



ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

VOLUMEN 14 • 2016

VERENDA NUMINA:
TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA
EN EL MUNDO ANTIGUO
SILVIA ALFAYÉ VILLA (ED.)

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 14 - 2016



*VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO*

SILVIA ALFAYÉ VILLA (ED.)

DIRECTOR

JAIME ALVAR EZQUERRA
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO

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

JUDY BARRINGER
(University of Edimburg)

NICOLE BELAYCHE
(École Pratique des hautes études à Paris)

CORINNE BONNET
(Université Toulouse II)

ANTONIO GONZALES
(Univ. Franche Comte)

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
(Universidad de Salamanca)

RITA LIZZI
(Universita degli Studi di Perugia)

FRANCISCO MARCO SIMÓN
(Universidad de Zaragoza)

JOHN NORTH
(University College London)

DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ
(Universidad Complutense de Madrid)

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

HENK S. VERSNEL
(University of Leiden)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Syntagmas (www.syntagmas.com)

EDITA

Dykinson S.L. (www.dykinson.com)

Instituto de Historiografía
Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación ARYS

SUBSCRIPCIONES

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

SECRETARIO

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

MARÍA DEL MAR MARCOS SÁNCHEZ
(Universidad de Cantabria)

JOSÉ IGNACIO SAN VICENTE GONZÁLEZ
DE ASPURU

(Universidad de Oviedo)
ADOLFO DOMÍNGUEZ MONEDERO
(Universidad Autónoma de Madrid)

ANA IRIARTE
(Universidad del País Vasco)

REBECA RUBIO RIVERA
(Universidad de Castilla La Mancha)

JOSÉ LUIS LÓPEZ CASTRO
(Universidad de Almería)

ARYS

Volumen 14- 2016 - ISSN: 1575-166X

Depósito Legal M-32333-2014

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

Reservados todos los derechos.

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

REVISTA ARYS

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

ARYS

NÚMERO 14 - 2016

VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

PRÓLOGO

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

MONOGRÁFICO

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

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

VARIA

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

RECENSIONES

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

TEMOR Y EXPERIENCIA RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO: A MODO DE PRÓLOGO¹

FEAR AND RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE ANCIENT WORLD: A PROLOGUE

Silvia Alfayé Villa
Universidad de Zaragoza
alfaye@unizar.es

HACE MÁS DE UN SIGLO, S. FREUD ESCRIBIÓ: “los dioses cumplen una triple función: exorcizan los terrores naturales, nos reconcilian con la crueldad del destino, especialmente cuando se manifiesta en la muerte, y nos resarcan de los sufrimientos y las privaciones que impone al hombre la vida civilizada en común”². Las contribuciones de este número monográfico dedicado a “*Verenda Numina*: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo”, ofrecen diversas aproximaciones a las complejas, dinámicas y polifacéticas relaciones entre los miedos individuales y colectivos, las expresiones religiosas, las emociones y las prácticas rituales en varias sociedades del mundo anti-

1. Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto de investigación “*Verenda Numina*: temor y experiencia religiosa en el mundo antiguo” (JIUZ-2014-HUM-01), financiado por la Universidad de Zaragoza y dirigido por la autora.

2. Cit. en MONGARDINI, C.: *Miedo y sociedad*, Madrid, 2007, 40.

guo³. El análisis de la interrelación y retroalimentación entre el temor y la experiencia religiosa en la Antigüedad es una línea de investigación reciente que se integra dentro de los estudios sobre el miedo en la Historia o *Fobología*⁴, pero también dentro de la *Emocionología*, dedicada a la comprensión de la vida emocional de las sociedades del pasado⁵, y de la denominada *Arqueología de los Sentidos*⁶. Sin embargo, debido al carácter novedoso de la *Fobología* antigua como tendencia historiográfica, aún se están perfilando las metodologías de análisis adecuadas para aprehender los diversos rostros del espanto en la Antigüedad y, salvo recientes excepciones, son relativamente escasos los trabajos específicos que exploran las relaciones entre las experiencias religiosas y los temores de las culturas antiguas⁷.

3. Sobre la relación entre temor y religión, cf., entre otros, DÍEZ DE VELASCO, F.: “El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas”, DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 367-380; DÍEZ DE VELASCO, F. (ed.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002; LINCOLN, B.: *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, 2003; NUSSBAUM, M.C.: *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, 2013.

4. Así, por ejemplo, NEWMAN, P.: *A history of terror. Fear & Dread through the ages*, Stroud, 2000; BAUMANN, Z.: *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona, 2006; BOURKE, J.: *Fear. A cultural history*, London, 2006; MONGARDINI: *Miedo...*; LINKE, U., y SMITH, D.T. (EDS.): *Cultures of Fear. A critical reader*, New York, 2009; KORSTANJE, M.E.: “La fobología, ¿ciencia o forma de entretenimiento?”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 31, 3, 2011, 175-189; DELUMEAU, J.: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, 2012; LAFFLAN, M., y WEISS, M. (EDS.): *Facing Fear. The History of an Emotion in Global Perspective*, Princeton-Oxford, 2012; LEYS, R.: “How Did Fear Become a Scientific Object and What Kind of Object Is It?”, PAMPLER, J., y LAZIER, B. (eds.): *Fear across the disciplines*, Pittsburgh, 2012, 51-77; PAMPLER, J., y LAZIER, B. (EDS.): *Fear across the disciplines*, Pittsburgh, 2012; BORRERO, M. ET AL.: *El miedo en la Historia*, Valladolid, 2013; BOSCOBOINIK, A., y HORÁKOVA, H. (EDS.): *The Anthropology of Fear. Cultures beyond Emotions*, Münster, 2014; PERNAU, M.: “What Object is Fear?”, *History & Theory*, 54, 1, 2015, 86-95.

5. *Vid.*, por ejemplo, CHANIOTIS, A. (ED.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012; MICHAELS, A., y WULF, C. (EDS.): *Emotions in rituals and performances*, London-New York, 2012; CHANIOTIS, A., y DUCREY, P. (EDS.): *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Stuttgart, 2013.

6. CHANIOTIS, A., ET AL. (EDS.): *Body, Performance, Agency, and Experience. Ritual Dynamics and the Science of Ritual. II*, Wiesbaden, 2010; HAMILAKIS, Y.: “Archaeology of the senses”, INSOLL, T. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011, 208-225; ID., *Arqueología de los sentidos. Experiencia, memoria y afecto*, Madrid, 2015.

7. DODDS, E.R.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1997; RUBEL, A.: *Fear and Loathing in Ancient Athens: Religion and Politics during the Peloponnesian War*, London-New York, 2014; COIN-LONGERAY, S., y VALLERAT, D. (EDS.): *Peurs Antiques*, Saint-Étienne, 2015; PATERA, M.: *Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent. Peurs enfantines et adultes*, Leiden-Boston, 2015; DUMITRU, M.L., HALICHIAS, A.C., y POPA, N.A. (EDS.): *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Newcastle-upon-Tyne, 2016; ALFAYÉ, S.: *Homo Timens: miedo, magia y ritual en la antigua Roma*, e.p.

Sobre estas bases, los artículos que componen este número monográfico de *Arys* ofrecen diferentes miradas y perspectivas sobre los miedos, las experiencias religiosas y las prácticas rituales en ámbitos culturales, espaciales y cronológicos tan dispares como el mundo ibérico de los siglos V-II a.C., el Egipto tardoantiguo, la cultura maya del período clásico, la antigua Roma de las épocas republicana e imperial, e incluso nuestro presente post-moderno. Para explorar el poliédrico binomio “miedo y religión” en esos horizontes culturales, los autores han recurrido al uso interdisciplinar de fuentes y metodologías diversas, desarrollando en sus trabajos historias parciales sobre aspectos concretos del miedo asociados a sistemas religiosos del mundo antiguo. Es por ello que este volumen monográfico no constituye una síntesis ni una “historia” narrativa de la relación entre la experiencia religiosa y el temor en la Antigüedad –hasta la fecha inexistente–, sino que muestra, a través de diversos estudios de caso, las posibilidades de una novedosa y prometedora línea de investigación, y plantea nuevos caminos por explorar para seguir profundizando en el conocimiento de los miedos y las religiones del pasado, un tema infravalorado por la historiografía pese a que, ya en el siglo I d.C., Estacio, *Tebaida*, III, 661, señalara la importancia del miedo como creador de dioses (y religiones): *primas in orbe deos fecit timor*.

Las contribuciones a “*Verenda Numina*” comienzan con la personal aproximación al tema que plantea F. Díez de Velasco, un investigador pionero en el estudio de la relación entre temor y experiencia religiosa dado que hace más de una década, en el año 2002, fue el editor de la obra “Miedo y religión”, hoy convertida en una referencia obligada. En su artículo sobre “El miedo y la religión: algunas reflexiones generales”, explora las diversas combinaciones de esos elementos en el devenir humano, y revisa críticamente las tendencias historiográficas que se han ocupado de su estudio desde la perspectiva de la Historia de las Religiones. Además, reflexiona sobre la intolerancia religiosa y el recelo que suscita el fenómeno religioso en la Postmodernidad, y sobre las supuestas “religiones del miedo” y su uso como componente ideológico de las actuales “políticas del miedo” y “geopolíticas de la emoción”⁸, entre otras interesantes cuestiones, como la del debate historiográfico irresuelto sobre el origen de la religión y su relación con el temor a la muerte y/o la visión aterradora de lo sagrado⁹. Así, un sector académico considera que el origen de los dioses y de la religión sería precisamente el temor reverencial suscitado por la contemplación y el contacto con lo sagrado, por la experiencia de lo numinoso, en forma de sobrecogedoras apariciones sobrenaturales y fenómenos naturales aterradores, como expresa Lucrecio, *De rerum natura* V, 1217-1220: “¿A quién el ánimo no se le encoge de temor a los dioses, a quién

8. MOISI, D.: *The Geopolitics of Emotion. How cultures of fear, humiliation and hope are reshaping the world*, New York, 2010.

9. Vid. DENNETT, D.C.: *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Buenos Aires, 2007.

no se le desmayan de miedo las carnes cuando la tierra chamuscada por el espantoso rayo retiembla y los truenos recorren el cielo?”¹⁰. Significativamente, en la antigua Grecia el término *phriké*, “escalofrío, estremecimiento”, designaría tanto una reacción fisiológica instintiva del miedo, como una metonimia para la emoción como respuesta primaria a la contemplación visual de una manifestación sagrada¹¹. De acuerdo con esa teoría, sería en ese contexto emocional de pánico ante las *verenda numina* cuando surgirían la religión como narrativa de la racionalidad humana que daría sentido a esa experiencia trascendente, y el ritual como estrategia tecnológica que permitía aplacar y controlar a las poderosas y peligrosas potencias sobrenaturales. Y es que, como señala R. Pannikar, “la religión con sus cultos y creencias proporciona al *homo sapiens* una solución o por lo menos una coraza para defenderse y en cierta manera racionalizar la angustia de su existencia precaria. Frente al misterio delante de lo desconocido, la religión ofrece una cierta seguridad y un conjunto de explicaciones más o menos convincentes”¹².

Sin embargo, como analiza F. Díez de Velasco en su contribución, otra tendencia historiográfica identifica el temor a la muerte (*terror mortis*) como el miedo primordial del hombre, y como el origen emocional y el elemento fundamental del sentimiento religioso¹³. De acuerdo con la “hipótesis del tanatismo”, somos la única especie animal consciente de su propia mortalidad, y esa certeza nos resulta tan insostenible, tan aterradora y angustiosa, que necesitamos dar sentido a la frágil y corta existencia humana, encontrar un horizonte metafísico que trascienda lo inevitable y nos permita vivir con la ficción de la inmortalidad, entendida como no-finitud. Desde los presupuestos de la “teoría de gestión del terror”¹⁴, que sitúa al *terror mortis* en el centro de una teoría general del comportamiento humano, uno de los mecanismos para controlar ese miedo sería el desarrollo de una cosmovisión cultural con un discurso religioso que explique el aqueunde y ofrezca una tranquilizadora posibilidad de allende, disminuyendo así la angustia vital del *homo timens* ante el abismo de la

10. Trad. de Socas 2003. Sobre la relación entre miedo y religión en Lucrecio, cf., VON ALBRETCH, M.: “Terror et Pavor: politica e religione in Lucrezio”, URSO, G. (ed.), *Terror et pavor. Violenzia, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa, 2006, 231-245.

11. CAIRNS, D.: “A short story of shudders”, CHANIOTIS, A., y DUCREY, P. (EDS.): *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Stuttgart, 2013, 85-108 (93-105).

12. PANNIKAR, R.: “Presentación: miedo, religión y milenio”, DÍEZ DE VELASCO (ED.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 9-13 (9).

13. Cf., entre otros, DÍEZ DE VELASCO (ED.): *Miedo y religión...*; EDWARDS, C.: *Death in Ancient Rome*, New Heaven-London, 2007, 78-112; ESLER, P.F.: “La muerte de Jesús y el Siervo Sufriente de Isaías: aproximación psico-sociológica a una cuestión histórica y teológica”, BERNABÉ, C., y GIL, C. (eds.): *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella, 2008, 171-191; ARIES, A.: *El hombre ante la muerte*, Madrid, 2011; DELUMEAU: *El miedo en Occidente*.

