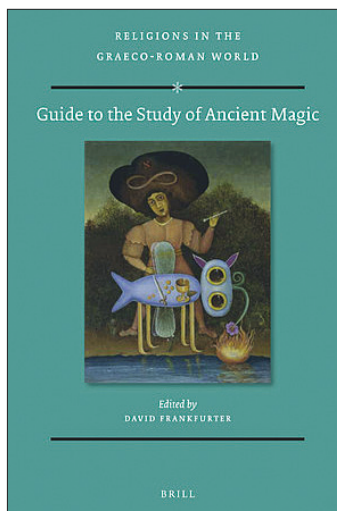


GUIDE TO THE STUDY OF ANCIENT MAGIC



FRANKFURTER, DAVID (ed.).
(2019). *Guide to the Study of
Ancient Magic*. Religions in the
Graeco-Roman World 189. Leiden
& Boston: Brill. 774 pp., 249,00€
[ISBN 978-9-0041-7157-2].

FRANCISCO MARCO SIMÓN
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
marco@unizar.es

EL ESTUDIO DE LOS DISCURSOS Y LAS PRÁCTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS constituye uno de los horizontes más novedosos en el campo de la Antigüedad, y en ello concurren diversas razones, desde la confluencia de disciplinas diversas en su análisis, a la atención prestada en las últimas décadas a aspectos materiales o espaciales dentro de la amplia documentación existente. Ello contrasta con una historiografía tradicional que privilegiaba el análisis de las representaciones en los textos literarios, de lo que derivaba una visión dicotómica entre “magia” y “religión”. Este libro complejo y esencial editado por David Frankfurter, cuya autoridad en estos temas es reconocida, constituye el intento más ambicioso de dar cuenta de unas investigaciones en plena ebullición que están

renovando de forma sustancial los conocimientos y los enfoques metodológicos. Lo prueba el hecho de que hayan seguido apareciendo estudios notables con posterioridad al que nos ocupa, publicados en los dos últimos años.¹

Esta guía para el estudio de la magia en la Antigüedad se estructura en cuatro partes claramente delimitadas y contiene 28 ensayos. En la primera, mucho más breve y que sirve como introducción a las demás (pp. 1-26), David Frankfurter propone analizar la “magia” antigua en una nueva clave (como “cultural constructions of ambiguous or unsanctioned rituals”) que pone el énfasis en el lenguaje performativo, en la dimensión política y espacial de los materiales y en la ubicación social de sus practicantes, así como en la agencia de imágenes y objetos. El editor es consciente de que este enfoque implica una perspectiva “etic” de las culturas en estudio, al decidir qué tipo de materiales contarían como una aproximación “emic” a la magia (p. 23), pero defiende el uso del término “magia” como una categoría analítica flexible y heurística. La segunda parte, *Cultural Constructions of Ambiguous, Unsanctioned, or Illegitimate Ritual* (pp. 27-276) consta de nueve capítulos en una perspectiva diacrónica, desde Mesopotamia al Egipto romano-bizantino, con una terminología “emic”. La tercera, *The Materials of Ancient Magic*, aborda en otros nueve (pp. 277-602) los diversos soportes y tipos de expresión de las prácticas mágicas, desde papiros a amuletos, gemas o figurillas, atendiendo también a los espacios liminales de las construcciones en los que tienen lugar los rituales. Por último, la cuarta parte (pp. 603-774) analiza en otros ocho capítulos las dimensiones de la categoría de “magia” utilizada de nuevo como categoría “etic”, desde el encantamiento verbal a la escritura, la agencia material o los elementos místicos o teúrgicos, con dos capítulos finales sobre la consideración de la magia en una doble y novedosa perspectiva: como apropiación local de una tradición de autoridad y en relación con las tensiones sociales. Culminan la obra unos completos índices de fuentes y textos antiguos, de autores modernos y de entradas temáticas (pp. 775-797).

En el capítulo 3, que sirve de introducción a la Parte 2 (pp. 29-359), Frankfurter señala que el vocablo “magia”, utilizado en la historiografía tradicional como antítesis de la ciencia, la religión o la racionalidad, no traduce adecuadamente término indígena alguno -por más que derive como es sabido de los vocablos *mageia* o *magia*- abarcador de ele-

1. Es el caso de las monografías de Edmonds, 2019 y Watson, 2019, del congreso celebrado en Merano (Italia) y editado por Mastrocinque, Sanzo y Scapini, 2020, del organizado en la Pompeu Fabra de Barcelona por Emilio Suárez de la Torre y su equipo (Suárez de la Torre, Canzobre Martínez y Sánchez Mañas, 2020), de la monografía editada por Celia Sánchez Natalias, 2020, en homenaje a Roger Tomlin, de la recentísima publicación por parte de Gordon, Marco Simón y Piranomonte, 2020, sobre la magia como opción y subsistema de la “religión” con un carácter marcadamente “instrumental”, del libro editado por Bortolani *et al.*, 2019, centrado en la pluralidad cultural o de la recentísima monografía de Suárez de la Torre, 2021, sobre recetas eróticas.

mentos muy diversos entre sí. Ello ha llevado a algunos autores a proponer su eliminación y sustitución por otras expresiones como “ritual power” (así M. Meyer y R. Smith) o “religion of freelance experts”.² Es cierto que el término “magia” engloba una categoría vacía, pero lo mismo sucede con el concepto de “religión”; lo dijo claramente Henk Versnel: “magic does not exist, nor does religion, what exist are our definitions of these concepts”.³ Sin embargo, se trata de una categoría claramente intercultural, lo que justifica su uso de forma operativa para designar a los rituales considerados ambiguos o ilegítimos, no sancionados – o no suficientemente sancionados – por la autoridad.

