

EN LAS SOMBRAS DE LA NOCHE.
ATAQUES A NIÑOS Y GESTANTES
EN EL MUNDO ROMANO

IN THE SHADOWS OF THE NIGHT.
ATTACKS ON CHILDREN AND
PREGNANT WOMEN
IN THE ROMAN WORLD

FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza
marco@unizar.es

RESUMEN

La noche presidía tanto el nacimiento como la muerte de la existencia humana. En el mundo babilonio el nacimiento se presenta como el paso de la oscuridad a la luz, del silencio al rumor, y una serie de conjuros tratan de contener las amenazas al recién nacido. En un contexto cultural distinto, esta contribución analiza diversas estrategias para tratar de gestionar el terror provocado en el mundo romano por las criaturas de la noche, que operan en un contexto liminal (*“betwixt and between”* en la expresión de Turner), con especial atención a la protección del niño de los ataques de la bruja aviar a través

ABSTRACT

Night presided over both the birth and death of human existence. In the Babylonian world, birth is presented as the passage from darkness to light, from silence to rumour, and a series of incantations seek to counteract the threats to the newborn. In a different cultural context, this contribution analyses various strategies for managing the terror provoked in the Roman world by creatures of the night operating in a liminal context (*“betwixt and between”* in Turner’s expression), with special attention to the protection of the child from the attacks of the avian witch through various

de diversos ejemplos: desde textos literarios como el episodio ovidiano de Carna y Proca (*Fast.* VI 101-182), a la epigrafía funeraria, los lapidarios (*lithica*) o los papiros mágicos greco-egipcios.

examples: from literary texts such as the Ovidian episode of Carna and Proca (*Fast.* VI 101-182), to funerary epigraphy, lapidaries (*lithica*) or Graeco-Egyptian magical papyri.

PALABRAS CLAVE

Infancia; magia; rituales nocturnos; Roma antigua.

KEYWORDS

Ancient Rome; Childhood; Magic; Night Rituals.

Fecha de recepción: 13/01/2023

Fecha de aceptación: 22/05/2023

UN PAPIRO EGIPCIO DATABLE YA EN EL S. XV A.C. y conservado en Berlín contiene una plegaria mágica para la protección de un niño,¹ y hace unos 30 años Walter Farber publicó una serie de conjuros del II milenio a.C. en lengua acadia destinados a calmar al niño y hacerlo dormir lo mismo que dormía en el seno de su madre.² Dichos conjuros se relacionan con otros que trataban de favorecer el desarrollo del feto y un buen parto frente a las amenazas del demonio femenino *Lamashtu*.³ En el mundo mesopotámico, la noche presidía tanto el nacimiento como la muerte de la existencia humana y el nacimiento se presenta como el paso de la oscuridad a la luz, del silencio al rumor, de la muerte a la vida; de ahí que una serie de conjuros trataban de contener las amenazas al recién nacido, que antes habitaba la Casa de la Oscuridad y ha salido a la luz del sol.⁴ Un ejemplo excelente, de gran intensidad dramática, es esta fórmula mágica para rechazar al demonio femenino *Lamashtu*, enemigo de las mujeres preñadas y de sus niños:

“Anu la creó, Ea la crió. Enlil le asignó la cara de una perra. (Sus) manos son pequeñas, (pero sus) dedos son largos (y sus) uñas son largas. Sus antebrazos están sucios. Ha entrado a través de la puerta de la casa, está deslizándose por el hueco de la puerta y está a punto de matar al niño. Ha agarrado (al niño) en el abdomen siete veces. ¡Quita tus garras! ¡Suelta tus brazos antes que la magia sabia del héroe Ea te alcance! El hueco

1. Ruiz Cabrero & Toro Rueda, 1999.

2. Farber, 1989.

3. Wiggermann, 2000; Farber, 2014.

4. Verderame, 2020.

de la puerta es ancho para ti, las puertas están abiertas. ¡Fuera! Sal a la estepa. (Pueden) llenar tu boca con barro, tu cara con polvo y tus ojos con tierra finamente sembrada de mastuerzo. Te conjuro por el juramento de Ea. ¡Debes irte!”⁵

En un contexto cultural distinto como el romano, la gravidanza, el parto y la infancia son también tiempos muy azarosos: una cuarta parte de los niños moría en su primer año de vida, y solo el 50% de los neonatos alcanzaba la edad adulta.⁶ Y los niños estaban especialmente expuestos en la noche. Esta es la clave para analizar las líneas que siguen diversas estrategias – desarrolladas en contextos históricos y culturales diversos – para tratar de gestionar el terror provocado en el mundo romano por las criaturas de la noche, que operan en un contexto liminal (“*betwixt and between*” en la expresión de Turner),⁷ con especial atención a la protección del niño de los ataques de la bruja a través de diversos ejemplos: desde textos literarios como el episodio ovidiano de *Carna* y *Proca*, a la epigrafía funeraria, los lapidarios (*lithica*) o los papiros mágicos greco-egipcios.

Este trabajo parte de la consideración del cuerpo del niño como realidad y metáfora en las culturas antiguas, como lugar de agencia y experiencia del sujeto, pero también como producto de prácticas discursivas y categorías formuladas socialmente y como símbolo para explicar a la propia sociedad. La infancia, como la adolescencia, tienen un estatuto liminal en las culturas antiguas, con los riesgos que supone socialmente la acogida de un “cuerpo extraño” que se percibe normalmente como procedente de otra dimensión y de una condición negativa.⁸

Junto al niño, la noche es otro espacio de liminalidad como símbolo del caos primordial, de peligro y subversión, de suspensión de lo rutinario, de oscuridad y secreto.⁹ Es el espacio simbólico en el que se desenvuelve la magia negra, y Heráclito, ya en el siglo VI a.C., vincula las actividades de los μάγοι con las de aquellos

5. Ruiz Cabrero & Toro Rueda, 1996, p. 190. También los textos egipcios o mesopotámicos mencionan difuntos, hombres o mujeres, que atacan a niños (Johnston, 1995, p. 368, n. 16).

6. Dasen, 2015. El propio nacimiento entrañaba múltiples riesgos, desde infecciones a hemorragias uterinas. Sobre estos aspectos, que trataban de conjurarse con una serie de prácticas mágico-religiosas y no solo médicas, pueden consultarse Bradley, 2005; Todman, 2007; Carroll, 2018.

7. Turner, 1964.

8. Capomacchia & Zocca, 2017, especialmente pp. 7-10, con las referencias pertinentes. Igualmente, cf. Laes, 2011.

9. Para el mundo grecorromano, véanse Melbin, 1987; Christopoulos, Karakantza & Levaniouk, 2010; Edensor, 2013; Bousiktas, 2017; Verplanke, 2017; Chaniotis, 2019.

“que se mueven por la noche” (νυκτιπόλοις).¹⁰ En la Roma antigua había una serie de estereotipos que relacionan a la noche con lo extranjero amenazador del *mos maiorum*. Los templos cerraban por la noche, y la noche es no sólo el dominio de dioses infernales, sino sobre todo – desde la perspectiva que interesa considerar aquí – el dominio de los muertos desasosegantes (*Lemuria*) y las larvas. Estas, como ha recordado recientemente Alejandra Guzmán, aunque en origen son “genios”, son transformados en espíritus malignos incluso más negativos que aquéllos.¹¹ Y los dioses nocturnos suelen ser de origen extranjero.¹² Las ceremonias nocturnas prohibidas en Roma se ejemplifican de forma inmejorable en las Bacanales del 186 a.C. Incluso los misterios nocturnos de la *Bona Dea*, de reconocida antigüedad, eran sospechosos de inmoralidad e indecencia: el protagonismo femenino suscitaba miedo por su descontrol salvaje.¹³

La noche es el tiempo de la licencia sexual y de la amenaza política,¹⁴ una frontera cuyo paso puede acarrear consecuencias terribles. Un pasaje de Séneca subraya claramente la asociación de la noche eterna con la muerte desde una perspectiva filosófica.¹⁵ Y, desde unos parámetros muy distintos, un pasaje de Paulo castiga con la crucifixión o con la muerte por bestias salvajes a todo aquel que participara en ritos impíos nocturnos con el objetivo de encantar, embrujar o atar a alguien.¹⁶ A mediados del siglo II d.C., Apuleyo fue acusado de oficiar “sacrificios nocturnos” en casa de

10. Fr. 22 B 14 (= Clem. Alex., *Protr.* 22, 2). Para Apuleyo, la “magia vulgar” era una práctica “tan oculta como tenebrosa y horrible, que se realiza generalmente durante la noche, se oculta en las tinieblas, evita los testigos y busca la soledad” (Apul., *Apol.* 47, 3, trad. de Segura Munguía).