14. ESLER: “La muerte de Jesús...”, 174-175.

no-existencia, como describieran Lucrecio, *De rerum natura*, III, 37-93, y Tertuliano, *De anima*, IV, 9-10.

Pero sean cuales sean los elementos ansiógenos que dieron origen a las religiones primigenias, es indudable que los miedos no son solo reacciones fisiológicas y objetivas a una amenaza, sino construcciones culturales y situacionales, respuestas subjetivas y sociales insertas en una temporalidad, una materialidad, una espacialidad, y un contexto histórico y biográfico determinado. Es decir, cada individuo y cada cultura posee –y padece– sus propios temas amenazantes y sus figuras fantasmáticas, que son resultado de su imaginación sociológica y de la forma-de-estar-en-el-mundo de esa persona y de ese colectivo¹⁵. Y conforme a ellas, y sobre la base de la creencia en la existencia de dioses y espíritus que pueden intervenir en los asuntos humanos, los agentes desarrollarán y seleccionarán estrategias específicas para gestionar sus temores e incertidumbres, entre las que se incluyen el pensamiento mágico y la solicitud de la intervención sobrenatural a través del ritual; es decir, la religión y la magia¹⁶.

Ambas son formas culturales de racionalidad humana y tecnologías de supervivencia desarrolladas por nuestra especie para afrontar las dificultades de la vida y transformar la realidad a conveniencia, que se rigen por su propia lógica interna, y que se basan sobre el presupuesto de que a través de la ejecución correcta de los rituales mágicos y/o religiosos es posible obtener ayuda sobrenatural y manipular la realidad en nuestro beneficio, en lo que B. Malinowski denominó “una ritualización del optimismo humano”¹⁷. De esta forma, la práctica del rito provoca en el actor la neutralización de su angustia y su impotencia en tanto que le permite expresar un deseo –y, como señalara L. Wittgenstein, “la representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción”¹⁸–, devolviendo así al ser humano la capacidad agéntica sobre su propia realidad, restaurando la sensación de control y la ilusión de predictibilidad sobre un entorno incierto, reforzando su seguridad ontológica, y ofreciéndole protección y consuelo frente al infortunio, entre otros beneficios¹⁹. Como

15. ALFAYÉ: *Homo timens...*, e.p.

16. No es este el contexto para profundizar en el debate académico irresuelto sobre religión y magia en la Antigüedad; cf., por ejemplo, OTTO, B.C., y STAUSBERG, M. (EDS.): *Defining Magic: a Reader*, London-New York, 2013.

17. Cit. en HOMANS, G.C.: “Anxiety and Ritual: the theories of Malinowsky and Raddcliffe-Brown”, *American Anthropologist*, 43, 2, 1941, 164-172.

18. WITTGENSTEIN, L.: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Madrid, 2008, 56.

19. SIGRIST, M.: “Magic and Human Reason”, SHAKED, S. (ed.): *Officina magica: essays on the practice of magic in Antiquity*, Leiden, 2006, 293-316; GRAF, F.: “How to cope with a difficult life: a view on ancient magic”, SCHAFFER, P., y KIPPENBERG, H.G. (eds.): *Envisioning magic. A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York, 1997, 93-114; ALFAYÉ, S.: “Fraudes sobrenaturales: crédulos, impostores y potencias sobrenaturales en la Antigua Roma”, MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J. (eds.): *Fraude, mentira y engaño en el mundo antiguo*, Barcelona, 2014, 65-96.

expresa C. Mongardini, “ante la complejidad y la presión del mundo real, se activa el pensamiento mágico para que el individuo recupere con su imaginación el control de la realidad que ha perdido”²⁰. De acuerdo con este planteamiento, tanto la religión como la magia serían estrategias efectivas de gestión del temor capaces de generar emociones y experiencias positivas en los actores rituales mediante la combinación de la acción performativa y simbólica del ritual, la expectativa en su eficacia, el poder de la autosugestión humana, y la confianza en la intervención (beneficiosa) de las potencias sobrenaturales invocadas, y en que sus efectos pueden alcanzar una escala individual, comunitaria, e incluso cósmica. Que la creencia religiosa y la práctica ritual son mecanismos ansiolíticos eficaces contra el miedo a la muerte, la angustia existencial, y las situaciones de crisis personal y social, parece quedar demostrado por los recientes estudios de Neurociencia: el ritual disminuye, aunque sea temporalmente, la ansiedad y la indefensión existencial de los participantes, difiere la amenaza, y genera seguridad y bienestar²¹. Como sintetizara D.S. Whitley, “religion ‘works’ because of the way rituals make people feel”²².

Sin embargo, la magia y la religión también poseen su reverso tenebroso, tanto en el mundo antiguo como en el presente. De hecho, la puesta en práctica de esas estrategias contra el temor puede provocar, paradójicamente, la aparición de otras ansiedades que condicionan igualmente, y para mal, la existencia de individuos y comunidades.

Si inicialmente el rito resulta un mecanismo funcional frente al temor, su propia praxis también puede conllevar el surgimiento de nuevos miedos. Así, por ejemplo, en tanto que la confianza en su eficacia se sustenta sobre la base de un conocimiento sagrado específico y una ejecución escrupulosa de los procedimientos rituales –saber cómo y en qué condiciones– que permitan al actor concitar la atención divina y establecer un fructífero canal de comunicación, toda acción mágico-religiosa lleva en sí misma aparejada el temor a su realización inadecuada, y a que eso suponga no solo su fracaso –entendido como ineficacia²³–, sino también el enfado de las potencias

20. MONGARDINI: *Miedo y sociedad...*, 38-40.

21. IRWIN, H.J.: “Belief in Paranormal and a Sense of Control over Life”, *European Journal of Parapsychology*, 15, 2000, 68-78; MONGARDINI: *Miedo...*, 48; ESLER: “La muerte de Jesús...”, 178-183; JONG, J., BLUEMKE, M, y HABLBERSTADT, J.: “Fear of Death and Supernatural Beliefs: Developing a New Supernatural Belief Scale to Test the Relationship”, *European Journal of Personality*, 27, 5, 2013, 495-506; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 65-96.

22. WHITLEY, D.S.: “Cognition, Emotion and Belief: First Steps in an Archaeology of Religion”, WHITLEY, D.S., y HAYS-GILPIN, K. (EDS.): *Belief in the Past. Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*, Walnut Creek, 2008, 85-104 (98).

23. Cf. HÜSKEN, V. (ED.): *When rituals go wrong: mistakes, failures and the dynamics of rituals*, Leiden-Boston, 2007; SAX, W.S., QUACK, J., y WEINHOLD, J. (EDS.): *The problem of ritual efficacy*,

sobrenaturales, con consecuencias catastróficas en el microcosmos personal y/o en el macrocosmos social. Pero, además, dado que el bienestar y la seguridad son estados emocionales precarios, su mantenimiento pudo hacerse depender de su continua re-actualización a través de la práctica ritual, que además debía ser intachable desde una perspectiva operacional. Ello pudo devenir en una estrategia de supervivencia hipertrofiada y por tanto patológica, creando un círculo vicioso difícil de romper y que provocaba más tensión y angustia psíquica en los participantes, que a su vez debían ser gestionadas y aliviadas a través de la complejización y/o la intensificación de rituales ya existentes, o de la creación de otros nuevos. A esos temores se une el peligro que representa la impureza y la contaminación ritual, que pueden ser neutralizadas mediante la ejecución de hábitos rituales de purificación, los cuales podían, igualmente, acabar convirtiéndose en prácticas obsesivas, disfuncionales y tremendamente ansiógenas²⁴.

Además, aunque liberaban de algunos temores, los sistemas religiosos antiguos también educaban en el miedo y enseñaban a temer. Para empezar, a los propios dioses: la *deisidaimonia* o el *timor deorum*²⁵ generaban un angustioso y permanente miedo a desatar su ira con nefastas consecuencias, ya fuera por desatender las obligaciones religiosas y/o no cumplir el acuerdo establecido con la divinidad; por no respetar los códigos de comportamiento social y ético impuestos por los dioses; o por cometer actos de impiedad, entre otros. Se producía, entonces, la ruptura del orden cósmico –de la *pax deorum* en el horizonte cultural romano–, cuyo restablecimiento iba ligado a la realización de prácticas rituales específicas de las que dependía la propia supervivencia de la comunidad implicada. De hecho, como expone J.A. Delgado en su contribución a este número, sabemos que en momentos extraordinariamente críticos de la Roma republicana (IV-I a.C.), los dioses exigieron el sacrificio de los principales magistrados del estado a cambio de la preservación de la comunidad cívica. En su trabajo “*Caput in iecore non fuit*. La ‘cabeza’ de los cónsules por la salvación de la República”, Delgado analiza minuciosamente los once casos atestiguados

Oxford, 2010; KOUTRAFOURI, V.G., y SANDERS, J. (EDS.): *Ritual Failure. Archaeological Perspectives*, Leiden, 2013; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 70, 71, 85, 89-91; EAD., en este mismo volumen.

24. *Vid.*, por ejemplo, DOUGLAS, M.: *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London-New York, 1989; PARKER, R.: *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1991; FREUD, S.: *Tótem y tabú*, Madrid, 2011; LENNON, J.L.: *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge, 2013; ALFAYÉ: *Homo Timens...*, e.p.

25. *Cf.*, entre otros, CHANIOTIS, A.: “Constructing the fear of the gods: epigraphic evidence from sanctuaries of Greece and Asia Minor”, CHANIOTIS, A. (ed.): *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, 2012, 205-234; MATRICON-THOMAS, E.: “Le peur des dieux à Athènes pendant la Guerre du Péloponnèse: superstition et scrupules religieux”, LON-GERAY, S., y VALLERAT, D. (EDS.): *Peurs Antiques*, Saint-Étienne, 2015, 189-202.

en las fuentes literarias antiguas en los que el animal sacrificado durante la consulta adivinatoria de los cónsules presenta una fisura en la cabeza del hígado (*caput iecoris*), o directamente carece de ella. Todas estas consultas se produjeron en situaciones críticas de la historia de Roma (y de los propios magistrados), en contextos de guerra y/o crisis interna en los que la angustiada y aterrorizada población solicitaba ayuda a los dioses (Polibio III, 12, 6-9) para asegurar su supervivencia. La respuesta de estos se expresaba mediante ese funesto *signum*, que materializaba la ruptura de la *pax deorum* e indicaba cuál era el procedimiento ritual que permitía su restablecimiento y la salvación de la *Res Publica*: el sacrificio de los cónsules, que expiaban en su persona la cólera de los dioses y cuya muerte, que debía producirse dentro del limitado tiempo de ejercicio de su magistratura, evitaría las calamidades que se cernían sobre el pueblo de Roma, librándolo del pánico y de la peligrosa amenaza que representaban sus enemigos.

Por otro lado, si bien es cierto que las narrativas escatológicas de algunas culturas del mundo antiguo ofrecían la posibilidad de la supervivencia tras la muerte, liberando al individuo de su *terror mortis*, también llevaban aparejadas el temor a un allende plagado de monstruos, y/o al castigo en el Más Allá por los comportamientos en vida o los modos de morir que, desde esa imaginación socio-religiosa, resultaban inapropiados²⁶. Asimismo, los sistemas religiosos de la Antigüedad crearon poderosas y aterradoras entidades divinas, seres mitológicos y demonios que encarnaban el mal sin paliativos, figuras amenazantes que provocaban espantos sobrenaturales y frente a los cuales, nuevamente, se recurría a la práctica ritual como un mecanismo de gestión del miedo y obtención de seguridad²⁷. Parece, por tanto, que si bien el miedo convirtió a los humanos en seres religiosos, las estrategias desarrolladas para

26. Cf., por ejemplo, BERNABÉ, A.: “Los terrores del Más Allá en el mundo griego. La respuesta órfica”, DÍEZ DE VELASCO (ED.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 321-329; MOLINERO, M.A.: “La Dat egipcia: de preámbulo de la resurrección en el cielo a sede de suplicios eternos”, DÍEZ DE VELASCO (ED.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 303-320; ALFAYÉ, S.: “*Sit tibi terra gravis*: magical-ritual measures against restless dead in the Ancient World”, MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J. (eds.): *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, Barcelona, 2009, 181-216.

27. Vid., entre otros, MCDONOUGH, C.M.: “Carna, Proca and the *Strix* on the Kalends of June”, *Transactions of the American Philological Association*, 127, 1997, 315-344; STRAMAGLIA, A.: *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasma nel mondo greco-latino*, Bari, 1999; FRANKFURTER, D.: *Evil Incarnate. Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic abuse in History*, Princeton-Oxford, 2006; LUGLI, U.: *Umbrae. La rappresentazione dei fantasmi nella Roma antica*, Genova, 2008; OGDEN, D.: *Night's Black Agents. Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*, London, 2008; VERNANT, J.P.: *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la Antigua Grecia*, Barcelona, 2009; SPAETH, B.S.: “The Terror that Comes in the Night: the Night Hag and Supernatural Assault in Latin Literature”, SCIOLI, E., y WALDE, C. (eds.), *Night-time Phenomena in Graeco-Roman Culture*, Pisa, 2010, 231-258; SCHNEIDER, C.: *Paranormale Antiquité. La mort et ses démons en Grèce et à Rome*, Paris, 2011; PATERA: *Figures grecques...*, 2015.

controlarlo –i.e., la religión y la magia–, no evitaron (sino que en ocasiones incluso propiciaron) que estos siguieran siendo temerosos.