Daniel Schwemer, en una aproximación “emic”, aborda las prácticas “mágicas” en Mesopotamia (pp. 36-64). Es el mundo altamente respetado de los *ashipu* (“exorcistas”), expertos en la diagnosis, terapia y prevención de enfermedades complejas y desgracias múltiples en las que la curación del enfermo se asimila a una purificación tras expulsar de su cuerpo al mal, pero también es el mundo de los rituales *kishpu* (término traducido normalmente como “witchcraft” o “sorcery”). Me parece interesante subrayar que, de los dos sinónimos relacionados con el encantamiento de la víctima (*ruhû*, “inseminar” y *rushû*, “atar”), el segundo atestigua una analogía que se reiterará muchos siglos más tarde en el propio nombre de las tablillas execratorias tanto en griego (*katadesmoi*) como en latín (*defixiones*). Los malhechores constriñen a la víctima o paciente con lazos y nudos (*riksu*, *kisru*), y figurillas que la representan son objeto de “ritual killings”. Mientras que quien lleva a cabo el agresivo *kishpu* es una mujer (*kashaptu*), el adversario prototípico en contextos judiciales es varón, lo que no deja de ser ilustrativo. El contenido de estos textos mágicos mesopotámicos es de una extraordinaria importancia para iluminar prácticas muy posteriores en el tiempo en contextos y espacios muy distintos. Hubiera sido deseable una mayor atención a los rituales de magia protectora (que no obstante tratan más abajo Wilburn a propósito de los espacios del templo, casa o palacio, y Kotansky a propósito de los amuletos). En todo caso la riqueza de la documentación en Mesopotamia hubiera requerido un mayor tratamiento en la parte 4 del libro, pues hay evidencias importantes que podrían haber sido citadas como precedentes y paralelos culturales.⁴

A. de Jong se ocupa en el capítulo siguiente (pp. 65-86) del mundo iranio, origen de la magia de acuerdo con especulaciones grecolatina, pero paradójicamente muy poco presente en la historiografía, sin duda por la escasez de información al respecto. Esto último es algo sorprendente en el marco de un imperio que no solo conocía la escritura sino que la utilizaba sistemáticamente en usos administrativos o en contextos monumen-

2. Wendt, 2016.

3. Versnel, 1991, p. 177.

4. A la bibliografía citada, podrían añadirse Böck, 2007, y Panayatov y Vacín, 2018.

tales; la razón de esa falta de textos probablemente tuviera que ver con la creencia de que la tradición oral era más apta que la escritura – una creación de los demonios – para la preservación de un corpus que debía transmitirse sin cambios. El problema de la escasa documentación irania es que los dos grupos de textos disponibles (el *Avesta*, transmitido oralmente desde fines del II milenio o comienzos del I a.C. hasta la época sasánida, y los escritos en persa medio –pahlavi–, de carácter sacerdotal, ya del IX) están muy alejados en el tiempo. Los textos avésticos distinguen tres categorías de malhechores: el *yatu* (“sorcerer”), la *pairika* (“witch”) y *daevayasna* (el que adora a los *devas* o falsos dioses), mientras que los textos escritos en pahlavi contienen evidencias múltiples de acusación de *jadugih* a personas por haber hecho daño, por lo general asociadas con mujeres. De Jong señala la paradoja de que, pese a la historia extremadamente larga del zoroastrismo, sus registros arqueológicos son enormemente débiles; las evidencias aparecen sobre todo al final: sellos sasánidas, en ocasiones con inscripciones contra demonios – algunos desconocidos en fuentes zoroastrianas –, y, sobre todo, cuencos con encantamientos escritos por judíos, mandeos y otros grupos mesopotámicos no zoroastrianos, con una gran variedad de seres divinos y demónicos de origen iranio, algunos no zoroastrianos, en una muestra de la “religión popular” en la Babilonia sasánida.

Egipto es objeto de las reflexiones de Jacco Dieleman en el capítulo siguiente (pp. 87-114), que debería haber sido tratado con anterioridad al mundo iranio por razones cronológicas, por la enorme riqueza documental y porque el mundo egipcio, como el mesopotámico, es un espacio de análisis esencial, como esencial es en él el concepto de *heka*: fuerza primordial del dios creador, que sigue sosteniendo la regeneración vital y que es capaz de cambiar el curso de la naturaleza (p. 96). Poder neutro moralmente, los dioses lo usan a conveniencia y los hombres, a través de rituales tanto protectores como dañinos. En el primer caso, la amenaza puede imaginarse como un enemigo externo – démon o extranjero hostil –, pero también como un deterioro físico o mental – hambre, sed, fatiga, muerte – que requiere una pronta reparación. En relación con *heka* está la noción de *akhu*, “palabra efectiva”, “encantamiento”, y ambas operan tanto a nivel cotidiano como cósmico a través de la complementariedad del ritual del templo y del ritual privado, que no se conciben en oposición, como muestra la llamada “Biblioteca del Ramesseum”. *Heka* puede operar contra la propia creación cuando es operada por agentes destructivos (la serpiente Apepi, los démones que traen la desgracia al mundo o los agentes humanos hostiles – *hekau* – identificados paradigmáticamente con la mujer extranjera). Una evidencia clave en estos textos es el protagonismo de los sacerdotes del templo en el desarrollo de rituales de execración de enemigos o rebeldes mediante la manipulación de muñecos de cera, papiro o madera – que han dejado escasas huellas – para defender el orden cósmico. En cualquier caso, en el Egipto antiguo no hay evidencia alguna de que exista una “magia

negra” o un ritual ilegítimo (p. 113), ni de la existencia de magos que operen en los límites sociales.

Llama la atención en un libro como este la ausencia de mención al mundo cananeo (sobre el que puede consultarse la monografía editada por Del Olmo Lete en 2016), habida cuenta además de su importancia en la transmisión de elementos culturales hacia el Mediterráneo centro-occidental, y, en concreto, el mundo púnico.

El mundo griego es objeto del análisis, quizás excesivamente sucinto, de Fritz Graf (capítulo 7, pp. 115-138), quien parte del término *mágos* (procedente del persa *magush*, como es sabido), atestiguado primeramente en Heráclito y en el papiro de Derveni, que se puede datar a fines del s. V a.C., pero también de otros términos propiamente helénicos para aludir a los rituales ambiguos o no sancionados (*magéia*, *epoidai*, *phármake*, *mustéria* incluso) llevados a cabo por especialistas free-lance (*mántis*, *agúrtes*, *góes*), en un itinerario de marginalización progresiva que va desde la *thélsis* homérica a la criminalización cristiana tardoantigua.

