

FALSAS CONSIDERACIONES EN LOS ESTUDIOS SOBRE
EL MAL DE OJO EN EL MUNDO CLÁSICO*

ANTÓN ALVAR NUÑO
Universidad Rey Juan Carlos
ARYS, 7, 2006-2008, 101-114 ISSN 1575-166X

RESUMEN

El propósito de este artículo es el de plantear lo inconsistente que resulta clasificar la creencia en el mal de ojo dentro de dos categorías, la de la magia y la de la superstición, a pesar de que los estudios relacionados con dicha creencia han mantenido la idea de que el mal de ojo pertenece a una u otra categoría. Los estudios realizados en los últimos años sobre los conceptos de magia y superstición obligan a replantear su utilidad como categorías para la creencia del mal de ojo.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to question the classification of the belief in the evil eye as either magic or superstition, even if the modern studies about this belief have traditionally maintained the idea that the evil eye is part of one of these two categories. The works published during the last years concerning the concepts of “magic” and “superstition” make us reconsider their utility as categories for the belief in the evil eye.

Fecha de recepción: 20/06/08

Fecha de aceptación: 18/12/09

* Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “Espacios de penumbra. Cartografía de la actividad mágico-religiosa en el Occidente del imperio romano” (FFI 2008-01511/FISO) financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

En los últimos años se está produciendo un renovado interés por el estudio de determinadas prácticas relacionadas con el mundo de lo sobrenatural, cuya ubicación en los principales conceptos que se utilizan en el estudio de la historia de las religiones resulta ambigua y complicada. Entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el análisis de este tipo de prácticas, que se incluían dentro de las categorías de “magia” y “superstición”, tuvo especial éxito entre los miembros de la escuela ritualista de Cambridge¹. Sus representantes abordaban el estudio de ritos apotropaicos, la creencia y comunicación con fantasmas, el mal de ojo o las maldiciones como muestras de un pensamiento primitivo que se podía constatar recurriendo a la antropología comparada. Interesaba más demostrar la universalidad de este tipo de prácticas o creencias que contextualizarlas de acuerdo con la situación histórica de cada momento.

En los últimos años, esa tendencia está cambiando, y se están llevando a cabo numerosos esfuerzos por revisar conceptos como el de “religión”, “magia” y “superstición”, y discernir que tipo de prácticas pertenecen a cada uno de esos conceptos, o si resulta lícito seguir empleándolos o no. La problemática es enorme y no es este el lugar para tratar de dar una solución. Sin embargo, sí que nos interesa prestar atención a la categorización del mal de ojo en el mundo romano puesto que, dadas sus peculiaridades, resulta escurridizo y se está manteniendo estancado dentro de las viejas categorías en las que fue ubicado en lugar de formar parte de los discursos revisionistas que se están llevando a cabo en la actualidad. Para mostrar las dificultades que existen en la categorización del mal de ojo, nos vamos a limitar a su estudio desde Plauto hasta el siglo II d.C. La limitación cronológica del estudio del ojo supone por sí misma un cambio considerable frente a lo que se ha venido haciendo hasta ahora. Como iremos viendo, se ha tratado el ojo como una creencia diacrónica que, aparentemente, no sufre modificaciones, pero no hay nada más lejos de la realidad². Debemos suponer que si existe aún en la actualidad es porque se ha ido adaptando a las modificaciones supraestructurales de cada región y cada periodo en los que se constata su creencia³. Por otro lado, resultaría asimismo necesario analizar con detalle su fenomenología durante el periodo de tiempo en el que lo vamos a tra-

1 Sobre este grupo, vid. ACKERMAN (1991) y VERSNEL (1993), pp. 20-32.

2 Existen algunos estudios sincrónicos sobre esta creencia, como DICKIE (1991) y (1993 a y b), pero se centran en aspectos literarios y de transmisión textual más que en aspectos sociales.

3 Cf. NORTH (1976) y LIEBESCHUETZ (1989).

tar, pero eso haría que el presente artículo se alargara enormemente⁴. Tampoco es nuestra intención aquí definir qué es el mal de ojo en el mundo romano, sino que nos vamos a limitar a presentar los ejemplos necesarios para demostrar por qué cuando se estudia el mal de ojo durante este periodo, incluirlo dentro de las categorías de “superstición” o “magia” resulta erróneo.