11. Guzmán, 2013. Un ejemplo epigráfico de interés, en un espacio provincial fronterizo como el de Panonia, es la *defixio* de fines del s. II hallada en el santuario de Petronell/*Carnuntum*, que pide a los dioses infernales la muerte y el sufrimiento entre las larvas de un tal Eudemo (Sánchez Natalías, 2022, pp. 454-455).

12. Así el *Nocturnus* de Plauto (*Amph.* 272), cuyo culto se atestigua epigráficamente en Dalmacia o en la zona de Brescia (*CIL* III 1956; 9753; 14243.2; V 4287). Un demon *Nocturnus* aparece así mismo en la *defixio* de Alcácer do Sal/*Salacia* (*HEp* 2002, 705) en relación con Attis. Los *Dei Nocturni* se documentan en Panonia Superior (*CIL* III 13461-13462). Se hacían sacrificios nocturnos a Saturno en Numidia (Chaniotis, 2019, p. 161) y Ovidio (*Ars Am.* I 565-568) menciona a *Bacchus Nyctelius*.

13. Mastrocinque, 2014.

14. Carlà-Uhink, 2018, p. 337.

15. Sen., *Epist.* 82, 16: *Mors contemni debet magis quam solet. Multa enim de illa credidimus. Multorum ingeniis certatum est ad augendam eius infamiam. Descriptus est carcer infernus et perpetua nocte oppressa regio, in qua Ingens ianitor Orci / Ossa super recubans antro semesa cruento, / Aeternum latrans exsanguis terreat umbras. Etiam cum persuaseris istas fabulas esse nec quicquam defunctis superesse, quod timeant, subit alius metus. Aequae enim timent, ne apud inferos sint, quam ne nusquam.*

16. Paulus, *Sent.* 5, 23, 15 : *Qui sacra impia nocturnaue, ut quem obcantarent defigerent obligarent, fecerint faciendae curauerint, aut cruci suffiguntur ut bestiis obiciuntur.*

Junio Craso,¹⁷ e igualmente, una ley del 364 d.C. castigaba los *sacrificia nocturna*.¹⁸ Es probable que esta condena de las actividades nefandas nocturnas, que encontramos igualmente en escritores tardorrepblicanos como Cicerón (vid. *infra*) se remontaran a la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis* del año 81 a.C.¹⁹

1. EVIDENCIAS LITERARIAS Y EPIGRÁFICAS

La *stryx* es una criatura maligna característica del mundo romano que volaba por la noche a veces en forma de ave rapaz y penetraba de forma subrepticia en las casa para devorar o llevarse a los recién nacidos con ella, y que podía transformarse en bruja por medio de encantamientos.²⁰ Su paradigma ha sido elaborado recientemente por Ogden sobre las informaciones del propio Ovidio, de Petronio, Juan Damasceno y otras autores.²¹ Como el búho, es un ave nocturna de mal agüero con un papel destacado en la magia de las representaciones literarias.²²

Ovidio cuenta que se trata de un ave de cabeza grande y ojos fijos, pico ideal para rapiñar, plumas blancas y uñas como anzuelos, que se alimenta de la sangre y las entrañas de los recién nacidos, aunque duda de si se trata realmente de un animal o de una bruja transformada en pájaro. Unos versos de este autor ilustran perfectamente las amenazas a las que estaban sometidos los niños, aunque aparecen transferidas al horizonte mítico. En tiempos de los reyes de Alba Longa, las estrigres atacaron en su cuna al príncipe *Proca*, de solo cinco días de edad (luego sería al padre de Númitor y Amulio), chupando el pecho del niño con sus lenguas voraces. Alarmada la nodriza ante el llanto de la criatura, llamó a la ninfa *Carna* en busca de ayuda. *Carna*²³ acudió a la casa, sosegó a los padres tocó y roció tres veces con agua mediante una rama de

17. Apul., *Apol.* 57-60.

18. *Cod. Theod.* 9, 16, 7.

19. Véase al respecto Rives, 2006.

20. Touati, 2003; Spaeth, 2010.

21. Ogden, 2021.

22. Perea, 2002b; Alvar Nuño, 2009-2010; Cherubini, 2010a y b.

23. *Carna* es, junto a *Cumina*, una divinidad que tiene como cometido específico la salvaguarda del neonato, con el que se relacionan diversos *indigitamenta* o deidades invocadas en situaciones específicas, que conocemos gracias a Varrón a través de Agustín de Hipona (Tels de Jong, 1960). Desde *Lucina*, que trae a la luz al niño, a *Carmenta*, *Vaticanus*, dios que abre la boca del bebé para que emita el primer vagido, al que los romanos atribuían un valor profético, y también *Fatua*, *Fabulinus* o *Rumina*, *Sentius/Sentia* o *Statilinus/Statilina* (Capasso, 2017, especialmente pp. 91-95). En el *dies lustricus*, el octavo o noveno tras el nacimiento, dependiendo de que el bebé fuera niña o niño se aceptaba en la familia al neonato a través del gesto ritual del *tollere liberos*, con el que se le atribuía un nombre y una identidad personal (Fest., 173, 30-34; Macr., *Sat.* I 6, 16).

arbutus (madroño) umbrales y ventanas. A continuación, sacrificó un cerdito y sacó sus vísceras para las *striges*. Como consecuencia, las *striges* dejaron en paz al niño, que pronto recuperó su color.²⁴

El gramático Festo recoge un canto griego yámbico en el s. II, citando como fuente al autor del s. I a.C. Verrio Flaco, para alejar a la estrige:

“Vete, estrige, deambulante en la noche; / aléjate de la gente, / tú, pájaro cuyo nombre no debe mencionarse. / Vete en naves rápidas”²⁵

Este ritual de aversión recuerda claramente a otros atestiguados en Mesopotamia entre 1754 y 600 a.C. antes aludidos, en los que se trata de rechazar a *Lamashtu* en una nave, en un asno o en ambos medios a la vez.²⁶ El cerdito sacrificado por

24. Ovid., *Fast.* VI 131-168: “Hay unos pájaros voraces (...). Tienen una cabeza grande, ojos fijos, picos aptos para la rapiña, las plumas blancas y anzuelos por uñas. Vuelan de noche y atacan a los niños, desamparados de nodriza, y maltratan sus cuerpos, que desgarran en la cuna. Dicen que desgarran con el pico las vísceras de quien es todavía lactante y tienen las fauces llenas de sangre que beben. Su nombre es ‘vampire’ (*striges*); pero la razón de este nombre es que acostumbran a graznar (*stridere*) de noche de forma escalofriante. Así pues, tanto si estos pájaros nacen, como si los engendra el encantamiento y son viejas brujas que un maleficio marso transforma en pájaros, llegaron a meterse en la habitación de Proca. Este, que había nacido en dicha habitación, era con sus cinco años de edad un botín fresco para los pájaros, que chuparon el pecho del niño con sus lenguas voraces; el desgraciado muchacho daba vagidos y pedía socorro. Asustada por la voz de su pupilo acudió corriendo la nodriza y halló sus mejillas arañadas por las aceradas uñas. ¿Qué podía hacer? (...) Fue en busca de Carna y le contó lo sucedido, Carna le dijo; ‘Abandona tu temor, tu pupilo se salvará’. Se llegó a la cuna; el padre y la madre lloraban. Ella les dijo: ‘Contened vuestras lágrimas, lo voy a curar’. Inmediatamente tocó tres veces consecutivas las jambas de la puerta con hojas de madroño; tres veces con hojas de madroño señaló el umbral. Salpicó con agua la entrada (el agua también era medicina) y sostenía las entrañas crudas de una marrana de dos meses. Y dijo del siguiente modo: ‘Pájaros nocturnos, respetad el cuerpo del niño; por un pequeño es sacrificada una víctima pequeña. Tomad, os lo ruego, corazón por corazón y entrañas por entrañas. Esta vida os entregamos por otra mayor’. Cuando hubo sacrificado de esta manera, colocó al aire libre las entrañas partidas y prohibió a los que estaban presentes en la ceremonia volver la vista atrás. Colocó una vara de Jano, tomada de la espina blanca, donde una pequeña ventana daba luz a la habitación. Cuentan que, con posterioridad a aquel rito, los pájaros no ultrajaron la cuna, y el niño recobró el color que antes tenía” (trad. De Segura Ramos). En este episodio concurren elementos característicos de los rituales mágico-religiosos; así la alusión al pueblos itálico de los marsos, famosos por sus encantamientos, el sacrificio sustitutorio, la repetición ternaria de la acción, la activación de la protección en la puerta y el umbral o la prohibición de mirar atrás, característica de episodios como la vuelta de Orfeo de los infiernos o el ritual de los *Lemuria* – *Fast.* V 439-440. Véanse Pettazzoni, 1940; Scobie, 1978; McDonough, 1997.