El capítulo siguiente, sobre Israel y el judaísmo antiguo (pp. 139-174), corre a cargo de Yuval Harari, quien, a partir de una contraposición ya bien establecida en el Deuteronomio (18, 9-15) entre “nosotros” y los ritos abominables de los “otros”, hace un uso sistemático de la terminología “emic”, no siempre suficientemente aclarada al lector. El *ót* – signo maravilloso – de los agentes divinos se contrapone a una alteridad ritual deslegitimada como *kishuf* o *keshafim* y paradigmáticamente representada por la mujer. Sin embargo, en los escritos del Segundo Templo (ss. II a.C. a fines del I d.C.) se desarrolla más una anti-demonología contra los espíritus malignos (*ruhót ra’ót*, *nefilim*, *harashim*) surgidos de la unión de ángeles caídos y mujeres, contra cuya acción se desarrollan prácticas de exorcismo que continuarán en la literatura rabínica. Un elemento esencial en esta es el poder inefable del nombre divino, al igual que la práctica de amuletos, encantamientos o nudos (*kesharim*) para lograr la curación de la víctima. En conjunto, la documentación ilustra acerca del temor masculino del poder genérico de la mujer. Hubiera completado este capítulo la relación entre algunos de los actores de esos rituales no sancionados y los mundos mesopotámico (*kishuf* parece claramente relacionable con el acadio *kishpu*) o egipcio.

En su capítulo sobre *Rome and the Roman Empire* (pp. 175-197), Magali Bailliot analiza las respuestas legales a los encantamientos (desde la Ley de las Doce Tablas a la *lex Cornelia de sicariis et beneficiis* promulgada el 81 a.C.). Falta en estas páginas alguna obra clave como la de Antón Alvar en su tratamiento del mal de ojo (*fascinum*),⁵ y también la referencia a la importancia de los procesos de magia. Estos procesos se desarrollaron contra mujeres sobre todo, y con ellos se ataca a la oposición política en época julio-

5. Alvar Nuño, 2012.

claudia justo cuando acaba de conformarse la emergencia de la magia con un sistema de alteridad.⁶ En todo caso, Bailliot señala acertadamente la ambigüedad intrínseca de los rituales de execración, subrayando, en la línea de M. Augé, no tanto lo que suponen de negación de lo social, como lo que connotan en tanto que “the secret or one of the secrets of its functioning” (p. 183).

Completan la parte 2 de aproximación histórica al objeto de estudio dos contribuciones sobre el cristianismo antiguo y el Egipto romano y bizantino. En la primera de ellas, Joseph Sanzo (pp. 198-239) indica que en el Nuevo Testamento es la *pharmakeia* (como mal de ojo) y no la *mageia* el elemento que domina los elencos de conductas o cualidades impropias. La *Didaché* incorpora la *mageia* a comienzos del s. II, y frente al escaso interés de los textos más antiguos hacia los rituales ilegítimos o ambiguos, los relatos más recientes dan mayor presencia a este tipo de prácticas, relacionadas primero con los demonios (Justino, Tertuliano), y después con los herejes (Ireneo de Lyon), paganos y judíos (Agustín, Juan Crisóstomo), como estrategia para desacreditar a rivales o adversarios. Las acusaciones y juicios por actividad ritual ilícita aumentaron extraordinariamente a mediados del s. IV, en un proceso que culminará en el Código de Teodosio (*Cth* 9.16). Pero la evidencia de prácticas rituales ambiguas fuera del control episcopal (amuletos y objetos curativos, cruces o biblias en miniatura) plantearon un problema a las autoridades eclesíásticas, y numerosos cristianos – si no la mayoría – no pensaban que fuera incompatible el seguimiento de Jesús con la visita a especialistas locales para proveerse de amuletos protectores o recibir información sobre el futuro (p. 238).

En el capítulo que cierra la segunda parte de la obra, Van der Uliet analiza las fuentes textuales de Egipto en épocas romana y bizantina (pp. 240-276). Se trata de una época en la que los grandes templos pierden su importancia como centros de poder económico y sociopolítico, con una amplia variedad de alternativas religiosas (cristianismo y monacato desde el s. IV, pero también hermetismo, neoplatonismo o gnosticismo fueron corrientes importantes) y una gran cantidad de información literaria.⁷ La polémica cristiana contra las religiones tradicionales acentúa la irracionalidad de estas, añadiendo una perspectiva demonológica. El mago se asocia con libros, con amuletos o el mal de ojo, o pacta con el diablo, y la envidia (*phtónos*) está en el origen de prácticas malignas (*baskania*) que amenazan el sexo, la vida marital o la reproducción, al igual que la salud o los negocios como resultado de la esclavización de los demonios, cuyo contrapeso victorioso es, naturalmente, Cristo. El tópico del mago, primero anti-héroe y luego converso

6. Marco Simón, 2001.

7. Para los materiales y medios judíos y gnósticos, es importante, además de las obras citadas (en p. 245 por ejemplo), Mastrocinque, 2005.

para devenir finalmente mártir, aparece en diversos contextos, de los que la *Confesión* de Cipriano constituye un buen ejemplo (pp. 270-271).

