. Cultos y ritos públicos y privados en torno a la maternidad en el mundo romano», en *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad*, *Spal Monografías*, XIX, editado por E. Ferrer Albelda y A. Pereira Delgado (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015), 14 y ss.

¹¹⁸ Christopher A. Faraone, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times* (University of Pennsylvania Press, 2018), 45.

¹¹⁹ Milagros Moro Ípola, «Amuletos de protección infantil y juvenil en el mundo romano: a propósito de algunas de las bullae del Museo Arqueológico Nacional de Madrid», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 42 (2003): 280 y ss.

¹²⁰ Nova Barrero Martín, «Ornamenta muliebria: El adorno personal femenino en Mérida durante la Antigüedad» (tesis doctoral, Universidad de Extremadura, 2021), 471-472; Christopher A. Faraone, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times* (University of Pennsylvania Press, 2018), 46-51.

¹²¹ Juan Manuel Abascal Palazón, y Rubí Sanz Gamó, *Bronces antiguos del Museo de Albacete*, (Instituto de Estudios Albacetenses de la Excm. Diputación de Albacete, 1993), 63.

¹²² James Curle, «Ornaments», en *A Roman Frontier Post and Its People. The Fort of Newstead in the Parish of Melrose* (Glasgow: James Maclehose and Sons, 1911), 317-339.

¹²³ Nina Crummy, «Bears and Coins: The Iconography of Protection in Late Roman Infant Burials», *Britannia*, 41 (2010): 37-93. <https://doi.org/10.1017/S0068113X1000005X>. Véase figura 2, 4.

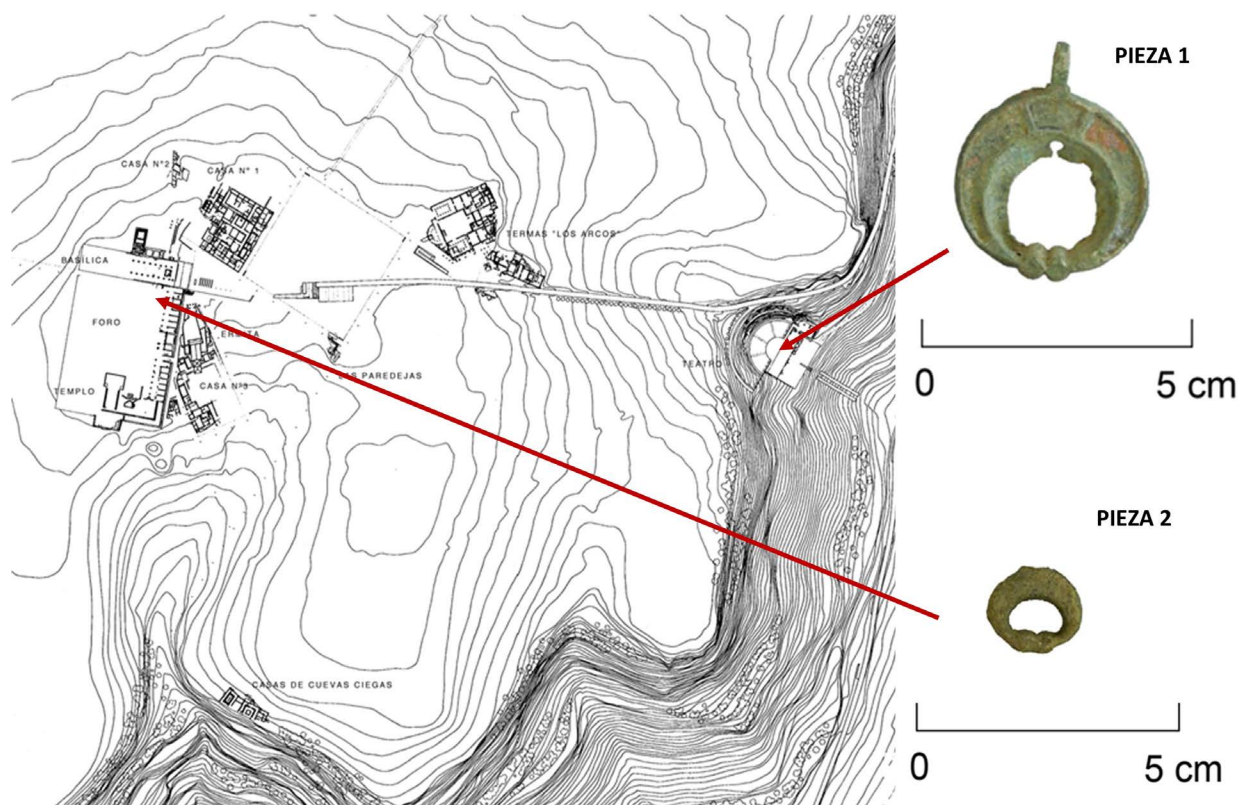


Figura 4. Lunulae de Clunia y lugar donde aparecieron. Fotos y plano: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia.

vestales¹²⁴, aunque también hay quien refiere una posible aunque dudosa identificación con Príapo, o *Mutuno Tutuno* en su versión romana¹²⁵, deidad cuyo atributo principal consiste en mostrar un falo erecto de gran tamaño¹²⁶. En ambos casos el falo se asocia con la fertilidad, y de modo específico se emplea como protección contra el mal de ojo y las envidias a través de pequeños amuletos fálicos conocidos como *fascinum*¹²⁷, entre otros remedios¹²⁸. La importancia de la concepción del falo como elemento protector se observa en el referido culto público que recaía en las vestales, de ahí la extendida costumbre de representar falos en diferentes espacios y objetos por todo el mundo romano, como símbolo de protección y buena suerte¹²⁹.

Aunque el estudio de estas piezas y de otras representaciones de carácter sexual fue objeto de escasos trabajos y de cierta ocultación desde el mundo académico y museístico¹³⁰, debido a la amplia difusión de

¹²⁴ Cayo Plinio Segundo, *Historia Natural*, edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín, Eusebia Tarrío, (Madrid: Cátedra, 2002). En concreto, ver el libro XXVIII, 39.

¹²⁵ Antón Alvar Nuño, «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010), 76-77.

¹²⁶ Ana M.ª Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, (Aldebarán Ediciones, 1997), 169.

¹²⁷ El término *fascinum*, en origen, hace referencia al mal de ojo, aunque los propios romanos acaban por emplear este concepto para denominar al amuleto.

¹²⁸ Carmen Guzmán Arias, «Nota a Plinio Naturalis Historia VII 2, 16-18», *Faventia*, 12-13 (1-2) (1991): 437-442.

¹²⁹ Christopher A. Faraone, *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times* (University of Pennsylvania Press, 2018), 68 y ss.; José Guillén, *Urbs roma vida y costumbres de los romanos III: Religión y ejército*, 2ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 82; Claudia Moser, «Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy», *Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image*, 11, (University of Pennsylvania, 2006), 41 y ss. 14 de julio de 2024, http://repository.upenn.edu/uhf_2006/11.

¹³⁰ Javier del Hoyo y Ana María Vázquez Hoys, «Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 9 (1996): 441-443.

los amuletos fálicos hoy día contamos con numerosas publicaciones, e incluso se ha podido establecer una clasificación funcional y formal para el ámbito hispano¹³¹. En concreto, esta tipología establece dentro del grupo denominado *colgantes*, hasta seis tipos diferentes de representaciones fálicas, con sus respectivos subtipos. En el caso que nos ocupa, los tipos 2 y 4 encajan con las piezas halladas en Clunia¹³².

La pieza del tipo 2 se identifica como un falo *simple de perfil*. Está realizado en bronce y cuenta en la parte superior con una arandela para portarlo (dimensiones 3 x 2 x 2 cm). Su localización se produjo en el sector Este de la Casa nº3, un gran edificio datado en el siglo I d. C. que se ubica junto al foro y que fue cubierto parcialmente y de forma sucesiva por un edificio de época Flavia y por la actual ermita. Pueden observarse ejemplos similares a esta pieza en algunos de los amuletos registrados en El Quinto (Seseña, Toledo), Veguilla de Oreja (Madrid), u Ocaña (Toledo)¹³³; Galicia¹³⁴; o el colgante de tipo 2 de Navardún (Zaragoza)¹³⁵.

En cuanto a la pieza de tipo 4, se identifica como un falo *triple*, realizado en bronce. En uno de sus extremos aparece la mano impúdica o higa, otro conocido elemento para atraer la buena suerte, que aparece de forma habitual en combinación con el falo o como amuleto independiente; en el otro extremo aparece un falo de perfil; y en el centro un falo con testículos, de frente. El conjunto está coronado por la arandela para portarlo. La pieza procede de la habitación 24 de la Casa número 1, o Casa Taracena, y tiene unas dimensiones de 2,91 x 6,05 x 0,6 cm. Dentro del ámbito hispano se observan paralelos en algunas piezas halladas en la provincia de Cádiz¹³⁶, y en los museos de Jaén (pieza 10) y Córdoba (pieza 11)¹³⁷. (Fig. 5)

Como puede observarse, los amuletos de metal que se han identificado en Clunia se ajustan a los usos habituales dentro del mundo romano, es decir, no se ha identificado ningún tipo de resto singular o exclusivo de la ciudad, e incluso del territorio arévaco en el que se enclava. En general, se trata de piezas similares a las que pueden encontrarse en cualquier rincón del Imperio, algo que evidencia, al menos en este aspecto, una romanización profunda de las creencias o una presencia clara de la religiosidad más popular del mundo romano. En este sentido, tanto las lúnulas como los colgantes fálicos presentan una característica común que está muy presente en la religiosidad popular romana: relacionan la protección con la fertilidad, es decir, la fortuna de una persona se encuentra estrechamente relacionada con su capacidad de procrear y dar continuidad a la familia, con todo lo que esto implica a nivel social y cultural.

¹³¹ Javier del Hoyo y Ana María Vázquez Hoys, «Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 9 (1996): 453 y ss.

¹³² M.^a Rosa Cuesta Moratinos, Mónica Gorostiza González, Beatriz Rubio Prada, Clara Valladolid Esteban, Gustavo Camacho Vélez, y Gerardo Martínez Díez, «Superstición y mal de ojo: fascinum y lunulae en Clunia (Peñalba de Castro, Burgos)», en *Arqueología en el Valle del Duero: del Paleolítico a la Edad Media*, editado por Noelia Hernández Gutiérrez, Javier Larrazábal Galarza, y Rodrigo Portero Hernández, (Glyphos, 2018), 355-367.

¹³³ M.^a del Mar Zarzalejos Prieto, Joaquín Aurrecoechea-Fernández, y Carmen Fernández Ochoa, «Amuletos fálicos romanos inéditos de las provincias de Madrid y Toledo», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid (CuPAUAM)*, 15 (1988): 301-318.

¹³⁴ Eusebio Rey Seara, «El estudio de los amuletos romanos: el caso de Galicia», *Semata: Ciencias sociales e humanidades*, 14 (2003): 151-164.

¹³⁵ Javier Andreu Pintado y Ane Urrizburu Jáuregui, «Praefascinandae res: cuatro nuevos fascina fálicos procedentes del norte de la Tarraconense (Cinco Villas de Aragón, Zaragoza)», *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30 (0) (2019): 319-332. <https://doi.org/10.21071/aac.v30i.12444>.

¹³⁶ Álvaro Gómez Peña, Amanda Bravo hidalgo, y Jesús Rodríguez Mellado, «Amuletos fálicos romanos de la provincia de Cádiz», *Revista Atlántica-Mediterránea*, 23 (2021): 117-145. 14 de julio de 2024, <https://revistas.uca.es/index.php/rampas/article/view/7006/8322>.

¹³⁷ José Antonio Morena López y José Santiago Romero Conde, «La colección de amuletos fálicos romanos del Museo Histórico Municipal de Baena (Córdoba)», *Antiquitas*, 27 (2015): 95-110.

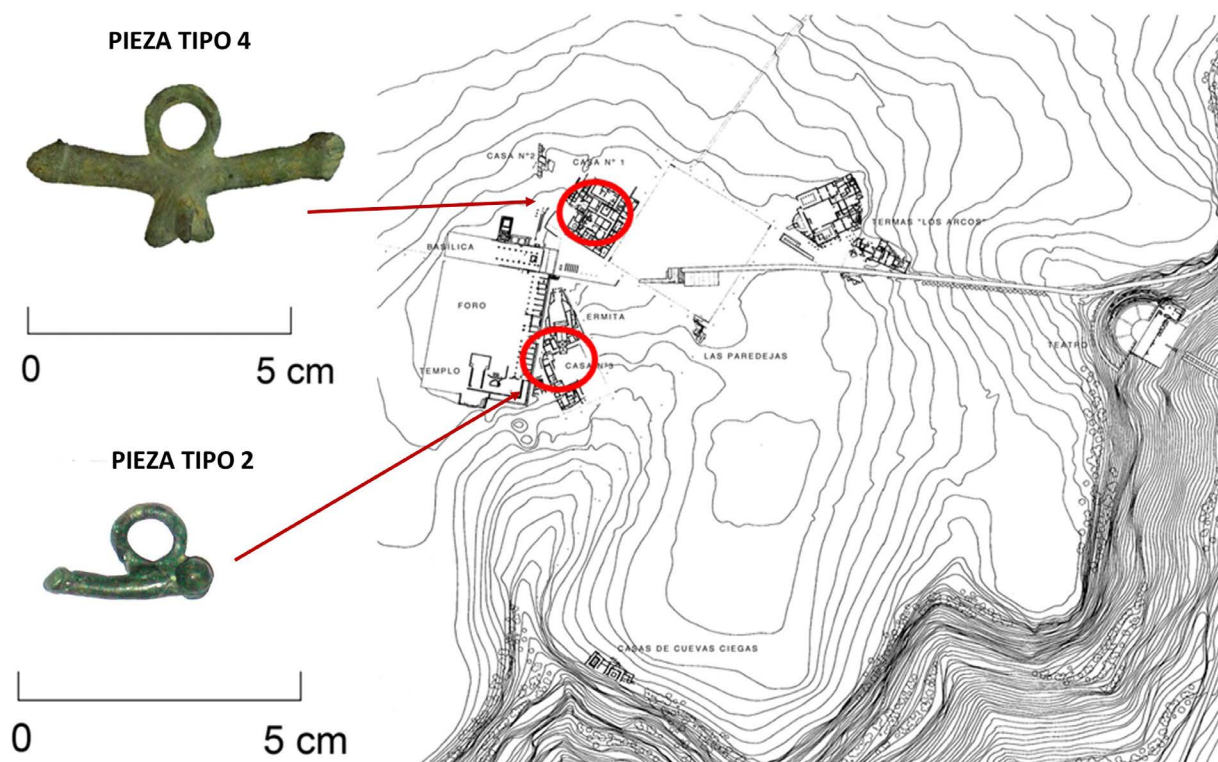


Figura 5. Amuletos fálicos de Clunia y lugar donde aparecieron. Fotos y plano: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia.

3. Otros indicios

Al hacer referencia a amuletos en el título de este trabajo, parece claro que nos referimos a objetos concretos como los descritos hasta ahora, de pequeño tamaño, que pueden lucirse como joyas u ornamentos, y con un carácter personal o muy ligado a la intimidad de quien lo posee. Sin embargo, la expresión de las creencias supersticiosas y la búsqueda de la protección no se limita a las piezas de uso personal, más o menos ornamentales, sino que tiene diversas formas de mostrarse en la vida diaria de la sociedad romana. El caso más evidente lo constituye la omnipresente representación de falos y elementos fálicos, como se puede observar en diferentes objetos y espacios, entre los que destacan Pompeya y su entorno por motivos evidentes¹³⁸. En un contexto más cercano, podemos encontrar representaciones fálicas sobre diversos soportes¹³⁹, incluida la cerámica¹⁴⁰.

Frente a estos ejemplos, consideramos que no deben obviarse otras muestras de la presencia de la magia en los usos cotidianos, cuya finalidad no dista mucho de la pretendida mediante pequeños objetos. Clunia, en este sentido, ofrece algunas muestras de su afinidad con distintas costumbres o usos habituales a lo

¹³⁸ Juan Francisco Martos Montiel, «Pompeya: paisaje con figuras...fálicas», en *El paisaje: percepciones interdisciplinares desde las humanidades*, editado por Emilio Ortega Arjonilla, (Comares, 2018), 55-68; Claudia Moser, «Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy», *Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image*, 11, (University of Pennsylvania, 2006), 41 y ss. 14 de julio de 2024, http://repository.upenn.edu/uhf_2006/11; Kathryn Emily Van de Wiel, «Fascinum: The Apotropaic Phallus of Campania in the Ancient & Modern Imagination. Volume II», (tesis doctoral, University of Warwick, 2019).

¹³⁹ Rafael López Velasco, «Representaciones fálicas protectoras. A propósito de un hallazgo de época romana», *Trabajos de arqueología Navarra*, 20 (2008): 165-196.

¹⁴⁰ Miquel Cura i Morea, «Nuevos vasos cerámicos con decoración fálica de época romana», *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló*, 23 (2003): 257-260; José Antonio Mínguez Morales, «Decoraciones fálicas sobre vasos cerámicos de época romana de la Península Ibérica», *Zephyrus* 49 (1996): 305-319.

largo del Imperio, pero también cuenta con un elemento singular: el denominado por la tradición como “santuario priápico” de Cueva Román¹⁴¹.

3.1. Referencias epigráficas

Uno de los ámbitos donde se hacen más evidentes las creencias, en un sentido amplio, es en la epigrafía, dado que es frecuente encontrar referencias a diferentes deidades en piezas tan comunes como aras votivas y estelas funerarias. En este caso, el conjunto epigráfico cluniense ofrece un amplio repertorio de inscripciones procedentes tanto de la ciudad como de su entorno, pues no en pocas ocasiones las piezas aparecen reutilizadas en edificios de las poblaciones circundantes¹⁴². No sería posible realizar un análisis sistemático de todo el conjunto, ni es la pretensión de este trabajo, pero sí prestaremos atención a varios ejemplos que constituyen una buena muestra de la relación entre la vida cotidiana y lo sobrenatural en el mundo romano.

Un primer ejemplo lo encontramos en la estela ER Clu 72. Esta pieza fue reutilizada para la construcción de un edificio ubicado frente al antiguo cuartel de la Guardia Civil en la localidad de Peñaranda de Duero (Burgos), a poco más de 12 km del yacimiento¹⁴³. En la actualidad se encuentra expuesta en el Museo Provincial de Burgos. Se trata de una estela que aparece mutilada en su parte superior en sentido horizontal, y también en su parte inferior. Su decoración está compuesta por dos ruedas en espiral, concéntricas, incluidas en el interior de un marco circular denticulado. El espacio que se encuentra entre este motivo y el texto, se ocupa con una representación de rombos biselados sobre la cual aparecen sendos motivos que podrían representar cuernos o crecientes lunares. En uno u otro sentido, las referencias de la luna y el toro aparecen en diferentes culturas como símbolos de poder y de fertilidad, y en el caso concreto de los cuernos, también de protección contra el mal de ojo¹⁴⁴. Por tanto, los símbolos de esta estela podrían tener un carácter apotropaico, e incluso podrían guardar relación con la diosa Diana debido a su asimilación con la diosa Luna/Selene, que también tiene un simbolismo funerario¹⁴⁵.

Por otro lado, aunque sin desviarnos demasiado del simbolismo de la pieza anterior, se constata en Clunia un posible culto privado a Diana a partir del ara votiva ER Clu 4, recuperada en Peñalba de Castro¹⁴⁶. El culto a Diana no es común en el mundo doméstico, pero también sabemos que, en el mundo romano, la vida privada tiene siempre un importante componente público. (Fig. 6)

Los ejemplos expuestos ofrecen una pequeña muestra del simbolismo que rodeaba a elementos comunes en la vida de quienes poblaron Clunia, así como de la presencia de lo sobrenatural en el devenir diario de aquellas personas. Pero si hay algo que destaca por encima de todos estos elementos y que constituye todo un espacio cargado de simbolismo y de muestras epigráficas de gran relevancia, ese lugar es Cueva Román. Desde el inicio de su exploración sistemática en los años ochenta del siglo pasado, este complejo kárstico que comprende varias galerías bajo el Alto de Castro, no ha dejado de ofrecer numerosas evidencias de época romana, entre las que destacan las aportaciones epigráficas. El hallazgo de un espacio con una

¹⁴¹ P. de Palol, *Clunia: Historia de la ciudad y guía de las excavaciones* (Diputación Provincial de Burgos - Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994), 101 y ss.

¹⁴² P. de Palol y J. Vilella, *CLUNIA II. La epigrafía de Clunia*. 1ª ed. (Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1987).

¹⁴³ P. de Palol y J. Vilella, *CLUNIA II. La epigrafía de Clunia*. 1ª ed. (Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1987), 65.

¹⁴⁴ Ana M.ª Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, (Aldebarán Ediciones, 1997), 122-123.

¹⁴⁵ Federico Revilla, *Diccionario de iconografía y simbología* (Madrid: Cátedra, 1999), 271-272.

¹⁴⁶ P. de Palol y J. Vilella, *CLUNIA II. La epigrafía de Clunia*. 1ª ed. (Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1987). Estos autores interpretan la inscripción así: [Dia]nae / [Cor]ne(lius?) / [P]ompeian(us) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), y la traducen como sigue: ...Cornelio Pompeyano cumplió, como era justo, de buen grado el voto a Diana. No descartan que pudiera ser una mujer la dedicante (Cornelia).

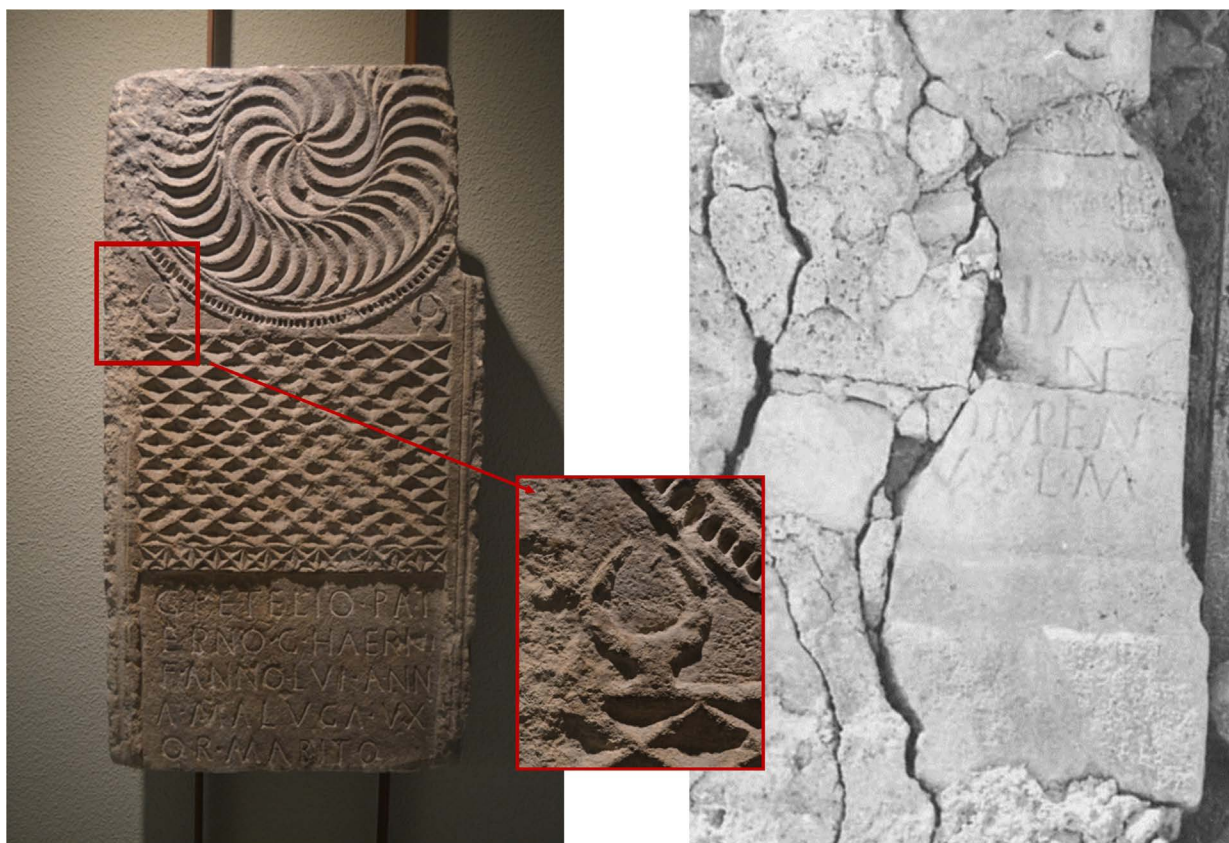


Figura 6. Izquierda: Estela ER Clu 72 con motivo lunar/cuernos, destacado en el centro. Derecha: Ara votiva ER Clu 4 localizada en Peñalba de Castro. Fotos: C. Valladolid y Palol y Vilella (1987) respectivamente.

notable concentración de figuras e inscripciones en el barro de la cueva llevó a interpretar este lugar como un posible santuario de carácter priápico a causa de las representaciones fálicas existentes¹⁴⁷.

Sin embargo, pese a las diferentes propuestas sobre su posible sacralidad, las evidencias indican que se trata de un espacio transformado para el aprovechamiento hídrico por parte de los habitantes del Alto¹⁴⁸. Perforaron la roca allí dónde fue necesario y rebajaron los niveles arcillosos de su fondo allí donde consideraron que era imperioso dar una mayor profundidad a la acumulación de agua, algo que sin duda nos permite entender un poco mejor el porqué de la ubicación y la existencia de la ciudad romana¹⁴⁹. Las huellas epigráficas son la verificación más clara de entrada en este espacio con un carácter profesional, relacionada con el control de las aguas y para constatar las consecuencias que estaban teniendo sobre el acuífero las transformaciones que ellos mismos estaban realizando. Además, la epigrafía de la cueva no recoge el nombre de ninguna deidad, pero sí el de hombres de carne y hueso que, en el desempeño de su ocupación como magistrados públicos del

¹⁴⁷ P. de Palol y J. Vilella, «¿Un santuario priápico en Clunia?», *Koiné*, 2 (1986): 15-25.

¹⁴⁸ María Rosa Cuesta, Natalia Ayuso, José Antonio Cuchí, Miguel Ángel de la Iglesia, Francisco Lera, Rafael Larma, José Antonio Rausa, Francesc Tuset, Víctor Viñals, y José Luis Villarroel, «El abastecimiento con agua subterránea a la Colonia Clunia Sulpicia (Hispania Citerior Tarraconensis)», *Boletín Geológico y Minero*, 131 (1) (2020): 125-146. <https://doi.org/10.21701/BOLGEOMIN.131.1.008>.

¹⁴⁹ Rosa Cuesta, Ignacio Fiz Fernández, y Eva Subías Pascual, «Hydraulic and urban management during Roman times based on GIS and remote sensing analysis (Clunia, Spain)» *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 29 (2019): 123-146. <https://doi.org/10.21001/rap.2019.29.4>; M.ª Rosa Cuesta Moratinos, «Recursos hídricos, sistema kárstico y gestión del agua en la Colonia Clunia Sulpicia», (tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili, 2012).

Estado, se vieron obligados a bajar a esa otra parte de la ciudad. Parte que resultaba de vital importancia para el desarrollo de sus actividades y la administración de las aguas¹⁵⁰.

Si nos centramos ahora en las características paleográficas de las inscripciones, en primer lugar, destaca el propio soporte, pues los textos están realizados sobre los paquetes naturales de arcilla de las galerías. La variedad que presentan las distintas inscripciones, tanto en el tipo y forma de las letras como en su tamaño y modulación responden a la pluralidad de manos que los ejecutaron. La plasmación de los signos gráficos se efectúa generalmente con los mismos dedos de la mano —es frecuente ver la huella de la yema del dedo en los pies de algunas letras—o mediante una pequeña astilla o algún otro objeto acabado en punta. El procedimiento es el mismo que el empleado para escribir en las tablillas de cera con un *stylus*. (Fig. 7)



Figura 7. Figuras de Cueva Román. Arriba izquierda: Figura itifálica a la izquierda con vaso a los pies, y falo en la parte derecha. Arriba derecha: Gran falo con inscripción. Abajo izquierda: Figuras diversas (pájaro a la derecha). Abajo derecha: Máscara. Fotos: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia.

En cuanto al contenido, la elevada plasticidad del fango de la Cueva de Román hace que los textos presenten un grado notable de dificultad en su interpretación y lectura, ya que con frecuencia nos encontramos ante irresolubles problemas de superposición y borrado de palabras o signos. A pesar de ello, se pueden observar ciertos rasgos arcaizantes propios del siglo I d. C. Por lo que respecta a la onomástica, podemos decir que la documentada en la arcilla de la Cueva de Román corresponde,

¹⁵⁰ M.^a Rosa Cuesta Moratinos, «Cueva Román: Fuente de abastecimiento- Lugar de culto de la Colonia Clunia Sulpicia», en *Aquae sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*, editado por Ana Costa, Luis Palahí, y David Vivó, (Girona: Institut de Recerca Històrica de la Universitat de Girona, 2011), 167-180.

en rasgos generales, a la de la superficie de la ciudad, distinguiéndose nombres tanto indígenas como de influjo grecolatino. Gracias a los *nomina* de los magistrados municipales que conocemos a través de diversos elementos (epígrafes funerarios, numismática, inscripciones jurídicas) se puede establecer una correspondencia con la vida de la superficie, como, por ejemplo, la *Tabula Hospitalis* del Museo Arqueológico Nacional donde se nombra como legado a recibirla a un *C. Magius* en el año 40 d. C., y no son pocas las ocasiones en las que nos encontramos a *Caius Magius* en la zona oeste del complejo kárstico.

A la vista de las circunstancias expuestas, son muchas las preguntas que se plantean: ¿Cómo pueden encajar los símbolos religiosos con la visita de magistrados a la cueva? ¿Controlarían el paso de visitas rituales de los ciudadanos al hipotético santuario? Y siendo así, ¿por qué no hay más de una veintena de nombres registrados cuando la ciudad pudo albergar en torno a dos mil personas¹⁵¹? Además, si tenemos en cuenta que durante el siglo I d. C. se produce el momento de mayor actividad epigráfica en el subsuelo ¿por qué no ocurre lo mismo durante el siglo II d. C. cuando la ciudad está en su apogeo? Aunque no podemos dar una respuesta categórica, sí podemos afirmar con cierta fiabilidad, que toda aquella gente que entró en la cueva lo hizo para comprobar que la modelación del sistema hídrico estaba en buen camino. O dicho de otro modo: lo que tenemos en Cueva Román es el control de las aguas de la ciudad, para comprobar las reservas hídricas y asegurar que están en perfecto estado. A la vista de la falta de evidencias determinantes de usos religiosos o visitas curativas, no hay nada que haga pensar que no estamos ante evidencias de registros rutinarios de carácter administrativo, aunque se ha propuesto una interpretación que aúna las dos perspectivas existentes, dando sentido a la presencia conjunta de elementos simbólicos con una epigrafía carente de referencias religiosas o votivas¹⁵². En definitiva, tan solo podemos concluir al respecto, que no estamos ante un santuario, y que los trabajos que se están llevando a cabo confirman la importancia y la fragilidad de este sistema kárstico en relación a la supervivencia de la ciudad, un problema del que ya sus habitantes eran conscientes¹⁵³.

3.2. Iconografía

Junto a los textos epigráficos y su asociación más o menos evidente con elementos simbólicos, cabe señalar la presencia de un motivo tan popular como simbólico dentro de la sociedad romana: los falos. Aunque ya hemos visto que tan solo se registran dos amuletos fálicos en el yacimiento, sabemos que estas representaciones son muy relevantes en el caso de Cueva Román, a pesar de que descartemos el carácter sagrado de la cavidad asociado al dios Príapo. Con independencia de las interpretaciones sobre este espacio concreto, es evidente que la presencia de relieves y representaciones de carácter fálico es una constante en el mundo romano, como demuestran abundantes ejemplos por todo el Imperio¹⁵⁴. Además de su relación simbólica con la fertilidad, el falo, como hemos podido comprobar, constituye un símbolo protector contra el mal de ojo, pero también frente a los malos espíritus, de ahí su presencia habitual en *domus* privadas o en edificios públicos e infraestructuras¹⁵⁵. Por tanto, es común encontrar representaciones fálicas en puentes o acueductos, pero también en mosaicos, u objetos cotidianos.

¹⁵¹ Estimación formulada a partir de los recursos hídricos de la ciudad. M.^a Rosa Cuesta Moratinos, «Recursos hídricos, sistema kárstico y gestión del agua en la Colonia Clunia Sulpicia» (tesis doctoral, Universitat Rovira i Virgili, 2012).

¹⁵² Silvia Alfayé Villa, «Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: El caso de Clunia», *Revista de Historiografía*, 25 (2016): 355-383, <https://doi.org/10.20318/revhisto.2017.3596>.

¹⁵³ María Rosa Cuesta, Natalia Ayuso, José Antonio Cuchí, Miguel Ángel de la Iglesia, Francisco Lera, Rafael Larma, José Antonio Rausa, Francesc Tuset, Víctor Viñals, y José Luis Villarroel, «El abastecimiento con agua subterránea a la Colonia Clunia Sulpicia (Hispania Citerior Tarraconensis)», *Boletín Geológico y Minero*, 131 (1) (2020): 143 y ss. <https://doi.org/10.21701/BOLGEOMIN.131.1.008>.

¹⁵⁴ Antón Alvar Nuño, «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia», (tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid, 2010); Claudia Moser, «Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy», *Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image*, 11, (University of Pennsylvania, 2006), 14 de julio de 2024, http://repository.upenn.edu/uhf_2006/11.

¹⁵⁵ Ana M.^a Vázquez Hoys y Óscar Muñoz Martín, *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, (Aldebarán Ediciones, 1997), 169.

Clunia no es una excepción. Tanto en el yacimiento como en sus proximidades se conocen tres representaciones fálicas, asociadas a edificios en dos de los casos. El ejemplo más destacado lo constituye el sillar exento que hasta hace algunos años se conservaba junto a la Casa nº1, en el cardo que se encuentra en su lado O. Esta pieza expoliada en 2012, presentaba relieves fálicos en dos de sus caras; ambos representaban falos erectos orientados hacia la derecha en sentido horizontal, con una ligera curvatura hacia abajo en el centro acentuando la erección, y mostraban el escroto hacia abajo con los dos testículos marcados; también ambos presentaban un falo erecto de menor tamaño, orientado hacia arriba, en su parte posterior, pero solo uno de ellos incluía un tercer falo orientado hacia abajo, saliendo del vértice formado por el falo mayor y el escroto correspondiente. Se desconoce su ubicación original, pero la disposición de los relieves en solo dos caras del sillar, y su gran tamaño, sugieren que debió estar colocado en la esquina de algún gran edificio.

No lejos de donde se encontraba la pieza anterior podemos observar el relieve de un falo en el criptopórtico de la Casa nº 1, cuyo bloque de caliza estaría reutilizado en la transformación tardía de esta enorme *domus*¹⁵⁶. En este caso se representa un falo erecto curvado hacia arriba y orientado a la derecha, con los testículos en su parte posterior, bien marcados a ambos lados del pene. Su factura es menos elaborada que en el primer caso. Lo curioso de esta pieza es que, a pesar de su ubicación en una casa destacada en el núcleo de la ciudad, no se encuentra en un lugar con demasiada visibilidad.

La tercera de las piezas debemos buscarla fuera del yacimiento, en la vecina localidad de Coruña del Conde (Burgos), a apenas dos kilómetros de Clunia, aunque estrechamente ligada al mismo. En este caso nos encontramos con un sillar reutilizado en la construcción del castillo de la mencionada localidad, en concreto, en la parte baja de la torre del homenaje. El relieve representa un falo erecto, orientado hacia la izquierda, con una ligera curvatura para resaltar la erección. El glande aparece bastante definido al igual que los testículos, que aparecen en la parte posterior, aunque en su extremo inferior parecen marcar el arranque de algún motivo que se ha perdido, que bien podría corresponder a unas patas, pues no es algo desconocido en este tipo de representaciones. Además, en la parte posterior del falo, sobre el escroto, se aprecia el arranque de lo que pudo ser un pequeño falo orientado hacia arriba, como ya hemos observado que ocurría en el sillar expoliado de Clunia. (Fig. 8)

No cabe duda de que la antigua Colonia Clunia Sulpicia ofrece una amplia muestra de diferentes elementos de innegable carácter apotropaico, o relacionados con las creencias más arraigadas del mundo romano. En este trabajo hemos pretendido ofrecer una muestra general, con especial atención a aquellos objetos identificados como amuletos propiamente dichos o como muestras de una presencia clara de lo sobrenatural y lo mágico en la sociedad de la época. Quedan pendiente, sin embargo, la consideración de algunos otros elementos y motivos que bien podrían tener cabida aquí, pero que plantean otro tipo de debate más orientado a considerar la presencia de lo puramente religioso en la vida de los clunienses, y su relación con las creencias que venimos considerando, pues bien podríamos analizar la presencia de determinadas deidades como las *Matres* en numerosas aras, o la presencia de la gran estatua de la diosa Fortuna recuperada en el teatro de la ciudad, y su relevancia en el culto local.

4. Conclusiones

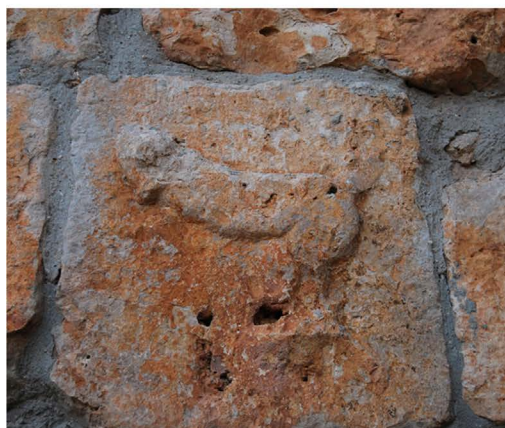
Al hilo de lo anterior, podemos señalar que Clunia, a pesar de su reducida muestra de amuletos, no presenta ninguna peculiaridad respecto al resto del Imperio en lo que a creencias y supersticiones se refiere, si bien no se conoce ninguna gema mágica propiamente dicha. Salvo por este último detalle, no faltan otros ejemplos de objetos que cumplieron algún tipo de función profiláctica, más o menos

¹⁵⁶ P. de Palol, *Clunia: Historia de la ciudad y guía de las excavaciones* (Diputación Provincial de Burgos - Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994), 114 y ss.



SILLAR EXPOLIADO

CASA Nº 1



**CASTILLO DE
CORUÑA DEL CONDE**

Figura 8. Representaciones fálicas de Clunia y su entorno. Fotos: Equipo de investigación de la Colonia Clunia Sulpicia (Sillar expoliado); G. Camacho (falo del castillo de Coruña del Conde); Palol (1994) (falo de la Casa nº 1).

evidente. En este sentido, destaca la presencia de varios entalles asociados a la fortuna y el destino, que bien podrían ponerse en relación con la escultura de la diosa Fortuna aparecida en el teatro. Sin embargo, su análisis queda pendiente para futuras investigaciones en las que puedan incluirse nuevos hallazgos o revisiones de materiales, así como nuevas perspectivas. En definitiva, teniendo en cuenta el escaso porcentaje de terreno excavado en el yacimiento (5-10%), y la considerable cantidad de materiales ya almacenados, no nos cabe duda de que queda mucha tarea por hacer.

Bibliografía

- Abascal Palazón, Juan Manuel., y Rubí. Sanz Gamo. *Bronces antiguos del Museo de Albacete*. Instituto de Estudios Albacetenses de la Excm. Diputación de Albacete, 1993.
- Acín Fanlo, José Luis. «La figura del gallo como símbolo protector». En *Homenaje a Rafael Andolz: estudios sobre la cultura popular, la tradición y la lengua en Aragón*, 43-60. Editado por Francho Nagore Laín. Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2000.
- Alfayé Villa, Silvia. «Expresiones religiosas en las ciudades del poder de la Hispania Céltica: El caso de Clunia». *Revista de Historiografía* 25 (2016): 355-83. <https://doi.org/10.20318/revhisto.2017.3596>.

- Alvar Nuño, Antón. «El mal de ojo en el Occidente romano: materiales de Italia, Norte de África, Península Ibérica y Galia». Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2010. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/11039/>.
- . «Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre Antigüedad y mundo moderno: ¿Una estructura mental de muy larga duración?». *Dialogues d'histoire ancienne*, 40/1 (1) (2014): 161-162, <https://doi.org/10.3917/dha.401.0147>.
- . «Morality, emotions and reason: New perspectives in the study of roman magic». *Archiv für Religionsgeschichte*, 18-19 (1). (2017): 307-325.
- Andrés Hurtado, Gloria. *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: «Hispania»*. Universidad de La Rioja, 2023.
- Axtell, Harold L. *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1907.
- Bailón García, Marta. «El culto a Fortuna Dea en Hispania: Contribución a la romanización del territorio». *Antesteria*, 1 (2012): 51-61.
- Barrero Martín, Nova. «Ornamenta muliebria. El adorno personal femenino en Mérida durante la Antigüedad». Tesis doctoral. Universidad de Extremadura, 2021.
- Bayet, Jean. *La religión romana: historia política y psicológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Belousov, Alexey V. «Magic in pliny the elder revisited». *Shagi/ Steps*, 6 (1) (2020): 73-90. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2020-6-1-73-90>.
- Birley, Eric. «The Religion of the Roman Army: 1895-1977». En *and 16/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.])*, 1506-1541. Editado por Wolfgang Haase. Berlin, Boston: De Gruyter, 1978.
- Blanco García, Juan Francisco. «En torno a las creencias y prácticas religiosas de los vacceos». *Vacceia Anuario*, 14 (2021): 45-58.
- Blázquez Martínez, José María. «La religiosidad de los pueblos hispanos vista por los autores griegos y latinos». *Emerita*, 26 (1958): 79-110.
- . «Religiones indígenas en la Hispania romana (addenda et corrigenda)». *Gerión*, 14 (1996): 333-362.
- Boëls-Janssen, Nicole. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Ecole française de Rome, 1993.
- Bonner, Campbell. *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950.
- Cahill, Mary. «John Windle's golden legacy—prehistoric and later gold ornaments from Co. Cork and Co. Waterford». *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 106C (2006): 219-337.
- Casal García, Raquel. *Colección de glíptica de Museo Arqueológico Nacional serie de entalles romanos*. Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1990.
- Champeaux, Jacqueline. «La Fortune romaine». *Revue des Deux Mondes* Janvier (enero) (2009): 138-48.
- Chaves Tristán, Francisca, y Raquel Casal García. «Problemática de la glíptica en España. Estado de la cuestión». En *PACT*, 23, IV:313-31. Bruselas, 1992.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor, 1992.
- Coffey, George. «The Distribution of Gold Lunulae in Ireland and North-Western Europe». *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature*, 27 (1909): 251-58.
- Conesa Navarro, Pedro David. «Prestigio y protección. Las Bullae y Lunulae en la sociedad romana a partir de algunos ejemplos literarios, materiales e iconográficos». En *La infancia en Roma y en otros pueblos de la Antigüedad: estudios histórico-jurídicos*, editado por Ana Martín Minguijón, Karen María Vilacoba Ramos, y José Nicolás Saiz López, 57-80. Pamplona: Aranzadi, 2023.
- Cravinho, Graça. «A iconografía de Minerva através da glíptica». En *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos: arte, mitologías, creencias*, editado por Sabino Perea Yébenes y Jorge Tomás García, 41-82. Signifer Libros, 2018.

