

# ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 14 - 2016



*VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA*

RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

SILVIA ALFAYÉ VILLA (ED.)

## DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA  
(Universidad Carlos III de Madrid)

## COMITÉ CIENTÍFICO

RADU ARDEVAN  
(Universidad Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)

JUDY BARRINGER  
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE  
(École Pratique des hautes études à Paris)

CORINNE BONNET  
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES  
(Univ. Franche Comte)  
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA  
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI  
(Universita degli Studi di Perugia)

FRANCISCO MARCO SIMÓN  
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH  
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ  
(Universidad Complutense de Madrid)

MARIO TORELLI  
(Università della Calabria, Cosenza;  
Accademia Nazionale dei Lincei)

HENK S. VERSNEL  
(University of Leiden)

## DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas ([www.syntagmas.com](http://www.syntagmas.com))

## EDITA

Dykinson S.L. ([www.dykinson.com](http://www.dykinson.com))  
Instituto de Historiografía  
Julio Caro Baroja  
Universidad Carlos III de Madrid  
Asociación ARYS

## SUBSCRIPCIONES

El precio anual de la suscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30\$ (individual) y 50\$ (instituciones). Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

## SECRETARIO

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA  
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

## CONSEJO DE REDACCIÓN

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ  
(Universidad de Cantabria)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ  
DE ASPURU  
(Universidad de Oviedo)

ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO  
(Universidad Autónoma de Madrid)

ANA IRIARTE  
(Universidad del País Vasco)

REBECA RUBIO RIVERA  
(Universidad de Castilla La Mancha)

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO  
(Universidad de Almería)

# ARYS

Volumen 14- 2016 - ISSN: 1575-166X

Depósito Legal M-32333-2014

*ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades* figura indizada en CIRC, Dialnet, DICE, ERIH PLUS, Interclassica, Latindex, MIAR, RESH. Sobre la política de la revista e instrucciones para los autores, ver últimas páginas del volumen.

Reservados todos los derechos.

No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

## REVISTA ARYS

Biblioteca de la facultad de Humanidades  
Universidad Carlos III de Madrid  
C/ Madrid, 135  
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA  
E-Mail: [imuro@db.uc3m.es](mailto:imuro@db.uc3m.es)  
Tlfn: 916 24 92 07

# ARYS

NÚMERO 14 -2016

VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA  
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

## PRÓLOGO

- 7 TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO:  
A MODO DE PRÓLOGO  
*Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)*

## MONOGRÁFICO

- 23 EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES  
*Francisco Díez de Velasco (Universidad de La Laguna)*
- 43 CULTO Y RITO EN CUEVAS: MODELOS TERRITORIALES DE VIVENCIA Y  
EXPERIMENTACIÓN DE LO SAGRADO, MÁS ALLÁ DE LA MATERIALIDAD (SS.  
V-II A.N.E.)  
*Carmen Rueda Galán y Juan Pedro Bellón Ruiz (Universidad de Jaén)*

- 81** *CAPUT IN IECORE NON FUIT. LA ‘CABEZA’ DE LOS CÓNSES POR LA SALVACIÓN DE LA REPÚBLICA*  
*José A. Delgado Delgado (Universidad de La Laguna)*
- 109** *LOS TEMORES DEL MAGO: MIEDOS EN TORNO A LA ACCIÓN MÁGICA EN LA ANTIGUA ROMA*  
*Silvia Alfayé Villa (Universidad de Zaragoza)*
- 153** *FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL EGIPTO TARDOANTIGUO*  
*Clelia Martínez Maza (Universidad de Málaga)*
- 171** *XIBALBA, EL LUGAR DEL MIEDO: LAS CUEVAS Y EL INFRAMUNDO DE LOS ANTIGUOS MAYAS*  
*Holley Moyes (University of California, Merced))*

#### **VARIA**

- 193** *UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LOS CILINDROS DE GUDEA A Y B*  
*Daniel Sánchez Muñoz (Universidad de Granada)*

#### **RECENSIONES**

- 223** *MCINTYRE, GWYNAETH: A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.*  
*Carmen Alarcón Hernández (Universidad de Sevilla)*

LOS TEMORES DEL MAGO: MIEDOS EN TORNO  
A LA ACCIÓN MÁGICA EN LA ANTIGUA ROMA  
THE MAGICIAN'S FEARS: DREADS AROUND MAGICAL  
PERFORMANCE IN ANCIENT ROME

SILVIA ALFAYÉ VILLA  
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA  
ALFAYE@UNIZAR.ES

---

RESUMEN

Aunque fueron capaces de provocar terror, sufrimiento y desesperación en sus víctimas, y de utilizar el miedo ajeno como un poderoso aliado, los practicantes de magia de la antigua Roma también experimentaron temores e incertidumbres en relación a sus operaciones mágicas y al resultado de las mismas. Esta contribución lleva a cabo un estudio de los temores del mago, y aborda la cuestión de la compleja relación entre magia y miedo en el mundo antiguo.

ABSTRACT

Although in the Ancient Rome the practitioners of magic were able to cause terror, pain and despair to their victims, and to use somebody else's fear as a powerful ally, they also experimented dreads and anxieties in relation to their own magical performances and their consequences. This contribution offers a study of the magician's fears, and deals with the topic of the complex relationship between fear and magic in the Ancient World.

---

**PALABRAS CLAVE**

miedo, magia, encantamiento, *defixio*, amuleto, artefacto mágico, eficacia ritual, irreversibilidad, amenaza sobrenatural, protección, ansiedad, rumor.

**KEY WORDS**

fear, magic, curse, *defixio*, charm, magical artefact, ritual efficacy, irreversibility, supernatural threat, protection, anxiety, rumor.

---

Fecha de recepción: 01/09/2016

Fecha de aceptación: 29/03/2017

---

QUIENES EN LA ANTIGUA ROMA RECURRIERON A LA MAGIA como estrategia para expresar y realizar sus deseos, y manejar sus frustraciones y miedos, no estuvieron exentos de padecer angustia e incertidumbre sobre el desarrollo de su acción mágica y el resultado de la misma<sup>1</sup>. Si la magia les permitía expresar y aliviar sus temores, también creaba otros nuevos, que debían ser igualmente gestionados: el miedo a que, por diversas razones, la operación mágica fuera ineficaz; el temor a que el artefacto mágico pudiera ser descubierto y desactivado, casual o intencionadamente; la angustia ante la posibilidad de que el encantamiento fuera irreversible y el oficiante no tuviera capacidad para deshacerlo si así lo deseaba; la amenaza del ataque de las potencias sobrenaturales a las que invocaba, que podían volverse en su contra; la preocupación por los riesgos físicos que implicaban ciertas ceremonias, y por sus posibles secuelas psicológicas; la inquietud por ser descubiertos en plena faena, acusados y condenados públicamente, o señalados como practicantes de magia por la rumorología popular, con nefastas consecuencias sociales; etc.

Éstos fueron algunos de los miedos experimentados por los hacedores de magia en la antigua Roma: aunque podían provocar terror y desesperación en sus víctimas mediante sus acciones mágicas<sup>2</sup>, ellos mismos también experimentaron preocupacio-

---

1. Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación “*Verenda Numina: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo*”, financiado por la Universidad de Zaragoza (JIUZ-2014-HUM-01), y dirigido por la propia autora, y del *Grupo de Investigación Hiberus*, financiado por la Diputación General de Aragón. La edición y traducción de los PGM que se sigue en este artículo es la realizada por CALVO, J.L., y SÁNCHEZ, M.D.: *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987.

2. Así lo expresa Plinio, *Nat. Hist.*, 28, 4, 9, quien reconoce que no había nadie en Roma que no temiera ser objeto de encantamiento. El miedo podía ser un inmejorable aliado del practicante de magia, que utilizaba a su favor las emociones negativas generadas en quienes sospechaban ser o se sabían víctimas de encantamiento. De hecho, el terror que provocaba en ellos ese conocimiento coadyudaba al efecto paralizante y ansiógeno del ritual mágico, y por tanto aceleraba su cumplimiento. Que muchas de estas acciones mágicas buscaban conscientemente provocar terror en sus destinatarios lo muestran textos como PGM VII, 887-889: “ordena a tu ángel que vaya junto a fulana y que la traiga por los cabellos, por los pies; asustada, aterrorizada por visiones, desvelada por mi amor, por su deseo de mí, fulana, que venga a mi dormitorio”; y PGM XII, 54-55: “hazlos temerosos, temblorosos, asustados, turba sus corazones por miedo a ti y haz a favor de fulano todo lo escrito antes”. Sobre la relación entre miedo y magia, *vid.* BOLOGNA, M.: “Érichto et les autres. La peur de la sorcellerie dans la littérature latine”,

nes y temores relacionados con su praxis *contra naturam*. Al estudio de los temores del mago, y la compleja relación entre el miedo y la práctica de la magia en el mundo romano, está dedicada esta contribución.

### 1. EL TEMOR A LA INEFICACIA DEL RITUAL MÁGICO

En el imaginario romano, uno de los temores principales de quienes practicaban la magia era que su acción resultara ineficaz y no lograra los efectos deseados. Los propios actores mágicos consideraban problemática la cuestión del éxito de sus operaciones, y eran constantes las dudas sobre la fiabilidad del procedimiento, y la amenaza de un fallo en el mismo que implicara el fracaso del ritual<sup>3</sup>.

Por un lado, quienes recurrían a profesionales de la magia podían experimentar recelos ante la capacidad y la eficacia de los métodos de aquellos a quienes pagaban por hacer realidad sus deseos. A través de la exhibición convincente de unas credenciales que atestiguaran su solvencia y su fiabilidad probada, y de la creación de una envolvente “trampa sagrada” (*vid. infra*), los profesionales de la magia debían de ser capaces de vencer las suspicacias de sus potenciales clientes y generarles confianza,

---

COIN-LONGERAY, S., y VALLAT, D. (eds.): *Peurs Antiques*, Saint-Étienne, 2015, 229-238; y ALFAYÉ, S.: *Homo timens: magia, miedo y ritual en la antigua Roma*, e.p.

3. Sobre la eficacia del ritual mágico, y los problemas de valoración del error/fracaso/efectividad de la magia, *vid.*, entre otros, SIGRIST, M.: “Magic as human reason”, SHAKED, S. (ed.): *Officina Magica. Essays on the practice of magic in Antiquity*, Leiden-Boston, 2008, 295-316 (306-307); BOHAK, G.: *Ancient Jewish Magic*, Cambridge, 2008, 35-51; BAILLIOT, M.: *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine. Archéologie des rituels et des images*, Paris, 2010, 173-177; QUACK, J.F.: “Postulated and Real Efficacy in Late Antique Divination Rituals”, *Journal of Ritual Studies*, 24, 1, 2010, 45-69 (53-56); SAX, W.S.: “Ritual and the problem of efficacy”, SAX, W.S., QUACK, J., y WEINHOLD, J. (eds.), *The problem of ritual efficacy*, Oxford, 2010, 3-16; BRODY, H., “Ritual, medicine and the placebo response”, SAX, W.S., QUACK, J., y WEINHOLD, J. (eds.), *The problem of ritual efficacy*, Oxford, 2010, 151-168; KOUTRAFOURI, V.G., y SANDERS, J. (eds.): *Ritual failure. Archaeological Perspectives*, Leiden, 2013; ALFAYÉ, S.: “Fraudes sobrenaturales: crédulos, impostores y potencias sobrenaturales en la antigua Roma”, MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J. (eds.), *Fraude, mentira y engaño en el mundo antiguo*, Barcelona, 2014, 65-96 (70-71, 85, 89-91); ZOGRAFOU, A.: “Être pur pour réussir: le conditionnement de l'efficacité rituelle dans les PGM”, *Kernos*, e.p. Cf. también WITTEGENSTEIN, L.: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, 2008, 52-53: “Dice Frazer que es muy difícil descubrir el error en la magia –de ahí que se mantenga tanto tiempo– puesto que, por ejemplo, un conjuro para provocar la lluvia tarde o temprano se muestra realmente eficaz. Pero no deja, entonces, de ser extraño que los hombres no se hayan dado cuenta pronto de que, tarde o temprano, lloverá sin más. Creo que el empeño en una explicación está desencaminado, dado que lo que sólo se ha de hacer es conjuntar correctamente lo que uno *sabe* (sic) y no añadir nada más. (...) Aquí solo se puede describir y decir “así es la vida humana”. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos. (...) El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efígie”.

lo que no siempre sucedía<sup>4</sup>. Pero, a su vez, los propios practicantes de magia también experimentaron dudas sobre cómo debían realizarse determinados procedimientos mágicos, y sobre cuáles eran realmente más eficaces para obtener los resultados deseados, por lo que posiblemente valoraran la opinión experimentada de otros magos a la hora de decantarse por una práctica u otra. En este sentido, Quack considera que los comentarios que aparecen entre líneas o en los márgenes de los papiros mágicos sobre la eficacia de una determinada operación mágica, y el modo en que ésta debía llevarse a cabo, habrían sido escritos por auténticos practicantes de magia que realizaron ese ritual y querían compartir sus experiencias<sup>5</sup>. Así podría interpretarse, por ejemplo, el comentario incluido dentro de la receta mágica de *PGM XII*, 28-29,

“yo te escribo conforme a mis conocimientos, para que lo sepas con todo detalle y no andes buscando”.

O la información que proporciona el redactor de *PGM V*, 48-53, corrigiendo procedimientos recomendados por otras fuentes textuales sobre la base de su propia praxis:

“Actúa cuando la luna se encuentre en un signo zodiacal firme en compañía de astros benéficos o se halle en zona beneficiosa, pero no en luna llena. Porque es lo mejor, y así se realiza el vaticinio bien ordenado; pero en otras copias estaba escrito “en luna llena”.

Y, también, las indicaciones de primera mano que ofrece *PGM IV*, 973-978, sobre cómo debe realizarse la operación para evitar el resultado opuesto:

“Conjuro de la luz se recita una sola vez, para que permanezca contigo la captación de la luz; pues a veces pronuncias la fórmula que atrae al dios y sobrevienen las tinieblas. Así pues, es necesario que hagas el conjuro de esta manera”.

De acuerdo con la interpretación de Quack, estas anotaciones nos permiten acceder a la percepción y la vivencia de la acción mágica desde una perspectiva *emic*, ya que en ellas sus autores expresan su propia experiencia sobre los resultados que cabía esperar de prácticas concretas, ofreciendo información sobre su origen y solvencia

---

4. Cf. diversos ejemplos de escepticismo popular ante la “trampa sagrada” desplegada por los magos en OGDEN, D.: *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds. A sourcebook*, Oxford, 2009, 24, 56, 290-299, nº 19 y 300; TONNER, J.: *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, 2012, 64-66, 74, 82; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 72-74, 89-91.

5. QUACK: “Postulated and Real...”, 51-53.

probada<sup>6</sup>, y sobre el tiempo que tardaban en actuar<sup>7</sup>; recomendando qué ritual era el mejor de entre los disponibles para lograr el mismo objetivo<sup>8</sup>; o, simplemente, constatando la gran eficacia de esa receta<sup>9</sup>. Así, por ejemplo, PGM IV, 2446-2455:

“[Este sahumero a Selene] lo mostró Parates, el profeta de Heliópolis, manifestando al rey Adriano la fuerza de su magia divina. Pues sedujo en una hora, hizo enfermar en dos horas, mató en siete horas y envió sueños al propio rey demostrando toda la verdad de su magia; y lleno de admiración hacia el profeta mandó que le duplicaran los honorarios”.

En cambio, García Molinos considera que estas anotaciones no serían reflejo de experiencias mágicas reales de sus autores, sino recursos retóricos de persuasión utilizados por los redactores de los papiros como estrategia para atraer a futuros lectores y clientes, y darles confianza, disipando sus recelos sobre la solvencia de los procedimientos a través de comentarios en los que ensalzan las virtudes, las credenciales y la fiabilidad probada de esas recetas mágicas<sup>10</sup>.

---

6. Cf. PGM I, 247 y 263: “experimento probado para hacerse invisible (...). Es un medio excelente”. PGM XI, 40: “la práctica está probada”. PGM III, 439-440: “No hay práctica mejor que ésta. Está probada por Manetón, que la recibió como regalo del dios máximo Osiris”.

7. PGM IV, 1873-1877: “A nadie instruyas. Pues es muy poderoso e insuperable, obra contra todos en el mismo día, con toda sencillez produce efectos inmediatos, extraordinariamente fuertes”. PGM VII, 300: “Encantamiento amoroso de efecto inmediato”. PGM XXXVI, 361: “Encantamiento irresistible que actúa en el mismo día”. PGM IV, 2078-2088: “Él conduce hacia ti y hace enfermar y envía sueños y conjura y obtiene sueños para ti a la vez. Esto es lo que consigue la práctica sola; según lo que busques al realizar la práctica, debes modificar únicamente los formularios. Muchos magos que llevaban consigo sus utensilios los dejaron y utilizaron este demon como asistente y realizaron lo que antes se ha descrito con toda rapidez; pues él es quien, sin ningún tipo de palabras superfluas, sino con toda sencillez, realiza rápidamente las tareas antedichas”. Sobre las ventajas que reportaba no necesitar parafernalia para realizar prácticas mágicas, *vid.* GARCÍA MOLINOS, A.: “Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos”, SUÁREZ, E., BLANCO, M., y CHRONOPOULOU, E. (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 2015, 31-44 (37-38).