EL MAL DE OJO COMO SUPERSTICIÓN

El primer estudio que se llevó a cabo con respecto al mal de ojo en el Mundo Antiguo fue realizado por el filólogo alemán Otto Jahn en un artículo publicado en 1885⁵. En las primeras páginas de su trabajo se aprecia el nulo interés que suscita a finales del siglo XIX el estudio de determinadas creencias que Jahn define como supersticiones. Para Jahn, sin embargo, el estudio de estas “supersticiones” –*Ab-erglauben*– es fundamental para el conocimiento de las mentalidades antiguas y propone un método de trabajo basado en la comparación transcultural. Sus ideas son, sin duda, sugerentes, pero comete ciertas incorrecciones en su comprensión de lo que es el mal de ojo típicas no sólo en su época, sino que acabarán siendo lugares comunes en la literatura científica posterior.

Me interesa destacar aquí la que yo considero principal consideración que se debe analizar detenidamente, puesto que es un malentendido que se repite constantemente incluso en la actualidad. Se trata de clasificar de manera acrítica y espontánea la creencia en el mal de ojo como superstición. El lector de estos estudios debe comenzar por llevar a cabo una labor exegética de lo que el investigador considera por superstición. Sólo existen dos opciones; por un lado, que se aplique el significado que tiene el sustantivo en la actualidad, o que se entienda superstición tal y como se entendía en el mundo romano. Ambas opciones dejan serias dudas de comprensión.

El término superstición se emplea en la actualidad con una clara intención peyorativa⁶. Se entiende como supersticioso todo aquel comportamiento extra-religioso que practican los individuos ignorantes e incultos frente a determinados acontecimientos naturales que no son capaces de explicar racionalmente. El calificativo de supersticioso se vuelve así una herramienta diferenciadora entre la superioridad intelectual del que lo emplea y la inferioridad del supersticioso. Si se pretende estudiar cualquier aspecto de la Historia de las Mentalidades y se tiene la intención de buscar una explicación racional a las motivaciones que inducen a construir cualquier creencia en lo sobrenatural, sea del tipo que sea, se debe evitar recurrir a terminología que señale el objeto de estudio como un

4 Cf. HERZFELD (1981): si en los estudios sincrónicos que se llevan a cabo sobre la creencia en el mal de ojo en el Mediterráneo por parte de los antropólogos se pone en tela de juicio incluso que se pueda utilizar esta expresión como categoría analítica dadas las enormes variantes que se perciben, nada hace pensar que no existieran también notables diferencias no sólo en diferentes periodos del mundo clásico, sino incluso en diferentes áreas en la misma época.

5 JAHN (1885).

6 A este respecto vid. SMITH y KNIGHT (2008). En esta obra, R. Gordon dedica un interesante capítulo a la manera en que se empleaba el término *superstitio* a finales de la República y comienzos del Principado.

ingenio subproducto cultural. Obrar de esta manera sólo hace que el investigador trate el tema de estudio de manera frívola y lo desatienda a favor de otras manifestaciones religiosas que, bien entendidas, no tendrían por qué dejar de ser consideradas también ellas supersticiosas.

Puesto que no suele ser ésta la intención de ningún investigador que se dedique al tema, sólo queda la opción de pensar que está empleando el término superstición con el significado que tenía en la Antigüedad. Si esto es así, hay que tener en cuenta la evolución semántica que tiene *superstitio* a lo largo del tiempo⁷ y ponerla en relación con la propia evolución en la creencia en el mal de ojo para discernir a partir de qué momento, cuando un autor hace referencia a *superstitiones*, está incluyendo entre ellas al mal de ojo. A grandes rasgos, se puede dividir el término *superstitio* en tres fases según su significado: con el sentido de adivinación, en el siglo III a.C.; como desviación de la religión estatal, entre el siglo I a.C. y el II d.C.; y como errónea religión practicada por los otros, entre los siglos II y V de nuestra era.

Para nuestros propósitos, no merece la pena detenerse demasiado en el primer significado con que se emplea *superstitio*; bastará con indicar algunos ejemplos, como Plauto, que emplea la palabra para referirse a un hombre que ha acertado al hacerle un comentario a otro; el aludido, sorprendido, responde: *superstitiosus hic quidem est; uera praedicat*⁸ (“ciertamente éste es un adivino; dice la verdad”); en otra comedia, para calificar a una esclava que trata de adivinar lo que hay en el interior de una caja, lo hace empleando de nuevo el adjetivo *superstitiosus*⁹. En la obra de Enio, el contenido semántico de *superstitio* ya aparece con claras connotaciones negativas, pero sigue asociado a la adivinación¹⁰.