- Cravinho, Graça Maria Pombo. «Glíptica romana em Portugal». Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela, 2014. <http://hdl.handle.net/10347/11726>.
- Crummy, Nina. «Bears and Coins: The Iconography of Protection in Late Roman Infant Burials». *Britannia*, 41 (2010): 37-93. <https://doi.org/10.1017/S0068113X1000005X>.
- Cuesta, María Rosa, Natalia Ayuso, José Antonio Cuchí, Miguel Ángel de la Iglesia, Francisco Lera, Rafael Larma, José Antonio Rausa, Francesc Tuset, Víctor Viñals, y José Luis Villarroel. «El abastecimiento con agua subterránea a la Colonia Clunia Sulpicia (Hispania Citerior Tarraconensis)». *Boletín Geológico y Minero*, 131 (1) (2020): 125-46. <https://doi.org/10.21701/BOLGEOMIN.131.1.008>.
- Cuesta Moratinos, M.^a Rosa. «Recursos hídricos, sistema kárstico y gestión del agua en la Colonia Clunia Sulpicia». Tesis doctoral. Universitat Rovira i Virgili, 2012.
- Cuesta Moratinos, M.^a Rosa. «Cueva Román: Fuente de abastecimiento- Lugar de culto de la Colonia Clunia Sulpicia». En *Aquae sacrae. Agua y sacralidad en la Antigüedad*, editado por Ana Costa, Luis Palahí, y David Vivó, 167-80. Girona: Institut de Recerca Històrica de la Universitat de Girona, 2011.
- Cuesta Moratinos, M.^a Rosa, Mónica Gorostiza González, Beatriz Rubio Prada, Clara Valladolid Esteban, Gustavo Camacho Vélez, y Gerardo Martínez Díez. «Superstición y mal de ojo: fascinum y lunulae en Clunia (Peñalba de Castro, Burgos)». En *Arqueología en el Valle del Duero: del Paleolítico a la Edad Media*, editado por Noelia Hernández Gutiérrez, Javier Larrazábal Galarza, y Rodrigo Portero Hernández, 355-67. Glyphos, 2018.
- Cuesta, Rosa, Ignacio Fiz Fernández, y Eva Subías Pascual. «Hydraulic and urban management during Roman times based on GIS and remote sensing analysis (Clunia, Spain) ». *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 29 (2019): 123-46. <https://doi.org/10.21001/rap.2019.29.4>.
- Cura i Morea, Miquel. «Nuevos vasos cerámicos con decoración fállica de época romana». *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 23 (2003): 257-60.
- Curle, James. «Ornaments». En *A Roman Frontier Post and Its People. The Fort of Newstead in the Parish of Melrose*, 317-39. Glasgow: James Maclehose and Sons, 1911.
- Dasen, V., y A. M. Nagy. «Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión». En *Glyptós. Gemas y camafeos greco-romanos: Arte, mitologías, creencias*, editado por S. Perea Yébenes y J. Tomás García, 139-78. Salamanca-Madrid, 2018.
- Dasen, Veronique. 2003. «Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain». *Latomus* 62 (2): 275-89. <https://doi.org/10.2307/41542481>.
- Dasen, Véronique. «Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity». En *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, 291-314. John Wiley & Sons, Ltd. 2011. <https://doi.org/10.1002/9781444390766.CH18>.
- De la Iglesia Santamaría, Miguel Ángel, y Francesc Tuset Bertran.. «Colonia Clunia Sulpicia». En *Ciudades romanas de Hispania II*, editado por Trinidad Nogales Basarrate y María José Pérez del Castillo, 165-80. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2022.
- Diez Castillo, Agustín, y Pere Pau Ripollès Alegre. «Kolounioku | clounioq». *Moneda ibérica* 1, 30 de julio de 2024. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7962932>.
- Díez de Velasco Abellán, Francisco P. *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 1995. 30 de julio de 2024. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua--0/html/>.
- Eliade, Mircea. 1999. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I. Paidós, 1999.
- Elvira, Miguel Ángel. *Arte y mito. Manual de iconografía clásica*. Madrid: Sílex Ediciones, 2008.
- Falcón, C., F. Fernández-Galiano, y R. López. *Diccionario de mitología clásica*. Vol. 2. Alianza, 1997.
- Faraone, Christopher A. *The transformation of Greek amulets in Roman imperial times*. University of Pennsylvania Press, 2018.
- Faro Carballa, José Antonio. «Las lúnulas de la necrópolis de la Edad del Hierro de El Castillo (Castejón, Navarra)». *Archivo Español de Arqueología* 90 (2017): 171-93. <https://doi.org/10.3989/aespa.090.017.008>.

- Fears, J Rufus. «The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems». En *Band 17/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.])* Band 17/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.]), editado por Wolfgang Haase, 736-826. Berlin, Boston: De Gruyter, 1981. <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110850680-006>.
- Feider, Michael Peter. «Chickens in the Archaeological Material Culture of Roman Britain, France, and Belgium». Tesis doctoral. Bournemouth University, 2017. 30 de julio de 2024. <https://eprints.bournemouth.ac.uk/29900/>.
- Frazer, James George. *La rama dorada, magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Gallardo López, M^a D. «La Fortuna de los romanos». *Antigüedad y Cristianismo XX* (2003): 47-64.
- García de la Fuente, Olegario. «La observación de las aves en Roma». *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 24 (73) (1973): 135-57.
- Gołyźniak, Paweł. *Engraved Gems and Propaganda in the Roman Republic and under Augustus*. Archaeopress Roman Archaeology. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd., 2020.
- Gómez Peña, Álvaro, Amanda Bravo hidalgo, y Jesús Rodríguez Mellado. «Amuletos fálicos romanos de la provincia de Cádiz». *Revista Atlántica-Mediterránea* 23 (2021): 117-145. 30 de julio de 2024. <https://revistas.uca.es/index.php/rampas/article/view/7006/8322>.
- González Fernández, Rafael. «La diosa Fortuna. Relaciones con las aguas y los militares. El caso particular del Balneario de Fortuna (Murcia)». *Antigüedad y Cristianismo XX* (2003): 373-86.
- Gonzalez, Yólotl. «Consideraciones sobre los conceptos de magia y religión». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)* 39 (48) (1977): 79-101.
- Guillén, José. *Urbs roma vida y costumbres de los romanos III: Religión y ejército*. Segunda edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Gurt, Josep M., y Rosario Navarro. «Les transformacions en els assentaments i en el territori durant l'antiguitat tardana». *Cota zero* 20 (2005): 87-98.
- Gutiérrez Behemerid, M. ^a Ángeles. 2005. «La colección cluniense de glíptica». *BSAA Arqueología* 71 (1) (2005): 185-208.
- Gutiérrez Behemerid, M. ^a Ángeles. *La colección de joyería cluniense*. Exma. Diputación de Burgos, 2008.
- Guzmán Arias, Carmen. «Nota a Plinio Naturalis Historia VII 2, 16-18». *Faventia* 12-13 (1-2) (1991): 437-442.
- Harris, Marvin. *Antropología cultural*. Alianza, 1998.
- Helgeland, John. «Roman Army Religion». En *Band 16/2. Teilband Religion (Heidentum: Römische Religion, Allgemeines [Forts.])*, editado por Wolfgang Haase, 1470-1505. Berlin, Boston: De Gruyter, 1978.
- Homero. *Ilíada*. Editado por Emilio Crespo (Introducción, traducción y notas). Madrid/Barcelona: Gredos-RBA Coleccionables, 2006.
- Hoyo, Javier del, y Ana María Vázquez Hoys. «Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, n.º 9 (1996): 441-66.
- Kaczor, Idaliana. «Magic in Private and Public Lives of the Ancient Romans». *Collectanea Philologica* 2020 (23) (2020): 53-72. <https://doi.org/10.18778/1733-0319.23.04>.
- Kerényi, Karl. *Los dioses de los griegos*. Monte Avila Editores Latinoamericana, 1997.
- Kroustallis, Stefanos. *Diccionario de Materias y Técnicas (II. Técnicas) Tesoro para la descripción y catalogación de bienes culturales*. Vol. II. Técnicas. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Secretaría General Técnica, Subdirección General de Documentación y Publicaciones, 2015.
- López de la Orden, M.^a Dolores. *La glíptica de la Antigüedad en Andalucía*. Cádiz: Universidad de Cádiz, Servicio de Publicaciones, 1990.
- . «Un aspecto de la magia en el mundo romano: Las gemas mágicas». *Anales de la Universidad de Cádiz* 7-8 (2) (1991): 331-39.
- López Medina, María Juana. «La virginidad como control de las mujeres: dominación y poder en las unidades domésticas de la sociedad romana a partir del estudio de Diana-cazadora». En «*Praxis*» e

- ideologías de la violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad*, editado por Antonio Gonzáles, 501-22. Presses Universitaires de Franche-Comté, 2019.
- López Velasco, Rafael. «Representaciones fálicas protectoras. A propósito de un hallazgo de época romana». *Trabajos de arqueología Navarra* 20 (2008): 165-196.
- Luezas Pascual, Rosa Aurora, y José Manuel Martínez Torrecilla. «Entalle con la representación de Fortuna procedente del yacimiento romano de La Clínica (Calahorra, La Rioja)». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 40 (2021): 321-38.
- Macías Villalobos, Cristóbal, y Delia Macías Fuentes. «Simbolismo de las aves saturninas en los textos grecolatinos». En *Europa Renascens: la cultura clásica en Andalucía y su proyección europea*, editado por Cristóbal Macías Villalobos, José María Maestre Maestre, y Juan Francisco Martos Montiel, 247-296. Libros Pórtico, 2015.
- Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Editado por Antonio Pérez-Ramos. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Martínez Caballero, Santiago, y Víctor Manuel Cabañero Martín. «Entalle con Bonus Eventus». Museo de Segovia. Pieza del mes. julio de 2016, 30 de julio de 2024. https://comunicacion.jcyl.es/web/jcyl/Comunicacion/es/Plantilla100Detalle/1281372051501/_/1284623518994/Comunicacion.
- Martos Montiel, Juan Francisco. «Pompeya: paisaje con figuras...fálicas». En *El paisaje: percepciones interdisciplinarias desde las humanidades*, editado por Emilio Ortega Arjonilla, 55-68. Comares, 2018.
- Mínguez Morales, José Antonio. «Decoraciones fálicas sobre vasos cerámicos de época romana de la Península Ibérica». *Zephyrus* 49 (1996): 305-19.
- Morena López, José Antonio, y José Santiago Romero Conde. «La colección de amuletos fálicos romanos del Museo Histórico Municipal de Baena (Córdoba)». *Antiquitas* 27 (2015): 95-110.
- Moro Ípola, Milagros. «Amuletos de protección infantil y juvenil en el mundo romano: a propósito de algunas de las bullae del Museo Arqueológico Nacional de Madrid». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 42 (2023): 275-89.
- Moser, Claudia. «Naked Power. The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy». *Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image*, 11. University of Pennsylvania, 2006. 30 de julio de 2024. http://repository.upenn.edu/uhf_2006/11.
- Mosterín, Jesús. *Roma: Historia del pensamiento*. Alianza, 2007.
- Olteanu, Teodora. «La figura de Victoria en el Occidente del Imperio: Documentación arqueológica y epigráfica». Tesis doctoral. Universidad de Valladolid, 2010. <https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=891090>
- Oria, Mercedes. «La maternidad protegida. Cultos y ritos públicos y privados en torno a la maternidad en el mundo romano». En *Hijas de Eva. Mujeres y religión en la Antigüedad. Spal Monografías XIX*, editado por E. Ferrer Albelda y A. Pereira Delgado. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015.
- Palol, P. de. *Clunia. Historia de la ciudad y guía de las excavaciones*. Diputación Provincial de Burgos - Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, 1994.
- Palol, P., y J. Vilella. «¿Un santuario priápico en Clunia?». *Koiné* 2 (1986): 15-25.
- Palol, P. y J. Vilella. *CLUNIA II. La epigrafía de Clunia*. 1ª. Madrid: Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y Archivos, 1987.
- Perea Yébenes, Sabino. «Livia Oomantís: la metáfora del nacimiento de Tiberio y el gallo-sol de la realeza. Entre adivinación, astrología y magia». *Aevum* 91 (1) (2017): 129-49.
- Pérez González, Jordi. «Gems in Ancient Rome: Pliny's Vision». *Scripta Classica Israelica* XXXVIII (2019): 139-52.
- Pintado, Javier Andreu, y Ane Urrizburu Jáuregui. «Praefascinandae res: cuatro nuevos fascina fálicos procedentes del norte de la Tarraconense (Cinco Villas de Aragón, Zaragoza)». *Anales de Arqueología Cordobesa* 30 (0) (2019): 319-32. <https://doi.org/10.21071/aac.v30i.12444>.
- Plauto, Tito Maccio. *Comedias I*. Edición de José Román Bravo. Cátedra, 1994.
- Plauto, Tito Maccio. *Comedias II*. Edición de José Román Bravo. Cátedra, 1995.

- Plinio Segundo, Cayo. *Historia Natural*. Edición de Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín, Eusebia Tarriño. Madrid: Cátedra, 2002.
- Plinio Segundo, Cayo. *Lapidario*. Madrid: Alianza, 1993.
- Prete Mainer, Vanessa del. «El culto de Venus en Hispania. Estudio y análisis de las fuentes documentales y arqueológicas en la Península Ibérica». Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2017.
- Revilla, Federico. *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid: Cátedra, 1999.
- Rey Seara, Eusebio. «El estudio de los amuletos romanos: el caso de Galicia». *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, 14 (2003): 151-64.
- Richter, Gisela M. A. *Catalogue of engraved gems : Greek, Etruscan, and Roman*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1956.
- Rodríguez Idígoras, Begoña. «Juro por Apolo». *Thamyris, nova series: Revista de Didáctica de Cultura Clásica, Griego y Latín*, 1 (2010): 85-97.
- Sáenz Preciado, J. Carlos. «La joyería romana: mucho más que un complemento». *Diseño de moda: Teoría e historia de la indumentaria (Ejemplar dedicado a: Roma y la moda)*, 3 (2017): 45-61.
- Speidel, Michael. «Venus Victrix-Roman and Oriental». En *Band 17/4. Teilband Religion (Heidentum: Römische Götterkulte, Orientalische Kulte in der römischen Welt [Forts.]*, editado por Wolfgang Haase, 2225-2239. Berlin, Boston: De Gruyter, 1984. <https://doi.org/https://doi.org/10.1515/9783110864397-008>.
- Tassinari, Gabriella. «La Produzione Glittica a Roma: La Questione Delle Officine Nel Mondo Romano in Epoca Imperiale». *Rivista di Studi Liguri LXXIV* (2008): 251-318.
- Taylor, Joan J. «Early Bronze Age Technology and Trade». *Expedition Magazine* 21, n.º 3 (marzo) (1979): 23-32.
- Tuset Bertran, Francesc, y De la Iglesia Santamaría, Miguel Ángel. «Clunia, centro de poder territorial». En *Coloquio Internacional Patrimonio Cultural y Territorio en el Valle del Duero: Zamora, 28, 29 y 30 de marzo de 2007*, editado por Milagros Burón Álvarez y Miguel Areosa Rodrigues, 75-85. Consejería de Cultura y Turismo, 2010.
- Tuset, Francesc y De la Iglesia, Miguel Ángel. *Colonia Clunia Sulpicia: Ciudad romana*. Diputación Provincial de Burgos, 2012.
- Van de Wiel, Kathryn Emily. «Fascinum: The Apotropaic Phallus of Campania in the Ancient & Modern Imagination. Volume II». Tesis doctoral. University of Warwick, 2019. <https://wrap.warwick.ac.uk/145588/>.
- Vázquez Hoys, Ana M.^a, y Óscar Muñoz Martín. *Diccionario de magia en el mundo antiguo*. Aldebarán Ediciones, 1997.
- Velázquez Brieva, Francisca, y María J. López-Grande. «Amuleto con forma de creciente lunar: Origen y uso de un motivo iconográfico en la Antigüedad». *BAEDE, Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 26 (2017): 169-94.
- Virgilio. *Obras completas*, edición y traducción de Pollux Hernández, y traducciones de Aurelio Espinosa Pólit y Arturo Soler Ruiz, 2ª ed. Madrid: Cátedra, 2008.
- Vizcaíno Sánchez, J. «Democratización del lujo y entalles seriados en época romana: a propósito de dos nuevas piezas de cornalina halladas en Carthago Nova». En *Glyptós. Gemas y camafeos greco-romanos: Arte, mitologías, creencias*, editado por S. Perea Yébenes y J. Tomás García, 23-29. Salamanca-Madrid: Signifer Libros, 2018.
- Yarritu Corrales, Ion. 2012. «La Ilusión Causal: Una mirada al origen de la creencia supersticiosa». Bilbao: Universidad de Deusto - Facultad de Psicología y Educación.
- Zarzalejos Prieto, M.^a del Mar, Joaquín Aurrecochea-Fernández, y Carmen Fernández Ochoa. «Amuletos fálicos romanos inéditos de las provincias de Madrid y Toledo». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid (CuPAUAM)* 15 (1988): 301-18.

De *superstitio* a herejía: la percepción de la nigromancia en las mentalidades pagana y cristiana

Nina Mejuto García¹

1. Roma y la muerte: una relación ambigua

A lo largo de su historia, y en forma de innumerables culturas, el ser humano ha ideado y llevado a cabo una cantidad incomensurable de ritos de paso distintos, esto es, de ceremonias que marcan el final de una etapa de la vida del individuo y le dan la bienvenida a la siguiente. Entre todos estos ritos de paso, sin embargo, siempre ha existido uno que ha destacado por encima del resto: la muerte. Rito de paso por excelencia, es sin duda alguna el que más llena de incertidumbre al ser humano, que, inevitablemente, habrá de pasar por él rito tarde o temprano, puesto que es imposible saber a ciencia cierta qué nos espera una vez crucemos el umbral que separa esta vida de la siguiente, suscitando emociones como la fascinación, la curiosidad o el terror más absoluto. Este misterio ha sido, desde siempre, sumamente difícil de asimilar para el ser humano, y cada cultura o sociedad ha reaccionado a él de una forma, forjándose así infinidad de prácticas de carácter religioso y mágico con la muerte y las creencias sobre el más allá como telón de fondo². Existe, por tanto, un mosaico variadísimo de actitudes humanas frente a la muerte³. Y por supuesto, la cultura romana no es excepción a esto, con una visión de la muerte tan ambigua como interesante.

Los romanos estaban constantemente expuestos a la muerte, puesto que ésta, como en tantas otras sociedades del mundo antiguo, podía acaecerles en cualquier momento. La baja esperanza de vida, la sobrepoblación de los núcleos urbanos como Roma, las condiciones insalubres que imperaban para la mayoría y el peligro de las epidemias hacían que ésta pendiera sobre los romanos como una constante espada de Damocles. De hecho, ni siquiera los más acaudalados podían escapar de ella del todo; muestra de ello son las prematuras muertes de personajes como Lucio, el nieto de Augusto, a los 19 años, o de Rómulo, el hijo de Majencio, a los 14 años. Esta era una dura realidad con la que los romanos debían lidiar día a día⁴, y que trataban de paliar con rituales de conmemoración a sus difuntos sobre los que se disertará en páginas posteriores.

Sin embargo, la religión y la mentalidad romanas, caracterizadas por un pragmatismo y una practicidad considerables, no se planteaban, en general, la muerte como una pregunta metafísica a la que había que encontrar respuestas. Es verdad que hubo pensadores latinos que se hicieron preguntas al respecto, como Ovidio, Salustio, Cicerón, Séneca o Virgilio, en sus disertaciones sobre la transmigración o la inmortalidad del alma⁵. No obstante, el romano de a pie no solía preocuparse por tales menesteres. De hecho, P. Veyne afirma que la mayoría de los romanos no creía siquiera en una vida más allá de la muerte, considerando que después de ésta sólo les esperaba un sueño eterno y oscuro⁶.

¹ Universidad de Barcelona. E-mail: nmejuto1999@gmail.com - ORCID: 0009-0002-4450-6700

² Eric J. Gouvin, "On Death and Magic: Law, Necromancy and the Great Beyond", en *Magic: a Collection of Essays*, ed. Christine A. Corcos (Springfield: Carolina Academic Press, 2010), 229

³ Xavier Esluga, Mònica Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma* (Barcelona: Editorial UOC, 2003), 80

⁴ Leonard V. Rutgers, *The Cambridge Companion to Ancient Rome* (Nueva York: Cambridge University Press, 2013), 497

⁵ Julio López Saco, "Muerte e inframundo en la antigua Roma: inmortalidad y eterna memoria", *Presente y Pasado. Revista de Historia*, año 22, nº44 (2017), 31-32

⁶ Teresa Espinosa Martínez, "Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II: Historia Antigua*, t. 19-20 (2006), 258

Dentro de lo ambiguo y difuso de estas creencias romanas sobre la vida después de la muerte, una creencia que parece relativamente extendida era la de una vida de ultratumba en absoluto feliz, basada en poco más que vagar por el inframundo en forma de ánima⁷. No se trata, pues, de una existencia en el más allá que pretendiera replicar la vida en el mundo terrenal, como sí sucede en otras mitologías de la antigüedad como la egipcia. Ello no implica, no obstante, que los romanos creyeran a pies juntillas en una vida después de la muerte entendida como una prolongación de la vida terrenal. Prueba de ello son los numerosos epitafios que instan al caminante que pasa por delante de ellos a disfrutar de la vida terrenal, como si le advirtieran de que es la única de la que va a poder gozar con seguridad⁸.

No podemos afirmar con rotundidad, por tanto, que los romanos creyeran, por lo general, en la existencia del alma o de una vida después de la muerte. No obstante, tampoco podemos negar esta posibilidad. Es probable que muchos romanos aceptaran la posibilidad de que existiera cierta parte inmaterial inherente al ser humano, que se manifestaba especialmente después de la muerte en forma de espíritus de los difuntos. Esta visión ambigua de la muerte, del más allá y de la vida de ultratumba (o de la falta de la misma) implicaba que el fallecimiento de una persona no fuera visto necesariamente como su final. Al contrario, se dejaba espacio a cierta capacidad de agencia por parte de los fallecidos (en concreto, de sus espíritus), a los que se consideraba capaces de influir en el mundo de los vivos, ya fuera de forma positiva o negativa⁹.

Evidentemente, cabía la posibilidad de que, en un momento dado, llegara a dudarse de esta existencia de ultratumba. Si bien no existía un consenso ni una respuesta unitaria a esta posibilidad de una vida de ultratumba, la religión y la mentalidad romana creyeron conveniente “curarse en salud”, como se suele decir coloquialmente. Puesto que no podían correrse riesgos en este sentido, a fin de protegerse de las potenciales fechorías de estos espíritus, prescribir sencillamente una serie de prácticas para otorgar a los difuntos la paz necesaria en su descanso eterno, honrar a los fallecidos y apaciguar sus almas, a fin de garantizarles una existencia pacífica en el más allá y, al mismo tiempo, mantenerlos apartados del mundo de los vivos una vez lo habían abandonado¹⁰ para evitar que causaran problemas en él.

Esta mentalidad puede resumirse, de forma muy acertada, aunque por completo anacrónica, con el refrán gallego *Non existen as meigas, mas habelas hainas*: podía no creerse en estos espíritus, pero no estaba de más protegerse de sus posibles actuaciones, en especial aquellas de carácter más nocivo.

2. Los espíritus de los muertos y su capacidad de agencia en la mentalidad romana

Muchos romanos creían, por lo tanto, que los muertos habitaban en sus tumbas, siendo la tumba considerada la *domus aeterna* del fallecido que la ocupaba¹¹, y que sus espíritus podían llegar a afectar a la fortuna de los vivos si estaban descontentos o inquietos¹². La muerte, de esta forma, no marcaba el fin de la capacidad de agencia de la persona, ahora convertida en un espíritu que, en sus vertientes más malévolas, podía llegar a ser realmente temible. Se creía, de hecho, que los muertos que yacían bajo tierra podían llegar a aspirar a retornar a su hogar e, incluso, a invadir el mundo de los vivos. Era necesario, pues, limitar sus movimientos fantasmales de vez en cuando mediante ciertos rituales. Sin

⁷ López Saco, “Muerte e inframundo en la antigua Roma: inmortalidad y eterna memoria”, 37

⁸ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 81

⁹ Celia Sánchez Natalías, Silvia Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces” en *Choosing Magic: Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, ed. Richard Gordon, Francisco Marco Simón, Marina Piranomonte y Celia Sánchez Natalías (Roma: De Luca Editori D’Arte, 2020), 41

¹⁰ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 80

¹¹ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

¹² Lesley Adkins, Roy A. Adkins, *Handbook to Life in Ancient Rome* (Nueva York: Facts on File, 2004), 393

embargo, era imprescindible hacerlo de forma pacífica y procurando no disgustarles¹³; de lo contrario, los muertos podrían incluso acabar llevándose consigo a los vivos¹⁴.

Ciertamente, podría resultar cuanto menos paradójico que un pueblo tan pragmático y práctico como el romano creyera en fantasmas y demás seres de ultratumba¹⁵. En efecto, la tradición romana contemplaba la existencia de distintas clases de espíritus. Es muy probable que la clase de espíritu en la que se convirtiera un fallecido pudiera variar según cuál hubiera sido el destino del alma de ese difunto¹⁶ durante y después de la muerte.

El fallecimiento era visto por los romanos como un proceso, esto es, como la transición entre el mundo de los vivos, es decir, el mundo terrenal, y el mundo de los muertos, esto es, el inframundo. Durante el transcurso del funeral, el fallecido permanecía en este espacio liminal hasta el momento en el que bien su cuerpo o bien sus cenizas, más comúnmente durante gran parte de la Historia de Roma, resultado de la cremación, eran depositados en su sepultura y ya estaban en disposición de descansar eternamente. No obstante, si un finado no recibía los funerales adecuados o existía algún motivo que conminara a su espíritu a seguir anclado al mundo de los vivos, podían acabar por convertirse en espíritus errantes¹⁷.

Por un lado se encontraban los *manes*, *lares* y *penates*, una suerte de divinidades familiares que representaban a los ancestros y a las que cada familia y cada unidad doméstica rendían culto en su propio hogar. Éstos, por lo general, eran de carácter bondadoso, y siempre y cuando se cumpliera con los ritos y homenajes pertinentes, no suponían un peligro. Mucho más tenebrosos y peligrosos, sin embargo, eran los *lemures* y *larvae*, espíritus errantes y furiosos que, como se ha indicado en párrafos anteriores, habían sufrido algún percance, bien relativo a la falta de funerales (o a la comisión de algún error durante éstos) o bien relacionado con algún asunto pendiente que les hubiera quedado en el mundo de los vivos, y que se hallaban por ello incapaces de encontrar el descanso eterno que tanto anhelaban. Esta circunstancia los condenaba a vagar eternamente entre el mundo de los vivos y el espacio liminal entre la vida y la muerte¹⁸, siendo asimismo los potenciales causantes de toda clase de fechorías y desgracias en el mundo de los vivos.

3. Rituales públicos y privados para apaciguar a los difuntos

De esta forma, y bajo el pragmatismo y la practicidad habituales en la mentalidad romana, a fin de aliviar un poco su sufrimiento y evitar que provocaran estragos en el mundo de los vivos, como pesadillas, enfermedades, episodios de locura, maldiciones, abortos¹⁹ o, en el peor de los casos, fallecimientos²⁰, se celebraba una serie de rituales, tanto públicos como privados, para apaciguar a los difuntos. Se realizaban ofrendas regulares de alimentos (como leche, vino, miel, pan o huevos) en las sepulturas, se llevaban a cabo libaciones frecuentemente (siendo que algunas tumbas contaban incluso con un sistema de tuberías que permitían que el caldo llegara a la propia sepultura) y, en fechas señaladas, como aquellas festividades dedicadas a los muertos, muy especialmente el último día de las *Parentalia* (de la cual se hablará en párrafos posteriores de este artículo) y el día del cumpleaños del finado²¹, se

¹³ Jean Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, trad. Miguel Ángel Elvira (Madrid: Ediciones Cristiandad S. L., 1984), 86

¹⁴ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 258

¹⁵ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 257

¹⁶ López Saco, “Muerte e inframundo en la antigua Roma: inmortalidad y eterna memoria”, 32

¹⁷ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

¹⁸ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

¹⁹ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

²⁰ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 86

²¹ Francois Retief, “Burial customs and the pollution of death in ancient Rome”, *Acta Theologica*, vol. 26, nº2 (2005), 140

celebraban banquetes en sus inmediaciones²². El día del cumpleaños del finado, de hecho, conocido como *Parentatio*, se celebraba un banquete en el que participaba toda la familia. Se realizaba, asimismo, una ofrenda simbólica, llamada *cena feralis*, y aquellos que podían permitírselo celebraban el sacrificio de ovejas, cerdos o toros frente a la tumba del difunto²³.

La relación más común de un romano para con sus fallecidos, pues, estaba destinada a convertirlos en benignos o, en su defecto, a protegerse contra ellos y, así, evitar sus fechorías²⁴. Ello pretendía lograrse mediante la realización, tan escrupulosa como fuera posible, a fin de honrar su memoria y de evitar que se enfadaran y pudieran pagarlo con el mundo de los vivos, de dichas ceremonias²⁵.

Los rituales destinados a protegerse de los fallecidos, por tanto, podían cumplir dos funciones: una, evitar que estos finados se convirtieran en espíritus furiosos, y dos, protegerse de ellos, si ya lo eran; en suma, la voluntad de todos estos ritos era crear una barrera entre vivos y muertos tan sólida como fuera posible, manteniendo a los fallecidos “atados” a sus tumbas en la medida de lo posible²⁶.

En el ámbito privado, como ya se ha comentado, era de vital importancia celebrar los funerales de cualquier fallecido de forma minuciosa y sin ningún error u olvido. De lo contrario, el espíritu del recién fallecido no podría alcanzar el descanso eterno y se acabaría convirtiendo en uno de estos espectros inquietos²⁷, llamados *lemures* o *larvae*.

Asimismo, el calendario público prescribía una serie de festividades destinadas a honrar a los fallecidos. Su objetivo era profiláctico; estaban destinadas a honrar a los finados pero, especialmente, a mantener esta tan necesaria paz entre vivos y muertos, logrando que cada cual se circunscribiera al mundo que le correspondía²⁸.

Entre el 13 y el 21 de febrero se celebraban las *Parentalia*, unas festividades carentes, durante casi toda su duración, de alegría. Estaban destinadas a honrar la memoria de los parientes más cercanos que ya habían fallecido²⁹. Como tantas otras festividades relacionadas con los difuntos, eran considerados *dies nefasti*; los magistrados no llevaban sus insignias consigo, los templos permanecían cerrados, el fuego no ardía en los altares de los templos y era considerado de muy mal augurio contraer matrimonio en estas fechas³⁰. El día 13 de febrero, la gran vestal ofrecía un gran sacrificio a las almas de los difuntos³¹. Asimismo, durante estas festividades, de carácter funerario y expiatorio, se visitaban los sepulcros de los finados para honrar su memoria, realizándose ofrendas de coronas de flores, sal, pan empapado en vino puro (esto es, sin rebajar, de forma contraria a la costumbre romana) y leche, acción conocida en su conjunto como *parentare*, de donde proviene el nombre de la festividad. Particularmente importante era la ofrenda del día 21, en el que se celebraba la *Feralia* como culminación de las festividades de los días anteriores³², si bien no está claro si se llevaba a cabo algún otro tipo de celebración o ceremonia más

²² Adkins, Adkins, *Handbook to Life in Ancient Rome*, 393

²³ Alfonso López Borgoñoz, “El mundo romano y la muerte”, *Hic Siti Sunt. Ampurias Funeraria. Rituales y cambios sociales desde el siglo VIII hasta la Antigüedad Tardía* (Castelldefels: Ayuntamiento de Castelldefels, 2013), 57

²⁴ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

²⁵ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 84

²⁶ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 42

²⁷ López Saco, “Muerte e inframundo en la antigua Roma: inmortalidad y eterna memoria”, 34

²⁸ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 83

²⁹ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 260

³⁰ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 84

³¹ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 83

³² Pedro López Barja de Quiroga, *Historia de Roma*, 351

allá de la ofrenda. La *Feralia*, a diferencia de las *Parentalia*, era un *dies fastus*, esto es, un día considerado propicio, por lo que el clima durante su transcurso debía de ser de mucha mayor alegría³³.

Al término de las *Parentalia*, el día 22 de febrero, se celebraba la *Caristia*, también conocida como *Cara Cognatio*. En esta fecha se apagaba el fuego del hogar³⁴ y se realizaba un banquete que reunía a las familias alrededor de la mesa, dejándose vacíos, sin embargo, los lugares correspondientes a los familiares recientemente fallecidos. Sin embargo, se les servía comida igualmente, con el objetivo de acogerles en su hogar, ofrecerles tomar parte en este banquete³⁵ y, de esta manera, aplacar las almas de los fallecidos que, se rumoreaba, habían vagado libremente los días anteriores³⁶.

Los días 9, 11 y 13 de mayo eran celebradas las *Lemuria*, una serie de ritos expiatorios para apaciguar a los espíritus de los muertos en su vertiente más maligna. Igual que las *Parentalia*, eran considerados *dies nefasti*, puesto que durante estos días se creía que los espíritus entraban en las casas de los vivos a causar toda clase de estragos. Para expulsarlos de su hogar, el *pater familias* debía levantarse en la medianoche del último día de las *Lemuria*, supuestamente cuando ningún perro o pájaro siguiera despierto³⁷ y, descalzo, hacer un ritual apotropaico para expulsar a los espíritus o *lemures* de los antepasados. Esta ceremonia, según nos la dejó descrita Ovidio³⁸, consistía en chasquear los dedos, lavarse las manos tres veces con agua pura³⁹, hacer una especie de pirueta⁴⁰ y, sin girarse en ningún momento, echar habas negras por encima de su hombro al tiempo que repetía nueve veces la frase “Lanzo estas habas con las cuales me redimo a mí y a los míos”. Existía el convencimiento de que, durante esta ceremonia, el *pater familias* era seguido por los espíritus (de ahí la importancia de no girarse), pero que, al ofrecerles estas habas como alimento llegaba a una especie de compromiso con ellos. En este punto del ritual, ya se había logrado apaciguar a los finados mediante este alimento, pero aún quedaba expulsarles de la casa⁴¹. Para ello, el *pater familias* se lavaba de nuevo, golpeaba un objeto de bronce (puesto que se creía que el tañido iba a espantar a los espectros) y, al más puro estilo de los exorcismos que hemos visto en tantas películas modernas, exclamaba nueve veces la frase “¡Manes de mis antepasados, marchaos!”⁴². Esta defensa, de carácter mágico, pretendía evitar que los fallecidos se quedaran y expulsarlos de vuelta al inframundo⁴³. Llama la atención que la festividad se denomine *Lemuria* (haciendo expresa referencia a los espíritus malignos) y que, en cambio, Ovidio describa al oficiante empleando la expresión “manes de mis antepasados”. Es muy probable que se trate de un error terminológico cometido por el poeta latino que ha llegado a nuestros días y que puede llegar a inducir a confusión, puesto que esta festividad, con toda probabilidad, tenía la finalidad principal de defender a los miembros de cada hogar de los espíritus malignos. Algo que alimenta esta teoría es la condición de las *Lemuria* como *dies nefasti*, siendo que festividades como la *Feralia*, al término de las *Parentalia*, eran consideradas *dies fasti*, dada su relación con los espíritus en principio bondadosos de los finados de la familia⁴⁴.

Mayo era un mes particularmente pródigo en cuanto a festividades relacionadas con los fallecidos. El 22 de este mes se celebraba la *Violaria*, en la que era costumbre ofrecer violetas a los difuntos. Al

³³ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 263

³⁴ López Borgoñoz, “El mundo romano y la muerte”, 56

³⁵ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 83

³⁶ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 84

³⁷ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 261

³⁸ López Barja de Quiroga, *Historia de Roma*, 353

³⁹ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 261

⁴⁰ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 83

⁴¹ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 261

⁴² Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 84

⁴³ Bayet, *La religión romana: historia política y psicológica*, 84

⁴⁴ Espinosa Martínez, “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: Las Lemurias, ¿respeto o temor?”, 263

día siguiente, el 23 de mayo, se celebraba la *Rosalia*, en la que los finados recibían coronas de rosas en ofrenda⁴⁵ y se celebraban banquetes junto a sus tumbas⁴⁶.

El último festival dedicado a los difuntos, la *Larentalia*, se celebraba el 23 de diciembre, casi al término del año⁴⁷. En este día, el *Flamen Quirinalis* llevaba a cabo un sacrificio a los muertos en la tumba de Acca Larenta, en el Velabro⁴⁸.

Particularmente delicados en cuanto a la presencia de espíritus malignos eran los días 24 de agosto, 5 de octubre y 8 de noviembre, puesto que se creía que en estas fechas se abría el *mundus*, el agujero que comunicaba el inframundo y el mundo de los vivos, lo cual conllevaba un peligro de invasión por parte de los fallecidos particularmente importante⁴⁹. Por tanto, la realización de rituales de protección contra los espíritus de los difuntos cobraba especial importancia también en estas fechas en las que los espíritus de los finados, particularmente aquellos de carácter más potencialmente maligno, representaban una amenaza mayor.

4. La otra cara de la moneda: rituales de invocación de los muertos

Ha quedado clara ya la capacidad de agencia de los muertos sobre el mundo de los vivos que concebía la mentalidad romana, y la cantidad de festividades celebrados y medidas, de carácter religioso y mágico, que se empleaban para que éstos interfirieran lo menos posible en el mundo de los vivos. Los espíritus de los muertos, en efecto, podían ser considerados sumamente poderosos y peligrosos. No obstante, había quienes, lejos de querer mantenerse lejos de ellos, deseaban, no sin ciertos riesgos que aceptaban correr, emplear su enorme poder para sus propios fines.

Una de estas prácticas es el tema central de este artículo, la nigromancia, que era entendida por los romanos como la adivinación por medio de la invocación de espíritus, a quienes se formulaban las preguntas a las que se quería dar respuesta. Se trataba, por supuesto, de una práctica hecha en el más riguroso secreto⁵⁰, cuyos practicantes, reales o simplemente sospechosos, eran repudiados por el resto de la sociedad, como se detallará en apartados posteriores.

Los lugares elegidos para tales interacciones eran a menudo las tumbas, puesto que, como ya se ha comentado, se creía que éstos, de alguna forma, seguían viviendo en estas *domus aeternae*. Las tumbas, por lo tanto, suponían una especie de lugar liminal entre el mundo de los vivos y el de los muertos, una especie de membrana particularmente permeable que propiciaba estos intercambios entre ambas esferas⁵¹. Esta idea de la brecha entre ambos mundos, que ya se ha explorado en apartados anteriores, es clave para entender el funcionamiento de los ritos nigrománticos romanos⁵².

Existían ciertas categorías de fallecidos particularmente susceptibles de convertirse en *lémures* o *larvae*, los cuales no habían podido completar su tránsito hacia el inframundo y vagaban por el espacio liminal entre el mundo de los vivos y el más allá, y, por tanto, se creía que eran más fácilmente invocables. Estaban, en primer lugar, los muertos insepultos, esto es, aquellos que no habían recibido sepultura y/o los rituales funerarios pertinentes y por lo tanto no habían podido cruzar al más allá. El estatus de “almas en pena” de estos finados era fácilmente remediable, puesto que, en las circunstancias

⁴⁵ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 85

⁴⁶ López Borgoñoz, “El mundo romano y la muerte”, 57

⁴⁷ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 85

⁴⁸ López Barja de Quiroga, *Historia de Roma* (Madrid: Akal, 2002): 353

⁴⁹ Espluga, Miró Vinaixa, *Vida religiosa en la Antigua Roma*, 85

⁵⁰ Andrej Kapčár, “The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead”, *Sacra*, vol. 13, nº2 (2015): 30

⁵¹ Sánchez Natalías, Alfayé, “Magic in Roman Funerary Spaces”, 41

⁵² Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 262

apropiadas, como la recuperación de su cuerpo y la celebración de los ritos fúnebres pertinentes, era posible que obtuvieran su descanso. Este elemento podría haber sido empleado por aquellos deseosos de invocar a los fallecidos como incentivo para que estas almas cumplieran su voluntad⁵³.

Asimismo, los fallecidos prematuros, como fetos abortados, bebés fallecidos perinatalmente, niños difuntos e *innupti*, esto es, personas que habían fallecido antes de casarse, también eran potenciales víctimas de estas invocaciones⁵⁴. Dentro de esta categoría tienen un lugar especial los *biaiothanatoi*, esto es, aquellos que habían sufrido una muerte aberrante o violenta, entre los que se hallan los suicidas, los criminales que habían recibido la pena capital, los asesinados, los caídos en batalla cuyo cuerpo no se había podido recuperar y los fallecidos en accidentes y a causa de enfermedades, entre los cuales aquellos que habían muerto de pestilencias tenían particular importancia⁵⁵.

Los espíritus de *infames*, esto es, gente que llevaba a cabo profesiones consideradas indignas por la sociedad romana, como los enterradores, las prostitutas, los proxenetas y los gladiadores y *auctorati*, así como aquellos de quienes se rumoreaba que habían sido magos o brujas, y que, por su condición, no podían recibir rituales funerarios de ningún tipo, estaban condenados a convertirse en almas en pena irremediamente⁵⁶.

Pero no sólo quien la practicaba se exponía a tales riesgos; el mero hecho de que un nigromante revelara el nombre de una persona al espectro invocado ya la ponía en peligro. Por ello, actividades como consultar la posible fecha de muerte de una persona eran del todo reprobadas, puesto que en ellas ya no era sólo el nigromante el que estaba en peligro.

Todas estas tipologías de fallecidos tenían en común una cosa: que permanecían en este umbral entre la vida y la muerte y que, en algunos casos, existía el agravante de que su muerte había sido prematura y violenta, por lo que estaban aún más furiosos si cabe, puesto que probablemente fueran aún conscientes de que se les había arrebatado una vida que no habían tenido ocasión de disfrutar por completo. Era mucho más fácil invocar a estos espíritus, que no habían logrado alcanzar el descanso eterno y que, por lo tanto, permanecían cerca de las tumbas, siendo mucho más accesibles que aquellos que ya habían cruzado al otro lado. Además, este estatus transicional les confería, según las creencias romanas, una sabiduría especial y capacidades prácticamente adivinatorias⁵⁷, siendo que, además de omniscientes, estos fallecidos eran considerados incapaces de mentir y, por lo tanto, las adivinaciones llevadas a cabo mediante los espíritus de los muertos serían siempre exactas⁵⁸. Esta facultad de ver el porvenir de forma tan clara era precisamente lo que les hacía tan atractivos a ojos de los nigromantes⁵⁹.

Se presuponía que estos rituales e invocaciones se llevaban a cabo en contra de la voluntad de estas ánimas en pena. Por ello, en muchos casos era necesario recurrir a sobornos para que colaboraran con el nigromante: por ejemplo, era común ofrecerles una digna sepultura y rituales funerarios para que alcanzaran su anheladísimo descanso eterno y, además, dicho descanso no pudiera volver a ser perturbado nunca más⁶⁰.

⁵³ Sánchez Natalías, Alfayé, "Magic in Roman Funerary Spaces", 41

⁵⁴ Valerie M. Hope, *Death in Ancient Rome: a sourcebook* (Nueva York: Yale University Press, 2007), 169

⁵⁵ Sánchez Natalías, Alfayé, "Magic in Roman Funerary Spaces", 42

⁵⁶ Sánchez Natalías, Alfayé, "Magic in Roman Funerary Spaces", 41

⁵⁷ Hope, *Death in Ancient Rome: a sourcebook*, 170

⁵⁸ Hope, *Death in Ancient Rome: a sourcebook*, 245

⁵⁹ Sánchez Natalías, Alfayé, "Magic in Roman Funerary Spaces", 42

⁶⁰ Sánchez Natalías, Alfayé, "Magic in Roman Funerary Spaces", 43

Estas prácticas, sin embargo, no estaban en absoluto exentas de peligro, puesto que se corría el riesgo de que el espíritu al que se había invocado se llevara al nigromante consigo⁶¹ o, como poco, de que la esperanza de vida del nigromante se viera acortada a consecuencia de sus tratos con espíritus⁶². Dado el estatus liminal de este fallecido, puede presumirse que el nigromante también se convertiría en un ánima en pena si el espectro lograba arrastrarlo consigo, por lo que a nivel ideológico-supersticioso el precio a pagar por la práctica de la nigromancia podía ser muy alto.