8. PGM XXXVI, 70: “Fórmula mágica de encantamiento, el mejor hechizo con fuego; nada mejor que él”. PGM XXXVI, 120: “Prodigioso encantamiento amoroso; no existe ninguno mejor que él”. PGM II, 149: “Encantamiento amoroso por medio de un perro de cera y resina. Empieza la súplica al dios: porque es la mayor e insuperable”. PGM XII, 316-322: “el sagrado Ufor, el verdadero, está inscrito con toda brevedad y verazmente; por él están vigorizadas las figuras modeladas y esculpidas y talladas. Porque éste es el verdadero; los demás en cambio dan largos rodeos, hablan con engaño y alcanzan una duración inútil”.

9. PGM VII, 970: “Pócima eficaz”. PGM XII, 203: “Anillo para obtener todo éxito y suerte. Lo ambicionan reyes y jefes. Muy eficaz”. PGM XXXVI, 1: “Hechizo que es eficaz para todo”. PGM LXI, “hechizo amoroso muy apreciado”. PGM IV, 776: “No he encontrado práctica mejor que ésta en el mundo”.

10. GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 35-36, 41-42. Filóstrato, *AT* 8,7,3, afirmaba que “en cuanto al arte de hechicería, todos sus practicantes son codiciosos, pues las ingeniosas demostraciones

En cualquier caso, parece indudable que en el mundo romano la incertidumbre sobre la eficacia y el miedo al fracaso estaban latentes en toda acción mágica; ahora bien, dentro de su imaginario cultural, la ausencia de efectividad podía responder a una casuística variada.

Para quienes, como Luciano de Samosata, no creían en el poder de la magia, la ausencia de éxito no era más que el resultado obvio y esperable, que revelaba la naturaleza fraudulenta de un *ars* que prometía manipular a unas potencias sobrenaturales inexistentes<sup>11</sup>.

En cambio, para quienes sí creían en lo sobrenatural y en la capacidad de ciertas personas para influir en el ámbito divino a través de la magia<sup>12</sup>, la explicación necesariamente debía de ser otra: puesto que se aceptaba la posibilidad de que la acción mágica fuera eficaz, si ésta no funcionaba y no se alcanzaban los resultados esperados era *por algo*, lo que en modo alguno suponía cuestionar(se) la propia validez de la magia<sup>13</sup>. Como señala Quack:

---

que hacen se las han inventado para obtener beneficios, y rebuscan grandes sumas de dinero tratando de engañar a los que desean alguna cosa, convenciéndoles de que son capaces de todo”.

11. Cf. LUCK, G.: “Witches and sorcerers in Classical Literature”, FLINT, V. *ET AL.*, *Witchcraft and magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Rome*, London, 1999, 91-158 (140-144, 153-155); GORDON, R.: “Imagining Greek and Roman Magic”, FLINT, V. *ET AL.*: *Witchcraft and magic in Europe. Vol. 2. Ancient Greece and Rome*, London, 1999, 179-276 (210-222); TRZCIONKA, S.: *Magic and the supernatural in fourth-century Syria*, London-New York, 2007, 88-91, 93, 96-100; ALFAYÉ.: “Fraudes sobrenaturales...”, 65-96.

12. Apuleyo, *Apol.* 26, 6, define a un mago como “aquella persona que, por estar en comunicación verbal con los dioses inmortales, es capaz de realizar cuanto le venga en gana, recurriendo a la fuerza misteriosa de ciertos encantamientos (*vi cantaminum*)”; trad. de S. Segura. Sobre la auto-percepción que tenían los magos de sus habilidades para establecer vínculos con lo divino, cf. SIGRIST: “Magic as human reason...”, 315: “the ethical question is about the self-awareness of the magician. Is he a fake making a joke out of the credulity of others, or does he believe in his powers? Both cases exist. But just as Hippocrates believed in his knowledge and wanted it to be effective, the magician feels that his approach to the world is justified.” *Vid.*, también, OGDEN, D.: “Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman Worlds”, FLINT, V. *ET AL.*: *Witchcraft and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Rome*, London, 1999, 1-90 (108); ALFAYÉ.: “Fraudes sobrenaturales...”, 65-96.

13. SIGRIST: “Magic as human reason”, 306; ALFAYÉ.: “Fraudes sobrenaturales...”, 70-71, 85, 89-91: “es posible que la confianza en, y la demanda de, la ayuda sobrenatural proceda simplemente del hecho de que la gente quiere creer, de modo que simplemente ignora su sospecha de que la magia puede no ser otra cosa que engaño y fraude. Si asumimos que todas estas prácticas eran fraudulentas y que todo contacto con las potencias divinas es siempre pura charlatanería, cabe preguntarse porqué tuvieron –y tienen– éxito. La respuesta quizás sea sencilla: porque a sus usuarios les funcionaba. Aunque a nosotros nos parezcan “objetivamente inoperativas”, éstas podían ser realmente efectivas para quienes sentían y creían que podían establecer un contacto privilegiado con lo sobrenatural que les resultara beneficioso, ya fuera directamente o a través de mediadores. Pero para que estas funcionaran era imprescindible que la persona que las realizara creyera en ellas; sólo así podían ser eficaces. Solo a través de la creencia, de la expectativa en la eficacia del recurso sobrenatural, ésta podía actuar” (90).

“it is also the case that the more things there are to be done right, the easier is to explain individual failure of a ritual without doubting the procedure as a whole –one can always suppose that one was too lax with regard to purity, did not calculate the lunar month exactly, mispronounced a word or forgot one ingredient, etc.”<sup>14</sup>.

De hecho, ya en su reflexión sobre el error y la eficacia de la magia, Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VII, 38, señalaba que quien recurre a ella le atribuye los logros que consigue, pero los fallos se los achaca a sí mismo, o a elementos externos<sup>15</sup>. Entre esos factores se incluye el error en la ejecución de la operación mágica, ya sea en la secuencia, los materiales empleados, el estado del oficiante, el tiempo o el espacio del procedimiento; pero también la incompetencia de ese operante en particular, o el sabotaje de un especialista rival, o la existencia de barreras profilácticas alrededor de la víctima, etc.<sup>16</sup>. La casuística por la que el ritual mágico podía fracasar y no obtener los resultados esperados era muy amplia y variada, pero considero que pueden diferenciarse dos grupos en función de cuándo puede producirse el error –y con ello, la pérdida de eficacia–, y de los agentes rituales responsables de que eso suceda. El primer grupo lo integran errores que se producen durante la preparación y realización del procedimiento mágico, y que tienen que ver con el (in)cumplimiento de las exigencias rituales, y son exclusiva responsabilidad del oficiante implicado en la ceremonia. En el segundo grupo se incluyen las acciones contra-mágicas realizadas *a posteriori* por otros actores rituales<sup>17</sup>.

Centrándonos en el primer grupo, el de los errores en el cumplimiento de las exigencias rituales y en la realización de la operación mágica, debemos reconocer que la complejidad procedimental de algunas prácticas, de las que los *PGM* ofrecen detalladas secuencias de preparación y ejecución, propiciaba que el operante incurriera con facilidad en errores durante la *performance*. Y es que, si quería que su acción resultara eficaz, el oficiante debía realizar escrupulosamente la secuencia ritual en el orden prescrito, haciendo los gestos adecuados y recitando las fórmulas de forma correcta, como recuerda *PGM* I, 45-47, “he designado para ti este asesor (libro) para que no cometas errores cuando celebres esta (práctica) sagrada”.

Por ello, uno de los principales temores en relación a la eficacia de la operación mágica, y una explicación fácil de su fracaso, era que la ceremonia no se hubiera rea-

---

14. QUACK: “Postulated and Real...”, 54.

15. Cf. LUCK: “Witches and sorcerers...”, 130-132.

16. SIGRIST: “Magic as human reason”, 306; HÜSKEN, V. (ed.): *When rituals go wrong: mistakes, failures and the dynamics of rituals*, Leiden-Boston, 2007; SAX, W.S., QUACK, J., y WEINHOLD, J. (eds.), *The problem of ritual efficacy*, Oxford, 2010; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 82-91.

17. Los ejemplos que se ofrecerán en las páginas siguientes no pretenden ser una recopilación sistemática, sino representativa.

lizado con la escrupulosidad ritual necesaria –lo que engloba fallos en la ejecución de fórmulas, gestos y acciones, pero también errores en la temporalidad y la topografía, en los materiales, en el estado impuro del operante, o en la inadecuada especificación de víctimas y dioses, entre otras cuestiones–, y que ello hubiera impedido obtener el resultado esperado. Este temor y esta obsesión por el cumplimiento minucioso del procedimiento ritual son compartidos por la *religio publica* romana, caracterizada por la ortopraxia. Para tratar de calmar esos miedos sobre el desarrollo correcto del procedimiento, algunos papiros mágicos incluyen señales intermedias de resultados parciales<sup>18</sup>, que permiten comprobar al operante si hasta ese momento había realizado el ritual conforme a lo prescrito y podía proseguir, o si había cometido un error y debía comenzar la ceremonia desde el principio, o incluso si debía aplazarlo para otro momento más propicio:

“Petición de sueños ante una lámpara. Purifícate ante tu lámpara diurna y di ante la lámpara hasta que se apague: “Ten salud, lámpara, y brilla junto a Harsenterfta y Arsen-tecta y el gran padre Osiris Miguel. Si el momento es bueno para la petición, muéstrame agua y madera, pero si es de otra forma muéstrame agua y piedra” (*PGM XXII*, 27-32).

Analicemos, a continuación, qué problemas y fallos podían acaecer durante la ceremonia mágica, e incluso durante su preparación previa, que mermaran su eficacia. Algunos papiros mágicos prescriben la purificación previa de los operantes y/o de sus ayudantes, ya sea de forma genérica o detallada<sup>19</sup>. Entre esas interdicciones se incluye la abstinencia sexual<sup>20</sup>, y/o el ayuno total o la privación de ciertos alimentos durante los días previos al ritual<sup>21</sup>. Así, por ejemplo, *PGM I* 289-292 prescribe:

---

18. QUACK: “Postulated and Real...”, 52-53; GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 38-40. Cf., por ejemplo, *PGM I*, 64-68: “Si sigues fielmente la fórmula, tendrás esta señal: el halcón bajará volando, se posará frente a ti...”. *PGM I*, 74-77: “En seguida obtendrás esta señal: una estrella encendida bajará del cielo y se colocará en la parte central del terrado...”. *PGM IV*, 210-213: “Cuando lo hayas dicho tres veces, sobrevendrá esto como señal de la comunicación; pero tú, con un alma mágica como armadura, no te asombres: pues un halcón marino vendrá volando y te golpeará con sus alas en tu cuerpo indicándote que te levantes”. *PGM IV*, 3224-3228: “Cuando la veas, dispónete a saludarla y di: “Te saludo, diosa gloriosa, *ilara ouch*, y si te vas a ocupar de mi asunto, extiende tu mano”. Si te la tiende, exige contestación a tus preguntas. Pero, si no te escuchara, di: “te invoco, la *ilaouch*...”. *PGM VII*, 612-618. *PGM LVII*, 15-16: “Quema sabina con la tablilla y di: “Isis, sagrada doncella, dame una señal de tu cumplimiento, descubre tu sagrado peplo (...)”.

19. QUACK: “Postulated and Real...”, 50-51. Cf., entre otros, *PGM III*, 302-303; *PGM VII*, 334; 364; 544; 749-750; *PGM XIII*, 1-234.

20. *PGM I*, 41-43; *PGM II*, 55-56; *PGM IV*, 897-898.

21. *PGM I*, 55-59; 236-237; *PGM III*, 412, 427; etc.

“Esto lo tienes que completar cerca de la lámpara, vestido con los ropajes adecuados y apartado de todas las obras abominables, de toda dieta de pescado y de toda relación sexual, para que lleves al dios a un deseo irrefrenable de estar a tu lado”.

Y *PGM IV*, 53-56 ordena que:

“Después de purificarte durante siete días, antes de que aparezca la luna llena, abstente de alimentos con sangre y crudos. De los que sueles comer, pon la mitad exactamente durante los días señalados en una vasija de jaspe, en la que también sueles comer, y abstente del vino”.

Además, en algunos rituales, especialmente en los relacionados con adivinación y sueños, se exigía abstinencia verbal al operante, indicándole que no debía hablar con nadie antes y/o después de la ceremonia, y a veces también debían guardar silencio quien le ayudaba en el transcurso de la misma<sup>22</sup>. Como ejemplo, *PGM II*, 23-27:

“Que la cama esté en el suelo, sobre juncos limpios o sobre hierba; acuéstate sobre el costado derecho, en tierra y en el suelo. *Haz la invocación sin dar respuesta a nadie*; durante la invocación quema incienso en grumos, doce piñas apropiadas y dos gallos sin mancha, uno para Helios y otro para Selene, el primer día y en un brasero de cobre o barro. A la derecha graba este signo, y acuéstate siguiendo su línea recta.”.

Asimismo, muchas de las recetas también especifican los requisitos de pureza que han de cumplir los elementos usados como parafernalia mágica: por ejemplo, que el aceite y vino empleados sean puros y no estén mezclados<sup>23</sup>; que el agua proceda de una fuente nueva, “excavada cinco meses antes o en los últimos cinco años, o la que tú hubieras tomado después del primer día de excavada”<sup>24</sup>; que los objetos no hubieran sido utilizados con anterioridad<sup>25</sup>, o que estuvieran limpios<sup>26</sup>; etc.

Y, en otras ocasiones se recuerda al oficiante que el lugar donde va a realizar la ceremonia mágica ha de estar purificado, y cómo debe realizarse esa lustración: así, por ejemplo, *PGM VII*, 843-844, “siempre debe estar purificado el lugar donde actúas”; *PGM VII* 540-542, “pon una lámpara de hierro en la parte que mira al viento del Este en una habitación pura”; *PGM II*, 21-22, “cuando vayas a acostarte al ano-

---

22. *PGM I*, 85-90; *PGM VII*, 620-623; 726; 759; *PGM III*, 263-265: “Toma un dedo y pónelo debajo de la lengua antes de hablar con nadie y di lo siguiente junto con el nombre grande”.

23. *PGM II*, 55; *PGM III*, 383-384; *PGM XIII*, 357; *PGM LXI*, 1.

24. *PGM II*, 37-38.

25. *PGM III*, 617-618; *PGM IV*, 66-68; 171; *PGM IV*, 490, “acuéstate sobre una manta en una cama nueva”.

26. *PGM II*, 22-23.

checer, purifica tu cama con leche de burra”; *PGM XIII*, 7-8, “elige una habitación, en la planta baja, donde no haya muerto nadie desde hace un año –la puerta debe estar orientada al Poniente”; o *PGM II*, 148-161,

“El lugar tiene que estar limpio de toda suciedad y cuando lo hayas santificado con la purificación, empieza la súplica al dios: porque es la mayor e insuperable.

Práctica. Toma barro y purifica las jambas de las puertas del dormitorio en el que tú permaneces puro; y cuando lo hayas cubierto de barro de esta forma, graba los nombres siguientes con un estilo de bronce (...).”

Por otro lado, la selección inadecuada de los elementos utilizados durante el procedimiento mágico podía ocasionar la ausencia de resultados, por lo que era indispensable seguir las indicaciones sobre el atuendo del operante<sup>27</sup>; el color de los objetos<sup>28</sup>; la edad, color y especie de las víctimas animales<sup>29</sup>; y la especie botánica y la procedencia de los materiales<sup>30</sup>, como muestran, por ejemplo, *PGM VII*, 630, “un anillo de hierro procedente de unos grilletos”, o *PGM IV*, 223-228,

“Cuando quieras tomar un oráculo sobre algún asunto, toma un recipiente de bronce, un plato, o una taza del tipo que quieras y échale agua: si vas a invocar a los dioses celestes, agua de lluvia; si a los de la tierra, agua de mar; si es a Osiris o a Serapis, agua de río; si a los muertos, de una fuente”.

La celebración de la acción mágica en el tiempo incorrecto también conducía al fracaso, de ahí que resultara imprescindible realizar la ceremonia no solo en el día prescrito tomando como referencia las fases lunares y/o el zodiaco, sino también en el

---

27. *PGM I*, 279 y 289; *PGM III*, 611-620; *PGM IV*, 900-905; 934-938.

28. Por ejemplo, en el caso de las lucernas empleadas en la práctica mágica los papiros suelen prescribir que no sean de color rojo: *PGM I*, 276 y 293; *PGM VII*, 593-595: “toma una lámpara de siete brazos, no pintada de rojo, y prepara mecha con cuerda de una nave que haya naufragado”; *PGM VIII*, 86; *PGM VII*, 542: “pon también una lámpara no pintada de rojo y enciéndela”. Vid. ZOGRAFOU, A.: “Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in *PGM* recipes”, CHRISTOPOULOS, M., KARAKANTZA, E., y LEVANIIOUK, O. (eds.): *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, New York-Toronto, 2014, 276-294.