Y es que los casos mencionados en absoluto agotan las dimensiones menos positivas de las interrelaciones entre temor, experiencia religiosa y práctica ritual en el mundo antiguo. Así, por ejemplo, sabemos que en la Antigüedad los operantes mágicos querían provocar pánico en sus víctimas mediante la publicidad de sus actividades, para que, por el hecho de saberse objeto de encantamiento, se generaran en ellas emociones y reacciones psicósomáticas incapacitantes que contribuyeran al éxito de la eficacia dañina de sus prácticas²⁸. Sin embargo, su capacidad para provocar terror, sufrimiento y desesperanza entre sus víctimas, no evitó que los actores mágicos sufrieran también otros miedos y ansiedades derivados de sus propias operaciones, como estudia S. Alfayé en su contribución sobre “Los temores del mago: miedos en torno a la acción mágica en la antigua Roma”. En su trabajo se analiza cómo los practicantes de magia del Imperio Romano no estuvieron libres de sentir inquietud ante las consecuencias y las figuras amenazantes surgidas en el marco de su propia praxis mágica. Entre los variados e incluso contradictorios temores e incertidumbres que padecieron los magos de la Roma imperial, se incluyen la preocupación por el fracaso de la *performance* ritual y por la desactivación del artefacto mágico; la angustia ante la irreversibilidad de los efectos de su acción mágica y el recelo ante sus posibles secuelas; el miedo al ataque de las potencias sobrenaturales invocadas; la inquietud por ser descubiertos y castigados; y el temor a los rumores populares que los señalaran como hacedores de magia, entre otros.

Asimismo, sabemos que algunos “ritos de terror” –utilizando la expresión de Whitehouse²⁹– también fueron diseñados y ejecutados para provocar emociones aterradoras y perdurables entre los participantes, constituyendo el miedo un elemento fundamental de esas experiencias religiosas³⁰. Es decir, que la vivencia traumática y perdurable del pánico experimentado en esas ceremonias, de naturaleza variada, sería el producto calculado y buscado de la acción ritual. En este sentido, L.H. Martin ha identificado como “ritos de terror” con iniciaciones traumáticas los rituales mis-

28. ALFAYÉ, S.: “Unexpected Contexts: revisiting the “other places” of deposition of *defixiones* in the Roman West”, GORDON, R., MARCO, F., y PIRANOMONTE, M. (eds.), *Choosing Magic*, Rome, e.p.; ALFAYÉ, S.: *Homo Timens...*, e.p.

29. WHITEHOUSE, H.: *Arguments and Icons. Divergent modes of religiosity*, Oxford, 2000, 18-33.

30. Cf., entre otros, LOUCAS, I.: “Ritual surprise and terror in Ancient Greek Possession-Driven”, *Kernos*, 2, 1989, 97-104; WHITEHOUSE: *Arguments and Icons...*, 18-33; ID: “Terror”, CORRIGAN, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, Oxford, 2008, 259-275; DÍEZ DE VELASCO: *Miedo y religión...*; PETSALIS-DIOMIDIS, A.: *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the cult of Asklepios*, Oxford, 2010; MARTIN, L.H.: *Deep History, Secular Theory. Historical and Scientific Studies of Religion*, Boston-Berlin, 2014, 210-212, 277-278, 327-333.

téricos greco-romanos, y también las estancias de monjes cristianos en el desierto³¹, de cuyo estudio se ocupa C. Martínez Maza en esta monografía. También pudieron celebrarse ceremonias destinadas a crear temor en sus participantes en algunas de las cuevas-santuario ibéricas y mayas estudiadas en este volumen, respectivamente, por C. Rueda y J.P. Bellón, y por H. Moyes, unos espacios de culto subterráneos que constituían *per se* una escenografía ritual atemorizante.

De hecho, estas tres contribuciones están dedicadas al estudio de las prácticas religiosas celebradas en tres tipos de topografías del temor (*fearscapes*) del mundo antiguo: las cuevas, las ruinas, y el desierto. Este concepto procede de la obra de Y.F. Tuan, quien en 1979 desarrollaba en *Landscapes of fear*³² un estudio pionero sobre los “paisajes del miedo”, espacios psico-materiales de temor que son resultado de la combinación de la percepción cultural y de la experiencia psico-somática de entornos físicos tangibles. Cada cultura, cada época histórica, posee sus propias “topografías del temor”, que están asociadas a la sensación de amenaza pero también a la búsqueda de protección, y que responden a su imaginación sociológica y a su cosmovisión religiosa en tanto que, como señalara D.W. Meinig, “any landscape is composed not only of what lies before our eyes but of what lies within our heads”³³. Así, por ejemplo, en la antigua Roma los espacios funerarios eran considerados *loca religiosa* en los que era posible la interacción entre los vivos y los muertos, pero también lugares habitados por siniestros fantasmas y muertos inquietos, y por ello esas topografías liminales suscitaban ambivalentes emociones y prácticas rituales³⁴. Y lo mismo sucedía en otros espacios transicionales de la Antigüedad en los que también podía producirse el contacto, casual o intencionado, con lo sobrenatural, como eran las encrucijadas, las puertas, y otros espacios del “cosmos de lo entreabierto”³⁵.

En la Antigüedad, también las ruinas fueron percibidas y experimentadas como *fearscapes*, paisajes de la desolación cuya dinámica materialidad en descomposición reflejaba y simbolizaba la propia decadencia humana y la muerte (Artemidoro, *Onei-*

31. MARTIN: *Deep History...*, 333.

32. TUAN, Y.-T: *Landscapes of fear*, New York, 1979.

33. MEINIG, D.W.: *The interpretation of ordinary landscapes: geographical essays*, Oxford, 1979, 34.

34. ALFAYÉ: “*Sit tibi...*”, 181-216; EAD.: *Homo timens...*, e.p.

35. *Vid.*, por ejemplo, JOHNSTON, S.I.: “Crossroads”, *ZPE*, 81, 1991, 217-224; ZOGRAFOU, A.: *Chemins d'Hecate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux. Kernos Supplément*, 24, Liège, 2010; OGLE, M.B.: “The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore”, *The American Journal of Philology*, 32, 3, 1911, 251-271; MARCOS CASQUERO, M.A.: “Ritos y creencias de la antigua Roma relacionados con las puertas”, *Revista de Estudios Latinos*, 5, 2005, 147-154; FELDT, L.: “Monstrous figurines from Mesopotamia. Textuality, Spatiality and Materiality in Rituals and Incantations for the Protection of Houses in First-Millennium Assur”, BOSCHUNG, D., y BREMMER, J.N. (eds.), *The materiality of magic*, Paderborn, 2015, 59-96; ALFAYÉ: “Unexpected contexts...”, e.p.

rocritica IV, 30)³⁶. Además, esos espacios estaban habitados por amenazantes seres sobrenaturales, como muestran las desagradables experiencias de los encuentros con ellos recogidas en las fuentes literarias, lo que convertía a las ruinas en las topografías idóneas para la celebración de rituales religiosos y mágicos que persiguieran explotar su potencialidad transicional³⁷. De hecho, una de las contribuciones de este volumen monográfico está dedicada al estudio de dos poderosas topografías del miedo en la imaginación y la praxis religiosa del cristianismo egipcio de época tardía: las ruinas de los templos paganos y el paisaje desolado del desierto. Como analiza C. Martínez Maza en su artículo “*Fearscapes* cristianos en el Egipto tardoantiguo”, el desierto fue concebido como un peligroso espacio liminal que servía de refugio a los dioses paganos, transformados ya en demonios que poblaban los antiguos santuarios y que atacaban y aterrorizaban a los monjes que se adentraban en ellos con ruidos, gritos, y violencia física. Los templos en ruinas y el paisaje desértico egipcio constituían la ominosa escenografía en la que se desarrollaba el encuentro del cristiano con los demonios, una terrorífica pero crucial experiencia religiosa para el monje, que debía confrontar y derrotar al diablo en ese *fearscape* como un “rito de paso”, como una prueba iniciática que le permitía completar su progreso espiritual en el recorrido monástico. Además, estos relatos ofrecían a su audiencia información valiosa sobre las temidas artimañas del Maligno, y sobre cómo era posible protegerse de él y vencerlo siguiendo el ejemplo virtuoso de los monjes en sus encuentros en el desierto.

Los trabajos de C. Rueda y J.P. Bellón, y el escrito por H. Moyes abordan el análisis de las cuevas como otro *fearscape* religioso del mundo antiguo, y el estudio de las *verenda numina* y de las prácticas rituales documentadas en ellas. Esos *fearscapes* subterráneos resultaban somáticamente hostiles y perturbadores para los actores rituales que los frecuentaban en tanto que adentrarse por ellos implicaba transitar por un paisaje completamente diferente al ordinario, lo que provocaba intensas respuestas emocionales de miedo y angustia, pero también de reverencia antes las potencias sobrenaturales que moraban en el inframundo, con las que se buscaba establecer un contacto tan deseado como temido a través de estrategias rituales diversas³⁸.

36. GINSBERG, R.: *The Aesthetics of Ruins*, Amsterdam-New York, 2004; EDENSOR, T.: *Industrial ruins: space, aesthetics & materiality*, Oxford-New York, 2005.

37. Cf., por ejemplo, NARDI, E.: *Case “infestati da spiriti” e diritto romano e moderno*, Milán, 1960; PERCIVAL, J.: “Saints, ghosts and the Afterlife of the Roman Villa”, *L’Antiquité Classique*, 65, 1996, 161-173; FELTON, D.: *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin, 1999; ALFAYÉ, S.: “Unexpected contexts...”, e.p.

38. Sobre la frecuentación religiosa de cuevas en el mundo antiguo, vid. LAVAGNE, H.: *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Roma, 1988; USTINOVA, Y.: *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, 2009; ALFAYÉ, S.: “Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea”,

En su artículo “Culto y rito en cuevas: modelos territoriales de vivencia y experimentación de lo sagrado, más allá de la materialidad (ss. V-II a.n.e.)”, Rueda y Bellón exploran las variadas dinámicas rituales celebradas en cuevas de la zona del Alto Guadalquivir por las poblaciones ibéricas, relacionándolas con los procesos históricos locales y los modelos de organización territorial en los que se integran, así como con diferentes narrativas míticas. Además, analizan cómo la escenografía ritual y la intencionada modificación antrópica de algunas de estas cavidades estuvieron destinadas a provocar emociones y respuestas religiosas específicas en los participantes, entre las que se incluye el temor reverencial ante la hierofanía, y a controlar el grado de accesibilidad y comunicación con lo divino. Por otra parte, Rueda y Bellón interpretan las heterogéneas prácticas culturales celebradas en esas cuevas como estrategias ritualizadas de gestión del miedo por parte de las comunidades ibéricas. Desde esta perspectiva, proponen identificar algunas acciones culturales colectivas como prácticas de agregación que restablecían los vínculos sociales e identitarios, mientras que otros rituales estarían destinados a propiciar la fecundidad de la naturaleza, asegurando así la supervivencia del grupo y disminuyendo su ansiedad. También los individuos que debían afrontar peligrosos procesos transformativos asociados a ritos de paso habrían encontrado protección y seguridad por medio de las *performances* realizadas en esas cuevas-santuario, y otros pudieron canalizar su miedo a la enfermedad, el dolor y/o la muerte mediante diversos rituales curativos.

Al igual que sucede en el mundo ibérico, en la cultura maya del período clásico también se documentan diversas dinámicas de culto celebradas en las entradas y el interior de las cuevas, como analiza H. Moyes en su contribución sobre “Xibalba, the Place of Fear: Caves and the Ancient Maya Underworld”. Según la cosmología maya, las cuevas eran “el lugar del miedo” o *Xibalba*, el espacio subterráneo habitado por los muertos y los Señores del Inframundo, entre los que se incluyen dioses de la fertilidad y la lluvia. Ello las convertía en topografías religiosas de la ansiedad, pero también en espacios transicionales que permitían acceder al Más Allá y entrar en contacto con divinidades temidas pero de las que dependía la supervivencia de la comunidad, y que podían ser aplacadas mediante ceremonias y prácticas rituales, tanto individuales como colectivas, entre las que se incluyen la ofrenda de cerámicas, objetos domésticos, joyas e incienso, y el sacrificio de víctimas animales y humanas.

MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J. (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 2010, 177-218; BERGSVIK, K.A., y SKEATES, R. (EDS.): *Caves in context. The cultural significance of caves and rockshelters in Europe*, Oxford, 2012; MOYES, H. (ED.): *Sacred Darkness. A global perspective on the ritual use of caves*, Colorado, 2012; RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (EDS.): *Santuarios íberos: territorio, ritualidad y memoria*, Jaén, 2013; DOWD, M.: *The Archaeology of Caves in Ireland*, Oxford, 2015; DOWD, M., y HENSEY, R. (EDS.): *The Archaeology of Darkness*, Oxford, 2016.