La literatura romana nos ha legado ciertos ejemplos de nigromancia, aunque la mayoría cuenta con descripciones sumamente vagas, y se hallan con toda probabilidad a caballo entre la ficción y la realidad. Uno de los más conocidos es el encuentro, descrito por Lucano en el libro VI de su *Farsalia*, entre Sexto Pompeyo y la bruja-nigromante Erictho, en el que el general pretende conocer el resultado que tendrá la batalla de Farsalia. La bruja, para conocer tal información, emplea el cuerpo abandonado de un soldado que había sido abatido en un campo de batalla cercano. No está claro si Sexto Pompeyo está simplemente presente en el ritual o si es partícipe del mismo⁶³, pero Lucano nos cuenta que, empleando un conjuro que roza lo cacofónico y una serie de ingredientes que mezcla partes de algunas de las criaturas reales consideradas más viles, como ojos de serpiente o espuma de perro rabioso, con ingredientes de carácter del todo imaginario y curiosamente egiptizante, como cobra voladora de Arabia o cenizas de ave fénix, pero cuyo ingrediente más llamativo es la sangre de niños⁶⁴, Erictho invoca al espíritu de este soldado recién fallecido para formularle sus preguntas. En cualquier caso, el resultado de este ritual ni siquiera es el deseado por Sexto Pompeyo, puesto que el espíritu invocado, furioso por haber sido llamado, se niega a darle respuesta alguna y le recomienda que parta hacia Sicilia, donde podrá invocar el fantasma de su propio padre, el mismísimo Pompeyo Magno y preguntárselo a él⁶⁵. Todo este ritual, en cualquier caso, es descrito por Lucano en términos sumamente despectivos, dejando clara su opinión absolutamente negativa al respecto.

5. La sociedad romana y la magia: la fina línea entre *religio* y *superstitio*

Como hemos apuntado en párrafos y apartados anteriores, muchas festividades romanas no estaban exentas de ciertos elementos mágicos, cuyo uso estaba aprobado y, de hecho, incentivado por las autoridades en aras del correcto funcionamiento de la sociedad en su conjunto. Es el caso, por ejemplo, del rito llevado a cabo por el *pater familias* durante la última noche de las *Lemurias* con fines profilácticos y apotropaicos. Estos rituales, no obstante, no eran considerados magia, *stricto sensu*, por los romanos. En cambio, entraban dentro de la *religio*, esto es, del conjunto de prácticas, festividades y ritos prescritos por el Estado romano y que, por tanto, eran totalmente legales. En esta misma categoría hallamos, por ejemplo, los sacrificios animales, comunes a tantas festividades y ritos romanos.

¿Qué, por tanto, sí era considerado “magia” por parte de la sociedad romana? Probablemente, cualquier elemento que se saliera de la encorsetada *religio* romana⁶⁶, esto es, cualquier elemento de magia que no hubiera sido aprobado y prescrito por las autoridades religiosas. Aquello que los romanos consideraban magia fue visto siempre con desconfianza y como una actividad, en su conjunto, propia de antisociales, especialmente teniendo en cuenta su supuesta capacidad de cambiar el curso natural de las cosas. De hecho, las acusaciones de realizar magia eran esgrimidas habitualmente en contra de los enemigos políticos; de confirmarse, dejarían en su reputación una mancha prácticamente indeleble, e, incluso de

⁶¹ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 256

⁶² Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 263

⁶³ Kapcár, “The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead”, 42

⁶⁴ Kapcár, “The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead”, 42

⁶⁵ Kapcár, “The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead”, 42

⁶⁶ Manuel Salinas de Frías, “Tradicción y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, *Antigüedad y Cristianismo: Cristianismo y elucubración en tiempos del Imperio romano*, vol. 7 (1990): 244

resultar falsas, habrían conseguido su objetivo durante un tiempo: aumentar la desconfianza del pueblo hacia la víctima de estas acusaciones⁶⁷.

6. Opinión de la sociedad romana sobre la nigromancia

Ahora bien, la nigromancia, esto es, toda aquella magia relacionada con los espíritus de los fallecidos, los cadáveres y la muerte, de carácter normalmente perjudicial, dada la corrupción que los romanos asociaban con la muerte y, especialmente, con los cadáveres, era particularmente mal vista en comparación con el resto de prácticas mágicas. Desde época de Augusto hay documentadas leyes que condenaban la profanación de tumbas: acciones como abrir las sepulturas, introducir en ellas cuerpos que no fueran los de sus destinatarios, dañar las estatuas que las componían o robar los materiales con las que estaban construidas eran consideradas afrentas graves. Pero, sin duda, las ofensas más graves eran aquellas referidas al cuerpo del fallecido: crímenes como robar o desenterrar huesos eran severamente castigados, especialmente si se sospechaba que dichos restos mortales iban a ser empleados en rituales nigrománticos⁶⁸.

La nigromancia era, sin lugar a dudas, condenada por los romanos también a nivel moral. Era considerada una práctica terrorífica, dados los riesgos que encarnaba en cuanto a la esperanza de vida de quien la practicaba y, además, de todos aquellos cuyo nombre era revelado a los espíritus de los finados. Quienes la llevaban a cabo eran considerados extraños, desesperados, absolutamente imprudentes y completamente locos; tal era la precaución que la sociedad romana, en su mayoría, tenía con los muertos, que debía resultar sumamente difícil comprender que alguien se pudiera exponer a tales riesgos voluntariamente.

Asimismo, en época romana, y a diferencia de las prácticas nigrománticas de época helenística, por ejemplo, en las que se empleaban sacrificios animales, se rumoreaba que cualquier práctica relacionada con la nigromancia requería de un sacrificio humano. Este elemento probablemente iba ligado a la necesidad de invocar al espíritu de un fallecido que hubiera experimentado una muerte violenta y prematura y que, por tanto, permaneciera en el espacio liminal que se ha mencionado en apartados anteriores. Existía una versión todavía más macabra de estas habladurías en la que el sacrificado, además, debía ser un niño, elevando así a la enésima potencia lo injusto y prematuro de su muerte⁶⁹. Ello empeoraba todavía más la ya pobre opinión que el romano de a pie podía tener acerca de la nigromancia.

No en vano las acusaciones de nigromancia fueron empleadas, desde tiempos de la República Tardía, como arma para desestabilizar o descalificar a los oponentes políticos de cada cual. Por ejemplo, Cicerón, en su discurso contra Vatinius, pronunciado en el 56 a.C., le acusó de participar en “ritos de crueldad sin paralelos, tras haber invocado los espíritus de los muertos y haber sacrificado niños a los *Dis Manes* del inframundo”⁷⁰, cosa que puede interpretarse como una clara alusión a la nigromancia. Como hemos apuntado en párrafos anteriores, el hecho de emplear víctimas humanas, y especialmente niños, convierte a la nigromancia en un acto particularmente aberrante. De la misma forma, el relato sobre Sexto Pompeyo, expuesto en páginas anteriores, como *cliente* de la bruja Erictho y usuario de sus rituales nigrománticos pudo haber sido fabricado como elemento propagandístico durante las guerras civiles que azotaron la República Tardía.

⁶⁷ Carla Sfameni, “Magic in Late Antiquity: The Evidence of Magical Gems”, en *Religious Diversity in Late Antiquity*, ed. David Gwynn y Susanne Bangert (Leiden: Brill Publishers, 2008), 437-438

⁶⁸ Sean Lafferty, “Ad sanctitatem mortuorum: tomb raiders, body snatchers and relic hunters in late antiquity”, *Early Medieval Europe*, nº22, vol. 3 (2014): 249-250

⁶⁹ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 267

⁷⁰ Kapcár, “The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead”, 41

En época imperial, asimismo, ciertos emperadores, en especial aquellos con peor fama, fueron acusados de realizar prácticas nigrománticas. Estos rumores no sólo les acusaban de locos e imprudentes, tal era la fama, como hemos dicho, de los nigromantes. Además, tenían un mensaje de fondo que no resultaba indiferente a nadie, puesto que vinculaba a estos emperadores con prácticas no romanas, y en muchos casos orientalizantes; la perspectiva de que la cabeza del Estado romano no siguiera el *mos maiorum* si no que optara por otras tradiciones era, desde luego, deleznable según la mentalidad romana. Asimismo, les daba una imagen de inseguros de su poder y paranoicos, con evidentes consecuencias para el orden público; les retrataba como dispuestos a abusar de su poder y de su riqueza e, incluso, de querer superar en poder a los dioses mediante el uso de estas artes oscuras. Aunque, sin duda, la acusación más oscura era la siguiente: dada la costumbre de emplear víctimas humanas en la nigromancia tardorrepublicana e imperial, el simple hecho de ser sospechosos de nigromancia llamaba asesinos a todos estos emperadores, si bien de forma velada⁷¹.

Así, emperadores como Claudio, Nerón, Caracalla⁷², Otón, Adriano (de hecho, se rumoreaba que Antínoo, su esclavo preferido y amante, no habría perdido la vida ahogado en el Nilo si no en un ritual nigromántico oficiado por Adriano, el cual habría requerido el sacrificio de una víctima dispuesta), Cómodo, Dido Juliano, Elagábalo o Majencio fueron objeto de rumores según los cuales todos ellos eran adeptos a la nigromancia⁷³.

7. Legislación pagana contra la nigromancia

Ciertamente, no existen leyes que castigaran la nigromancia propiamente dicha. Sin embargo, las acciones propias de un ritual nigromántico sí quedaban incluidas bajo el paraguas de muchas otras leyes que castigaban comportamientos como el deterioro o saqueo de tumbas⁷⁴, la magia, la adivinación o la predicción de la muerte, particularmente la del emperador⁷⁵. Asimismo, la práctica de sacrificios humanos como supuesto elemento clave de estos rituales implicaba también una acusación de homicidio o asesinato⁷⁶.

Ya se han mencionado los efectos nocivos que la práctica de la nigromancia podía llegar a tener sobre aquellos por cuya fortuna se preguntaba o, incluso, sobre aquellos cuyo nombre había sido revelado a los espíritus de los difuntos. Tal vez ni siquiera los emperadores se consideraban inmunes a esto y, por ello, preventivamente, prohibieron la realización de esta clase de adivinaciones en referencia a sus personas⁷⁷: esto es, quedaba prohibido tratar de adivinar cuándo iba a fallecer el emperador a través de ningún ritual adivinatorio, y muy especialmente a través de la nigromancia. Asimismo, es posible que los emperadores temieran que las prácticas nigrománticas para averiguar la fecha de su muerte alteraran el, en ocasiones, ya frágil orden público o promovieran complots para acelerar todavía más su deceso y el ascenso al trono de otro emperador, todos ellos motivos que reforzarían todavía más la necesidad de esta prohibición⁷⁸. La primera de estas prohibiciones fue emitida por Augusto, aunque no se refería estrictamente a la nigromancia si no a cualquier tipo de magia o adivinación. Tiberio reforzaría esta prohibición poco después, convirtiendo en un delito castigado bajo pena capital el mero hecho de preguntar a un adivino por la posible fecha de muerte del emperador; esta ley, por tanto, ya

⁷¹ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 263

⁷² Kapcár, "The Origins of Necromancy or How we learned to speak to the dead", 42

⁷³ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 152-155

⁷⁴ Juan Manuel Abascal Palazón, "La Muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica", en *Arqueología de la Muerte: metodología y perspectivas actuales*, coord. Desiderio Vaquerizo Gil (Córdoba: Diputación de Córdoba, área de Cultura, 1991), 227

⁷⁵ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 267

⁷⁶ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 149

⁷⁷ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, 267

⁷⁸ Hope, *Death in Ancient Rome: a sourcebook*, 246

no sólo prohibía la realización de rituales adivinatorios en beneficio propio sino, además, la consulta a adivinos acerca de tales menesteres⁷⁹.

8. La mentalidad cristiana ante la magia y la nigromancia

Con el advenimiento del cristianismo, se produjo un cambio fundamental: ahora, el cristianismo pasó a ser el corpus religioso oficial y, por lo tanto, toda la religión pagana se convirtió, de golpe, en *superstitio*, puesto que quedaba fuera de los límites de esta igualmente rígida nueva religión. Los emperadores posteriores a Constantino, quien en ningún momento se mostró particularmente contrario al culto pagano, legislaron contra todo lo viejo, contra todo lo pagano y contra todo lo que iba en contra del credo cristiano o, siquiera, que no seguía sus preceptos, que se erigían como nuevos vertebradores de la sociedad. Así, por ejemplo, en el año 341 Constantio II emitió un primer decreto contra la *superstitio* y los sacrificios, que ilustró perfectamente el cuanto menos curioso cambio anteriormente descrito: algo que hasta entonces había sido una parte fundamental de la religión pagana empezó a ser perseguido⁸⁰.

Así, mientras que en época pagana sólo la nigromancia era condenada de forma expresa, con la legalización y especialmente con la institucionalización del cristianismo todas las clases de magia, fuera ésta beneficiosa o maligna, fueron tajantemente condenadas. La única excepción era la oniromancia, es decir, la adivinación a través de los sueños⁸¹, quizá por su carácter más inocuo.

Salvo esta notable excepción, toda clase de magia era rechazada, en tanto intento de transgredir los límites en cuanto a conocimiento y acción que Dios había impuesto al hombre, tal y como el mismísimo Adán había hecho al cometer el Pecado Original⁸², por lo que la magia era un pecado de magnitud considerable. Asimismo, los magos, en cierto sentido, amenazaban y chantajeaban a los poderes de la naturaleza o incluso a los propios dioses, o, en el caso del cristianismo, al propio Dios, con un componente agresivo absolutamente ausente de los ritos religiosos⁸³, en los que el fiel, por norma general, suele limitarse a suplicar a su dios, cuya superioridad jamás pone en entredicho.

Ciertos autores cristianos, como Eusebio de Cesarea, Arnobio de Sicca y Lactancio, eran firmes creyentes en la existencia de poderes malignos, totalmente enemistados con Dios y Cristo, a los que identificaban con gigantes o ángeles caídos, a los que se atribuían toda clase de desgracias y desastres naturales. Dichos seres, de carácter decididamente diabólico, podían ser invocados mediante rituales mágicos por parte de magos y brujos para obtener algún beneficio para sí mismos o para algún cliente, previo pago⁸⁴. La conjuración de estas presencias malignas era, por tanto, un auténtico atentado contra Dios y la Iglesia, que los cristianos consideraban que debía ser perseguido a toda costa hasta su completa erradicación.

Estas creencias mágicas estaban, sin embargo, muy arraigadas en la sociedad: habían entrado en auge entre la segunda mitad del siglo II y el siglo III d.C., y estaba muy extendida entre todas las capas de la sociedad, desde los más pobres hasta los más pudientes, empleándose además para toda clase de situaciones cotidianas⁸⁵. Prueba de ello son las gemas inscritas con imágenes y textos teóricamente mágicos: hallamos ejemplos a lo largo y ancho del Imperio desde el siglo II al siglo VI d.C., aunque su período de máximo esplendor se acabó en el siglo IV d.C. Hallamos distintas calidades en la técnica

⁷⁹ Ogden, *Greek and Roman Necromancy*,

⁸⁰ Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 244-245

⁸¹ Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 238

⁸² Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 238

⁸³ Sfameni, "Magic in Late Antiquity: The Evidence of Magical Gems", 440

⁸⁴ Gonzalo Fernández, "La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Ammiano Marcelino", en *Antigüedad y Cristianismo: Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, vol. 15 (1998): 607

⁸⁵ Pablo A. Torijano, "El estudio de la magia en la Antigüedad Tardía: Algunas consideraciones prácticas", *Gerión*, nº18 (2000): 537

empleada en la manufactura de estas gemas, siendo que las de menor calidad debían ser inequívocamente compradas por los pobres, quienes debían de verse atraídos por sus supuestos poderes mágicos⁸⁶.

De hecho, es posible que su auge durante el siglo III viniera provocado, al menos en parte, por las conocidas crisis del siglo III⁸⁷. En momentos de necesidad, no es descabellado pensar que las gentes recurrirían a creencias mágicas para tratar de afrontar algo mejor los tiempos difíciles que se presentaban, o para intentar obtener una solución milagrosa a los problemas que les acuciaban.⁸⁸

Ahora bien, ya hemos descrito la absoluta desaprobación con la que el cristianismo veía cualquier clase de acto mágico. Una vez institucionalizado como nueva religión oficial del Imperio romano, los emperadores a partir de Constancio II empezaron a emitir toda clase de prohibiciones contra el paganismo y, más específicamente, contra la magia (si bien ambos conceptos eran comúnmente confundidos y mezclados). Sin embargo, la reiteración de dichas prohibiciones nos demuestra que erradicar la magia no fue una tarea en absoluto fácil: una vez atajado un problema con éxito, sería absurdo seguir legislando en su contra. En cambio, es la persistencia del problema lo que llevaría a los emperadores cristianos a emitir decreto tras decreto en contra de las prácticas mágicas hasta el siglo V⁸⁹.

La magia fue condenada por parte del poder religioso antes que por parte del poder terrenal. Así, fue condenada en el concilio de Ancira (314) por primera vez, reiterándose dicha condena en el sínodo de Laodicea (363-364), el concilio de Vannes (461), el concilio de Agde (506), el concilio de Orleans (511) y, finalmente, en el de Auxerre (518). En ellos, no sólo se prohibió la práctica de la magia por parte de los cristianos, si no que también se condenó tajantemente su realización por parte de los paganos: fuera quien fuera su artífice, estas prácticas representaban una ofensa a Dios, en tanto pretendían alterar la realidad como sólo él estaba autorizado a hacerlo y, como tales, debían ser eliminadas.

Como se ha avanzado en apartados anteriores de este trabajo, la primera ley contra las prácticas paganas, entre las que se hallaba la magia, emitida por el poder temporal fue promulgada por Constancio II en el año 341, siendo reiterada en 346, 356, dos veces en 357 y en 358. Dicha ley buscaba perseguir a todos aquellos que atentaran contra la salud del Estado y del emperador mediante prácticas que permitieran, en primer lugar, adivinar su futuro y, en segundo lugar, intervenir en éste. Vemos, por tanto, que el incipientemente cristiano estado romano condenó la magia, en primera instancia, no por motivos religiosos, si no por motivos políticos: temían que se hiciera tambalear la estructura estatal mediante la magia⁹⁰. En este sentido, esta legislación contra la magia no hace otra cosa que seguir la centenaria tradición del Estado romano de definir la línea entre qué es lícito y qué no lo es, de trazar claramente los límites de la *religio* estatal, bajo el convencimiento de que la relación entre los hombres y las divinidades, o, en el caso del cristianismo, la relación entre los hombres y Dios, afectaba antes al conjunto de la sociedad, en la que se incluía el Estado al que se quería proteger, que a las personas individuales. Era, pues, una forma de mantener el orden y el correcto funcionamiento de las estructuras políticas⁹¹.

Durante la segunda mitad del siglo VI, las leyes se sucedieron sin parar. En septiembre del año 364, Valentiniano y Valente emitieron una ley según la cual quedaban prohibidas diversas prácticas mágicas, entre ellos los *sacrificia funesta* (es decir, los sacrificios celebrados con ocasión de los funerales) realizados por la noche bajo pena de muerte. Posteriormente, esta ley se vio ampliada a todos aquellos

⁸⁶ Sfameni, "Magic in Late Antiquity: The Evidence of Magical Gems", 440, 464

⁸⁷ Fernández, "La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Ammiano Marcelino", 609

⁸⁸ Purificación Ubric Rabaneda, "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº18 (2007): 160

⁸⁹ Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 239

⁹⁰ Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 239-240

⁹¹ Salinas de Frías, "Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos", 241

que practicaran o simplemente se instruyeran en la adivinación. Valentiniano, Teodosio y Graciano, en diciembre del año 381, prohibieron de nuevo los sacrificios nocturnos y la adivinación. Poco después, en el año 385, una reiteración de esta ley prohibió la *haruspicina*, esto es, la práctica de adivinación mediante el examen de las vísceras, de origen etrusco. Una tercera reiteración dictaminó que los magistrados que supieran de estas prácticas, pero no las denunciaran, serían considerados tan culpables como quienes las estaban llevando a cabo. En el año 392, una curiosa pero común confusión entre el culto familiar romano y la magia llevó a prohibir terminantemente el culto a los *lares*, *genia* y *penates*⁹². Teodosio fue el último emperador prolífico en cuanto a la promulgación de leyes en contra de la magia; llegado el siglo V d.C., los emperadores centraron sus esfuerzos en condenar y prohibir las herejías, más que en acabar con la magia. Arcadio, Honorio y Teodosio II apenas promulgaron leyes en contra de estas prácticas y, en cambio, emitieron muchas dictaminando el cierre de templos paganos o la persecución de distintas herejías⁹³. Ello puede indicarnos dos cosas: bien que los emperadores decidieron atajar el problema más inmediato, esto es, las herejías, y dejar en un segundo plano a la magia, o bien que, sencillamente, la magia había dejado de ser un problema grave y que, por tanto, ya no era necesario legislar en su contra.

Toda esta legislación tuvo tres destinatarios principales, a saber. Uno, el vulgo pagano practicante de la religión familiar grecorromana, asociada erróneamente, como se ha apuntado en el párrafo anterior, a la magia, que debía sustituir sus creencias por el cristianismo. Las creencias paganas, sin embargo, siguieron enquistadas durante siglos en el ámbito rural; de hecho, el mismo término *pagano* viene de *pagus*, campo, en relación con que dichas creencias se mantuvieron durante mucho más tiempo en el ámbito rural. Dos, la aristocracia senatorial de Roma, desprovista de todo poder político pero que conservaba una influencia social y económica más que considerable, para quienes el *mos maiorum* y el culto a sus antepasados seguían teniendo una importancia capital. Y tres, los intelectuales, rétores y filósofos orientales, para quienes paganismo, magia y helenismo se habían convertido en un todo inseparable, y quienes se adherían a las religiones tradicionales mezclándolas con un notable componente mágico. Precisamente contra estas dos últimas categorías se dieron los procesos más sonados y destacados⁹⁴.

Ser acusado de brujería era relativamente sencillo, y, en cambio, los castigos que caían sobre quienes eran atrapados realizando prácticas relacionadas con la magia eran muy a menudo terribles. La pena de muerte por decapitación o quema en la hoguera era muy común, e incluso en los casos en los que la persona acababa demostrando su inocencia, cuando el juicio terminaba su reputación ya había quedado eternamente marcada en tanto sospechoso de un crimen como era la brujería⁹⁵. Sin embargo, ya hemos visto que la práctica de la magia estaba muy extendida; pese al riesgo que conllevaba, debía de ser un negocio razonablemente lucrativo, razón por la cual debía de haber bastantes magos con los que uno podía contactar para obtener distintos tipos de servicios relacionados con sus prácticas sobrenaturales⁹⁶.

9. Legislación cristiana contra la nigromancia

Ya se ha apuntado, en secciones anteriores de este trabajo, que la nigromancia, también conocida como *goêteia*⁹⁷, había sido condenada ya desde tiempos del paganismo, y que el cristianismo había reiterado e incluso reforzado esta prohibición, identificándola rápidamente con la idolatría y los pactos con demonios (Tertuliano, por ejemplo, afirmaba convencido que los supuestos milagros que se obraban mediante rituales nigrománticos no eran más que manipulaciones ejercidas por los demonios que

⁹² Salinas de Frías, “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, 240-242

⁹³ Salinas de Frías, “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, 240

⁹⁴ Salinas de Frías, “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”, 241-242

⁹⁵ John Wortley, “Some Light on Magic and Magicians in Late Antiquity”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n°42 (2001): 296

⁹⁶ Wortley, “Some Light on Magic and Magicians in Late Antiquity”, 297

⁹⁷ Juan Antonio Jiménez Sánchez, “Clérigos y Magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía”, *Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n°27 (2015): 46-48

habían sido invocados durante estos rituales sobre sus oficiantes⁹⁸), siendo ambas consideradas por los cristianos como acciones totalmente impuras y reprobables⁹⁹.

Cierto es que no existen demasiadas evidencias tardoantiguas acerca de la práctica de la nigromancia. Una de ellas son los llamados papiros mágicos griegos, una suerte de documentos de carácter técnico y a la vez, ritual en los que se hallan recetas para rituales nigrománticos. Dichas fórmulas involucran la preparación, de distintas maneras, de las calaveras de gente fallecida de forma violenta (pero, al parecer, no a manos del hechicero artífice de estas ceremonias) para rituales de adivinación¹⁰⁰. Asimismo, algunas obras de autores grecolatinos redactadas durante los primeros siglos de la era cristiana, como la *Farsalia* de Luciano de Samóstata (125-181 d.C.), las *Etiópicas* de Heliodoro de Emesa (s. III-IV d.C.) y la *Metamorfosis* de Apuleyo (123/5- c. 180 d.C.). nos relatan con bastante detalle la supuesta reanimación de cadáveres a partir de detallados procesos mágicos. Se destaca que los fantasmas invocados suelen estar furiosos, al haberse visto perturbado su descanso, y la incorporación de cadáveres en señal de su reanimación y de su supuesto regreso a la vida. El contenido de dichas obras, si bien, salvo en el caso de Heliodoro, es ligeramente anterior al contexto que nos ocupa, nos indica la existencia, efectivamente, de dichas prácticas, que posiblemente seguirían produciéndose en época tardoantigua.

Otras fuentes historiográficas hablan de asesinatos perpetrados de forma expresa para la realización de la haruspicina; de la misma manera, ciertos emperadores poco populares fueron sistemáticamente acusados de realizar sacrificios humanos con fines mágicos o adivinatorios, aunque incluso los más aclamados, como Adriano, fueron objeto, en ocasiones, de estas críticas¹⁰¹. El asesinato del sujeto sobre cuyo cuerpo se realizarían los rituales nigrománticos, si bien no era *conditio sine qua non* para llevarlos a cabo, sí que era contemplado en muchas ocasiones como un aliciente: se creía que, puesto que su muerte se había producido cuando aún no debería haberle llegado la hora a la víctima, provocarían la furia de su espíritu y una mayor eficacia de los rituales. Por ello, tristemente, al parecer los rituales sobre víctimas jóvenes e inocentes eran particularmente deseables, siendo considerados particularmente eficaces en la práctica nigromántica.

Sin embargo, la copiosa legislación imperial al respecto deja muy claro que ésta existía. Dicha prohibición no sólo se debía al carácter inmoral, cuando no homicida, de la nigromancia, ni tampoco al hecho de que quienes la practicaban estaban, en cierta forma, intentando adoptar el rol de Dios al tratar de hacer regresar del más allá a las almas de los fallecidos. La Iglesia estaba también profundamente preocupada por los efectos que una práctica prolongada y extendida de ésta pudieran tener sobre su autoridad¹⁰². Así, era menester atajar el problema cuanto antes, con leyes a tal efecto.

Por ejemplo, la legislación matrimonial de Constantino, emitida en el año 331, enumeraba entre los motivos por los que una mujer podía divorciarse de su marido a la brujería y a la violación de tumbas, existiendo una íntima relación entre ambas. Ammiano Marcelino, por su lado, asegura en su obra que quienes eran descubiertos vagando por los cementerios, con el presunto objetivo de profanar sepulturas, eran acusados de brujería o, directamente, de nigromancia. Ambos delitos eran ofensas capitales que, bajo Constancio II, podían ser castigadas con la pena de muerte. En el año 364, como ya se ha comentado en apartados anteriores, Valentiniano y Valente prohibieron la magia nocturna y los sacrificios relacionados con los funerales nocturnos, en parte por su potencial relación con esta magia negra. En siglos posteriores, la nigromancia siguió estando terminantemente prohibida, pero su conexión con

⁹⁸ Emmanuela Grypeou, "Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond", *Collectanea Christiana Orientalia*, n°16 (2019): 19

⁹⁹ Grypeou, "Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond", 17

¹⁰⁰ Grypeou, "Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond", 22-23

¹⁰¹ Grypeou, "Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond", 13-14

¹⁰² Grypeou, "Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond", 19

las necrópolis se fue diluyendo. Por ejemplo, Agustín de Hipona nos relata distintas denuncias hacia cristianos, en las que se les acusaba de hacer magia a partir de la mutilación y el entierro en lugares indebidos de cadáveres, pero ya no vinculó esta práctica a la profanación de tumbas, anteriormente tan íntimamente ligada a esta clase de rituales¹⁰³.

Pese a lo censurable y sumamente ilegal de esta clase de magia, ciertas personalidades, como Simón el Mago, nunca ocultaron que la estaban practicando. Así, el mencionado Simón el Mago habría reconocido que, efectivamente, obraba sus milagros con la ayuda de un hombre joven que había sido brutalmente asesinado. Mediante ritos mágicos, habría logrado retener y manipular a su espíritu para que le asistiera en sus prácticas sobrenaturales¹⁰⁴. Sin embargo, su carácter todavía más ilegal que la magia común debió de hacer, con toda seguridad, que sus practicantes tuvieran, por norma general, especial cuidado en borrar sus huellas para evitar ser descubiertos.

Asimismo, hallamos ciertas evidencias históricas de clérigos, esto es, figuras en el seno mismo de la Iglesia, que practicaban rituales nigrománticos, de forma, evidentemente, clandestina. Valerio del Bierzo (630 d.C. – 695 d.C.) en una de sus obras, nombra a los nigromantes, a los que él llama *malefici*, entre los considerados clérigos corruptos. Asimismo, en el texto del decimoséptimo concilio de Toledo, que tuvo lugar en el año 694 bajo el rey visigodo Égica, se menciona que ciertos sacerdotes e incluso obispos celebraban misas de difuntos en honor a personas que todavía estaban vivas, con el objetivo de provocar, a corto o medio plazo, su fallecimiento. En dicho concilio se condenó por completo esta práctica, siendo que quien cometiera este delito sería inmediatamente depuesto de su cargo y que, junto a quien lo hubiera encargado o hubiera sufragado sus costes, serían condenados a cadena perpetua en el exilio y se les negaría la comunión de forma vitalicia¹⁰⁵.

Llama la atención, sin embargo, que las artes oscuras, la magia y particularmente la nigromancia fueran perseguidas de forma tan sistemática por su supuesta alianza con las fuerzas oscuras y su carácter extremadamente peligroso y que, en cambio, la Iglesia realizara acciones cuanto menos similares de forma impune. Por ejemplo, ¿acaso el culto a las reliquias no consiste, en cierta forma, en dar un uso ritual a los restos mortales, de un santo, para mayor ultraje, que han sido desenterrados? ¿O acaso no hallamos numerosos relatos de monjes particularmente devotos o santos que curan a los enfermos, predicen el futuro, encuentran tesoros perdidos, realizan consultas o incluso resucitan a muertos¹⁰⁶? ¿No es Jesús, el mismísimo fundador de la cristiandad, un muerto resucitado? ¿Qué, exactamente, diferencia a un nigromante común de un sacerdote cristiano, que realiza actos como mínimo similares de forma impune? Hay dos diferencias fundamentales. Una, que no se emplean los rituales típicos de la nigromancia al obrar los ya mentados milagros. Y dos, que, según dicen las fuentes cristianas, Dios había permitido y, de hecho, obrado esas maravillas, por lo que, al contrario que la nigromancia, no se estaría recurriendo a poderes infernales, si no al mismísimo Dios¹⁰⁷.

10. Conclusiones

Hemos visto, en primer lugar, que la mentalidad romana creía lo suficiente en la existencia de los espíritus de los difuntos para, como mínimo, establecer una serie de rituales y festividades profilácticos, promovidos nada menos que por parte del Estado, a fin de evitar que los espíritus realizaran fechorías en el mundo de los vivos. Particularmente importante era protegerse ante las acciones de los espíritus errantes y furiosos, esto es, aquellos que, por algún motivo, no habían alcanzado el descanso eterno

¹⁰³ Lafferty, “Ad sanctitatem mortuorum: tomb raiders, body snatchers and relic hunters in late antiquity”, 252

¹⁰⁴ Grypeou, “Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond”, 17

¹⁰⁵ Jiménez Sánchez, “Clérigos y Magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía”, 45-48

¹⁰⁶ Wortley, “Some Light on Magic and Magicians in Late Antiquity”, 294

¹⁰⁷ Grypeou, “Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and beyond”, 18

esperado después de la muerte. Ello evidencia un notable terror o, al menos, respeto ante estos espíritus, cuyos efectos, de no ser apaciguados, podían ser terribles: enfermedades, locura, epidemias, abortos o incluso la muerte.

Ello no evitó, sin embargo, que existieran quienes, lejos de sentirse amenazados por estos espíritus, o tal vez a pesar de ello, decidieran tratar de emplear este terrible poder a su favor a partir de rituales nigrománticos, que, en la antigua Roma, solían tener como objetivo la adivinación del futuro. En efecto, se creía a los espíritus errantes omniscientes e incapaces de mentir, por lo que se presumía que cualquier predicción que pudieran realizar iba a ser del todo acertada. Sin duda esta premisa resultaba sumamente golosa para los practicantes de la nigromancia; no obstante, este enorme poder no estaba exento de riesgos. Así, cualquier practicante de la nigromancia se arriesgaba a que su esperanza de vida se viera acortada o incluso a que el espíritu invocado se lo llevara consigo; el peligro se extendía incluso a aquellos por cuya fortuna se había preguntado al espectro invocado o, incluso, cuyo nombre les había sido revelado.

Si bien la magia (esto es, cualquier elemento mágico que no quedara comprendido dentro de las tradiciones marcadas por las autoridades religiosas y el *mos maiorum*) ya era vista con malos ojos por parte de la mentalidad romana-pagana, la nigromancia tenía una fama particularmente nefasta, debido a su relación con estos temibles espíritus furiosos y dada su vinculación, a partir de la República tardía, con los sacrificios humanos. De este modo, era considerada algo propio de imprudentes, antisociales y locos. Los riesgos que implicaba, además, empeoraban aún su fama. No es de extrañar que, durante la República tardía, se emplearan acusaciones de magia, y particularmente de nigromancia, para desestabilizar a enemigos políticos, las cuales, posteriormente, en época Imperial, se extenderían a determinados emperadores, en especial aquellos que, incluso en la actualidad, tienen una reputación conflictiva.

Durante la República tardía y el Alto Imperio no se legisló *ex profeso* en contra de la nigromancia, si bien muchas de las acciones que esta comprendía entraban bajo el paraguas de otras leyes y, por tanto, un nigromante era susceptible de ser condenado por sus acciones si era atrapado. Por ejemplo, se legisló en contra del saqueo de sepulturas y de la magia y la adivinación, y, en concreto, de la predicción de la muerte mediante la adivinación. Asimismo, los sacrificios humanos que la práctica de la nigromancia requería añadían el asesinato u homicidio a la lista de posibles cargos que el potencial condenado debería enfrentar. En época imperial, y ya desde buen principio de ésta, con Augusto, entró en vigor una prohibición de adivinar la fecha de muerte del emperador, probablemente debido a los potenciales efectos nocivos que el hecho de ser el objeto de una adivinación de esta clase podía tener.

En el caso de los cristianos, la nigromancia se convirtió en una especie de *primus inter pares* entre los crímenes relacionados con la magia: era un delito particularmente grave entre los que ya eran vistos con absoluta desaprobación. De esta forma, junto con las prohibiciones generales contra la magia y el paganismo, conceptos que, por otro lado, eran comúnmente confundidos y mezclados, hallamos prohibiciones, como la de deambular por los cementerios o la de celebrar sacrificios fúnebres de noche, notoriamente destinadas a intentar evitar la práctica nigromántica, que muy a menudo era castigada bajo pena de muerte, de forma aún más severa que el resto de delitos relacionados con la magia. Las prohibiciones, tanto en el caso general como en el caso particular de la nigromancia, nos indican que estos crímenes, efectivamente, sucedían con mayor o menor asiduidad: como ya se ha indicado reiteradas veces a lo largo de este trabajo, es absurdo legislar contra algo que no representa un problema, y, de hecho, cuando se deja de legislar acerca de algún asunto, comúnmente ello significa que éste ha dejado de suponer un problema.

Bibliografía

- Abascal Palazón, Juan Manuel. “La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica”. En *Arqueología de la Muerte: metodología y perspectivas actuales*, coordinado por Desiderio Vaquerizo Gil, 205-245. Córdoba: Diputación de Córdoba, área de Cultura, 1991
- Adkins, Lesley y Adkins, Roy A.. *Handbook to Life in Ancient Rome*. Nueva York: Facts on File, 2004
- Bayet, Jean. *La religión romana: historia política y psicológica*. Traducido por Miguel Angel Elvira. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L., 1984
- Edwards, Catharine. *Death in Ancient Rome*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2007
- Espinosa Martínez, Teresa. “Una aproximación a las creencias populares de los romanos: las Lemurias, ¿respeto o temor?”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie II: Historia Antigua*, t. 19-20 (2006): 257-269
- Espluga, Xavier, y Miró Vinaixa, Mònica. *Vida religiosa en la Antigua Roma*. Barcelona: Editorial UOC, 2003
- Fernández, Gonzalo. “La magia en el siglo IV de la era cristiana y su reflejo en las *Rerum Gestarum* de Ammiano Marcelino”. *Antigüedad y Cristianismo: Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, vol. 15 (1998): 607-609
- Gouvin, Eric J. “On Death and Magic: Law, Necromancy and the Great Beyond”. En *Magic: a Collection of Essays*, editado por Christine A. Corcos, 229-248. Springfield, Massachussets: Carolina Academic Press, 2010
- Grypeou, Emmanuela. “Talking Heads: Necromancy in Jewish and Christian Accounts from Mesopotamia and Beyond”. *Collectanea Christiana Orientalia*, nº16 (2019): 1-30
- Hope, Valerie M. *Death in Ancient Rome: a sourcebook*. Nueva York: Routledge, 2007
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad tardía”. *Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, nº27 (2015): 39-56
- Jones, Richard. “Burial customs of Rome and the provinces”. En *The Roman World (vol. II)*, editado por John Wachter, 812-837. Londres: Routledge, 2002
- Kapcár, Andrej. “The origins of necromancy or How we learned to speak to the dead”. *Sacra*, vol. 13, nº2 (2015): 30-58
- Lafferty, Sean. “Ad sanctitatem mortuorum: tomb raiders, body snatchers and relic hunters in late antiquity”. *Early Medieval Europe*, nº22, vol. 3 (2014): 607-609
- López Barja de Quiroga, Pedro, y Lomas Salmonte, Francisco Javier. *Historia de Roma*. Madrid: Akal Ediciones. 2004
- López Borgoñoz, Alfonso. “El mundo romano y la muerte”. En *Hic Siti Sunt. Ampurias Funeraria. Rituales y cambios sociales desde el siglo VIII hasta la Antigüedad Tardía*, 35-153. Castelldefels: Ayuntamiento de Castelldefels, 2013.
- López Saco, Julio. “Muerte e inframundo en la antigua Roma: inmortalidad y eterna memoria”. *Presente y pasado. Revista de Historia*, año 22, nº44 (2017): 29-43
- Ogden, Daniel. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001
- Ogden, Daniel. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: a sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Retief, Francois. “Burial customs and the pollution of death in ancient Rome”. *Acta Theologica*, vol. 26, nº2 (2005): 128-146
- Rutgers, Leonard V. *The Cambridge Companion to Ancient Rome*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013
- Salinas de Frías, Manuel. “Tradición y novedad en las leyes contra la magia y los paganos de los emperadores cristianos”. *Antigüedad y cristianismo: Cristianismo y elucubración en tiempos del Imperio romano*, vol. 7 (1990): 237-245
- Sánchez Natalías, Celia y Alfayé, Silvia. “Magic in Roman Funerary Spaces”, en *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, editado por Richard Gordon

- Francisco Marco Simón y Marina Piranomonte con la asistencia de Celia Sánchez Natalías, 41-54. Roma: De Luca Editori d'Arte, 2020
- Sfameni, Carla. "Magic in Late Antiquity: The Evidence of Magical Gems". En *Religious Diversity in Late Antiquity*, editado por David Gwynn y Susanne Bangert, 435-473. Leiden: Brill Publishers, 2008
- Torijano, Pablo A. "El estudio de la magia en la Antigüedad Tardía: Algunas consideraciones prácticas". *Gerión*, nº18 (2000): 535-547
- Ubric Rabaneda, Purificación. "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad Tardía". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, nº18 (2007): 145-165
- Wortley, John. "Some Light on Magic and Magicians in Late Antiquity". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, nº42 (2001): 289-307

Amuletos y filacterias: procesos de sincretismo en el Occidente tardoantiguo (ss. V-VIII)

Andrés Mánguez Tomás¹

En el presente documento vamos a sumergirnos en el mundo de la «magia», observada desde una óptica cristiana, puesto que la posibilidad de ligar «magia» y «cristianismo» es una pregunta a la que intentaremos responder. En primer lugar, debemos mencionar las dificultades que tiene el historiador para aproximarse al concepto de «magia» en general y en el mundo antiguo en particular². Frente a sociólogos y antropólogos, quienes han ideado diferentes sistemas para comprender la noción de «magia», el historiador continúa inmerso en un debate proveniente del s. XIX y que enmaraña y dificulta todo intento de observación sobre lo que entendemos como «mágico» para los primeros siglos de nuestra era. Por ello, multitud de definiciones y tradiciones historiográficas han intentado explicar, con mayor o menor éxito, qué es la «magia»³.

A grandes rasgos y en términos compartidos, «magia» es un conjunto de creencias y experiencias por las que el ser humano pretende dominar fuerzas sobrehumanas en beneficio propio⁴. De igual modo, existe una aceptación generalizada de que el concepto de «magia» surge en la Antigua Grecia y que la «magia», tal y como la entendemos hoy, es un concepto heredero de la tradición judeocristiana⁵. Con esta acepción, la principalmente consensuada, ya encontramos diversas dificultades pues cabría preguntarse, en consecuencia, qué consideramos por «creencias» y cuáles son esas «fuerzas sobrehumanas». Por ello, numerosos historiadores del siglo pasado buscaron definir la «magia» mediante la oposición con otros términos, mejor o peor comprendidos, como «ciencia» y, mayoritariamente, con «religión». Mientras que la «magia» usaría una vía coercitiva para utilizar esos poderes sobrenaturales, la «religión» permanecería expectante y suplicante ante el desarrollo de los acontecimientos⁶, es decir, la actitud imperativa sería la

¹ Universidad de Salamanca. E-mail: andresmanto@usal.es – ORCID: 0000-0002-1226-0657

² Kimberly B. Stratton, *Naming the Witch: Magic, Ideology, & Stereotype in the Ancient World* (New York: Columbia University Press, 2007), 4.

³ Emilio Suárez de la Torre, *Eros mágico: recetas eróticas mágicas del mundo antiguo* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021), 29: «A la pregunta sobre «qué es la magia» todo el mundo podría dar una respuesta, pero eso no significa que sea un concepto simple y, desde luego, no es unívoco. No lo ha sido a lo largo de la historia ni lo es según el contexto cultural en que las prácticas mágicas tienen lugar. Lo mismo sucede con la valoración que la sociedad hace de dichas prácticas y de los que las llevan a cabo.»

⁴ Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra, «Introduction: the Metamorphosis of Magic», en *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (Leuven-Paris: Peeters, 2002), IX: «The term 'magic' is commonly used to designate a whole range of religious beliefs and ritual practices, whereby man seeks to gain control over his fate and fortune by supernatural means. In this respect magical artifice does not differ significantly from what is usually associated with religion or even premodern learning, but the concept itself is nevertheless veiled in ambiguity.» De modo similar se expresa Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 3: «Magic may be said to be the exercise of a preternatural control over nature by human beings, with the assistance of forces more powerful than they. This combination of human and superhuman power will sometimes employ strange instruments and is always liable to produce remarkable and unaccustomed results. Thus we may expect an element of the irrational, and of the mysterious too, in a process that deserves to be called magical.»

⁵ Matthew Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (London: Routledge, 2001), 18.