29. Cf., entre otros, JOHNSTON, S.I.: “Sacrifice in the Greek Magical Papyri”, MIRECKI, P., y MEYER, M. (eds.): *Magic and Ritual in the Mediterranean World*, Leiden-Boston-Koln, 2002, 344-358; OGDEN, D.: “Animal magic”, CAMPBELL, G.L. (ed.): *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford, 2014, 294-309.

30. LIDONNICI, L.R.: “Beans, flewaort and the blood of a Hamadryas Baboon: recipe ingredients in Graeco-Roman Magical materials”, MIRECKI, P., y MEYER, M. (eds.): *Magic and Ritual in the Mediterranean World*, Leiden-Boston-Koln, 2002, 359-377.

momento específico del día o la noche<sup>31</sup>. Además, algunos papiros mágicos concretan cuál debía ser el momento emocional y vital del operante en el que éste podía emplear con éxito el procedimiento mágico, indicando que si este recurría a él en una ocasión frívola, éste no funcionaría e incluso podía acarrearle nefastas consecuencias. Así lo avisa *PGM IV*, 855-856:

“ni practiques la fórmula mágica de Salomón para algo fácil de alcanzar, a menos que un asunto forzoso te obligue, no sea que te persiga su cólera”.

Lo mismo recomienda *PGM XII*, 153-154:

“el nombre divino invocarás en una gran necesidad, en asuntos de capital importancia y necesidad; si no, te culparás a ti mismo”.

E, igualmente, *PGM IV*, 2568-2571 y 2636-2640, alerta de que no debe recurrirse a ese encantamiento de forma habitual, sino solo en ocasiones especiales:

“Esta es la fórmula que has de utilizar para coaccionar. Pero no actúes frecuentemente ante Selene, sino cuando actúes en lo que merece tu energía mágica. (...) Haz todo esto con pureza, pero no frecuentemente ni sobre todo a la ligera la dirijas a Selene”.

Otro factor que podía anular la eficacia de la operación mágica era la elección de la topografía. Algunos papiros mágicos detallan la orientación concreta en la que debe colocarse el oficiante en relación al sol o la luna<sup>32</sup>, y también el tipo de espacio en el que debe realizar la ceremonia o depositar el artefacto, selección que concuerda con lo documentado por las fuentes literarias y los contextos arqueológicos de depósito de *defixiones* y otros objetos mágicos<sup>33</sup>.

Pero incluso cumpliendo estos requisitos, el ritual mágico podía no funcionar. De hecho, los propios papiros mágicos alertan de la posibilidad de que, aún realizando correctamente todos los pasos de la secuencia, las potencias sobrenaturales invocadas podrían mostrarse reacias a aparecer y participar en la ceremonia mágica, enviar

31. QUACK: “Postulated and Real...”, 50. Cf. *PGM I*, 55-60; *PGM II* 89; *PGM III*, 276-281; *PGM VII*, 272-299; 309-310; *PGM XII*, 307-309.

32. *PGM I*, 133; 225; *PGM II*, 80; *PGM III*, 615-616; *PGM IV*, 26-78; 88-91; 167-180; *PGM VII*, 522-528; *PGM XII*, 283.

33. *PGM III*, 700; *PGM IV*, 26-78; *PGM XII*, 211-212. Cf., entre otros, ALFAYÉ, S.: “Mind the bath! Magic at the Roman Bath-houses”, SZABÓ, A. (ed.): *From polites to magos*, Budapest, 2016, 28-37; EAD.: “Unexpected Contexts: the “other places” of deposition of *defixiones* in the Roman West”, MARCO, F., y GORDON, R. (eds.), *Choosing Magic*, Roma, e.p.; ALFAYÉ, S., y SÁNCHEZ, C.: “Magic in funerary contexts of the Roman West”, GORDON, R., y MARCO, F. (eds.): *Choosing Magic*, Roma, e.p.

*daemones* engañosos (PGM VII 635), responder con mentiras a lo que se les preguntaba<sup>34</sup>, o incluso irrumpir furibundos, algo que la fórmula de PGM VII, 57, “señor, ven a mí, veraz y nunca colérico”, trata de evitar. En caso de que se produjeran estas situaciones, los papiros prescriben las acciones y encantamientos de carácter coercitivo que el operante debe realizar para forzar a esas entidades a hacer lo que él desee y ordene, como ejemplifican, entre otros<sup>35</sup>, PGM XII, 140-144, “si me desoyes y no te acercas a fulano, se lo diré al gran dios. Te herirá y te cortará”; o PGM LXII, 9-15:

“Sírreme así también a mí, fulano, contra fulana. En caso contrario diré las ocho letras de Selene que están fijadas en el corazón de Helios. Y si voy a decirlas y todavía no te has puesto en camino, entraré dentro de las siete puertas que rodean Dardaniel y moveré los cimientos de la tierra y se juntarán los cuatro elementos del cosmos, para que de ellos nada se produzca”.

Otra de las causas que podía provocar la ausencia de resultados era la incompetencia del profesional al que se había recurrido. En muchos casos, las expectativas de éxito estaban directamente relacionadas con el precio de sus servicios, ya que cuanto más elevados fueran los honorarios de un hechicero o una bruja, más confianza podía albergar el cliente sobre sus capacidades para manipular en su beneficio a las potencias sobrenaturales. Pero no siempre era posible recurrir a los mejores; de hecho, para la mayoría de los romanos las tarifas de los más reputados maestros de las artes mágicas estaban fuera de su alcance, así que debían adaptarse a sus posibilidades y optar por especialistas cuyas solvencia y eficacia quizás no estuvieran tan contrastadas<sup>36</sup>.

---

34. Así, por ejemplo, PGM III, 289-290: “Cumple sin engaño, señor, la visión de cada práctica”; PGM IV, 1033-34: “ven, señor, y contéstame por medio de tu sagrada voz, para que te oiga claramente y sin falsedad sobre tal asunto”; PGM VII 836, 841; PGM VII, 1013-1014: “no vengáis simplemente trayendo visiones falsas, sino que uno de vosotros venga personalmente y me haga una predicción sobre este asunto”; PGM XIV, 5-7: “Envíame esta noche a tu arcángel Zeburtaunen, profetiza con verdad, verdaderamente, sin engaño, sin ambigüedad, sobre este asunto, porque yo te conjuro (...)”; PGM XVIIb, 23; PGM LXXVII, 21.

35. QUACK: “Postulated and Real...”, 48, 53. Entre los ejemplos, cf. PGM I, 78-84; PGM II, 44-55; 145ss; PGM III, 626-632; PGM IV, 290ss: “Te conjuro por el inmaculado nombre del dios; si no me haces caso, la tierra que te hizo brotar no se mojará más con agua de lluvia en su vida, si me encuentro en dificultades con este método.”; PGM IV, 1035-1047: “Fórmula coactiva. En caso de que tarde, añade esta fórmula después de la invocación al dios, y di la fórmula una o tres veces: (...); ven muéstrate a mí, señor, propicio, benévolo, suave, glorioso, sin cólera, porque yo te conjuro por el señor (...)”.

36. Como ejemplo del coste elevado de algunos magos, Tacito, *Ann.*, 1,6, 21, 23, 30, 3, cuenta que, en el año 66 d.C., Servilia se gastó tanto dinero en los profesionales de la magia que incluso tuvo que vender sus joyas y ropajes para poder pagarles; cf. HORSTER, M.: “Living on religion: professionals and personal”, RÜPKE, J. (ed.): *A companion to Roman Religion*, Oxford, 2008, 331-342 (338-341). *Vid.* también

En cualquier caso, la confianza del cliente en la capacidad del profesional mágico dependía, principalmente, de la habilidad que éste tuviera para cautivarlo con su “trampa sagrada”<sup>37</sup>, y hacerle olvidar sus recelos iniciales. Dado que el componente psicológico y emocional es fundamental en la práctica mágica y en el cumplimiento de sus objetivos, el éxito de la misma dependía, en gran medida, de la habilidad del mago para crear una atmósfera adecuada que inspirara seguridad en su cliente mediante diversas “tecnologías del encantamiento”. En ellas no podían faltar trucos cautivadores, juegos de ilusionismo, y elementos bizarros que aportaran el necesario y efectista “coeficiente de rareza”, ya que un procedimiento demasiado sencillo podría dar la impresión de ser poco serio y efectivo<sup>38</sup>. Aun así, es posible que después de recurrir a un profesional mágico, muchos usuarios se interrogaran ansiosamente sobre si su elección del especialista había sido la correcta, y si era por eso por lo que no pasaba *nada*, y lo anhelado no llegaba nunca o lo temido se encarnaba en su presente. En estas circunstancias, algunos clientes debieron de sospechar que el mago lleno de promesas al que habían recurrido les había vendido humo, y otros, directamente, confirmaron su escepticismo respecto a ciertos mercaderes de lo sobrenatural de cuya impostura ya sospechaban previamente<sup>39</sup>.

Pero incluso si el mago elegido era solvente y no un impostor, y si el procedimiento ritual se había realizado cumpliendo escrupulosamente con lo especificado en la receta mágica y en el tiempo y el lugar correcto, aún así, éste podía resultar ineficaz. En el imaginario romano, la intervención de otros agentes rituales podía hacer fracasar *a posteriori* una acción mágica, incluso cuando ya estuviera resultando exitosa.

Desde esta perspectiva, la ineficacia del procedimiento mágico podía ser consecuencia de la acción reactiva de otro especialista, que había neutralizado el efecto del encantamiento. Éste podía ser también un profesional de la magia, como explica a su escéptica audiencia el hechicero de la historia relatada por Libanio, *Declamatio* 41, 22, 26-27 y 41, quien trata de justificar su incapacidad para detener la epidemia que asolaba la ciudad acusando a sus rivales mágicos de estar limitando su efica-

MONTERO, S.: “La remuneración económica de las adivinas y las hechicheras en Roma”, *Saitabi*, 49, 1999, 333-340; DICKIE, M.: *Magic and magicians in the Greco-Roman World*, London-New York, 2001, 219-224; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 71-74.

37. JODOROWSKY, A.: *Psicomagia*, Madrid, 2008, 10; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 65-66.

38. LUCK.: “Witches and sorcerers...”, 99-101; KIECKHEFER, R.: *Forbiden rites: a necromancer's manual of the fifteenth century*, Pennsylvania, 1998, 42-68; WILBURN, A.T.: *Materia Magica. The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus and Spain*, Michigan, 2013; MOCKNIK, S., y MARTÍNEZ-CONDE, S.: *Sleights of mind: what the neuroscience of magic reveals about our brains*, 2011; GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 35-36.

39. OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 24, 56, 290-299, n° 19 y 300; TONNER: *Sesenta millones...*, 64-66, 74, 82; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 72-74, 89-91.

cia<sup>40</sup>. Pero, además, el especialista al que podía recurrir la víctima para contrarrestar los efectos mágicos podía ser un sacerdote de la *religio publica*<sup>41</sup>; un “hombre santo” cristiano<sup>42</sup>; o incluso la propia divinidad, como documenta la inscripción *CIL XI, 2, 4639*, hallada en Todi (Italia), en la que se agradece a Júpiter que liberara a la ciudad de las acciones maléficas de un esclavo público (*vid. infra*).

La ausencia de resultados también podía deberse a la existencia de barreras profilácticas fractales en torno al destinatario del encantamiento –sobre su cuerpo, en su vivienda y en el espacio colectivo–, que fueran capaces de repeler ese ataque mágico. En realidad, cualquier persona podía recurrir a diversos métodos para protegerse de la amenaza mágica, ya fuera como medida preventiva o ante la sospecha, o la certeza, de ser víctima de un encantamiento. Entre esas estrategias defensivas, algunas de las cuales formaban parte de un *habitus* de ritualización cotidiana de la protección, se incluían gestos corporales como la *mano fica* o el *medius-digitus impudicus*<sup>43</sup>; imágenes apotropaicas, como los falos (*fascina*), los laberintos y otros “unfinished bussiness”, y el *oculus invidiosus*<sup>44</sup>; y rituales profilácticos de defensa y aversión en los espacios liminales por los que el agente mágico podía adentrarse<sup>45</sup>.

Paradójicamente, el miedo a las consecuencias nocivas de la acción mágica y la necesidad de protegerse de ellas propiciaron que las (potenciales) víctimas también recurrieran a prácticas de contra-magia. Entre ellas se incluye el uso profiláctico de amuletos contra peligros genéricos y específicos, incluidos los mágicos<sup>46</sup>, como

40. OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 290-299, n° 300.

41. Por ejemplo, *PGM XXXVI*, 156-160, nos permite identificar algunas de las estrategias empleadas por las víctimas para desactivar los encantamientos, que serán analizadas *infra*.

42. Sobre las intervenciones de “hombres santos” cristianos en la desactivación de artefactos mágicos, *vid. infra*.

43. BAILLIOT: *Magie...*, 41-43; y ALVAR, A.: *Envidia y fascinación. El mal de ojo en el mundo romano*, Huelva, 2014.

44. *Vid.*, por ejemplo, MITCHELL, J.: “Keeping the demons out of the house: the archaeology of apotropaic strategy and practice in Late Antique Butrint and Antigoneia”, LAVAN, L., SIFT, E., y PUTZEYS, T. (eds.), *Objects in contexts, objects in use*, Leiden, 2007, 273-310; FARAONE, C.: “Stopping Evil, Pain, Anger and Blood: the Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 49, 2009, 227-255; GELL, A.: *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, 2010; BAILLIOT, *Magie...*, 28-41, 50-55.

45. BACHELARD, G.: *La poética del espacio*, México, 1994, 222; SPAET, B.S.: “The Terror that Comes in the Night: the Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature”, SCIOLI, E., y WALDE, C. (eds.): *Sub imagine somni: Nighttime Phenomena in Graeco-Roman culture*, Pisa, 2010, 231-258.

46. Cf., entre otros, FARAONE: “Stopping Evil...”, 227-255; DASEN, V.: “*Probaskania*: amulets and magic in Antiquity”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 177-204; VAN DEN HOEK, A., FEISSEL, D., y HERRMANN, J.R.: “More lucky wearers: the magic of portable inscriptions”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 309-356. Entre otros ejemplos de textos mágicos donde se explica cómo fabricar una filacte-

muestra el texto *PGM IV*, 2155-2160 y 2175-2178, que indica que esa filacteria, hecha con una lámina con tres versos de Homero inscritos en ella, resultaba útil contra los hechizos:

“Si alguien cree estar encantado, que los recite [los versos] sobre el agua del mar haciendo aspersiones, contra el envío de démones. (...) [Si sujetas la lámina] serás famoso, feliz, poseerás heredades, tendrás suerte, vencerás los venenos, te librarás de los encantamientos y derrotarás a los enemigos.”

Como también lo era la práctica mágica dirigida a Hermes para conseguir éxito y favores, recogida en *PGM VIII*, 1-64, en la que el operante solicita (32-38),

“Líbrame en todo momento y para siempre de pócimas y engaños y de toda influencia maléfica y de lenguas malvadas, de toda angustia, de todo odio de dioses y de hombres. Que me den favor, victoria, éxito y abundancia. Pues tú eres yo y yo soy tú; tu nombre, mi nombre y el mío, tuyo: pues yo soy tu imagen”.

Asimismo, la víctima también tenía el poder de desactivar un encantamiento enviado contra ella a través de la realización de un hechizo destinado a neutralizarlo, como muestra *PGM XXXVI*, 256-264:

“De una encrucijada toma un trozo de cerámica triangular, levántala con la mano izquierda, escribe con tinta de mirra y guárdalo: “Astraelos, Creaelos, destruid toda pócima que vaya contra mí, fulano, porque yo os conjuro por los grandes y terribles nombres ante los cuales se estremecen los vientos y se quiebran las piedras al oírlos”.

Y para defenderse de ponzoñosos bebedizos, en el siglo V a.C. los habitantes de la ciudad de Teos, en la costa jonia, recurrieron igualmente a la magia en los textos legales inscritos en las *Dirae Teiorum*, maldiciendo públicamente a los envenenadores anónimos que atentaran contra el estado o sus habitantes<sup>47</sup>.

---

ria que protegería a quien la usara contra todo tipo de amenazas, cf. *PDM XIV*, 1044-1054; *PGM CXXI*, 1-14; y *PGM VII*, 570-590: “Amuleto que guarda el cuerpo contra los démones, apariciones, y toda enfermedad y sufrimiento. Escrito en una lámina de oro o de plata o de cinc o en un papiro hierático es como un sello. (...) El signo se hace así: la serpiente debe devorar su cola; los nombres, en medio de la serpiente y los signos como sigue: (signos). La figura en conjunto así, como sigue: “Guarda mi cuerpo y mi alma incólume, a mí, fulano”. Y cuando lo hayas consagrado, llévalo (palabras y signos)”;

*vid.* un amuleto con gema con inscripción grabada dentro de un *ouroboros* en VAN DEN HOEK, FEISSEL y HERRMANN: “More lucky wearers...”, 329-330, fig. 13.