Significativamente, se documenta un incremento de la actividad religiosa maya en las cuevas estudiadas por Moyes durante épocas de crisis ecológica y colapso social, lo que revela la importancia social de esos rituales subterráneos como mecanismos de gestión de la ansiedad individual y comunitaria, con los que se pretendía principalmente renovar y propiciar la lluvia y la fertilidad y, en último extremo, garantizar la supervivencia frente a la amenaza de la muerte y el caos.

Como se infiere de la lectura de este prólogo, este número monográfico de *Arys* dedicado a las “*verenda numina*” no constituye una síntesis de los miedos y las experiencias religiosas de la Antigüedad, sino una aproximación parcial a un tema complejo y apenas explorado historiográficamente a través de diversos estudios de caso sobre temores, emociones, *fearscapes*, y rituales mágicos y/o religiosos documentados en ámbitos culturales, geográficos y cronológicos muy dispares del mundo antiguo. Indudablemente, muchos temas no han sido abordados aquí. Por ejemplo, el de los dioses que encarnaban aspectos diversos del temor, como el griego *Phóbos*³⁹, o los romanos *Pallor* y *Pavor* (Livio I, 27; Serv., *Aen.* 8, 285). O el de la variada cultura material del miedo y la protección mágico-religiosa, cuyo estudio debería incluir tanto la tipología de imágenes y artefactos utilizados para generar seguridad o provocar el pánico, como un análisis de su selectiva distribución topográfica. Tampoco se ha abordado aquí la relación entre política, religión y miedo⁴⁰. Ni, entre otras cuestiones, la explotación fraudulenta y comercial de los temores, ansiedades y esperanzas de individuos y comunidades por parte de falsarios religiosos y mágicos, que lograban embaucar a su audiencia mediante una “trampa sagrada” que los cautivaba sensorial y emocionalmente⁴¹.

Hay, sin duda, muchos más aspectos de las complejas conexiones entre el miedo, la experiencia religiosa y la praxis ritual en las sociedades del pasado que merecen ser estudiados. Como editora de este volumen, espero que al menos los estudios recogidos aquí sirvan para mostrar la potencialidad de esta línea de investigación, infravalorada por la historiografía hasta fechas muy recientes, y permitan avanzar en el conocimiento de las poliédricas relaciones entre miedo y religión, tanto en el

39. KANOVOU, N.: “Negative emotions and Greek Names”, CHANIOTIS, A., y DUCREY, P. (eds.): *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Stuttgart, 2013, 167-190 (178); PATERA, M.: “Reflections on the discourse of fear in Greek sources”, CHANIOTIS, A., y DUCREY, P. (eds.): *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: texts, images, material culture*, Stuttgart, 2013, 109-134; HÂNCU, M.-C.: “Phobos and its Place in Hesiod’s Theogony”, DUMITRU, M.L., HALICHIAS, A.C., y POPA, N.A. (EDS.): *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Newcastle-upon-Tyne, 2016, 11-20.

40. Vid. ALFAYÉ: *Homo Timens...*, e.p.

41. ALFAYÉ, S.: “Fraudes sobrenaturales...”, 65-96.

pasado como en nuestro propio e incierto presente. Solo quisiera, por último, agradecer a J.R. Carbó, secretario de la revista *ARYS*, su esfuerzo para llevar a buen puerto este número, y a los autores por sus interesantes contribuciones; sin todos ellos, esta monografía no habría sido posible.

MONOGRÁFICO

VERENDA NUMINA: TEMOR Y EXPERIENCIA
RELIGIOSA EN EL MUNDO ANTIGUO

EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES

SOME GENERAL REFLECTIONS ON FEAR AND RELIGION

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
FRADIVE@ULL.EDU.ES

RESUMEN

Partiendo de un análisis general en la línea de la disciplina Historia de las Religiones, se revisa el binomio miedo y religión tanto en el pasado como en el presente. Se aboga por destacar el interés del tema, pero también por plantear los usos problemáticos que se hacen del miedo para sustentar una estigmatización de ciertos desarrollos religiosos o incluso de las religiones de modo genérico.

ABSTRACT

The binomial fear and religion both in past and present is studied in this paper from a general point of analysis in the line of the discipline History of Religions. This paper is committed to highlighting the importance of the subject, but also for raising the problematic uses made of fear to sustain religious stigmatization.

PALABRAS CLAVE

Miedo, religión, estigma, islamofobia, antisemitismo

KEY WORDS

Fear, religion, stigma, islamophobia, antisemitism

Fecha de recepción: 14/06/2016

Fecha de aceptación: 09/05/2017

MIEDO Y RELIGIÓN¹ PARECE UNA PAREJA INDESEABLE desde la mirada de cierto tipo de esencialistas actuales, aunque nos aceche machaconamente desde las noticias que bombardean nuestro vivir anegado de información y desde esa «política del miedo» que nos envuelve entre sus redes que buscan aturdirnos y encapsular nuestra soledad estructural y convertirla en temerosa agonía². La religión hoy en día parece que se desea ámbito alejado de constricciones, más cerca de liberación que de prisión, de libertad que de coacción y si no fuera así, entonces parece que se debería de renunciar a ella y optar por otra cosa, como hacen quienes abogan por hablar de espiritualidad y no de religión para nombrar lo que creen y lo que viven y que imaginan alejado de todo lo institucionalizado y mediatizado (como si un proyecto de individualización de creencias como por el que apuestan pudiese volar lejos de la palestra de lo social hacia esferas impolutas). Desde esa óptica del habría de ser, desde luego, todo lo religioso nunca debería discurrir por los derroteros del miedo, no hubiera debido hacerlo y casi podrían atreverse a decir que si lo hizo, o lo hace, no deberíamos molestarnos siquiera en mirarlo. Porque, en todo caso, el miedo se ha estimado como un sentimiento inapropiado, un asunto de cobardes, porque para ese otro terror sordo interior, ese horror aletargado y sin objeto, se preferían otros apelativos, más cultos y por tanto menos experimentables sin la tutela del especialista en definirlos. Por ejemplo optando por nombrarlo como angustia, un modo de hablar de estos asuntos supuestamente más filosófico, psicológico y qui-

1. Estas páginas son una reelaboración y puesta al día de: «El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas», en Francisco Díez de Velasco (ed.): *Miedo y religión*, Madrid, 2002, 367-380, interesa, por incluir trabajos sobre ámbitos muy variados, en general todo el volumen y, en particular, la presentación de Raimon Panikkar (pp. 9-13), más reflexiones se pueden encontrar en el capítulo IV de mi libro *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005, pp. 111-135.

2. Las reflexiones de Marta NUSSBAUM: «El miedo, una emoción narcisista», en *ead.*, *La nueva intolerancia religiosa. Como superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Barcelona, 2013 (Harvard, 2012), cap. 2 son muy pertinentes en este asunto.

zá hasta más refinado y moderno. Pero no resulta fácil determinar desde nuestro punto de enfoque la diferencia entre angustia y miedo, quizá porque las religiones bucean en abismos milenarios donde las sutilezas de la lengua, a veces, son difíciles de emplear sin exigir redefinir y redefinirse. Por ejemplo la diferencia freudiana entre susto, miedo y angustia (*Schreck, Furcht, Angst*)³ desarrollada en el segundo apartado de su *Más allá del principio de placer* de 1920, desde luego, no parece tan fácil de aplicar cuando Dios, o los Dioses, mueven tal sentimiento, salvo que aceptemos que ese miedo (diferenciable de la angustia) solo puede experimentarlo aquel a quien, como a Abraham a la hora de sacrificar a Isaac, es Dios quien exige directa y personalmente, casi en diálogo abierto y no en ese diálogo interior difícil de discriminar de la ensoñación (o la obsesiva rumia mental). Por tanto el miedo se experimentaría respecto de quien, sin intermediación, castigaría la desobediencia, aunque quedaría la pregunta: ¿qué peor castigo cabe imaginar que perder al hijo?, y una respuesta quizá la ofrezca Job⁴ y nos resulte muy inapropiada porque nos exige someternos sin fisuras (como si fuéramos súbditos de un soberano inapelable). Pero, en cualquier caso, el problema de la terminología perduraría y, además, hay que tener en cuenta que nuestro mundo postindustrial permite reubicar las cuestiones expandiendo el diálogo e incluyendo más interlocutores, pues la tecnología está abocándonos al surgimiento futuro de nuevas razas, no sólo clónicas, sino también cibernéticas, y hay robots capaces de expresar que sienten miedo, con las implicaciones religiosas (y de todo tipo) que se derivan de ello⁵. Y tampoco podemos olvidar a nuestros parientes simios con los que somos cada vez más capaces de interactuar y que resultan interlocutores esperables en estos asuntos⁶.

Pero por lo menos entre los hijos no completamente descreídos del pensamiento moderno, Dios ya no parece un ser temible y vengativo, y quizá la pérdida de esos valores terribles, tremendos (y en este punto habría que recordar el análisis

3. Desarrollada en el segundo apartado de su *Más allá del principio de placer* de 1920 (*Obras Completas* vol. XVIII, Buenos Aires/Madrid, 2001).

4. Un análisis muy interesante del miedo y la figura de Job (y su contrario en lo relativo a Prometeo) lo planteó Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA: «Job y Prometeo, o religión e irreligión», *Anthologica Annua*, 2, 1954, 217ss. (recopilado en *Obras II*, Madrid, 1959, 262ss.).

5. Estas implicaciones ya las expuso Anne FOERST: «Cog, a humanoid robot, and the question of the image of God», *Zygon* 33, 1998, 91-111, al analizar el proyecto pionero Cog, ya que este robot era capaz de expresar miedo; de los robots sociales necesariamente esperaríamos que, como humanoides que son, no solo lo expresasen, sino que lo hiciesen de un modo que supusiésemos que lo sentían, véase Kathleen RICHARDSON: *An Anthropology of Robots and AI. Annihilation Anxiety and Machines*, Routledge Studies in Anthropology, 2015, especialmente el capítulo tercero.

6. En la línea de lo que propone Frans DE WAAL: *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Barcelona, 2014 (el título original es más claro y parlante: *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*, Nueva York, 2014).

que de lo sagrado realiza Rudolf Otto⁷), en cierto modo ha desvirtuado su propia imagen de tanto hacerla identidad. Sería quizá el paso ulterior en el mecanismo de la antropomorfización, una reducción a la personal medida del habitante del mundo del hoy, enredado en los laberínticos vericuetos de los pensamientos débiles, careciendo de firmezas y certezas y enfrentado, atónito, a violencias inexplicables⁸.

La angustia respecto del pecar y del ser castigado, el miedo a la venganza del Dios omnipresente, al que no escapaba ni el más íntimo de los ámbitos del vivir, ya no parece ser sentimiento apropiado. Este tipo de miedo no parece resultar religiosamente correcto, se suele hablar y reflexionar poco de él, como si quemase su recuerdo. Así en la bibliografía más reciente, la que se ha construido en nuestros ámbitos meridionales desde esa domesticación del catolicismo que floreció en el Concilio Vaticano II⁹ y que ya era moneda común en la mayoría de los cristianismos más septentrionales, parece rehuirse el tema y hasta encontramos ese es-

7. Para Otto lo sagrado encerraría un misterio ante el que la actitud de miedo sería la forma común de acceso para los seres humanos. Optamos por el término sagrado frente al de santo a pesar de que la traducción española publicada en 1925 en la editorial Revista de Occidente realizada por Fernando Vela (reeditada en diversas editoriales con posterioridad, la última en Alianza editorial) optó por titular el libro como *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, en este punto puede convenir recordar el siguiente planteamiento de Ángel Álvarez de Miranda al respecto: «la mala fortuna del título español del libro de Otto: *Das Heilige*, que fue vertido al español por Lo Santo... la versión española no debió nunca intitularse *Lo Santo*, sino *Lo Sagrado*. No es igual. Y ya ese quid pro quo revela que, en los oídos españoles, esto del vocabulario religioso ha solido sonar siempre a música celestial. No se trata de un error lingüístico, sino de algo más intrincado, resumible como una falta de sensibilidad intelectual (más bien ambiental que individual) por los fenómenos religiosos... la cuestión que aquí se apunta... puede resumirse como la grave dificultad que implica siempre la tarea de traducir un libro renovador -el de Otto lo era- en un país sin la tradición intelectual específica, y, por tanto, verbalmente desprovisto de la herramienta técnica que el caso concreto requiere» (Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA, «Un tratado de Historia de las Religiones», *Cuadernos Hispanoamericanos* 61, 1955, 111-112). En este asunto puede resultar interesante la lectura de las puntualizaciones que aparecen en la reseña a la más reciente edición (que mantiene el título y se acompaña de un largo prólogo de Manuel Fraijó) de este clásico que ha realizado Julio TREBOLLE, «Reseña a R. Otto, *Lo Santo*, con prólogo de M. Fraijó, Círculo de Lectores, 2000», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 7, 2002, 279-281. Otto desarrolla estos planteamientos que tienen el interés de situar al miedo como motor clave de lo religioso también en su *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid, Trotta, 2009 (original alemán de 1931).

8. Interesa lo que ha planteado Ulrich BECK: *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*, Barcelona, 2009, esp. 101ss. (el título alemán era: *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt, 2008; en el título español el componente de violencia, que es clave, se escamotea).