⁶ Flint, *The Rise of Magic*, 8: «Religion in this sense requires reverence, an inclination to trust, to be open and to please, and be pleased by, powers superior in every way to humankind; magic may wish to subordinate and to command these powers. On this reckoning, religion and magic are again at opposite ends of spectrum, as are magic and science.» Misma diferenciación efectúan Juan Antonio Jiménez Sánchez y Pere Maymo i Capdevila, «La magia en la Galia merovingia», *Espacio, tiempo y forma*.

que distinguiría magia de la religión⁷. Sin embargo, las actuales corrientes historiográficas se distancian de la oposición «magia-religión»⁸ afirmando que tal distinción no puede aplicarse en el mundo antiguo y que se trata de un punto de vista positivista⁹. En consecuencia, diferentes líneas de investigación han observado todo lo que rodea al mundo mágico como una muestra de lo no-normativo¹⁰, como un discurso de la alteridad¹¹ o como una demostración de los cambios culturales¹². Considero que esta última óptica historiográfica es la que mayor profundidad de análisis nos permite para el cometido que aquí se busca. Justamente incidimos en los cambios culturales porque con la difusión del cristianismo por las provincias occidentales del Imperio romano, se produjo un contacto entre esta nueva religión y las que ya se profesaban en aquellos lugares. Esto dio lugar a fenómenos de sincretismo, asimilación o rechazo. Las costumbres y culturas inveteradas de los habitantes se vieron, en ocasiones, censuradas por las directrices y mandatos de las jerarquías eclesiásticas cristianas, quienes buscaban acabar con prácticas y usos ancestrales porque, desde su perspectiva, estaban asociadas al paganismo. El mantenimiento de estas denuncias por parte de obispos y monjes ya en época tardoantigua – siglos V-VIII – ha llevado a parte de la historiografía a calificar estos sucesos de «pervivencias paganas» en los albores de la Edad Media¹³. Si bien, prefiero observar esta realidad como una nueva situación no necesariamente continuadora de «un pasado religioso pagano»¹⁴.

A continuación no se pretende realizar un análisis pormenorizado de todos las prácticas y rituales mágicos observados en el mundo antiguo desde la aparición y consolidación del cristianismo en el Occidente, sino delimitar el objeto de estudio a lo que, en español, entendemos como «amuleto» y asociado a un entorno cristiano, ya que este objeto es continuador de una cultura material pre-cristiana y su uso se extiende hasta hoy día dentro de los parámetros de pensamiento cristiano, por lo que se erige como un interesante vehículo temporal para comprender los cambios religiosos, ideológicos y culturales acaecidos durante los siglos V-VIII y así entender el porqué de las denuncias por parte de obispos y Padres de la Iglesia del uso de estos objetos – ¿mágicos? – por los cristianos, y si estamos ante un fenómeno de sincretismo religioso – es decir, adopción de la tradición de los amuletos por los cristianos –. Para ello, este documento se articula a través de dos puntos principales: en un primer momento, expondremos los precedentes del «amuleto cristiano» en el mundo mediterráneo y cuáles eran los fines de estos objetos, mencionando cómo surgen en la parte oriental del Imperio y se extienden

Serie II, Hª Antigua 30 (2017): 185-86, quienes ya desde un primer momento establecen la imposibilidad de relación entre «magia» y «cristianismo».

⁷ Laurens Johan Van der Lof, «Grégoire de Tours et la magie blanche», *Numen* 21, n.º 3 (1974): 237. En sentido opuesto, pudiéndose afirmar por tanto la existencia de una magia cristiana «che ha come scopo la salvezza del fedele e che viene operata mediante la Escritura», Adele Monaci Castagno, *Origine predicatorie e il suo pubblico* (Milano: Franco Angeli, 1987), 142.

⁸ Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 3.

⁹ Marvin W. Meyer y Richard Smith, eds., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 13; Don C. Skemer, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006), 6.

¹⁰ Radcliffe G. Edmonds III, *Drawing down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World* (Princeton: Princeton University Press, 2019), 5: «Magic is a discourse pertaining to non-normative ritualized activity, in which the deviation from the norm is most often marked in terms of the perceived efficacy of the act, the familiarity of the performance within the cultural tradition, the ends for which the act is performed, or the social location of the performer».

¹¹ Stratton, *Naming the Witch*, 1-38; Dayna S. Kalleres, «Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies», en *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, ed. Kimberly B. Stratton y Dayna S. Kalleres (New York: Oxford University Press, 2014), 220.

¹² Bremmer y Veenstra, «Introduction: the Metamorphosis of Magic», IX; XIV.

¹³ Entre otros, Juan Antonio Jiménez Sánchez, «“Isti non christiani, sed pagani sunt”: pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía», *Hispania Sacra* 73, n.º 147 (2021): 77-87.

¹⁴ Pablo de la Cruz Díaz Martínez, «“Quam ille de vita regis [...] consulisset”. Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda», en *Adivinación y violencia en el mundo romano*, ed. Santiago Montero Herrero y Sabino Perea Yébenes (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2020), 273.

al Occidente; en segundo lugar, ofreceremos diversos testimonios de la recepción de estos «amuletos» por los cristianos y cómo eran fabricados y suministrados por el clero, atendiendo especialmente a los momentos de enfermedad – momento de crisis del ser humano – y preguntándonos por la adopción de amuletos en una sociedad cristiana como un proceso de sincretismo. Finalmente, esbozaremos unas conclusiones.

Antes de proseguir, dediquemos unas líneas a la historiografía que ha suscitado el concepto de «amuleto» en la Antigüedad tardía, mayoritariamente con estudios que analizan su evolución desde un entorno pagano hasta la cristianización y aceptación del mismo. Este proceso histórico que sufrió el «amuleto» ha sido analizado desde diferentes ópticas historiográficas. Diferentes autores aducen a que la aceptación de los «amuletos» por parte de las élites eclesiásticas se produjo debido a que el cristianismo habría madurado desde sus momentos embrionarios y consolidado su posición en la sociedad tardoantigua, produciéndose así una distensión en el combate con el paganismo – los dirigentes eclesiásticos ya no lo verían como un rival de igual a igual, como los escritores apologeticos del s. IV, sino como una rémora del pasado – y, por tanto, aceptando usos y costumbres del «paganismo» ya que la Iglesia no estaría en peligro¹⁵. No obstante, otras líneas historiográficas no verían este triunfo sino, más bien, un «fracaso de los pensadores cristianos» al tener que aceptar el uso y difusión de los «amuletos cristianos» puesto que no habrían conseguido distinguir su religión de otras existentes en el mundo antiguo politeísta¹⁶. Sin embargo, como ya hemos defendido con anterioridad, aquí optamos por una visión no de conflicto entre paganismo y cristianismo sino de coexistencia y sincretismo¹⁷, observando los «amuletos» como un objeto de análisis de larga duración en el que se demuestra la convivencia de usos anteriores con nuevos ideales de pensamiento cristiano.

1. Los amuletos en el mundo mediterráneo clásico

En primer lugar debemos expresar que los «amuletos» no se originan con el cristianismo sino que existían con profusión en el mundo antiguo pre-cristiano¹⁸, por ejemplo en la antigua Grecia. Ya en el s. I a.C. Diodoro Sículo expresaba que las mujeres hacían «amuletos» con el nombre de Heracles, en este caso, uno de los dioses Dáctilos Ideos de Creta, de quien las mujeres: «reciben conjuros de este dios y fabrican amuletos con su nombre, puesto que era un mago y se ocupaba de los ritos de iniciación»¹⁹. De igual modo, en la Grecia del s. II d.C. Quintus Serenus Sammonicus recoge en su *Liber Medicinalis* un remedio para combatir la fiebre del *hemitriteo*: «Escribirás sobre una *charta* aquello que es pronunciado como “*abracadabra*” [...] atado con lino, acuérdate de rodear tu cuello (con esto)»²⁰. Dentro del mismo entorno mediterráneo, en el Próximo Oriente Antiguo, ya en la religión judaica existían los *tephillin*, los cuales aparecen ligados a la clase sacerdotal de los rabinos y asociados a las «filacterias» en el evangelio de Mateo²¹.

Aparece ya en primer lugar, la palabra «filacteria» y aquí debemos detenernos, puesto que en el mundo antiguo existían toda una variedad de términos para referirse a lo que hoy entendemos como «amuletos». Esta diferencia en la nomenclatura se debía principalmente a la forma y materia, pudiéndose utilizar

¹⁵ Sophie Kauffman, «Obtenir son salut: quel objet choisir? La réponse du Christianisme», en *Objects sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, ed. Charles Delattre, (Paris: Picard, 2007), 117-40.

¹⁶ Ramón Teja Casuso, «De “cuentos de viejas” a objetos sagrados: la “cristianización” del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua», *MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 14 (2014): 71-96.

¹⁷ Clelia Martínez Maza, «Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo», *Hormos. Ricerche di Storia Antica* 4 (2012): 85-95.

¹⁸ Véase ahora Paul Mirecki y Marvin Meyer, eds., *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden: Brill, 2002).

¹⁹ D.S., V, 64.

²⁰ Ser. Samm., LI, 935.

²¹ Mt. 23, 5-7: «Pues ensanchan sus filacterias, y extienden los flecos de sus mantos; y aman los primeros asientos en las cenas, y las primeras sillas en las sinagogas, y las saluciones en las plazas, y que los hombres los llamen: Rabí, Rabí.»

así términos como *phylacteria*, *ligatura*, *alligatura*, *circumligaturae*, *suballigatura*, etc.²², aunque la mayoría tenían forma de medalla²³, como posteriormente veremos. De entre éstos, los términos *ligatura* y *phylacterium* – éste proveniente del griego²⁴ – son los más usados en nuestras fuentes latinas a partir del siglo IV²⁵. Cabe mencionar que el término castellano de «amuleto» proviene del latino *amuletum*²⁶, ya utilizado por Plinio el Viejo en su *Historia naturalis* para referirse a los objetos mágicos portados en el cuerpo y con los que se esperaba recibir beneficios a través de un modo apotropaico, terapéutico o exorcístico²⁷.

Estas *phylacteria* del mundo hebreo fueron pronto adoptadas por los primeros cristianos y, a estos objetos en forma de medalla y que se solían llevar colgados al cuello o atados a brazos y piernas, se les añadieron citas de la Biblia, el signo de la cruz o reliquias de santos²⁸. El fin de estos amuletos era obtener un beneficio, en el caso que nos concierne, se buscaba la protección personal o de los bienes.²⁹ El propio término *phylacteria* significa «protección»³⁰. Esta pronta adopción de los amuletos por los cristianos generó confusión e incluso acusaciones de magia por parte de los intelectuales paganos tradicionales. Todavía en un ambiente hostil para el cristianismo, Orígenes en el siglo III d.C. tuvo que lidiar con las acusaciones lanzadas por Celso sobre que los cristianos recurrieran a la magia y otras fórmulas mágicas. El autor cristiano negó tales calumnias y argumentó que el poder que reciben se debe al «nombre de Jesús» y a la «Escritura divina»³¹. Estamos, por consiguiente, ante un primer momento de desconcierto por parte de los romanos puesto que para ellos todo era «magia» mientras que para los cristianos eran «milagros»³².

Estos amuletos con un claro carácter apotropaico fueron objeto de revisión patristica y objetivo de la legislación imperial romana. En primer lugar, cabe destacar que la «religión» no se concebía de manera separada a la vida civil, sino que la «religión» estaba presente en todo acto cotidiano en el mundo grecorromano³³ y, por tanto, esta percepción es la que heredará el mundo medieval – en el que todos los actos están influidos por la Providencia –. La legislación romana post-constantinea rápidamente diferenciará, no entre «magia» y «religión», sino entre lo «ilícito» y lo aceptado concerniente a estas prácticas. Así, en el 321 d.C. Constantino condena las artes mágicas – «*magicis adinti artibus*» – pero autoriza los *remedia* que buscaban la salud del cuerpo³⁴. Este principio condenatorio de una parte de los rituales pero al mismo tiempo excluyente de las prácticas que buscaban la protección originará que aparezcan los *remedia* cristianos³⁵, como posteriormente veremos. Cabe destacar, que ya en la tradición judía – Deuteronomio – se condenaban estas prácticas «paganas»³⁶.

²² Teja Casuso, «De 'cuentos de viejas' a objetos sagrados», 73-74.

²³ Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, (Madrid: Gredos, 1983), 112.

²⁴ Andreas Bendlin, «Phylakterion», en *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, IX (Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler, 1996), 978-81.

²⁵ Skemer, *Binding Words*, 10-11.

²⁶ Reinhard Grieshammer, «Amulett», en *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, I (Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler, 1996), 631-32.

²⁷ Plin., *Nat.*, XXV. 9. 67; XXIX.4.19; XXX.10.24; XXXVII.8.37.

²⁸ Giordano, *Religiosidad popular*, 111-13.

²⁹ Jiménez Sánchez y Maymo i Capdevila, «La magia en la Galia», 193.

³⁰ Meyer y Smith, *Ancient Christian Magic*, 2.

³¹ Origen., *Contr. Cel.*, I, 6.

³² Stratton, *Naming the Witch*, 19-20.

³³ Jan N. Bremmer, «Appendix: Magic And Religion», en *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (Leuven-Paris: Peeters, 2002), 268.

³⁴ *CTh.*, IX, 16.3.

³⁵ Kalleres, «Drunken Hags with Amulets», 229-30.

³⁶ Deut. 18, 9-11: «Cuando entres a la tierra que Jehová tu Dios te da, no aprenderás a hacer según las abominaciones de aquellas naciones. No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortilego, ni hechicero, ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos.»

Una muestra de la vitalidad y costumbre de portar «amuletos cristianos» aparece en el Egipto copto, ya que, gracias a su singularidad climática y tradición escrituraria a través de los papiros, se han conservado numerosos testimonios de fórmulas contenidas en «amuletos», en las que la magia, medicina y religión aparecen intrínsecamente unidas, puesto que tal distinción no existía para los portadores de estos textos³⁷. Pese a su lejanía con el marco geográfico que aquí se analiza, no podemos desdeñarlos, porque pueden servir de ejemplo para comprender lo que se contenía en los amuletos de la misma época en el Occidente mediterráneo, los cuales, desafortunadamente, no han dejado apenas testimonios de las fórmulas y oraciones que llevaban escrito³⁸. Si bien en este artículo se analizan los amuletos con carácter protector o salvífico, debemos mencionar que en el mundo antiguo fueron muy habituales las «tablillas de maldición» o *defixiones* – las cuales también se habrían expandido desde el Mediterráneo oriental hasta la Europa continental –, aunque, a diferencia de las *phylacteria*, se observa como su uso cae inexorablemente a partir del s. III d.C.³⁹ No obstante, se han preservado ejemplos de *defixiones* tardoantiguas provenientes del Imperio romano en su mitad occidental⁴⁰, pudiendo así aproximarse – en este caso a partir de una vertiente «dañina» – a los deseos y preocupaciones de los habitantes del Imperio en un período en el que las creencias ancestrales estaban tambaleándose por el ascenso y difusión del cristianismo.

2. Amuletos cristianos en el Occidente tardoantiguo

Una vez hemos mostrado cómo los amuletos ya existían en el mundo mediterráneo oriental y cómo los seguidores de Cristo fueron adoptándolos y utilizándolos⁴¹, debemos ahora seguir el trascurso del traslado de esta práctica hacia las antiguas provincias occidentales del Imperio y cuestionarnos por la vigencia de estas prácticas entre los siglos V-VIII.

Antes de nada, debemos manifestar que la creencia en estas prácticas «mágicas» era habitual en la sociedad del momento, entendida no como pervivencias paganas, sino como una tradición cultural inveterada. Así, el mismo Agustín de Hipona consultó los servicios del «mago» Albicerium en Cartago⁴² o rechazó los de otro arúspice por el «*destatum et abominatum*» sacrificio demandado⁴³. Estos ejemplos son una muestra de que incluso las élites dirigentes eclesiásticas eran conscientes del poder de la «magia». ⁴⁴ Quizás por ello, ya en su *De doctrina Christiana*, Agustín condena toda una serie de prácticas y rituales «supersticiosos», entre los que se encontraban los «amuletos»⁴⁵. El obispo de Hipona es el primero que denuncia las filacterias y las asocia con el demonio a través de la asociación *diabolica phylacteria*⁴⁶. Sin embargo, también cabe reseñar que Agustín consideraba que los pendientes portados por hombres eran para servir al maligno⁴⁷.

³⁷ Meyer y Smith, *Ancient Christian Magic*, 79.

³⁸ Otra consideración sobre los usuarios de estos papiros en Roberta Mazza, «P. Oxy. XI, 1384. Medicina, rituali di guarigioni e cristianesimi nell'Egitto tardoantico», *Annali di storia dell'esegesi* 24 (2007): 437-62.

³⁹ Celia Sánchez Natalías, «Le *defixiones* durante la Tarda Antichità e la loro iconografia», *Chaos e Kosmos* XIV (2013): 1-19.

⁴⁰ Un reciente y pormenorizado análisis y estudio de estas tablillas para el Occidente mediterráneo en Celia Sánchez Natalías, *Sylloge of Defixiones from the Roman West: A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*, (Oxford: BAR Publishing, 2022).

⁴¹ Un estudio más específico del oriente mediterráneo en Teja Casuso, «De 'cuentos de viejas' a objetos sagrados», 75-91.

⁴² Aug., *C. Acad.*, I. 6.17.

⁴³ Aug., *Conf.*, IV. 2.3.

⁴⁴ Jiménez Sánchez y Maymo i Capdevila, «La magia en la Galia», 186.

⁴⁵ Aug., *Doctr. Christ.*, II. 20.30-24.37.

⁴⁶ Aug., *Serm.*, 265a, 3.

⁴⁷ Aug., *Ep.* 245: «*execranda autem superstitio ligaturarum, in quibus etiam in aures uirorum in summis ex una parte auriculis suspensae deputantur, non ad placendum hominibus, sed ad seruendum daemonibus adhibentur.*»

Esta cercanía de los miembros del clero con los elementos «mágicos» aparece bien documentada en las fuentes, puesto que la mayoría de las filacterias cristianas son creadas por sacerdotes o monjes. Una de las disposiciones conciliares más antiguas que se refieren a este hecho fue dictaminada en el Concilio de Laodicea del 364:

«*Non licere clericis magos uel incantatores esse aut phylacteria facere. Quoniam non oportet ministros altaris aut clericos magos et incantatores esse, aut facere quae dicuntur phylacteria, quae sunt magna obligamenta animarum. Hos autem qui talibus rebus utuntur, proici ab ecclesia iussimus.*»⁴⁸

Este canon es de suma importancia porque será recogido por diversos autores y fuentes a lo largo de todo el Occidente y del paso de los siglos – así hemos citado por la Colección canónica hispana, mostrando cómo este canon llegó hasta el extremo occidental del Mediterráneo –, manifestando que tal renuncia reiterada no es sino la continuación de esta costumbre por la que los *phylacteria* son fabricados por «*diaconus aut clericus*»⁴⁹. Esta costumbre se había extendido al continente europeo ya a finales del s. V, pues aparece denunciada en el Concilio de Adge del 506 con los mismos términos que en el concilio de Laodicea más de un siglo antes: «*De Leuitis et clericis, ne magi uel incantatores sint.*»⁵⁰

De igual modo, a finales del s. VI, las actas del Concilio II de Braga recogen este mismo canon⁵¹. Esta labor de los clérigos sería vista como «una parte más de su labor pastoral»⁵² e incluso ciertos obispos y papas alabaron el poder salvífico de estos amuletos o directamente los utilizaron como regalos, por ejemplo, el papa Gregorio envió una filacteria en el año 603 a la reina Teodolinda por el nacimiento de su hijo Adaloaldo: «*transmitetere filacta curauimus, id est crucem cum ligno sanctae crucis Domini, et lectionem sancti euangelii, theca Persica inclusam.*»⁵³. De igual modo, Isidoro de Sevilla denuncia cómo existe un grupo de falsos monjes, los *circellionum*, que se dedican a vagar por las provincias y magnifican sus «*fimbrias et filacteria*»⁵⁴. Quizás estos personajes itinerantes ocuparon el espacio de adivinos y magos tradicionales y monopolizaran las demandas votivas de los fieles con la fabricación de nuevos «amuletos cristianos».

Incluso Juan el Diácono relata en el s. IX cómo se seguían venerando las filacterias que el papa Gregorio Magno llevaba colgadas del cuello: «*phylacteria tenui argento fabricata, vilique pallio, de collo suspensa fuisse videntur*»⁵⁵. En relación con este papa, diversos autores han establecido una conexión con el perdido «amuleto de Monza». Este objeto, que fue reseñado por primera y única vez en 1794 por el canónigo Anton Francesco Frisi, supuestamente desapareció en las incursiones napoleónicas de 1796-1797. Sin embargo, antes de su desaparición, fue dibujada por este clérigo italiano, siendo la única imagen fidedigna que se conserva hoy en día. Otro testimonio indirecto sería la representación del escultor Andrea Appiani, quien en 1786 diseñó el altar mayor de la catedral de Monza, entre cuyas esculturas parece apreciarse el «amuleto». Presumiblemente este objeto – al no conservarse nos movemos en conjeturas – fue producido en la segunda mitad del s. VI en el área sirio-palestina – por su comparación

⁴⁸ *Conc. Laod.*, 36.

⁴⁹ Ferrand. *Canon.*, 110.

⁵⁰ *Conc. Agath.*, 68.

⁵¹ En este caso utiliza el término *ligaturas*, *Conc. Brac. II*, 58: «*Non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum. Si quis haec facit, de ecclesia proiciatur.*»

⁵² Juan Antonio Jiménez Sánchez, «Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía», *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 27 (2015): 43.

⁵³ *Greg. M., Epist.*, XIV, 12.

⁵⁴ *Isid., Eccl. Off.*, II, 16.7-8. Cabe destacar que el término referido por Isidoro se trata de un *unicum*, del cual desconocemos el porqué de su escritura en tal forma, puesto que el mismo autor se refiere en otra de sus obras – *Isid., Etym.*, VIII, 5.53 – con el término más generalizado de *circumcelliones*.

⁵⁵ *Iohannes Hymmonides*, IV, 80.

con otros testimonios materiales⁵⁶ – y sería otro de los regalos enviados por Gregorio Magno a Teodolinda por el bautismo de su hijo⁵⁷.

Los miembros del clero que fabricaban amuletos utilizaban perícopas bíblicas, citas de los Padres de la Iglesia e incluso los nombres de los ángeles, pero la alta jerarquía eclesiástica rechazaba estas prácticas, llegando a manifestar que no serían ángeles sino «*daemonum magis*»⁵⁸. Asimismo, Cesáreo de Arlés defendía que nada diferenciaba los «amuletos paganos» de los «cristianos», aunque éstos contuvieran versículos de la Biblia⁵⁹ y que los «*clericis ac religiosis*» que los fabricaban eran «ayudantes del Diablo» – «*adiutores diaboli*»⁶⁰-. De igual modo aconseja a sus feligreses que reprochen a quien se cuelga sobre sí mismo u otros «*filacteria etiam diabolica*», ya que esto es un pecado por el que pierden el sacramento del bautismo⁶¹. Incluso llega a advertir que quien hace filacterias, quien las demanda y quien consiente todo esto no es cristiano, sino pagano, y que estos hechos condenan el alma – «*occidat animam nostram*»⁶² -. En otro de sus sermones, Cesáreo vuelve a reincidir en cómo los cristianos deben rechazar «*fylacteria vel caracteres diabolicos nec sibi nec suis aliquando suspendant*»⁶³. Posteriormente, Isidoro en sus *Etimologías* englobó a todas las artes mágicas bajo la causa de los «*angelorum malorum*», continuando así esta tradición de asociar la magia con los ángeles caídos y, por consecuente, con el Diablo, impregnando esta asociación a toda la tradición medieval posterior – «*ars daemonum*»⁶⁴ -. Nuevamente en el ámbito franco, Audoeno en la segunda mitad del s. VII volvía a recoger las disposiciones por las que se debía regir un buen cristiano, entre las que se incluía rechazar las filacterias, las cuales son calificadas a continuación como «*adinventiones diaboli*»⁶⁵. Incluso la legislación visigoda condenó los *ligamenta*, aunque cabe destacar que siempre en su versión maléfica, es decir, cuando las fórmulas escritas atentaban contra hombres, animales o cosas⁶⁶.

Para comprender con mayor profundidad el elemento apotropaico de los «amuletos» o *phylacteria* cristianas, debemos incidir en la creencia del poder de la palabra escrita, puesto que la práctica totalidad de estos amuletos contenían mensajes escritos. El influjo divino de la palabra aparece ya en los Evangelios con el episodio del milagro de la cura del siervo del centurión – «una palabra tuya bastará para sanarme»⁶⁷-. Esta costumbre de portar amuletos con escrituras del Evangelio continuó expandiéndose por el Occidente y perduró en el tiempo, pues Alcuino denuncia estos usos al arzobispo Aethelred de York en la segunda mitad del s. VIII:

«Multas videbam consuetudines, que fieri non debebant. Quas tua sollicitudo prohibeat. Nam ligaturas portant, quasi sanctum quid estimantes. Sed melius est in corde sanctorum imitare exempla, quam in sacculis portare ossa; evangelicas habere scriptas ammonitiones in mente magis, quam in pittaciolis

⁵⁶ Luciano Bossina, «Il caso dell'amuleto di Monza: il più antico testimone di Gregorio Nazianzeno, trafugato da Napoleone», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 35 (1998): 13.

⁵⁷ Bossina, «Il caso dell'amuleto di Monza», 10-11.

⁵⁸ *Conc. Rom. a. 496*: «*Phylacteria omnia, quae non angelorum (ut illi confingunt) sed daemonum magis [nominibus] arte conscripta sunt, apocrypha.*»

⁵⁹ Dickie, *Magic and magicians*, 271.

⁶⁰ *Caes. Arel., Serm.*, 50.1.

⁶¹ *Caes. Arel., Serm.*, 13.5; 14.4; 19.4.

⁶² *Caes. Arel., Serm.*, 50.1.

⁶³ *Caes. Arel., Serm.*, 204.3.

⁶⁴ *Isid., Etym.*, VIII, 9.

⁶⁵ *Audoenus, Vita S. Eligii*, II, 15.

⁶⁶ *LV, VI, 2, 5*: «*De his, qui in hominibus aut in animalibus vel quibuscumque rebus qualiacumque ligamenta aut quodcumque contrarium fecisse rep peruntur. Presentis legis superiori sententia damnari iubemus, seu ingenuus sit, sive servus utriusque sexus, qui in hominibus vel brutis animalibus omni que genere, quod mobile esse potest, seu in agris vel vineis diversisque arboribus maleficium aut diversa ligamenta aut etiam scriptis in contrarietatem alterius excogitaverint facere aut expleverint, per quod alium ledere vel mortificare aut obmutescere vellint, ut damnum tam in corporibus quam etiam in universis rebus fecisse reperiuntur.*»

⁶⁷ *Mt. 8, 5-13; Lc. 7, 1-10.*

exaratas in colle circumferre. Haec est pharaisica superstitio; quibus ipsa veritas impropertavit philacteria sua.»⁶⁸

El poder apotropaico de las palabras estaría estrechamente ligado con la divinidad⁶⁹. La escritura, como plasmación material de la palabra, estuvo bajo uso exclusivo del clero a partir del siglo V y quizás por ello, sean presbíteros y obispos quienes aparecen en el origen de los «textual amulets» hasta la Alta Edad Media⁷⁰.

2.1. Enfermedad y *remedia*

El tópico de recurrir a magos y encantamientos aparece mayoritariamente ligado en el caso de Cesáreo de Arlés a la enfermedad. En este momento de debilidad y temor sería cuándo la tentación de alejarse de la doctrina más ortodoxa florecería, y el obispo de Arlés acusa directamente a que quién primero se apartaría de la corrección serían las mujeres por amor a sus hijos y el temor de que pudieran fallecer, recurriendo, por tanto, a «*parte diaboli*»⁷¹. Así, para los autores cristianos posteriores, los *remedia* tradicionales provienen directamente de la *ars magica* y, consecuentemente, son «obra del demonio». Por tanto, estos *remedia* no podían devolver la salud al enfermo, como se constata en un pasaje de Gregorio de Tours⁷², en el que narra que, cuando estaba yendo al pueblo de Brioude, un joven sirviente suyo enfermó y los otros acompañantes llamaron a un adivino, quien ató amuletos alrededor de su cuello. Sin embargo, la fiebre se volvió más intensa y falleció⁷³. En oposición, se dictaminará una serie de *remedia* cristianos, los cuales serían más poderosos que la «magia pagana»⁷⁴. Estos *remedia* fueron promulgados por vez primera por Cesáreo de Arlés, quien ofrece una forma de terapia basada en las enseñanzas bíblicas: unción de óleo, Eucaristía y oración⁷⁵; los únicos remedios cristianos útiles frente a la enfermedad, rechazando así que los fieles acudan a magos y adivinos y utilicen *diabolica filacteria* para sanar al enfermo⁷⁶.

Reincidiendo en esta cuestión, Audoueno expresa que estos amuletos eran fabricados por el clero, incluso los que estaban destinados a ser colgados de animales, y calificados como un «*remedium Christi*», pues contenían «*res sancta*» y «*lectiones divinas*», pero que en realidad eran «*venenum diaboli*»⁷⁷. Este autor franco continúa la transmisión de los únicos remedios cristianos para la sanación de enfermos iniciada por Cesáreo, ya que vuelve a recomendar la unción del óleo de la iglesia y la oración; por supuesto, rechazando acudir a *praecantatores*, *sortilegi* y a las «*diabolica phylacteria*»⁷⁸. Sin embargo, este rechazo frontal por parte de la jerarquía eclesiástica a los *remedia* tradicionales muestra el «pluralismo médico» característico de la sociedad antigua⁷⁹, frente al cual la Iglesia se quería erigir como la única que tuviera

⁶⁸ Alcuin., *Epist.* 290.

⁶⁹ Manuel García Teijeiro, «El poder de la palabra mágica», en *Dic mihi, musa, virum: homenaje al profesor Antonio López Eire*, ed. Francisco Cortés Gabaudan y Julián Víctor Méndez Dosuna (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010), 251-57.

⁷⁰ Skemer, *Binding Words*, 40.

⁷¹ Caes. Arel., *Serm.*, 184.4.

⁷² Casualmente, el mismo obispo de Tours testimonió la creación una filacteria con base de cera para proteger una cosecha en Greg. Tur., *Mart.*, I, 34: «*Tunc ego in vineis illis arborem unam, quæ erat excelsior cæteris, eligens, de sancta cera super eam posui. Post illam autem diem usque in præsens tempus nunquam ibidem tempe. stas cecidit, sed veniens, locum illum tanquam timens præterit.*»

⁷³ Greg. Tur., *Iul.*, 46a.

⁷⁴ Skemer, *Binding Words*, 37.

⁷⁵ Realizando una exégesis bíblica de la Epístola de Santiago 5, 14-15: «¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados.»

⁷⁶ Caes. Arel., *Serm.*, 13.3; 19.5; 52.5; 184.5.

⁷⁷ Audouenus, *Vita S. Eligii*, II, 15.

⁷⁸ Audouenus, *Vita S. Eligii*, II, 15.

⁷⁹ William E. Klingshirm, *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 222.

el control de lo «sobrenatural»⁸⁰. En un tiempo de cambio cultural como el que se estaba produciendo, aparecería un «vacío institucional» en lo referente a cómo actuar en la enfermedad y cómo debía efectuarse la penitencia, por lo que también otro autor como Gregorio de Tours se dispuso a elaborar una «pastorale de la pénitence» sobre cómo actuar⁸¹. Cabe destacar que entre los pensadores cristianos no existe otro modo de enfrentarse a estas prácticas mágicas que el rechazo; sin embargo, Audoenos profundiza en esta oposición, pues es uno de los pocos autores que ofrece un medio de acción colectiva para enfrentarse a los que fabrican este tipo de amuletos – «*phylacteria exercere*» –. Su recomendación es el ostracismo social: no compartir alimentos – entiéndase como «banquetes» – ni relacionarse con ellos – seguramente se refiera a una asociación de tipo legal, ya que utiliza el término *consortium* –:

«*Oportet igitur ut et vos hæc tota mente observetis, et si quos cognoscitis vel occulte aliqua phylacteria exercere, expedit ut nec cibum cum eis sumatis, neque ullum consortium apud eos habeatis. Ista ergo omnia spernentes ad Dei vos auxilium conferte, de ejus misericordia nunquam desperate.*»⁸²

2.2. ¿Pervivencias paganas o sincretismo?

Sin embargo, pese al enfrentamiento entre la jerarquía eclesiástica y los sentimientos de devoción más popular, esta oposición no supuso una desaparición total de las antiguas prácticas sino que más bien podemos observar un proceso de sincretismo, por ejemplo, con el término *abracadabra* y el símbolo de la cruz⁸³: caso de la cruz de la catedral de Laussane. Esta cruz fue hallada durante las excavaciones realizadas en la catedral helvética en 1910, aunque no fue reseñada por primera vez hasta 1917, cuando ya se apreció en un primer momento que estaba decorada con «inscriptions magiques connues», por lo que fue calificada como un vestigio del paganismo⁸⁴. Esta cruz de plata contiene una serie de grabados por sus dos caras, los cuales contienen la fórmula *ABRA ABRACA*, y fue encontrada en una sepultura sobre el pecho del cadáver⁸⁵. Ha sido fechada entre finales del siglo VII y el siglo VIII⁸⁶. Posteriormente, este objeto fue estudiado por Waldomer Deonna, quien afirmó que se trataría de una «cruz pectoral» cuya función sería protectora, es decir, un *phylacterium* destinado a la salvaguarda física del portador⁸⁷. Este uso de cruces pectorales es comparable a la denuncia realizada en el III Concilio de Braga, también a finales del s. VII, por la que se rechazaba que los obispos procesionasen llevando colgadas del cuello filacterias – «*reliquias collo suo inponant*» – en las festividades religiosas y natalicios⁸⁸. En consecuencia, podemos afirmar que existen todo un conjunto de prácticas y usos de tradiciones inveteradas compartidas y comunes por diversos puntos continentales y que conforman una rica herencia de costumbres anteriores que, en la actualidad, se conoce como *religiosidad popular*.

⁸⁰ Jiménez Sánchez y Maymo i Capdevila, «La magia en la Galia», 195; Teja Casuso, «'De cuentos de viejas' a objetos sagrados», 91-92.

⁸¹ Jean Schlick, «Composition et chronologie des "De virtutibus sancti Martini" de Grégoire de Tours», *Studia Patristica* VII (1966): 281.

⁸² Audoenos, *Vita S. Eligii*, II, 15.

⁸³ Ramsay MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries* (New Haven and London: Yale University Press, 1997), 143.

⁸⁴ «31 Octubre 1917. Séance de la Société Vaudoise d'Histoire et d'Archéologie», *Revue Historique Vaudoise* 26 (1918): 30-31.

⁸⁵ Esta sepultura corresponde a la tumba nº 128 del plan de excavación, de la que no he encontrado más datos reseñables por lo que no se aduce a otro posible registro material hallado en ella. El abad Marius Besson diferenció las épocas de la cruz y de la sepultura, fechando la segunda en el siglo XI; «31 Octubre 1917 », 30. Sin embargo, compartimos la opinión de que objeto y sepultura deben ser contemporáneos debido a la posición en la que se encontró la cruz y a la extrema fragilidad del objeto, pues se trata de una delgada placa de plata: Waldemar Deonna, «Abra, Abraca: la croix-talisman de Lausanne», *Genava: revue d'histoire de l'art et d'archéologie* 22 (1944): 117.

⁸⁶ «31 Octubre 1917 », 30. Cabe recordar que ya a inicios de este artículo se hacía referencia a un uso de esta fórmula, el cual también era colgado al cuello, atestiguado en el s. II d.C. por Quintus Serennus Sammonicus; constatando así continuidades culturales de muy larga duración.

⁸⁷ Deonna, «Abra, Abraca», 117.

⁸⁸ *Conc. Brac.* III, c. 5; donde se observaría un uso de las reliquias con una clara función apotropaica entre otras.

Hemos observado que sí hay un tipo de «amuleto» que no fue condenado ni perseguido sino más bien ensalzado, hablamos del símbolo de la cruz⁸⁹. Un objeto que, con anterioridad a las creencias cristianas, había sido un instrumento punitivo usado por diferentes culturas, pero que, siguiendo el dogma cristiano, ahora se trataba de un símbolo de redención, un símbolo del «poder divino»⁹⁰. La cruz sería uno de esos *remedia* cristianos como manifiesta Juan Crisóstomo en su *Homilia in Colossenses*⁹¹. Si seguimos los hechos relatados por Eusebio de Cesarea, podemos afirmar que fue el mismo emperador Constantino quien inició, al menos con carácter público y oficial, el uso de la cruz como objeto protector; incluso Eusebio utiliza el término *phylakterion* para referirse a la cruz erigida en Roma como símbolo de su victoria sobre Majencio⁹². Posteriormente, con la *inventio crucis* de Elena – madre de Constantino –, el culto a la cruz-objeto se expandió por todas las tierras que bordean el Mediterráneo, siendo el germen del posterior comercio medieval de reliquias cristianas⁹³. Retornando al occidente cristiano, Martín de Braga a mediados del s. VI también recoge el poder del símbolo de la cruz⁹⁴. Este poder apotropaico de la cruz no sólo protegía a las personas, sino que también podemos documentar su uso para proteger objetos o embarcaciones⁹⁵.

Continuando con más ejemplos de *phylacteria* vinculadas a la protección de lugares más que de personas, debemos mencionar un caso circunscrito en el occidente dentro de los límites temporales de este trabajo; nos referimos a la inscripción hallada en Ain Founa (Túnez), la cual presenta inscripciones latinas para proteger los campos y cosechas de ciertas inclemencias meteorológicas como el granizo. Se trata de una cruz de plomo que fue encontrada en un acueducto romano del norte de África en 1923⁹⁶ y estudiada en un primer momento por M. Garbe, quien ya afirma que es un «document de l'époque chrétienne, de caractère magique» y además manifiesta que el plomo de las extremidades de la cruz se encontraba «gondolée» y que había que enderezarlo para poder leerlo⁹⁷. Unos años más tarde, este objeto ya está siendo analizada por Auguste Audollent⁹⁸, especialista francés en inscripciones latinas – *defixiones* – de la Cartago romana. Este *phylacterium* se trata de una cruz de plomo opistógrafa⁹⁹. A pesar de las dificultades de lectura, M. Audollent ya adivinó, en una primera comunicación, que se trataba de una mezcla de «acclamations chrétiennes et une sorte de litanie de mots magiques», la cual compondría un texto de «caractère prophylactique» contra el granizo¹⁰⁰. Esta cruz inscrita ha sido fechada tradicionalmente entre los siglos V y VII¹⁰¹. Ciertamente se trata de un amuleto *ad gradine* por el que se busca preservar la

⁸⁹ Una evolución del significado completo de este símbolo en Michele Loconsole, «Il simbolo della croce tra giudeo-cristianesimo e tarda antichità: un elemento della translatio Hierosolymae», *Liber annus* 53 (2003): 217-84.

⁹⁰ Kauffman, «Obtenir son salut: quel objet choisir?», 132.

⁹¹ Chrysost., *Hom. Col.*, 8.

⁹² Euseb., *Vita*, 40.

⁹³ Para las múltiples líneas de investigación sobre las reliquias en un mundo plenamente medieval, es indispensable la obra colectiva de Jean-Luc Deuffic, ed., *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval* (Saint-Denis: Pecia, 2006).

⁹⁴ Mart. Brac., *Corr.*, 16.5: «Quare mihi aut cuilibet recto christiano non nocet augurium? Quia, ubi signum crucis praecesserit, nihil est signum diaboli. Quare vobis nocet? Quia signum crucis contemnitis, et illud timetis quod vobis ipsi in signum confi-n>gitis.»

⁹⁵ Así se desprende de un pasaje de Gregorio de Tours, donde aparece una cruz coronando el mástil más alto de un barco; Greg. Tur., *Glor. Mart.*, LXXXIII.

⁹⁶ Cabe destacar que la cruz se encontró partida en dos pedazos; «13 Décembre 1923. Séance de la Commission de l'Afrique du Nord», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1923): CCVI.

⁹⁷ «15 Janvier 1924. Séance de la Commission de l'Afrique du Nord», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques* (1924): XXXVI-XXXVII.

⁹⁸ «16 Novembre 1926. Séance de la Commission de l'Afrique du Nord», *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, (1926): CLXXVIII-CLXXIX.

⁹⁹ Auguste Audollent, «Une croix de plomb inscrite d'Ain Founa (Furnos Majus, Tunisie)», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 81, n.º 5 (1937): 427.

¹⁰⁰ Audollent, «Une croix de plomb inscrite d'Ain Founa», 427.

¹⁰¹ Auguste Audollent, «Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, n.º 2 (1939): 73.

explotación agrícola en la que se colocó¹⁰²: «ingiret grando ista de nube mala et de messes et de bineas et de orta et de poma et de iliceta ista et de oliba». Al igual que la cruz de Laussane, en este caso nos volvemos a encontrar con una cruz con inscripción en la que se mezclan invocaciones al Señor, amenes y aleruyas con fórmulas de clara tradición anterior como puede ser la conversación mantenida entre la serpiente y el «hombrecillo» (*omunculo*)¹⁰³ o la posible invocación al dios Júpiter¹⁰⁴. Una muestra más del sincretismo constante que se estaba produciendo en toda la cuenca mediterránea durante la Antigüedad tardía¹⁰⁵.

Finalmente, la costumbre social de portar amuletos estaba tan arraigada en la sociedad que, a modo de último ejemplo, reproducimos la insolencia manifestada por un grupo de campesinos en un pasaje de la *Vita S. Eligii* ya que, ante las recriminaciones del santo por utilizar *diabolicis phylacteriis* y continuar profesando otras costumbres, la turba allí congregada le espetó lo siguiente, probando así lo arraigadas que estaban ciertas tradiciones en el comportamiento colectivo:

¹⁰² Así se desprende de que en la cruz se encuentren tres agujeros, realizados tras haber inscrito la cruz, presumiblemente para colocar la filacteria en algún lugar.

¹⁰³ Véase ahora el análisis de este fragmento desde una perspectiva de influencias gnósticas en Carmen Alfaro Giner y Francisco Javier Fernández Nieto, «L'empreinte du gnosticisme sur l'inscription chrétienne prophylactique d'Aïn-Fourna (Tunisie)», en *L'Africa romana. Atti del XIII Convegno di studio, Djerba 10-13 dicembre 1998*, (Roma: Carocci, 2000), 1575-87.

¹⁰⁴ Todo dependería de la lectura que se realizara del término *Lobis*. Audollent y otros filólogos posteriores leyeron *nobis*: Audollent, «Double inscription prophylactique», 52; Silva Neto, «Três inscrições do latim vulgar», *Humanitas* III (1949): 75; Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Antología del latín vulgar* (Madrid: Gredos, 1950), 77; mientras que ya una primera revisión del artículo de Audollent alude a la no imposibilidad de que en un mismo texto aparezcan el dios cristiano y el dios pagano (*Iovis*), Alexandru Rosetti, «Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie, par M. Auguste Audollent; Paris, Imprimerie Nationale, 1939; in-4, 31 pages avec planches [Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 43, 2e partie, pp. 45-75]», *Romania* 65, n.º 259 (1939): 428-29; idea recogida con posterioridad, aunque sin citar la reseña anterior, por Alfaro Giner y Fernández Nieto, «L'empreinte du gnosticisme sur l'inscription chrétienne», 1580-81.