47. GORDON: “Imagining...”, 245-246; OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 275-276, nº 278.

Por otra parte, la indeseada ineficacia de la operación mágica podía estar causada por el descubrimiento del artefacto mágico, que comporta su desactivación y el cese de todos sus efectos, como se analizará a continuación.

## 2. EL MIEDO A LA DESACTIVACIÓN DEL ARTEFACTO MÁGICO

En la antigua Roma existió otro recelo en torno a la acción mágica, relacionado con la cuestión de su (in)eficacia: que el artefacto mágico fuera descubierto, removido de su contexto primario de depósito, y desactivado<sup>48</sup>. Este temor motivó el desarrollo de diversas estrategias operativas, destinadas a prevenir y minimizar ese riesgo.

Las fuentes antiguas alertan de que el hallazgo y la extracción del artefacto mágico del lugar donde estaba depositado suponía la anulación de su efectividad: mientras el encantamiento permaneciera oculto, se mantenía activo –como explicita PGM V, 320-348, “tanto tiempo como este anillo esté oculto”, “en el tiempo en que esté enterrado este anillo”<sup>49</sup> –, pero en cuanto fuera descubierto, abierto, desenrollado, leído, trasladado a otro lugar, o destruido, cesarían los efectos del trabajo mágico.

Así lo relata en primera persona Libanio, *Orat.* I, 243-250, quien durante una larga temporada tuvo graves problemas de salud, para los que los médicos no encontraban cura, que le impedían ejercer su profesión de docente y orador: no podía concentrarse, ni leer, ni escribir discursos, ni hablar en público, ni salir de casa, y sufría permanentemente migraña y gota, hasta tal punto que solo quería morir<sup>50</sup>. En este

48. BAILLIOT: *Magie...*, 83; WILBURN: *Materia magica...*, 46-47, 49-50.

49. PGM V, 305-370, es una receta maléfica de encadenamiento de un enemigo o de una mujer, en la que se prescribe que (320-348): “Mientras pinchas signos mágicos con el cálamo y realizas la atadura, di: “Yo encadeno a fulano a tal cosa: que no hable, que no se oponga, que no diga nada en contra, que no pueda mirarme de frente ni hablar contra mí, sino que me esté sometido tanto tiempo como este anillo esté oculto. (...) Después lo llevas a la tumba de uno que haya muerto prematuramente, haces un hoyo de cuatro dedos, lo pones dentro y dices: “Demon de muerto, quienquiera que seas, entrégame a fulano para que no haga tal cosa”. Después de enterrarlo, márchate. Esto lo harás mejor si la luna está en menguante. Esto es lo que se escribe en el círculo: *aroa mathra*; Eresquigal; *edanta*; *iabou ne*; *ake*; *Iao*; *daynko*; Maniel, que no se haga esto en el tiempo en que esté enterrado este anillo. Sujétalo con cuerdas que tú habras tejido con esparto y deposítalo allí. El anillo se echa también en una fuente que no se usa o en la tumba de uno que ha muerto antes de tiempo. (...) La misma operación se graba en una lámina de plomo, y poniendo el anillo encima y plegándola alrededor, se recubre con yeso”. Sobre el uso de los muertos en los PGM, cf., entre otros, MARTÍN, R.: “Invocaciones a los muertos en los textos griegos mágicos”, MARTÍN, R., y TORALLAS, S. (eds.), *Conversaciones con la muerte. Diálogos del hombre con la muerte desde la Antigüedad hasta la Edad Media*, Madrid, 2011, 95-116.

50. Sobre este episodio, cf. BONNER, C.: “Witchcraft in the lecture room of Libanius”, *Transact. Am. Philol. Assoc.*, 63, 1932, 34-44; GRAF, F.: “How to cope with a difficult life: a view on ancient magic”, SCHAFER, P., y KIPPENBERG, H.G. (eds.), *Envisioning magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York, 1997, 93-114 (106-107); OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 259-260, n° 247; TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 68-71, 77-80.

estado, Libanio tuvo un sueño en el que se le revelaba la naturaleza sobrenatural y mágica de los males que lo aquejaban (*Orat.* I, 245-246); el sueño mostraba que los encantamientos (*pharmaka*), los engaños (*manganeumata*), y la guerra emprendida contra él por varios hechiceros (*goetes*), eran los responsables de todos sus miedos y males. El diagnóstico fue aceptado por la propia víctima, por los médicos, y por su círculo social, y se propagó rápidamente junto con el pronóstico de su inmediata muerte, dando pie incluso al rumor de que ésta ya se había producido. En esas circunstancias, los amigos de Libanio le urgieron a presentar una acusación pública contra aquellos de los que sospechaban que eran los responsables de su sufrimiento mágico, tratándose seguramente de rivales de profesión. Sin embargo, la situación cambió el día que Libanio descubrió en su estudio un camaleón mutilado, cuyos miembros estaban colocados en una posición destinada a dejarlo mudo e indefenso. Al sacar a la luz este artefacto mágico, que había sido enterrado allí por sus enemigos, recuperó rápidamente la salud, y también su reputación y su credibilidad profesional al atribuir su fracaso e incapacidad laboral no a la pérdida progresiva y definitiva de sus facultades, sino a una causa externa, maliciosa y pasajera:

“Tenía algunos amigos que me empujaban y se empujaban también entre ellos a emprender acciones contra ciertos individuos que tenían fama de ser expertos en este tipo de cosas. Pero yo no compartía una actitud como la de ellos y los contenía, diciéndoles que había más necesidad de plegarias que de acusar a algunos de conspiraciones oscuras. Sin embargo, apareció un camaleón, no sé de dónde pudo venir, en mi sala de clases. Era un camaleón muy viejo y llevaba muerto bastantes meses. Vimos que su cabeza descansaba entre sus patas traseras; de las delanteras le faltaba una, mientras la otra cerraba su boca para mantenerla silenciosa. Aunque ni siquiera sobre la base de tales revelaciones puse el nombre de nadie en relación con el hallazgo. Me parece, empero, que un cierto miedo asaltó a quienes ocultaban algo en sus conciencias y que éstos aflojaron su presión mientras en mí renacía la posibilidad de moverme. En todo caso, fue una señal de que la Fortuna se volvía más favorable el que quedara a ras de tierra, para que lo viera quien quisiera, lo que había sido profundamente enterrado”<sup>51</sup>. (*Lib., Orat.*, I, 248-250).

Según la descripción de Libanio, la cabeza del camaleón descansaba entre sus patas traseras, no sabemos si en una forzada torsión o porque había sido decapitada, y Ogden considera que la pata delantera que faltaba era “the right arm with which an orator would gesticulate”<sup>52</sup>. Sin descartar esta posibilidad, quisiera recor-

---

51. Trad. Melero 2001.

52. OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 260, considera que el espíritu del camaleón muerto sería la potencia sobrenatural que realizaría este servicio mágico.

dar la existencia de un hechizo, PGM IV, 187-190, en el que también se amputa la pata a un reptil:

“Para conseguir suerte y victoria: toma un lagarto que se alimenta de linfa, encontrado en los sepulcros; coge su pata derecha, córtasela con una caña y déjalo huir vivo a su lugar de costumbre y, guardando la garra del animal, llévala en la parte interior de tu ropa”.

Quien realizó la mutilación mágica del camaleón pudo tener en mente éste u otro encantamiento similar, y es posible que con esa amputación selectiva de la pata derecha del bicho no solo pretendiera inutilizar la mano diestra del orador, con la que este hacía los gestos que reforzaban su capacidad de persuasión, sino también desposeer a Libanio de su suerte y su victoria dialéctica, y, quizás, apoderarse así de las habilidades retóricas y el éxito profesional de su rival. Como bien interpreta la propia víctima (Lib., *Orat.*, I, 249), la otra pata cerraba la boca del camaleón para hacerla silenciosa, una atadura mágica destinada a impedir que Libanio pudiera hablar en público y expresarse correctamente.

Otro ejemplo de descubrimiento y neutralización de artefactos mágicos en un contexto doméstico<sup>53</sup>, es el que relata Jerónimo, *Vita. Hil.* XXI, 2715-2765. En este caso la víctima es una virgen cristiana, consagrada a Cristo, que vivía con sus padres en la Gaza del siglo IV d.C. La joven estaba bajo los influjos del encantamiento erótico realizado por su vecino, un experto en artes mágicas que “enterró bajo el umbral de la puerta de la muchacha ciertos amuletos consistentes en palabras y otros con imágenes esculpidas en una lámina de bronce de Chipre”<sup>54</sup>, de la que colgaba una cuerda con la que se ataba mágicamente a los *demones amoris* al umbral de la doncella<sup>55</sup>. Mediante este encantamiento había conseguido hacerla enloquecer de pasión (*insanare*): la muchacha no quería llevar velo, crujió los dientes, se arrancaba el cabello, y gritaba el nombre del vecino por toda la casa. Preocupados por la situación y el comportamiento impúdico de su hija, que era una amenaza para el estatus y el honor de la familia, los padres acuden al “hombre santo” Hilarión. Éste entabla una conversación con los demonios y los expulsa con éxito gracias a la supremacía del

---

53. Cf. ejemplos de *defixiones* y artefactos mágicos depositados en la vivienda de la víctima en GRAF: “How to cope...”, 100-107; OGDEN: “Binding spells...”, 24-25; SCHOLZ, M., y KROPP, A.: “Priscilla, die Verräterin, eine Fluchtafeln mit Rachebeget aus Gross-Gerau”, BRODERSEN, K., y KROPP, A. (eds.): *Fluchtafeln*, Frankfurt, 2004, 33-40 (36-37); WILBURN: *Materia magica...*, 44-51; ALFAYÉ: “Mind the bath...”, 28-37; EAD.: “Unexpected contexts...”, e.p.

54. Trad. de G. Fontana.

55. GAGER, J.C.: *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*, New York-Oxford, 1992, 261-262, n° 163; FARAONE, C.: *Ancient Greek Love Magic*, Princeton, 1999, 89-90, n. 193; OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 230-231, n° 204; GORDON: “Imagining...”, 202-204; TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 88-91, 93, 96-100.

poder de Cristo, y a las operaciones contra-mágicas que realiza: primero somete a la joven a un período de purgación, ya que la considera co-responsable de su posesión erótica en tanto que su vulnerabilidad y su deseo por el vecino habrían permitido a los agentes maléficos entrar en ella; y luego ordena la búsqueda y desentierro de los artefactos escondidos por el enamorado:

“Por su parte, el santo no quiso ordenar que se buscaran los amuletos antes de purificar a la joven doncella, no fuera que pareciera que el demonio se había retirado ante los encantamientos habituales, o que él se hubiera prestado a un pacto en una conversación. [Lo dijo] asegurando que los demonios eran mentirosos y más astutos para el engaño. E increpó a la doncella, una vez que esta recuperó su salud, [preguntándole] qué pecados había cometido como para que el demonio se le hubiera metido dentro.” (Traducción de G. Fontana)<sup>56</sup>.

Sofronio, *Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis sapientium anargyrorum* LV (PG 83, 3), también relata una historia similar de artefactos mágicos enterrados en la vivienda de la víctima, y cuyo descubrimiento supuso su desactivación. Según su relato, Teodoro de Chipre había enfermado sorpresivamente y su estado era cada vez más preocupante. Una noche, los ángeles le revelaron en sueños la causa sobrenatural de sus dolencias, y también su solución: sus sirvientes debían excavar delante de la puerta de entrada a su dormitorio, junto al umbral, donde encontraría el objeto mágico; una vez que este hubiera sido desenterrado, debía deshacerse de él cuanto antes. Al despertarse, hizo lo que se le había indicado, y tras descubrir el artefacto y destruirlo, cesó su enfermedad, y el mago que había fabricado dicho encantamiento murió en el acto<sup>57</sup>.

El propio Sofronio recoge otros casos semejantes de revelación onírica y/o intervención de los santos que mostraba(n) el origen mágico de las dolencias, y que comportaban igualmente el descubrimiento y la posterior neutralización de los objetos que las provocaban, tras lo cual las víctimas recobraban milagrosamente la salud. Así, por ejemplo (PG 87, 3, 3541-3548), un niño padecía graves dolores en las manos y los pies hasta que por mediación divina se le sugirió que fuera a pescar a la playa, donde encontró una caja con una figurilla mágica en su interior, modelada a su imagen y semejanza, que tenía las manos y los pies atravesados por clavos. Tan pronto

---

56. La actuación de Hilarión muestra la agenda cristiana sobre la debilidad sexual femenina y su culpabilidad cómplice en asuntos de violencia erótica; cf. otro ejemplo en OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 327-328, n° 333.

57. GAGER: *Curse tablets...*, 263, n° 166.

como estos fueron extraídos, cesaron los dolores del pequeño<sup>58</sup>. Más allá de su carácter retórico y ficcional, el relato de Sofronio sobre el hallazgo y depósito de artefactos mágicos en el mar concuerda con lo documentado en diversos papiros mágicos: por ejemplo, *PGM VII*, 420 y 451, que prescriben arrojar la *defixio* al mar; *PGM XI*, 4-6, que ordena al operante que vaya “a un paraje cercano a un río, al mar o una encrucijada a media noche, pon el cráneo en tierra y colocándolo bajo tu pie izquierdo di lo siguiente”; y *PGM VII*, 462-464, una “práctica amorosa poderosísima. Graba en una lámina de cinc los caracteres y los nombres y dotándola de fuerza con cualquier entidad mágica, enróllala y échala al mar”. Por tanto, cabe pensar que la caja con la figurilla mágica enclavada que representaba al infante pudo haber sido escondida por su artífice en la arena de la playa, o bien arrojada al mar y luego arrastrada hasta la orilla por casualidad o, siguiendo el relato hagiográfico, por el designio divino cristiano de facilitar su descubrimiento y desactivación.

En el caso documentado en la inscripción latina *CIL XI*, 2, 4639, hallada en Todi (Italia) y fechada en el siglo I d.C., habría sido el mismísimo *Iuppiter Optimus Maximus* el responsable de facilitar el descubrimiento de las *defixiones* escondidas en tumbas por un esclavo público, que tenían como destinatarios a los decuriones de la ciudad, y que estaban mermando el bienestar de la comunidad y sembrando el terror:

Pro salute/ coloniae et ordinis decurionum/ et populi/ Tudertis, Iovi opt(imo) max(imo)/  
custodi conservatori/ quod is sceleratissimi servi/ publici infando latrocinio/ defixa mo-  
numentis ordinis/ decurionum nomina/ numine suo ervit ac vindi/cavit et metu pericu-  
lorum/ coloniam civesque liberavit. / L(ucius) Cancrius Clementis lib(ertus)/ Primige-  
nius/ sexvir et Augustalis et Flavialis /primus omnium his honoribus ab ordine donatus/  
votum solvit.

De este epígrafe se infiere que fue la intervención de Júpiter lo que permitió conocer los nombres de los magistrados locales maldecidos en esas tablillas al facilitar el dios su localización funeraria y, con ello, hacer posible su desenterramiento y desactivación, librando así al gobierno local y a la ciudad del temor y la amenaza mágica generada por la acción de un solo individuo<sup>59</sup>.

58. BURKERT, W.: *Creation of the sacred. Tracks of biology in Early Religions*, Cambridge-London, 1996, 120; y GAGER: *Curse tablets...*, 1992, 261-263, n° 165, n. 73.

59. WILBURN: *Materia magica...*, 47; LUCK, G.: *Arcana mundi: Magic and the occult in the Greek and Roman worlds*, Baltimore, 1985, 90-91, n° 14; OGDEN: “Binding Spells...”, 69-70. Sobre el depósito de *defixiones* en topografías funerarias del Imperio Romano, cf. ALFAYÉ y SÁNCHEZ: “Magic in funerary contexts...”, e.p.

Para evitar situaciones indeseadas como las descritas, que supondrían el cese de la efectividad de los encantamientos, los hacedores de magia recurrieron a diversas medidas de prevención de riesgos, como documentan las fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas.

Una de ellas era la ocultación de los artefactos, para dificultar así su descubrimiento y/o desenterramiento. En este sentido, el deseo de protegerlos frente a potenciales desactivaciones podría explicar el hecho de que un número considerable de objetos fueran depositados en lugares de los que difícilmente podían ser recuperados<sup>60</sup>.

Así, por ejemplo, se detecta una preferencia por el depósito de artefactos mágicos en pozos, fuentes y cursos de agua<sup>61</sup>, en los que su descubrimiento y recuperación resultaba muy complicada o era directamente imposible, salvo por la mediación de intervenciones divinas como la narrada por Sofronio (*vid. supra*). Además, en el imaginario cultural romano esas topografías acuáticas poseían significados simbólicos que las hacían idóneas para la práctica mágica en tanto que estas eran membranas permeables entre la superficie y el ámbito subterráneo, entre este mundo y el Otro. A ello se suma el hecho de que la propia acción de depositar el artefacto en el agua poseía una cualidad estética y una resonancia cognitiva en el operante, en tanto que su desaparición y hundimiento materializaban la transferencia del artefacto al ámbito sobrenatural, e incluso realizaba performativa y escenográficamente el aciago destino deseado a la víctima<sup>62</sup>.