9. Aunque en estos temas del miedo a lo mejor el concilio no cambió tantas cosas, resulta al respecto interesante el análisis de Emilio CASTILLEJO, «La gestión del miedo por la Iglesia católica española en los manuales de religión: cambios y continuidades que implica el Concilio Vaticano II», *Historia y Memoria de la Educación*, 2, 2015, 161-194.

camoteo en una de las más prestigiosas enciclopedias de la materia¹⁰, aunque sea clave difícilmente soslayable en muchas otras aproximaciones¹¹. Y recordemos los planteamientos ejemplarmente obsesivos de Kierkegaard, quien como excusa para comentar el temor de Dios, cuyo acto más manifiesto sea el fallido (no en sus preparativos) sacrificio de Isaac, construye su *Temor y temblor* de 1843 y, por su parte, el pecado original le sirve de hilo conductor de su disertación sobre la angustia en su *El concepto de angustia* de 1844, siendo el pecado, en una reflexión aún más general, el objeto de su *La enfermedad mortal* de 1849 (continuación -discontinua- del anterior); en estas lecturas de la caída, el miedo (la angustia) es teológicamente consustancial al ser humano y ocupa, por ello, el centro desde el que se construye todo el resto de la reflexión existencial.

Por tanto podemos postular que parece que reflexionar sobre miedo y religión no resultaría un tema tan mal planteado, no se trataría de un binomio imposible de combinar, una mal interesada mezcla de elementos dispares. Por el contrario, el problema radica en la mirada, o justamente en la falta de foco en dirección hacia esa perspectiva en la que la religión puede mostrar algunos de sus más repugnantes rostros, aunque se trata, claro está, de un mirar hacia atrás como si del hoy se tratara, enjuiciando pasado desde presente, haciendo del primero rehén del segundo. La influencia que la moda (la corrección) tiene en las agendas de la academia, pu-

10. Por ejemplo no hay una entrada en la *Encyclopedia of Religion* en 16 volúmenes dirigida por Mircea Eliade, el gran producto de la erudición de la década de 1980, ni siquiera una referencia en un índice general muy detallado que ocupa 340 páginas, aunque por su parte Eliade revisó la problemática en «simbolismo religioso y valoración de la angustia», recopilado en *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, 1991 (París, 1957), 39-55 (se trata de un trabajo de 1953). Tampoco en la segunda edición de 2005, con un nuevo editor en jefe, Lindsay Jones, que desbanca al anterior, sometido a *damnatio memoriae*, aparece el asunto con artículos específicos, aunque en este caso sí hay unas pocas referencias (media docena) en el índice general de la obra (en la página 10306).

11. Por el contrario en la clásica de James HASTINGS (ed.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimburgo, 13 vols., 1908-1926 había dos entradas pertinentes, «Awe» (vol. II, 276-277 por W.L. DAVIDSON) y «Fear» (vol. V, 797-801 por J.L. MCINTYRE), lo mismo que en la no menos clásica Hans VON CAMPENHAUSEN (y otros, eds.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) Tubinga, (3ª ed., 1986) donde se cuenta con la entrada «Angst» y sobre todo la entrada «Furcht», redactada además en origen por el gran especialista en fenomenología de la religión Gerardus VAN DER LEEUW (que en su *Fenomenología de la religión*, México, 1964 -Tubinga, 1933; 2ª 1956-, cap. 68 desarrolla este estudio de un modo ejemplar y en menos de diez páginas); en la remozada 4ª ed. de RGG, la entrada conjunta «Angst/Furcht» aparece en el vol. I (1998) escrita por A. MICHAELS, J. RINGLEBEN, H. SCHULZ Y J.E. LODERY y sigue un modelo de reflexión muy teológica. Véase también Heinrich VON STIETENCRON (ed.): *Angst und Gewalt: Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf, 1979 o *id.* (ed.): *Angst und Religion*, Düsseldorf, 1991. También: A. DIHLE / J.H. WASZINK / W. MUNDLE, s.v. «Furcht», *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, 1972, 661-699 o P. DINZELBACHER: «Fear/Dread», *Brill Dictionary of Religion*, (Kocku VON STUCKRAD, ed.), Leiden, 2006, vol. II, s.v.

diera parecer que castiga como temas no interesantes sencillamente los que pueden resultar poco convenientes, marginándolos aunque resulten muy fructíferos, convirtiéndolos en cierto modo en excentricidades, aunque produzcan obras maestras como la que brindó Jean Delumeau¹².

Pero el miedo acecha al ser humano, construye buena parte de su praxis social, y quizá de modo aún más intenso, de sus perspectivas vitales, de su individualidad poblada, como una maldición sin remedio, por ese laberinto del desaliento que surge desde la incertidumbre del mirar cadáveres de familiares, de amigos, de desconocidos: muerte televisiva (cargada obsesivamente de niños agónicos, de soldados sin nombre reducidos a sudarios, de ciudades bombardeadas donde se apilan los cuerpos inermes, de banderas recubriendo despojos de terror), muerte representada que nos hace temerlo todo por reducirse todo a su final preeminencia.

Porque moriremos (morir habemus) y, aunque pueda resultar una trampa, casi nos vemos inclinados a pensar como esos buceadores en los orígenes que poblaban las academias del siglo XIX y comienzos del XX, que, buscando obsesivamente la primera chispa de la religión, encontraban en la experiencia de la muerte, en la conciencia del morir, ese hálito de humanidad que diferenciaría a «nuestra» especie de los demás animales y en especial de los demás primates y homínidos. La hipótesis del tanatismo, a diferencia de otras, como el uranismo (que llegaría a la religión desde el maravillamiento por lo grandioso de lo celeste, desde la experiencia sobrecogedora de la contemplación del cielo, de la bóveda estrellada y de sus ritmos y regularidades), se basaría no en la admiración por lo extraordinario, sino en ese íntimo miedo que radicaría en la misma conformación del sentimiento religioso y que correría pareja al de la propia identidad humana. Identificarse como futuro cadáver es sentirse ser temporal: pensar el morir es sentirse castigado y temer ese castigo, en resumen, creer es tener miedo. Dos sendas de la religión: lo sublime, lo inefable, una experiencia casi-estética de lo inconmensurable y celeste-celestial, frente a lo temible, lo angustioso, lo desgarrador, la certeza de la finitud y la decrepitud, la línea sin escape marcada desde el nacer (que porta en su alegría su contrario en potencia).

Pero más allá de grandes teorías (y grandes narraciones) sobre los orígenes de la religión y los diferentes miedos puestos al descubierto en ambas: miedo a lo enorme, que aplasta la pequeñez de lo humano, y miedo al acabamiento, que descomponen, desidentifica y deshumaniza; alejándonos, por tanto, de los territorios de la explicación que se quiere total y originaria, encontramos que el mecanismo del miedo ha sido explotado por muchas sociedades humanas, como instrumento

12. *El miedo en Occidente*, Madrid, 1989 (París, 1978), se trata de un tema muy en la línea de una historia de los sentimientos que reivindicaron los historiadores del entorno de *Annales*.

del control social, de la coacción personal, del ordenamiento de la vida común (y de la preeminencia de los unos sobre el resto). No muy lejos planea el fantasma recurrente de la completa aniquilación, que pobló los sueños infantiles de tantos hijos de la Guerra Fría: el conflicto nuclear global que desenraizaría a la sociedad humana: la agresión absoluta frente a la que ni el miedo sería capaz de ofrecer el consuelo de una imagen paralizadora del enemigo, anuladora de todos los sentidos (fóbica, pánica) pero por lo menos enmarcada en un tiempo humano (no ese segundo escaso de total combustión atómica, símbolo de la total alteridad). Ante ese cataclismo no quedaría ni el consuelo de ver acercarse el morir, como cuando la furia del guerrero surgía de la mano de una espada (o incluso de una bala) y se podía llegar a imaginar la figura del dador de muerte, y hasta el espanto, el miedo que lo precede, y cabría esperar un error, un fallo en el tajo o en la trayectoria, una esperanza de supervivencia al amparo de la huida. Pero el miedo nuclear, si bien no se solía manifestar bajo los rasgos de lo religioso, se construía para muchos calcando el mundo imaginal del castigo divino, del diluvio, esta vez de fuego, del paralelo de Sodoma y Gomorra, o de ese acabamiento más total por ser el propio, que podía corresponder al que hubiese obrado mal (y todos éramos pecadores), la condenación que se ilustraba gráficamente por ese puente que permanecía firme para el bueno, pero que se desmenuzaba ante los pies del malo, dejándole caer en manos de demonios torturadores y abismos de fuego y dolores aún más terribles justamente por resultar incorpóreos, por actuar sobre esa parte tan sensible al dolor (hemos de suponer) que debía de ser el alma. Pero lo atómico era castigo que no podía exonerar a nadie, ni a justos ni a pecadores, aniquilando en última instancia cualquier sentido que pudiera llegar a tener la vida. Para los creyentes tal destrucción perdería cualquier posibilidad de explicarse desde la perspectiva de un plan divino, puesto que esta vez ningún superviviente podría recomponer la sociedad humana según presupuestos más religiosamente correctos (carecería de cualquier valor soteriológico). Para los materialistas la imposible escapatoria al holocausto nuclear anularía cualquier explicación en clave de selección natural, no habría seres humanos suficientemente fuertes, suficientemente adaptables y adaptados para sobrevivir. Hoy en día las armas nucleares permanecen y hasta proliferan y siempre cabe la posibilidad de que terminen cayendo en manos de los dispensadores del terror, pero su uso catastrófico y global ya no nos aterra igual tras haber sobrevivido a Chernobil. Podrían destruir algunas zonas o incluso algunos países, pero no sería ya como pasaba con aquella Guerra Fría total que solo podía acabar en completa combustión.

Ahora nos hemos dotado de otros fantasmas del miedo que han ocupado el lugar que tuvieron antaño la cólera divina y la atómica¹³. Tenemos el gran miedo del hoy, el cataclismo ecológico, que auguraría un agostamiento causado por el efecto invernadero, por la proteica influencia de la tecnología deteriorando las protecciones naturales que hacen de la Tierra un planeta antrópico. Para algunos este apocalipsis tendría hasta su Diosa detonante, Gaia en la transcripción que ha impuesto el imperio lingüístico anglosajón, sosias de la Gea de los griegos, pero mutada en especie de conciencia del planeta, vehiculada en una antropomorfización distinta a la griega, menos corpórea que psíquica, capaz de sentir y por tanto ultrajada por la codicia del ser humano. Capaz también (pero como Justicia, cegada) de venganzas que no parecen buscar a los que se lucran, sino a las interminables multitudes de desposeídos y subalternizados. Gea-Gaia podría poner los medios para equilibrarnos equilibrándose, reduciendo a la molesta humanidad por medio de calentamientos, deshielos y otros terribles abismos del exterminio en una fantasmagoría del ecologismo más radical para el que el reino milenarista estaría desprovisto necesariamente de seres humanos y la Jerusalén celeste sería el mundo perfecto sin presión antrópica, como si todo equilibrio seguro necesitase de la anulación de esos pensadores autónomos (también respecto de la propia naturaleza) que somos los humanos modernos.

Para otros el cataclismo se esconde tras las armas químicas y bacteriológicas (cuando no las ya citadas nucleares u otras improvisaciones mortíferas presentes o futuras) en manos de esos señores del terror¹⁴ que se expresan en un lenguaje voluntaria y engañosamente religioso, por resultar más abrupto e impenetrable a los contra-argumentos de la razón que desmontan cualquier postura que se sostenga en el matar. Resultado de un nuevo asalto a la razón, la religión parece ofrecer (y algunos piensan que legítimamente) el colchón de certezas intemporales, de terrores sin cuento, como si el tiempo no pasara: como el Mar Rojo cerrándose tras faraón, La Meca claudicando ante el profeta, Jerusalén doblegada ante los cruzados; así en el mundo actual puede seguir pensándose sin el remordimiento que subyace tras cualquier agresión intraespecífica. La religión en manos de manipuladores de las ideas se convierte en el más eficaz instrumento de la desidentificación del diferente, ya que no puede haber remordimiento si justamente la fuente de tal sentir, que es la vulneración de las normas morales o éticas, transforma de modo pleno sus va-

13. Las reflexiones en todos estos asuntos de Sally McFAGUE: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, 1994 (Philadelphia, 1987) o *A New Climate for Theology: God, the World and Global Warming*, Minneapolis, 2008, son muy interesantes.

14. Véanse los puntos de vista de Bruce LINCOLN: *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago, 2003 (2ª ed. 2006).

lores y se renuncia alegremente a la regla de oro. Difícilmente en nuestro mundo actual se puede llegar a conseguir, en grupos numerosos, tal falta de escrúpulo en la acción del matar (y morir matando) sin el ingrediente de la religión, manipulada y adornada por los maestros de la propaganda.