La tercera parte del libro se dedica a los materiales empleados en los rituales de la magia. A fines del s. XX, se produjo, como señala Frankfurter (pp. 279-280) un cambio en la perspectiva académica, desde la conceptualización de la magia como un sistema de creencias – en la línea de Frazer por ejemplo – hacia su consideración como un fenómeno práctico o ritual. En el primer capítulo de este tercer bloque (pp. 283-322), Jacco Dieleman se ocupa de los papiros mágicos greco-egipcios, rompiendo coherentemente con su etiquetado como “papiros mágicos griegos” (*PGM*) – terminología que, inexplicablemente, siguen manteniendo algunos estudiosos –, dado que “most recipes and manuscripts are ostensibly the result of multiple *inextricable* stages of composition, compilation, redaction and translation of course texts and copies *in both Greek and Egyptian*” (p. 283, la cursiva es mía). Emerge en estos papiros una nueva versión verbal y visual de poder ritual con elementos adaptados libremente de tradiciones anteriores egipcias, griegas o judías, en un horizonte deliberadamente cosmopolita y sincrético dominado por una competición creciente. Dieleman, en lugar de distinguir estos materiales por la lengua en que estaban escritos, lo hace entre los formularios (textos con instrucciones y listas de ingredientes para llevarlos a cabo) y los objetos materiales activados. La mayoría de los 350 textos conservados ha aparecido fuera de contexto arqueológico y sólo en algunos casos los formularios más extensos permiten reconstruir archivos como el de la conocida “Biblioteca tebana” (ss. III-IV), los de El Fayum, Hermontis, Kellis (s. IV), y el “árabe multilingüe” (ss. V-VI). El contenido de las recetas afecta a los modos de adquirir conocimiento -adivinación por ejemplo-, la identificación de ladrones, la comunicación con la divinidad, el control sobre otras personas a las que se trata de someter o cuya concurrencia se trata de eliminar, la protección o la curación de enfermedades. El carácter bilingüe de los textos se funda en la creencia de que la deidad suprema está por encima de divisiones lingüísticas o étnicas, así como en el hecho de que ciertas lenguas son más idóneas para dirigirse a los dioses debido a su antigüedad (pp. 311-312). Aunque hay algún documento más antiguo, la mayoría son del s. II d.C. en adelante (las *vores magicae* y los *charaktères* no aparecen antes del s. I d.C.). Me parece de gran interés la observación de Dieleman (p. 317) de que uno de los manuscritos más antiguos, el Papiro Philinna (*PGM* XX), conteniendo breves encantamientos curativos en hexámetros dactílicos llamados *epaiouide*, presentan una acusada similitud con las laminillas áureas órficas (ss. IV-I a.C.) y las tablillas profilácticas de plomo de Himera, Falasarna, Locri y Selinunte (ss. V-IV a.C.). El capítulo de Dieleman es en mi opinión uno de los más claros y atractivos de la obra.

Van der Uliet aborda en el capítulo siguiente (pp. 322-350) los encantamientos y manuales cristianos de Egipto (ca. 300-1200), un corpus bilingüe escrito en griego y en copto que documenta una fascinante y variada actividad ritual al margen del discurso

eclesiástico oficial, y donde coexisten tanto elementos tradicionales con otros claramente cristianos incorporados con una gran rapidez. Junto a la diversidad lingüística, hay una gran heterogeneidad material: textos en papiro, pergamino, *ostraca* o, más raramente, laminillas metálicas, hueso y madera. El elemento unitario esencial es la vía ritual en la solución de problemas que trascienden las soluciones ofrecidas por la iglesia. Van der Uliet duda razonablemente de la oportunidad de establecer una distinción entre “magia” y “piedad práctica”, pues encantamientos defensivos y agresivos se copiaban por los mismos agentes y ante las mismas audiencias. Los contenidos afectan a la salud y el bienestar, así como al éxito en el sexo y los negocios, y la autoridad del ritual se construye en el proceso social de su representación.

Esther Eidinow se ocupa a continuación de los textos de execración sobre tablillas de plomo y papiro (pp. 351-387), aunque lógicamente son los primeros los objetos de su análisis al haberse conservado mucho mejor. La autora admite la división establecida por Henk Versnel entre las tablillas de execración propiamente dichas (“binding spells”) y las que denominara “prayers for justice”, que se depositan en los santuarios y de las que Britania ha dado el volumen más acusado. Una división que parece dudosa precisamente por las “border area curses” (por ejemplo, los litigios judiciales que incluyen fórmulas de execración y de apelación divina), algo que admite la propia Eidinow en su capítulo que clausura el libro (p. 751). Un milenio largo contempla este tipo de materiales a partir de los ejemplares más antiguos de Selinunte, (fines del s. VI o comienzos del V a.C.), que son simples listas de nombres y concretan por escrito unas tradiciones orales previas. La mayoría de las tablillas, unas 1600, están escritas en griego, pero casi 600 han aparecido en el occidente del Imperio romano en latín o diversas lenguas epicóricas: osco, etrusco, galo, y probablemente ibérico.⁸ La reciente aparición en el castillo de una cohorte romana en *Abusina*/Eining (Baviera) de un texto que contiene expresamente el término *defixio*,⁹ comparable al griego *katadesmós* (“ligadura”), debería bastar para vencer la reticencia algunos estudiosos hacia el uso de este término latino y la recomendación del empleo sistemático de “curse tablets” o “binding spells”. Es cierto que, como señala Eidinow, la terminología que aparece en las propias tablillas en el ámbito latino es variada (*donatio*, *execratio*, *devotio*, *commonitorim*, *petitio*). En general, los materiales de las tablillas de execración en plomo documentan una familia de rituales asociados que se concretan en el práctica en función de contextos locales, de culturas, comunidades o incluso individuos

8. A la bibliografía citada por Eidinow cabe añadir dos *corpora*: el reciente de Urbanová, 2018 y el de Sánchez Natalias, e.p., así como el libro de López Jimeno, 2005 sobre los textos griegos. Igualmente, se está llevando a cabo una revisión de las tablillas de execración analizadas en sus contextos específicos, de la que ya se han publicado resultados (Faraone y Gordon, 2020), con contribuciones de diversos autores.

9. Blänsdorf, 2019: *cum defixione*.

(p. 364), y la evidencia sugiere que, por encima de las variantes locales, “binding is an example of a *self-regulating practice*” (p. 380). En muchas de los textos opera el principio de “analogía persuasiva” (Tambiah) mediante el cual se transfieren a la víctima las características o acciones de algo mencionado en el texto, en contextos de competición y de riesgo que afectan a asuntos judiciales (con terminología marcadamente legal), comerciales, eróticas o agonísticas. Dada la importancia de la relación entre magia y derecho en general, es sugerente el análisis de las *defixiones* judiciales de Atenas.¹⁰ Las fórmulas, que se van haciendo más complejas con el paso del tiempo, reflejan un ambiente progresivamente sincrético y cosmopolita. Por último, Eidinow sugiere acertadamente como espacios de investigación futura los canales de transmisión de este tipo de tecnologías rituales desde el mundo próximo-oriental, ahondando en las similitudes y diferencias entre este y el mundo grecorromano, la existencia de posibles redes de transmisión de las mismas así como las motivaciones sociales e individuales en este tipo de textos.¹¹