25. Fest., 314 Müller.

26. Johnston, 1995, p. 386.

Carna del texto de Ovidio es la misma víctima sacrificial que se ofrece a *Lamashtu*, cuya relación con la griega *Lamia* ha sido establecida por autores como David R. West.²⁷ Walter Burkert sugirió que los demonios griegos *Lamia* y *Gello* asesinos de niños derivaban de los mesopotámicos *Lamashtu* y *Gallu*,²⁸ y Sarah I. Johnston que esos demonios griegos femeninos (como *Mormo*) tendrían su origen en las mortales incapaces de alumbrar o educar, y que devienen démones insatisfechos (áoroi):²⁹ es lo que sucedió a *Gello*, que murió,³⁰ o a *Lamia*, cuyos niños fueron muertos o a quienes ella misma mató por medio de la celosa Hera.³¹ Se trata de démones que cambian de forma y que se caracterizan por su hibridismo y teriomorfismo, aves de presa como *Lamashtu* o la *Lilith* bíblica.³² El texto de Apuleyo sobre la transformación de Pánfila en estrige nocturna es maravilloso a este respecto.³³

Se ha propuesto³⁴ considerar estas historias de demonios devora-niños como un remedio terapéutico para preparar mentalmente al oyente para una crisis potencial. El temor indefinido de la pérdida de un niño se convertía en un temor definido y controlable a través de la “mención del problema” y su ubicación en una entidad externa, la de esos demonios devora-niños como chivos expiatorios.

Las nodrizas utilizaban determinados gestos y acciones para tratar de alejar cualquier calamidad que pudiera afectar a los niños que tenían a su cargo. Dos pasa-

27. West, 1991.

28. Burkert, 1992.

29. Johnston, 1995, p. 368.

30. Viltanioti, 2012.

31. Boardman, 1982. Sobre *Lamia* y sus metamorfosis, Cappanera, 2016.

32. Resnick & Kitchell, 2007; Eidinow, 2018. Igualmente, Rybakova, 2004; Cusumano, 2008; Pisano, 2013.

33. Apul., *Met.* III 21, 4-6: “Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas; destapa una, y con la pomada que contiene se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pelusa que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se le encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila ya es búho” (trad. de Rubio Fernández). Véanse los trabajos de Leinweber, 1994; Stamatopoulos, 2018.

34. Ingemark & Ingemark, 2013.

jes de Plinio³⁵ y de Persio,³⁶ aunque en claves distintas, pueden ser ilustrativos al respecto. Ambos coinciden en el valor apotropaico de la saliva,³⁷ en concreto con un agente pasivo como es un niño, y ambos indican que quien se encarga de aplicar la saliva lustral es una mujer, en un enfoque despreciativo que en el texto de Persio queda subrayado por su carácter supersticioso (*metuens divinum*), y en el de Plinio por la duda de que fuera correcto que una nodriza llevara a cabo la operación, cuando ya existía el dios Fascinus para ello.³⁸

La literatura nos da otros ejemplos de niños como víctimas de hechizos y manipulación mágica hasta límites extremos. Es paradigmático el uso por parte de las brujas de Canidia de un niño, esperando que “extraído el hígado seco y la médula, / hechizo de amor serían”.³⁹ Y Trimalción cuenta la historia de un hermoso niño atacado y muerto por las *striges*: una vez estas alejadas por un esclavo capadocio, la madre, al abrazar el cuerpo de su hijo, descubre horrorizada que nada tenía en su interior sino un relleno de paja.⁴⁰ La terrible bruja Ericto extraía los fetos de las

35. Plin., *N.H.* XXVIII 39: “¿Debemos creer nosotros que es correcto que se haga a la llegada de un extraño o que, si mira a un bebé dormido, la nodriza escupa sobre él tres veces? Pues a estos los cuida Fascino, protector también de los generales, no solo de los niños, divinidad cuyo culto entre los ritos romanos es atendida por las Vestales” (trad. de S. González Marín). Sobre Fascinus como personificación del falo divino protector, véase Alvar Nuño, 2012, pp. 159-160, con un análisis de las imágenes de este apótrope en el Occidente romano.

36. Pers., II 30-34: “Mira cómo una abuela o una tía materna llena de supersticiones levanta de su cuna a un niño y con el dedo infame y saliva lustral empieza a purificar la frente y los húmedos labios, pues es experta en conjuros contra el aojamiento” (trad. de M. Balasch).

37. Que también se documenta en Tibulo (I 2, 54-56 y 95-96). En otro pasaje de Plinio (*N.H.* XXVIII 35) se alude a otros usos profilácticos de la saliva: “La saliva de los hombres en ayunas es un remedio de los más importantes contra las serpientes, pero la experiencia debe prestar reconocimiento también a otros remedios eficaces de ella. Escupimos a los epilépticos, es decir, conjuramos el contagio. Del mismo modo espantamos el mal de ojo y el encuentro con un cojo del pie derecho” (trad. de González Marín).

38. Alvar Nuño, 2012, pp. 245-246. Similar es el enfoque de Petronio, en el pasaje (*Sat.* 131) en el que se alude a una vieja (*anicula*) que recurre a procedimientos mágico-afrodisiacos en los que la saliva es un ingrediente esencial.

39. Hor., *Epod.* V 30-40: “Veya con el duro legón / cavaba jadeante por que el enterrado / niño muriese tras ver / cómo le cambiaban la comida al día / dos o tres veces, sacando / la cabeza al modo de quien flota en el agua / hasta la barbilla; y luego / extraído el hígado seco y la médula, / hechizo de amor serían / cuando sus pupilas se apagasen fijas / en el vetado alimento” (trad. de Fernández-Galiano). Sobre la figura de Canidia, véase Paule, 2017. Canidia y sus secuaces utilizaban en sus operaciones “cenizas de nueve días” (Hor., *Epod.* XVII 49) y el hígado de un niño (Hor., *Epod.* V 39). Plinio el Viejo, por su parte, enumera los diferentes usos medicinales de diversas partes del cuerpo humano, incluyendo el cerebro de los niños (Plin., *N.H.* XXVIII 5-7).

40. Petr., *Sat.* 63, 8: “Cuando la madre quiso abrazar el cuerpo de su hijo, lo tocó y solo halló un estérmo relleno de paja. ¡Le faltaba el corazón y los intestinos, y no tenía nada! Estaba claro que las brujas

embarazadas abriéndoles un tajo en el pecho,⁴¹ y según Amiano Marcelino, ya en el s. IV, el tribuno Numero confesó haber abierto en canal a su mujer para extraerle el feto y “atraer a los dioses infernales y consultarles sobre la sucesión del emperador”.⁴²

Cicerón retrata a Sasia, personaje femenino al que ataca en el *Pro Cluentio*, como *mater scelerata*, una anti-matrona que esteriliza la tierra que pisa, una “*night-witch*”, una criatura de la noche que había sido expulsada de todas las ciudades por las que pasó en su viaje a Roma.⁴³ Su condición marginal y *nocturna* la acerca a otras hechiceras como la bruja Ericto, que, como Sasia, esteriliza las semillas fecundas allí donde pasa.⁴⁴ Como señala Sandra Citroni Marchetti, “*la notte è il lato oscuro della natura in cui solitariamente si esercita il lato oscuro della donna, la strega*”.⁴⁵ Las mujeres de la noche lo invierten todo. Como indicara Johnston,⁴⁶ la bruja que roba o ataca a los niños invierte su naturaleza como mujer y como madre, de acuerdo con los principios establecidos por Mary Douglas⁴⁷ y Jonathan Smith⁴⁸ sobre el carácter de lo demoníaco como parte de un sistema de límites que servía para reforzar los valores sociales a través de la inversión.