¹⁰⁵ Otro amuleto bien conocido en la historiografía peninsular, y también vinculado a la protección contra las inclemencias del tiempo, es la pizarra «visigoda» de Carrio (Asturias). En primer término debemos aclarar que hemos utilizado la denominación tradicional para referirse a este material arqueológico, aunque las últimas investigaciones lo sitúan cronológicamente en siglos posteriores – concretamente en torno al siglo IX –, por lo que nos referimos a él fuera del cuerpo principal de este artículo. Esta pieza fue encontrada en 1926 por unos labriegos. La «pizarra de Carrio» – aunque un artículo reciente, basado en documentación de época, la sitúa más bien en las inmediaciones de Loredó: Miguel Calleja Puerta, «Noticia del hallazgo de la pizarra de Carrio (Villayón, Asturias)», en *Estudios en Memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, coord. María del Val González de la Peña, (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2007), 555-61 – se trata de un *phylacterium* formado por dos pizarras, que estarían unidas por un clavo, con escritura en uno de sus lados. La escritura contenida en ambas pizarras corresponde a diversas fórmulas de clara herencia cultural anterior, similar a la de Aïn Fourna pero con todos los elementos y referencias ya cristianas, por las que se buscaría proteger la explotación agraria circundante a la colocación de dicha pieza de los daños causados por el granizo. Observamos como toda la tradición mediterránea precedente del uso de amuletos para proteger cosechas continúa durante la Alta Edad Media hispana, en este caso en el ámbito norteño cristianizado, quizás debido a la afluencia de emigrantes tras la caída del reino visigodo de Toledo, significando una continuación cultural, al menos, en estos momentos iniciales del reino asturiano. Sobre la pizarra de Carrio existe numerosa bibliografía, sin carácter exhaustivo, véase: Manuel Gómez-Moreno Martínez, «Las lenguas hispánicas», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 8 (1941-1942): 28-29; Manuel Gómez-Moreno Martínez, «Documentación goda en pizarra», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 34, n.º 141 (1954): 48-54; Juan Gil Fernández, «Epigrafía antigua y moderna», *Habis* 12 (1981): 161-163, 176; Francisco Javier Fernández Nieto, «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los Chalazophylakez», *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 259-86; Xulio Viejo Fernández, «El carácter poético de la “Pizarra de Carrio”: nuevas reflexiones en torno a los orígenes de la literatura popular - romántica», *Revista de Literatura Medieval* 13, n.º 2 (2001): 135-56; Francisco Javier Fernández Nieto, «A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries Against Hail», en *Magical Practice in the Latin West*, ed. Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón (Leiden-Boston: Brill, 2010), 551-600; Juan Antonio Jiménez Sánchez, «Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua», *Hispania: Revista española de historia* 77, n.º 257 (2017): 625-34. Es de obligado mencionar que esta pizarra en particular – y las pizarras visigodas en conjunto – ha sido analizada en las diferentes ediciones de Velázquez Soriano, aquí nos remitimos a su última edición, la cual hace referencia a las hipótesis recogidas en las anteriores: Isabel Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas (entre el latín y su disgregación, la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)* (Madrid-Valladolid: Real Academia Española - Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004), 368-384. Cabe destacar igualmente que existe una pizarra proveniente de Huerga de Frailes (León) con similares características a la de Carrio, pero de la que no se ha realizado todavía un estudio detallado: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, 39-40.

«*Nunquam tu, Romane, quamvis hæc frequenter taxes, consuetudines nostras evellere poteris, sed solemnia nostra sicut hactenus fecimus, perpetuo semperque frequentabimus, nec ullus hominum erit, qui priscos atque gratissimos possit nobis unquam prohibere ludos.*»¹⁰⁶

3. Conclusiones

En conclusión, a lo largo de estas páginas hemos podido examinar cómo el amuleto, objeto común y compartido por las antiguas culturas mediterráneas, fue apropiado y utilizado por los primeros cristianos, quienes buscaban protegerse de la misma manera ante los diferentes males y enfermedades que asolaban su mundo. Esta apropiación de un objeto de una cultura profana suscitó debate y controversia ya desde un primer momento, pues incluso los intelectuales paganos tradicionales no comprendían qué diferencia existía entre sus «amuletos» y los «amuletos» utilizados por los cristianos, provocando así que los primeros Padres de la Iglesia condenaran el uso indiscriminado que hacían los fieles de tales filacterias, las cuales consideraban que se trataba de remanentes paganos que había que extirpar. Sin embargo, hemos constatado cómo durante toda la Antigüedad tardía e incluso la Altísima Edad Media, los «amuletos cristianos» fueron una constante en las denuncias recogidas por obispos y concilios debido, no ya a que se tratara de un elemento cultural anterior sino a que directamente se trataba de un «objeto del Demonio». Quizás esta oposición se debiera, en parte, a que la multiplicación de amuletos pudiera sobrepasar el ámbito de control por parte de las jerarquías eclesiásticas, observando este fenómeno de devoción – o superstición – como una amenaza para el monopolio de la espiritualidad; ya que, durante toda la Edad Media, la Iglesia perseguirá la reducción – sin éxito – de las costumbres y usos de la *religiosidad popular*, llegando incluso a producirse el efecto inverso, pues la Iglesia se vio obligada a transigir e, incluso, oficializar tradiciones provenientes de un pasado remoto pero que continuaba reproduciéndose por medio de ritos y ceremonias.

Cabe destacar, no obstante, que en las mismas fuentes se aprecia cómo los principales fabricantes de estas filacterias eran precisamente miembros del clero y monjes – tampoco sería tan de extrañar cuando en esta época, el uso y conocimiento de la escritura se estaba reduciendo cada vez más al ámbito eclesiástico –, quienes consideraban esta actividad de manufactura de amuletos como una labor más – y quizás de las más necesarias – con respecto a sus feligreses. Considero que, principalmente, los miembros del clero y monacato rural tenderían a esta fabricación de amuletos, pues en zonas alejadas de las procesiones y ritos oficiados por el obispo en las ciudades, el presbítero al cargo de una iglesia rural o el monje del monasterio aldeaño verían en estas filacterias un instrumento para dar seguridad espiritual a las demandas de los habitantes de ese mundo rural. Una demanda aún más acuciante en caso de enfermedad, ya que este momento es cuándo más patente se hace el temor a la muerte y se recurre con mayor asiduidad a filacterias, en el caso de los más devotos, o a magos y adivinos, en el caso opuesto. Frente a este momento de temor, Cesáreo inició un tópico de *remedia christiana* basados en la unción con óleo y la oración como únicas formas de ayudar al enfermo en el contexto cristiano, las cuales serán los cimientos de toda proscripción curativa posterior durante siglos. Aunque se persiguió utilizar *remedia* tradicionales, los magos, brujas y adivinos resistieron a este ostracismo social, al menos de forma clandestina, puesto que en siglos posteriores a la Tardoantigüedad se sigue constatando el recurso a estos «especialistas de lo mágico».

Sin embargo, para los siglos V-VIII no podemos hablar de dualidad entre «magia» y «religión» como ya hemos expresado anteriormente, sino que debemos observar un proceso de continuidad de tradiciones culturales e incluso un proceso de sincretismo, erigiéndose la filacteria o «amuleto cristiano» como la demostración de que la cristianización del Occidente europeo estuvo mucho más arraigada en los usos ancestrales compartidos que en la imposición de las enseñanzas por parte de la jerarquía eclesiástica.

¹⁰⁶ Audoenus, *Vita S. Eligii*, II, 19.

Precisamente, el estudio de amuletos y otros objetos devocionales, como por ejemplo, el símbolo de la cruz, pueden convertirse en sendas aristas de investigación para nuevos estudios sobre cómo se produjo el fenómeno cristianizador en áreas rurales y alejadas de la catequización episcopal proveniente de los centros urbanos, justamente las áreas dónde la evangelización y control de lo sagrado recaía en ese clero y monacato que tan integrado estaba en la continuidad y conservación del uso de amuletos.

La utilización de amuletos por parte de los cristianos que se inició en la Antigüedad tardía continuó desarrollándose durante toda la Edad Media – llegando a convertirse en uno de los objetos imprescindibles de la sociedad medieval, como si se tratase de un *fósil director* – e incluso hoy en día continúa; probando así la idoneidad y utilidad de los estudios históricos concernientes a la Antigüedad tardía para comprender los fenómenos posteriores, debido a que en estos siglos de transición entre el mundo romano y medieval fue precisamente donde las sociedades del Occidente europeo tuvieron que enfrentarse a fenómenos nuevos y ajenos a sus concepciones mentales por la llegada de una nueva fe; erigiéndose así este período como un observatorio de análisis excepcional para comprender los procesos ligados a los cambios culturales.

Fuentes

- Alcuin., *Epist.* = Alcuinus, *Epistolae*, en *Monumenta Germaniae Historica. Epistolae Karolini Aevi. Tomus II*, editado por Ernst Dümmler, 448. Berlín: Weidmannos, 1895.
- Audoenus, *Vita S. Eligii* = Audoenus Rothomagensis, *Sancti Eligii Noviomensis episcopi Vitam*, en *Patrologiae Latinae. Tomus LXXXVII*, editado por Jacques Paul Migne, 526-554. Paris, 1863.
- Aug., *C. Acad.* = Aurelius Augustinus episcopus Hipponensis, *Contra academicos*, en *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*, editado por William M. Green y Klaus-Detlef Daur, CCSL 29, 3-61. Turnhout: Brepols, 1970.
- Aug., *Conf.* = Aurelius Augustinus episcopus Hipponensis, *Confessiones*, en *Confessionum libri XIII*, editado por Lucas Verheijen. CCSL 27. Turnhout: Brepols, 1981.
- Aug., *Doctr. Christ.* = Aurelius Augustinus episcopus Hipponensis, *De doctrina Christiana*, en *De doctrina christiana. De vera religione*, editado por Josef Martin, 1-167. CCSL 32. Turnhout: Brepols, 1962.
- Aug., *Epist.* = Aurelius Augustinus episcopus Hipponensis, *Epistolae*, en *Patrologiae Latinae. Tomus XXXIII*, editado por Jacques Paul Migne. Paris, 1865.
- Aug., *Serm.* = Aurelius Augustinus episcopus Hipponensis, *Sermones de diversis*, en *Patrologiae Latinae. Tomus XXXIX*, editado por Jacques Paul Migne, 2173-2354. Paris, 1865.
- Caes. Arel., *Serm.* = Caesarius episcopus Arelatensis, *Sermones*, en *Sancti Caesarii Arelatensis. Sermones*, editado por Germain Morin. CCSL 103-104. Turnhout: Brepols, 1953.
- Chrysost., *Hom. Col.* = Iohannes Chrysostomus, *Homiliae in Colossenses*, en *Homilías sobre la Carta a los Colosenses. Introducción, traducción y notas*, traducido por Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2023.
- Conc. Agath.* = *Concilium Agathense*, en *La colección canónica hispana. IV*, editado por Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez, 113-152. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1984.
- Conc. Brac. II* = *Concilium Bracarense Secundum*, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, editado por José Vives, 78-106. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Conc. Brac. III* = *Concilium Bracarense Tertio*, en *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, editado por José Vives, 370-379. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Conc. Rom. a. 496* = *Concilium Romanum a. 496*, en *Patrologiae Latinae. Tomus LIX*, editado por Jacques Paul Migne, 137-164. Paris, 1862.

- Conc. Laod.= *Concilium Laodicenum*, en *La colección canónica hispana. III*, editado por Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez, 153-172. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Enrique Flórez, 1982.
- CTh. = *Codex Theodosianus*, en *Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, editado por Theodor Mommsen y Paulus M. Meyer. Berlín: Weidmannos, 1905.
- D.S. = Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, en *Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*, traducido por Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2004.
- Euseb., *Vita* = Eusebius episcopus Caesariensis, *Vita Constantini*, en *Vida de Constantino*, traducido por Martín Gurruchaga. Madrid: Gredos, 1994.
- Ferrand., *Canon*. = Ferrandus diaconus Carhaginiensis, *Breviatio canonum*, en *Concilia Africae a. 345-525*, editado por Charles Munier, 287-306. CCSL 149. Turnhout: Brepols, 1974.
- Greg. M., *Epist.* = Gregorius Magnus papa, *Epistulae*, en *S. Gregorii Magni. Registrum Epistularum Libri VIII-XIV, Appendix*, editado por Dag Norberg. CCSL 140a. Turnhout: Brepols, 1982.
- Greg. Tur., *Glor. Mart.* = Gregorius episcopus Turonensis, *In gloria martyrum*, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. Tomus I, pars II. Gregorii Episcopi Turonensis: Miracula et opera minora*, editado por Bruno Krusch, 484–561. Hannover, 1885.
- Greg. Tur., *Iul.* = Gregorius episcopus Turonensis, *De virtutibus Iuliani*, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. Tomus I, pars II. Gregorii Episcopi Turonensis: Miracula et opera minora*, editado por Bruno Krusch, 562–584. Hannover, 1885.
- Greg. Tur., *Mart.*, = Gregorius episcopus Turonensis, *De virtutibus Martini*, en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum. Tomus I, pars II. Gregorii Episcopi Turonensis: Miracula et opera minora* editado por Bruno Krusch, 584–661. Hannover, 1885.
- Iohannes Hymmonides = Iohannes Hymmonides diaconus Romanus, *Vita Gregorii I papae*, en *Patrologiae Latinae. Tomus LXXV*, editado por Jacques Paul Migne, 60-242. Paris: 1849.
- Isid., *Eccl. Off.* = Isidorus episcopus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*, en *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis*, editado por Christopher M. Lawson. CCSL, 93. Turnhout: Brepols, 1989.
- Isid., *Etym.*, VIII= Isidorus episcopus Hispalensis, *Etymologiae*, en *Etymologiarum sive originum. Tomus I. Libri XX. Liber VIII. De ecclesia et sectis*, editado por Wallace Martin Lindsay. Oxford: Clarendon, 1911.
- LV = *Lex Visigothorum*, en *El libro de los Juicios (Liber Iudiciorum)*, editado por Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.
- Mart. Brac., *Corr.*, = Martinus episcopus Bracarensis, *De correctione rusticorum*, en *Contro le superstizioni. Catechesi al popolo*, editado por Mario Naldini. Firenze: Nardini Editore, 1991.
- Plin., *Nat.* = C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia*, en *Plinio. Historia Natural*, editado por Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tarriño. Madrid: Cátedra, 2002.
- Orig. *Contr. Cel.* = Origenes, *Contra Celsum*, en *Orígenes. Contra Celso*, editado por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Ser. Samm. = Quintus Serenus Sammonicus, *Liber Medicinalis*, en *Quintus Serenus Sammonius. Introducción, traducción, estudio y notas del Liber Medicinalis*, editado por Dora María Pineda Galindo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Bibliografía

- «13 Décembre 1923. Séance de la Commission de l’Afrique du Nord». *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1923, CCVI.
- «15 Janvier 1924. Séance de la Commission de l’Afrique du Nord». *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1924, XXXVI-XXXVII.
- «16 Novembre 1926. Séance de la Commission de l’Afrique du Nord». *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1926, CLXXVIII-CLXXIX.

- «31 Octobre 1917. Séance de la Société Vaudoise d'Histoire et d'Archéologie». *Revue Historique Vaudoise* 26 (1918): 30-31.
- Alfaro Giner, Carmen, y Francisco Javier Fernández Nieto. «L'empreinte du gnosticisme sur l'inscription chrétienne prophylactique d'Aïn-Fourna (Tunisie)». En *L'Africa romana. Atti del XIII Convegno di studio, Djerba 10-13 dicembre 1998*, 1575-87. Roma: Carocci, 2000.
- Audollent, Auguste. «Une croix de plomb inscrite d'Aïn Fourna (Furnos Majus, Tunisie)». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 81, n.º 5 (1937): 427.
- Audollent, Auguste. «Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie». *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 43, n.º 2 (1939): 45-75.
- Bendlin, Andreas. «Phylakterion». En *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, IX: 978-81. Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler, 1996.
- Bossina, Luciano. «Il caso dell'amuleto di Monza: il più antico testimone di Gregorio Nazianzeno, trafugato da Napoleone». *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* 35 (1998): 3-15.
- Bremmer, Jan N. «Appendix: Magic And Religion». En *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, editado por Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra, 267-71. Leuven-Paris: Peeters, 2002.
- Bremmer, Jan N., y Jan R. Veenstra. «Introduction: the Metamorphosis of Magic». En *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, editado por Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra, IX-XIV. Leuven-Paris: Peeters, 2002.
- Calleja Puerta, Miguel. «Noticia del hallazgo de la pizarra de Carrio (Villayón, Asturias)». En *Estudios en Memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, editado por María del Val (coord.) González de la Peña, 555-61. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2007.
- Deonna, Waldemar. «Abra, Abraca: la croix-talisman de Lausanne». *Genava: revue d'histoire de l'art et d'archéologie* 22 (1944): 116-37.
- Deuffic, Jean-Luc, ed. *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*. Saint-Denis: Pecia, 2006.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. *Antología del latín vulgar*. Madrid: Gredos, 1950.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz. «“Quam ille de vita regis [...] consulisset”. Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda». En *Adivinación y violencia en el mundo romano*, editado por Santiago Montero Herrero y Sabino Perea Yébenes, 271-92. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2020.
- Dickie, Matthew. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2001.
- Edmonds III, Radcliffe G. *Drawing down the Moon: Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Fernández Nieto, Francisco Javier. «La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los Chalazophylakez». *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 259-86.
- Fernández Nieto, Francisco Javier. «A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries Against Hail». En *Magical Practice in the Latin West*, editado por Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón, 551-600. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Flint, Valerie I. J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- García Teijeiro, Manuel. «El poder de la palabra mágica». En *Dic mihi, musa, virum: homenaje al profesor Antonio López Eire*, editado por Francisco Cortés Gabaudan y Julián Víctor Méndez Dosuna, 251-57. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010.
- Gil Fernández, Juan. «Epigrafía antigua y moderna». *Habis* 12 (1981): 153-78.
- Giordano, Ortonzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Traducido por Pilar García Mouton y Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1983.
- Gómez-Moreno Martínez, Manuel. «Las lenguas hispánicas». *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 8 (1941-1942): 13-32.
- Gómez-Moreno Martínez, Manuel. «Documentación goda en pizarra». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 34, n.º 141 (1954): 25-58.

- Grieshammer, Reinhard. «Amulett». En *Der Neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, I:631-32. Stuttgart - Weimar: J.B. Metzler, 1996.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. «Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía». *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 27 (2015): 39-56.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. «Los *inmissores tempestatum* en la Hispania tardoantigua». *Hispania: Revista española de historia* 77, n.º 257 (2017): 617-41.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. «“*Isti non christiani, sed pagani sunt*”: pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía». *Hispania Sacra* 73, n.º 147 (2021): 77-87.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio, y Pere Maymo i Capdevila. «La magia en la Galia merovingia». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Hª Antigua* 30 (2017): 183-204. <http://dx.doi.org/10.5944/etfii.30.2017.19321>.
- Kalleres, Dayna S. «Drunken Hags with Amulets and Prostitutes with Erotic Spells: The Re-Feminization of Magic in Late Antique Christian Homilies». En *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, editado por Kimberly B. Stratton y Dayna S. Kalleres, 219-51. New York: Oxford University Press, 2014.
- Kauffman, Sophie. «Obtenir son salut: quel objet choisir? La réponse du Christianisme». En *Objects sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, editado por Charles Delattre, 117-40. Paris: Picard, 2007.
- Klingshirn, William E. *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Loconsole, Michele. «Il simbolo della croce tra giudeo-cristianesimo e tarda antichità: un elemento della translatio Hierosolymae». *Liber annus* 53 (2003): 217-84.
- MacMullen, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- Martínez Maza, Clelia. «Hacia una nueva interpretación de las persistencias paganas en el cristianismo». *Hormos. Ricerche di Storia Antica* 4 (2012): 85-95.
- Mazza, Roberta. «P. Oxy. XI, 1384. Medicina, rituali di guarigioni e cristianesimi nell'Egitto tardoantico». *Annali di storia dell'esegesi* 24 (2007): 437-62.
- Meyer, Marvin W., y Richard Smith, eds. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Mirecki, Paul, y Marvin Meyer, eds. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2002.
- Monaci Castagno, Adele. *Origine predicatore e il suo pubblico*. Milano: Franco Angeli, 1987.
- Rosetti, Alexandru. «Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie, par M. Auguste Audollent; Paris, Imprimerie Nationale, 1939; in-4, 31 pages avec planches [Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 43, 2e partie, pp. 45-75].» *Romania* 65, n.º 259 (1939): 428-29.
- Sánchez Natalías, Celia. «Le *defixiones* durante la Tarda Antichità e la loro iconografia». *Chaos e Kosmos* XIV (2013): 1-19.
- Sánchez Natalías, Celia. *Sylloge of Defixiones from the Roman West: A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE*. 2 vols. Oxford: BAR Publishing, 2022.
- Schlick, Jean. «Composition et chronologie des “*De virtutibus sancti Martini*” de Grégoire de Tours». *Studia Patristica* VII (1966): 278-86.
- Neto, Silva. «Três inscrições do latim vulgar». *Humanitas* III (1949): 67-80.
- Skemer, Don C. *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Stratton, Kimberly B. *Naming the Witch: Magic, Ideology, & Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University Press, 2007.

- Suárez de la Torre, Emilio. *Eros mágico : recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- Teja Casuso, Ramón. «De “cuentos de viejas” a objetos sagrados: la “cristianización” del amuleto-phylakterion en la Iglesia antigua». *MHNNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas* 14 (2014): 71-96.
- Van der Lof, Laurens Johan. «Grégoire de Tours et la magie blanche». *Numen* 21, n.º 3 (1974): 228-37.
- Velázquez Soriano, Isabel. *Las pizarras visigodas (entre el latín y su disgregación, la lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII)*. Madrid-Valladolid: Real Academia Española - Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2004.
- Velázquez Soriano, Isabel. «Between Orthodox Belief and ‘Superstition’ in Visigothic Hispania». En *Magical Practice in the Latin West*, editado por Richard L. Gordon y Francisco Marco Simón, 601-28. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- Viejo Fernández, Xulio. «El carácter poético de la “Pizarra de Carrio”: nuevas reflexiones en torno a los orígenes de la literatura popular - romántica». *Revista de Literatura Medieval* 13, n.º 2 (2001): 135-56.

Magia, adivinación, conjuros, pociones y curaciones milagrosas en la Hispania visigoda

José Ángel Castillo Lozano¹

1. Introducción

Isidoro de Sevilla definía a los magos en uno de los capítulos de sus *Etimologías* (VIII, 9)² como aquellos a quienes el pueblo denomina maléficos por la magnitud de sus crímenes y que conjuran demonios para destruir a sus enemigos. Del mismo modo, también comenta como se sirven de los cuerpos de los muertos y de la sangre de sus víctimas para hacerse valer en sus conjuros y ambiciones³.

De sobra es conocido el espíritu anticuarista y enciclopedista que encierra esta obra del gran obispo hispanorromano. Sin ir más lejos, en este mismo capítulo noveno traza una historia de los principales magos de la Antigüedad, como hace también en su *Crónica* mencionando a Simón “el mago”⁴, de una naturaleza tan distinta a sus *Historias*. En este capítulo que hemos mencionado de sus *Etimologías*, enumera sus diversas categorías: nigromantes, hidromantes, encantadores, ariolos, arúspices, astrólogos, etc.⁵, mucho de los cuales, no eran otra cosa que categorías sacerdotales de la antigua religión romana, y es que para la mentalidad de Isidoro y de otros tantos padres de la Iglesia, los dioses del paganismo no eran otra cosa que demonios, y sus sacerdotes, magos y servidores de los demonios. Por lo tanto, mucho de lo que vamos a tratar en este trabajo está relacionado intrínsecamente con la pervivencia del paganismo⁶.

Por lo tanto, la creencia en la existencia de los magos estaba fuertemente arraigada en el pensamiento de Isidoro y sus contemporáneos, como lo estará en los siglos sucesivos, porque fuera del inabordable

¹ Universidad de Murcia. E-mail: joseangel.castillo1@um.es –ORCID: 0000-0002-6725-772X.

² Acerca de la naturaleza de este pasaje en la obra isidoriana, consultar Valerio Neri, “Magia e divinazione in Isidoro di Siviglia (Etym. VIII, 9)”, in *Ravenna capitale. Uno sguardo ad Occidente. Romani e goti-Isidoro di Siviglia* ed. Gisella Bassaneli and Simona Tarozzi (Dogana: Maggioli Editore, 2012), 147-160.

³ Isid., *Etym.*, VIII, 9, 1-8: magi sunt, qui uulgo malefici ob facinorum magnitudinem nuncupantur. Hi et elementa concutiunt, turbant mentes hominum, ac sine ullo ueneni haustu uilentia tantum carminis interimunt (...) Daemonibus enim adictis audent uentilare, ut quisque suos perimat malis artibus inimicos. Hi etiam sanguine utuntur et uictimis, et saepe contingunt corpora mortuorum.

⁴ Isid., *Chron.*, 247. Acerca de la naturaleza de este pasaje y su uso como un mecanismo de juicio de Dios al ser arrojado del cielo por medio de las oraciones de Pablo y Pedro, véase José Ángel Castillo Lozano, “El juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía visigoda”, *Carthaginensia* vol. 37, nº 71 (2021), 213.

⁵ Isid., *Etym.*, VIII, 9, 11-29: Necromantii sunt, quorum praecantationibus videntur resuscitati mortui divinare, etc ad interrogata responderé (...) Hydromantii ab aqua dicti. Est enim hydromantia in aquae inspectione umbras daemonum evocare, et imagines vel ludificationes eorum videre, ibique ab eis aliqua audire, ubi adhibito sanguine eriam ínferos perhibentur sciscitari (...) Incantatores dicti sun, qui artem uerbis peragunt. Arioli uocati, propter quod circa aras idolorum nefarias preces emittunt, et funesta sacrificia offerunt, iisque celebritatibus daemonum responsa accipiunt. Haruspices (...) Hi etiam exta pecudum inspiciunt, et ex eis futura praedicunt. Augures sunt, qui uolatus auium et uoces intendunt, aliaque signa rerum vel observationes inprovisas hominibus ocurrentes (...) Pythonissae a Pythio Apolline dictae, quod is auctor fuerit diuinandi. Astrologi dicti, eo quod in astros auguriantur. Genethliaci appellati propter natalium considerationes dierum. Geneses enim hominum per duodecim caeli signa describunt, siderumque cursu nascentium mores, actus, eventa praedicare conantur, id est, quis quale signo fuerit natus, aut quem effectum habeat vitae qui nascitur. (...) Horoscopi dicti, quod horas nativitatis hominum speculantur dissimili et diuerso facto. Sortilegi sunt qui sub nomine fictae religionis per quasdam, quas sanctorum sortes uocant, diuinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt. Salisatores uocati sunt, quia dum eis memtorum quaecumque partes salierint, aliquid sibi exinde prosperum seu triste significare praedicunt.

⁶ Para una opinión contraria, Eleonora Dell’Ellicine, “¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias, idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711)”, *En la España medieval* 41 (2018): 155-169.

conocimiento del pasado de Isidoro, observamos de igual manera, que en el concilio de Toledo que él presidió, encontramos ciertas disposiciones en contra de la actividad de los adivinos. En otras palabras, fruto de la naturaleza consuetudinaria del derecho godo, basada en usos y costumbres, aparezca una mención a la actividad de videntes, nos hace ver que su existencia y su actividad estarían normalizadas en la sociedad visigoda. Por este motivo, las altas jerarquías, civiles y eclesiásticas, legislaron para castigar sus acciones y actividades. Del mismo modo, estaba plenamente asentada la idea de los beneficios curativos de la magia, si bien, este componente positivo los absorbió, dentro de la mentalidad de la época, los hombres santos, por lo que se podría decir que la *theurgia* se cristianizó y su uso la capitalizó hombres santos como, por ejemplo, Fructuoso como analizaremos en este estudio.

2. Adivinación

Uno de los aspectos que más alarmó y asustó a las altas esferas del reino fue el de la adivinación debido al carácter político que se le podía dar a cierta información obtenida por este cauce. En otras palabras, estas prácticas adivinatorias (en cualquiera de sus vertientes) suponen un problema para quien ostentase un puesto de poder en el reino, ya que podría surgir rumores sobre cuánto tiempo iba a reinar un monarca, sobre el estado de salud de un *dux provinciae*, etc. Esto podría incentivar a ciertos intentos de usurpación.

Por esta razón, las prácticas adivinatorias siempre fueron perseguidas durante el Bajo Imperio romano, baste como ejemplo citar el *Código Teodosiano (Codex Theodosianus)*⁷, el I Concilio de Toledo (397/400)⁸ o el Concilio I de Braga (561)⁹.

En el reino visigodo de Toledo, sin negar la deuda y los paralelismos con estos códigos de leyes bajorromanos, sino por propia necesidad, se perseguirá y se condenará a todo aquel que acudiera a consultar a un adivino. De este modo, en el Concilio de Narbona (589)¹⁰, acontecido en época de Recaredo (559-601), se decide excomulgar y multar con una pena económica de seis onzas de oro a aquellos que consultasen a adivinos. El castigo para los adivinos era mucho más fuerte e independientemente de su categoría social (en la magia creen las altas clases sociales y el vulgo). Dicha pena consistía en ser azotados públicamente y a ser luego vendidos, siendo el dinero obtenido destinado a los pobres.

Como se ha indicado anteriormente, no solo el pueblo analfabeto y aún imbuido de las tradiciones paganas acudían a estos agoreros, sino que, hasta los propios eclesiásticos, para dirimir disputas o en esos juegos de poder tan característicos del reino toledano, podían visitar a estos personajes. Por dicha razón, y basándose en un derecho de naturaleza consuetudinaria, en el IV Concilio de Toledo (633), en presencia del rey Sisenando (631-636) y bajo la dirección del celeberrimo obispo de Sevilla, Isidoro, nos encontramos el canon 29¹¹ donde se comenta como los clérigos pillados *in fraganti* acudiendo a ver a un adivino podrían ser depuestos de su cargo y obligados a cumplir penitencia. De hecho, posiblemente,

⁷ *C.Th.*, 16, 1-2; *C.Th.*, 16, 4-6; *C.Th.*, 16, 8; *C.Th.*, 16, 12.

⁸ *I C. Tol.*, c. 15 (397-400).

⁹ *C. Brac.* 9.

¹⁰ *C. Narb.*, 14 (589): Hoc itaque propter ampliandam fidei catholice disciplinam elegimus finiendum uel tenendum, ut si qui uiri ac mulieres diuinatorios, quos dicunt esse caragios atque sorticularios, in quiuscumque domo Gothi, Romani, Syri, Greci uel Iudei fuerint inuenti, aut quis ausus fuerit amodo in eorum uana carmina interrogare, et non publico hoc uoluerit annuntiare, pro hoc quod presumpsit non solum ab ecclesia suspendatur, set etiam sex auri uncias comiti ciuitatis inferat. Illi uero qui tali iniquitate repleti sunt et sortes et diuinationes faciunt et populum preuaricando seducunt, ubi inuenti uel inuente fuerint, seu liberi seu serui uel ancille sint, grauissima publice fustigentur et uenundentur, et pretia ipsorum pauperibus erogentur.

¹¹ *IV C. Tol.*, c. 29 (633): Si episcopus quis aut presbyter siue diaconus uel quilibet ex ordine clericorum magos aut haruspices aut hariolos, aut certe augures uel sortiflegos uel eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, consulere fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus monasterii poenam excipiat ibique perpetua paenitentia deditus scelus admisum sacrilegii luat.

dicho canon tenga su razón de ser en la disputa mantenida por el obispo Marciano y Avencio por la silla episcopal de Écija. Conocemos dicha disputa gracias al *Exemplar iudicii inter Martianum et Habentium episcopos*¹² que habría que tomar como un anexo de las actas del VI Concilio de Toledo (638).

Esta disputa viene dada porque Avencio acusa a Marciano de haber acudido a visitar a una adivina de nombre Simplicia para preguntarle sobre la vida del rey. La forma en la que se refieren a Simplicia es curiosa porque se la denomina como *diuina* y, tal y como estipula Díaz Martínez, si nos atenemos a la definición de Isidoro (*Etym.*, VIII, 9, 14¹³), una *diuina* sería una persona que se considera llena de Dios y con artificios engañosos predice el futuro de los hombres. En este aspecto, esta Simplicia, existiera o no en la realidad, se podría vincular más con las prácticas de profetismo cristiano que con reminiscencias de magia pagana¹⁴.

En cualquier caso, este acto supuestamente cometido por Marciano, dentro de la mentalidad goda, era equiparable a un acto de lesa majestad debido a que podía incitar un acto tiránico contra el monarca. De hecho, es indudable que nos encontramos ante un juego de poder donde una facción del clero ha maquinado una intriga para apartar a Marciano de su silla episcopal y colocar a su propio candidato. Por ello, pensamos que esta trama tiene una clara implicación política, puesto que el juicio se desarrolla durante tres reinados: Suintila (621-631), Sisenando (631-636) y Chintila (636-639/640). De hecho, este problema se soluciona una vez fallecido Isidoro que, posiblemente, tuvo mucho que ver en estas maquinaciones¹⁵.

Esto aquí comentado, y fuera de la falsedad o no de la acusación, hay que entenderlo dentro de una atmósfera creíble y de un ambiente sacro de la Antigüedad Tardía que es el medioambiente de este obispo Marciano. Si esto no fuese factible, ni se considerarían eficaces dichas prácticas por parte del rey y de la nobleza laica/eclesiástica, no se legislaría a este respecto.

En el Concilio V de Toledo (636)¹⁶, convocado por Chintila (636-639/640), se excomulga a cualquiera que acudiera a un adivino para preguntar sobre la salud y el futuro del rey. De hecho, en este concilio se muestra una clara preocupación con cualquier acto que pudiera incentivar o animar a una usurpación, al igual que en el Concilio VI de Toledo (638) convocado igualmente por Chintila. La preocupación tan fehaciente por parte de Chintila hacia las usurpaciones se explica debido al contexto histórico en el que le tocó reinar, puesto que hacía poco se había producido la usurpación de Sisenando a Suintila y, por supuesto, a la que el mismo Sisenando tuvo que afrontar frente a Iudila¹⁷.

¹² Magníficamente estudiado, editado y traducido en José Carlos Martín-Iglesias, “El *Iudicium inter Marcianum et Habentium episcopos* (A. 638). Estudio, edición y traducción”, *Habis*, 49 (2018): 203-231. Para un análisis de este proceso, consultar Pablo de la Cruz Díaz Martínez, “*Quam ille de vita regis (...) consulisset*. Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda”, in *Adivinación y violencia en el mundo romano* ed. Santiago Montero Herrero and Sabino Perea Yébenes (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2019), 276-286.

¹³ Ver n. 5.

¹⁴ Díaz Martínez, “*Quam ille de vita regis*”, 286.

¹⁵ Dom Paul Séjourné, *Le dernier Père de l'Église. Sain Isidore de Séville. Son rôle du droit canonique* (Paris: Beauchesne, Études de théologie historique, 1929), 29-32; Juan Antonio Jiménez Sánchez, “Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad tardía”, *Polis*, nº 27 (2015): 52 y Díaz Martínez, “*Quam ille de vita regis*”, 281-282.

¹⁶ V C. Tol., c. 4 (636): Ergo quia et religioni inimicum et hominibus constat esse superstitiosum futura illicite cogitare et casus principum exquirere ac sibi in posterum prouidere, cum scriptum sit: “Non est uestrum nosse tempora uel momenta quae Pater in sua posuit postestae”, hoc decreto censemus ut quisquis inuentus fuerit talia perquisisse et uiuente príncipe in aliud attendisse pro futura regni spe aut alios in se pro id attraxisse, a conuentu catholicorum excommunicationis sententia repellatur.

¹⁷ Al respecto, posiblemente la celebración del Concilio IV de Toledo en el año 633 se retrasó, porque tuvo que hacer frente a la revuelta de un noble fiel a Suintila, Iudila, en la zona de Eliberri (Granada) y Augusta Emerita (Mérida) que son las ciudades que acuñaron moneda bajo el nombre de este personaje, dando muestra del ejercicio de soberanía que mantuvo en estos lugares, ajeno a la autoridad de Sisenando. Al respecto del sentido y la naturaleza de esta sedición, consultar José Ángel

Una nueva ley de época de Chindasvinto (642-653)¹⁸ vuelve a incidir en el mismo aspecto que el anterior canon del concilio de Toledo con una serie de castigos como, por ejemplo, azotazos o confiscación de bienes, y que son diferentes según el status social de aquel que hiciese el delito¹⁹. Esto es muy esclarecedor, puesto que demuestra cómo la creencia en la adivinación afecta tanto a las clases más humildes, así como a las élites e, incluso, las clases más formadas. Del mismo modo, conviene observar el rol de Chindasvinto en la promulgación de esta ley, en el sentido de que se trata de un proceso de consolidación de su figura al frente del reino godo²⁰.

Así también se muestra en una ley de época de Ervigio (680-687)²¹ lo que muestra cuan extendida estaban las prácticas adivinatorias en la sociedad visigoda. Además, en dicha ley nos muestra una realidad muy curiosa, porque nos encontramos ante jueces que, al no poder llegar a conclusiones claras en sus casos, acuden a adivinos. A este respecto, la ley decreta que estos juicios carecían de valor por llegar a una hipotética verdad a través de la mentira (se asimila a los adivinos con servidores del demonio) y se muestra una serie de castigos aplicados a estos adivinos como, por ejemplo, recibir una serie de azotes de manera pública.

3. Goetia: *Inmissores tempestatum*

Si bien es cierto que los casos mágicos que más encontramos (y que más persiguieron las autoridades visigodas) son los de la adivinación por su proyección política, no es menos cierto, que existían otras prácticas consideradas igualmente perniciosas y fruto del contacto directo con los servidores de Satanás. Por dicho motivo, hemos registrado y documentados una serie de actos que se podrían vincular a la *Goetia* o magia negra y cuya finalidad era perjudicar a terceras personas. Dichas creencias afectaban a todos los estratos de la sociedad y es que gran parte de la sociedad tardoantigua creían en la magia, en sus beneficios (*theourgia*) y, también, en sus grandes y oscuros peligros²².

Una ley de Chindasvinto²³ nos presenta una curiosa categoría al hablar de “emisores de tormentas” (*inmissores tempestatum*). Además, en dicha ley, también se habla de aquellos que convocan espíritus y realizan sacrificios a los demonios buscando dañar a terceras personas.

Estos emisores de tormentas hay que entenderlos en el contexto adecuado, es decir, en el seno de una sociedad de base agropecuaria donde el campo era alfa y omega de la mayoría de actividades económicas

Castillo Lozano, Castillo Lozano, “La figura histórica de Iudila a través de sus emisiones monetales. ¿rey o usurpador?”, *Revista numismática Hécate* 6 (2019): 122-130.

¹⁸ LV, VI, 2, 1: Qui de salute uel norte principis uel cuiuscumque hominis ariolos, aruspices, uel uaticinatores consulit, una cum his, qui responderint consulentibus, ingenui siquidem flagellis cesi cum rebus omnibus fisco seruituri adsocientur, aut a rege cui iusserit donati perpetuo addicantur. Quod si et filii eorum tali fuerint parentibus crimine socii, simili damnatione plectantur. Si uero ab iscelere parentum habeantur extranei, et dignitatem et rerum omnem possessionem, quam parentes amiserint, plenissime obtinebunt. Serui uero diuerso genere tormentorum adflicti in transmarinis partibus transferendi uendantur, ut seueritas uindictae non habeat excusatos, quos proprie uoluntatis excessus nefarie preuaricationis facit obnoxios.

¹⁹ Jiménez Sánchez, “Clérigos y magia”, 50.

²⁰ Dell’Ellicine, “¿Pervivencia o reconfiguración de saberes?”, 165.

²¹ LV, VI, 2, 2: Sicut pia ueritas mendacii consertione non capitur, ita non est consequens, ut latens ueritas mendacio inuestigetur. Omnis igitur ueritas ex Deo est, mendacium uero ex diabolo est, quia et ipse diabolus ab initio mendax est. Cum ergo utraque res suos principes habeat, quid opus est, ut ueritas cuiuscumque mendacio admittatur exquiri? Quidam enim feruntur ex iudicibus, Dei spiritu uacui, errores spiritu pleni, qui acta maleficiorum dum inuestigari subtili perquisitionis perspicacia nequeunt, execrabiles diuinorum pronuntiationes intendunt. Veritatem se enim inueniri non putant, nisi diuinis et arúspices consulant, et eo sibi repperiende ueritatis aditum claudunt, quod ueritatem ipsam per mendacium addiscere concupiscunt (...)

²² Rosa Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania tardoantigua* (Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 2003), 95.

²³ LV, VI, 2, 4: Malefici uel inmissores tempestatum qui quibusdam incantationibus grandines in uineis messibusque inmittere peribentur, uel hii, qui per inuocationem demonum mentes hominum turbant, seu qui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per inuocationes nefarias nequiter inuocant.

y sustento de la mayoría de las familias. Por lo tanto, estas plagas y catástrofes naturales tenían un impacto directo en los escasos rendimientos del campo y, en consecuencia, a la propia supervivencia y bienestar de la sociedad hispanovisigoda²⁴. De la misma manera, todo ello hay que entenderlo de igual modo dentro de la coyuntura de una situación climática cambiante y, posiblemente, perjudicial para los campos de la Península Ibérica²⁵. Por lo que estos emisores de tormentas sobre campos ajenos, debido a envidias, disputas o competitividad, debían ser castigados con la mayor de las fuerzas punitivas del estado. Además, los castigos que se les aplica a estos señores son interesantes, ya que parecen que van destinados a nobles (lo que apuntaría a claras disputas entre diferentes facciones nobiliarias), puesto que se habla del castigo de la decalvación, de escarnios públicos en las ciudades cercanas a donde se cometiera tal delito, así como una especie de exilio apartándolos de sus bases de poder. Esto apunta a castigos claramente orientados a la nobleza, que seguramente contratarían a estos “emisores de tormentas” para lanzar tormentas sobre las propiedades de sus rivales con el objeto de debilitarles. Los clientes de estos señores también recibirían doscientos azotes públicamente como se estipula en dicha ley.

4. Goetia: maleficios y sortilegios

Otras leyes nos informan de maleficios y ligaduras cuyo objetivo es dañar a terceras personas. Estos conjuros, igualmente, los introducimos dentro del amplio grupo de la *goetia* o magia negra, puesto que el objetivo último de estas acciones es el de dañar a terceras personas. Así nos encontramos el canon 5 del V Concilio de Toledo²⁶ donde se condena a aquellos que lancen maldiciones contra el rey, lo que se trata de una manera de blindar la figura del monarca tras una serie de actos de usurpación acontecidos en el reino, de hecho, no olvidemos que ya en este concilio se condena aquellos que acudieran a un adivino a preguntar sobre la salud o la fecha de defunción del soberano. La sanción, para aquel que incurriera en este delito de mandar maldiciones contra el rey, se saldaba con penas de excomunió.

Mientras que en el XVII Concilio de Toledo (concretamente en el canon 5)²⁷ nos encontramos una interesante noticia, pervivencia directa de la otrora religión imperante en el occidente romano. Nos referimos a la misa de difuntos, donde incluso participaban algunos clérigos que, a pesar de su formación eminentemente cristiana, seguían realizando estas prácticas de raíz pagana condenadas por la alta jerarquía eclesiástica. A este respecto, se hacía este rito a personas todavía vivas, y este es el motivo de que la hayamos incluido en este apartado de magia negra, puesto que se buscaría el mal para aquellos “protagonistas” de este rito que, al estar vivos, rompían los esquemas lógicos del rito. En otras palabras, seguramente enemigos suyos encargaban este acto con la confianza de que pronto llegaría la

²⁴ García Moreno, Luis A. “El campesino hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica”. *Antigüedad y Cristianismo* 3 (1986), 173-175.

²⁵ Extraordinario y reciente al respecto de estos procesos climáticos es el siguiente estudio: Camuera, Jon, Francisco J. Jiménez Espejo, José Soto Chica, Gonzalo Jiménez Moreno, Antonio García Alix, María J. Ramos Román, Leena Ruha and Manuel Castro Priego. “Drought as a posible contributor to the Visigothic Kingdom crisis”. *Nat Commun* 14, 5733 (2023). <https://doi.org/10.1038/s41467-023-41367-7>

²⁶ V.C. Tol., c. 5 (636): Sed et hoc pro pestilentiosis hominum moribus salubri ordinatione censemus, ne quis in principem maledicta congerat: “Scriptum est enim a Legislatore: Principem populi tui ne maledixeris”. Quod si quis fecerit, excommunicatione ecclesiastica plectatur, nam si maledici regnum Dei non possidebunt, quanto magis talis ab ecclesia necessario pellitur qui diuinae uiolator sententiae inuenitur?

²⁷ XVII C. Tol., c. 5 (694): (...) plerique sacerdotum qui praedicatorum ueritatis existere debuerunt, et ex quorum ore uniuersitas plebium legem ueritatis debet exquirere (...), ita praepediente delicto atque sauciati inimicitiae dolo non solum hominibus fallaciter loqui minime pertimescunt, sed in sanctis basilicis supra altare Domini coram Deo idem nequaquam perpetrare horrescunt. Nam missam pro requie defunctorum promulgatam fallaci uoto pro uiuis student celebrare hominibus, non ob aliud, nisi ut is pro quo [id] ipsum offertur sacrificium ipsius sacrosanti libaminis interuentu mortis ac perditionis incurrat periculum, et quod cunctis datum est in salutis remedium illi hoc perueso instinctu quibusdam esse expetunt in interitum (...).

muerte a estos señores²⁸. Una opinión contraria tiene Javier Arce que opina este rito estaría enfocado a recibir ofrendas²⁹. Es más, incluso, se podría tratar de alguna especie de rito nigromante para hablar con los muertos buscando un beneficio habida cuenta de que la nigromancia está de sobra atestiguada en la Hispania tardorromana³⁰.