Si se entiende *superstitio* con el sentido que se le da entre los siglos I a.C. y II d.C., podría resultar el más próximo a la concepción actual que se tiene de superstición y en el que mejor se podría incluir la creencia en el mal de ojo; un poco más adelante veremos por qué. Durante esta época, el término se emplea siempre en comparación con *religio*, y se entiende como temor a los dioses. Con este sentido lo emplea Varrón cuando afirma que “el supersticioso dice temer a los dioses, mientras que el religioso los reverencia como a los padres y no los teme como a enemigos”¹¹. Este temor puede llevar a tener creencias inapropiadas, entender la religión de manera irracional e insana¹², o practicar la religión de manera excesiva: “Dista lo mismo una persona atenta de una curiosa que una religiosa de una supersticiosa”¹³. Como malinterpretación de la religión, puesto

7 GRODZYNSKI (1974): 36-60.

8 Plaut. *Cur.* 397.

9 Id. *Rud.* 1139: *quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia, quidquid insit.*

10 Enn. *Trag.* 319 (Vahlen): *superstitiosi uates, inpudentesque harioli aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat, qui sibi semitam non sapiunt alteri monstrant uiam.*

11 Varro (Aug. *Civ. Dei* VI 9): *A superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri.*

12 Sen. *Ep.* XXII 15: *sine cupiditatibus uos genui, sine timoribus, sine superstitione, sine perfidia ceterisque pestibus: quales intrastis exite.*

13 Quint. *Inst.* VIII 3, 55: *Ut a diligenti curiosus et a religione superstitio distat.*

que a la naturaleza divina no es necesario temerla, el supersticioso puede ceder a prácticas y creencias que en realidad son ineficaces e inútiles.

El significado de *superstitio* vuelve a cambiar de manera clara en el siglo II de nuestra era. A partir de ese momento se emplea para designar, denigrar e invalidar a las religiones extranjeras. Antes de esta época también se repudiaban los cultos no sancionados por el Estado romano pero no se referían a ellos como *superstitiones*, sino como *prauae religiones*. Así es como Tito Livio, por ejemplo, define las bacanales¹⁴. El tránsito hacia el nuevo contenido semántico de *superstitio* ya se apunta aquí, puesto que *praua religio* se emplea igualmente en otras ocasiones como sinónimo de *superstitio*, es decir, como empleo incorrecto de la religión lícita¹⁵.

No es hasta Plinio el Joven¹⁶ cuando se comienza a emplear *praua superstitio* o *superstitio* en sustitución de *praua religio* para designar a una religión extraña, siendo esa *superstitio* en este caso el cristianismo. Además de *praua superstitio*, el cristianismo es designado como *exitiabilis superstitio*¹⁷ en Tácito, o como *superstitio noua ac malefica*¹⁸ en Suetonio. No es el cristianismo el único caso de religión no romana calificada por los autores latinos en estos términos; existen otras *externae superstitiones*¹⁹ como los ritos egipcios y judaicos²⁰ o las creencias de galos²¹ y germanos²². Posteriormente, en el proceso de imposición y consolidación del cristianismo como religión oficial del Imperio, serán las religiones no cristianas (tanto el paganismo como el judaísmo²³) las calificadas como *superstitiones*.

Aunque no es la norma para estos siglos II al V, existen autores que emplean la expresión de manera “arcaizante”, cargándola con el contenido semántico típico de finales del periodo republicano y comienzos del principado. De este modo, *superstitio* aparece asociada ocasionalmente a la magia²⁴ o la credulidad

14 Liu. XXXIX 16, 6: ...*nihil enim in speciem fallacius est quam praua religio*.

15 Liu. I 31, 8: ...*sed non rite initum aut curatum id sacrum esse, nec solum nullam ei oblatam caelestium speciem sed ira Iouis sollicitati praua religione fulmine ictum cum domo conflagrasset*.

16 Plin. Ep. X 96, 8: *Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam et immodicam*.

17 Tac. Ann. XV 44, 5: *repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluent celebranturque*.

18 Suet. Nero XVI 2: *afflicti supplicii Christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*.

19 Tac. Ann. XI 15, 8: *quod nunc segnius fieri publica circa bonas artes socordia, et quia externae superstitiones ualescant*. (Cf. *Ibid.* XIII 32, 8 en donde se acusa a una mujer, Grecina, de practicar una externa *superstitio* sin identificar).