En el caso de los artefactos depositados en espacios domésticos, el temor a su descubrimiento pudo motivar su ocultación en lugares que no fueran los “sospechosos habituales” con el fin de dificultar su hallazgo, y asegurar así la persistencia del hechizo. Esta preocupación podría estar detrás del depósito de artefactos en escondrijos y lugares inaccesibles de la propia vivienda, como las *defixiones* de Kempton (Alemania) y Leicester (Inglaterra), que presentan restos de mortero, posiblemente por haber sido encastradas dentro de la pared<sup>63</sup>, o quizás también –y sin que sean po-

60. BAILLIOT: *Magie...*, 83; WILBURN: *Materia magica...*, 46-47.

61. Cf., por ejemplo, SHERWOOD-FOX, W.: “Submerged *tabellae defixionum*”, *The American Journal of Philology*, 33, 1912, 301-310; JORDAN, D.: “*Defixiones* from a well near the southwest corner of the Athenian Agora”, *Hesperia*, 54, 3, 1985, 205-225 (207, n° 3); OGDEN.: “Binding spells...”, 23-24; MARTIN, M.: “Monde aquatique et tablette de *defixion*”, *Ephesia Grammata*, 1, 2007, n/p; MCKIE, S.: “Distraught, Drained, Devoured, or Damned? The importance of individual creativity in Roman Cursing”, MANDICH, M.J., *ET AL.* (eds.): *TRAC 2015*, Oxford, 2016, 15-27; ALFAYÉ: “Mind the bath...”, 28-37; y EAD.: “Unexpected Contexts...”, e.p.

62. KAMASH, Z.: “What lies beneath? Perceptions on the ontological paradox of water”, *World Archaeology*, 40, 2, 2008, 224-237; ALFAYÉ: “Mind the bath...”, 33; MCKIE: “Distraught, Drained...”, 15-27.

63. Kempton: *AE* 1958, 37-38; SCHOLZ y KROPP: “Priscilla...”, 36; MCDONOUGH, C.M.: “The hag and the household gods: silence, speech, and the family in Mid-february (Ovid, *Fasti*, 2.533-638)”,

sibilidades excluyentes–, por haber sido recubiertas con yeso como parte del propio procedimiento mágico, tal y como prescribe el hechizo PGM 358-360,

“la misma operación se graba en una lámina de plomo, y poniendo el anillo encima y plegándola alrededor, se recubre con yeso”.

Otros posibles ejemplos de “concealed deposits” mágicos serían la tablilla de Peiting (Alemania), depositada en la esquina de una fosa fundacional que fue inmediatamente colmatada<sup>64</sup>; el feto mágico escondido en el altillo de una vivienda de Kellis, en Egipto<sup>65</sup>; o el *modus operandi* que prescribe PGM IV, 2366-2373, que indica que la figurilla mágica de Hermes modelada para hacer prosperar una casa o negocio debe ser colocada por el operante dentro de una pared, “de manera que no se vea”<sup>66</sup>.

Asimismo, y como plantea Curbera<sup>67</sup>, el miedo a la neutralización del encantamiento y el deseo de impedir físicamente esa posibilidad podría explicar el obsesivo plegado y posterior enclavamiento de algunas tablillas, dado que de esta forma se aseguraba que fuera imposible su desenrollamiento y lectura, lo que hubiera podido suponer su desactivación, como atestigua la *defixio* erótica del siglo IV a.C. hallada en Pella (Macedonia):

“Inscribo la boda y el matrimonio [la ceremonia y la consumación] de Tetima y de Dionisiofonte y de todas las demás mujeres, sean viudas o doncellas, pero especialmente de Tetima. Se los ofrezco a Macrón y a los espíritus. *Cuando yo desentierre, desenrolle y relea esta lámina, que sólo entonces Dionisiofonte pueda tomar mujer, no antes.* Que no pueda tomar otra mujer sino a mí, que sea yo y no otra la que envejezca a su lado.

---

*Classical Philology*, 99, 2004, 354-369 (356); KROPP, A.: *Magische sprachverwendung in vulgärlateinischen fluchtafeln (defixiones)*, Tübingen, 2008, 7.2/1; ALFAYÉ: “Unexpected Contexts...”, e.p. Leicester: TOMLIN, R.S.O.: “*Paedagogium* and *Septizonium*: two Roman lead tablets from Leicester”, *ZPE*, 167, 2008, 207-218; COOPER, N.: “Leicester’s past revealed: recent archaeological excavations for the Shires extension”, *Lucerna. The Roman finds group newsletter*, 36, 2008, 13-14 (13); *AE* 2009, 739; ALFAYÉ.: “Mind the bath...”, 29-30; EAD.: “Unexpected Contexts...”, e.p.

64. *AE* 1960, 154-155, n° 579; *AE* 1978, 579; KROPP: *Magische sprachverwendung...*, 7.4/1; ALFAYÉ: “Unexpected Contexts...”, e.p.

65. FRANKFURTER, D.: “Fetus magic and sorcery fears in Roman Egypt”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 46, 2006, 37-62 (43-45, 51, 54); WILBURN: *Materia magica...*, 101.

66. PGM IV, 2366-2373: “mete esto en el hueco de la figura y tápalo con cera de la misma clase; ponlo después en una pared, de manera que no se vea; ponle una guirnalda en la parte exterior, ofrécele un gallo y haz una libación con vino egipcio; después enciende en su honor una lámpara que no esté pintada de rojo.”

67. CURBERA, J.: “From the magician’s workshop: notes on the materiality of Greek curse tablets”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 97-122 (105-107); *vid. infra*.

Vengo a vosotros como suplicante (...) tened compasión, espíritus queridos, pues soy una pobre mujer sola y sin amigos. Así pues, ocupaos para mí de que no sucedan estas cosas y que Tetima muera de mala muerte (...). En cuanto a mi (...), entonces seré feliz y dichosa (...)"<sup>68</sup>.

En cualquier caso, y aún estando de acuerdo con la hipótesis de Curbera, ello no implica excluir otras posibles funcionalidades mágicas del clavo en el proceso de elaboración de las tablillas, como que su enclavamiento supusiera la activación del hechizo y/o que éste contribuyera deícticamente a fijar y confinar a la víctima, que quedaba así sujeta al poder de la magia<sup>69</sup>. O que el clavo se hubiera utilizado para grabar el encantamiento sobre la *tabella*<sup>70</sup>, como se documenta en el caso de las *defixiones* halladas junto a los clavos con los que fueron escritas en las necrópolis de *Aquinum* (Italia)<sup>71</sup> y *Aquincum* (Budapest, Hungría)<sup>72</sup>, y como prescriben los textos PGM VII, 466, "escríbelo con un clavo de cobre de una nave que haya naufragado", y PGM LXXVIII, 1-10,

"para todo lugar, casa o taller. Lleva una mujer a un hombre, lo mismo que los hace constantes y fieles. Toma una lámina de plomo y graba con un clavo la figura, pronunciando el nombre escrito debajo y esto: "Yo haré arder la casa y el alma de fulano por el deseo de fulana, hija de mengana, de la misma manera que Tifón no dejó que Osiris encontrara el sueño."

Si el minucioso dobladillo de las tablillas y su transfixión con clavos pudieron estar motivados por el deseo de encapsular el encantamiento y evitar su desactivación, sabemos que ese objetivo pudo también estar detrás del cuidadoso envoltorio de la *defixio* y del uso de ataduras múltiples, como revela PGM VII, 429-458:

68. LÓPEZ JIMENO, A.: *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001, 151, nº 314; SEG 43, 434. Sobre la interpretación cultural de este texto, *vid. infra*.

69. Cf. ALFAYÉ, S.: "Nails for the Dead: a polysemic account of an ancient funerary practice", GORDON, R., y MARCO, F. (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden-Boston-Koln, 2010, 427-456; CURBERA.: "From the magician's workshop...", 105-107, figs. 6-8.

70. ALFAYÉ, S.: "La magia de las pequeñas cosas", DUPLÁ, A., ET AL. (eds.), *Homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*, Zaragoza, 2014, 83-94 (93).

71. BELLINI, G.R., COPPOLA, L., y ZAGAROLA, M.: "Novità epigraphiche da Aquinum", SOLIN, H. (ed.), *Le epigrafi delle Valle di Comino*, San Donato in Val Comino, 2012, 18-22 (19-21, figs. 13-15).

72. BARTA, A., y LASSÁNYI, G.: "Sötét fohászok. Gondolatok a rómani átokszövegekről egy új aquincumi ólomóbla kopsán", *Okór*, 8, 3-4, 2009, 63-69, figs. 4-5. Aunque no sea propiamente un clavo, cabe recordar que en Cartago (Túnez) se encontró un contenedor de plomo en cuyo interior se había depositado una tablilla mágica y una aguja afilada de bronce de 7 cm., con la que se había escrito la *defixio*; cf. BAILLIOT: *Magie...*, 97; NÉMETH, G.: "Curses in the box", *MHNH*, 13, 2013, 201-206 (203-205).

“Si la entierras [la *defixio*] en el río o en la tierra o en el mar o en la corriente o en un pozo o en un manantial, escribe la fórmula órfica: *askei kai taskei*, recitándola; toma un hilo negro, échale 365 nudos y ata la placa por fuera repitiendo de nuevo la misma fórmula y esto: “Cuida el conjuro” (o “atadura” o lo que hicieres), y así tiene éxito la práctica. Pues si Selene (la luna) la encuentra en su viaje, la desatará. Si esto sucede, la lámina permanecerá mientras tú pronuncies diariamente el conjuro en este lugar. No lo comuniques a nadie de inmediato; pues la encontrarás con mucho esfuerzo”.

Asimismo, y como se señaló anteriormente, también se buscaba la preservación del artefacto con el plegado y el recubrimiento con yeso de la *defixio* prescritos por la receta erótica PGM 358-360, – “poniendo el anillo encima y plegándola [la *defixio*] alrededor, se recubre con yeso” –, ya que de esta forma el oficiante se aseguraba de que la inscripción mágica no pudiera ser desenrollada y leída, minimizando así el riesgo de su neutralización.

La misma preocupación por asegurarse de que el artefacto mágico permaneciera intacto pudo estar detrás de su colocación en el interior de contenedores, con los que se pretendería encapsularlo para que nada ni nadie pudieran alterarlo<sup>73</sup>. Por ejemplo, en el santuario del siglo IV d.C. de *Anna Perenna*, en la ciudad de Roma, las *defixiones* y figurillas mágicas se colocaron en el interior de tres urnas cinerarias de plomo miniaturizadas, que encajaban como “muñecas rusas”, y que fueron cuidadosamente selladas con varias sustancias orgánicas para preservar su contenido, y depositadas finalmente en el contexto acuático de la cisterna<sup>74</sup>.

Sin embargo, y pese a lo que transmiten los testimonios mencionados sobre la desactivación de artefactos mágicos, no siempre su solo descubrimiento comportaba

73. CURBERA.: “From the magician’s workshop...”, 107, n. 16.

74. RAPINESI, I.A., y POLAKOVA, J.: “La conservazione dei materiali magici del santuario de *Anna Perenna*. Il restauro”, PIRANOMONTE, M., y MARCO, F. (eds.), *Contesti Magici*, Roma, 2012, 175-182; NÉMETH: “Curses in the box”, 202-203; BLAESNDORF, J.: “The curse inscriptions and the *materia magica* of the *Anna Perenna Nymphaeum* at Rome”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 293-308 (295-299, figs. 1-2); GORDON, R.: “From substances to texts: three materialities of “magic” in the Roman Imperial Period”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 133-176 (161-163, figs. 5-8), considera que “the act of enclosing poppets within multiple sealed containers is a performative substitute for the linguistic expression of the curse, which in these cases is either non-existent or purely rudimentary”. Aunque quizás no exista ninguna relación con los contenedores de *Anna Perenna*, quisiera recordar que PGM XIII, 322-323, prescribe el uso de una pequeña urna funeraria de plomo en un encantamiento erótico de atadura (320-325): “Si quieres que las mujeres no sean poseídas por otro hombre, toma tierra y modela un cocodrilo mezclándole tinta y mirra y ponlo en una pequeña urna funeraria de plomo; escribe encima el gran Nombre y el de la mujer y esto: “Que no se una fulana con otro hombre excepto conmigo, fulano”. Éste es el nombre que se graba en los pies de la figura: *bibiou auer apsabara kasonnaka nesebach sphe chphouris*”.

el cese inmediato de su capacidad maléfica, para inquietud y terror de las víctimas, como ejemplifica el famoso caso de la “muerte mágica” de Germánico, en cuyo dormitorio se descubrieron diversos objetos mágicos que habían sido ocultados bajo el suelo y tras la pared, lo que no impidió el desenlace fatal (Tácito, *Ann.*, II 54-61, y 69-75, 3, 12-19; Dio. Cas., LVII 18, 9; Suet. IV, 3)<sup>75</sup>. De hecho, a veces se hacía necesario acudir a especialistas religiosos que supieran cómo desactivar los artefactos encontrados, como documenta la inscripción del siglo II d.C. hallada en la ciudad de Sardis, que se conserva en un estado fragmentario ya que fue reutilizada en época tardo-antigua como losa de un pavimento<sup>76</sup>. El epígrafe recoge un oráculo de Apolo relacionado con la epidemia de peste que estaba asolando la ciudad de Éfeso y que tenía un origen mágico: el foco emisor de la pestilencia eran unas figurillas de cera depositadas por un perverso mago en el interior del templo de Artemis. Pero su hallazgo no detuvo la enfermedad, por lo que se hizo necesario consultar al oráculo de Apolo, el cual recomendó la fabricación de una estatua dorada de Artemis con una antorcha en cada mano, que debía ser llevada al templo para derretir las imágenes de cera con el fuego de sus teas, y así acabar con la epidemia, a lo que debía seguir la celebración de ritos públicos de agradecimiento a la diosa. Como destaca Graf, este caso es interesante porque atestigua epigráficamente la creencia colectiva en la capacidad de un mago para enfermar a una ciudad entera, y muestra como “an act of magic is exorcized by a ritual which belongs to the religion of the polis, which is proof that religion and magic cannot be treated as mutually exclusive categories”<sup>77</sup>. Un episodio similar sería el atestiguado por la inscripción votiva de Todi antes mencionada (*CIL* XI, 2, 4639), donde es Júpiter quien libera a la aterrorizada comunidad de la acción maléfica perpetrada por un esclavo. Sin embargo, aunque estos textos documentan el recurso a sacerdotes y rituales de la *religio* tradicional como estrategias eficaces para la desactivación de encantamientos, en ocasiones, como en el hechizo *PGM* XXXVI, 157-161, nada podía hacerse para revertir su eficacia nociva:

---

75. TUPET, A.M.: “Les pratiques magiques à la mort de Germanicus”, VVAA, *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines d'histoire ancienne et d'Archeologie. Hommage a la memoire de Pierre Wuillemier*, Paris, 1989, 345-352; GAGER: *Curse tablets...*, 254; GARCÍA TEJEIRO, M.: “Maleficio y veneno en la muerte de Germánico”, *Potestas*, 2, 2009, 57-71.

76. GRAF, F.: “An Oracle against pestilence from a West Anatolian Town”, HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek Cult Practices from the Epigraphical Evidence*, Stockholm, 1994, 95-96. GORDON: “Imagining...”, 209-210, considera que la ocultación de las figurillas mágicas en el templo estaría relacionada con algún asunto privado, pero que el pánico social creado por la plaga habría llevado a interpretar el hallazgo como el foco de la pestilencia, y sitúa el episodio en la propia Sardis, donde el oráculo habría ordenado introducir el culto de Artemis Efesia. En la misma línea, cf. OGDEN: *Magic, withcraft...*, 246-247, n° 238.

77. GRAF: “An Oracle...”, 96.

“estás atada tú, fulana, con las fibras de la sagrada palmera, para que ames absolutamente a fulano; y no te dejará libre ningún perro ladrando, ni asno rebuznando, ni eunuco, ni sacerdote [purificador] capaz de remover hechizos mágicos, ni sonido de timbal, ni sonido de flauta, ni tampoco amuleto protector del cielo con poder para todo, sino que debes someterte al espíritu.”

### 3. LA ANGUSTIA DE LA IRREVERSIBILIDAD

Si en ocasiones la elección del lugar de depósito del artefacto mágico parece responder al deseo de ocultarlo y preservarlo para evitar su descubrimiento y posterior anulación, en otras ocasiones se persigue justamente lo contrario, ya que el operante quiere asegurarse un método de eventual recuperación y/o desactivación del objeto a su conveniencia. Y es que la propia (in)capacidad para deshacer la acción mágica y revertir sus efectos era una cuestión que generaba cierta inquietud entre algunos practicantes de magia, ofreciendo las fuentes antiguas diversos ejemplos de las respuestas rituales desarrolladas ante este temor. Así, por ejemplo, los *PGM* prescriben qué debían hacer los magos si querían tener la posibilidad de revocar sus encantamientos, aunque algunos no podían ser desactivados por nada ni por nadie.