Esa inversión se aplica igualmente a los enemigos, a quienes a veces se acusa de infanticidio y del sacrificio de niños para subrayar su extrema alteridad. Cicerón no vacila en acusar a su enemigo Vatinió de haber sacrificado niños para llevar a cabo

ya se habían llevado al niño y lo habían reemplazado por aquel espantajo de paja. Es preciso que me creáis – os lo ruego – cuando os digo que hay mujeres sabedoras, mujeres de la noche, que ponen abajo lo que está arriba” (*Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt*) (trad. de G. Fontana, 2021, pp. 132-133). Vid. Gaide, 1995.

41. Luc., *Phars.* VI 558-560: “De igual modo, con un tajo en el vientre, y no por donde la naturaleza lo demandaba, extrae el feto para colocarlo en las aras llameantes”. Sobre Ericto, paradigma de la bruja nocturna, Gordon, 1987; Korenjak, 1996.

42. Amm. Marc., XXIX 2, 17.

43. Cic., *Clu.*, 193: “Casi me atrevería a decir que no había nadie entre aquellas gentes que no creyese que era necesario purificar el lugar por donde ella había pasado, nadie que no pensase que la tierra misma —que es la madre de todos— quedaba contaminada bajo las pisadas de esa madre maldita. Por eso en ninguna ciudad le fue permitido detenerse; no se encontró ninguno entre tantos huéspedes suyos que no huiera del contacto de su vista. Confiaba su persona antes a la noche y a la soledad que a ciudad o huésped alguno” (trad. Aspa Cereza). Véase Spaeth, 2010. Sobre el vocabulario de la bruja en Roma, Paule, 2014.

44. Luc., *Phars.* VI 522.

45. Citroni Marchetti, 1996, p. 38.

46. Johnston, 1995, p. 362.

47. Douglas, 1966.

48. Smith, 1978.

prácticas adivinatorias y necrománticas mediante el examen de sus entrañas.⁴⁹ Apolonio de Tiana fue también acusado de sacrificar a un niño con propósitos adivinatorios.⁵⁰ Las víctimas más asequibles serían los niños de condición servil, como podrían mostrar los ejemplos del *Satiricón*. Ese tópico del sacrificio de niños se hace extensivo a conspiradores como Catilina⁵¹ o a enemigos característicos como los púnicos.⁵² La misma acusación harán, como es sabido, los “paganos” contra los cristianos⁵³ para subrayar su carácter subversivo y antisocial, o éstos contra los practicantes de la religión tradicional. Los estudios recientes sobre el crimen ritual demuestran cómo el *topos* del festín antropofágico se aplica por parte de griegos y romanos a grupos o personas de los que se pretendía subrayar la diferencia desde el punto de vista identitario.

Diversos pasajes de los papiros mágicos greco-egipcios aluden al ofrecimiento de “el corazón de un muchacho joven junto con harina de cebada y vinagre”,⁵⁴ la

49. Cic., *In Vat.* 14: “Y puesto que los principios fundamentales de todas las cosas importantes proceden de las disposiciones de los dioses inmortales, deseo que tú, que con tus infames y bárbaras costumbres sueles proclamarte pitagórico y aspirar al título de hombre sapientísimo, me respondas: ¿qué depravación se ha apoderado de ti, qué locura tan desmesurada, para que, habiendo emprendido impíos rituales jamás oídos, habiendo evocado las almas de los muertos, habiendo glorificado a los dioses manes con las entrañas de niños, hayas llegado a despreciar los auspicios en los que se funda esta ciudad y en los que se sostiene su poder?” (trad. de Baños Baños). Según Cicerón, los pitagóricos prestaban atención “no sólo a las voces de los dioses, también a las de los hombres” (Cic., *Div.* I 102), y Nigidio Fígulo descubrió el paradero de un tesoro con ayuda de un niño poseído (Apul., *Apol.* 42, 6-7): su pureza y sus almas incorruptas convertían a los niños en el receptáculo ideal para albergar a la divinidad: Fontana Elboj, 2012. Aunque autores como Tupet (2009, pp. 207-209) aceptan la realidad de las prácticas atacadas por Cicerón, cabe pensar que se trataría más bien de un recurso característico de la difamación política.

50. Filostr., *Vita Apoll.* 7, 11. Si bien los pitagóricos prohibían taxativamente los sacrificios cruentos, el uso de niños como *médium* para comunicarse con los dioses estaría en la base de este tipo de acusaciones.

51. Sall., *Cat.* 22.

52. Plut., *De superst.* 171; Diod., XXIV 14. Entre los cristianos, Justino, Minucio Felix, Tertuliano o Eusebio de Cesarea siguen con el tópico: Ribichini, 2017, p. 78. Véase también Van Haepere, 2005, pp. 327-346.

53. Fronto *apud* Min Fel., *Oct.* 9, 5; 31, 2; Atenag., *Leg.* 3. Según un oráculo de época tardía, el triunfo del cristianismo se debía al “odioso crimen” perpetrado por el apóstol Pedro, que habría asesinado y descuartizado a un niño en el transcurso de un ritual (August., *De civ. D.* XVIII 53) (los cristianos tenían por costumbre asesinar a los recién nacidos antes de ingerir su sangre). Sobre este tema, véanse McGowan, 1994; Nagy, 2001; Lanzillotta, 2007. Paralelamente, los apologetas cristianos condenaron a los paganos por sacrificar a niños y adultos en ritos de magia negra. Heliogábalo habría oficiado sacrificios humanos “eligiendo a niños nobles y hermosos” (*SHA, Heliogab.* 8, 2).

54. PGM IV 2646.

manipulación del corazón de un niño muerto prematuramente⁵⁵ o de un embrión, que debe ser ofrendado a los dioses junto a un perro muerto.⁵⁶

Estas noticias literarias sobre la amenaza que pesaba sobre los niños como víctimas de encantamientos y agresiones mágicas se ven confirmadas por la epigrafía. Una lápida del Esquilino, conservada en Verona y datable antes del 31 d.C., contiene el *carmen* en primera persona de un niño de tres años, cuya vida le fue arrebatada cruelmente por manos de una bruja. Se trata de Yucundo, esclavo de Livia, esposa de Druso César, e hijo de Grifo y Vital:

“En cuanto cumplí mi cuarto año, / cuando podía ser la alegría / de mi padre y de mi madre, / caí enfermo de consunción, arrebatado por una mano cruel / de una hechicera / salida a saber de dónde, / pues las brujas están / en todos los sitios del mundo / para hacer el mal con sus malas artes. / Vosotros, padres, guardad a vuestros hijos, / no sea que el dolor de su muerte / os invada el pecho pronto”.⁵⁷

De Chieti (*Teate Marrucinatorum*) procede otra inscripción en la que se dice cómo un niño de tres años fue *veneno ereptus*.⁵⁸ Y en otra lápida de Roma, datable en el s. II, un padre maldice al autor de la muerte de su hija.⁵⁹

Además estas evidencias, diversas inscripciones execratorias muestran el motivo de dos manos alzadas hacia arriba (las llamadas “*Fluchhände*”) pidiendo justicia a la divinidad. Como una plegaria de justicia podría considerarse, en fin, el epitafio de la niña Cecinia Basa, en la colección epigráfica del Museo Nazionale Romano.⁶⁰

55. PGM IV 2577.

56. PGM IV 2579: ἔμβρυον γυναικός.

57. CIL VI 19747: *Iucundus Liviae Drusi Caesaris / f(i)lius Gryp(h)i et Vitalis / in quartum surgens comprehensus deprimor annum / cum possem matri dulcis et esse patri / eripuit me saga manus crudelis ubique / cum manet in terris et noc(u)it arte sua / vos vestros natos concustodite parentes / n<e=I> dolor in toto pectore fix{s}us e<s=A>t* (trad. G. Fontana, 2021, pp. 116-117).