Del mismo modo, contamos con una serie de leyes donde se condena a aquellos que hacen maleficios y sortilegios a terceras personas buscando su ruina o un efecto negativo sobre ellas³¹. Tan extendidas estuvieron estas prácticas, que en el Concilio de Mérida celebrado en el año 666 bajo Recesvinto (653-672)³² se legislaban sobre aquellos clérigos que, creyendo que enfermaban a causa de un maleficio lanzado por sus siervos, los torturaban de manera arbitraria. Así se demuestra que estos clérigos, a pesar de estar dentro del organigrama de la Iglesia, seguían creyendo en estas prácticas mágicas hasta el punto de que creían que podían ser azotados por maldiciones y conjuros lanzados por vengativos siervos. Por dicho motivo, con este canon, se pretendía acabar con los atropellos arbitrarios ejercidos por determinados eclesiásticos, aunque si se descubría que realmente existía este delito, se dejaba al obispo que decidiera la condena a aplicar que podía ir desde la expulsión del clero a la excomunión.

El anterior canon es interesante, porque no sólo nos muestra lo arraigada que estaba la creencia de los efectos nocivos de la magia negra, incluyendo al grupo de los clérigos, sino que nos comenta las penas que se podían aplicar en caso de que fueran los mismos servidores de la Iglesia quienes aplicaran estos conjuros. En otras palabras, nos está indicando que habría clérigos que usarían la *goetia* sobre sus enemigos. En este aspecto, esta idea cuadra perfectamente con un pasaje de los escritos de Valerio del Bierzo³³ que nos habla de la existencia de monjes corruptos que no dudan en usar encantamientos, poniéndose así más cerca por sus acciones del demonio que de Dios.

5. Goetia: ¿profanadores de tumbas?

Uno de los alimentos de la *Goetia* para poder aplicar conjuros y maldiciones de manera eficaz eran los restos humanos y de cadáveres que se usaban como alimento en estos ritos de magia negra, puesto que el robo y la profanación de restos de difuntos estaban lo bastante extendidos en la mentalidad popular de la Tardoantigüedad. En efecto, la profanación del cadáver tenía como razón de ser el deseo de apoderarse de la *ousía* del difunto³⁴. De hecho, los restos difuntos más valorados en estos rituales

²⁸ Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom* (Washington: Washington D. C., 1938), 133-134; Joyce N Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", in *Visigothic Spain. New Approaches* ed. Edward James (Oxford: Clarendon Press, 1980), 47; Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1991), 364, n. 18; Pablo de la Cruz Díaz Martínez and Juana Martíá Torres Prieto, "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)", in *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)* ed. Ramón Teja Casuso and Juan Santos Yanguas (Vitoria: Servicio de publicaciones de la Universidad de País Vasco, 2001), 244; Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos*, 76; Jiménez Sánchez, Juan Antonio. "Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda", in *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, ed. Raúl González Salinero (Madrid-Salamanca: Signifier Libros, 2013), 132 y Jiménez Sánchez, "Clérigos y magia", 48.

²⁹ Javier Arce Martínez, *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)* (Madrid: Marcial Pons, 2017), 167.

³⁰ Rosa María Sanz Serrano, "Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda", *Gerión*, nº extra 2 (1989), 377-378.

³¹ LV, VI, 2, 5: Presentis legis superiori sententia damnari iubemus, seu ingenuus sit, siue seruus utriusque sexus, qui in hominibus uel brutis animalibus omnique genere, quod mobile esse potest, seu in agris uel uineis diuersisque arboribus maleficium aut diuersa ligamenta aut etiam scriptis in contrarietatem alterius excogitauerint facere aut expleuerint, per quod alium ledere uel mortificare aut obmutescere uellint, ut damnum tam in corporibus quam etiam in uniuersis rebus fecisse repperiuntur.

³² C. Emer., 15 (666): Similiter et quia comperimus aliquos presbíteros, aegritudine accedente, familiae Ecclesiae suae crimen imponere, dicentes ex ea homines aliquos maleficium sibi fecisse eosque sua potestate torquere et per multam impietatem detrimentare, et hoc emendari placuit per rectitudinem huius sententiae.

³³ Val. Berg., *De gen. Mon.*, 7: et quos nouerint esse latrones, homicidas, maléficos, adulteros atque cetera diabolice infanda crudelitas opera exercentes, eos summi amoris affectione ex totoque corde caritatis conuersione amplectuntur.

³⁴ Luis Gil Fernández, *Therapia. La medicina popular en el mundo clásico* (Madrid: Guadarrama D. L., 1969), 259.

goéticos serían los de los niños, los de los suicidas y los de los asesinados, ya que rompían con el ritmo natural de las cosas³⁵.

No en vano, ya en el Alto Imperio, se encuentran trozos de cadáveres en la casa de Germánico tras su muerte³⁶, o tenemos un sugestivo y tenebroso suceso estudiado por José Antonio Molina acontecido durante la Antigüedad Tardía en torno al proceso de Antemio acusado de desenterrar un brazo de Arsenio para hacer un maleficio. Fuera de la falsedad o no de la acusación, el hecho de que el juicio entrara en término nos demuestra un clima donde dicho suceso parecía totalmente creíble³⁷.

A este respecto, nos encontramos con dos *antiquae* conservadas en el *Liber Iudiciorum* que se refieren a los profanadores de tumbas. En una de ellas, se comenta que, posiblemente, fuese por afán de lucro³⁸. Sin embargo, en la otra³⁹, el uso del término *remedium* podría corresponder a un *medicamentum superstitiosum* como apuntan Zeumer⁴⁰ o McKenna⁴¹ lo que estaría relacionado directamente con la necromancia.

6. Pociones y brebajes

Por otro lado, debemos tener en cuenta que uno de los elementos que más se relacionan y entremezclan con las actividades de magos y hechiceros es el uso y la elaboración de pociones que cumplieran una doble función: potenciar los conjuros de estos personajes o llegar a donde estos no podían⁴². Así, encontramos una serie de leyes⁴³ relacionadas con la prohibición del empleo de estas pócimas por sus efectos negativos, incluyendo las pociones abortivas⁴⁴. Sin embargo, otros autores⁴⁵ tienen una opinión contraria a nosotros y no ven la relación entre pociones y prácticas mágicas al no existir una mención implícita a la magia en estas leyes que hemos mencionado con anterioridad. Sin embargo, sí que existe una ley, que ya hemos comentado y citado (LV, III, 4, 13), donde se menciona explícitamente como las mujeres adúlteras elaboraban una serie de brebajes que mezclaban con maleficios para evitar ser

³⁵ Theodor Hoppner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* (vol. I, Amsterdam, 1974), 651. Citado a través de José Antonio Molina Gómez, "Rituales goéticos y muertes pavorosas en los primeros momentos de la querrela arriana. El brazo de Arsenio y la muerte de Arrio", *Latomus*, vol. 70, nº 2 (2011), 468, n. 7.

³⁶ Manuel García Teijeiro, "Maleficio y veneno en la muerte de Germánico", *Potestas* 2 (2009), 57-71.

³⁷ Molina Gómez, "Rituales goéticos y muertes pavorosas", 464-472.

³⁸ LV, XI, 2, 1: Si quis sepulcri uiolator extiterit aut mortuum expoliauierit et ei aut ornamenta uel uestimenta abstulerit (...).

³⁹ LV, XI, 2, 2: Si quis mortui sarcofacum abstulerit, dum sibi uult habere remedium (...).

⁴⁰ Karl Zeumer, *Leges Visigothorum*, in *MGH LEGum sectio I*, 1, (Hannover Leipzig, 1902), 403, n. 2.

⁴¹ McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*, 125.

⁴² McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*, 123; Fritz Graf, *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine* (París: Les Belles Lettres, 1994), 57-61 y Naomi Janowitz, *Magic in the Roman world. Pagans, jews and christians* (Londres: Routledge, 2001), 87.

⁴³ LV, VI, 2, 3: Diuersorum criminum noxii diuerso sunt penarum genere feriendi. Hac primum ingenuos siue seruos ueneficos, id est, qui uenena conficiunt, ista protinus uindicta sequatur, ut, si uenenatam potionem alicui dederint, et qui beberit mortuus exinde fuerit, illi etiam continuo subpliciis subditi morte sunt turpissima puniendi (...). Respecto a esta ley, es interesante remarcar que se encuentra entre dos leyes sobre adivinación y otras dos sobre magia como apunta P. D. King, *Law and society in the Visigothic Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 142. Por lo tanto, esta ley podría perfectamente incardinarse en relación con la legislación contra el uso de elementos mágicos en la Hispania visigoda.

¹⁶ III, 4, 13: Ideoque, quia quorundam interdum uxores, uiros suos abominantes seseque adulterio pollutentes, ita potionibus quibusdam uel maleficiorum factionibus eorundem uirorum mentes alienant adque precipitant, ut nec agnitum uxoris adulterium accusare publice uel defendere ualeant, nec ab eiusdem adultere coniugis consortio uel dilectione discedant.

⁴⁴ LV, VI, 3, 1: Si quis mulieri pregnantis potionem ad auorsum aut pro necando infante dederit, occidatur; et mulier, que potionem ad aborsum facere quesibit, si andilla est, CC flagella suscipiat; si ingenua est, careat dignitate persone et cui iusserimus seruitura tradatur.

^c Ilerd., 2 (546): Ii uero qui male conceptos ex adulterio factos uel editos necare studuerint uel in uteris matrum potionibus aliquibus colliserint, in utroque sexu adulteris post septem annorum curricula communitio tribuatur, ita tamen ut omni tempore uitae suae fetibus et humilitati insistant; officium eis ministrandi recuperare non liceat (...).

⁴⁵ Céline Martin, "De Sacrilegis Estirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII", in *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* ed. José Fernández Ubiña, Alberto Quiroga Puertas and Purificación Ubric Rabaneda (Granada: Servicios de publicación de la Universidad de Granada, 2015), 276-277.

acusadas por sus maridos ante la ley⁴⁶. Por lo tanto, no es descartable que los anteriores preceptos jurídicos fuesen por la misma naturaleza.

7. Magia y conjuros en las pizarras visigodas

Las fórmulas escritas en pizarra constituyen una de las muestras más significativas de la cultura popular, ya que en ellas se formulan conjuros contra elementos de la naturaleza, contra divinidades malignas o contra el demonio. Para ello, se pide la protección o el favor de la divinidad, o de los santos o de los ángeles. En otro sentido, empieza a haber una proliferación de textos de contenido profiláctico porque ahora esta costumbre de conjurar a la divinidad se cristianiza y se pide a Dios o a sus ángeles la protección contra el demonio y sus siervos, sea en el más allá, contra las fuerzas de la naturaleza, contra los peligros que entrañan sus acciones, etc⁴⁷. De hecho, la Iglesia persiguió estas prácticas de claras raíces paganas, es más, la propia mención a tantos ángeles son estertores de antiguas divinidades paganas que ahora, bajo la forma de ángeles, se han cristianizado dando un crisol de figuras divinas que la Iglesia no aceptaba, puesto que no deja de ser un politeísmo encubierto.

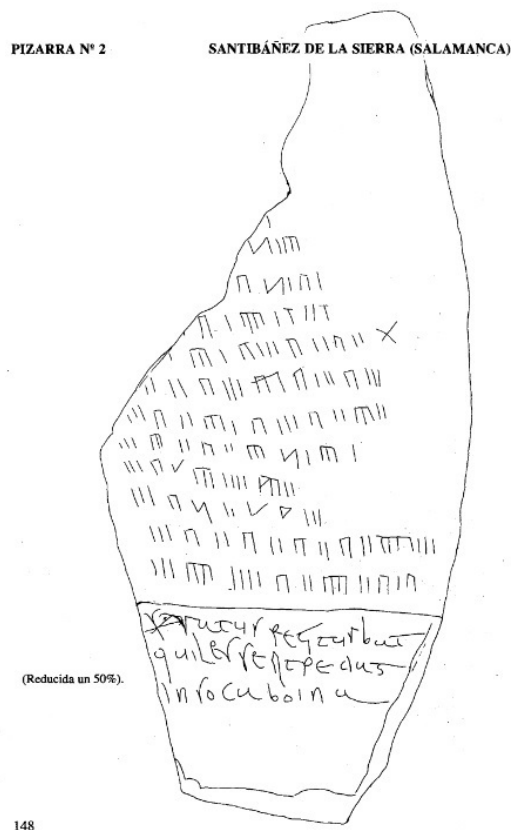


Figura 1. Pizarra 2. Fuente: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, 148, nº 2.

⁴⁶ McKenna, *Paganism and Pagan Survivals*, 122; Juan Antonio Jiménez Sánchez, “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”, *Hispania Sacra*, vol. 57, nº 115 (2005), 52-53 y Jiménez Sánchez, “Los magos en la Hispania”, 130.

⁴⁷ Isabel Velázquez Soriano, “Magia y conjuros en el mundo romano. Las “defixiones””, *Codex Aquilarensis*, nº 17 (2001), 160.

En la anterior imagen, nos encontramos la pizarra nº 2 (hallada en Santibáñez de la Sierra, Salamanca; figura 1) donde se lanza una execración contra aquel que moleste a otro en el tránsito por el coto material. La pizarra nº 3 (hallada en Santibáñez de la Sierra, Salamanca; figura 2) se localizó dentro de una tumba y ha sido analizada por parte de Jiménez Sánchez⁴⁸ que ha llegado a la conclusión de que se trataría de una fórmula de protección de un muerto cristiano, pero que se basa en un texto mágico. En otras palabras, sería un reflejo de un ambiente cristiano donde aún pervivían actitudes paganas. Lo curioso de esta pizarra es que se repiten muchas fórmulas de otras pizarras de esta naturaleza. Es decir, aparece una mención al Señor, al monte Sinaí (Ley de Moisés), Gabriel y Uriel sobre la protección ante la ira de Dios. Las menciones a los ángeles son curiosas, ya que aparecen ángeles extra-canónicos que son fruto de la sabiduría popular o de tradiciones ahora ya perdidas. En definitiva, esta inscripción es un buen ejemplo de la pervivencia de unas creencias populares arraigadas en el mundo de la magia de la Antigüedad Tardía (fórmulas mágicas pidiendo a la divinidad o divinidades la misericordia o protección del difunto) que ahora se han adaptado a un nuevo mundo cristianizado⁴⁹.

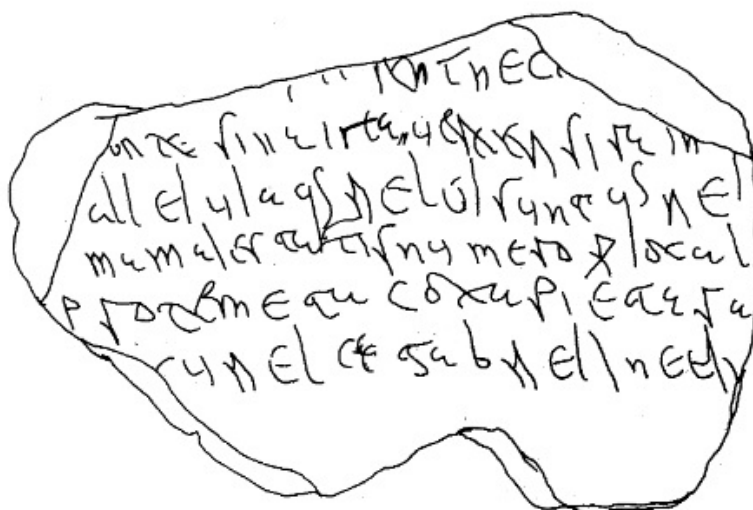


Figura 2. Pizarra 3. Fuente: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, 150, nº 3.

Del mismo modo, nos encontramos con otra pizarra (figura 3) que apareció en Carrio (Asturias) y, posiblemente, esté en relación con la creencia de esas tormentas producidas por las malas artes de la magia negra y, que se relacionarían, con esa anterior ley de época de Chindasvinto que comentamos donde se hablaba de la existencia de esos *Inmissores tempestatum*. De hecho, en esta pizarra, se muestran una serie de equivocaciones y errores (por ejemplo, confundir patriarcas y ángeles, además de algunos nombres inventado o de tradiciones apócrifas desconocidas⁵⁰) fruto del saber popular o de la escasa cultura de aquel que realizó esta pizarra cuyo objetivo último es la protección de los campos ante el granizo⁵¹. En otras palabras, se trataría de un *phylacterium*, es decir, de un amuleto/talismán⁵² que sería empleado como protección ante las granizadas que eran enviadas, según la superstición de la época,

⁴⁸ Juan Antonio Jiménez Sánchez, “Una pizarra visigoda de carácter mágico cristiano procedente de Santibáñez de la Sierra (Salamanca)”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8 (2018), 387-388.

⁴⁹ Jiménez Sánchez, “Una pizarra visigoda de carácter mágico cristiano”, 395.

⁵⁰ Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, 615.

⁵¹ Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, 616; Francisco Javier Fernández Nieto, “La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los Chalazophylakez”, *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 274 y Juan Antonio Jiménez Sánchez, “Los *inmissores tempestatum* den la Hispania tardoantigua”, *Hispania*, vol. 77, nº 257 (2017), 625-626.

⁵² Fernández Nieto, “La pizarra visigoda de Carrio”, 274 y Jiménez Sánchez, “Los *inmissores tempestatum*”, 627.

por “emisores de tempestades” que serían servidores del demonio⁵³ como se refleja en esta misma inscripción.

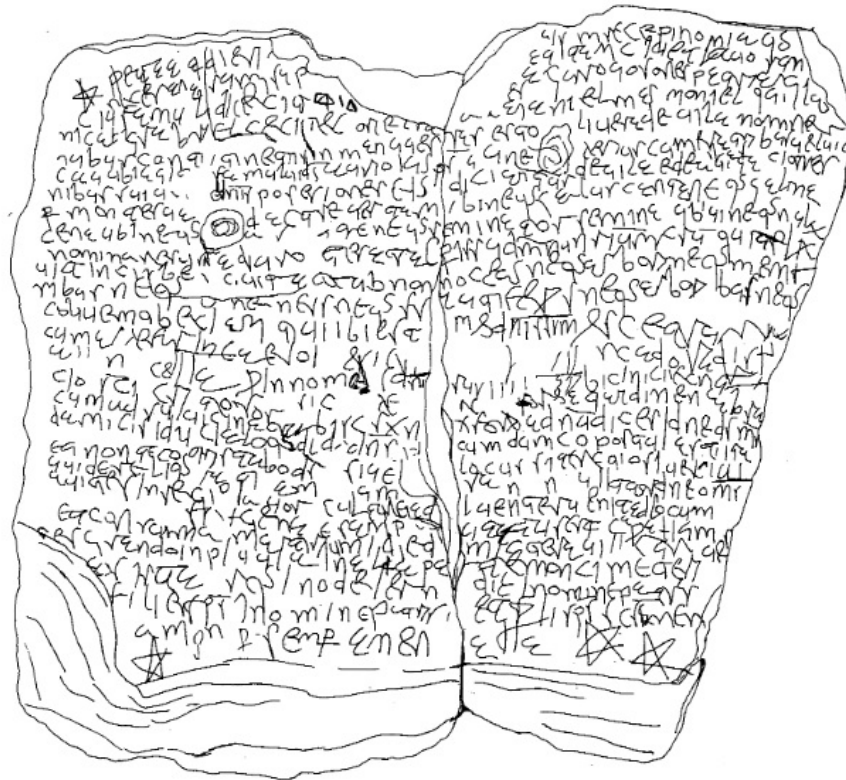


Figura 3. Fuente: Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas*, pp. 312-314, nº 104

Por lo tanto, es innegable que nos encontramos ante una filacteria, es decir, un conjuro escrito por cristianos con el objetivo de preservar los campos ante el granizo. De una naturaleza similar a esta pizarra de Carrio (Asturias), nos encontramos una hallada en Fuente Encalada en Zamora (figura 4), donde del mismo modo, nos aparece un encantamiento buscando una finalidad económica/productiva. Concretamente, se trataría de un hechizo en relación con el tiempo atmosférico. Esparza Arroyo y Martín Valls llegan a esta interpretación al estar presente, según ellos, un pasaje de la *Passio Bartholomaei* (6, III, 17, 15)⁵⁴, que estaría en relación con tempestades y tormentas de granizo por lo que este documento sería una filacteria anti-granizo. Si bien es cierto, que posiblemente esta pizarra esté encuadrada cronológicamente a una época posterior al reino visigodo de Toledo, concretamente, Esparza Arroyo y Martín Valls la datan en la segunda mitad del S. X y cuya autoría pertenecería a un clérigo de formación mozárabe⁵⁵.

Si bien es cierto que si aceptamos la cronología que otorgan Esparza Arroyo y Martín Valls a la pizarra de Fuente Encalada (Zamora), la de Carrio (Asturias) similar en cuanto a contenido y fórmulas habría

⁵³ Fernández Nieto, “La pizarra visigoda de Carrio”, 274.

⁵⁴ Ángel Esparza Arroyo and Ricardo Martín Valls, “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora). Contribución al estudio de las inscripciones profilácticas”, *Zephyrus* 51 (1998), 244-248.

⁵⁵ Para el tema de su datación cronológica, Esparza Arroyo y Martín Valls, “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora)”, 249-258.



Figura 4. Fuente: Extraída de Esparza Arroyo y Martín Valls, “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora)”, 240.

que retrasarla también⁵⁶. Sin embargo, no es menos verídico que, aun manteniendo la fecha más tardía, la relación de estas dos pizarras con la ley de Chindasvinto en torno a los *inmissores tempestatum* es clara y son herederas de una serie de usos y costumbres que arrancan en época clásica y que ahora se cristianizan, y que estarían presentes en el mundo visigodo.

8. Teúrgia: la magia en el seno de la Iglesia

Del mismo modo que se creía en los efectos perversos y demoníacos que se podían obtener de la *goetia*, también se pensaba que la magia podía traer efectos positivos para las personas. De ahí, que veamos conjuros de protección contra malos espíritus o contra las tormentas en pizarras visigodas como analizamos en el anterior apartado e, incluso, veamos a obispos haciendo prácticas que, a todas luces, podríamos vincular con la magia. Así, el hombre santo y ciertos obispos absorben dentro de los tópicos que componen su proyección literaria dentro de las fuentes escritas de este periodo ciertas características que podemos relacionar directamente con esta magia celestial, en contraposición clara con la magia negra emprendida por los siervos del demonio.

Así es interesante observar, como el hombre santo concentra en su figura estos nuevos poderes que, no olvidemos, los puede manejar en parte por ser el instrumento de la Providencia. De este modo, nos encontramos con hombres santos que tienen revelaciones en sueños fruto de la voluntad divina como es el caso de Emiliano⁵⁷ que contempla la destrucción de Cantabria por parte de Leovigildo, que se alza como instrumento de Dios para derrotar y masacrar a aquellos que se han apartado del recto camino de la

⁵⁶ Esparza Arroyo y Martín Valls, “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora)”, 258-259.

⁵⁷ Braul., *VSE.*, 33: Eodem igitur anno, quadragesimae diebus reuelatur ei etiam excidium Cantabriae.

religión convirtiendo este territorio o ciudad⁵⁸ en una nueva Sodoma/Gomorra. Asimismo, Fidel, obispo de Emerita Augusta (Mérida), tiene una serie de revelaciones inducidas por el Espíritu Santo sobre las envidias que levantaría su sucesión a la silla episcopal emeritense⁵⁹. También, nos encontramos pasajes de esta naturaleza en los escritos autobiográficos de Valerio del Bierzo⁶⁰ o en la vida hagiográfica de Emiliano elaborada por Braulio de Zaragoza⁶¹ donde se introduce un aspecto interesante: todo acontece a través de un sueño inducido por disposición divina. Así, el sueño y las premoniciones sucedidas en ellos⁶² se convierten en todo un tópico literario usado hasta la extenuación en este tipo de género literario (hagiografías)⁶³, baste como ejemplo el que hemos comentado de Braulio de Zaragoza o el presente en la obra de Valerio del Bierzo⁶⁴. En cualquier caso, todo ello es interesante, porque vemos que los hombres santos son capaces de adivinar y profetizar⁶⁵ ciertos acontecimientos por estar en contacto directo con la divinidad cristiana. En este aspecto, estos obispos y hombres santos no serán perseguidos a pesar de tener poderes similares a los adivinos tan duramente castigados por ejercer estas actividades y que hallamos su reflejo en las fuentes literarias ligadas al derecho penal visigodo (cánones conciliares y *leges visigothorum*).

Otro aspecto interesante a destacar es el relacionado con el tema de las lluvias. Ya hemos visto con anterioridad como, a través de la magia y de conjuros, se podían convocar tormentas que arrasaran con los campos y, del mismo modo, como existían también mecanismos taumatúrgicos en forma de hechizos

⁵⁸ La precisa localización y extensión geográfica de lo que en estos momentos históricos era Cantabria es un asunto muy discutido. Al respecto, Juan José García González, "Incorporación de la Cantabria romana al estado visigodo", *Cuadernos burgaleses de historia medieval* 2 (1995), 167-230. Cabe la posibilidad que esta Cantabria de Braulio fuese en realidad una ciudad, tal y como aparecería reflejado por parte de los propios lectores altomedievales con las bellas representaciones en relieve de la toma de una ciudad amurallada en la famosa arqueta de marfil con las supuestas reliquias del santo Emiliano que sería un reflejo de la campaña emprendida por Leovigildo para conquistar esta zona y que aparece en esta obra hagiográfica, véase Luis A. García Moreno, *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2008), 66. Concretamente para la placa a la que hacemos referencia, remitimos a Julie Ann Harris, "Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogollo", *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, Tomo 9, nº 1-2 (1991), 76.

⁵⁹ VSPE, IV, IV, 5Hoc sane decretum uir sanctus reuelante sibi Spiritu Sancto promulgauit, profetie gratia prescius non defuturas eidem uiro multorum obsistere inuidias hominum prauorum (...). Acerca de la sucesión de los obispos en la Hispania visigoda, concretamente en la ciudad de Emerita Augusta (Mérida), consultar Pablo Fuentes Hinojo, "Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda", *En la España medieval* 35 (2012), 11-33.

⁶⁰ Val. Berg., *Replicatio*, 2: Et cum nimio dolore cruciatus crebro expergerer, iterum sopore gravatus obdormiens in ipsa tormenta permanebam. Cum novissime expergefactus fuissem, deprecans dixi: Domine, pro misericordia pietatis tuae revela mihi quid est pro quo hoc patior, quia nescio pro quo reatu tantum irae tuae incurri furorem. Post haec audivi vocem dicentem: Non audisti evangelium loquentem ut sit elemosina tua in abscondito, et tu de monte ad voce dispensas elemosinam? Statim solutus a vinculo, egi grati Domino, quia dignatus est stultitiam meam pro emendatione corripere. Post paucos vero diez praefata saeculi stipendia, propter quam haec tam terribilis exarserat ira, igne cremata est. Hinc denique timore perterritus, non solum caduca mundana substantia sed etiam ipsum sumministrantem a me protinus repelli.

⁶¹ Braul., VSE, 8: quumque ad dispositum caelitus peruenisset locum, diuinitus in eum inruit sopor; etenim ille opifex mundorum cordium, consueto studio, praebet artificii sui officium uertitque citharae materiam in litterarum instrumenta, animumque opilionis in compunctione supernae contemplationis. Expergefactus caestem meditatur uitam, reloquensque rura, tetendit ad heremi loca.

⁶² Esto es debido como estipula Sinesio de Cirene a que en el suelo el alma tiene la libertad para entroncar con lo divino. Mercedes López Salvá, "Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo", *Codex aquilarensis*, 17 (2001), 67.

⁶³ Sanz Serrano, "Adivinación y sociedad", 9 comenta como estas prácticas oraculares y la adivinación a través de experiencias oníricas fueron monopolizadas por los cristianos.

⁶⁴ Un ejemplo lo encontramos en la construcción de un oratorio que consagra el obispo de Astorga, puesto que a Valerio se le apareció este lugar en sueños (un tópico habitual en este tipo de obras hagiográficas). Val. Berg., *Replicatio*, 9: hic autem frater Saturninus coepit desiderabiliter cogitare ut ibidem secundum viribus exigruitatis nostrae quantuluscumque titulus oratorii construeretur. Cum autem hoc cogitatum suum mihi narrasset, coepi contradicere illi, eo quod locus esset incongruus, et ad faciendum non subsisteret uirtus. Protinus eodem die cum me sopor adisset, iussit diuina pietas mihi aperte reuelare qualiter hoc fieret, sua esset uoluntas; et quod celeriter uirtus ejus hoc ad perfectionem perducere.

⁶⁵ Isabel Velázquez Soriano, *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias* (Mérida: Cuadernos emeritenses, 2005), 217.

de protección para proteger los campos del granizo y de las lluvias presentes en dos pizarras visigodas. Todo ello, como ya se dijo con anterioridad, reviste de gran importancia por el papel capital que ocupaba el campo dentro de la economía del reino. Tan importante serán las actividades agropecuarias, y tan hostil era el clima en estos momentos, que ciertos obispos se alzarán y serán capaces de convocar lluvias lo que demostraba ante los ojos de sus conciudadanos la autenticidad de su santidad y el contacto directo que tenían con Dios que, al fin de cuentas, era el que les otorgaba tan gran poder. Es interesante el procedimiento que aquí estamos explicando, puesto que la Iglesia se apropia de ideas paganas y las hace suyas a la hora de conformar el retrato del *uir sanctus*⁶⁶.

Por ello, en las *VSPE* nos encontramos un pasaje donde el obispo Inocencio, sucesor de Masona, consigue que llueva en un momento de gran calor y larga sequía⁶⁷ gracias a su intercesión a modo de plegaria a Dios. De igual manera, encontramos otro pasaje de naturaleza similar en la *Vita Fructuosi*⁶⁸ donde el obispo es capaz de parar unas lluvias torrenciales ante la insistencia de los ciudadanos de una ciudad. En otras palabras, se nos presenta a este hombre santo como un mediador ante la naturaleza, y aunque esto fuese un poder mágico habitual, en esta ocasión se consigue por la intercesión de Dios, es decir, se comprueba una cristianización de esta acción.

Otras de las características vinculadas a esta *teúrgia* por parte de los hombres santos es el don de la curación. Posiblemente, sean los casos más abundantes dentro de las fuentes literarias visigodas, puesto que este don curativo estaría fuertemente vinculado a la construcción carismática como líderes de comunidades por parte de estos personajes, sin negar la fuerza que supondría a la hora de conseguir la conversión de ciertos grupos no-cristianos⁶⁹. Así, la curación se conseguía a través de la presencia del hombre santo o de rezos que hacían las veces de elemento de fiscalización con la Providencia y que no deja de ser una suplantación de creencias precristianas iatrománticas hondamente arraigadas en la mentalidad colectiva de estas comunidades⁷⁰. Así, nos encontramos abundantes ejemplos como son los de Donato⁷¹; el de Emiliano que es capaz de curar cojeras, parálisis, cegueras o enfermedades varias⁷²;

⁶⁶ Flint, *The Rise of Magic*, 188-191.

⁶⁷ *VSPE*, V, XIV, 2: Tantedenique sanctitatis et conpunctionis fuisse peribetur ut, quotiens plubia deerat et estu nimio terram longa siccitas exuberat, collecti in unum ciues urbis illius cum eodem per basilicas sanctorum precibus Dominum exorantes pergebant, repente uero quotiensquumque eum precedebant plubia celitus largiflua tribuebatur, que plenissime terram satiari potuisset.

⁶⁸ *VF*, 14: quibus ille taliter respondisse fertur: "Nolite, obsecro, me retineri, quia dominus direxit uiam meam. Sed si pro meam iniuriam satagitis et aliquid pro ista pluvia formidatis, certissime sciatis quia amplius hodie plubia quam usque secundam diem oram non erit". Quo dita gestum omnes uiderunt qui praesentes fuerunt. Et postquam ille ora secunda nauem conscendit, statim plubia desiit et usque quartum diem quamdiu ad locum quo tendebat peraccederet, non pluit, sed tribus diebus iuxta quod praedixerat: multa tranquillitas fuit. Unde conicere possumus quia tandiu minime pluit quandiu sactus uir nauigans ad locum destinatum perueniret.

⁶⁹ Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (California: University of California Press, 1989), 15-16.

⁷⁰ López Salva, "Adivinación y sueños", 78.

⁷¹ *Ioh. Bicl., Chron.*, a. 571, 4: Donatus abbas monasterii Servitani mirabilium operator clarus habetur. Si bien es cierto, que no se hace referencia exacta al tema curativo, podría darse la posibilidad de que algunos de esos milagros a los que hace referencia el obispo de Gerona fueran curaciones extraordinarias de fieles que estarían ante la presencia de este abad.

⁷² Braul., *VSE*, 15 (Verum ut institueram narrare, monachus quídam, Armentarius nomine, duritia uentris tumoreque afflictus, medellae causa ad eum deuenit deuotus. Cui, ut manum ad strumam admouit sinumque crucis depinxit, protinus ab eo aegritudo recessit, recuperataque salute dominum benedixit); 16 (Nomine autem Barbara, mulier quaedam a finibus Amaiae abducta, paralisi morbo contracta atque uehementer uexata, saluti dudum amissae eius sancti oratione est restituta); 17 (quumque ut dici uidere eam contemneret, instat illa ardentem indulgeri sibi saltem eius baculum osculari; quod uir dei clementer ut audiuit illico direxit: illa directum ut uidit adorauit, osculata est, firmatis solidatisque plantis incolumis adstitit ac muneri congratulata diuino laeta protinus discurrit) y 18 (Sicorii quoque senatoris ancilla lumine per tempora longa priuata, postulat ab eo oculorum sibi resturari officia. Tunc uir dei uerbo tactuque, Christo duce, sanitatem imperat. Protinus obsequitur imperata, receptisque uisibus, formas rerum luce lustrat clariissima).

el de Saturnino que es capaz de curar a un hombre de parálisis según el testimonio de Valerio⁷³; el de Desiderio que es capaz de curar a mudos, ciegos y leprosos⁷⁴ o el de Fructuoso que es capaz de restituir la salud a un campesino a través de la oración⁷⁵.

Comprobamos pues que solo una fina y delgada línea separaba magia y religión en determinados contextos, baste citar como ejemplo el caso de Bricio⁷⁶ que, si bien no es un episodio peninsular, sino que acontece en la Galia merovingia, creemos que ejemplifica lúcidamente esta idea que aquí estamos desarrollando. Bricio, heredero de san Martín de Tours, será acusado de practicar magia y será expulsado de su ciudad cuando lo único que había hecho, fruto de sus poderes taumatúrgicos otorgados por la Providencia, era hacer hablar a un recién nacido para protegerse de las acusaciones que vertían falso testimonio sobre la paternidad de este niño señalándole a él como su padre. Fuera de la falsedad de la acusación y de la naturaleza de ésta (¿juegos de poder entre diferentes clanes aristocráticos para colocar a alguien más afín en la silla episcopal de Tours?), lo que si demuestra es la atmósfera perfectamente creíble del uso de magia por parte de importantes personajes del clero franco. Esto, como se ha comprobado anteriormente, también afectaba a los miembros de la Iglesia hispana en casos como, por ejemplo, el de Marciano que, si bien éste no hace ningún tipo de actividad mágica, pero si acude a una agorera en busca de respuestas sobre la salud de su monarca.

9. Reflexiones finales

La magia, lejos de entenderse como los restos de viejas culturas y creencias de una sociedad lejana, aparecen con toda su fuerza si nos paramos a analizar las fuentes jurídicas (incluyendo la literatura conciliar) y estas pizarras que hemos traído a colación en este estudio. Por dicho motivo, la convicción de esta realidad histórica es mucho más palpable de lo que pensamos, y era entendida por parte de todas las esferas sociales del *regnum Gothorum*, desde sus más altas instancias, al propio vulgo como muestran la existencia de las pizarras que hemos analizado con anterioridad. Es más, incluso propios miembros de la Iglesia participaban en estas prácticas vinculadas a la magia, lo que muestra lo asentado de estas creencias e, incluso, el poco nivel de formación de una parte nada desdeñable del clero que recurría a estos procedimientos para conocer el futuro o para dañar a rivales. Estos miembros del clero, así como los propios laicos, serán perseguidos por parte de la justicia laica y religiosa del reino visigodo de Toledo como hemos podido analizar y estudiar en la presente contribución.

De igual manera, para incurrir en el estudio del mago y/o del adivino, así como de los conjuros o pociones que estos efectuaban, debemos recurrir, sobre todo, a las fuentes legislativas, tanto al derecho civil como a los cánones conciliares. En otras palabras, todas estas prácticas no dejan de ser un reflejo

⁷³ Val. Berg., *Replicatio*, 12: Confestim ope Domini ejus pristinae sanitati restituta sunt membra. Et sic benedicens Deum incolumis cum omni exultatione ad proprium reuersus est domum.

⁷⁴ Sis., *Vit. Des.*, 5 (Nec defuerunt beneficia Domini ad sanandum pro quibus Dei famulus saluatorem exoratus est Dominum), 6 (Quidam ueteres semper obfuscati tenebris tempus obtinebant nocturnum et sine lumine uultum; quos miles dominicus orrido tenebrarum uelamine segregato ad cupitum fulgidum lumen per Dei gratiam orans reuocauit) y 7 ([ubi tres leprosi a sancto Desiderio sunt curati.] Post talia egritudinis sue tres morbo oppressi leprosi medendi ad eum gratia conuenerunt (...) Quas laborantium Dei seruus moruidas pasiones remouit et saluti proprie sanos hilaresque restituit). Hay otro interesante pasaje en esta obra escrita por el monarca Sisebuto relacionada con la curación, lo curioso de este episodio es que parece que el poder sanatorio proviene de una especie de líquido/poción: Licor sane ecundantis olei summa <uene> ratione amplectitur, qui egritudinis labores per Dei gratiam pellet atque mórbidas humanum pasiones salutem conferendo remobet. Ista sane, qua extenuatus sermo summa prestringere potui-<t>, de bita eius dixisse sufficiat (Sis., *Vit. Des.*, 14).

⁷⁵ VF, 10: Sed nutu dei ilico inferre non distulit supplicium praesens diuinae maiestatis seuerissima ultio: ipse ille iuuenis graui febrium langore statim correptus mox ab eo flagitare per internuntios cepit ut pro se ultione crudeli exitu uitam finiret. At ille statim ad eum profectus domini implorauit misericordiam ac manum suam super eum inposuit et ilico aegroto ipsi non solum corporis salutem pristinam reddidit sed simul et animae eius infirmitates sacra oratione curauit.

⁷⁶ Greg. Tur., *HF*, II, I.

de la realidad del momento, aunque ahora, al menos desde las altas esferas del reino, se demonicen estas prácticas y la magia pase a ser un instrumento de Satanás.

Del mismo modo, una de las prácticas mágicas más perseguidas por lo que hemos podido comprobar será la de la adivinación. Sobre todo, cuando esta se aplica contra el rey, puesto que se convierte en una amenaza de primer orden que ha de combatirse con toda la fuerza de la coerción política y de la sanción religiosa. Es decir, ya no solo se castiga a estos agoreros y adivinos por ir en contra de la ortodoxia religiosa sino por las implicaciones políticas que podrían traer añadidas al ser una herramienta o un potenciador de movimientos tiránicos contra el poder representado por el *rex Gothorum*, lo que tendría efectos muy perjudiciales para la estabilidad del reino.

Otro aspecto muy interesante al respecto que nos proporciona gran información son esos emisores de tormenta lo que a su vez se conecta con la importancia de las actividades agropecuarias en el mundo occidental posromano, puesto que en la Hispania romana apenas contamos con información acerca de estos hechiceros que eran capaces de convocar tormentas, justo lo contrario de otros ámbitos geográficos como es el caso de la Galia merovingia que, incluso, contamos un opúsculo acerca de esta temática titulado “Sobre el granizo y los truenos” cuya autoría es de Agobardo de Lyon donde se opone a la magia climática y sus practicantes. Asimismo, es curioso destacar como en ámbitos rurales ciertas comunidades cristianas aún respetan las prácticas mágicas-paganas tradicionales como se prueba en la existencia de estas leyes (teniendo en cuenta la naturaleza consuetudinaria de las *leges visigothorum*) o de conjuros plasmados en pizarras visigodas tanto para evitar el granizo, como para proteger a difuntos en el paso a la otra vida.

Asimismo, ciertas prácticas vinculadas a la magia la absorbieron en un complejo proceso ciertos obispos y hombres santos del mundo religioso visigodo que, en su función de líderes carismáticos de ciertas comunidades, eran capaces de hacer actos taumaturgicos como realizar premoniciones, ser capaces de dominar los elementos meteorológicos o conseguir curaciones milagrosas. Todos estos actos, intrínsecamente vinculados a la teúrgia, los pueden realizar gracias a su contacto estrecho con la Providencia. En otras palabras, no podemos negar las raíces paganas en la conformación de los retratos de estos personajes que pueblan las vidas hagiográficas del reino visigodo de Toledo.

Bibliografía

- Álvarez Rubiano, Pablo. “La crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio”. *Analecta Sacra Terraconensia* 16 (1970): 7-44.
- Arce Martínez, Javier. *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*. Madrid: Marcial Pons, 2017.
- Brown, Peter. *Society and the Holy in Late Antiquity*. California: University of California Press, 1989.
- Camuera, Jon, Francisco J. Jiménez Espejo, José Soto Chica, Gonzalo Jiménez Moreno, Antonio García Alix, María J. Ramos Román, Leena Ruha and Manuel Castro Priego. “Drought as a posible contributor to the Visigothic Kingdom crisis”. *Nat Commun* 14, 5733 (2023). <https://doi.org/10.1038/s41467-023-41367-7>
- Castillo Lozano, José Ángel. “El papel de la Providencia. El juicio de Dios como categoría histórica en la historiografía visigoda”. *Carthaginensia* vol. 37, nº 71 (2021): 205-224.
- Castillo Lozano, José Ángel. “La figura histórica de Iudila a través de sus emisiones monetales. ¿rey o usurpador?”. *Revista numismática Hécate* 6 (2019): 122-130.
- Dell’Ellicine, Eleonora. “¿Pervivencia o reconfiguración de saberes? Prácticas adivinatorias, idolatría y producción jurídica en el reino visigodo de Toledo (589-711)”. *En la España medieval* 41 (2018): 155-169.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz. “*Quam ille de vita regis (...) consulisset*. Adivinación y violencia política en la Hispania visigoda”. In *Adivinación y violencia en el mundo romano* edited by Santiago Montero Herrero and Sabino Perea Yébenes, 271-292. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2019.

- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz and Juana Martí Torres Prieto. “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)”. In *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)* edited by Ramón Teja Casuso and Juan Santos Yanguas, 235-261. Vitoria: Servicio de publicaciones de la Universidad de País Vasco, 2001.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2006.
- Esparza Arroyo, Ángel and Ricardo Martín Valls. “La pizarra altomedieval de Fuente Encalada (Zamora). Contribución al estudio de las inscripciones profilácticas”. *Zephyrus* 51 (1998): 237-262.
- Fernández Nieto, Francisco Javier. “La pizarra visigoda de Carrio y el horizonte clásico de los Chalazophylakez”. *Antigüedad y Cristianismo* 14 (1997): 259-286.
- Flint, Valerie. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Frighetto, Renan. *Valério do Bierzo. Autobiografía*. A Coruña: Editorial Toxosoutos, 2006.
- Fuentes Hinojo, Pablo. “Sucesión dinástica y legitimidad episcopal en la Mérida visigoda”. *En la España medieval* 35 (2012): 11-33.
- García González, Juan José. “Incorporación de la Cantabria romana al estado visigodo”. *Cuadernos burgaleses de historia medieval* 2 (1995): 167-230.
- García Moreno, Luis A. “El campesino hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica”. *Antigüedad y Cristianismo* 3 (1986): 171-188.
- García Moreno, Luis A. *Leovigildo. Unidad y diversidad de un reinado*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2008.
- García Teijeiro, Manuel. “Maleficio y veneno en la muerte de Germánico”. *Potestas* 2 (2009): 57-71.
- Graf, Fritz. *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. París: Les Belles Lettres, 1994.
- Gil, Juan. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1991 (concretamente las pp. 53-67 para la *Vita Desiderii* de Sisebuto).
- Gil Fernández, Luis. *Therapia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Guadarrama D. L., 1969.
- Ann Harris, Julie. “Culto y narrativa en los marfiles de San Millán de la Cogollo”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, Tomo 9, nº 1-2 (1991): 69-85.
- Herrera Roldán, Pedro. *Gregorio de Tours. Historias. Edición y traducción*. Extremadura: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, 2022.
- Hillgarth, Joyce N. “Popular Religion in Visigothic Spain”. In *Visigothic Spain. New Approaches* edited by Edward James, 3-60. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Hoppner, Theodor. *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*. vol. I, Amsterdam, 1974.
- Janowitz, Naomi. *Magic in the Roman world. Pagans, jews and christians*. Londres: Routledge, 2001.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII”. *Hispania Sacra*, vol. 57, nº 115 (2005): 47-78.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “Los magos en la Hispania tardorromana y visigoda”. In *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, edited by Raúl González Salinero, 119-138. Madrid-Salamanca: Signifier Libros, 2013.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad tardía”. *Polis*, nº 27 (2015): 39-56.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “Los *inmissores tempestatum* den la Hispania tardoantigua”. *Hispania*, vol. 77, nº 257 (2017): 617-641.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio. “Una pizarra visigoda de carácter mágico cristiano procedente de Santibáñez de la Sierra (Salamanca)”. *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8 (2018): 385-399.
- King, P. D. *Law and society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- López Salvá, Mercedes. “Adivinación y sueños en el paganismo y en el cristianismo”. *Codex Aquilarensis*, 17 (2001): 63-86.

- Martin, Céline. “De Sacrilegis Estirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VII”. In *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* edited by José Fernández Ubiña, Alberto Quiroga Puertas and Purificación Ubric Rabaneda, 273-292. Granada: Servicios de publicación de la Universidad de Granada, 2015.
- Martín-Iglesias, José Carlos. *Isidori Hispanlesis Chronica*. Turnhout: Brepols, 2003.
- Martín-Iglesias, José Carlos. “El *Iudicium inter Marcianum et Habentium episcopos* (A. 638). Estudio, edición y traducción”. *Habis*, 49 (2018): 203-231.
- Maya, Antonio. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. In *Corpus Christianorum CXVI*, Turnhout: Brepols, 1992.
- McKenna, Stephen. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: Washington D. C., 1938.
- Molina Gómez, José Antonio. “Rituales goéticos y muertes pavorosas en los primeros momentos de la querrela arriana. El brazo de Arsenio y la muerte de Arrio”. *Latomus*, vol. 70, nº 2 (2011): 464-477.
- Neri, Valerio. “Magia e divinazione in Isidoro di Siviglia (Etym. VIII, 9)”. In *Ravenna capitale. Uno sguardo ad Occidente. Romani e goti-Isidoro di Siviglia* edited by Gisella Bassaneli and Simona Tarozzi, 147-160. Dogana: Maggioli Editore, 2012.
- Oroz Reta, José. “Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani”. *Perficat* 9, nº 119-120 (1978): 165-227.
- Ramis Barceló, Rafael and Pedro Ramis Serra. *El libro de los juicios (Liber Iudiciorum)*. Madrid: Agencia Estatal Boletín del Estado, 2015.
- Sanz Serrano, Rosa María. “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”. *Gerión*, nº extra 2 (1989): 365-390.
- Sanz Serrano, Rosa María. *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania tardoantigua*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, 2003.
- Séjourné, Dom Paul. *Le dernier Père de l'Église. Sain Isidore de Séville. Son role du droit canonique*. Paris: Beauchesne, Études de théologie historique, 1929.
- Velázquez Soriano, Isabel. *Las pizarras visigodas: Edición crítica y estudio*. Murcia: Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía, 1989.
- Velázquez Soriano, Isabel. “Magia y conjuros en el mundo romano. Las “defixiones””. *Codex Aquilarensis*, nº 17 (2001): 143-162.
- Velázquez Soriano, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Cuadernos emeritenses, 2005.
- Vives Gatell, José, Tomás Marín Martínez and Gonzalo Martínez Díez. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Enrique Flórez, 1963.
- Zeumer, Karl. *Leges Visigothorum*. In *MGH LEgum sectio I*, 1, Hannover Leipzig, 1902.

La tradición oracular en Oxirrinco como hilo conductor entre Serapis y Filóxeno

José Javier Martínez García¹

1. Introducción

La antigua ciudad de Oxirrinco, conocida en época faraónica como Per-Medyed, se sitúa próxima a la actual ciudad de El-Bahnasa, en la provincia de Minia, a unos 190 km al sur de El Cairo. Su ubicación estratégica, junto al puerto fluvial del Bahr Yussuf y con conexiones a las rutas comerciales hacia Libia, la convirtió en un lugar de gran importancia desde de época saíta (Fig. 1).

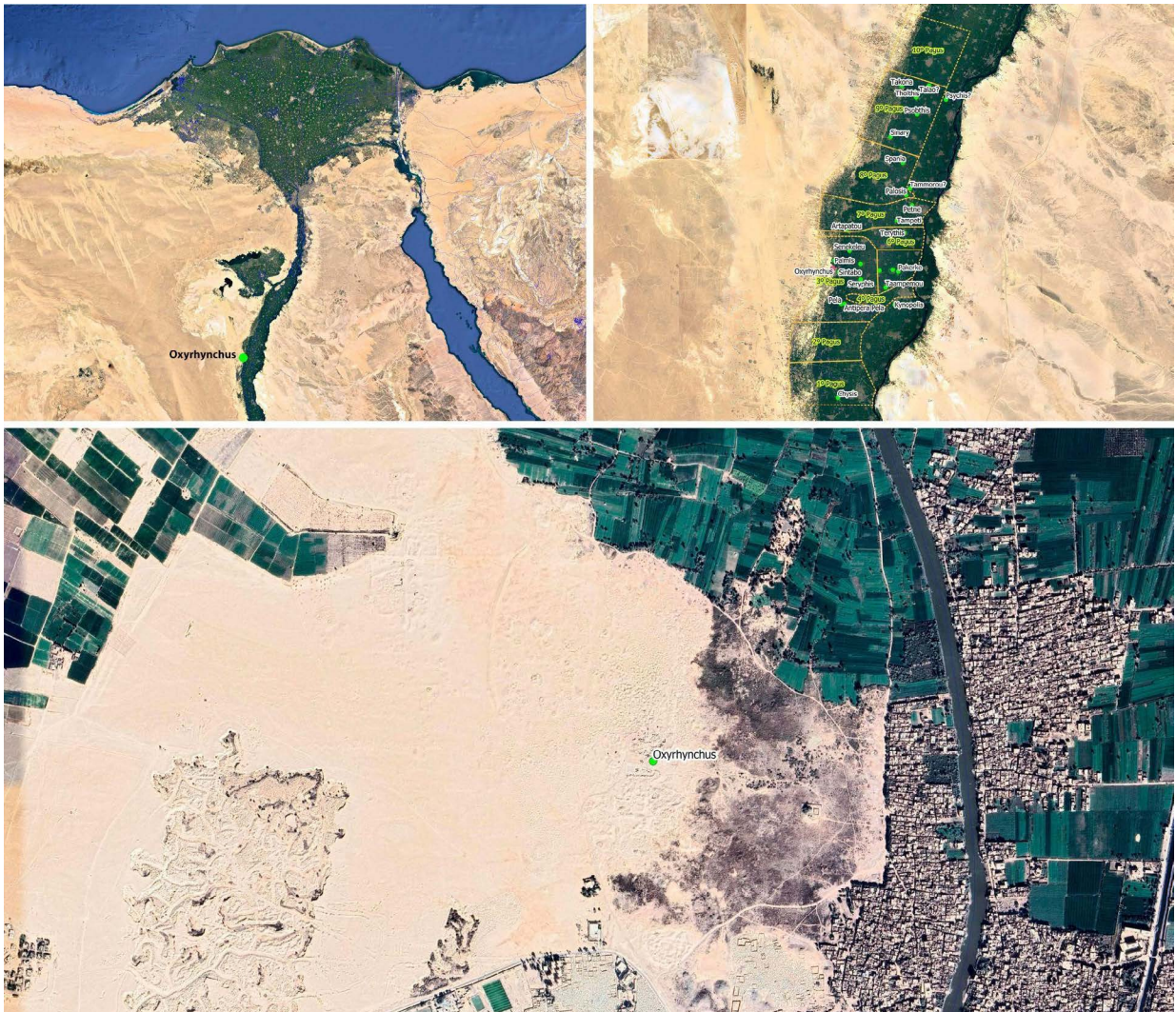


Figura 1 Mapa de situación de la ciudad de Oxirrinco con los pagos (arriba a la derecha) y vista aérea de la ciudad.

¹ Universidad de Murcia. E-mail: josejaviermartinez@um.es - ORCID: 0000-0002-8917-7296

Durante las últimas décadas, las excavaciones en Oxirrincó, lideradas por la Universidad de Barcelona, han permitido documentar y estudiar en detalle diversas áreas de esta antigua ciudad, revelando aspectos significativos de su historia, cultura y organización social.

Una de ellas, de gran interés por el tema que nos ocupa, es el Sector 24, donde se encuentra la basílica de san Filóxeno, un imponente edificio religioso con características arquitectónicas singulares. Sus dimensiones, de 90 metros de largo por 30 metros de ancho, la convierten en una de las basílicas más grandes descubiertas en la ciudad (Fig. 2).



Figure 2. Foto aérea de la basílica en 2016.

La basílica se organiza en torno a cinco naves longitudinales, separadas por columnas que sostenían los arcos del techo. Esta disposición, típica de las basílicas romanas y bizantinas, facilitaba la circulación de los fieles y otorgaba una gran sensación de amplitud a la nave central. Esta, de mayor anchura que las laterales, probablemente estuvo reservada para el clero y las procesiones y en ella se ubica, en su mitad este, la cripta, un espacio subterráneo que podía albergar reliquias o servir como lugar de culto, pues está configurada por diferentes espacios.

Antes del descubrimiento de las inscripciones en la cripta y su posterior confirmación en papiros, la identidad del santo al que se dedicaba la basílica del Sector 24 de la Necrópolis Alta de Oxirrincó era un misterio. Sin embargo, gracias a la meticulosa labor arqueológica, papiroológica y epigráfica, se ha podido identificar este edificio con la basílica de san Filóxeno, un santo local del que no se tenía constancia hasta hace poco, a excepción de las referencias papiroológicas.

Durante las campañas de excavación en el edificio se pudo definir la planta arquitectónica del edificio, así como diferentes elementos arquitectónicos y decorativos que permitieron su identificación como una basílica, similar a otras dedicadas a santos en el Egipto romano y bizantino². Además, los trabajos en

² José Javier Martínez García, «La Basílica de Oxirrincó: Fuentes Arqueológicas y Papiroológicas Para Su Estudio», *Boletín de La Sociedad Española de Bizantinística*, n.º 39 (2022): 92-95; José Javier Martínez Martínez García y Leah Mascia, «Figural Graffiti

la cripta revelaron la presencia de inscripciones que mencionaban a san Filógeno. Estas inscripciones, datadas entre los siglos VI y VIII d.C., proporcionaron la primera pista sobre la identidad del santo al que se dedicaba el edificio.

Por otra parte, el análisis de los papiros encontrados en Oxirrincó, fechados en época bizantina, aportan información adicional sobre san Filógeno, a quien mencionan como un santo venerado en la ciudad³ y ofrecen una valiosa evidencia documental sobre la existencia y la importancia de la basílica de san Filógeno desde los siglos V al VII⁴.

Algunos de los papiros más relevantes en este sentido son:

El *P. Oxy.* XVI 1950 (V d. C.), menciona una iglesia consagrada a san Filógeno. Este documento proporciona la primera referencia clara a la existencia de esta basílica y la ubica en un periodo de florecimiento del cristianismo en Oxirrincó.

El *P. Oxy.* XVI 2041 (VI-VII d. C.), describe el transporte de materiales para la construcción o renovación de la basílica. Este papiro documenta una fase de reforma arquitectónica de la basílica, lo que evidencia por una parte su uso continuado durante este periodo así como su importancia para la comunidad cristiana de Oxirrincó⁵.

El *P. Oxy.* XI 1357 (VI d. C.) documenta una fiesta dedicada a san Filógeno que se celebraba el 22 del mes de Khoiak y que duraba cuatro días. Estas fechas corresponden al calendario egipcio y sugieren la devoción popular que existía hacia este santo en la ciudad⁶.

La combinación de evidencia arqueológica y papiroológica nos permite concluir que la basílica de san Filógeno jugó un papel fundamental en la vida religiosa de Oxirrincó. Su construcción, renovación y las fiestas dedicadas a san Filógeno la convierten en un testimonio excepcional de la importancia del cristianismo en la ciudad durante la época romana y bizantina.

En cuanto a la fase previa de la basílica todo parece indicar que se construyó sobre las ruinas de un edificio preexistente identificado como el Serapeo si bien su estructura completa aún se desconoce, pues la basílica ha transformado por completo las estructuras previas.

from the Basilica of St. Philoxenos at Oxyrhynchus (El-Bahnasa, Egypt)», *Imafronte* 30 (2023): 34-47; José Javier Martínez García y Adriana Recasens Escardó, «Representaciones de crux ansata en la basílica de San Filógeno de Oxirrincó (Minia - Egipto)», *Graeco-Latina Brunensia* 28, n.º 2 (15 de diciembre de 2023): 67-87, <https://doi.org/10.5817/GLB2023-2-5>; José Javier Martínez García y Adriana Recasens Escardó, «The baptistery with ciborium and baptismal font of the Basilica of St. Philoxenos at Oxyrhynchus (el-Bahnasa, Egypt)», *Egypt Heritage Magazine*, n.º 2 (2023), <https://doi.org/10.21608/mgtm.2023.341406>; Leah Mascia y José Javier Martínez García, «A New Christian Epitaph from Oxyrhynchus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 218 (2021): 139-41.

³ Arietta Papaconstantinou, «La Liturgie Stationale à Oxyrhynchos Dans La Première Moitié Du 6e Siècle. Réédition et Commentaire Du P. Oxy XI 1357», *Revue Des Études Byzantines* 54 (1996): 135-59; Arietta Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes, Le monde byzantin* (Michigan, 2001), 217.

⁴ *P. Oxy.* LXVII 4617 (V d. C.); *P. Oxy.* XVI 1950 (487 d. C.); *P. Oxy.* VIII 1150 (VI d. C.); *P. Oxy.* VIII 1151 (V d. C.); *P. Oxy.* LXVII 4620 (V-VI d. C.); *P. Oxy.* XI 1357 (VI d. C.); *PSI* VII 791 (VI d. C.); *P. Oxy.* XVI 2041 (VI-VII d. C.); *Stud. Pal.* X 35 (VI-VII d. C.); *P. Oxy.* XVI 1926 (VI d. C.); *P. Harris* 54 (VI d. C.)

⁵ Arietta Papaconstantinou, «La reconstruction de Saint-Philoxène à Oxyrhynchos: l'inventaire dressé par Philéas le tailleur de pierres», en *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, ed. F. Baratte, vol. 15 (Paris: Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2005), 183-92,

⁶ Papaconstantinou, «La liturgie stationale à Oxyrhynchos dans la première moitié du 6e siècle. Réédition et commentaire du P. Oxy XI 1357».

El dios Serapis era una deidad sincrética greco-egipcia que gozaba de gran popularidad en el Egipto romano. Su templo en Oxirrínco, el Serapeo, era un importante centro económico, social y religioso. Los documentos conservados donde aparece mencionado son abundantes y abarcan una cronología que va desde del siglo III a. C.⁷ hasta el siglo VI d. C.⁸.

Los diferentes papiros aportan una idea aproximada de la ubicación del templo, pues se menciona en textos que lo sitúan en el barrio de la calle de los Pastores⁹, en la calle o barrio del Hermaion¹⁰, en el barrio del Campamento Ecuestre¹¹, relacionado con el depósito de víveres de la caballería¹², en el barrio del Dromo Sur¹³ y en la calle del Dromo del Serapeo¹⁴. Se sabe que estaba en conexión con el alimentador (ιβιοβοσκός) y el enterrador (ιβιοτάφός) de ibis¹⁵ por lo que estuvo situado en la parte occidental de la ciudad, contiguo al barrio de Temgenuthis¹⁶, y cerca de la calle de los Mirabolanos¹⁷, así ante tanta diversidad en la nomenclatura debemos tener presente que la designación de los barrios en los papiros no tiene por qué corresponder siempre a nombres oficiales, pudiendo ser meramente designaciones referenciales del escriba.

El Serapeo fue sede del banco principal de la ciudad¹⁸ (δημόσια τράπεζα) y de otros bancos privados¹⁹, donde se realizaban gran cantidad de transacciones. Respecto al personal vinculado al templo y los cultos allí practicados, nos encontramos con referencias a sacerdotes, *pastophori* y *epimeletes*²⁰, el *talodotes*²¹ y a los faroleros²².

La configuración arquitectónica del templo de Serapis es difícil de intuir pues las excavaciones tan solo han permitido identificar las transformaciones cristianas de siglos posteriores por lo que apenas se han podido definir las estructuras precedentes. Destaca la orientación de la cripta, desviada un 10% respecto al eje de la basílica, lo que parece indicar la reutilización de una construcción previa ahora completamente transformada y cristianizada.

Hay referencias al menos a cinco piezas arquitectónicas distribuidas por varios museos y que han sido identificadas por Parlasca²³ como procedentes del Serapeo de Oxirrínco. Sin embargo, estos relieves carecen de contexto arqueológico por lo que no podemos estar completamente seguros respecto a que procedan del Serapeo de la ciudad.

Respecto a las actividades religiosas, los papiros de Oxirrínco atestiguan la celebración de prácticas oraculares y sanadoras en el Serapeo. Autores, como Bricault, argumentan que el Serapis helenístico, como evolución del Osiris-Apis, tuvo propiedades oraculares y terapéuticas a través de los sueños, como

⁷ BGV VI 1245 (III a. C.)

⁸ PSIV 466 (VI d. C.)

⁹ SB X 10245 (50 d. C.), SB X 10249 (59 d. C.)

¹⁰ P. Oxy. II 242 (77 d. C.), P. Oxy. II 243 (79 d. C.)

¹¹ P. Oxy. II 247 (90 d. C.), P. Oxy. I 104 (96 d. C.)

¹² P. Oxy. II 330 (77-83 d. C.)

¹³ P. Oxy. VIII 1105 (81-96 d. C.)

¹⁴ P. Oxy. XXXVIII 2837 (50 d. C.)

¹⁵ P. Fuad. I 16 (68 d. C.)

¹⁶ P. Oxy. I 99 (55 d. C.)

¹⁷ SB XXIV 16011 (I d. C.)

¹⁸ P. Oxy. I 43v (295 d. C.); P. Oxy. I 91 (198 d. C.); P. Oxy. I 98 (141 d. C.); P. Oxy. I 99 (55 d. C.); P. Oxy. I 104 (96 d. C.); P. Oxy. I 110 (II d. C.); P. Fuad. 16 (68 d. C.)

¹⁹ Aristide Calderini, «Censimento topografico delle banche dell' Egitto greco-romano», *Aegyptus* 18, n.º 3/4 (1938): 260-65.

²⁰ P. Oxy. XXXI 2563 (170 d. C.)

²¹ P. Oxy. XLIII 3094 (217-218 d. C.)

²² P. Oxy. XII 1453 (30-29 d. C.)

²³ Klaus Parlasca, «Ein Sarapistempel in Oxyrhynchos?», *Chronique d'Égypte* LXXXI (2006): 275.

también menciona Estrabón (XVIII, I, 17) en un ejemplo referido a los fieles que dormían en Canopo en espera de esta transmigración o *incubatio*²⁴.

Las atribuciones de otras divinidades sanadoras mediterráneas, como Asklepios, son similares a estas prácticas donde el enfermo no busca una cura sino el alivio de los dioses o un tratamiento dado por los sacerdotes en el momento. Este carácter sanador de Serapis se atestigua por todo el Mediterráneo en los Serapeos documentados en Cartago²⁵, Ostia²⁶, Cartago Nova²⁷, Numidia²⁸, etc.. Algunos investigadores están en contra de tal asimilación y optan por la hipótesis de que estos dos dioses desarrollaban su culto y poder paralelamente²⁹, pese a los ejemplos de tal sincretismo en el Serapeo de Delos o Creta³⁰.

En el siglo IV, con la llegada del cristianismo, se produjo el abandono del Serapeo durante aproximadamente un siglo hasta que en el siglo V tenemos constancia de su transformación en basílica.

La identificación de la basílica de san Filóxeno con el antiguo templo de Serapis demostraría la continuidad de las prácticas religiosas en este lugar durante siglos, y revelaría la importancia del oráculo de Serapis en la vida religiosa de la ciudad ya incluso en época cristiana, ahora representado y cristianizado como san Filóxeno.

2. Tradición y continuidad oracular en Egipto

Los oráculos en el Egipto faraónico debemos entenderlos como el germen de esta práctica religiosa en época grecorromana, configurados como puente para integrar el orden social mediante la resolución de disputas y guía del pueblo en los momentos de crisis³¹.

Algunos de los primeros estudios realizados sobre oráculos del antiguo Egipto se pueden remontar a principios del siglo XX con los primeros trabajos de Blackman³², Černý³³ o Schubart³⁴ así como a principios de los noventa los de Papini³⁵, entre otros muchos ejemplos más modernos.

Las arraigadas tradiciones oraculares del período helenístico y romano pervivieron durante la Antigüedad Tardía, tras la implantación y consolidación del cristianismo en las estructuras urbanas, económicas y sociales de las ciudades egipcias. Sin embargo, fueron los monjes, escribas o autoridades eclesiásticas quienes administraron tanto estas consultas oraculares, como las necesidades de los fieles en sus diferentes ámbitos, ya fuera en los altares de las iglesias, en las *laura* mediante la dispensación de

²⁴ Laurent Bricault, «Isis, Sarapis, Cyrus and John: Between Healing Gods and Thaumaturgical Saints», en *The Alexandrian Tradition. Interactions between Science, Religion and Literature* (Bern: Peter Lang, 2014), 101.

²⁵ Jorge García Sánchez y José Luis Córdoba de la Cruz, «En torno al Serapeum de Cartago», *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 30 (2017): 162.

²⁶ Stephan T.A.M. Mols, «The Urban Context of the Serapeum at Ostia», *BABESCH* 82, n.º 1 (2007): 227-32.

²⁷ José Miguel Noguera Celdrán, ed., *Santuario de Isis y Serapis. Molinete/Cartagena* (Murcia: Editum, 2019).

²⁸ Francisco P. Díez de Velasco Abellán, «Invocaciones a Isis en ciudades de aguas *aquae* del occidente romano», en *Isis: nuevas perspectivas* (Madrid: Ediciones Clásicas, 1996), 144.

²⁹ John E. Stambaugh, *Sarapis Under the Early Ptolemies* (Leiden: Brill, 1972), 77.

³⁰ Guadalupe López Monteagudo, «La piscina de Bethesda en Jerusalén, lugar de sanación.», *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 31-32 (2019): 233.

³¹ David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 146.

³² Aylward M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt», *The Journal of Egyptian Archaeology* 11, n.º 3/4 (1925): 249-55; Aylward M. Blackman, «Oracles in Ancient Egypt. II», *The Journal of Egyptian Archaeology* 12, n.º 3/4 (1926): 176-85.

³³ Jaroslav Černý, «Une expression désignant la réponse négative d'un oracle», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 30, n.º 1 (1931): 491-96.

³⁴ W. Schubart, «Orakelfragen», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931): 110-15.

³⁵ Lucia Papini, «Domande oraculari: Elenco delle attestazioni in greco e copto», *Analecta papyrologica* 4 (1992): 21-27.

eulogia o en los patios de los conventos y monasterios. No es de extrañar por tanto, que estas prácticas de origen pagano se revitalizaran durante los siglos V al VII pero ahora camufladas en la liturgia cristiana.

A través de la colección de los Papiros Mágicos Griegos (PGM), se conocen algunos ejemplos muy específicos de estas prácticas oraculares. Junto a esta colección y otros papiros, conocemos diferentes peticiones oraculares divididas en dos grupos: las realizadas durante el Reino Nuevo en hierático sobre óstraca³⁶, que posteriormente se extendieron en época ptolemaica y romana en demótico y griego³⁷, y las peticiones de época copta³⁸.

Algunos ejemplos concretos de papiros oraculares de este último grupo son los encontrados durante las excavaciones realizadas entre los años 1935 y 1936 por el Instituto papirologico G. Vitelli de Florencia en la ciudad de Antinoe. Se trata de un conjunto de papiros fechados entre los siglos VI al VII d.C., encontrados en la capilla de Teodosia, que suman un total de 66 peticiones oraculares en copto, más dos en griego³⁹.

Estas tradiciones de origen pagano contaron desde el principio con una fuerte oposición, argumentada en tres aspectos remarcados por Courcelle: las prohibiciones del Antiguo Testamento, la adivinación siempre vinculada al paganismo y el surgimiento del montanismo⁴⁰.

Las instituciones cristianas y los principales representantes eclesiásticos y eruditos como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cirilo de Jerusalén o Juan Crisóstomo fueron muy claros al respecto del uso de la magia y las prácticas adivinatorias por los cristianos, prohibidas en el Antiguo Testamento⁴¹, al considerar que todas sus formas de representación y realización eran malignas y no se podía recurrir a ellas⁴². No obstante, debemos tener en cuenta que la traducción y lectura de los textos bíblicos del hebreo al griego o latín, en una época tardía y en lugares distantes, tuvo que ser objeto de diferentes matices en la interpretación de estas prohibiciones.

La negación y condena de las practicas adivinatorias era lógico pues estas provenían de religiones vinculadas a divinidades y santuarios paganos, por tanto, retrotraían a antiguos cultos, asociados por los cristianos con espíritus malignos, y por extensión con el demonio, con quienes entraban en contacto mediante la adivinación. Además, la ambigüedad con la que los oráculos respondían las preguntas fue un argumento más por parte de los cristianos para justificar su negación, pues podían conducirte al fracaso y por tanto a caer en manos del demonio, pese a que en algunos episodios del Antiguo Testamento encontramos el uso de las practicas adivinatorias, como la historia de Balaam 22-24, donde se predijo la gloria de Israel o el Génesis 44: 5-15, donde José usa una práctica adivinatoria.

Pero ¿cómo los demonios podían ver el futuro si esta capacidad era exclusiva de Dios? Para desacreditar a los oráculos, los eruditos como Athanasio de Alejandría, adujeron que en realidad estos eran ligeros

³⁶ Jaroslav Černý, «Questions adressées aux oracles: avec 4 planches», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 35, n.º 1 (1935): 41-58; Jaroslav Černý, «Nouvelle série de questions adressées aux oracles», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 41, n.º 1 (1942): 13-24; Jaroslav Černý, «Troisième série de questions adressées aux oracles», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 72, n.º 1 (1972): 1324.

³⁷ Schubart, «Orakelfragen»; Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 159.

³⁸ Manfredo Manfredi, *Trenta testi greci da papiri letterari e documentari: editi in occasione del XVII Congresso internazionale di papirologia, Napoli, 19-26 maggio 1983* (Istituto papirologico G. Vitelli, 1983), n.º 6 y 7.

³⁹ Lucia Papini, «Biglietti Oracolari in Copto Dalla Necropoli Nord Di Antinoe», en *Acts of the Second International Congress of Coptic Study, Roma, 22-26 September 1980*, ed. Tito Orlandi y Frederik Wisse (Roma: C.I.M., 1985), 245.

⁴⁰ Pierre Courcelle, «divinatio», en *Reallexikon für Antike und Christentum*, 3 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957).

⁴¹ Levítico 19:26, 31 y 20:27; Números 23:23, Deuteronomio 18:10-12; Reyes 17:17; 2 Reyes 21:6; 2 crónicas 33:6; Isaías 2:6, 44:25 y 47:13; Jeremías 27:9

⁴² David Colling, «Perceptions chrétiennes des pratiques divinatoires romaines», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 85 (2007): 93-124.

y rápidos y por eso podían conocer acontecimientos venideros, como quien te visitará mañana, pues sabían de la partida del visitante y se adelantaban a este, pues el objetivo último del demonio es darte confianza para finalmente engañarte.

En este contexto, y ya en el siglo IV, tenemos algunos de los primeros edictos contra adivinos y magos promulgados por el emperador Constancio II en el 357⁴³. Posteriormente, Justiniano promulgó leyes con penas que podían suponer la muerte, si bien su eficacia y alcance debió ser muy limitado pues se tiene constancia de la continuidad de estas prácticas en los siglos VI y VII gracias a la documentación papirológica y a que se siguió legislando sobre su prohibición. Probablemente, estas disposiciones tuvieron más efecto en las ciudades y centros de poder que en aldeas y pueblos donde las tradiciones ancestrales y paganas fueron más difíciles de abolir.

Las prácticas adivinatorias en época cristiana responden a diferentes tipos, aunque se suelen agrupar en tres fundamentales: los papiros oraculares a través de un conjunto de respuestas con sus preguntas adivinatorias, mediante la *incubatio* o sueños adivinatorios realizados en el lugar donde reside el santo⁴⁴, si bien estas ya se daban desde época faraónica⁴⁵, y mediante la utilización de objetos en los santuarios de los mártires egipcios. Las prácticas adivinatorias por medio de reliquias o realizadas cerca de ellas también serán frecuentes a partir del siglo IV como podemos ver en la obra de Nazianzus, *Contra Iulianum* 1.69, donde ya se refleja en sus escritos la creencia de que estas estaban dotadas de poder para revelar temas ocultos.

También se tiene constancia de otro tipo de prácticas. La Biblia, al igual que otros textos como los homéricos, eran considerados de inspiración divina y por tanto podían transmitir determinados conocimientos ocultos. Un ejemplo muy concreto es el Evangelio de las Suertes de María del siglo V o VI y utilizado para la adivinación o bibliomancia y estudiado por Luijendijk⁴⁶.

De este modo, se realizan predicciones a través de la bibliomancia, es decir, abrir al azar una página de la Biblia para responder a una consulta. No conocemos el origen de este sistema de adivinación, siendo la referencia más antigua conocida la obra de Agustín de Hipona⁴⁷, práctica de la que tenemos también ejemplos en Athanasio⁴⁸, Vand der Horst sugiere que es adoptada por los cristianos una vez ya establecida por judíos o paganos⁴⁹ y a lo que Wisniewski se opone rotundamente⁵⁰.

Conocemos sistemas parecidos de lectura de textos en Egipto como el *Homeromanteion*⁵¹, en el que las respuestas a la pregunta eran versos de la *Ilíada* o la *Odisea* de una colección de 216 versos preestablecidos; o los *Sortes Astrampsychi*, en los que se seleccionaba un pregunta de un listado y luego se elegía un número al azar, que añadido al número de la pregunta designaba otro número que identificaba

⁴³ Codex Theodosianus 9.16.4, 9.16.5 y 9.16.6

⁴⁴ Robert Wiśniewski, *Christian Divination in Late Antiquity*, trad. Damian Jasiński (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), 16; Gil H. Renberg, *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*, 184 (Leiden-Boston: Brill, 2016).

⁴⁵ Alejandro García Molinos, «Tipología de la adivinación en los papiros griegos mágicos» (Valladolid, Universidad de Valladolid, 2014), 330.

⁴⁶ *Forbidden Oracles?: The Gospel of the Lots of Mary* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

⁴⁷ *Confesiones* 8:29-30.

⁴⁸ *Vita Antonii* 2.2-3

⁴⁹ Pieter Horst, «Sortes: sacred books as instant oracles in late antiquity», en *The Use of Sacred Books in the Ancient World* (Leuven: Peeters, 1998), 169-72.

⁵⁰ Robert Wiśniewski, «Pagans, Jews, Christians, and a Type of Book Divination in Late Antiquity», *Journal of Early Christian Studies* 24, n.º 4 (2016): 553-68.

⁵¹ *P. Oxy.* LVI 3831 (III-IV d. C.), *P. Lond.* 121 (IV-V d. C.)

una respuesta a la pregunta⁵², En ellos la formulación prótasis-apódosis claramente subyace de textos egipcios más antiguos, siendo la base de las peticiones oraculares griegas, por lo que entendemos que los *Sortes Astrampsychi* se originaron en Egipto⁵³.

De las practicas adivinatorias con boletos vinculadas con la religión cristiana hay que destacar el hecho de que principalmente se den entre los siglos IV al VI, pues requerían de una infraestructura que no estaba consolidada hasta el siglo IV⁵⁴.

Otra práctica documentada fue la de los tickets o boletos oraculares, escritos en papiro. En Egipto disponemos de unos 200 testimonios de época cristiana, procedentes en su mayoría de Antinoe, no estando más que unos pocos publicados por Delattre⁵⁵ quien está preparando un estudio de conjunto. Además se tiene constancia de su aparición en otras ciudades como Oxirrinco, Likópolis y Krokodilópolis.

Los tickets o boletos oraculares parecen responder a una estructura dividida en tres partes: la invocación al dios o santo, la propia pregunta y el cierre pidiendo la respuesta⁵⁶.

La temática principal de consulta solían ser temas de la vida cotidiana, como viajes, el matrimonio, como iría un negocio o la salud y en contadas ocasiones sobre cuestiones religiosas como el bautizo⁵⁷ o sobre donde enterrar dos mártires⁵⁸, por poner dos ejemplos concretos. La petición siempre se dirigía a la divinidad con mediación del santo a la que iba dedicada, y en contadas ocasiones al santo directamente, lo que indica que los santos son meros intermediarios, aunque siempre aparecen mencionados.

Sobre el ritual o la forma en la que se hacía la consulta en la basílica de san Filóxeno de Oxirrinco no tenemos información; se desconoce dónde se realizaba, si en el altar, en la cripta de la basílica o junto a la tumba del santo o sus reliquias.

El origen de las peticiones oraculares no es del todo bien conocido. Un ejemplo conocido, fechado en el Tercer Periodo Intermedio, es el caso de dios local Horus en el-Hiba, al sur de el-Fayyum, donde aparecen peticiones oraculares dobles con sentido positivo y negativo, de manera que el dios solo tenía que devolver una de ellas, la correcta, al peticionario⁵⁹. De época romana conocemos en las afueras de Alejandría, en Kom el-Wist, una sala con una estatua oracular, que consistía en un tubo de bronce que llevaba la estatua de un toro por cuya boca salían las palabras, pronunciadas por un sacerdote desde el otro extremo⁶⁰, como probablemente también ocurría en Karanis o Coptos⁶¹, por citar algunos ejemplos.

⁵² Gerald M. Browne, «The Composition of the: “Sortes Astrampsychi”», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n.º 17 (1970): 95; Gerald M. Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, Beiträge Zur Klassischen Philologie 58 (Löbnitz: Anton Hain-Meisenheim am Glan, 1974); Gerald M. Browne, «The Origin and Date of the Sortes Astrampsychi», *Illinois Classical Studies* 1 (1976): 53-58; G. M. Browne, ed., *Sortes Astrampsychi*, vol. I (Leipzig: Teubner, 1983).

⁵³ Browne, «The Origin and Date of the Sortes Astrampsychi», 58.

⁵⁴ Wiśniewski, *Christian Divination in Late Antiquity*, 20; Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 75.

⁵⁵ Alain Delattre, «Trois billets oraculaires», en *Antinopolis III. Scavi e materiali*, ed. Rosario Pintaudi (Firenze: Firenze University Press, 2017), 651-54; Alain Delattre, «Textes coptes et grecques d'Antinoé», en *Antinopolis I*, ed. Rosario Pintaudi (Florence: Istituto papirologico G. Vitelli, 2008), 131-62.

⁵⁶ M. Gronewald y D. Hagedorn, «Eine Orakelbitte aus ptolemäischer Zeit», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 41 (1981): 290.

⁵⁷ PSI XVII Congr. 21 (VI d. C.)

⁵⁸ Sergio Donadoni, «Una Domanda Oracolare Cristiana Da Antinoe», *Rivista degli studi orientali* 29, n.º 3/4 (1954): 183-86.

⁵⁹ Kim Ryholt, «A Pair of Oracle Petitions Addressed to Horus-of-the-Camp», *The Journal of Egyptian Archaeology* 79 (1993): 193.

⁶⁰ Guy Brunton, «The Oracle of Kôm el-Wist», en *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (Le Caire: l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1947), 294.

⁶¹ Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, 152.

Frankfurter opina que las similitudes de estas peticiones en época faraónica y romana con la circitana no son más que el reflejo de la continuidad en las traiciones oraculares durante siglos y que los cristianos asumen al tomarlas como tradiciones locales⁶², aunque evidentemente esta afirmación hay que tomarla con cautela. Si bien es cierto que sabemos que en época faraónica los billetes oraculares se disponían ante la estatua y los movimientos de esta en procesión presumiblemente daban la respuesta⁶³, es poco probable que este método adivinatorio se mantuviese en época cristiana.

Hay que tener en cuenta que los billetes cristianos oraculares que tenemos disponibles son del siglo VI, y con seguridad se considera que no hay ninguno anterior al siglo IV, pues las prácticas debían realizarse en un lugar sagrado y no sería hasta el siglo IV cuando el cristianismo comienza a tener espacios propios donde podría practicarse la petición oracular.

Conocer o intentar conocer aspectos sobre la clase o condición social de la persona que acudieron a las consultas oraculares es una ardua tarea. La mayoría de los 200 boletos que se conocen, como los de Antinoe, son cuestiones relacionadas con la salud, aunque también podemos encontrarnos preguntas sobre los negocios y el ascenso administrativo.

Las ventajas que ofrecía los billetes oraculares frente a otros sistemas era la rapidez en la realización de la consulta, su facilidad de uso, por lo que también permitía una mayor generalización o democratización de la misma. Al ser unas frases tan cortas permitía que ya fuese el propio monje que custodiaba la iglesia o *martirium* o un escriba profesional se dedicase con agilidad a la realización de los mismo e incluso que no supusiese una cola excesiva en los santuarios, como pudiera ser el caso del de Filóxeno.

3. Papiros oraculares de Oxirrinco

3.1. Papiros oraculares paganos

No disponemos de un gran número de papiros oraculares en la ciudad, pero si debemos ser conscientes de que los diferentes dioses a los que se les rendía culto podían tener, al menos algunos de ellos, estas funciones oraculares como ocurre en otros templos griegos y romanos de Egipto. Así sabemos que los templos de Tyche, Nike, Zeus Amón, Apolo, Horus, Thot, Tueris, Dioscoros, Asclepio/imhotep y Serapis tenían estas funciones en otras partes de mundo griego o del imperio romano, aunque en Oxirrinco no podemos adjudicar los papiros aquí documentados a todos estos templos, por lo que tan solo mencionaremos algunos y destacaremos los que son de Serapis y Filóxeno al mostrar una clara continuidad de culto desde época griega a cristiana.

Papiros oraculares:

- **P. Oxy. LVI 3831 (III-IV)**: parte de un *homeromanteion*, del que queda una sola hoja de 21 líneas a modo de introducción de esta práctica oracular, con una parte introductoria con las instrucciones de uso, en las líneas 1 a 6. En él se especificaban los días aptos, como se hacía la invocación a Apolo y como se formulaba la pregunta mentalmente y el método de lanzar tres veces el dado, dando como resultado un

⁶² David Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017), 186-87; David Frankfurter, «Sortes, Scribality, and Syncretism: Ritual Experts and the Great Tradition in Byzantine Egypt», en *My Lots Are in Thy Hands: Sortilege and Its Practitioners in Late Antiquity*, ed. AnneMarie Luijendijk y William Klingshirm (Leiden-Boston: Brill, 2018), 211-31.

⁶³ Robyn Gillam y Jeffrey Jacobson, eds., «Introduction», en *The Egyptian Oracle Project: Ancient Ceremony in Augmented Reality* (London-New York: Bloomsbury Academic, 2015), 3.

numero de tres cifras y buscar su equivalente en los versos numerados del Homeromanteion, siendo esta la respuesta a la pregunta mentalmente formulada. Dimensiones: 8.6 x 13.2 cm⁶⁴.

- **PSI XVII Congr. 14**, nº 3 (II-I): Oráculo de Tueris, Thonis, Harpebekis y Harpocrates. Dimensiones: 5.7 x 7 cm. Hay dudas sobre su origen en Oxirrincos⁶⁵.

- **P. Oxy. XXII 2332** (III): Oráculo del alfarero al rey Amenofis⁶⁶.

- **P. Köln IV 202** (II): Pregunta al oráculo de Thonis. Dimensiones: 5 x 8.5 cm⁶⁷.

- **P. Oxy. L 3590** (II-III): Pregunta al oráculo de Thonis. Dimensiones: 6.5 x 5.2 cm⁶⁸.

- **P. Oxy. VI 886** (III): Oráculo a Isis con una fórmula de cleromancia. Dimensiones: 21.3 x 12.5 cm⁶⁹:

- **P. Oxy. XII 1567** (VIII): En su primera edición por Grenfell y Hunt⁷⁰ la trataron como una orden relacionada con el hallazgo de un animal y posteriormente Kramer la pudo identificar como ticket oracular en una segunda relectura e interpretación. Dimensiones: 3.7 x 10.7 cm⁷¹.

- **P. Oxy. LXXV 5065** (IV): Posible respuesta a una consulta de carácter oracular. Dimensiones 1.7 x 10.1 cm⁷².

Disponemos también de un conjunto de siete papiros que formaron parte del *Sortes Astrampsychi*, que brevemente referenciamos:

- **P. Oxy. XII 1477** (III): Lista de preguntas a una divinidad sin que se la mencione. Dimensiones: 15.2 x 8.9 cm⁷³.

⁶⁴ García Molinos, «Tipología de la adivinación en los papiros griegos mágicos», 123; Franco Maltomini, «P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-221: Homeromanteion», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106 (1995): 110; M. G. Sirivianou, ed., *The Oxyrhynchus Papyri. LVI* (London: Egypt Exploration Society, 1989), 44.

⁶⁵ Michaël Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne» (Paris, Université de Marne-la-Vallée, 2004), 32; Jane Rowlandson, ed., *Women and society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 46.

⁶⁶ L. Koenen, «Die Prophezeiungen des "Töpfers"», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968): 199; E. Lobel y C. H. Roberts, eds., *The Oxyrhynchus papyri. XXII*, Graeco-Roman Memoirs (London: Egypt Exploration Society, 1954), 89.

⁶⁷ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 37; Bärbel Kramer, Cornelia Römer, y Dieter Hagedorn, eds., *Kölner Papyri (P. Köln)*, IV (Brill, 2002), n.º 202.; Luisa Lesage Gárriga y Anthony Álvarez Melero, «P. KÖLN IV 202: una consulta al oráculo sobre viajes por trabajo», en *Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano: (siglos II-IV d. C)* (Córdoba: Ediciones Clásicas, 2022), 129-42; David M. Ratzan, «Freakonomika: Oracle as Economic Indicator in Roman Egypt», en *My lots are in thy hands: sortilege and its practitioners in late antiquity*, ed. AnneMarie Luijendijk, Lance Jenott, y William E. Klingshirn (Leiden-Boston: Brill, 2018), 264.

⁶⁸ Alan K. Bowman et al., eds., *The Oxyrhynchus papyri. L*, Graeco-Roman Memoirs (London: Egypt Exploration Society, 1983), 221; Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 43; Pauline Ripat, «The Language of Oracular Inquiry in Roman Egypt», *Phoenix* 60, n.º 3/4 (2006): 311.