20 Suet. Tib. XXXVI 1: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere*.

21 Tac. Hist. IV 54: *fatali nunc igne signum caelestis irae datum et possessionem rerum humanarum Transalpinis gentibus portendi superstitione uana Druidae canebant*.

22 *Ibid.* IV 61: *Ea uirgo nationis Bructerae late imperitabat, uetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas*.

23 Sirvan de ejemplo Tert. Adv. Marc. I 9, 2 para la religión romana como *superstitio* y San Jerónimo, Epist. CXXI 10 para la religión judía designada de la misma manera.

24 Tac. Ann. XII 59 2: *Legatus is Tauri Africam imperio proconsulari regentis, postquam reuenerant, pauca repetundarum crimina, ceterum magicas superstitiones obiectabat*. Grodzynski propone traducir *magicas superstitiones* por “prácticas mágicas”. Cf. Suet. Nero 66.

irracional²⁵ que ya Cicerón señalaba. Apuleyo, por su parte, no relaciona magia y superstición en ningún momento de su obra. El significado que para él tiene *superstitio* es el de comportamiento religioso exagerado por temor irracional a los dioses²⁶.

Con este rápido análisis de las maneras con que se emplea *superstitio* se puede constatar claramente que el término sólo se puede relacionar con el mal de ojo en algunos casos y, aún en esas ocasiones, se debe ser precavido. Los únicos periodos en los que merece la pena detenerse es en el cambio de era, entre los siglos I a.C. y II d.C., y en los pocos casos después de esa época en que *superstitio* se emplea con significados arcaizantes. Entre los siglos I a.C. y II d.C., el comportamiento supersticioso se manifiesta mediante más atenciones al mundo de lo sobrenatural de lo que la religión cívica estima necesario. Esta atención excesiva a los dioses se produce a causa de un temor injustificado hacia ellos, lo que lleva a recurrir a prácticas rituales no sancionadas por el Estado. Si se pretende asociar esta concepción de lo supersticioso con la creencia en el mal de ojo, se debe asumir por un lado que este daño sobrenatural es producido a través de una intervención divina y por el otro que la religión cívica no es suficiente para evitarlo.

El mal de ojo tiene ciertas particularidades que impiden que se asuman estos presupuestos de manera automática. En primer lugar, es la única manifestación sobrenatural que se produce sin intervención de los dioses. El mal de ojo es una forma incontrolada de envidia cuyo emisor lanza el daño de manera directa contra el objeto que ha provocado su estado anímico. La etimología de envidia está directamente ligada a la creencia en el mal de ojo: *inuideo* está formado por un preverbo direccional, *in-*, que haría que el verbo se tuviera que traducir literalmente por “mirar contra”. De esta manera lo emplea Accio en la tragedia de *Melanipo*²⁷. Los dioses pueden sentir envidia de los mortales, (de hecho, es un recurso literario común en las estelas funerarias) pero no tienen por qué provocar la muerte del envidiado mediante una mirada fulminante. La envidia no es en todas las ocasiones sinónimo de mal de ojo; no se puede saber a partir de qué momento se comienza a emplear *inuideo* como sentimiento humano disociado de la creencia en el ojo, pero la primera referencia literaria es un pasaje del *Epídico* de Plauto²⁸, por lo tanto, un uso bastante temprano. Cabe añadir que Cicerón²⁹ diferencia entre *inuideo* con acusativo y con dativo, siendo el primero correcto si se pretende emplear para la maldición, y siendo también, por la advertencia que hace, el menos frecuente de los dos.

El mal de ojo es una creencia ambigua que por su carácter no pertenece al mundo de lo tangible, pero tampoco es necesario acudir a los dioses para que se desen-

25 Tac. *Ann.* I 28 hace referencia a la irracionalidad de unos soldados que consideran un mal presagio que la luna quede oculta sin motivo aparente. Para Tácito el comportamiento de los soldados es “supersticioso” puesto que si tuvieran algo de conocimiento científico sabrían que la luna desaparece porque unas nubes la tapan.

26 Apul. *Soc.* III.

27 Cic. *Tusc.* III 9, 20.

28 Plaut. *Epid.* 107-112.

29 Cic. *Tusc.* III 9, 20.

cadene la maldición. Si los dioses no intervienen, no puede ser catalogado como superstición tal y como se entiende en esta época excepto en lo referente a su profilaxis. Sí que existe una divinidad encargada de la protección contra el mal de ojo, aunque sólo se ha conservado un comentario a ella en toda la literatura latina. Se trata de un pasaje de Plinio el Viejo en el que comenta que el dios Fascino está encargado de proteger tanto a los generales victoriosos como a los niños pequeños de los efectos perniciosos del mal de ojo y que de su culto se encargan las vírgenes Vestales³⁰.