58. CIL IX 3030: *Ossa sita Primi / C(ai) Caesi Fausti Post(---) / Cottia C(ai) l(iberta) [El]euthel/ris nutritus vene/no ereptus anno/rum trium*.

59. CIL VI² 12649. Igualmente, en Nasredin Hoça, en el norte de Galatia, se halló el epitafio de un niño, dedicado por sus padres contra el autor de la acción mortal que acusara su muerte (Graf, 2007, p. 143).

60. CIL VI 7898: *Hic sum Bassa sita pia fi[lia] / virgo pudica excedens / cunctas ingenio aequalis / cum mihi bis quinos annos mea / fata dedissent undec<i=V>num me / non licuit perducere annum / cumque pater materque deos pro me / aduarent at saevos Pluto rapuit / me ad infera templa / o<b=P>side me Parcae finem fecisse videntur / cum ante alios vernas tres rapuere mihi / si quis forte mea gaudet de morte iniqua / huic sit iniqua Ceres perficiatque fame // Caecinae Sex(ti) f(iliae) Bassae*. Sobre este tipo de inscripciones, Graf, 2007.

2. AMULETOS PROTECTORES

Dados los peligros extraordinarios a que estaban expuestos los niños, los amuletos tenían una importancia en consonancia para protegerlos.

Los amuletos contra el mal de ojo, popularizados en época imperial romana, eran muy frecuentes, como ha estudiado recientemente Antón Alvar Nuño.⁶¹ En una serie de entalles tardoantiguos y de pendientes bizantinos, el Mal lo personifica una mujer que yace en tierra, alanceada por un jinete que se identifica con el sabio Salomón del Antiguo Testamento. Los nombres de este démon malevolente al que, como a la griega Lamia, se hace responsable de la muerte de mujeres preñadas y de niños son diversos – *Gello, Gyllou, Alabasdria, Abyzou, Obyzouth* –:

“Me llaman entre los hombres Obizuth; y por la noche no duermo, sino que hago mi ronda por todo el mundo, y visito a las mujeres que dan a luz. Y adivinando la hora me pongo en pie; y si tengo suerte, estrangulo al niño. Pero si no, me retiro a otro lugar. Porque no puedo retirarme sin éxito ni una sola noche. Porque soy un espíritu feroz, de innumerables nombres y muchas formas”⁶²

Un amuleto es, ante todo, un objeto o sustancia que debe llevarse consigo, normalmente al cuello, el muslo, el tobillo o la muñeca. El contacto físico es esencial para transmitir las propiedades del ensalmo al portador, y de ahí su denominación: *periammata, periapta*, en griego, *ligatura* o *alligatura* en latín. Otros vocablos se refieren a sus propiedades médicas: *remedia praebia*.⁶³ Un caso bien conocido de amuleto profiláctico, que también llevan los niños, es el falo, cuya eficacia se relaciona con la obscenidad como recurso para evitar un mal.⁶⁴

La maza de Heracles se usaba a menudo como amuleto en la protección de los niños. Al fin y al cabo, este héroe divino constituye un modelo de supervivencia para ellos dados los peligros fatales que tuvo que afrontar en su niñez, como muestra el estrangulamiento de la hidra de Lerna, aunque tampoco es de desechar una referen-

61. Alvar Nuño, 2012.

62. *Testamentum Salomonis* 58. Véase Cosentino, 2013; Albrile, 2017, especialmente pp. 33-35, con referencias.

63. Varro, *Ling.* VII 107: “*Praebia* (amuletos), derivado de *praebere* (proporcionar), proporcionar la forma de cómo estar protegido, ya que son los amuletos que portan los niños en el cuello” (trad. de Marcos Casquero).

64. Varro, *Ling.* VII 97: “Puede a su vez (*obscaenum*) derivar de la costumbre de colgar del cuello de los niños ciertos objetos de figura obscena para que no les suceda ninguna desgracia, y que se llaman *scaevola*, para propiciar un buen augurio (*scaeva*), es decir, ‘la parte izquierda’, porque se consideran propicios los augurios procedentes de la parte izquierda” (trad. de Marcos Casquero).

cia como protección frente a los asaltos sexuales,⁶⁵ función que podría tener igualmente la *bullā*.⁶⁶ Como es sabido, la *bullā* se colgaba del cuello del niño cuando se le daba el nombre en el *dies lustricus* para ponerlo bajo la protección de la divinidad en su nacimiento social.⁶⁷ Además de las *bullae* áureas, otras de bronce conteniendo sustancias curativas como granos de uva han aparecido en tumbas de *Intercissa* o *Aquincum*, por ejemplo.⁶⁸

Los estados transicionales peligrosos, como la dentición para los niños y la menstruación para las muchachas, tratan de ser superados mediante el uso de amuletos de oro o ámbar, los dientes animales o la lúnula (esta protegía especialmente a mujeres y niñas, a partir de la creencia de que Artemis/Selene controlaba el crecimiento, la maduración y la procreación en hombres y animales). Un tratado hipocrático está dedicado a la dentición, y diversos amuletos se ligaban al cuerpo del bebé para facilitar ese difícil proceso de pasaje entre dos formas de nutrición y dos estadios culturales distintos; los dientes preferidos eran los del lobo, el perro y el delfín.⁶⁹

Se conoce con el nombre de *Lithica* los recetarios y tratados que contienen los poderes de las piedras, del mismo modo que otros contenían los poderes atribuidos a determinadas plantas. Si bien la época helenística es cuando florecieron esos textos, la mayor parte de los materiales se ha conservado a través de colecciones más tardías.⁷⁰ En el *Damigeron-Evax*, compuesto en forma de carta del mago Damigeron o rey Evax de Arabia al emperador Tiberio, se indica que la *aetita* facilita el parto.⁷¹ La *aetita* o “piedra del águila” protege al niño en el vientre y evita que se malogre, y su morfología tiene unas claras connotaciones simbólicas: se trata de una piedra cóncava en la que se contiene otra más pequeña (un tipo especial de geoda): una piedra preñada protege a las mujeres preñadas.⁷² Igualmente, la galactita se colgaba del cuello de los recién nacidos para librarlos del peligro del mal de ojo de “Megaira”,

65. Véase González Estrada, 2018, pp. 111-137.

66. Plut., *Quaest. Rom.* 101. Resulta llamativa en este sentido la asociación de una *bullā* y un pendiente en forma de clava hercúlea, ambos en oro, en la tumba de un niño en una necrópolis de Poitiers datable en el s. II (Dasen, 2015, fig. 7).

67. Plut., *Quaest. Rom.* 102. Cf. Dolansky, 2008, pp. 47-70.

68. De las 28 *bullae* halladas en tumbas panonias, 18 pertenecían a niños: Dasen, 2015, n. 70.

69. Plin., *N.H.* XXVIII 257-258; XXX 20-22; XXXII 48. Véase Dasen, 2015. Sobre las informaciones de Plinio y su categorización entre la medicina y la magia, véase Cordovana, 2020.

70. Halleux & Schamp, 1985.

71. *Damigeron* I 5, 7.