En el capítulo siguiente, G. Bohak (pp. 388-415) estudia los materiales producidos por los judíos en la Antigüedad Tardía, adoptando una perspectiva claramente “etic” y distinguiendo entre tres medios culturales distintos: los de la diáspora occidental greco-parlante, los de Palestina – con uso de arameo y hebreo – y los de la diáspora oriental que utilizaron el arameo, sin que parezca que haya mucho contacto entre los dos últimos. Sorprende que Bohak defienda que los “Papiros griegos mágicos” (nada de reconocimiento del componente egipcio, que es fundamental como se vio más arriba) “are likely to be Jewish in origins” (p. 388), algo que de ningún modo valida la documentación. Una cosa es evidente: la escasez de textos mágicos en hebreo y arameo de los períodos antiguos contrasta con la abundancia de los encantamientos en la Babilonia sasánida, escritos tanto en arameo por los judíos (unos 400), como en mandeo, siríaco, pahlavi o árabe. Las instrucciones contenidas en las inscripciones en espiral contenidas en dichos vasos hacen pensar que su finalidad fuera atraer e inmovilizar a los demonios. Como en otros capítulos de este libro, se echa en falta alguna imagen que acompañe en este caso las descripciones de elementos iconográficos. Que la magia era ubicua y plenamente aceptada por la sociedad judía lo prueba el hecho de que los textos y artefactos con ella relacionados de disponían abiertamente en el cuerpo del portador, en su casa, su tumba o en la sinagoga (p. 411).

Las gemas mágicas (capítulo 17, pp. 416-455) son objeto de un estado de la cuestión ejemplar por parte de Véronique Dasen y Arpád Nagy en otro de los capítulos esenciales del libro. Los autores usan conscientemente una categoría “etic” para designar una serie de entalles en piedras semipreciosas (como el jaspé o la hematita) que concentran en un

10. Para el occidente latino, Marco Simón, 2020.

11. Un ejemplo ilustrativo que afecta al mundo de los esclavos es el estudio de Alvar Nuño, 2017.

solo objeto todos los ingredientes de la antigua tecnología mágica (poder de la piedra, del color, de la joyería y de vocablos performativos, imágenes y signos). La invención de las gemas mágicas se inscribe en ese “epigraphic turn” del s. I en adelante, y su identificación como mágicas depende de tres características: texto (nombres divinos o angélicos), voces mágicas dirigidas a convocar el poder sobrenatural oculto (a veces dispuestas de forma geométrica) y una inscripción significativa (aclamación a un dios o plegaria en solicitud de protección, favor o salud). El carácter costoso de este tipo de objetos y su exhibición indica que “Magic was an integral part of Roman Imperial religion” (p. 423), algo que no puedo sino compartir plenamente. A la iconografía tradicional griega o egipcia – incluyendo el motivo del Fénix, contra las alteraciones digestivas –, se añaden nuevos motivos como el Anguípedo (a veces mencionado como *Abrasax*), *Chnubis*, la serpiente con cabeza de león radiada, o la crucifixión. Poco es lo que puede decirse de los talleres de producción de estos objetos (más de 2.700 piezas han sido catalogadas), salvo que proceden del Mediterráneo oriental. La protección y la salud (de las enfermedades uterinas, del estómago) o los propósitos eróticos son objetivos esenciales de estos entalles. Otro de los atractivos de este capítulo es la docena de excelentes ilustraciones que describen inmejorablemente piezas cuidadosamente seleccionadas en representación del conjunto.

La inclusión de imágenes se repite por fortuna en el capítulo siguiente (pp. 456-506), en el que Andrew Wilburn analiza las figurillas y representaciones usadas en este tipo de prácticas rituales, basadas (a partir del principio de analogía persuasiva) en la presunción de que la mimesis abole la distancia entre el objeto y el agente, que, al determinar la forma o el aspecto del objeto creado y su manipulación, controla a la víctima. Aunque se usaron imágenes en ritos de fertilidad, protección o salud, ya desde el período predinástico egipcio (3300-3100 a.C.) se desarrollaron rituales públicos execratorios de los enemigos del faraón o del estado, representados mediante figurillas estilizadas de prisioneros atados, y textos conteniendo la “fórmula de rebelión” que concretaba su identidad, que posteriormente eran destruidas o enterradas. En los encantamientos en acadio y babilonio, que se pueden datar en el primer milenio a.C., figurillas fabricadas en arcilla u otros materiales eran quemadas (*Maqlû*) o en ocasiones lanzadas a los ríos para simbolizar la expulsión de la víctima de la comunidad. Algunos rituales se destinaban a apaciguar a quienes hubieran muerto violentamente, y en otros casos el ritual (como en los tratados de vasallaje de Asarhadón) contenía una auto-imprecación por la que quienes contravinieran el tratado serían destruidos de la misma forma que se quema una figura de cera o se disuelve en el agua una de arcilla: una auto-imprecación similar se contiene, ya en el mundo griego, en el juramento de los colonos de Cirene (s. VII a.C.), recogido en una copia del s. IV a.C. Este tipo de prácticas continuará en época helenístico-romana (el santuario de Anna Perenna en Roma es un ejemplo magnífico). Que había textos rituales que servían de instrucción y podían usarse en un gran número de ocasiones lo prueba ejemplarmente

el conjunto egipcio del Museo del Louvre, con un vaso ovoide, un tablilla con una fórmula para obligar a una cierta Ptolemais a amar a Sarapamón y una figurilla femenina de arcilla arrodillada y con los brazos atados a la espalda, representación de la víctima del encantamiento erótico, atravesada por trece agujas de hierro, siguiendo las instrucciones contenidas en *PGM IV 296-466*.