Las razones por las que un operante, o su cliente, podría querer modificar o revertir su encantamiento son variadas: por arrepentimiento; porque ya había conseguido su objetivo y quería revocar la eternidad de algunos de sus efectos, como podía suceder en el caso de los hechizos eróticos; porque se diera cuenta de que había cometido un error en la identificación de los destinatarios; etc.

Esto último podría explicar algunas de las tachaduras o correcciones documentadas en las tablillas. De hecho, así es como se ha interpretado el tachado del nombre de *Senicianus* en la *defixio* de Vine Street, en Leicester (Inglaterra), por parte de su autor, quien, después de inscribir su nombre entre la lista de posibles ladrones de su capa, se habría dado cuenta de su error y habría querido enmendarlo antes de depositar la tablilla dentro del muro de los baños<sup>78</sup>. También la *defixio* de Hospitalet-du-Larzac (Francia) podría mostrar la intención de modificar el nombre de las víctimas del encantamiento<sup>79</sup>.

Asimismo, el temor a no ser capaz de revertir un hechizo cobra sentido en el caso de las prácticas de magia erótica con las que se causaba a la víctima *insania* y todo tipo de incapacidades, haciendo que enloqueciera de deseo por el *defigens*. Una vez que la pasión se hubiera consumado, si el operante deseaba que la relación erótico-sentimental con su víctima fuera viable era necesario que se pudiera anular el

---

78. AE 2009, 739; TOMLIN: “*Paedagogium and Septizonium...*”, 207-218; ALFAYÉ: “Unexpected Contexts...”, e.p.

79. BAILLIOT: *Magie...*, 83.

encantamiento –o, al menos, revertir una parte de sus efectos– para que ésta pudiera recuperar la tranquilidad y la salud mental, como expresa el encantamiento de atracción amorosa *PGM LXI*, 35-39:

“Si quieres que ella se quede tranquila, toma un escarabajo solar, ponlo en medio de su cabeza y dile: “Trágate mi hechizo amoroso, imagen de Helios: él mismo te ordena que lo hagas”. Cógelo y déjalo ir con vida. Después toma el anillo y dáselo a ella para que lo lleve y en seguida se verá libre”.

La receta de atracción amorosa *PGM IV*, 2943-2966, con la que su hacedor conseguía que la víctima estuviera en vela por él “durante toda la eternidad” (2965-2966), recomendaba marcar el lugar exacto donde se había depositado el fardo mágico, por si luego se quería revertir el hechizo: “escóndela en una encrucijada, después de hacer una señal, para que la encuentres si quieres volver a recuperarla” (2955-2957). El texto no especifica si desenterrar el texto era suficiente, o además había que destruirlo para anular su poder<sup>80</sup>.

Como muestra el texto anterior, uno de los recursos incluidos en los procedimientos mágicos que permitían al operante gestionar su angustia ante la irreversibilidad del encantamiento que estaba realizando, era dotarle de la capacidad de regresar al lugar donde había depositado el artefacto, para desactivarlo y/o destruirlo cuando así lo consideraran oportuno. Esta posibilidad aparece recogida también en el hechizo polivalente *PGM VII*, 429-458, que sirve para atar cualquier cosa, causar enfermedad, y destruir todo lo que uno desea, y que ofrece diversos procedimientos de reversión en función de dónde se hubiera depositado la *defixio*:

“Es también fórmula para cortar, para provocar la enfermedad, golpear, destruir y derribar, para lo que quieras. La fórmula que se recita conjura demonios y los apremia. Graba en una placa de plomo tomado de un *frigidarium*<sup>81</sup> lo que quieras que ocurra;

---

80. En este encantamiento, el mago debe modelar la figura de un perro con cera virgen, señalando las cuencas de los ojos, y extraerle a un murciélago hembra vivo el ojo derecho y colocarlo en la cuenca ocular del canido; luego debe hacer lo mismo con el ojo izquierdo, y atravesar ambos con una aguja realizada con *materia magica*. El siguiente paso es colocar el perro de cera en un vaso nuevo, que no haya sido utilizado previamente, durante el periodo prescrito, y luego atar y envolver todo con una banda de papiro en la que esté escrito el hechizo, sellando todo ese artefacto con un anillo decorado con dos cocodrilos pareados cuyas cabezas se tocan, para depositarlo posteriormente en una encrucijada. Sobre la relación entre las recetas mágicas para producir insomnio y el uso de murciélagos, *vid. infra*.

81. Cf. otro ejemplo del uso mágico de plomo de esta proveniencia en *PGM VII*, 396-404, una “genuina fórmula para silenciar y de someter y de posesión”. En canalizaciones de baños de *Britannia* fueron encontrados, por ejemplo, los dos fragmentos de la *defixio* de Leintwardine, la tablilla de Leicester realizada por *Servandus*, y varias de las halladas en Bath; cf. MCKIE: “Drained...”, 15-27; ALFAYÉ: “Mind the bath...”, 28-30, 33-34.

y cuando la hayas consagrado con especias oscuras como mirra, gomorresina, áloe y tomillo junto con barro del río, por la tarde o a media noche, *donde hay una corriente o desagüe de un baño público échala para que vaya al río o al mar luego de atarla con un cordón para que puedas desatarla cuando quieras.*

*Si quieres deshacer el conjuro, desata la placa, di la fórmula siete veces y verás una cosa admirable.* Camina sin volverte, sin dar respuesta a nadie, y luego de bañarte y zambullirte vete a tu casa y sírvete tranquilamente de alimentos que no sean carne. Escribe con una aguja de bronce sin cabeza. Esto es lo que se escribe: (...).

Si la entierras en el río o en la tierra o en el mar o en la corriente o en un pozo o en un manantial, escribe la fórmula órfica: *askei kai taskei*, recitándola; toma un hilo negro, échale 365 nudos y ata la placa por fuera repitiendo de nuevo la misma fórmula y esto: “Cuida el conjuro” (o “atadura” o lo que hicieres), y así tiene éxito la práctica. Pues si Selene (la luna) la encuentra en su viaje, la desatará. Si esto sucede, la lámina permanecerá mientras tú pronuncies diariamente el conjuro en este lugar. No lo comuniques a nadie de inmediato; pues la encontrarás con mucho esfuerzo”.

En el primer caso, para desactivar el encantamiento basta con tirar de la cuerda a la que estaba atada la placa, extraerla del contexto acuático donde estaba sumergida, y recitar la fórmula siete veces. Sin embargo, en el segundo caso, dado que el operante depositó el artefacto en un contexto donde era difícil su recuperación y no adoptó la medida preventiva de atarlo, el procedimiento para revertirlo que debe seguir es diferente: sólo tiene que dejar de recitar diariamente la fórmula mágica en el lugar donde había arrojado el objeto mágico –lo que revela que para mantener su eficacia era perentoria la reactualización cotidiana de la fórmula en esa topografía.

En otras ocasiones se incluía en la propia *defixio* una cláusula de reversión, en la que se especificaba que ésta quedaría desactivada cuando el operante la extrajera del lugar donde estaba depositada. Éste es el caso del encantamiento antes citado de PGM IV, 320-348, que tendrá vigor mientras el anillo esté oculto; y de la tablilla erótica de los siglos VI-VII d.C. hallada en Egipto, que estuvo originariamente colocada junto a un esqueleto, en el interior de una sepultura. En ella se ordena a diversas potencias sobrenaturales que atenten contra la salud de Kyriakós, al que nadie podrá curar hasta que el hacedor de la maldición la recupere de la tumba<sup>82</sup>:

“I adjure you by your names and your powers, that you hearken and you perform my task quickly in order that the sleeping place on which he will sleep –he shall not depart from it, *nor shall any person be able to heal him until I take you from there beneath this*

---

82. MEYER, M.W., y SMITH, R. (eds.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1994, 202-203, n° 96.

*corpse*. For this is the hair of his head: this is his personal effect that I give to you. Yea, for I invoke you by the authority and your names and your powers, that you perform to me my task quickly. Now, now, quickly, quickly!”

Del mismo modo, también podía incluirse en la propia inscripción mágica una “cláusula de rescisión” en la que se especificara que ésta tendría efecto sólo hasta que se cumpliera el objetivo del *defigens*, o éste decidiera que ya era suficiente. Así se documenta en diversos textos e inscripciones mágicas, principalmente de naturaleza erótica, como *PGM XV*, 1-5:

“Te ataré a ti, Nilo, al también 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 quien 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. Además, os conjuro a vosotros, démones de este lugar (...)”.

Otra fórmula mágica erótica procedente del Egipto tardoantiguo, en este caso un “hechizo de separación” destinado a controlar el deseo sexual y la capacidad de erección de Pharaouo, incluye igualmente una cláusula de rescisión a voluntad de la operante<sup>83</sup>:

“(...) May that binding be upon the male organ of Pharaouo and his flesh; may you dry it upo like wood and make it like a rag upon the manure pile. His penis must no become hard, it must not have an erection, it must not ejaculate, he must not have intercourse with Touaeien daughter of Kamar or any woman, whether wild or domesticated, *until I myself call out*, but may it dry up, the male organ of Pharaouo son of Kiranpales. He must not have intercourse with Touaeien daughter of Kamar, he being like a corpse lying in a tomb<sup>84</sup>. Pharaouo son of Kiranpoles must not be able to have intercourse with Touaen daughter of Kamar, yea, at once, at once.”

Para Frankfurter, este hechizo de impotencia sería obra de una esposa angustiada por la posible relación íntima de su marido con otra(s) mujer(es) –especialmente con Touaeien, hija de Kamar–, y estaba destinado a ser efectivo más allá del lecho

---

83. MEYER y SMITH: *Ancient Christian Magic...*, 178-179, n° 85.

84. Esta misma analogía persuasiva se repite en otros encantamientos coptos para causar impotencia masculina y/o proteger la virginidad femenina; *vid.*, por ejemplo, MEYER y SMITH: *Ancient Christian Magic...*, 148-149, 179-181, n° 86-87.

marital pero era reversible en casa<sup>85</sup>. El texto documenta, además, que la magia fue una de las estrategias empleadas por las mujeres romanas para gestionar su precaria posición en un contexto cultural patriarcal, al tratar así de controlar y conservar a su hombre, del que, en la mayoría de los casos, dependía su supervivencia económica y su estatus social. Las interpretaciones más tradicionales de estos textos mágicos identifican a las practicantes como prostitutas ávidas de sexo y regalos, que se peleaban por conseguir y fidelizar clientes, o como mujeres enamoradas enloquecidas por los celos, que eran capaces de todo por vengarse de un compañero infiel y de su nueva amante. Sin embargo, recientemente diversos investigadores interpretan estos textos como parte de las estrategias rituales de auto-preservación desarrolladas por mujeres pragmáticas, principalmente esposas, en contextos de incertidumbre y competitividad social, en las que se entremezclaban el deseo y la búsqueda de seguridad doméstica, la pasión y el interés crematístico, y con las que, en último extremo, se pretendía obtener y mantener el apoyo masculino a cualquier coste y mediante cualquier medio, para no ser socialmente devaluadas<sup>86</sup>.

Dentro de este horizonte se incluyen la *defixio* de *Pella* antes mencionada, con la que *Phila*, la *defigens*, deseaba impedir la boda de Dionisiofonte con cualquier mujer que no fuera ella<sup>87</sup>, y también la tablilla destinada a impedir que Aristokydes pudiera casarse, que supuestamente habrían sido realizadas por sus respectivas esposas ante la amenaza de un posible abandono y divorcio<sup>88</sup>. Sin embargo, la exégesis de ambos textos es controvertida. Para Ogden, Pachoumi y Curbera<sup>89</sup>, el encantamiento de *Pella* habría sido escrito por una mujer soltera que quería casarse con Dionisiofonte, quien parecía sentir una predilección especial por Tetima, a quien la autora consideraba una peligrosa rival y un obstáculo para sus planes de matrimonio. Una vez que la maldición que lo incapacitaba para casarse con cualquier mujer hubiera surtido efecto, y la amenaza de Tetima se hubiera disipado completamente –de hecho, *Phila*

---

85. FRANKFURTER, D.: “The social context of women’s erotic magic in Antiquity”, STRATTON, K.B., y KALLERES, D.S. (eds.), *Daughters of Hecate. Women & Magic in the Ancient World*, Oxford, 2014, 319-339 (330).

86. Vid. diversas aproximaciones en DICKIE: *Magic and Magicians...*, 79-107; FARAONE: *Ancient Greek Love...*; TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 81-100; WYPUSTEK, A.: “Spells, potions, husbands and wives: a contribution towards the study of Greek Love magic in Antiquity”, *Eos*, 96, 2009, 215-223; PACHOUMI, E.: “The erotic and Separations Spells of the Magical Papyri and *Defixiones*”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 43, 2013, 294-325; FRANKFURTER.: “The social context...”, 319-339; RIPAT, P.: “Cheating women: curse tablets and roman wives”, STRATTON, K.B., y KALLERES, D.S. (eds.), *Daughters of Hecate. Women & Magic in the Ancient World*, Oxford, 2014, 340-364.

87. LÓPEZ JIMENO: *Textos griegos...*, 151, n° 314; SEG 43, 434.

88. FRANKFURTER: “The social context...”, n. 44.

89. OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 227-228, n° 197; PACHOUMI: “The erotic...”, 300, 314, n° 161; CURBERA: “From the magician’s...”, 2015, 105-106.

le desea la muerte<sup>90</sup>–, la escribiente podría anular el hechizo acudiendo a la tumba de Macrón, donde la había depositado, para desenterrar, desenrollar y leer la tablilla, dejando así el camino expedito para sus esponsales con Dionisofonte al liberarlo de su atadura mágica.

Pero aunque Frankfurter considera plausible que esta *defixio* fuera la reacción desesperada de una mujer soltera ante la pérdida de un potencial marido, prefiere otra lectura alternativa: Dionisofonte había decidido repudiar a su esposa para casarse con otra mujer (Tetima), y en esa situación de crisis personal, en la que el afecto de su marido parecía desvanecerse sin remedio, *Phila* habría recurrido a la magia como una forma de mantener vivos los vínculos maritales frente a la amenaza que encarnaba su rival. Esta explicación podría hacerse extensiva a la tablilla destinada a evitar que Aristokyes pudiera contraer matrimonio.

Desde esta perspectiva, las mujeres de la antigua Roma no habrían recurrido a la magia buscando (solo) la satisfacción de sus deseos sexuales, sino principalmente para encontrar/conservar su seguridad existencial y su estabilidad doméstica<sup>91</sup>. Así, en su precaria y ansiógena realidad, la magia erótica les habría proporcionado una tranquilizadora sensación de control sobre los hombres y sobre sí mismas: a través de ella podían encontrar marido, lograr la exclusividad sexual de sus parejas, volverlos impotentes, asegurarse su cariño y atención, eliminar a sus rivales y potenciales sustitutas, y aumentar su propio atractivo erótico<sup>92</sup>. En último extremo, la magia confería a las mujeres un espacio para la acción y la auto-determinación, y sus acciones mágicas muestran su creatividad para gestionar sus temores en contextos de incertidumbre y competición, en los que la rivalidad sexual debe ser entendida como un fenómeno social que formaba parte de sus vidas cotidianas<sup>93</sup>. El tono coercitivo y urgente de estos encantamientos refleja la intensidad de su ansiedad y su miedo ante la pérdida de su seguridad ontológica, su estatus social y su poder económico, y quizás también su preocupación por las consecuencias que el abandono del marido pudiera tener en

---

90. Como ha estudiado RIPAT: “Cheating women...”, 342, no es inhabitual en este tipo de magia que se desee la muerte para la rival, dado que su desaparición física supone el éxito de la operante, al menos hasta la aparición de una nueva amenaza femenina.

91. FRANKFURTER: “The social context...”, 327-330, considera que en este contexto “the magic is not selfish so much as be into the wife’s security in social status, economic stability, and of course marital harmony. The same efforts at securing social status and livelihood would motivate the women’s *agogai* that coercively draw men or even break apart or prevent rivals’ relationships.”

92. Por ejemplo, contamos con referencias literarias sobre esposas cuyos maridos habían sido embrujados con pócimas de amor por cortesanas, y que acabaron recurriendo ellas mismas a bebedizos mágicos para poder recuperar a sus hombres; cf. TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 81-84.

93. FARAONE: *Ancient Greek Love...*; FRANKFURTER: “The social context...”, 319-339; RIPAT: “Cheating women...”, 340-364.

el futuro de sus hijos; en cualquier caso, ello no excluye el intenso componente emocional, erótico y afectivo que subyace en estos encantamientos.

Otro procedimiento por el que el operante podía gestionar su angustia ante la irreversibilidad de su acción mágica es el que ofrece el hechizo PGM XII, 376-396, que provocaba insomnio en la mujer deseada –en realidad, la mataba en el plazo de una semana por falta de sueño si no accedía a las demandas eróticas. Pese a advertir de la imposibilidad de revocar el encantamiento, la receta da al oficiante la posibilidad de emplear un método alternativo que permitiría su desactivación, para que él decidiera si quería emplearlo o no. Así, en lugar de soltar o matar al murciélago en cuyas alas se había pintado el texto mágico, el oficiante debía mantenerlo vivo para, en caso de querer deshacer el hechizo, poder eliminar de sus alas las inscripciones lavándolas con agua de manantial y, posteriormente, dejar en libertad al animal:

“Toma un murciélago hembra vivo y pinta sobre su ala derecha con tinta de mirra la figura que viene debajo; en el ala izquierda escribe los siete nombres del dios y esto: “Que pierda el sueño fulana, hija de mengana, hasta que dé su consentimiento.” Y, después de todo esto, déjalo en libertad. Cuando la luna esté en cuarto menguante, en su tercera noche, completa el maleficio y ella morirá sin poder dormir antes de que pasen siete días.