72. Johnston, 1995, p. 383. El nombre de “piedra del águila” lo explica Plinio (*N.H.* XXXVII 187) por tener el mismo color que la cola del águila. Pero según Barb (1950, pp. 317-318) se debería a la traducción del nombre de esta piedra entre los asirios, *aban eri* (*eru* significa tanto “preñante” como “águila”).

horrida mulier,⁷³ y en el *Damigeron-Evax* se lee también que la parturienta con problemas debe atarse al muslo derecho galactita con la lana de una oveja fecunda⁷⁴ (de hecho, la galactita aparece como un amuleto que procura remedios a madres y bebés en múltiples situaciones). Los amuletos fabricados con restos del pez rémora también servían para sujetar el feto de las embarazadas, o en ciertos casos, para todo lo contrario, es decir, para acelerar o precipitar el parto.⁷⁵ Y diversas fuentes documentan la existencia de amuletos fabricados a partir del birrete o *pilleus* de los recién nacidos, que las comadronas vendían a “abogados crédulos” para asistirles en los juicios.⁷⁶

De acuerdo con las *Cyranides*, *Gello* y otros *nukteryňa synthêmata* podían ser rechazados llevando en el brazo un amuleto con ojos de hiena viva envueltos en un paño púrpura o durmiendo con una cola de asno,⁷⁷ lo cual recuerda una práctica mesopotámica para alejar a *Lamashtu*: la madre y el niño debieran coger pelo del lado derecho de un asno.⁷⁸

La hiena es un animal que tiene un papel destacado en las prácticas profilácticas: de acuerdo con Plinio, el diente o los ojos de la hiena podían alejar los terrores nocturnos y los fantasmas (*nocturnos pavores umbrarumque terrorem*), y la piel de su frente podía alejar al mal de ojo.⁷⁹ Ese papel de la hiena reconocido en los lapidarios griegos o en Plinio se documenta igualmente en los papiros mágicos greco-egipcios.⁸⁰ De todas propiedades, son sin duda su capacidad de inversión sexual y su capacidad hipnótica lo que explica sus poderes profilácticos ante las amenazas nocturnas.

Un tipo de exvoto particularmente bien atestiguado en contextos votivos de Italia en época helenística son las terracotas de niños fajados, especialmente en Etruria, el Lacio y Campania, aunque con manifestaciones también en ámbitos como el galo-

73. *Lithica* órfica 224-225.

74. *Damigeron* XXXIV 21-28.

75. Plin., *N.H.* XXXII 6. Véase Watson, 2010.

76. *SHA, Ant. Diad.* 4, 2.

77. *Cyr.* II 31, 20-21: “If one sleeps on donkey skins, there is no need to fear any kinds of demons, nor *Gello* nor nightly visitations”; II 40, 35-38: “If two eyes of a live hyena are removed and wrapped in two pieces of purple cloth, all nightly fears will be chased away, as well as *Gello* suffocator of children and women in childbed, and all demons will be driven away”; III 1, 91-93: “The Eagle Stone, cut and beautiful, with flame-coloured surface, protects the child in the womb if you carry the stone with you, and prevents a miscarriage. It is beneficial to childbirth” (trans. Björklund).

78. Johnston, 1995, p. 385.

79. Plin., *N.H.* XXVII 98.

80. Así, *PGM* VII 203-205; *SM* 96A.70. Eliano, por su parte, subraya la capacidad de la hiena para cambiar de sexo cada año (*Hist. Anim.* I 25), el poder de hacer callar a los perros (III 7) y, sobre todo, el poder hipnótico en su pata izquierda, citando a Aristóteles como fuente (VI 14); el *korokóttá* (quizás la hiena líbica) atrae a los leñadores imitando la voz humana y los mata (VII 22).

rromano (o incluso en diversos bronce ibéricos). En diversas ocasiones se asocian a exvotos anatómicos de partes del cuerpo, por lo que parece que este tipo de ritual respondería al objetivo de lograr la protección divina del niño o al intento de evitar malformaciones futuras, más que a la concreta celebración de alumbramientos felices, como ha señalado recientemente Fay Glynister.⁸¹ Algunas de estas figuras exhiben la *bullae* apotropaica de los niños en torno al cuello.

El ritual posibilitaba el cambio en el estatus cultural de objetos y sustancias en un proceso en el que el recitado de voces mágicas, por ejemplo, junto a la invocación de dioses y demonios, permitía a los objetos adquirir agencia para contrarrestar el daño infligido al cuerpo de la víctima por medio de la enfermedad, que se consideraba como un ataque invisible y exterior por parte de un espíritu maligno.⁸² En este sentido, los amuletos operan *anywhere* (de acuerdo con la distinción de Jonathan Smith entre religión del *here* – rituales domésticos –, *there* – los santuarios – or *anywhere*),⁸³ protegiendo al portador independientemente de las divinidades invocadas ante un elenco infinito de peligros potenciales. El poder del amuleto reside en su creación y su uso y en él se enfatiza la situación social no normativa del agente.⁸⁴ Un tema recurrente es el del conflicto, que se corresponde con la noción antigua de la enfermedad como un agente activo que penetra en el cuerpo.

En las gemas uterinas, la iconografía mezcla elementos extraídos de la medicina griega y de las tradiciones rituales egipcias (son egipcios los dioses representados). La iconografía típica incluye un recipiente invertido que representa el útero, rodeado por el *ouroboros*, creando un “espacio mágico” que protegería al útero y al embrión de las fuerzas del mal.⁸⁵ Normalmente, estas gemas, que superan los dos centenares, están grabadas en hematita (piedra de sangre), un óxido de hierro que se creía que controlaba las hemorragias, de acuerdo con la ley de la simpatía. El amuleto protegía al útero y la gestación evitando el sangrado, por lo que debía “comer” o “beber” la sangre. Por eso el vocablo *pino* (“yo bebo”) aparece asociado a amuletos de bronce tardoantiguos que representan al jinete santo combatiendo al demonio femenino. Conjuros narrativos (*historiolae*) contra tales demonios se contienen en el Testamento de Salomón (contra el demonio *Obyzouth*) y en el manual mágico griego de las *Cyranides* (contra *Gello*), original de Alejandría en los siglos I o II, que

81. Glynister, 2017.

82. Marco Simón, 2021, con las referencias correspondientes.

83. Smith, 2004.

84. Edmonds III, 2019, p. 146.

85. Sobre este tipo de gemas, Dasen & Nagy, 2019, pp. 439-441, con la bibliografía correspondiente.

pretende ser la revisión de un texto hallado en estelas arcaicas de Siria.⁸⁶ El tratado del s. XV *Anecdota Atheniensia* contiene, además de dos conjuros contra *Gello* y la envidia, otro contra la fiebre:

“Cómo quitar la fiebre para (el beneficio) de los niños. Útero, negro, ennegrecedor, comedor y bebedor de sangre. Cesa de devorar la sangre; huye, fiebre, por el siervo de Dios fulano; yo deposito para ti cinco platos de miel y cinco platos de leche para comer y beber. Huye, fiebre, por el siervo de Dios fulano, Amen.”⁸⁷

Contextualizado a partir de la división vital húmedo-seco atestiguada en las fuentes indoeuropeas y semíticas, el mal de ojo roba los líquidos vitales: tanto la leche materna como la sangre o el semen, y esta creencia está presente en los encantamientos de los amuletos.⁸⁸ Una llave con un número variable de dientes se utilizaba para simbolizar el cierre o la apertura del vientre, un concepto central en la ginecología antigua y en la protección del embarazo y del feto. Una receta papirácea conjura al útero,⁸⁹ y un amuleto de Beirut contra el vientre que se mueve comienza exactamente de la misma manera: *exorkízo se, métran*.⁹⁰

3. CONCLUSIÓN

A partir de la doble liminalidad social y temporal representada por el niño y por la noche, en las páginas anteriores he tratado de analizar las diversas estrategias desarrolladas para tratar de gestionar el terror provocado por las criaturas de la noche en el mundo romano, con especial atención a la protección del niño o de las gestantes y de sus úteros, que son espacios de oscuridad y penumbra también amenazados por invisibles ataques exteriores.

No hay que descartar, tras el análisis somero que hemos llevado a cabo de las informaciones existentes, las conexiones orientales también en este campo. El descubrimiento de un amuleto en Poggio Civitate con la iconografía de *Lamashtu* plantea la posibilidad de que este démon mesopotámico fuera conocido en Italia ya en el s. VII a.C.,⁹¹ y es posible que la leyenda ovidiana de Proca, con la que he comentado mi

86. Véase n. 77.

87. *Anec. Athen.* 32-33.

88. Björklund, 2017, p. 55.

89. *PGM VII* 260-271.