⁶⁹ Christopher A. Faraone y S. Torallas Tovar, *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*, 1 (Berkeley: University of California Press, 2022), 495; Bernard Pyne Grenfell y Arthur S. Hunt, eds., *The Oxyrhynchus Papyri. VI* (London: Egypt Exploration Fund, 1908), 200; David Jordan, «Two Papyri with Formulae for Divination», en *Magic and Ritual in the Ancient World*, ed. Marvin W. Meyer y Paul Allan Mirecki, Religions in the Graeco-Roman World, 141 (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1997), 26.

⁷⁰ *The Oxyrhynchus Papyri. XII* (London: Egypt Exploration Fund, 1916), 278.

⁷¹ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 44; Bärbel Kramer, «P.Oxy.XII 1567: Orakelfrage», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 61 (1985): 61-62.

⁷² Herwig Maehler, Cornelia Römer, y Rosalia G. Hatzilambrou, eds., *The Oxyrhynchus Papyri. LXXV* (London: Egypt Exploration Society, 2010), 141.

⁷³ Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, 17; Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 44; Grenfell y Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri. XII*, 235.

- **P. Oxy. XXXVIII 2832** (III): Dimensiones: 8.6 x 11 cm⁷⁴
- **P. Oxy. XLVII 3330** (III): Continuación del P. Oxy. XXXVIII 2832. Dimensiones: 8 x 14 cm⁷⁵:
- **P. Oxy. XXXVIII 2833** (III): Dimensiones: 14 x 25 cm⁷⁶:
- **P. Oxy. LXVII 4581** (V): Dimensiones: 34.5 x 27 cm⁷⁷:
- **TM 59315** (III) = P. Berol. 21358⁷⁸:
- **TM 69115** (III) = P. Berol. 21341⁷⁹.

3.2. Papiros oraculares cristianos

Los papiros oraculares cristianos son menores en cantidad respecto a los paganos, en parte por las políticas de prohibición y por estar vinculados a cultos antiguos, manteniéndose tales rituales en muy pocos casos.

Algunos ejemplos son:

- **P. Oxy. VI 925** (V): Es una oración cristiana en griego en la que el peticionario consulta sobre si ir o no a Chiou y si tendrá éxito en su viaje. Dimensiones: 5.6 x 9.6 cm⁸⁰.
- **P. Rylands Coptic 100**: Contiene una oración en copto al Dios de san Leoncio, con la consulta sobre si permanecer o no en la casa con su madre. Dimensiones: 5.5 x 7.5 cm⁸¹.

Además, contamos con dos fragmentos coptos en miniatura que han sido estudiados por Kocar⁸² denominados inv. 68 6B.24/F(1-3)a y el 67 6B.15/F(1-5)a.

- **P. inv. 68 6B.24/F(1-3)a** (V-VII): fragmento que parece corresponder con un *dictum* oracular que se inicia con un *paragraphos* y concluye con una serie de *diplai*, por lo que tendría la segunda parte de un oráculo y el inicio de otro. Y que de acuerdo con Kocar sería del V al VII. Dimensiones: 8 x 7.7 cm⁸³

⁷⁴ Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, 30; Gerald M. Browne et al., eds., *The Oxyrhynchus Papyri. XXXVIII* (London: Egypt Exploration Society, 1971), 30.

⁷⁵ Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, 30-42; Revel A. Coles y M. W. Haslam, eds., *The Oxyrhynchus Papyri. XLVII* (London: Egypt Exploration Fund, 1980), 48; Randall Stewart, *Sortes Astrampsychi, Ecdosis altera*, vol. II, *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* (München: De Gruyter, 2001).

⁷⁶ Browne, *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*, 43; Browne et al., *The Oxyrhynchus Papyri. XXXVIII*, 33.

⁷⁷ R. A. Coles et al., eds., *The Oxyrhynchus Papyri. LXVII* (London: Egypt Exploration Society, 1999), 114; Stewart, *Sortes Astrampsychi*, vol. II.

⁷⁸ Marvin W. Meyer y Paul Allan Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power*, vol. 129, *Religions in the Graeco-Roman World* (Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2001), 229-31; Stewart, *Sortes Astrampsychi*, vol. II.

⁷⁹ Meyer y Mirecki, *Ancient Magic and Ritual Power*, 129:221-29; Stewart, *Sortes Astrampsychi*, vol. II.

⁸⁰ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 45; Grenfell y Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri. VI*, 291; Geneviève Husson, «Les questions oraculaires chrétiennes d'Égypte: continuités et changements.», en *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses: Berlin, 13-19.8.1995*, ed. Herwig Maehler et al., 1 (Stuttgart: Teubner, 1997), 483; Marvin Meyer y Richard Smith, *Ancient Christian Magic* (New York: HarperCollins Publishers, 1994), 52; Karl Preisendanz, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Vol. II* (Stuttgart: Stutgardiae in aedibus, 1974), 209; Ulrich Wilcken y Ludwig Mitteis, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* (Hildesheim: G. Olms, 1963), 158.

⁸¹ Walter Ewing Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library* (Manchester: Manchester University press, 1909), 52.

⁸² Alexander Kocar, «Oxyrhynchus and oracles in late antiquity», en *My lots are in thy hands: sortilege and its practitioners in late antiquity*, ed. AnneMarie Luijendijk, Lance Jenott, y William E. Klingshirn (Leiden; Boston: Brill, 2018), 196-210.

⁸³ Kocar, 199.

- *P. inv. 67 6B.15/F(1-5)a* (V-VII): *bifolium* de pergamino del que conservamos una hoja completa y otra parcial. Dimensiones: 6 x 7 cm⁸⁴

La importancia de la ciudad en época tardía parece indicar su redacción en la propia Oxirrínco, probablemente por un cristiano pues en el segundo texto aparecen el *nomen sacrum* $\overline{\chi\tau}$, lo que da indicios de que fue escrito por un cristiano para otro, además de estar en copto.

Estos dos documentos no parecen responder a los tipos de *Sortes* o bibliomancia ya vistos arriba y que requerían de la selección de unos números en dados o *astragaloi* o paginas por azar sino más bien a los tipos de sortilegio procedimental que necesitan de la guía e interpretación del sacerdote que realiza el rito oracular. Si bien Kocar considera que estos dos últimos son del santuario de san Filóxeno⁸⁵, es difícil de probar pues no hay referencia en ellos al santo ni estos se han encontrado en la excavación de la basílica, y siempre está la posibilidad de pertenecer a algún otro oráculo de la ciudad de esta cronología.

4. Los papiros oraculares vinculados a Serapis y Filóxeno de la ciudad

4.1. Papiros oraculares a Serapis

- *P. Oxy. VIII 1148 (I)*

Petición a Serapis en relación a un contrato. Dimensiones: 7.1 x 5.8 cm⁸⁶.

κύριέ μου Σάραπι Ἥλιε
εὐεργέτα. εἰ βέλτερόν
ἐστιν Φανίαν τὸν υἱό(ν)
μου καὶ τὴν γυναῖκα(α)
αὐτοῦ μὴ συμφωνῆσαι
νῦν τῷ πατρὶ ἀ(υ)τή(ς) ἀλλὰ
ἀντιλέγειν καὶ μὴ δι-
δόναι γράμματα, τοῦ-
τό μοι σύμφωνον ἔνευ-
κε. ἔρρω(σο).

Oh señor Sarapis Helios, benefactor. Si es mejor para mi hijo Faniás y su mujer que no se pongan de acuerdo ahora con su padre sino que se opongan (a él) y no den documentos [es decir, ejecutar un contrato escrito], saca esto en acuerdo conmigo. adiós.

Traducción de Ratzan⁸⁷

- *P. Oxy. LXXIV 5017 (I-II)*

Petición oracular a Zeus-Helios-Serapis y los dioses asociados, en el que aparece el nombre del peticionario, Euforo, a los que les pide que se recupere, no dejando claro si es una enfermedad o alguna necesidad de tipo económica. Dimensiones: 8. X 1.6 cm.

Διὶ Ἥλιῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ
τοῖς συννάοις θεοῖς. ἀξιοῖ Εὐφόρος,
εἰ ἀνακτήσωμαι, τοῦτό μοι δός.

A Zeus Helios, el gran Serapis y a los dioses asociados. Euforo pide: si voy a recuperarme, dame esto.

Traducción de Gerhardt⁸⁸

⁸⁴ Kocar, 199.

⁸⁵ Kocar, 208.

⁸⁶ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 34; Arthur Surridge Hunt, ed., *The Oxyrhynchus Papyri. VIII* (London: Egypt Exploration Society, 1911), 249.

⁸⁷ Ratzan, «Freakonomika: Oracle as Economic Indicator in Roman Egypt», 261.

⁸⁸ David Leith et al., eds., *The Oxyrhynchus Papyri. LXXIV* (London: Egypt Exploration Society, 2009), 158.

- P. Oxy. VIII 1149 (II)

Consulta sobre la compra de un esclavo. Dimensiones: 9.7 x 6.1 cm ⁸⁹.

Διὶ Ἡλίωι μεγάλωι
Σεράπ[ι]δι καὶ τοῖς
συννάοις. ἐρωτᾷ
Νίκη εἰ σ[υ]μφέρει
μοι ἀ[γο]ράσαι παρὰ
Τασαρ[α]πίωνος ὃν
ἔχει δοῦλον Σαραπί-
ωνα τ[ὸ]ν κα[ὶ Γ]αῖωνα.
[τοῦτό μ]οι δός.

A Zeus, Helios el Grande, Serapis y los dioses asociados. Nike pregunta si le conviene comprar a Tasarapión su esclavo Sarapión, también llamado Gaio. Dame esto.

Traducción de Hunt⁹⁰

- P. Oxy. LXXIV 5018 (II)

Petición oracular a Zeus-Helios-Serapis sobre la disolución de una decisión. Dimensiones: 11.5 x 5.5 cm

Διὶ Ἡλίω μεγάλω Σαράπιδι καὶ τοῖς
συννάοις θεοῖς, ἀξιοῖ θεῶν ὁ καὶ
Πτολεμαῖος ἢ σύμφερόν μοι ἐστὶ
διαλύσασθαι α. λ. τ. κ. γ. ἐπίκρισιν,
τοῦτό μοι δός.

A Zeus Helio, al gran Serapis y a los dioses asociados. Theon, también llamado Ptolemaeus, pide: si es beneficioso para mí disolver la ... decisión, dame esto.

Traducción de Ripat⁹¹

- P. Oxy. LXXIV 5019 (II)

Petición oracular relativa a la posible compra de una esclava. Dimensiones: 9 x 3.5 cm ⁹².

εἰ οἶδας ὅτι συμφέρει μᾶλλον ἀγοράσαι
παιδίσκην καὶ οὐ συμφέρει οὕτως
χρήσασθαι, τοῦτό μοι δός.

Si sabes que es más ventajoso comprar una esclava y (que) no es ventajoso usar/disfrutar de ella, dame esto.

Traducción de Ripat⁹³

⁸⁹ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 40.

⁹⁰ *The Oxyrhynchus Papyri*. VIII, 250.

⁹¹ Leith et al., *The Oxyrhynchus Papyri*. LXXIV, 160.

⁹² Leith et al., 160.

⁹³ C. W. Marshall y Pauline Ripat, «Enjoying a Slave Woman in P.Oxy. LXXIV 5019», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 191 (2014): 231.

- P. Oxy. IX 1213 (II)

Peticion a Zeus-Helios-Sarapis de Menandros a Serapis sobre si puede casarse. Dimensiones: 2.7 x 5.7 cm⁹⁴.

r
[Διὶ Ἡ]λίω μεγάλω Σαράπιδι
[καὶ] τοῖς συννάοις Θε-
[οῖς.] ἄξιοῖ Μένανδρος
[εἰ] δέδοταί μοι γαμῆσαι.
[τοῦ]το μοι δός
v
Μενάνδρου

A Zeus Helios, Gran Serapis, y los dioses relacionados. Menandros pregunta si el puede casarse. Responde a esto.

Menandros

Traducción de Hunt⁹⁵

- P. Oxy. XXXI 2613 (II)

Petición dirigida a Helios-Serapis por una mujer sobre su matrimonio. Dimensiones: 4.6 x 6.1 cm⁹⁶

[.]..[....]...[.]...
ρα[.].
δέετέ του Ἄρσινό
η
εἰ μέλλω συνβιοῦν
Δωρίωνι τῆ ἰα.
δός μοι τοῦ [τ]ο.

....te ruego, Artinokse, si voy vivir con Dorion el undécimo día. Dámelo.

Traducción de Chosson⁹⁷.

- P. Oxy. XLII 3078 (II)

Petición oracular en relación a los ojos del peticionario. Dimensiones: 10.2 x 7.1 cm⁹⁸.

Διὶ Ἡλίω Σαράπιδι Νικαφόρω. εἰ ἐ-
πιτρέπεις μοι χρήσασθαι Ἑρμείωνι [Ἑ]ρ-
μοπολίτη ἰατρῶν πρὸς θεραπείαν
τῶν ὀφθαλμῶν καὶ τοῦτό μοι συμφέρει,
τοῦτό μοι δός.
... [-ca.?-]διειλαμ ... [. .] .

A Zeus, Helios y Sarapis Nicéforo: Si me permites emplear a Hermes, médico de Hermópolis, para el tratamiento de mis ojos y esto me conviene, concédeme esto. [ilegible]

Traducción de Chosson⁹⁹.

⁹⁴ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 40.

⁹⁵ *The Oxyrhynchus Papyri. IX* (London: Egypt Exploration Society, 1912), 258.

⁹⁶ J.W.B. Barns et al., eds., *The Oxyrhynchus Papyri. XXXI* (London: Egypt Exploration Society, 1966), 182.

⁹⁷ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 41.

⁹⁸ Peter Parsons, ed., *The Oxyrhynchus Papyri. XLII* (London: Egypt Exploration Society, 1974), 169.

⁹⁹ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 41.

- P. Oxy. VI 923 (II-III)

En esta petición el solicitante, posiblemente Apion se dirige con total seguridad a Serapis, quizás en su tríada Zeus, Helios, Serapis para impedir la partida de otra persona a Alejandría para hacer sacrificios y en su lugar lo hará en el Serapeo de Oxirrincó. Dimensiones: 20.1 x 8.4 cm¹⁰⁰.

[. . . .]. ἰω μεγαλ[.
 [. . . .]. σε Απιων[. . .
 Τ . [.]»ι . .νη´ Εξάκων . [..
 [. . . .]. τισαι αὐτοῖς ὥστε
 [.]ιεις αὐτοῖς τὸν
 μ[. . . .]ν ὃν εἶασαν εἰς
 θυσίαν σοῦ τοῦ κυρίου μὴ
 κατενέγκαι εἰς Αλεξάν-
 δρειαν, ἐπεὶ κατ’ ἄγνοϊαν
 τῶν φροντίδων αὐ-
 τῶν ἠργάσατο, ἀλλὰ ἕτερον
 ἀντ’ αὐτοῦ, καὶ ἐκείνον
 θῦσαι ἐν τῷ ἐν’ Οἰξυρυγχεῖτη
 Σαραπειῶ, τοῦτο ἡμεῖς
 δός.

A Zeus Helios, el gran Sarapis. Apión y T[.] iina, hija de Exakön, te piden que les anuncies que les permitirás bondadosamente que no lleven a Alejandría el novillo como sacrificio a ti, el Señor, sino sacrificar otro en sustitución de aquél en el Sarapeion, en la ciudad de Oxirrincó. Concédenos esto.

Traducción de Preisendanz¹⁰¹.

- P. Oxy. LV 3799 (II-III)

Petición sobre los impuestos. Dimensiones: 7 x 7 cm¹⁰².

Κύριε, εἰ συμφέρον
 ἐστὶ προσελθεῖν ἡμᾶς
 τῷ ἡγεμόνι μεθ’ ὑ-
 περβολίου περὶ τῆς
 τεσσαρακοστης καὶ κυ-
 ρωθήσεται ἡμεῖν,
 τοῦτο τὸ πιττάκιν ἔνεγκ(ον).

Señor, si es conveniente para nosotros dirigirnos al gobernador con una petición sobre el impuesto del 2,5 %, y se nos conceda, saca este papel.

Traducción de Ratzar¹⁰³.

¹⁰⁰ Chosson, 42; Grenfell y Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*. VI, 288.

¹⁰¹ *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 205.

¹⁰² Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 43; John R. Rea, ed., *The Oxyrhynchus Papyri*. LV (London: Egypt Exploration Society, 1988), 84.

¹⁰³ Ratzan, «Freakonomika: Oracle as Economic Indicator in Roman Egypt», 271.

4.2. *Papiros oraculares a Filóxeno*

- P. Oxy. XVI 1926 (V)

Petición a Filóxeno sobre si realizar o no la compra de un comercio, redactado en sentido negativo. Dimensiones: 7.1 x 16.5 cm¹⁰⁴.

Δέσποτά μου θεὲ παντοκράτωρ, καὶ ἄγι(ε)
Φιλόξενε πρόστατά μου, παρακαλῶ ὑμᾶς
διὰ τὸ μέγα ὄνομ(α) τοῦ δεσπότου θεοῦ, ἐὰν οὐκ ἔστιν
θέλημα ὑμῶν μὴ λαλήσαι με μηδὲ περὶ τραπέζης (?) μηδὲ
περὶ ζυγοστασίας, παρακελευσάί με μαθεῖν, ἵνα μὴ λαλήσω.
+

Oh mi Señor Dios Todopoderoso y san Filóxeno, nuestro protector, te suplico por el gran nombre del Señor Dios, que si no es tu voluntad que yo no hable del banco ni de la oficina de pesaje, me mandes aprender esto, para que no hable.

Traducción de Meyer y Smith¹⁰⁵

- P. Harris I 54 (VI)

Petición a Filóxeno sobre si realizar o no la compra de un comercio, redactado en sentido positivo¹⁰⁶.

† Δέσποτά μου θεὲ παντοκράτωρ, καὶ ἄγιο
Φιλόξενε πρόστατά μου, παρακαλῶ ὑμᾶς
διὰ τὸ μέγα ὄνομα τοῦ δεσπότου θεοῦ, ἐὰν θέλημα
ὑμῶν ἔστιν καὶ συνέρχεσθέ μοι λαβεῖν τὴν τραπεζιτιᾶν
παρακαλῶ κελευσάί μοι μαθεῖν καὶ λαλήσαι †

Oh mi Señor Dios Todopoderoso y san Filóxeno mi patrón, te suplico por el gran nombre del Señor Dios, si es tu voluntad y me estás ayudando a emprender el negocio bancario, te suplico que me ordenes aprender esto, (y) habla.

Traducción de Meyer y Smith¹⁰⁷

- P. Oxy. VIII 1150 (VI)

El otro gran papiro oracular es este, que junto a los dos anteriores se designa a Filóxeno como *prostates*, similar a jefe o señor con poder en zonas más rurales, protector. Dimensiones: 7.5 x 10.8 cm¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 45; B.P. Grenfell, A.S. Hunt, y H.I. Bell, eds., *The Oxyrhynchus Papyri. XVI* (London: Egypt Exploration Society, 1924), 206; Herbert C. Youtie, «Questions to a Christian Oracle», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 (1975): 254.

¹⁰⁵ *Ancient Christian Magic*, 53.

¹⁰⁶ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 46; Youtie, «Questions to a Christian Oracle», 254.

¹⁰⁷ *Ancient Christian Magic*, 54.

¹⁰⁸ Chosson, «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne», 45; David Frankfurter, «Christian Oracle Shrines», en *Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. Richard Valantasis (Princeton-Oxford: Princeton University Press,

Ὁ Θεός του προστάτου ἡμῶν
 τοῦ Ἁγίου Φιλοξένου, ἐὰν
 κελεύεις εἰσενεγκεῖν
 εἰς τὸ νοσοκομεῖόν σου Ἄνουπ;
 δείξον τὴν δύναμίν σου
 καὶ ἐξέλθη τὸ πιττ[ά]κ[ιον].

Oh Dios de nuestro protector, san Filóxeno,
 si nos mandas traer a Anoup a tu hospital,
 muestra [tu] poder, y deja que el mensaje
 salga.

Traducción de Meyer y Smith¹⁰⁹

Los dos primeros podrían entrar en la categoría de papiros gemelos oraculares, destacando hasta el momento por su similitud el *P. Oxy. XVI 1926* y el *P. Harris I 54* estudiados por Youtie¹¹⁰ donde se ve claramente su parecido a excepción de las frases en positivo y negativo, pero con la misma intención, la de conocer la respuesta del oráculo sobre la conveniencia de iniciar un negocio en el banco. Los estudios parecen demostrar que fueron realizados por el mismo escriba y en el mismo trozo de papiro para posteriormente ser cortados, pero que fuesen parte del mismo ritual o petición oracular¹¹¹ al estilo de otros ejemplos que tenemos como las dos peticiones oraculares a Horus de la XX-XXI Dinastía en el Hiba¹¹².

Su importancia reside en ser la única pareja que se conserva de tickets gemelos, pues de otros tiques solo hemos podido conservar uno de ellos, mayoritariamente positivos y en algunos casos billetes en blanco, por lo que quizás estos serían los negativos correspondientes, caso de los tickets encontrados en el santuario de Kollouthos de Antinoe¹¹³.

En estos casos de doble ticket hay que observar que el ticket devuelto podría ser considerado, como argumenta Frankfurter, como un amuleto en sí mismo, pues este procedía de la divinidad¹¹⁴.

5. Conclusiones

El estudio de la colección de papiros oraculares de Oxirrinco ha permitido identificar un total de 32 papiros oraculares. Entre estos, se encuentran 10 papiros asociados a la tradición oracular de Serapis y 3 a la de Filóxeno. Esta cifra representa el 40,6% del total de papiros oraculares pertenecientes a estas dos deidades. Cabe destacar que este porcentaje es provisional, ya que aún restan por publicar numerosos papiros de la colección *Oxyrhynchus Papyri*.

Sobre la cuestión de quién producía estos textos y para qué tipo de personas y como colaboraban con los sacerdotes, en su obra, Frankfurter plantea la hipótesis de que escribas como *Dioscorus* podrían haber sido los responsables de la elaboración de textos religiosos, basándose en el conjunto de materiales encontrados en su archivo personal¹¹⁵. Esta propuesta se contrapone a la defendida por Kocar, quien sugiere que la autoría recaía en figuras itinerantes con habilidades oraculares¹¹⁶.

2018), 470; Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri. VIII*, 251.

¹⁰⁹ Ancient Christian Magic, 53.

¹¹⁰ Youtie, «Questions to a Christian Oracle».

¹¹¹ Youtie, 256.

¹¹² Ryholt, «A Pair of Oracle Petitions Addressed to Horus-of-the-Camp», 189.

¹¹³ Alain Delattre, «L'Oracle de Kollouthos à Antinoé. Nouvelles perspectives», en *Oracoli, visioni, profezie: l'Egitto da Alessandro il Grande all'Alto Medioevo*, ed. Paola Buzi (Roma: Morcelliana, 2013), 129-30; Delattre, «Trois billets oraculaires».

¹¹⁴ David Frankfurter, «Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt», en *Mantikê. Studies in Ancient Divination, Religions in the Graeco-Roman World 155* (Leiden-Boston: Brill, 2005), 237.

¹¹⁵ David Frankfurter, «Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category 'Magician'», en *Envisioning Magic, Numen Book Series 75* (Princeton: Brill, 1997), 128.

¹¹⁶ Kocar, «Oxyrhynchus and oracles in late antiquity», 206.

Sin embargo, la idea de un oraculista itinerante parece poco probable dado el control que ejercía la casta sacerdotal local sobre estas prácticas. En este sentido, la mayoría de los especialistas coinciden en que la producción de estos textos se realizaba en el mismo lugar donde se llevaban a cabo los rituales religiosos, es decir, en el santuario o iglesia correspondiente.

La figura de san Filóxeno, según los papiros estudiados, parece haber ocupado el lugar que el dios oracular Serapis ocupó en la época previa al cristianismo¹¹⁷. Las fichas oraculares halladas documentan este fenómeno, ya que en ellas se consultaba sobre diversos aspectos de la vida, como viajes, matrimonio, vida monástica, negocios o salud, y se esperaba obtener una respuesta binaria (sí/no) interpretada por la voluntad divina, en este caso, del Dios de san Filóxeno¹¹⁸.

La mediación del santo era considerada esencial, lo que motivaba la realización de ritos oraculares, en algunos casos, en la misma tumba del santo, iglesia o cripta. Aunque la basílica en cuestión no parece ser su lugar de sepultura, es posible que albergara alguna reliquia. En esencia, san Filóxeno era percibido como un intermediario con la divinidad, tal y como se refleja en la representación habitual del santo en los papiros, actuando como enlace entre el fiel y Dios, con quien se encontraba en unión mística.

La función oracular desempeñada por san Filóxeno, como se observa en este caso, y por san Kollouthos en Antinoe¹¹⁹, constituye un fenómeno singular dentro del mundo cristiano. No se encuentran referencias comparables en otras regiones, a excepción de los datos recogidos por Gregorio de Tours en su obra “Vida de los Padres”¹²⁰.

El análisis de los papiros relacionados con el culto a san Filóxeno revela una notable similitud en el lenguaje y la estructura con las peticiones oraculares paganas. Este hallazgo sugiere que la tradición oracular asociada al culto a Serapis se mantuvo, si bien no tan activa, tras la adopción del cristianismo. Los fieles adaptaron sus prácticas a la nueva religión, reinterpretando los ritos oraculares y sacralizándolos bajo la figura de san Filóxeno, quien asumió el papel de intermediario entre el fiel y la divinidad. La falta de evidencia arqueológica de infraestructuras o lugares sagrados dedicados a la adivinación con consultas o billetes oraculares antes del siglo IV sugiere que esta práctica era improbable en la época cristiana primitiva.

La figura de san Filóxeno, probablemente un santo local al no haberse encontrado en ningún otro lugar de Egipto, como heredero o continuadora del culto oracular de Serapis indica la supervivencia de una tradición milenaria que trascendió el cristianismo. La ubicación de la basílica de san Filóxeno en el mismo lugar donde se veneraba a Serapis no solo facilitó la adaptación de las prácticas oraculares paganas al nuevo contexto religioso, sino que fueron su origen.

Si bien Serapis era un dios sanador, no hay evidencia de esta función en las excavaciones del Serapeo/basílica de Filóxeno. Del Serapeo sólo se conserva la cripta que podría haber sido un espacio donde se habrían celebrado los rituales oraculares asociados al culto del santo. La probable presencia de reliquias de san Filóxeno en esta estructura subterránea podría haber motivado la elección de este lugar, ya que la cercanía a los restos del santo podría haber sido considerada como un elemento potenciador de la eficacia de los ritos.

¹¹⁷ Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 75.

¹¹⁸ Arietta Papaconstantinou, «Oracles chrétiens dans l’Égypte byzantine: Le témoignage des papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 104 (1994): 284.

¹¹⁹ Delattre, «L’Oracle de Kollouthos à Antinoé. Nouvelles perspectives».

¹²⁰ *Life of the Fathers*, trad. Edward James (Liverpool: Liverpool University Press, 1985), 79.

No obstante, la falta de evidencia arqueológica o documental impide confirmar que la cripta fuera el escenario principal de estos rituales. Se necesitan investigaciones más profundas para determinar su ubicación exacta.

Sabemos que, en otras épocas anteriores, el ritual vinculado a la consulta comenzaba con el intermediario que acudía a pedir permiso para actuar como tal. Una vez aprobado, se redactaban las dos peticiones en presencia del dios y se le pedía que las separara, es decir, que eligiera la petición correcta y descartara la otra, así el dios daba su aprobación y las peticiones se presentaban ante él. Una de las dos peticiones era elegida y el dios, a través del intermediario, declaraba el veredicto contenido en la petición elegida, como seguramente ocurrieron con las peticiones de el-Hiba¹²¹, pero que finalmente se convertirían en un intercambio continuo de tickets o billetes entre los sacerdotes y los peticionarios.

Las siete festividades anuales en la basílica, coincidiendo con los meses de celebración de las liturgias¹²², podrían haber propiciado un aumento en las prácticas oraculares. Al ser una de las iglesias más importantes de la ciudad, atraía a numerosos peregrinos, quienes probablemente buscaban oráculos durante esas fechas.

El sincretismo se manifiesta claramente en este caso, pero no como una fusión de dos creencias, sino como una paulatina adopción de elementos paganos dentro del nuevo marco religioso cristiano. La fe cristiana se impuso como dominante, absorbiendo pequeños vestigios de la milenaria tradición egipcia en algunas festividades o rituales, como los oráculos. Estos últimos, al basarse en la adivinación como voz o aparición real de dios, permitían anclar la ideología y la religión en un contexto tangible¹²³.

Filóxeno se configura como un santo o profeta regional o interprete de la visión cristiana del mundo y esquema de autoridad dentro de un paisaje tradicional pagano en el que se transforma y adapta la religión anterior al cristianismo sin perder ciertos ritos o tradiciones.

Filóxeno emerge como una figura venerada, un santo local, encargado de interpretar la visión cristiana del mundo y establecer un nuevo orden de autoridad dentro de un contexto tradicional pagano. La construcción de su basílica en el antiguo Serapeo, la continuidad de ciertos ritos y tradiciones oraculares ahora dirigidos al dios de san Filóxeno, parecen apuntar a una transformación y adaptación de la religión anterior al cristianismo pero sin renunciar por completo a ciertas tradiciones.

Bibliografía

- Barns, J.W.B., P. J. Parsons, John R. Rea, y E. G. Turner, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. XXXI. London: Egypt Exploration Society, 1966.
- Blackman, Aylward M. «Oracles in Ancient Egypt». *The Journal of Egyptian Archaeology* 11, n.º 3/4 (1925): 249-55.
- . «Oracles in Ancient Egypt. II». *The Journal of Egyptian Archaeology* 12, n.º 3/4 (1926): 176-85.
- Bowman, Alan K., W. E. H. Cockle, H. M. Cockle, R. A. Coles, E. W. Handley, M. W. Haslam, E. Lobel, et al., eds. *The Oxyrhynchus papyri*. L. Graeco-Roman Memoirs. London: Egypt Exploration Society, 1983.
- Bricault, Laurent. «Isis, Sarapis, Cyrus and John: Between Healing Gods and Thaumaturgical Saints». En *The Alexandrian Tradition. Interactions between Science, Religion and Literature*, 97-114. Bern: Peter Lang, 2014.
- Browne, G. M., ed. *Sortes Astrampsychi*. Vol. I. Leipzig: Teubner, 1983.

¹²¹ Ryholt, «A Pair of Oracle Petitions Addressed to Horus-of-the-Camp», 195.

¹²² Papaconstantinou, «La Liturgie Stationale à Oxyrhynchos Dans La Première Moitié Du 6e Siècle. Réédition et Commentaire Du POxy XI 1357».

¹²³ David Frankfurter, «Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt», *Journal of Early Christian Studies* 11, n.º 3 (2003): 369.

- Browne, Gerald M. «The Composition of the: “Sortes Astrampsychi”». *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n.º 17 (1970): 95-100.
- . «The Origin and Date of the Sortes Astrampsychi». *Illinois Classical Studies* 1 (1976): 53-58.
- . *The Papyri of the Sortes Astrampsychi*. Beiträge Zur Klassischen Philologie 58. Löbnitz: Anton Hain-Meisenheim am Glan, 1974.
- Browne, Gerald M., J. David Thomas, Eric Gardner Turner, y Marcia E. Weinstein, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. XXXVIII. London: Egypt Exploration Society, 1971.
- Brunton, Guy. «The Oracle of Kôm el-Wist». En *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 293-95. Le Caire: l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1947.
- Calderini, Aristide. «Censimento topografico delle banche dell' Egitto greco-romano». *Aegyptus* 18, n.º 3/4 (1938): 244-78.
- Černý, Jaroslav. «Nouvelle série de questions adressées aux oracles». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 41, n.º 1 (1942): 13-24.
- . «Questions adressées aux oracles: avec 4 planches». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 35, n.º 1 (1935): 41-58.
- . «Troisième série de questions adressées aux oracles». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 72, n.º 1 (1972): 1324.
- . «Une expression désignant la réponse négative d'un oracle». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 30, n.º 1 (1931): 491-96.
- Chosson, Michaël. «La consultation des oracles en Egypte, du Nouvel Empire à l'époque chrétienne». Université de Marne-la-Vallée, 2004.
- Coles, R. A., N. Gonis, Alberto Nodar, Dirk Obbink, y Randall Stewart, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. LXVII. London: Egypt Exploration Society, 1999.
- Coles, Revel A., y M. W. Haslam, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. XLVII. London: Egypt Exploration Fund, 1980.
- Colling, David. «Perceptions chrétiennes des pratiques divinatoires romaines». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 85 (2007): 93-124.
- Courcelle, Pierre. «divinatio». En *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1235-51. 3. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957.
- Crum, Walter Ewing. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library*. Manchester: Manchester University press, 1909.
- Delattre, Alain. «L'Oracle de Kollouthos à Antinoé. Nouvelles perspectives». En *Oracoli, visioni, profezie: l'Egitto da Alessandro il Grande all'Alto Medioevo*, editado por Paola Buzi, 123-33. Roma: Morcelliana, 2013.
- . «Textes coptes et grecques d'Antinoé». En *Antinoupolis I*, editado por Rosario Pintaudi, 131-62. Florence: Istituto papirologico G. Vitelli, 2008.
- . «Trois billets oraculaires». En *Antinoupolis III. Scavi e materiali*, editado por Rosario Pintaudi, 651-54. Firenze: Firenze University Press, 2017.
- Díez de Velasco Abellán, Francisco P. «Invocaciones a Isis en ciudades de aguas aquae del occidente romano». En *Isis: nuevas perspectivas*, 143-53. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.
- Donadoni, Sergio. «Una Domanda Oracolare Cristiana Da Antinoe». *Rivista degli studi orientali* 29, n.º 3/4 (1954): 183-86.
- Faraone, Christopher A., y S. Torallas Tovar. *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*. 1. Berkeley: University of California Press, 2022.
- Frankfurter, David. «Christian Oracle Shrines». En *Religions of Late Antiquity in Practice*, editado por Richard Valantasis, 469-72. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2018.
- . *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2017.
- . *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

- . «Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category ‘Magician’». En *Envisioning Magic*, 115-35. Numen Book Series 75. Princeton: Brill, 1997.
- . «Sortes, Scribality, and Syncretism: Ritual Experts and the Great Tradition in Byzantine Egypt». En *My Lots Are in Thy Hands: Sortilege and Its Practitioners in Late Antiquity*, editado por AnneMarie Luijendijk y William Klingshirn, 211-31. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- . «Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt». *Journal of Early Christian Studies* 11, n.º 3 (2003): 339-85.
- . «Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt». En *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, 233-54. Religions in the Graeco-Roman World 155. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- García Molinos, Alejandro. «Tipología de la adivinación en los papiros griegos mágicos». Universidad de Valladolid, 2014.
- Gillam, Robyn, y Jeffrey Jacobson, eds. «Introduction». En *The Egyptian Oracle Project: Ancient Ceremony in Augmented Reality*. London-New York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Gregory of Tours. *Life of the Fathers*. Traducido por Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 1985.
- Grenfell, Bernard Pyne, y Arthur S. Hunt, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. VI. London: Egypt Exploration Fund, 1908.
- Grenfell, Bernard Pyne, y Arthur SurrIDGE Hunt, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. XII. London: Egypt Exploration Fund, 1916.
- Grenfell, B.P., A.S. Hunt, y H.I. Bell, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. XVI. London: Egypt Exploration Society, 1924.
- Gronewald, M., y D. Hagedorn. «Eine Orakelbitte aus ptolemäischer Zeit». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 41 (1981): 289-93.
- Horst, Pieter. «Sortes: sacred books as instant oracles in late antiquity». En *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, 143-73. Leuven: Peeters, 1998.
- Hunt, Arthur SurrIDGE, ed. *The Oxyrhynchus Papyri*. IX. London: Egypt Exploration Society, 1912.
- , ed. *The Oxyrhynchus Papyri*. VIII. London: Egypt Exploration Society, 1911.
- Husson, Geneviève. «Les questions oraculaires chrétiennes d'Égypte: continuités et changements.» En *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses: Berlin, 13-19.8.1995*, editado por Herwig Maehler, Günter Poethke, Wolfgang Luppe, y Bärbel Kramer, 482-89. 1. Stuttgart: Teubner, 1997.
- Jordan, David. «Two Papyri with Formulae for Divination». En *Magic and Ritual in the Ancient World*, editado por Marvin W. Meyer y Paul Allan Mirecki, 25-36. Religions in the Graeco-Roman World, 141. Leiden-Boston-Köln: Brill, 1997.
- Kocar, Alexander. «Oxyrhynchus and oracles in late antiquity». En *My lots are in thy hands: sortilege and its practitioners in late antiquity*, editado por AnneMarie Luijendijk, Lance Jenott, y William E. Klingshirn, 196-210. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Koenen, L. «Die Prophezeiungen des “Töpfers”». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968): 178-209.
- Kramer, Bärbel. «P.Oxy.XII 1567: Orakelfrage». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 61 (1985): 61-62.
- Kramer, Bärbel, Cornelia Römer, y Dieter Hagedorn, eds. *Kölner Papyri (P. Köln)*. IV. Brill, 2002.
- Leith, David, D. C. Parker, S. R. Pickering, Nikolaos Gonis, y Myrto Malouta, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. LXXIV. London: Egypt Exploration Society, 2009.
- Lesage Gárriga, Luisa, y Anthony Álvarez Melero. «P. KÖLN IV 202: una consulta al oráculo sobre viajes por trabajo». En *Instituciones locales, religión cívica y élites urbanas en el Egipto romano: (siglos II-IV d. C)*, 129-42. Córdoba: Ediciones Clásicas, 2022.
- Lobel, E., y C. H. Roberts, eds. *The Oxyrhynchus papyri*. XXII. Graeco-Roman Memoirs. London: Egypt Exploration Society, 1954.

- López Monteagudo, Guadalupe. «La piscina de Bethesda en Jerusalén, lugar de sanación.» *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía* 31-32 (2019): 223-34.
- Luijendijk, Annemarie. *Forbidden Oracles?: The Gospel of the Lots of Mary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Maehler, Herwig, Cornelia Römer, y Rosalia G. Hatzilambrou, eds. *The Oxyrhynchus Papyri*. LXXV. London: Egypt Exploration Society, 2010.
- Maltomini, Franco. «P.Lond. 121 (= PGM VII), 1-221: Homeromanteion». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 106 (1995): 107-22.
- Manfredi, Manfredo. *Trenta testi greci da papiri letterari e documentari: editi in occasione del XVII Congresso internazionale di papirologia, Napoli, 19-26 maggio 1983*. Istituto papirologico G. Vitelli, 1983.
- Marshall, C. W., y Pauline Ripat. «Enjoying a Slave Woman in P.Oxy. LXXIV 5019». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 191 (2014): 231-34.
- Martínez García, José Javier. «La Basílica de Oxirrinco: Fuentes Arqueológicas y Papirológicas Para Su Estudio». *Boletín de La Sociedad Española de Bizantinística*, n.º 39 (2022): 92-95.
- Martínez García, José Javier Martínez, y Leah Mascia. «Figural Graffiti from the Basilica of St. Philoxenos at Oxyrhynchus (El-Bahnasa, Egypt)». *Imafronte* 30 (2023): 34-47.
- Martínez García, José Javier, y Adriana Recasens Escardó. «Representaciones de crux ansata en la basílica de San Filóxeno de Oxirrinco (Minia - Egipto)». *Graeco-Latina Brunensia* 28, n.º 2 (15 de diciembre de 2023): 67-87. <https://doi.org/10.5817/GLB2023-2-5>.
- . «The baptistery with ciborium and baptismal font of the Basilica of St. Philoxenus at Oxyrhynchus (el-Bahnasa, Egypt)». *Egypt Heritage Magazine*, n.º 2 (2023). <https://doi.org/10.21608/mgtm.2023.341406>.
- Mascia, Leah, y José Javier Martínez García. «A New Christian Epitaph from Oxyrhynchus». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 218 (2021): 139-41.
- Meyer, Marvin, y Richard Smith. *Ancient Christian Magic*. New York: HarperCollins Publishers, 1994.
- Meyer, Marvin W., y Paul Allan Mirecki. *Ancient Magic and Ritual Power*. Vol. 129. Religions in the Graeco-Roman World. Boston-Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.
- Mols, Stephan T.A.M. «The Urban Context of the Serapeum at Ostia». *BABESCH* 82, n.º 1 (2007): 227-32.
- Noguera Celdrán, José Miguel, ed. *Santuario de Isis y Serapis. Molinete/Cartagena*. Murcia: Editum, 2019.
- Papaconstantinou, Arietta. «La liturgie stationale à Oxyrhynchus dans la première moitié du 6e siècle. Réédition et commentaire du P. Oxy XI 1357». *Revue Des Études Byzantines* 54 (1996): 135-59.
- . «La reconstruction de Saint-Philoxène à Oxyrhynchus: l'inventaire dressé par Philéas le tailleur de pierres». En *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, editado por F. Baratte, 15:183-92. Paris: Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2005.
- . *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes, Le monde byzantin*. Michigan, 2001.
- . «Oracles chrétiens dans l'Égypte byzantine: Le témoignage des papyrus». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 104 (1994): 281-86.
- Papini, Lucia. «Biglietti Oracolari in Copto Dalla Necropoli Nord Di Antinoe». En *Acts of the Second International Congress of Coptic Study, Roma, 22-26 September 1980*, editado por Tito Orlandi y Frederik Wisse, 245-55. Roma: C.I.M., 1985.
- . «Domande oracolari: Elenco delle attestazioni in greco e copto». *Analecta papyrologica* 4 (1992): 21-27.
- Parlasca, Klaus. «Ein Sarapistempel in Oxyrhynchus?» *Chronique d'Égypte* LXXXI (2006): 253-75.
- Parsons, Peter, ed. *The Oxyrhynchus Papyri*. XLII. London: Egypt Exploration Society, 1974.
- Preisendanz, Karl. *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri: Vol. II*. Stuttgart: Stuttgartiae in aedibus, 1974.
- Ratzan, David M. «Freakonomika: Oracle as Economic Indicator in Roman Egypt». En *My lots are in thy hands: sortilege and its practitioners in late antiquity*, editado por AnneMarie Luijendijk, Lance Jenott, y William E. Klingshirn, 248-89. Leiden-Boston: Brill, 2018.

- Rea, John R. «On κηρυκίνη: P.Heid.IV 334, P.Köln VI 279, and CPR I 232». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79 (1989): 201-6.
- , ed. *The Oxyrhynchus Papyri. LV*. London: Egypt Exploration Society, 1988.
- Renberg, Gil H. *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Greco-Roman world*. Religions in the Graeco-Roman world 184. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Ripat, Pauline. «The Language of Oracular Inquiry in Roman Egypt». *Phoenix* 60, n.º 3/4 (2006): 304-28.
- Rowlandson, Jane, ed. *Women and society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Ryholt, Kim. «A Pair of Oracle Petitions Addressed to Horus-of-the-Camp». *The Journal of Egyptian Archaeology* 79 (1993): 189-98.
- Sánchez, Jorge García, y José Luis Córdoba de la Cruz. «En torno al Serapeum de Cartago». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua* 30 (2017): 143-72.
- Sarri, Antonia. «Two Instances of an Oxyrhynchite Amphodon». *Zeitschrift fuer Papyrologie Und Epigraphik* 185 (2013): 212-13.
- Schubart, W. «Orakelfragen». *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931): 110-15.
- Sirivianou, M. G., ed. *The Oxyrhynchus Papyri. LVI*. London: Egypt Exploration Society, 1989.
- Stambaugh, John E. *Sarapis Under the Early Ptolemies*. Leiden: Brill, 1972.
- Stewart, Randall. *Sortes Astrampsychi, Ecdosis altera*. Vol. II. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. München: De Gruyter, 2001.
- Wilcken, Ulrich, y Ludwig Mitteis. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*. Hildesheim: G. Olms, 1963.
- Wiśniewski, Robert. *Christian Divination in Late Antiquity*. Traducido por Damian Jasiński. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- . «Pagans, Jews, Christians, and a Type of Book Divination in Late Antiquity». *Journal of Early Christian Studies* 24, n.º 4 (2016): 553-68.
- . *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Youtie, Herbert C. «Questions to a Christian Oracle». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 (1975): 253-57.