Por lo tanto, sólo se puede asociar el mal de ojo a la *superstitio* cuando un creyente rinde culto a Fascino en más ocasiones de lo que se considera apropiado o cuando recurre a prácticas paralelas a su culto, como emplear la saliva para conjurar el ojo, práctica ésta censurada por Plinio precisamente por considerarla excesiva ya que existe una divinidad encargada de esa tarea.

EL MAL DE OJO COMO MAGIA

Como manifestación sobrenatural y maravillosa, el mal de ojo se podría entender como magia³¹, pero éste no responde a algunas de las características que pueden considerarse típicas de la magia, como por ejemplo, llevar a cabo una actividad ritual del tipo que sea, realizar una invocación a los dioses –sea ésta imprecatoria o no–, acudir a un especialista, o, sobre todo, llevar a cabo el acto de manera voluntaria. A esto se debe añadir el hecho de que el mal de ojo, o al menos su profilaxis, tiene una sanción religiosa establecida, lo que añade el problema de estar situado en la frontera difusa entre religión y magia.

La mayor parte de las ocasiones en las que el mal de ojo aparece entendido como magia son producto de investigadores franceses. Las ocasiones en que otros estudiosos han incluido el mal de ojo dentro de trabajos específicos sobre magia en la Antigüedad, lo han tratado con más rigor y no han caído en los tópicos que ha reproducido y mantenido la escuela francesa. La confusión se debe quizá al primer estudioso que se refirió al mal de ojo como fenómeno mágico, Jules Tuchmann.

El autor francés dedicó los últimos años de su vida a recoger todo lo que encontraba que pudiera estar relacionado con el mal de ojo sin ningún criterio cronológico, ni geográfico, ni cultural. Fue publicando sus resultados de manera periódica en la revista *Mélu sine* entre los años 1887 y 1912. Al morir Tuchmann entre 1911 y 1912, Henri Gaidoz, el editor de la revista, se sintió obligado a publicar las últimas notas que Tuchmann había recogido aunque era de la opinión

30 Plin. *N.H.* XXVIII 39.

31 La discusión sobre el concepto de magia ha sufrido intensos debates en los últimos años; el problema sigue estando abierto. Puesto que esta cuestión ha generado un vigoroso interés por parte de los investigadores y la bibliografía ha aumentado exponencialmente, nos vamos a limitar a citar algunos títulos orientativos. Como introducción adecuada a la problemática del concepto de magia, vid. VERSNEL (1991) y su contestación en GRAF (2002). Son de referencia obligada los estudios de magia en el mundo greco-romano llevados a cabo por GRAF (1994), DICKIE (2001) y, más recientemente, STRATTON (2007). Por otro lado, resulta sumamente útil la recopilación bibliográfica de CALVO MARTÍNEZ (2001).

de que el trabajo de su compañero era de escaso valor científico³². En lo referente a los aojadores, Tuchmann los dividía en dos grupos: aojadores inconscientes y hechiceros. No le dedicó más de un párrafo al primer grupo. Sobre los hechiceros, puesto que era de la opinión de que todos, sin excepción, tenían la habilidad de aotar, comentó desde las características físicas e indicios que permitían reconocerlos hasta los diferentes tipos de ordalías mágicas que existían, o los procedimientos mágicos a los que recurrían. Puede ser que, efectivamente, Tuchmann se encontrara con algunos casos en donde se creyera que magos y brujas tenían la capacidad de aotar, pero no se pueden hacer transposiciones culturales con el único criterio de que porque se esté estudiando una creencia, ésta funciona de la misma manera en todo momento y lugar.

El trabajo de Tuchmann influyó, a pesar de las fuertes críticas que recibió, en una obra de referencia en el estudio de la magia romana: *La magie dans la poésie latine*, de A. M. Tupet. La autora dedica un epígrafe al mal de ojo³³, en donde incluye una serie de comentarios gratuitos con respecto a esta creencia. Afirma del mal de ojo que es una habilidad propia “evidentemente” de los magos, que con el sólo poder de su mirada pueden provocar desgracias, enfermedades e incluso la muerte.