90. Björklund, 2017, p. 32.

91. Patzek, 1988, p. 222.

intervención se explicara en relación los rituales mesopotámicos que lo mencionan. En cualquier caso, y dada la alta tasa de mortalidad infantil existente y los peligros que entrañaban la pregnancy y el alumbramiento en el mundo antiguo en general y en el romano en particular, este tipo de relatos sobre demonios devora-niños y los rituales profilácticos de la mujer y el niño analizados en este trabajo, podrían reflejar temores existentes en la comunidad. Ese miedo trataría de conjurarse externalizando la culpabilidad⁹² a un chivo expiatorio inmaterial, mencionando el problema pero sin nombrar a una persona como agente culpable, algo perfectamente explicable en unas sociedades en las que la enfermedad o la desgracia se entienden como el resultado de un ataque exterior al cuerpo de la víctima, de una agencia real negativa y no de causas accidentales.⁹³

92. Ingemark e Ingemark, 2013, p. 83.

93. Marco Simón, 2021.

BIBLIOGRAFÍA

- Albrile, Ezio (2017). Costruire il caos. Alle origini della magia salomónica. *MHNH. Revista Internacional de Magia y Astrología Antiguas*, 17, pp. 5-40.
- Alvar Nuño, Antón (2009-2010). *Nocturnae aves*. Su simbolismo religioso y función mágica en el mundo romano. *ARYS*, 8, pp. 187-202.
- Alvar Nuño, Antón (2012). *Envidia y fascinación. El mal de ojo en el Occidente Romano*. Anejos ARYS, 3. Madrid: Dykinson.
- Alonso Alonso, María Ángeles, Sánchez Natalias, Celia & Santos Yanguas, Juan (eds.) (2021). *Magia y medicina en el Mundo Antiguo. Interacciones, sinergias y divergencias de un idilio paradójico*. Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis, 57. Debrecen: University of Debrecen.
- Ando, Clifford & Rüpke, Jörg (eds.) (2006). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Baglioni, Igor (ed.) (2013). *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo Antico*, vol. 2. Roma: Quasar.
- Barb, A.A. (1950). Birds and Medical Magic. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 13, pp. 316-322.
- Björklund, Heta (2017). *Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World*. Diss., Helsinki.
- Boardman, John (1992). Lamia. En Kahil *et al.*, 1992, p. 189.
- Bousitkas, Efrosiny (2017). The Role of Darkness in Ancient Greek Religion and Religious Practice. En Papadopoulos, 2017, pp. 43-63.
- Bradley, Keith (2005). The Roman Child in Sickness and in Health. En George, 2005, pp. 67-92.
- Bremmer, Jan N. (ed.) (2007). *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven & Paris: Dudley.
- Bremmer, Jan N. & Boschung, Dieter (eds.) (2015). *The Materiality of Magic*. Paderborn: Fink.
- Burkert, Walter (1992). *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Callebat, Louis (ed.) (1995). *Latin vulgaire – Latin tardif*. Vol. 4. Hildesheim: Olms.
- Capomacchia, Anna Maria G. & Zocca, Elena (eds.) (2017). Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche. Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 19, Roma: La Sapienza.
- Capomacchia, Anna Maria G. & Zocca, Elena (eds.) (2020). *Antiche infanzie. Percezioni sacrali del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 25. Roma: La Sapienza.
- Capasso, Giulia (2017). Da Lucina ad Agenoria. La questione della divinità e della nascita nell'antica Roma. En Capomacchia & Zocca, 2017, pp. 87-96.
- Cappanera, Chiara (2016). Lamia e le sue metamorfosi. *Gerión*, 34, pp. 103-126.
- Carlà-Uhink, Filippo (2018). Nocturnal Religious Rites in the Roman Religion and in Early Christianity. En Chaniotis & Derron, 2018, pp. 331-360.

- Carroll, Maureen (2018). *Infancy and Earliest Childhood in the Roman World. A "Fragment of Time"*. Oxford: Oxford University Press.
- Chaniotis, Angelos (2019). Epigraphy in the Night. En Noreña & Papazarkadas, 2019, pp. 13-36.
- Chaniotis, Angelos & Derron, Pascale (eds.) (2018). *La Nuit. Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
- Cherubini, Laura (2010a). Strix. *La strega nella cultura romana*. Turin: UTET.
- Cherubini, Laura (2010b). Hungry Witches and Children in Antiquity and the Middle Ages. En Mustakallio y Laes, 2010, pp. 67-78.
- Christopoulos, Menelaos, Karakantza, Euphemia D. & Levaniouk, Olga (eds.) (2010). *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Citroni Marchetti, Sandra (1996). Lo spazio straniato. Percorsi psicologici e percezione del tribunale nelle orazioni di Cicerone *Pro Fonteio, Pro Q. Roscio Comoedo, Pro Cluentio. Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 36, pp. 33-71.
- Cordovana, Orietta D. (2020). Pliny the Elder between Magic and Medicine. En Mastrocinque, Sanzo & Scapini, 2020, pp. 63-80.
- Cosentino, Augusto (ed.) (2013). *Testamento di Salomone*. Roma: Città Nuova.
- Cuffel, Alexandra & Britt, Brian M. (eds.) (2007). *Religion, Gender, and Culture in the Pre-Modern World*. Basingstoke: Palgrave.
- Cusumano, Nicola (2008). *Ad infantes terrendos*. Sortilegi e disordine metamorfico nell'immaginario mitico greco sull'infanzia. En *Miti Mediterranei. Atti del Convegno internazionale*. Acta diurna, 3. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta.
- Dasen, Veronique (2015). *Probaskania*. Amulets and Magic in Antiquity. En Bremmer & Boschung, 2015, pp. 177-204.
- Dasen, Veronique & Nagy, Arpad (2019). Gems. En Frankfurter, 2019, pp. 416-455.
- Dolansky, Fanny (2008). *Togam virile sumere. Coming of Age in the Roman World*. En Edmonson y Keith, 2008, pp. 47-70.
- Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Draycott, Jane & Jayne Graham, Emma (eds.) (2017). *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votives Past, Present and Future*. London y New York: Routledge.
- Edmonson, Jonathan & Keith, Alison (eds.) (2008). *Roman Dress and the Fabric of Roman Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- Edensor, Tim (2013). Reconnecting with Darkness. Gloomy Landscapes, Lightless Places. *Social & Cultural Geography*, 14.4, pp. 446-465.
- Edmonds III, Radcliffe G. (2019). *Drawing Down the Moon. Magic in the Ancient Greco-Roman World*. Princeton: Princeton University Press.
- Eidinow, Esther (2018). "The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque". Daimonic Spaces – and Emotions – in Ancient Greek Literature. *Arethusa*, 51, pp. 209-235.

- Farber, Walter (1989). *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und Rituale*. Eisenbrauns: Penn State University Press.
- Farber, Walter (2014). *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* Mesopotamian Civilizations, 17. Eisenbrauns: Penn State University Press.
- Fontana Elboj, Gonzalo (2012). Aprendices de magos: niños, magia y adivinación en época imperial romana. En Justel Vicente, 2012, pp. 235-269.
- Frankfurter, David (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden & Boston: Brill.
- Gaïde, Françoise (1995). Les histoires du loup-garou et des *striges* dans la *Cena Trimalchionis* ou la narration du « vécu ». Deux joyaux du Latin vulgaire. En Callebat, 1995, pp. 715-723.
- George, Michele (ed.) (2005). *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Glynister, Fay (2017). Ritual and Meaning. Contextualizing Votive Terracotta Infants in Hellenistic Italy. En Draycott & Jayne Graham, 2017, pp. 131-146.
- González Estrada, Lidia (2018). Violencia sexual contra la población infantil en la sociedad romana antigua. Explotación, prostitución y abuso. En Rubiera Cancelas, 2018, pp. 111-137.
- Gordon, Richard L. (1987). Lucan's Erichtho. En Whitby, Hardie & Whitby, 1987, pp. 231-241 .
- Graf, Fritz (2007). Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 162, pp. 139-150.
- Guzmán, Alejandra (2013). Demonios, fantasmas y máscaras en la Antigüedad: consideraciones sobre el término *larua* y sus significado. *Emerita. Revista de Lingüística y Filología Clásica*, 81.1, pp. 183-202.
- Halleux, Robert & Schamp, Jacques (1985). *Les Lapidaires Grecs: Lapidaire Orphique. Kerygmes Lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire Nautique. Damigéron-Evax*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ingemark, Camila Asplund (ed.) (2013). *Therapeutic Uses of Storytelling. An Interdisciplinary Approach to Narration and Therapy*. Lund: Nordic Academic Press.
- Ingemark, Camila Asplund & Ingemark, Dominic (2013). More than Scapegoating. The Therapeutical Potential of Stories of Child-Killing Demons in Ancient Greece and Rome. En Ingemark, 2013, pp. 75-84.
- Johnston, Sarah I. (1995). Defining the Dreadful. Remarks on the Greek Child-Killing Demon. En Meyer & Mirecki, 1995, pp. 361-387.
- Justel Vicente, Daniel (ed.) (2012). *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Kahil, Lily et al. (eds.) (1992). *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. VI.1. Zurich and Munich: Artemis.
- Korenjak, Martin (1996). *Die Erichthoszene in Lukans Pharsalia. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*. Frankfurt am Main: Lang.