«Nuestro» imaginario se halla construido por algunos de estos ingredientes angustiosos profundos, por ese miedo que podríamos casi denominar estructural, que se añade a los pequeños miedos de lo cotidiano, del perder el trabajo y la dignidad, la juventud y la autoestima, las comodidades y rutinas, lo que se tiene y se es (o se cree ser). Desde esta perspectiva quizá no resulten tan extraños los profetas del fin del mundo que parecen esperar con anhelo ese momento del acabar y que parecen haberle dado la vuelta al miedo. Ese miedo que configura nuestra sociedad y nos hace menos, fáciles presas para un desasosiego que puede llegar a desear acabarlo todo, perdida la fuerza de voluntad de buscar el cambio, y que imagina y hasta anhela un momento en el que toda rutina se rompa, ese nuevo tiempo que sería escapatoria de las miserias de la sociedad y del yo enredado, de las insatisfacciones larvadas de nuestra vida cotidiana hecha de desear lo inalcanzado y de desdeñar lo conseguido. Resultaría en última instancia una nueva cara del opio del pueblo que Marx sintetizaba: aniquilar el deseo de cambio hoy, a fuerza de engrandecer la imagen del gran cambio que llegará. Una ideología construida desde el anhelo pero también el temor, aceptando vivir el miedo en el presente para imaginar un futuro milenar y postmilenar sin miedo, instaurando un miedo estructural que no aguarda recompensa y castigo para después de la muerte, sino que lo espera en una inmediatez que no puede menos que obligar a modificar, ¡ya mismo!, los comportamientos en lo personal, puesto que el fin parece acechar, esperando en el siguiente recodo del tiempo. Quizá este valor sedante del milenarismo, de la espera del Apocalipsis, que intimiza la rebelión, pueda explicar su notable auge en Estados Unidos, actúa como instrumento casi transparente de control social, puesto que al dejar por imposible la transformación del sistema, al relegar los parámetros del cambio a una esfera distinta, de índole supuestamente espiritual, doméstica y anula a una parte de la sociedad que podría resultar conflictiva, justamente integrando a los apocalípticos.

Quizá el más ilustrativo ejemplo de este valor político (o, mejor, despolitizador) lo ofrezcan las nuevas espiritualidades y en especial la «new age». Dados los grupos sociales sobre los que ha tenido y tiene influencia, ha conseguido desmontar los valores de rebelión social de la generación hippy, haciéndolos íntimos y desactivando cualquier vertiente de revuelta social que pudieran presentar. Esta individualización de la experiencia religiosa atañe también al valor del miedo que se convierte en clave en la superación personal en un camino que se desea denominar de desarrollo espiritual, como temiendo llamarle religión, como intentando marcar

una línea entre el pasado, que serían las religiones y sus miserias, y el futuro, que descansaría en modelos diferentes de pensar y actuar.

La religión y el miedo se combinan creando formas diferentes, unas sociales, otras individuales, marcando finales o adelantando su prelude, explotando ese mecanismo humano que es la angustia, la ansiedad, el temor que, a la vez que nos hace sufrir, nos alerta frente al exterior, fortalece nuestros sentidos y nuestra capacidad de reacción frente a lo inesperado, resulta un depurado mecanismo para permitirnos sobrevivir en un mundo que, en cualquier momento, puede volverse desconocido y peligroso. Parece pues un medio de la inexorable selección natural para adiestrarnos ante cualquier reto y aguzar nuestra respuesta; aunque ese ambiente de combate casi cósmico que sostiene el pensar la evolución humana resulte un hastío, sobre todo para los débiles, los ancianos, los no competitivos. Y se puede terminar invocando, como los apocalípticos, un peligro indeterminado de acabamiento general, construyendo la ilusión de una transformación de los parámetros de la existencia que nunca llega como uno la desea porque, sencillamente, el cambio es permanente tanto en lo personal (la mejor prueba es el envejecer) como en lo social. Pero esa terrible monotonía del cambio permanente no es sencilla de aceptar, por eso quizá, como las cosmologías, el miedo pueda llegar a actuar como un medio de ordenar la comprensión del mundo. O mejor dicho, para prepararnos para la incomprendibilidad del mismo, para permitir ubicar en nuestra experiencia, que se desea identificada del pasado al hoy, ese porcentaje de lo inesperado que todo lo puede llegar a trastocar. El miedo sería algo como una predisposición a lo peor, una predicción de lo que puede llegar, una premonición que atenaza el corazón, que estrecha las miras y las entrañas, que busca explicar lo que todavía no ha ocurrido y que por mejor vehículo halla el símbolo, y por mejor lenguaje el de la religión. Porque lo que depara el futuro es nebuloso, sin forma, o sino, demasiado evidente y tremendo como para aceptarlo, pues es la aniquilación que llega de la mano del morir. De ahí, quizá, que para las religiones que se despueblan de Dioses e identidades permanentes, el recurso del miedo sea menos poderoso, puesto que ni la propia muerte se siente como la pérdida terrible de lo irrepitable, por propio, que es el yo, puesto que se pone en duda la existencia real de tal elemento.

En cambio el morir, como ya se adelantó, se nos muestra como la gran baza, el detonante analógico del resto de los miedos. Y cuando las religiones calcan las terribles implicaciones del poder tiránico, y los Dioses son celosos como terribles monarcas despóticos, el miedo es el recurso para interpretar mundo y Dioses. Desde las primeras civilizaciones con sus monarcas terribles (aunque fueran paternales, o quizá justamente por ello) y sus Dioses calcados de ellos (y viceversa, en un confuso ir y venir de cielo a tierra que termina mutando ambos parámetros y haciendo Dioses de los hombres que mandan), se configura la terribilidad e ines-

crutabilidad de unos Dioses de los que cabe esperar cualquier arbitrariedad por no tener que ajustarse a reglas comunes. Dioses del poder que imperan desde el argumento de una religión del miedo, que anulan a sus fieles como los súbditos están aminorados por esos gobernantes que ya son distintos a los demás seres humanos, aunque, como todos, terminen muriendo, pero para los que se ideó una compleja metamorfosis de lo evidente haciendo de los muertos los auténticos vivos, de la muerte apoteosis, de sus tumbas, templos.

Este terrible modelo ha perdurado en el combinado patriarcal que hermana creer con temer, al padre, al rey, al Dios. Nada escapa a sus miradas consecutivas. ¿Quién se libraría entonces del miedo a la incorrección, al error, al pecado? Y, ¿cómo escapar de sus consecuencias? cuando la vigilancia se hace desde el interior de la conciencia, desde la más íntima parcela del ser, por creer que alguien todo lo ve y todo lo tiene en cuenta, con la eficacia del más perfecto burócrata, con la memoria del más celoso de los padres, con la rigidez de la que solamente es capaz uno mismo contra sí mismo. Es tener al enemigo en casa, tomando el timón, por ejemplo, en la angustia del buscar el sueño, cuando no hay mayor castigo que el insomnio, ni mayor premio que el descanso del justo, de aquel que tiene (cree tener o quiere creer tener) la conciencia tranquila, aunque para ello sea necesario el mucho temer.

Pero esta idea tiene una larga historia, cargada de miedos y de usos ejemplares del miedo, para la que los griegos antiguos nos ofrecen modelos de pensar que tienen la virtud de lo diferente, pero a la par de lo cercano. Critias (o quizá Eurípides¹⁵), hace dos milenios y medio, hacía decir a Sísifo que la creencia en los Dioses (diríamos, quizá, en ese tipo de Dioses de la vigilancia) fue obra de la necesidad de controlar la esfera de lo privado, anulando hasta el pensar y el dañar a escondidas. Las palabras de descreído que pone el autor en boca de Sísifo convienen bien a un personaje que, cuenta el mito, se atrevió a engañar hasta a la misma muerte, en un juego en el que los significados mortal-inmortal (que caracterizan justamente la fragilidad humana frente a la gloria divina entre los griegos) no son baladíes. Si los Dioses no existiesen, si fuesen un mero invento para que la sociedad humana tuviese un orden, entonces la inmortalidad podría estar al alcance del ser humano y Tánato y Hades podrían ser burlados. El castigo de la piedra, no sólo sería una metáfora existencialista de la estupidez absurda de la vida humana; actuaría como un recordatorio de las capacidades liberadoras de la inteligencia humana: ¿qué hubiera sido capaz de hacer Sísifo si en el Hades le hubieran dejado un momento de reposo para tramar la huida? Quizá encontrar la salida del reino de la muerte, quizá com-

15. 43F19 Snell; 88B25 D/K, el pasaje lo ha legado Sexto Empírico (IX, 54) en una larga disertación sobre los ateos antiguos.

prender que tal reino no era otra cosa que una construcción mental colectiva. Sísifo en este ilustrativo episodio mítico está sometido a la rutina del castigo que espera a quienes no tienen temor a la religión, que se atreven a no encontrarse coartados por los sutiles lazos que teje la ideología (la creencia, la religión), y que terminan entre los terribles lazos coercitivos de los señores del poder y la violencia. El episodio, desde esta mirada, resulta muy instructivo del destino del ser humano en muchas sociedades que apuestan por la heteronomía: temer sería padecer menos, pues ser capaz de entrever los engaños que construyen la existencia sería tentar ese terrible castigo que espera a quienes se creen dueños de sí mismos.

El miedo desde este punto de vista sería pues un producto fundamental de esa política que se resume en poder vivir en comunidad, que no es más que autocontrolarnos para que la convivencia pueda ser soportable sin recurrir a la ley del momentáneamente más fuerte. Así, por ejemplo, Maximilien Robespierre, en ese miedo que hizo imperar en París (el «terror» desde octubre de 1793 a julio de 1794), muestra componentes religiosos de purificación e instauración de un sistema perfecto milenarista y ofrece argumentos notables en la reflexión general sobre el recurso al miedo por parte de los modelos revolucionarios (y sus justificaciones). No sería necesario un Dios que vigilase todo, como tampoco sería aceptable su negación, el ateísmo. El gobierno liberaría a Dios (al Ser Supremo) de su faceta de vigilante, no habría pues que temerle, pues bastaría simplemente con temer al gobierno.

Un paso ulterior al de Critias en el pensamiento griego lo marca la utilización del miedo a los Dioses como arma de control más discriminado, de la sujeción de los ignorantes, del dominio sobre las masas embrutecidas, en una lectura mucho menos democrática, como corresponde a una época en que, tras la conquista de Alejandro y los enfrentamientos de sus sucesores, los ciudadanos tienen una menor libertad y los reyes hasta han pasado (de nuevo) a engrosar el elenco de las divinidades. El defensor más famoso de la tesis de que la religión es un arma imprescindible en el control de las masas será Polibio (VI, 56) pues plantea un argumento que casi parece el de un ilustrado: si la ciudad la habitasen solo personas sabias, la religión del miedo sería innecesaria, las ficciones engañosas, las imaginaciones sobre los dioses y el Hades no serían precisas. Pero la posibilidad de la conversión del miedo religioso en herramienta del poder para dominar a los que se podría engañar desde la posición del que, al carecer de la sujeción del temor a la ira de los Dioses, no se reprimía en reflejarla en el espejo de sus ignorantes y embrutecidos súbditos, ya la ofrecía el ateniense hablando por boca de Platón (*Leyes* 908b-e). En la ideología platónica no habría peor criminal que el ateo dotado de la inteligencia del filósofo, capaz de usar la religión como arma de dominio sobre sus semejantes, en tanto que tirano. El rey ateo, que utiliza la religión como arma de poder y, si es preciso, se convierte en Dios (en una paradoja regocijante: un Dios ateo), parece te-

ner en el mundo helenístico, incluso en Alejandro, buenos ejemplos y en Evémero un notable y famoso intérprete (pues convierte a los dioses olímpicos en antiguos reyes humanos divinizados (como lo son los monarcas contemporáneos suyos). El miedo se convierte para esta línea de especulación que nos ilustra la antigüedad clásica en hacedor de dioses, como recoge Estacio (*Tebaida* III, 661): *primas in orbe deos fecit timor*, una afirmación lapidaria que puede leerse de muchas maneras pero que, sin duda, otorga una notable preeminencia explicativa al factor sobre el que estamos reflexionando.

Pero, con estos trasvases entre creer, temer y dominar, la aniquilación del ser por la culpa, interiorizada, sometida a los fantasmas que produce la agonía del monólogo interior, podía resultar insoportable. Y también en este punto la religión ha ofrecido el fácil camino del absolver, del purificar, del limpiar volviendo a restablecer un equilibrio, imagen de lo deseado, de lo prometido más allá de la vida para los que sepan vivir correctamente. Pero, a la vez, resulta una terrible y angustiosa constatación de la fragilidad del ser humano y su sociedad, siempre acechada por la impureza, por el pecado, por la necesidad de redimirse, dedicando para ello esfuerzos que no resulta lícito calcular, derivando hacia los purificadores y absolutores parcelas del tener, del decidir y del ser. Confesar los pecados¹⁶ se convierte en una ceremonia de renovación, en una pequeña (o gran) conversión que mitiga la angustia, que desenreda el miedo, dispersa el temor, el remedio siendo idéntico a la enfermedad, exigiendo una aniquilación de los valores autónomos frente a lo estimado superior, una heteronomía que, para muchos, no resulta ser más que el consuelo de la sumisión a la tiranía. Dejar que otros piensen y decidan, para tantos, resulta un recurso cómodo que permite un reposo abierto al vivir la vida de modo menos responsable, pero no por ello menos intenso, con la, quizá ilusoria, libertad de la despreocupación.