Este encantamiento no se puede deshacer en ningún momento. Pero si alguna vez lo quieres, no dejes libre al murciélago, sino que debes conservarlo y tendrá la misma fuerza. Cuando quieras deshacerlo, lava con agua de una fuente los dibujos hechos sobre las alas, y deja en libertad al murciélago. Pero no hagas esto si no se trata de una importante decisión.

Así pues, está es la figura. Los nombres que se inscriben en el ala izquierda son éstos: “A ti te invoco, la gran diosa, *thathabathath petennabouthi peptou* Bast Jesús User Amón *outhi aschelidoneth batharibath*. Que pierda el sueño fulana, durante la noche y el día, hasta que se muera, ya, ya, pronto, pronto.”

Tanto en este caso, como en el mencionado hechizo PGM IV, 2943-2966, y también en PGM VII, 652-661 –que comporta la escritura de distintas fórmulas mágicas en cada ala del animal–, se prescribe el uso mágico de murciélagos para provocar insomnio en las víctimas de encantamientos eróticos. Esta asociación no es casual, sino que responde al recurso de analogía por persuasión: dado que el período de mayor actividad de este mamífero es la noche, durante la cual no descansa y siempre mantiene sus ojos abiertos, lo mismo le sucederá a la víctima, que será incapaz de conciliar el sueño mientras los demás duermen<sup>94</sup>.

---

94. En los PGM también se utiliza un murciélago en el maleficio XXXVI, 232-252, donde se usa su sangre para ungir una *defixio* que luego se introducirá en el vientre de un sapo. Además, en la antigua

Por otro lado, y continuando con la cuestión del temor a la irreversibilidad de la acción mágica, cabe recordar que en el imaginario cultural romano no solo los practicantes de magia tenían la *potestas* para deshacer su propio hechizo siguiendo los procedimientos adecuados, sino que las víctimas también podían ser capaces de revertir las consecuencias nefastas del encantamiento, ya fuera mediante el recurso a especialistas y rituales religiosos, como en los ejemplos antes mencionados; o, paradójicamente, recurriendo ellos mismos a la (contra-)magia. A través de la acción (contra-)mágica, las víctimas podían superar su indefensión ante la amenaza maléfica, y neutralizar los efectos del hechizo destinado a causarles mal o a forzar su voluntad, como muestra *PGM XXXVI*, 256-264; y posiblemente también *PGM XXXVII*, 178-186, aunque resulta difícil determinar si esta práctica debía ser ejecutada por la víctima del encantamiento, o por quien lo realizó en caso de que quisiera revertirlo:

“Medio para deshacer un conjuro. Toma plomo y graba en él una figurilla de eficacia singular sosteniendo en su mano derecha una lámpara y en la izquierda una espada, y sobre la cabeza tres halcones y bajo las piernas un escarabajo; y debajo del escarabajo una serpiente que se muerde la cola. Esto es lo que se escribe alrededor de la figura: (...)”.

#### **4. EL MIEDO AL ATAQUE SOBRENATURAL DURANTE LA REALIZACIÓN DE LA ACCIÓN MÁGICA: LA NECESIDAD DEL CÍRCULO PROTECTOR**

El temor al ataque sobrenatural durante la realización de la operación mágica y la necesidad de protegerse frente a él son preocupaciones omnipresentes en los *PGM*, en los que se alerta al oficiante de las posibles situaciones de peligro que podrían presentarse durante la ceremonia mágica, y/o se le ofrecen indicaciones específicas sobre cómo debía operar para defenderse de las mismas potencias a las que estaba invocando y tratando de manipular en su beneficio<sup>95</sup>. De hecho, la propia epifanía, la aparición de los agentes sobrenaturales en respuesta a la llamada del operante, provocaba pavor e

---

Roma este mamífero volador se utilizó como amuleto para repeler amenazas maléficas: Plinio, *Nat. Hist.* XXIX 83, nos informa que si se colgaba un murciélago boca abajo del dintel de un corral, éste protegía al espacio y al ganado de cualquier tipo de daño; y Apuleyo, *Met.* III 23, 4-5, exclama “¡Pobres aves nocturnas! Cuando entran en alguna casa, hay que ver el cuidado que se pone en cazarlas para clavarlas en la puerta y hacerles expiar con este sacrificio las desgracias que su infausto vuelo presagia a la familia”.

95. Para GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 41, es probable que “los lectores de los papiros mágicos se plantearan en qué medida se arriesgarían a realizar la práctica, y es natural que los redactores trataran de calmarlos bien omitiendo cualquier situación de riesgo, bien anunciándola y avisándolos de cómo debían comportarse.”

implicaba en sí misma un riesgo potencial, dado el carácter imprevisible de los dioses y démones en el imaginario romano, que podían mostrarse volubles y hostiles<sup>96</sup>.

Uno de los miedos del hacedor de magia que, en lugar de actuar sobre las víctimas, la divinidad o el agente sobrenatural volviera su poder y su furia contra él. Para evitar esa peligrosa situación, de consecuencias impredecibles, se recomendaba realizar ciertos gestos y recitar determinadas fórmulas durante la operación mágica, y/o utilizar filacterias específicas para ese ritual, que podían elaborarse previamente o durante el transcurso del mismo, y que protegían de las posibles reacciones agresivas de dioses y espíritus. Así lo prescribe *PGM IV*, 2623-2635:

“Calumnia a Selene, eficaz para todo y para toda práctica, pues atrae a la persona en menos de una hora, envía sueños, produce enfermedad, hace tener visiones en sueños, destruye a los enemigos al cambiar tú la fórmula como quieras. *Así pues, preséntate provisto de un amuleto protector de todo y no hagas la práctica negligentemente; de lo contrario, la diosa se irritará.*”

*Fabricación de un amuleto para la práctica.* Toma una piedra imán, que tiene vida, dale forma de corazón y que quede grabada en ella una figura de Hécate que esté rodeada por un corazón, como una pequeña luna. Después, graba el nombre de veinte vocales y *llévalo sobre tu cuerpo* – lo que sigue es lo que se graba (veinte vocales). Pues todo lo puede hacer esta fórmula.”

También *PGM IV*, 2500-2520, alerta del riesgo que corre quien celebra este hechizo para enviar sueños y revelaciones, en el que se invoca a una poderosa diosa que suele atacar a quienes lo realizan sin la protección adecuada:

“Hay un amuleto para evitar las caídas. Porque la diosa suele arrojar violentamente por los aires a los que hacen estas cosas y no tienen algo que los protega y los arroja a tierra desde lo alto. Por ello consideré necesario prever el amuleto para que actúes sin ningún temor. Manténlo secreto. Toma un rollo de papiro hierático y ponlo alrededor del brazo derecho mientras haces un sahumero. Esto es lo que se escribe en él: *moulathi, chernouth, amaro, mouliandron*, guárdame de todo demon maléfico, ya sea un espíritu malo masculino o femenino. Manténlo en secreto, hijo”<sup>97</sup>.

---

96. CHRONOPOULOU, E.: “El “oficio” peligroso del mago”, SUÁREZ, E., BLANCO, M., y CHRONOPOULOU, E. (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 2015, 13-30 (17-22), considera que el mago se siente vulnerable porque es consciente de que sus actividades mágicas no tienen la aprobación de los dioses, y que con ellas están violando los límites sagrados; cf. también GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 40-42.

97. CHRONOPOULOU: “El oficio peligroso...”, 17-18.

La tipología y complejidad de los amuletos profilácticos que los operantes debían llevar consigo para realizar las ceremonias mágicas son muy variadas, como lo son también los materiales usados –piedras preciosas, ramas de laurel, trozos de tela procedentes de muertos de forma violenta, cráneos de asno, bigotes y cola de gato, tabas de lobo, signos escritos sobre diversos soportes, etc.<sup>98</sup> –, los procesos de elaboración, y las formas en que las filacterias debían utilizarse, como muestra *PGM IV*, 2877-2890:

“Amuleto de la práctica. Toma una piedra de siderita y quede grabada en ella la imagen de Hécate de tres rostros; el rostro de en medio sea el de una doncella cornígera; el izquierdo, de un perro, y el de la derecha represente el de una cabra. Una vez hecho el grabado, lávalo con natrón y agua, y mójalo con la sangre de uno muerto violentamente. Luego, acercándote a él, pronuncia la fórmula conocida para la consagración”.

En la mayoría de los casos, el hacedor de magia utilizaba la filacteria de forma preventiva, para estar protegido antes de invocar a las potencias sobrenaturales. Gran parte de ellas se llevaban colgadas al cuello, como documenta *PGM IV*, 1072-1083:

“*Amuleto de la práctica que debes llevar encima para proteger tu cuerpo todo*: elige un jirón de lino que proceda de una estatua de Harpócrates que se encuentre en un templo cualquiera y escribe en éste con mirra lo siguiente: “Yo soy Horus Alcib, Harsamosis *Iao ai: dagenmouth: raracharai Abraiaot*; hijo de Isis *aththa: baththa*; y de Osiris Osoronofris. Guárdame saludable, indemne, libre de fantasmas, sin temor, en el tiempo de mi vida<sup>99</sup>. Pon dentro del jirón planta siempreviva, envuélvela y áatala con siete hilos de lino de Anubis y llévala alrededor de tu garganta cuando realices la práctica”.

Y *PGM IV*, 2695-2706:

---

98. Entre otros ejemplos, cf. *PGM XI*, 1-40, una receta destinada a “conseguir un demonio femenino para todo fin”, que ordena usar como “amuleto para la práctica: el cráneo del asno” (*PGM XI*, 37). *PGM III*, 95-98 y 125-129, prescribe al oficiante: “Camina hacia el poniente y pronuncia la fórmula tomando como amuleto los pelos que tiene el gato a derecha e izquierda de su boca. Recita hasta el final la fórmula a Helios. (...) Sitúate donde oficies y, teniendo como amuleto los largos pelos que el gato tiene a derecha e izquierda de su boca, termina de recitar la fórmula al salir el sol”. Las instrucciones que ofrece *PGM IV*, 1318-1323, sobre el amuleto a utilizar en la ceremonia mágica son las siguientes: “átate la taba de un lobo y mezcla en el pebetero este nombre: *thermoutherepsiphirphi pisali* (24 letras), y de esta forma hazlas arder”. Por otro lado, *PGM LVII*, 29-31, recomienda: “para tu protección guarda el signo antedicho; pues de la diosa procede el signo de Cronos, el cual te dará valor”. *Vid.* también MASTROCINQUE, A.: “La apparizioni del dio Bes nella tarda antichità. A proposito dell’iscrizione di Gorneo”, *ZPE*, 153, 2005, 243-248.

99. *Vid.* esta misma fórmula en *PGM IV*, 1063-1065.

“El amuleto que debes llevar. Escribe sobre corteza de tilo, con bermellón, este nombre: *epokopto kopto bai baitokarakopto karakopto yilokopto bai* (50 letras), guárdame de todo, de todo demon aéreo, terreno y subterráneo, y de todo ángel y espectro y visita de fantasma de encantamiento, a mí, fulano. Y, envolviéndolo en un pergamino púrpureo, llévalo colgado al cuello. Amuleto en una hoja de planta: (dos líneas de signos mágicos)”.

También en el cuello deben llevarse los amuletos de *PGM VII*, 231-232, “pon la cinta alrededor del cuello para que [Besas] no te golpee”, y *PGM IV*, 257-260,

“Y éste es el talismán, el que llevas incluso si actúas puesto en pie: en una lámina de plata graba exactamente el nombre de cien letras, con un punzón de bronce, y llévala colgada con una tira de piel de asno”.

En otras ocasiones, las recetas prescriben que el oficiante lleve los amuletos enrollados alrededor del brazo, como en el caso de *PGM IV*, 71-74, 79-83; y de *PGM LXII*, 23-24, “amuleto: ata tres peonías alrededor de tu brazo izquierdo y llévalas”. O también que los sujete con sus manos<sup>100</sup>, por lo general la derecha, como recomienda la invocación apolínea *PGM I*, 262-285, al operante si éste no quiere resultar herido por el dios:

“Invocación a Apolo. Toma una rama de siete hojas de laurel y sostenla con la mano derecha, mientras invocas a los dioses del cielo y a los démones subterráneos. Escribe en la rama de laurel los siete signos salvíficos. (...) Atiende, no sea que destruyas una hoja y a ti mismo te perjudiques. Porque éste es el mayor amuleto protector de tu cuerpo y por él todos se someten, el mar y las piedras se estremecen y los démones se ponen en guardia ante la divina energía de los signos que vas a poseer. Es el talismán más poderoso de la práctica mágica, para que nada temas.

La práctica es así. Toma una lucerna que no esté pintada de rojo, preparala con una mecha de lino, algo de aceite de rosas o de nardos, vístete la ropa de profeta y sostén la varilla de ébano en la mano izquierda y el amuleto en la derecha, es decir, la rama de laurel. (...)”.

Otras veces la filacteria se llevaba como corona, como prescribe el encantamiento para invocar una sombra en el sol, *PGM VII*, 857-860:

---

100. Entre otros ejemplos de filacterias portadas en la mano por los practicantes de magia, *vid. PGM XII*, 13-14: “llevarás de noche un amuleto que habrás atado a tu mano derecha y a tu mano izquierda”; y *PGM IV*, 900-9010: “y tras ceñirle la estola, pon en sus manos la espiga de Anubis y la planta *hierakitis*, para que sea protegido”.

“amuleto: la cola [de gato como corona] y los signos con el círculo en el que tú estarás colocado, tras haberlo escrito con tiza”.

En este caso, además, la realización de un círculo de tiza alrededor del oficiante le permitía establecer un límite profiláctico entre su vulnerable cuerpo y las potencias invocadas; es decir, a través de movimientos cinestésicos circulares, por lo general acompañados de gestos y fórmulas, el mago podía crear una barrera invisible pero eficaz contra las amenazas sobrenaturales que pudieran intentar dañarlo físicamente.

Si en muchos casos los amuletos se utilizan de forma preventiva antes de entrar en contacto con las potencias sobrenaturales, en otras ocasiones los textos mágicos indican al operante cómo actuar y protegerse cuando ya está sintiendo miedo en el transcurso de una ceremonia mágica en la que los dioses y espíritus invocados se muestran hostiles, amenazantes o reacios a colaborar, y en la que el practicante teme por su integridad física. En esa situación crítica, los papiros mágicos recomiendan mantener la calma y confiar en la eficacia protectora de los amuletos, fórmulas y gestos prescritos. Así, por ejemplo, *PGM IV*, 3092-3094 y 3114-3119, avisa al mago de que:

“Si oyes el paso pesado de alguien y ruido de hierros mientras pronuncias la fórmula, el dios [Cronos] viene encadenado y sujetando una hoz. Tú no te espantes, protegido con el amuleto que será puesto a prueba en tu favor. (...) Este es el amuleto que se busca para esta ocasión: sobre la paletilla de un cerdo graba la imagen de Zeus sosteniendo una hoz y este nombre: *chthoumilon*. Que la paletilla sea de un cerdo negro, hirsuto, castrado”.

En el caso de la denominada “Liturgia de Mitra”, se alerta al oficiante de que los dioses podrían mostrarse hostiles, y de cómo debía comportarse si eso sucedía (*PGM IV*, 556-568):

“Verás que los dioses te miran fijamente y se abalanzan contra ti. Pero tú, pon inmediatamente el dedo índice de la mano derecha en la boca y di: “Silencio, silencio, silencio, símbolo del dios vivo, el inmortal: Guárdame, silencio, *nechteir thanmelou*”; después, silba un largo silbido, luego chasquea la lengua y di: (...), y entonces verás que los dioses ponen su mirada en ti con benevolencia y que no se lanzan sobre ti en absoluto, sino que se dirigen al propio lugar de sus actividades”.

Esa misma receta incluye prescripciones sobre cómo fabricar los diversos amuletos que el oficiante necesitaría para defenderse de las criaturas y amenazas sobrenaturales que iba a encontrarse durante el transcurso de la ceremonia (*PGM IV*, 708, 789-791, 814-825), y sobre cómo debía utilizarlos (por ejemplo, 659-660, “muge y besa los amuletos y di primero hacia la derecha: “Guárdame *prosymeri*”). Otras estrategias rituales empleadas por los magos para afrontar el miedo a la acción dañina de

las potencias a las que estaba invocando las ofrecen *PGM II*, 59, “si sientes un golpe [del dios], traga un bocado de comino sin mezclar”<sup>101</sup>, y *PGM IV*, 71-74 y 79-83,

“[El demon invocado] se colocará junto a ti y te obligará, amenzándote con sus armas, a que dejes libre al escarabajo profético. Tú no te asustes ni lo pongas en libertad hasta que te haga revelaciones; en ese caso, déjalo en libertad cuanto antes. (...) Amuleto para lo anterior: escribe en un papiro, con sangre de una mano o pie de mujer encinta, el nombre que debajo se determina y pónelo alrededor del brazo derecho atándotelo con una cinta. Esto es lo que se escribe (palabras coptas).”