El análisis de los amuletos textuales y de las tradiciones escriturales es objeto de Roy Kotanski en otro de los capítulos claves de la obra (pp. 507-554). Todo un conjunto de papiros, gemas o amuletos refleja un horizonte sincrético intercultural que debe mucho a los precedentes egipcios, próximo orientales y semíticos. Kotanski distingue tres categorías de amuletos: anepigráficos, semi-epigráficos y epigráficos, en un proceso gradual desde el encantamiento oral al texto escrito. Menciona con razón toda una tradición de amuletos mesopotámicos para combatir la enfermedad, a la que trata de “atarse” o de vencerse mediante la expulsión de sus agentes malignos con encantamientos orales que prefiguran el amuleto escrito (pp. 516-518). Igualmente alude a tradiciones rituales egipcias desde los Textos de las Pirámides: ojo de Horus (*Udjat*), nudos protectores, instrucciones del Libro de los Muertos sobre cómo deben cantarse o escribirse los remedios, pasando por la tradición talismánica fenicio-púnica en centros como Cartago o Tarros (ss. VII-V). De particular interés me parece el énfasis que Kotansky hace de estas laminillas como puente entre las tradiciones anteriores egipcias (con su veneración de la palabra escrita para la guía del alma a la otra vida) y la ulterior greco-egipcia de época ya romana, así como la emergencia de las laminillas áureas órfico-dionisiacas desde el s. V en el Mediterráneo occidental – en la tradición de los “Textos de las Pirámides” – en las mismas zonas en las que aparecen desde fines del s. VI a.C. las tablillas execratorias de plomo en Sicilia y la Magna Grecia (p. 533-535). De aproximadamente la misma época son los amuletos apotropaicos gemelos de Kettef Hinnom (Israel) con el más antiguo testimonio de textos bíblicos o los encantamientos “fenicios” – en arameo o cananeo – de Arslan Tash (Alepo), de protección personal y doméstica (pp. 536-537). Un poco más tardíos (s. V) son, ya en ámbito helénico, los “Hexámetros Getty” (encantamientos profilácticos personales u políticos en los que se yuxtaponen fórmulas orales y escritas) y la tablilla de Falasarna (Creta). Por último, en época romana se multiplica una amplia variedad de amuletos inscritos (gemas, laminillas metálicas o papiros contra las fiebres de malaria, por ejemplo) para uso de una elite cosmopolita y sofisticada, en paralelo a las instrucciones de los papiros greco-egipcios, que abren nuevas vías en el uso de la escritura y los materiales.¹²

12. Sobre la relación entre el texto y la imagen en gemas o amuletos, véase igualmente Kiyarad *et al.*, 2018.

Andrew Wilburn (pp. 555-604), en otra estimulante contribución, aborda los rituales llevados a cabo en los edificios – en fundamentos, suelos, puertas y muros – con el objeto de proteger y asegurar la vida y el trabajo de sus residentes frente a las amenazas de agentes externos. Los ejemplos abundan en épocas y contextos diversos: desde el pozo de fundación relleno con arena limpia para actualizar el origen de la creación o las imágenes reales golpeando a los enemigos en los muros exteriores en Egipto, a los “clavos de fundación” en Mesopotamia, el enterramiento de figurillas apotropaicas – *akpallu* – o las estatuas colosales de toros alados con cabeza humana a la entrada de los palacios neoasirios, a las cruces inscritas en las paredes de los templos cristianos. Leones protegían las entradas de ciudades o santuarios en el mundo griego, y en Thasos estatuas de Hércules y Dióniso guardaban la entrada de la ciudad; la invocación a *Herkles Kallinikos* contra el mal aparece en lugares tan distantes como Thasos, Pompeya o Kurdistán; el falo como elemento para rechazar el mal de ojo se documenta en muy diversos contextos. El *Gorgoneion* aparece coronando muchas construcciones en el mundo griego, y también han sido descubiertas tablillas de execración enterradas en el suelo de construcciones o a la entrada de moradas o asentamientos.

En la cuarta parte se retoma la perspectiva “ético” para abordar las dimensiones de la categoría “magia”, que funciona aquí en sentido heurístico, cualitativo, para señalar “(a) specific aspects of culture that carry an efficacy or agency beyond what is immediately perceivable; writing, speech, and materiality itself; and (b) social and historical situations that involve shifts, transformations, and tensions in which roles and relations become ambiguous” (p. 606).

El primero de los capítulos de esta sección (22) analiza de la mano del editor Frankfurter la magia y funcionalidad de la palabra sobre la base de las “performative utterances” o “speech acts” (Austin y Searle), y de su aplicación al mundo ritual (Tambiah). Las *historiolae* constituyen un ejemplo característico, incluyendo en un marco performativo oral la recreación de una situación mítica en la que una crisis similar a la actual es resuelta gracias a la actuación de dioses o héroes. La magia de las *epoidai*, encantamientos en boca de Medea, Circe, Orfeo o las Sirenas en el mundo griego, pertenecen a esta categoría, lo mismo que el discurso litúrgico y sagrado que basa su eficacia en buena medida en su incomprendibilidad (himnos del *hekhlot* judío o contenidos en los papiro mágicos greco-egipcios, voces mágicas que son “la lengua de los pájaros” en su radicalidad oral de discurso sobrenatural y divino).

El mismo Frankfurter dedica el capítulo siguiente (23) a la “magia” de la escritura en la Antigüedad mediterránea sobre la base de la ambigüedad de la *letra* entre la imagen y el signo semántico. La escritura jeroglífica egipcia es ejemplar al respecto por canalizar la fuerza cósmica y el poder divino: “Writing in Egypt was maintained by and for a priesthood with the intention of encoding or *fixing* ritual and cosmology in a timeless and ideal reality” (p. 631). Desde una perspectiva similar, se explica el registro (*karagraphen*)

de los nombres de las víctimas en las tablillas execratorias, y las alteraciones o reversiones de los mismos implican “fijar” el destino de las personas implicadas a través de una serie de recursos: así, las siete vocales griegas o los *carmina figurata* de voces mágicas con formas diversas que se inscribían en amuletos protectores; los *Ephesia grammata*, y diversos textos esotéricos que “encierran” nombres en números y números en nombres (*isopsephy* en griego, *gematria* en hebreo); o los *charaktères*, signos sin correspondencia en alfabeto alguno, que aparecen en papiros o gemas para dotarlos de poder o de significado mágico por el carácter “sagrado” de su escritura.¹³

Frankfurter trata a continuación (“Magic and the Forces of Materiality”, pp. 659-677), de cómo la agencia del objeto mágico radica en el propio material. Ya Faraone ha señalado recientemente el carácter secundario de la inscripción de las gemas con imágenes y escritura respecto de los usos de las propias piedras: el jaspé, la hematita o el lapislázuli son materiales que tradicionalmente tenían poderes y simpatías con elementos corporales o fluidos, y se usaban en consecuencia en una gran variedad de prácticas curativas. Igual sucede con la materialidad de las figurillas mágicas. Frankfurter indica la importancia de los procesos de miniaturización, al igual que la activación de los diversos objetos a través de la acción ritual.