Una obra más reciente, la de Jean-Benoît Clerq³⁴, *Homines Magici*, sostiene las hipótesis de Tupet. Sin embargo, ante la falta de fuentes clásicas con las que demostrar la afirmación categórica de Tupet, recurre al trabajo del antropólogo británico Evans-Pritchard. Aprovecha de él la diferenciación que hace entre brujería y magia maléfica –*witchcraft/sorcery*– mediante la cual puede dar respuesta a determinadas peculiaridades de la magia Azande. Clerq reproduce detalladamente el esquema del antropólogo y lo traslada íntegramente al mundo greco-romano. Por un lado hay una serie de individuos que tienen un poder maléfico interno, los brujos, que no siempre son capaces de controlar. Por otro lado están los magos, que basan su poder no en las capacidades sobrenaturales internas que ellos tienen sino en la actividad ritualística que ponen en marcha y cuyo poder son capaces de manejar a voluntad.

El mal de ojo no es una actividad mágica. En toda la literatura latina sólo aparece relacionado con el mundo de la magia en un par de ocasiones: en un conocido pasaje de los *Amores* de Ovidio en el que se describe a la bruja Dipsade³⁵, y en un pasaje de Plinio el Viejo³⁶. El cuadro que Ovidio hace de la bruja es arquetípico: una vieja que nunca llega sobria al amanecer, capaz de invertir el curso de las aguas, de hacer que gotee sangre de los astros y, claro está, con

32 GAIDOZ (1912).

33 TUPET (1976): 178-181.

34 CLERQ (1995): 88 y ss.

35 *Ov. Am.* I 8, 16. En la literatura griega también es uno sólo el pasaje en que se presenta el mal de ojo como un poder capaz de ser invocado por una bruja; se trata del enfrentamiento entre Medea y el gigante Talos en *A. R. Arg.* IV 1638-88.

36 *Plin. N.H.* VII 15-18: *In eadem Africa familias quasdam effascinantium Isigonus et Nymphodorus, quorum laudatione intereant probata, arescant arbores, emoriantur infantes. esse eiusdem generis in Triballis et Illyris adicit Isigonus,...*

una mirada fulgurante. El retrato ovidiano puede servir para comprender cuál es el modelo literario de una bruja, pero hay que ser precavidos con respecto a la inclusión del mal de ojo entre los poderes de la bruja. Desde mi punto de vista Ovidio no recurre a la capacidad de aojar de la vieja porque sea una habilidad típica de magos y brujas, sino para destacar su desmesura, su incivilización, su incapacidad para controlar sus impulsos más viscerales³⁷. Esta preponderancia de lo instintivo sobre la razón en Dípsade la destaca Ovidio tanto al comienzo de la descripción como al final: es una vieja borracha y no sabe controlar sus sentimientos, de modo que cada vez que siente envidia por algo lanza de manera incontrolada una maldición de ojo.

En cuanto al pasaje pliniano, se alude a una serie de familias del norte de África, Escitia y Tracia que con su mirada agostan las cosechas, matan a los recién nacidos y merman el ganado. Su descripción no tiene por qué ser considerada exactamente como una referencia a la capacidad consciente y deliberada de invocar una maldición de ojo por parte de unas tribus; ni siquiera considera a estas gentes como *magi*. El adjetivo que emplea para estos pueblos es el de *familias effascinantium*, lo cual podría ser tanto “familias de hechiceros” como “familias de gafes”. Además, provocan el daño no mediante *imprecationes* sino mediante *laudationes*. Resulta más atractivo pensar que Plinio no recurre al ojo para describir los poderes de unos magos, sino para poner en evidencia la incivilización, barbarie y el peligro inmanente de estos pueblos extranjeros.

Una de las características principales del ojo es precisamente que se produce de manera involuntaria e inconsciente y que cualquiera lo puede provocar siempre y cuando se encuentre ante una situación que suscite un sentimiento de envidia tan intenso que éste se acabe manifestando en una maldición de ojo. No es necesario ni recurrir a agentes externos para la invocación ni tener un componente espiritual especial como Clerq afirma. El aojador es en la mayor parte de las ocasiones un personaje anónimo. Así aparece desde las primeras referencias literarias al ojo; Melanipo se pregunta quién ha podido envidiar/aojar la flor de sus hijos³⁸; Catulo también se refiere a un personaje anónimo que puede sentir envidia, y como consecuencia, aojar, por el amor que Lesbia y el poeta sienten³⁹; y Virgilio presenta a un Menalcas igual de dudoso que los anteriores con respecto a la autoría de la maldición de ojo que arruina su ganado⁴⁰. En muy pocos casos se pone en relación el mal de ojo con la magia o la brujería en la literatura latina.