Pero en el elenco de la diversidad religiosa de las culturas humanas también se contabilizan otras formas de encarar el fenómeno del miedo, buscándolo, regodeándose en él. Se podrían denominar como religiones de las sensaciones fuertes, en las que la transgresión, el pecado, la efusión de sangre, el sacrificio cruento, la muerte, preludian la más directa relación con los Dioses. El desasosiego puede caracterizar la que se estima verdadera experiencia de lo sobrenatural, poblada en la imaginación de algunos por zombies¹⁷ o por aterradores hierofantes para los que el miedo es compañero bienvenido y necesario para convertir la acción religiosa en

16. Sigue siendo una referencia clave Raffaele PETTAZZONI: *La confessione dei peccati*, 3 vols., Roma, 1929-1935.

17. Por ejemplo, Karola ELWERT-KRETSCHMER: *Religion und Angst. Soziologie der Voodoo-Kulte*, Frankfurt, 1997.

experiencia cumbre. O desde otra posición (pero en mucho parecida) la necesidad del horizonte del terrible castigo donde encontrar la fuerza para no apartarse del que se estima recto camino, que hace del miedo moneda cotidiana para no dejarse caer en el pecar (y los gozos imaginarios que procuraría), y que puede hallar sensaciones fuertes justamente en la renuncia (en imaginar la transgresión pero, al no atreverse a realizarla, no experimentar el tedio de lo ya vivido).

Y destaca el castigo ejemplar del auto de fe, con un público babeante para el que la religión ofrecía el consuelo de gozar sin pudor de la violencia, del dolor ajeno, de la muerte del otro, más alterizado cuanto anatemizado. O los rituales del tipo chivo expiatorio, en los que en algunos casos el animal se hace humano y son sus mismos semejantes los que le castigan con la expulsión, la aniquilación, convertido en fármaco¹⁸, en remedio de las culpas acumuladas, de los errores sin nombre que solamente los Dioses son capaces de contabilizar, hasta que llega ese terrible umbral en que imaginan que requieren una venganza que puede ser ciega. Ese miedo a la contaminación miasmática, llevó a algunas ciudades griegas antiguas a escoger de entre los suyos las presas de la violencia colectiva, justificada por la necesidad sentida de equilibrar cada cierto tiempo la relación con los Dioses, ofreciendo a seres humanos como intermediarios para que cualquier culpa anónima recayese sobre ellos, para que la purificación resultase consuelo para todos los demás. El miedo hacía renunciar a uno (o unos cuantos) para salvar a todos, la identidad del ayer convertida en alteridad por medio del rito; miedo hecho violencia cuando para desidentificar había también que lacerar, herir, desfigurar o incluso en algún caso (más en lo mítico) matar, no contentos en ocasiones con la mera expulsión, con el mero ultraje de la muerte social. Y hemos de figurarnos estas terribles ceremonias de la violencia en las que el miedo de muchos aguzaría un castigo que se materializaría en el terror de los que, antes de ser expulsados, eran golpeados, miedo sobre miedo, canalizado por la religión para hacerlo sedativo social: la pureza recobrada finalmente.

Este miedo a la cólera que casi podríamos llamar «mezquina» de los Dioses es el que parece llevar en muchas religiones a blindar los actos sociales y personales por medio de estrictas normas y pautas: tabúes que impiden cometer actos dignos de enfado divino, de preservar al posible (probable) pecador de su pecado y sobre todo a los no pecadores de una venganza ciega. Lecturas literales de los códigos religiosos

18. Jan BREMMER: «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSPh* 87, 1983, 299-320; abre el espectro geográfico de su análisis en *Greek Religion and Culture, the Bible, and the Ancient Near East*, Leiden, 2008, 169-214. Son muy famosos los planteamientos de René GIRARD: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983 (París, 1972) o *El chivo expiatorio*, Barcelona, 1986 (París, 1982) sugerentes, pero muy determinados por el deseo de explicar el sacrificio fundacional del cristianismo (y lo que estima su radical resemantización).

o interpretaciones y reinterpretaciones que intentan alejar esa extraña substancia, casi material para algunos, que es el pecado, el miasma, incluso el karma. Y detrás de todo ello una vida regida por un miedo convertido en filtro de todo pensamiento y de cualquier actuación. Y, además, entendido por muchos como el comportamiento más positivo, la actitud verdaderamente correcta: el temor de Dios¹⁹.

Y, como contrapartida, las lapidaciones en cumplimiento de la ley religiosa, la violencia social hecha espectáculo. Pero no como en nuestra sociedad, que la esconde en la penumbra de las salas de cine o en los salones presididos por esos nuevos altares que son los televisores, aderezando el condimento íntimo del pensar la sangre y el dolor. Por el contrario, se vehiculan por medio de la muy real anulación de la vida o del cercenamiento de un miembro, del cumplimiento fiel y público del equilibrio que el dolor o la muerte reestablecen. Sedativo social que muchos parecen necesitar para seguir adelante con sus vidas aburridas y rutinarias, como entre nosotros tantos otros necesitan de su dosis de violencia cinematográfica, cibernética, o la que procuran esos «paraísos» artificiales que resultan ser los videojuegos. Una violencia repetida, que se prodiga entre noticiarios y películas, llegándose a no discernir lo real de lo ilusorio, como en un orwelliano 1984 que anularía poco a poco las posibilidades de juicio, de delimitar lo ético de lo que no lo es, de distinguir lo correcto de lo incorrecto en la barahúnda de posibilidades que ofrecen las imágenes que desperdiga el zapping o, cada vez más, los vericuetos de internet.

Y así el miedo se transforma y, frente a la seguridad que mantienen algunos fundamentalistas (seguros de los fundamentos de lo que creen, inmunes a las influencias debilitadoras de lo moderno y postmoderno), tantos otros son incapaces de saber discernir el objeto del temor religioso. Ya no podría ser el pecado, tan difícil de reconocer si se carece de certezas, ni tampoco los demonios, casi convertidos en folclore o en serpiente informativa bajo el aspecto de secta satánica (a pesar de haber resultado durante milenios las grandes figuras del mal, temibles personificaciones de lo ajeno aterrador). Lejos quedan las angustias del combate cósmico entre el bien y su antagónico, y algunos parecen optar por lanzar la mirada hacia adentro, haciendo surgir nuevas figuras del miedo interiorizado, a las que Carl Gustav Jung dotó de identidad arquetípica denominándolas «la sombra»²⁰. Miedo a nosotros mismos, al extraño que radica en nuestro interior, al demonio (al *daimon*) que hay dentro de nosotros, y con el que no parecería haber más que una componenda, es decir, aceptar de un modo no dualista las posibilidades de crecimiento personal

19. Resulta ejemplar la obra de 1680 de John BUNYAN: *The Fear of God*, que sigue reeditándose y leyéndose en ciertos modelos de cristianismo de corte fundamentalista.

20. Connie ZWEIG y Jeremiah ABRAHAMS (eds.): *Encuentro con la sombra*, Barcelona, 1992 (1991) esp. parte 7.

que potenciaría el enfrentamiento con él en algunos modelos propugnados desde las «nuevas espiritualidades (o, en otro tipo de lecturas teológicas más tradicionales, tomando directamente el camino del exorcismo...). Pero también dirigimos nuestras angustias hacia otros derroteros y si bien ya no vemos como pecado lo que remordía la conciencia a nuestros antepasados (regodearnos en los actos impuros, en la infidelidad, en la blasfemia), no dejamos de pensar en un castigo (en forma de obesidad, de fealdad, de envejecimiento) para esos nuevos pecados de nuestro presente que entiende la cultura como culturismo y el cultivo de las virtudes como el cultivo del cuerpo y que, por medio de la autoayuda, nos convierte en siervos de la divinidad de la terapia²¹. Ahora se imaginan como desviaciones inaceptables saltarse la hora de gimnasio o autoengañarnos con el consumo de calorías. Parece que el más temible pecado sería la traición a esa dieta perfecta que nos situará a las puertas del paraíso al que solo acceden los cuerpos sin tacha (sin grasa, sin arrugas, sin pilosidad).

Y entre tanta indeterminación, tanto miedo hecho religión, tanta religión del miedo, el objeto de temor ha terminado trastocándose, convirtiéndose la propia religión en lo temible, las religiones en las causas del miedo, en una recurrencia que caracteriza a algunas vías de la Modernidad y que se ramifica hasta la actualidad. Se teme al fundamentalista, al que sitúa (o cree o dice situar) los valores de lo religioso por delante de cualesquiera otros, lo que le convierte en impredecible, porque puede que no se pliegue a los valores del dinero y la horquilla en la variabilidad de comportamientos que propicia su imperio; puede que acepte renunciar a su conveniencia en aras de lo que cree, puede llegar a optar por modelos de organizar su vida diferentes (y hasta intentar organizar la vida al resto según sus parámetros). Se crea así un imaginario del fundamentalista, parecido al imaginario del fanático que se erigió desde la Ilustración Francesa, que pasa por encima de las personas y sus circunstancias y diferencias para construir prototipos eficaces (aunque absurdos) en la alterización, en la anulación, en la desidentificación.

Pero un mecanismo parecido anida más en el interior de nuestras sociedades, especialmente en Europa, es el miedo al diferente que toma la religión como detonante. Es miedo a la diversidad, a la multirreligiosidad, al converso que se viste de otra manera y al que se tacha de esclavo de una secta²², a la inmigración percibida como la invasión del distinto, del que lleva otros atavíos, del que reza de otra ma-

21. Resulta obligada la referencia a las reflexiones de Eva ILLOUZ: *La salvación del alma moderna. Terapia emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires-Madrid, 2010 (University of California, 2008), esp. cap. 5.

22. La mirada de Joan PRAT: *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, 2011 (hay varias ediciones previas, la primera de 1997), resulta muy esclarecedora.

nera (o incluso simplemente lo hace de un modo sistemático y público o a deshora, en sábado, en viernes, cinco veces al día).

Planea el conflicto y se repudia al diferente, llegándose a temer hasta al pensamiento que deambula por otras certezas porque puede llevar a generar dudas sobre lo que se cree, temiéndose hasta a la libertad²³ (a pesar de ser elemento clave en la Modernidad). Y se llega a plantear la existencia de religiones enemigas, conformadoras de civilizaciones enemigas porque pueden en última instancia, como ilustra el diáfano y destructivo pensamiento de Samuel Huntington²⁴, poner en peligro privilegios y posiciones de dominio. Religión reducida a geoestrategia, miedo convertido en mortífera arma de combate global, excusa para combatir otra excusa, formulaciones de una islamofobia a la moda que utiliza el fácil recurso que en el pasado ya desembocó en los horrores del antisemitismo. En suma, la maniobra de convertir en chivos expiatorios de nuestros males a quienes se estima diferentes consustancialmente de nosotros y, por tanto, se imagina elementos no asimilables sino aniquilables.

Resumiendo, la reflexión sobre el miedo, en la religión y de las religiones, ha de estar presente en nuestro mundo actual, máxime cuando nos encaminamos hacia la configuración de sociedades mucho más multiculturales, donde las fronteras, al diluirse, trastocan certezas centenarias o incluso milenarias, y frente al temor a la desidentificación, puede resultar muy fácil el recurso a la negación de la diferencia o a la estigmatización del que se estima distinto.

De ahí que los argumentos que defienden la existencia tanto de religiones del miedo como de religiones ante las que no queda otro recurso que el miedo sean posiciones caricaturescas por lo monolítico (cuando no simplemente ideologías malintencionadas). No habría religiones del miedo, sino desarrollos en momentos y lugares específicos en los que se potenció el recurso al miedo como una más de las herramientas ideológicas. Tampoco el miedo sería ingrediente necesario en cualquier praxis religiosa, puesto que la religión es un componente demasiado multiforme, cambiante y complejo como para reducirlo a fórmulas de necesario cumplimiento. La diversidad de lo religioso patrocina una diversidad de manifestaciones del miedo, pero, a la vez, nos vacuna contra las descalificaciones generales y nos exige que pongamos atención a las razones que pueden subyacer tras tales descalificaciones, para no hacer del miedo a las religiones un argumento a la hora de em-

23. Erich FROMM: *El miedo a la libertad*, Barcelona, 2000 (or. *Die Furcht vor der Freiheit*, 1941) o el opúsculo de José Luís VILLACORTA: *Religión y miedo a la libertad*, Bilbao, 1996.

24. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997 (Nueva York, 1996), esp. 374ss.

prender y justificar guerras supuestamente de religión, de convertir a las religiones en armas de combate, es decir, efectivamente, en religiones del miedo.

Miedo y religión resulta un fructífero binomio para ser estudiado, pero una mala combinación para hacerla vivencia, para transformarla en aliada de la política y de la violencia, sean quienes sean quienes se estimen legitimados para esgrimir tal alianza. Dichos argumentos en un mundo como el actual, global, multicultural y multirreligioso, no pueden más que multiplicar el conflicto o enredarlo, añadiendo elementos muy sensibles (como son los religiosos), en enfrentamientos en los que los verdaderos intereses en pugna serían meramente económicos o geoestratégicos y, por tanto, los caminos de resolución de tales conflictos resultarían bastante más sencillos que si se añaden los factores identificatorios y excluyentes que la variable religión puede enquistar.