## 5. LA INQUIETUD POR LAS SECUELAS PSICOLÓGICAS

Sin embargo, aún empleando los amuletos y las estrategias profilácticas prescritas en los textos mágicos para crear un círculo protector a su alrededor que lo defendiera de las amenazas sobrenaturales con las que entraba en contacto, el oficiante no estaba exento de sentir preocupación y temor por las consecuencias de la ceremonia mágica. Y no solo por el daño que pudiera sufrir durante la misma, sino también por las secuelas mentales post-ritual que esta podía ocasionarle, tanto a él como a sus ayudantes.

De hecho, en la narración que ofrecen las actas del Segundo Concilio de Éfeso (449 d.C.) de las sesiones de clarividencia realizadas por Sofronio, se detallan los síntomas post-traumáticos que sufrió el niño que fue utilizado como médium en esas operaciones mánticas: durante ocho meses el joven perdió la razón, y cada vez que salía a pasear veía a siete hombres vestidos de blanco, producto de su mente extraviada por la práctica de la magia<sup>102</sup>.

Para minimizar el riesgo de posibles secuelas, especialmente en el caso de rituales de adivinación, se incluían fórmulas de despedida, o de liberación, que el oficiante debía recitar como petición a la potencia invocada para que ésta, al marcharse, no dañara a los participantes en la ceremonia mágica. Así, por ejemplo, el operante de *PGM V*, 44-45, debe decir la siguiente fórmula: “presérvanos a mí y a este muchacho sanos y salvos en nombre del dios altísimo, Sama Phreth”; y el de *PDM XVII*, 19-20, solicita, “Hele, Satrapermet, guarda a este muchacho para que no se asuste, amedren-

101. GARCÍA MOLINOS: “Sobre los recursos...”, 41-42.

102. LUCK: “Witches and sorcerers...”, 246-247; ACERBI, S.: “Acusaciones de magia contra obispos: el caso de Sofronio de Tella”, TEJA, R. (coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campoo, 2001, 125-142; MOLINOS, M.T., y GARCÍA TEIJEIRO M.: “Una acusación de magia en el segundo Concilio de Éfeso del 449”, SUÁREZ, E., BLANCO, M., y CHRONOPOULOU, E. (eds.), *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*, Madrid, 2015, 173-190 (179-180, n. 33).

te o aterrorice; hazlo volver a su propio camino”<sup>103</sup>. Más compleja es la secuencia de liberación con la que finaliza la invocación apolínea PGM I, 335-345:

“Y después de la prueba, si quieres dejar libre al mismo dios [Apolo], pasa a la mano derecha la varilla de ébano mencionada antes y que tienes en la mano izquierda; también tienes que pasar a la izquierda la rama de laurel que tienes en la mano derecha; apaga la lucerna que está encendida y emplea el mismo sahumerio diciendo: “Séme propicio, primer padre, engendrado de ti mismo; conjuro al fuego que se manifestó primero en el espacio vacío; conjuro a tu fuerza, la más grande en todo; conjuro hasta el que destruye el interior del Hades, para que te alejes a tu nave particular y no me hagas ningún mal; por el contrario, sé para mí benéfico en todo tiempo”.

Mediante esos gestos, amuletos y fórmulas, los participantes en la operación mágica despedían a la divinidad y la invitaban a abandonarles sin causarles daño, confiando así en el poder de sus actos y palabras para neutralizar las secuelas negativas que pudieran desprenderse de su contacto con el ámbito sobrenatural.

## 6. OTRAS INCERTIDUMBRES

Entre las inquietudes de quienes practicaban magia se debe incluir, además, la posibilidad de sufrir daños físicos debido a las condiciones peligrosas en las que se celebraban algunos de estos rituales. Por ello, a veces los textos ofrecen avisos de orden práctico, y de sentido común, con el fin de minizar estos riesgos. Así sucede, por ejemplo, en la receta mágica de atracción erótica PGM XXXVI, 74-77, en la que era prescriptivo el depósito de un artefacto en el *hypocaustum* de las termas. Como el mago podía sufrir un golpe de calor durante esa operación, se le alertaba del peligro:

“echa entidad mágica [*ousía*] de la mujer que quieres, unge la lámina con goma acética líquida y fíjala en la bañera seca de unos baños y quedarás admirado; pero cuida de ti mismo, no vayas a hacerte daño”.

Por otro lado, y pese a la temeridad demostrada por quienes realizaron acciones mágicas que incluían la profanación de tumbas o el impío depósito de artefactos en espacios culturales públicos, una posibilidad que debió de inquietarles fue la de ser descubiertos durante sus siniestras acciones mágicas, y castigados judicialmente con el exilio, la *damnatio ad metalla* o *ad bestias*, y otras penas capitales<sup>104</sup>. Amiano Mar-

103. *Vid.*, entre otras, las fórmulas de liberación, PGM IV, 1058-1064; y PGM IV, 2241-2355.

104. Sobre la legislación romana acerca de la magia, y el temor de los magos a ser descubiertos, cf., entre otros, GORDON: “Imagining...”, 253-266; OGDEN: *Magic, withcraft...*, 275-299, n° 278-300; FARAONE, C.A.: “Necromancy goes underground: the disguise of skull and corpse divination in the

celino, *Hist.*, XIX, 12, 13-15, expresa de forma inmejorable la ansiedad y el temor que podían sentir los romanos ante la posibilidad de ser acusados de practicar magia en el siglo IV d.C.<sup>105</sup>:

“Tanto a estos hombres como a unos pocos más, fue un justo destino unido a la verdad lo que les libró de un enorme peligro. Pero, como las acusaciones se extendían cada vez más por caminos intrincados y sin límites, murieron personas con los cuerpos torturados, otros fueron condenados a castigos por encima de la pura confiscación de sus bienes, siendo Paulo el que propiciaba estas fábulas crueles y el que inventaba numerosos tipos de trampas y formas de maldad. Parecía como si los sacara de una tienda, de modo que casi podría decirse que la vida de todos los seres que caminan sobre el suelo dependía de él. Pues si alguien llevaba colgado del cuello algún amuleto contra la cuartana o cualquier otro tipo de enfermedad, o bien si alguien era acusado por alguna persona malvada de haber pasado junto a una tumba al anochecer, como si fuera uno de esos hechiceros que van recogiendo horrores de las tumbas o las ilusiones vanas de las almas que vagan por allí, era condenado a muerte y ejecutado. De este modo se realizaron procesos como si muchos hombres se hubieran dirigido a Claros, a los árboles de Dodona o a los oráculos de Delfos, tan famosos en otro tiempo, con la intención de provocar la muerte del emperador”<sup>106</sup>.

Además, es posible que algunos de nuestros magos profesionales y practicantes ocasionales no solo temieran las acusaciones formales ante los tribunales públicos de justicia, sino también los rumores populares que los señalaban, ya fuera justa o injustamente, como hacedores de magia o envenenadores, porque, como en toda sociedad tradicional, éstos poseían un tremendo poder para crear estados de opinión que podían acarrear consecuencias muy negativas para quienes estaban en boca de todos, arruinando su reputación y su posición social<sup>107</sup>.

---

Paris Magical Papyri (PGM 10, 1928-2144)”, JOHNSTON, S.I., y STRUCK, P.T. (eds.), *Mantikê. Studies in ancient divination*, Leiden, 2005, 253-282; LAUBRY, N.: “Le transfert des corps dans l’empire romain. Problèmes d’épigraphie, de religion et de droit romain”, *MEFRA*, 119/1, 2007, 149-288; ESCRIBANO, M.V.: “The legislation *De Maleficis et mathematicis et ceteris similibus* in the *Codex Theodosianus* XVI. Text and context of Constantinian Laws regarding haruspices”, PIRANOMONTE, M., y MARCO, F. (eds.), *Contesti Magici*, Roma, 2012, 98-96.

105. OGDEN: *Magic, withcraft...*, 285, nº 297; TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 72-80.

106. Trad. de M.L. Harto Trujillo.

107. *Vid.* GRAF, F.: “Victimology, or how to deal with untimely death”, AHEARNE-KROLL, S.P., HOLLOWAY, P.A., y KELHOFFER, J.A. (eds.), *Women and gender in Ancient Religion*, Ohio, 2010, 227-240; EDMONDS, R.G.: “Blaming the Witch. Some reflections on unexpected death”, AHEARNE-KROLL, S.P., HOLLOWAY, P.A., y KELHOFFER, J.A. (eds.), *Women and gender in Ancient Religion*, Ohio, 2010, 241-253; PINA, F.: “*Frigidus rumor*: the creation of a (negative) public image in Rome”, TUNER, A.J., KIM, J.H., y VERVAET, F.J. (eds.), *Private and Public Lies. The discourse of despotism and deceit in the Graeco-Roman World*, Leiden-Boston-Koln, 2010, 75-90.

De hecho, en un horizonte cultural donde la enfermedad y la muerte mágica eran posibles, y el temor a ser objeto de mortíferos encantamientos y pociones estaba generalizado, cuando el infortunio golpeaba a un individuo o a una familia surgía rápidamente la sospecha de que éste había sido provocado mediante artes mágicas<sup>108</sup>, como muestra el caso de Libanio, *Orat.* I, 248-250. Era habitual, entonces, que se repasaran los nombres de los posibles culpables de hechicería, y que éstos se difundieran rápidamente entre familiares y vecinos gracias a la viralidad del rumor. Muchas de esas acusaciones provendrían de personas inmersas en crisis emocionales provocadas por su dolencia o por la pérdida (prematura) de un ser querido, que necesitaban encontrar sentido a su desgracia, y hacer responsable a alguien de su dolor. Sin embargo, otros cotilleos y calumnias pudieron crearse y difundirse intencionadamente con fines más perversos. Así, por ejemplo, “simply accusing another woman of erotic sorcery might go far in resolving a situation of sexual rivalry or marital threat”<sup>109</sup>, ya que esas difamaciones sembraban sospechas en las supuestas víctimas que podían tener graves consecuencias. Éste sería el caso de las esposas señaladas por la rumorología como *venenariae* de sus propios maridos, quienes dieron crédito a los cotilleos y se distanciaron de ellas, como documentan tres *defixiones* del siglo I a.C. halladas en el santuario de Deméter y Core, en la ciudad de Cnido<sup>110</sup>. En una de ellas, Antígona invoca la ira divina contra sí misma de ser cierto que hubiera usado un *phármakon* contra su esposo, o que le hubiera deseado el mal, o que hubiera contratado a una bruja para acabar con su vida, como sostenían los rumores populares:

---

108. GRAF: “Victimology...”, 227-240; EDMONDS: “Blaming the Witch...”, 241-253; MARCO, F.: “Consideraciones sobre la “mala muerte” en Roma”, ANDREU, J., ESPINOSA, D., y PASTOR, S. (eds.), *Mors omnibus instant: aspectos arqueológicos, epigráficos y rituales de la muerte en el Occidente Romano*, Pamplona, 2011, 167-190 (182-183); SALVO, I.: “Sweet revenge: emotional factor in ‘prayers for justice’”, CHANIOTIS, A. (ed.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, 235-266 (245-251). Sobre el estereotipo cultural romano de la hechicera infanticida, *vid.* MCDONOUGH, C.M.: “Carna, Proca and the Strix on the Kalends of June”, *Transactions of the American Philological Association*, 127, 1997, 315-344 (321-323); STRATTON, K.B.: *Naming the Witch. Magic, ideology and stereotype in the Ancient World*, New York, 2007; SPAETH: “The Terror that comes in the Night...”, 231-258; STRATTON, K.B., y KALLERES, D.S. (EDS.): *Daughters of Hecate. Women & magic in the Ancient World*, Oxford, 2014; PATERA, M.: *Figures grecques de l'épouvante au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden-Boston, 2015.

109. FRANKFURTER: “The social context...”, 333.

110. *DT* 1, 4, 8; GAGER: *Curse tablets...*, 89; LÓPEZ JIMENO: *Textos griegos...*, n° 485, 488 y 492; EDMONDS: “Blaming the Witch...”, 249-250; GORDON: “Imagining...”, 246-247; SALVO: “Sweet revenge...”, 253-257. Cf. otros ejemplos de testimonios epigráficos de confesiones y petición de justicia divina en SALVO: “Sweet revenge...”, 235-266; y CHANIOTIS, A.: “Constructing the fear of gods. Epigraphic evidence from sanctuaries of Greece and Asia Minor”, CHANIOTIS, A. (ed.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, 205-234.

“Yo, Antígona, hago una dedicatoria a Deméter, Core, Plutón, a todos los dioses y diosas que están junto a Deméter. Si es cierto que yo he dado un veneno/conjuro mágico a Asclepiades o si he planeado en el fondo de mi alma hacerle algún mal, o si he invitado a alguna mujer al templo por una mina y media para que lo eliminara de entre los vivos, que Antígona vaya junto a Deméter y que lo confiese ardiendo de fiebre, y que no encuentre a Deméter muy propicia sino que por el contrario sufra grandes tormentos. Pero si alguien ha dicho a Asclepiades algo contra mí o si alguien además le ha presentado en contra mía a la mujer pagándole con monedas de cobre... [Las 22 primeras líneas que contenían la fórmula de maldición se han perdido.] Que me esté permitido entrar en el mismo baño, bajo el mismo techo y a la misma mesa de Asclepiades]”<sup>111</sup>.

Al no poder defender públicamente su inocencia ante un tribunal, las mujeres señaladas como brujas homicidas por la acusación popular se encontraban en una posición de indefensión que les forzaba a recurrir a otras formas de auto-defensa para acallar esas difamaciones, entre las que se incluía la propia práctica mágica. Así, mediante las *defixiones* que clavaron en la pared del templo o en árboles cercanos para que cualquiera pudiera leerlas, las “envenenadoras” de Cnido declaraban públicamente no haber practicado artes mágicas, apelaban a la justicia y a la ira de Deméter –como en una ordalía–, y maldecían a quienes las habían vilipendiado, instando a las diosas a actuar contra sus calumniadores anónimos. A través de la exhibición pública de esas inscripciones mágicas, se defendían de los rumores que estaban condicionando gravemente sus vidas y que las habían apartado de sus maridos, y trataban de limpiar socialmente su imagen y castigar a sus difamadores: acusadas (¿falsamente?) de brujería, recurrían sin embargo a la magia como un mecanismo de restitución social y como una forma de obtener justicia divina frente a la injusticia humana.

---

111. LÓPEZ JIMENO: *Textos griegos...*, nº 485. El texto de la otra inscripción (DT 4) es: “Consagro a Deméter y a Core al que me ha difamado, diciendo que yo enveneno a mi marido. Que se vaya con todos los suyos junto a Deméter ardiendo de fiebre y que confiese públicamente. Y que no encuentre propicia ni a Deméter y Core ni a los dioses que están con Deméter. En cuanto a mí, séame lícito y permitido vivir bajo el mismo techo o tener relaciones con él del mismo modo que entonces. Consagro también al que me ha acusado y también al que haya ordenado a otros hacerlo. Que no encuentre propicios ni a Deméter y Core ni a los demás dioses que están con Deméter, sino que se vaya con todos los suyos junto a Deméter ardiendo en fiebre”. Cf. LÓPEZ JIMENO: *Textos griegos...*, nº 488.

En cuanto a la tercera (DT 8), presenta un estado muy fragmentario: “(...) de un veneno (...) hace (¿?) (...) de mí (...) y de Miredo (...) a los niños (...) tales injusticias (...) que (no) se conviertan en (...), sino que (...) por ella (...) del manto (...) que sean castigados (...) señores, que no la encuentre propicia (...) el manto (...) ni purificando(se) la encuentre propicia. Y si ha preparado algo para mí, un veneno, pócima, ungüento o (veneno) externo, o para alguno de nosotros, Señora, que no (...) a mí, y que no pueda venir bajo el mismo techo (que yo) sino que reciba su castigo. Pero a mí, séame permitido (...) yo, Señora, (...) (porque) he sido tratada injustamente por vosotros (...) afligirme (...) todo castigo, pero a mí, séame lícito y permitido comer junto a él y vivir bajo el mismo techo y estar junto a él”; LÓPEZ JIMENO: *Textos griegos...*, nº 492.

## 7. CONCLUSIONES

En las páginas precedentes se ha ofrecido un recorrido por algunos de los temores que padecieron quienes en la antigua Roma realizaron actividades mágicas, ya fuera de forma profesional u ocasional. Capaces de explotar en beneficio propio los miedos ajenos, y de provocar terror, sufrimiento y desesperación en sus víctimas, parece que, sin embargo, los practicantes de magia no estuvieron libres de sentir inquietud ante las figuras amenazantes surgidas en el marco de su propia praxis mágica.