La realidad textual provoca confusión en los autores que defienden el ojo como habilidad típica de magos y brujas. A pesar de lo “evidente” que es para Tupet el hecho de que el ojo pertenezca a las herramientas sobrenaturales de los magos, no puede demostrarlo para la Antigüedad. Igualmente inconsistente es la tesis de Clerq, el cual, consciente de las peculiaridades del ojo, de su carácter

37 Sobre las brujas de la poesía latina como antítesis del modelo femenino ideal, vid. GORDON (1999): 194-204 y STRATTON (2007).

38 Cic. *Tusc.* III 20: *Quisnam florem liberum inuidit meum?*

39 Cat. V: ... *aut nequis malus inuidere possit, / cum tantum sciat esse basiorum.*

40 Verg. Buc. III 103: ...*nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos.*

involuntario y no ritualístico, recurre a un esquema explicativo que no tiene correlato en el Mundo Antiguo.

Hay otros autores conscientes de estas peculiaridades y, aunque incluyan el fenómeno del mal de ojo en trabajos sobre magia en la Antigüedad, no lo hacen con la intención de añadir un poder más a los especialistas de la magia, sino porque se trata de una manifestación sobrenatural que por su carácter ambiguo no termina de encajar en ningún sitio y su estudio sólo parece aceptable dentro del indefinible mundo de lo mágico. Así, Richard Gordon⁴¹ no tiene necesidad de recurrir a la omnipotencia de los magos para explicar el fenómeno del mal de ojo, sino que recurre a él para explicar cómo existe un esfuerzo de someter los acontecimientos maravillosos a leyes naturales por parte de algunos autores clásicos. Desde Empédocles se va forjando una teoría física basada en efluvios y átomos emitidos por todos cada vez que se mira una imagen y que resultan nocivos si el objeto sobre el que se fija la vista provoca envidia. La teoría de las emanaciones atómicas sirvió a Empédocles para explicar el magnetismo⁴² y Demócrito la aprovechó para racionalizar los poderes dañinos del ojo de manera tan convincente que Plutarco⁴³ y más adelante Heliodoro⁴⁴ la siguieron considerando como válida.

Por su parte, M. Dickie⁴⁵, en su libro *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, hace referencia al mal de ojo no como una de las competencias de la hechicería, sino como una maldición que ocurre sin necesidad de que exista un mago de por medio pero cuya conjura sí que suele ser una de las funciones propias de estos especialistas de lo arcano.

Desde mi punto de vista, si la profilaxis del mal de ojo pertenece plenamente al sistema religioso del mundo romano, en donde hay designada una divinidad con culto propio, el dios Fascino, y no resulta motivo de condena utilizar amuletos con representaciones de esta divinidad⁴⁶; si en el principal discurso sobre la creencia en el mal de ojo, redactado por Plutarco, no se hacen referencias a la magia o a la superstición, sino que se da una explicación física de la creencia⁴⁷; si el mal de ojo tiene una terminología indefinida que lo confunde con la emoción de la envidia; o si los autores clásicos no lo utilizan para las descripciones literarias de magos y brujas (excepto en casos muy particulares que responden a otros motivos), sino que se percibe como algo cotidiano y se integra de manera transversal en todos los niveles de la vida cotidiana romana⁴⁸; entonces, el mal

41 GORDON (1999): 221-223. Cf. DICKIE (1990): 267-296 e *id.* (1991): 17-29.

42 Alex. Aphr. *Quaest.* II 23.

43 Plut. *Quaest. conv.* 680-683. Es en este pasaje donde se explica la teoría de los efluvios y los átomos citando un pasaje perdido de Demócrito.

44 Heliod. *Aet.* III 7-8.

45 DICKIE (2001): 109, 129-30, 247-7, 282-3, 306.

46 Plin. *N.H.* 28, 39; cf. Varr. *L.L.* 7, 107 y 197, y Fest. 276, 7.

47 Plut. *Quaest. conv.* 680-683.

48 Tanto en el individual, cuya manifestación más clara es el uso de amuletos profilácticos –vid. DEL HOYO CALLEJA y VÁZQUEZ HOYS (1996)–; como en el familiar, cuya prueba más evidente es el uso de mosaicos apotropáicos –vid., e.g., ENGEMANN (1975), DUNBABIN (1978), CAMPBELL