Muy distinto es el contenido de los dos capítulos siguientes. En el primero (pp. 678-693) Naomi Janowitz analiza las estrategias rituales destinadas al encuentro con la divinidad en lo que llama “the Mythical Elements of Mysticism”, que se correspondería con el concepto tardoantiguo de una religión utópica dentro de las categorías de J.Z. Smith. Janowitz analiza someramente una serie de ejemplos de textos místicos judíos (*Hekhalot*), Plotino o la llamada “Liturgia mitraica” (*PGM IV*, 475-829), en una quincena de páginas que presentan algún error poco comprensible; así la datación del Papiro Derveni en el s. III (p. 680), cuando todo lleva al s. IV o incluso al V a.C. (*vid supra*); cita para la traducción e introducción la edición de A. Laks y G. W. Most (Cambridge 1997), cuando hay una muy amplia bibliografía más reciente.¹⁴

La contribución que sigue corre a cargo de Sara I. Johnston (pp. 694-719). La teúrgia, término que emerge en el s. II d.C., se aplica a unas variantes religiosas que comparten tres rasgos: la adquisición de conocimiento a través de ritos iniciáticos, la purificación de las almas e incluso la posibilidad de contactar fuera del mundo material con la divinidad, con ayuda de dioses, *daimones*, o *angeli*. Tras trazar una breve historia de la teúrgia a

13. A las obras mencionadas en este capítulo, cabría añadir Bevilacqua, 2010.

14. Especialmente la *editio princeps* de T. Kouremenos o la edición reciente de Santamaría en 2019. G. M. Parássoglou y K., Tsantzanoglou, publicada en Florencia en 2006, los estudios de A. Bernabé o la edición reciente de Santamaría en 2019.

partir de la filosofía platónica (desde los *Oráculos Caldeos* y los desarrollos y críticas de Plotino, Porfirio, Jámblico y Damascio, a su fascinación por parte de intelectuales renacentistas como Ficino o el misticismo judío), Johnston señala como clave del sistema la pretensión de activar los principios metafísicos que habían sido tejidos en el universo en el comienzo de los tiempos. Contempla una soteriología dependiente del concepto de un cosmos estratificado en el que la *sympatheia* (es decir, la conexión entre una parte o un objeto del mismo con otras partes u objetos distantes) es un elemento central. Para conseguirlo se desarrollaron rituales diversos: algunos tradicionales y utilizados ampliamente como instrumentos mágicos (es el caso de la *inyx*, sonoridad de la rueda giratoria utilizada en la magia erótica a partir de la que se desarrolla la idea de los démones sonoros que viajan entre el mundo material y el noético), la *phôtagôgia* (“conducción lumínica”) de los démones ígneos para posibilitar el encuentro con la divinidad (*sustasis*), la inhalación de la luz solar o la *telestiké* (estatuas en las que los dioses pudieran morar adecuadamente) o la *anagogé* o ascensión temporal del alma del teúrgo a los dominios superiores.

En el penúltimo capítulo (pp. 720-745), Frankfurter contempla la magia como la aplicación local de una tradición de autoridad (“Authoritative Tradition”), adaptando como modelo heurístico la noción de James Redfield de “Great Tradition” (una forma de religión sistematizada desarrollada y mantenida institucionalmente por especialistas normalmente letrados) frente a la “Little Tradition” del ámbito local, en cuyas circunstancias inmediatas -de rivalidad, enfermedad o miedo- tiene lugar la reinterpretación ritual. Es lo que sucede, por ejemplo, con la apropiación de los estereotipos de la tradición sacerdotal egipcia en los papiros mágicos greco-egipcios. Claro es que en diversas ocasiones esas “Grandes Tradiciones” funcionan como proyecciones de expertos rituales individuales en un horizonte de “performative pretense”. Ejemplos de una Gran Tradición inventada van desde los materiales – gemas o historiolas – que tienen a Salomón como centro en el judaísmo temprano a los encantamientos coptos invocando a Isis u Horus. “The *magical* mediation of the Great Tradition thus pertains to invocations of authoritative tradition that stress material, therapeutic, protective, aggressive, and practical areas of ritual expression” (p. 744).

Cierra la obra otro capítulo de Esther Eidinow (pp. 746-774) con un análisis de la relación entre la magia y las tensiones sociales considerada en una doble perspectiva: la de las prácticas mágicas individuales y las de las acusaciones de magia. Aun reconociendo el interés de la teoría agonística de Faraone en la explicación de los motivos subyacentes a estas, Eidinow subraya acertadamente la naturaleza cambiante del contexto cultural en el que surgen las posibles áreas de tensión social entre individuos y comunidades. La magia no es solo un recurso de los menos favorecidos, sino algo a lo que apela todo el espectro social en situaciones de crisis o incertidumbre. Y, aunque sobre todo individual, también en ocasiones las comunidades llevaban a cabo conjuros para protegerse (pp. 760-761). Las

acusaciones de magia, la desgracia personal o el fracaso se atribuían a menudo a agentes malevolentes con frecuencia motivados por la envidia o el rumor, como ejemplifica el caso de Apuleyo de Madaura. Las prácticas mágicas y las acusaciones de su realización dejan aflorar interacciones sociales ocultas, y en cualquier caso es el contexto el elemento que posibilita una definición precisa de la magia.¹⁵ Eidinow señala como vías recomendables de investigaciones futuras la reflexión sobre los modelos aplicables al estudio de estos problemas, la comparación con otros períodos históricos, el recurso a modelos psiconalíticos junto a los antropológicos o la focalización del análisis en prácticas y creencias locales.

En un libro de estas características, 800 páginas y 28 capítulos divididos en cuatro partes distintas de diversa orientación y enfoques, son difícilmente evitables las repeticiones: es lo que sucede en mi opinión en el capítulo 25 – y hasta cierto punto en el 26 – respecto del 24, más esencial en el conjunto de la obra. Por el contrario, se echa de menos, si no un capítulo específico, al menos referencias pormenorizadas a ámbitos culturales tan fascinantes para el tema como el de los hititas, algo ya señalado más arriba con respecto al ámbito cananeo.¹⁶ Igualmente, hubiera sido deseable un tratamiento más específico de las posibles vías de transmisión o de las relaciones entre los materiales y técnicas entre culturas diversas, en dos momentos que parecen claves: los ss. VI-IV a.C. (si bien son acertadas las observaciones de Eidinow en p. 363) y los ss. I-II d.C., cuando se configura de manera especial ese cosmopolitismo que caracteriza a los rituales mágicos y que cabe conceptualizar en mi opinión como un rasgo de la globalización religiosa existente.