- Laes, Christian (2011). *Children in the Roman Empire. Outsiders within*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanzillotta, Lautaro R. (2007). The Early Christians and Human Sacrifice. En Bremmer, 2007, pp. 81-102.
- Leinweber, David W. (1994). Witchcraft and *lamiae* in “The Golden Ass”. *Folklore*, 105, pp. 77-82.
- Marco Simón, Francisco (2021). Materiality, Oral Incantations and Supernatural Agency in Ancient Healing Cults. En Alonso Alonso, Sánchez Natalías & Santos Yanguas, 2021, pp. 15-42.
- Mastrocinque, Attilio (2014). *Bona Dea and the Cults of Roman Women*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Mastrocinque, Attilio, Sanzo, Joseph E. & Scapini, Marianna (eds.) (2020). *Ancient Magic Then and Now*. Stuttgart: Franz Steiner.
- McDonough, Cristopher M. (1997). Carna, Proca and the *strix* on the Kalends of June. *Transactions of the American Philological Society*, 127, pp. 315-344.
- McGowan, Andrew (1994). Eating People. Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century. *Journal of Early Christian Studies*, 2, pp. 413-442.
- Melbin, Murra (1987). *Night as Frontier. Colonizing the World after Dark*. New York: The Free Press.
- Meyer, Marvin & Mirecki, Paul (eds.) (1995), *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden & Boston: Brill.
- Mustakallio, Katariina & Laes, Christian (eds.) (2010). *The Dark Side of Childhood in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford: Oxbow.
- Nagy, Agnes Anna (2001). La forme originale de l'accusation d'anthropofagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au 2e. siècle. *Revue des Études Augustiniennes*, 47.2, pp. 223-249.
- Noreña, Carlos F. & Nikolaos Papazarkada, Nikolaos (eds.) (2019). *From Document to History. Epigraphic Insights in the Greco-Roman World*. Leiden & Boston: Brill.
- Ogden, Daniel (2021). *The Stryx-Witch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patzek, Barbara (1988). Die mesopotamische Damonin Lamastu im orientalisierenden griechisch- Kolonialen Kulturkreis. Ein Amulett aus Poggio Civitate und Ilias. *Oriens Antiquus*, 27, pp. 221-229.
- Paule, Maxwell T. (2014). *Qvae saga, qvis magvs*. On the Vocabulary of the Roman Witch. *Classical Quarterly*, 64.2, pp. 745-757.
- Paule, Maxwell T. (2017). *Canidia, Rome's First Witch*. London: Bloomsbury.
- Papadopoulos, Costas (ed.) (2017). *The Oxford Handbook of Light in Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.
- Perea, Sabino (2002a). *El sello de Dios (2): Ceremonias de la Muerte. Nuevos estudios sobre magia y creencias populares Greco-romanas*. Madrid: Signifer.
- Perea, Sabino (2002b). Las *striges*: mujeres-pájaro, lujuriosas, devoradoras. En Perea, 2002a, pp. 233-276.

- Pettazzoni, Raffaele (1940). Carna. *Studi Etruschi*, 14, pp. 163-172.
- Pisano, Carmine (2013). Da spauracchio per i bambini a indictio silentii. I “mostri dell’infanzia” nell’antica Grecia. En Baglioni, 2013, pp. 69-78.
- Resnick, Irven M. & Kitchell Jr., Kenneth F. (2007). “The Sweepings of Lamia”. Transformations of the Myths of Lilith and Lamia. En Cuffel & Britt, 2007, pp. 77-104.
- Ribichini, Sergio (2017). Bambini immolati, bambini mangiati. En Capomacchia & Zocca, 2017, pp. 71-79.
- Ries, Julien & Limet, Henri (eds.) (2012). *Anges et démons*. Louvain-la-Neuve: Centre d’Histoire des Religions.
- Rives, James (2006). Magic, Religion and Law. The Case of the *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*. En Ando & Rüpke, 2006, pp. 46-67.
- Rubiera Cancelas, Carla (ed.) (2018). *Las edades vulnerables. Infancia y vejez en la Antigüedad*. Gijón: Trea.
- Ruiz Cabrero, Luis A. y Toro Rueda, M^a Isabel (1996). Oración mágica para la protección de un niño. *BIDEA*, 6, pp. 189-194.
- Rybakova, Maria A. (2004). *The Child-Snatching Demons of Antiquity. Narrative Traditions, Psychology and Nachleben*. Diss. University of Yale.
- Sánchez Natalías, Celia (2022). *Sylloge of Defixiones from the Roman West*. Vols. I-II, Oxford: BAR Publishing.
- Scioli, Emma y Walde, Christine (eds.) (2010). Sub imagine somni. *Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Pisa: ETS.
- Scobie, Alex S. (1978). Strigiform Witches in Roman and Other Cultures. *Fabula*, 19, pp. 74-101.
- Smith, Jonathan Z. (1978). Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity. *ANRW II*, 16.1., pp. 425-439.
- Smith, Jonathan Z. (2004). *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Spaeth, Barbetta Stanley (2010). “The Terror that Comes in the Night”. The Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature. En Scioli & Walde, 2010, pp. 231-258.
- Stamatopoulos, Konstantinos (2018). *Embracing the Occult. Magic, Witchcraft, and Witches in Apuleius’ Metamorphoses*. Diss. Univ. Gotinga.
- Stol, Marten y Wiggermann, Frans A.M. (eds.) (2000). *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen: Styx.
- Tels de Jong, Leontine Louise (1960). *Sur quelques divinités de la naissance et de la prophétie*. Amsterdam: A.M. Hakkert.
- Todman, Donald (2007). Childbirth in Ancient Rome. From Traditional Folklore to Obstetrics. *Australian and New Zealand Journal of Obstetrics and Gynaecology*, pp. 82-85.
- Touati, Charlotte (2003). *Des striges antiques aux sorcières médiévales*. Mémoire de Licence, Université de Neuchâtel.
- Tupet, Anne-Marie (2009). *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d’Auguste*. Paris: Belles Lettres.

- Turner, Victor (1964). *Betwixt and Between. The Liminal Period.* En *Rites de Passage. Proceedings of the American Ethnological Society. Symposium on New Approaches to the Study of Religion.* New York: American Ethnological Society, pp. 4-20.
- Van Haepere, Françoise (2005). *Mises à mort rituelles et violences politiques à Rome et sous l'Empire.* *Res Antiquae*, 2, pp. 327-346.
- Verderame, Lorenzo (2020). *Perché non dormi, bambino?.* En *Capomacchia & Zocca*, 2020, pp. 20-31.
- Verplanke, Jasper (2017). *The Function of the Night in Ancient Greek Religion. An Exploration of the Ancient World between Dusk and Dawn.* MA Diss., Leiden University.
- Viltanioti, Irimi F. (2012). *La Démone Yellô dans la Grèce ancienne, byzantine et modern.* En *Ries & Limet*, 2012, pp. 173-189.
- Watson, Lindsay C. (2010). *The Echeneis and Erotic Magic.* *Classical Philology*, 60.2, pp. 639-646.
- West, David R. (1991). *Gello and Lamia. Two Hellenistic Demos of Semitic Origin.* *Ugarit-Forschung*, 23, pp. 361-368.
- Whitby, Michael, Hardie, Philip R. & Whitby, Mary (eds.) (1987). *Homo Viator. Classical Essays for John Bramble.* Bristol: Bristol Classical Press.
- Wiggermann, Frans A. M. (2000). *Lamaštu, Daughter of Anu, a Profile.* En *Stol & Wiggermann*, 2000, pp. 217-253.