de ojo forma parte plena del sistema religioso romano. Es religión romana del mismo modo que no se considera magia una plaga lanzada por Apolo contra una ciudad⁴⁹, o que una de las causas de la muerte de una persona habitual en los epitafios latinos sea el divino⁵⁰, o que la *Mala Fortuna* exista como una realidad permanente en la *religiositas romana*.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, R. (1991), *The myth and ritual school: J.G. Frazer and the Cambridge ritualists* (New York: Garland Pub.).
- Calvo Martínez, J. L. (2001), “cien años de investigación sobre la magia antigua”, *MHNH*, 1, 7-60.
- Campbell, S. (1994), “Good luck symbols on Spanish mosaics”, *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo. Palencia-Mérida, octubre 1990* (Palencia: Asociación española del mosaico), 293-300.
- Clerq, J.-B. (1995), *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société impériale* (Bern-Nueva York: P. Lang).
- Dickie, M. W. (1990), “Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius Argonautica 4. 1638-88”, *Papers of the Leeds International Latin Seminar* (VI; Leeds), 267-96.
- (1991), “Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye”, *Classical Philology: a journal devoted to research in classical antiquity*, 86, 17-29.
- (1993a), “Baskania, probaskania and probaskania”, *Glotta*, 71, 174-77.
- (1993b), “Malice, envy and inquisitiveness in Catulus 5 and 7”, *Papers of the Leeds international Latin Seminar* (VII; Leeds), 9-26.
- (2001), *Magic and Magicians in the Greco-roman World* (Londres-Nueva York: Routledge).
- Dunbabin, K. M. D. (1978), “Mosaics and Magic. Apotropaic and Protective Signs on Pavements”, *BullAIEMA*, 7, 258-59.
- Engemann, J. (1975), “Zur Verbreitung magischer Überlabwehr in der nichtchristlichen und christlichen Spätantike”, *JbAC*, 18, 22-48.
- Faraone, C. (1992), *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual* (Nueva York-Oxford).
- Gaidoz, H. (1912), “Jules Tuchmann”, *Mélusine*, XI, 148-51.
- Gordon, R. L. (1999), “Imagining Greek and Roman Magic”, en B. Ankarloo y S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 159-276.
- (2008) “Superstitio, Supertition and religious repression in the late Roman Republic and Principate (100 B.C.-AD 300)”, en Smith, S. A. y Knight, A., *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*.

(1994)–; como en el estatal, con el caso que hemos comentado del culto a dios Fascino, a cuyo cargo están las vírgenes Vestales.

49 Vid. FARAONE (1992): 61-73.

50 E.g. LATTIMORE (1942): 108 y ss.; RAKOCZY (1996); HERNÁNDEZ PÉREZ (2001).

- Graf, F. (1994), *La magie dans l'antiquité gréco-romaine* (Paris: Les Belles Lettres).
- (2002), "Theories of Magic in Antiquity", en Mirecki, P. y Meyer, M. (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Leiden-Boston-Colonia: Brill), 92-104.
- Grodzynski, D. (1974), "Superstitio", *Rev. Et. Anc.*, 76, 36-60.
- Hernández Pérez, R. (2001), *Poesía latina sepulcral de la Hispania romana: Estudio de los tópicos y sus formulaciones* (Valencia: Universidad de Valencia).
- Herzfeld (1981), "Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village", *American Ethnologist*, 8, 560-74.
- Jahn, O. (1885), "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten", *Philos. Hist. Classe (Berichte der Saechs)*, 7, 28-110.
- Lattimore, R. (1942), *Themes in Greek and Latin Epitaphs* (Urbana (Illinois): University of Illinois Press).
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (1979), *Continuity and change in Roman religion* (Oxford-Nueva York: Clarendon Press-Oxford University Press).
- North, J. (1976), "Conservatism and Change in Roman Religion", *Papers of the British School at Rome*, 44, 1-12.
- Rakoczy, T. (1996), *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur* (Classica Monacensia, Bd. 13; Tübingen: Narr).
- Smith, S. A. y Knight, A. (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, (Past and Present Series, 3; Oxford: Oxford University Press).
- Stratton, K. B. (2007), *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World* (Nueva York: Columbia University Press).
- Tuchmann, J. (1888-1912), "La fascination." *Mélu sine*, IV-XI.
- Tupet, A.-M. (1976), *La magie dans la poésie latine* (Paris: Les Belles Lettres).
- Versnel, H. S. (1991), "Some reflections on the relationship magic-religion", *Numen*, 38, 177-97.