Una de las virtudes de este libro (cuya propia magnitud hace comprensibles algunos desequilibrios o ausencias en los temas tratados) es abordar las diversas variantes terminológicas “emic” con que se designan en el interior de los diversos ámbitos culturales los rituales ilegítimos o ambiguos sin desechar en absoluto del marco general de un término genérico “etic” como “magia” por considerar que sigue siendo útil como categoría operativa de análisis. La pluralidad de las miradas de las diversas contribuciones, así como los cambios de registro entre sus diversas partes, pueden suponer una dificultad añadida para el lector, pero la riqueza de los enfoques y de los materiales analizados convierten a este libro fascinante no solo en un requisito indispensable para el desarrollo de investigaciones futuras sobre estas cuestiones, sino también en una obra clave en el estudio de las religiones antiguas en general.

15. Sobre los contextos de la magia, Piranomonte y Marco Simón, 2012.

16. Sobre la magia en el mundo hitita, por último, Bernabé, 2020.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Alonso, María Ángeles y Sánchez Natalías, Celia (e.p.). *Magic and Medicine in the Ancient World*. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis.
- Alvar Nuño, Antón (2012). *Envidia y fascinación: el mal de ojo en el Occidente romano*. ARYS Anejo 3. Huelva: Universidad de Huelva.
- Alvar Nuño, Antón (2017). *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos del Imperio romano*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.
- Bernabé, Alberto (2020). Magia en el mundo hitita. En Suárez de la Torre, Canzobre Martínez y Sánchez-Mañas, 2020, pp. 15-31.
- Bevilacqua, Gabriella (ed.) (2010). *Scrittura e magia. Un repertorio di oggetti iscritti della magia greco-romana*. Roma: Quasar.
- Blänsdorf, Jürgen (2012). *Die Defixionum Tabellae des Mainzer Isis- und Mater Magna-Heiligtums / Deifixionum Tabellae Mogontiacensis (DTM)*. Mainz: Generaldirektion Kulturelles Erbe.
- Blänsdorf, Jürgen (2019). Die Verfluchungstäfelchen aus dem Kohortenkastell *Abusina*/Eining. *Defixionum tabellae Abisinenses* (DT Abusina). *Bayerische Vorgeschichtsblätter*, 84, pp. 229-242.
- Böck, Barbara (2007). *Das Handbuch Mussu'u "Einreibung": eine serie sumerischer and akkadischer Beschwörungen aus dem 1. Jt. vor Chr.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bortolani, Ljuba Merlina, Furley, William, Nagel, Svenja y Quack, Joachim Friedrich (eds.) (2019). *Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Del Olmo Lete, Gregorio (2016). *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (in collaboration with I. Márquez Rowe). *Studies in Ancient Near Eastern Records* 4. Boston y Berlin: De Gruyter.
- Edmonds III, Radcliffe G. (2019). *Drawing Down the Moon. Magic in the Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
- Faraone, Christopher A. y Gordon, Richard L. (eds.) (2020). *Curses in Context, 1. Curse-Tablets in Italy and the Western Mediterranean*. *Religions of the Roman Empire* 5.3. Tübingen, Mohr Siebeck.
- García Molinos, Alejandro (2017). *La adivinación en los papiros mágicos griegos*. Monografías de Filología Griega 27. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Gordon, Richard L., Marco Simón, Francisco y Piranomonte, Marina (eds., con la asistencia de Sánchez Natalías, Celia) (2020). *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*. Roma: De Luca.
- Kiyinrad, Sarah, Theis, Cristoffer y Willer, Laura (eds.) (2018). *Bild und Schrift auf "magischen" Artefakten*. Berlin y New York: De Gruyter.
- López Jimeno, Amor (2001). *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal.
- Marco Simón, Francisco (2001). La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C. *MHNH*, 1, pp. 105-132.

- Marco Simón, Francisco (2020). *Domino Neptuno corulo pare(n)tatur*: Magic and Law in the Romano-Celtic World. En Mastrocinque, Sanzo y Scapini, 2020, pp. 123-139.
- Mastrocinque, Attilio (2005). *From Jewish Magic to Gnosticism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum 24. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mastrocinque, Attilio, Sanzo, Joseph E. y Scapini, Marianna (eds.) (2020). *Ancient Magic. Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Panayotov, Strahil V. y Vacín, Luděk (eds., with the assistance of G. Trabich) (2018). *Mesopotamian Medicine and Magic*. Leiden y Boston: Brill.
- Perea Yébenes, Sabino y Tomás García, Jorge (eds.) (2018). *Glyptos. Gemas y camafeos Greco-romanos: arte, mitologías, creencias*. Madrid y Salamanca: Signifer Libros.
- Piranomonte, Marina y Marco Simón, Francisco (eds.) (2012). *Contesti magici / Contextos mágicos. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-6 novembre 2009)*. Roma: De Luca.
- Saggiaro, Alessandro y Camplani, Alberto (eds.) (2010). *Magia e tecnica grafica*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni 76.1. Brescia: Morcelliana.
- Sánchez Natalías, Celia (e.p.) *Sylloge of Defixiones from the Roman West*. Oxford: B.A.R.
- Santamaría, Marco Antonio (ed.) (2019). *The Derveni Papyrus: Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden-Boston: Brill.
- Suárez de la Torre, Emilio (2021). *Eros mágico. Recetas eróticas del mundo antiguo*. Monografías de Filología Griega 31. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Suárez de la Torre, Emilio, Canzobre Martínez, Isabel y Sánchez-Mañas, Carmen (eds.) (2020). *Ablanathanalba. Magia, cultura y sociedad en el Mundo Antiguo*. Madrid: Dykinson.
- Urbanová, Daniela (2018). *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Versnel, Henk S. (1991), Some Reflections on the Relationship Magic-Religion. *Numen*, 38.2, pp. 177-197.
- Watson, Lindsay C. (2019). *Magic in Ancient Greece and Rome*. London & New York: Bloomsbury Academic.
- Wendt, Heidi (2016). *At the Temple Gates. The Religion of the Freelance Experts in the Early Roman Empire*. New York: Oxford University Press.