CULTO Y RITO EN CUEVAS: MODELOS TERRITORIALES DE VIVENCIA Y EXPERIMENTACIÓN DE LO SAGRADO, MÁS ALLÁ DE LA MATERIALIDAD (SS. V-II A.N.E.)^I

WORSHIP AND RITUAL IN CAVES:
TERRITORIAL MODELS OF LIVING AND EXPERIENCING
THE SACRED BEYOND MATERIALITY (5TH-2ND C. BCE)

CARMEN RUEDA GALÁN^{II} Y JUAN PEDRO BELLÓN RUIZ^{III}

UNIVERSIDAD DE JAÉN

CARUEGAL@UJAEN.ES; JBELLON@UJAEN.ES

RESUMEN

En el Alto Guadalquivir, entre los siglos V y II a.n.e., encontramos distintos espacios de culto en cueva, los cuales guardan una relación intrínseca con el modelo territorial en el que se insertan. A través de su análisis pretendemos señalar la heterogeneidad de sus rasgos y la variabilidad de su evolución en distintos procesos históricos locales, desde

ABSTRACT

In the Alto Guadalquivir between the 5th and the 2nd centuries BCE we find different kinds of worship places in caves. They have an intrinsic relationship with the territorial model in which they are inserted. By analysing them, we aim to point out the heterogeneity of their features and the variability of their evolution in different local historical

^I Este trabajo se ha realizado dentro de los proyectos de investigación “*Verenda numina: temor y experiencia religiosa en el Mundo Antiguo*” (JIUZ-2014-HUM-01) del Vicerrectorado de Política Científica de la Universidad de Zaragoza, y “Lugares de culto iberos en cuevas: análisis del territorio de las Sierras de Segura y Cazorla” (2014/00043/001), Plan de Investigación de la Universidad de Jaén.

^{II} Contratada Posdoctoral Subprograma Proyectos I+D+I, Retos a la Investigación JIN-2014 (MINECO). Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Ibérica, Universidad de Jaén. caruegal@ujaen.es

^{III} Contratado Subprograma Ramón y Cajal (MICINN). Instituto Universitario de Investigación en Arqueología Ibérica, Universidad de Jaén. jbellon@ujaen.es

los santuarios territoriales de Collado de los Jardines (Santa Elena) y la Cueva de la Lobera (Castellar), pertenecientes al territorio de Cástulo, pasando por el recientemente excavado santuario extraurbano de la Piedra del Águila (Orcera), al modelo urbano del *oppidum* de Puente Tablas (Jaén). En todos los casos se discute sobre los distintos factores relacionados con el proceso cultural, desde la movilidad, la escala de participación y la motivación que interviene en el mismo.

La heterogeneidad en las funciones y los relatos míticos recreados en las cuevas, viene discutida a través de los casos de hierofanías detectados en los santuarios expuestos, insistiendo en el papel de la cueva como espacio de mediación y conculcación emocional construido y antropizado a tal efecto, donde eventos astronómicos, como los equinoccios, juegan un papel determinante para medir los periodos de comunicación con la divinidad y realización de ritos que sancionan la medición de las estaciones y ciclos agrarios, además de formalizar el escenario de las narraciones míticas propias.

processes. They range from the territorial shrines of Collado de los Jardines (Santa Elena) and Cueva de la Lobera (Castellar), in the territory of Cástulo, to the recently excavated suburban sanctuary of La Piedra del Águila (Orcera) and the urban model of the *oppidum* of Puente Tablas (Jaén). In all these cases we discuss the different factors related to the worship process, including mobility, the scale of participation and the motivation involved in it.

The heterogeneity of the functions and mythical stories recreated in the caves is discussed through the cases of hierophany detected at the sanctuaries in question. We emphasise the role of the cave as a place of emotional mediation built and anthropised for such a purpose. It was where astronomical events, such as the equinoxes, played a decisive role in measuring the periods of communication with the divinity and the carrying out of rites that ratified the measurement of the seasons and agrarian cycles, as well as formalising the scenario for the mythical narrations themselves.

PALABRAS CLAVE

santuarios, cueva, sociedades iberas, hierofanía, ritualidad, experiencias religiosas, paisaje sacro.

KEY WORDS

sanctuaries, cave, Iberian societies, hierophany, rituality, religious experiences, sacred landscape.

Fecha de recepción: 14/06/2016

Fecha de aceptación: 23/01/2017

INTRODUCCIÓN

Este trabajo plantea un análisis arqueológico de un tipo de contexto sagrado del ámbito ibero: el culto vinculado a cuevas o abrigos, que en sus diferentes variantes, como espacios urbanos o extraurbanos, nos aproxima a dinámicas rituales heterogéneas. El contexto demarca el punto de partida para la comprensión de las formas de culto, teniendo en cuenta cómo se implican este tipo de espacios en el territorio, así como su papel o función como lugares de representación aristocrática o como ámbitos de cohesión.

Metodológicamente se ha producido un salto cualitativo destacable con la inclusión del análisis de la religiosidad ibera dentro de su matriz socio-política, posibilitando su implicación y su explicación, también en términos territoriales¹. Este planteamiento fuerza a la aplicación e interrelación de diferentes escalas de aproximación al registro arqueológico, que parte del análisis a nivel microespacial hasta la integración del registro votivo en la estructura de comprensión en términos territoriales. La posibilidad de articular estas diferentes escalas nos amplía las perspectivas de análisis relacionadas con las fórmulas de proyección ideológicas en las dinámicas territoriales².

1. CHAPA, T.: "Algunas consideraciones sobre el estudio de los santuarios ibéricos", *Zephyrus*, 43, 1990, 249-251; MOLINOS, M., ET AL.: *El santuario heroico de 'El Pajarillo', Huelma, Jaén*, Jaén, 1998; GRAU, I.: *La organización del territorio en el área central de la Contestania Ibérica*, Alicante, 2002; RUIZ, A., ET AL.: "El modelo político del pago en el Alto Guadalquivir (s. IV-III a.n.e.)", VVAA, *Territori polític i territori rural durant l'edat del Ferro a la Mediterrània Occidental. Actes de la Taula Rodona celebrada a Ullastret. Monografies d'Ullastret 2*, Girona, 2001, 11-22; RUIZ, A., RUEDA, C., y MOLINOS, M.: "Santuarios y territorios iberos en el Alto Guadalquivir (siglos IV a.n.e.-siglo I d.n.e.)", TORTOSA, T., y CELESTINO, S. (eds.), *Debate en torno a la religiosidad protohistórica*, Madrid, 2010, 65-81; RUEDA, C.: *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Jaén, 2011; GRAU, I.: "Límite, confín, margen, frontera... Conceptos y nociones en la antigua Iberia", PRADOS, F., GARCÍA, I., y BERNARD, G. (eds.), *Confines. El extremo del mundo durante la Antigüedad*, Alicante, 2012, 23-48; ADROHER, A.: "El territorio ideológico en el área bastetana", RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 145-182; GONZÁLEZ REYERO, S., ET AL.: "Procesos de apropiación y memoria en el sureste peninsular durante la segunda Edad del Hierro: Molinicos y la Umbría de Salchite en la construcción de un territorio político", *Zephyrus*, 73, 2014, 149-170; LÓPEZ MONDÉJAR, L.: "Santuarios y poder ideológico en el sureste ibérico peninsular (siglos IV-III a.C.): paisajes, ceremonias y símbolos", *Munibe Antropología-Arkeología*, 65, 2014, 157-175.

2. RUEDA: *Territorio, culto...*, 17-18.

Desde el punto de vista conceptual es importante porque nos introduce en nuevas formas de analizar las estrategias de plasmación simbólica, más allá del mero objeto, y contribuye a la identificación, en el paisaje, de esquemas mentales definidos, por ejemplo, en el registro iconográfico, permitiendo la comprensión de las cosmovisiones de determinadas sociedades antiguas y de cómo se proyectan en su medio ambiente a través de esquemas mitológicos, a los que se les da forma en el seno del propio paisaje construido. El espacio (también medido en términos territoriales) es, por tanto, una coordenada fundamental de análisis de los sistemas religiosos, pero no cabe duda que debe ir ligado a la variable temporal que, en el contexto de análisis de la religiosidad ibera, posee una fuerte multidimensionalidad. Precisamente, en el contexto de la práctica ritual ibera constatamos cómo el tiempo histórico se nutre y enriquece con el tiempo mítico, ese otro tiempo que nos traslada a ámbitos remotos que contribuyen a revivir el mito y a dar explicación al rito. Los recursos son variados y se materializan a través de la arquitectura sacra, pero también de la propia ofrenda, constatándose en algunos casos procesos de anacronía de la imagen votiva y religiosa, procesos de largo recorrido, perceptibles hasta mediados del siglo I a.n.e.³. Por ello, el análisis diacrónico se hace imprescindible, pues nos introduce en aspectos relacionados con la propia transformación de los patrones de asentamiento, del papel de los santuarios o de las modificaciones de los sistemas rituales constados en un mismo espacio de culto con una dilatada historia.

Por otro lado, también desde un punto de vista metodológico, es necesario valorar la trascendencia de la materialidad de las prácticas rituales religiosas insertas en sus paisajes culturales, en sus territorios políticos y sociales, abordando el conjunto desde una práctica interdisciplinar coherente, alejada de las tradicionales perspectivas histórico-culturales. Esto nos fuerza a mirar el registro arqueológico e incluir todas las variables de análisis sin desdeñar la información que aportan aspectos o materiales, tradicionalmente percibidos como secundarios o de importancia menor. De esta manera, para una aproximación al rito y a los mecanismos que rigen la expresión de la estructura litúrgica es necesario profundizar en los modelos y pautas

3. RUEDA, C.: “Las imágenes de los santuarios de Cástulo: los exvotos ibéricos en bronce de Collado de los Jardines (Santa Elena) y Los Altos del Sotillo (Castellar)”, *Palaeohispánica*, 8, 2008, 55-87 (62); RUIZ, RUEDA y MOLINOS: “Santuarios y territorios...”, 69-71; GRAU, I., y RUEDA, C.: “Memoria y tradición en la (re)creación de la identidad ibérica: reviviscencia de mitos y ritos en época tardía (ss. II-I aC)”, TORTOSA, T. (ed.), *Diálogo e identidades bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. -I d.C.)*, Madrid, 2014, 101-121; RUEDA, C., y OLMOS, R.: “Las cráteras áticas de la cámara principesca de Piquía (Arjona): los vasos de la memoria de uno de los últimos linajes iberos”, RUIZ, A., y MOLINOS, M. (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 375-391.

de comportamiento, en su irregularidad o regularidad, que deja un claro reflejo en el registro arqueológico⁴.

Las liturgias rituales poseen una parte práctica que dota de reglas y códigos de comportamiento⁵, en ocasiones fundamentales para el aprendizaje social. Una parte práctica que se materializa en ‘artefactos’ que lo definen, como instrumentos activos en la consecución del mismo⁶, o en imágenes que narran, como instantáneas preseleccionadas, el momento elegido⁷. Una de las vías propuestas para profundizar en estos aspectos es la construcción de un método interdisciplinar que englobe e interrelacione técnicas y analíticas aplicadas a registros de naturaleza heterogénea, que comparten un mismo contexto votivo. Un método que requiere de la aplicación de un protocolo de actuación que está dando muy buenos resultados en espacios rituales excavados recientemente y que, a nivel microespacial, contempla la aplicación combinada de análisis tipológicos e iconográficos con analíticas arqueozoológicas, paleoambientales o físico-químicas de determinación de contenidos, entre otras⁸. En conjunto se ofrece una lectura completa que se relaciona con diversos aspectos implicados en la liturgia, no sólo relacionado con el resultado del rito y de la ofrenda, sino incluso con aspectos vinculados a la preparación del instrumental que lo acompaña⁹.

4. GRAU, I., y RUEDA, C.: “Memoria y tradición...”, 119.

5. BELL, C.: *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992, 19-21.

6. CHAPA, T.: “Sacrificio y sacerdocio entre los iberos”, ESCACENA, J.L., y FERRER, E. (coords.): *Entre dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, Sevilla, 2006, 157-180.

7. OLMOS, R.: “La simbolización del espacio sagrado en la iconografía ibérica”, DUPRÉ, X., RIBICHINI, S., y VERGER, S. (eds.), *Saturnia tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, itálico, fenicio-punico, ibérico e céltico*, Roma, 2008, 251-266.

8. RUEDA: *Territorio, culto...*, 237-241; SÁNCHEZ, A., PARRAS, D., y RAMOS, N.: “Análisis químico de contenidos en recipientes cerámicos”, RUEDA, C.: *Territorio, culto e iconografía en los santuarios iberos del Alto Guadalquivir (ss. IV a.n.e.-I d.n.e.)*, Jaén, 2011, 221-226; RUEDA, C., MOLINOS, M., y RUIZ, A.: “Culto, rito y ofrenda en el santuario periurbano de Las Atalayuelas (Fuerte del Rey)”, RUIZ, A., y MOLINOS, M. (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 427-440; RUIZ, A., *ET AL.*: “El santuario de la Puerta del Sol”, RUIZ, A., y MOLINOS, M. (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 93-106; RUIZ, A., *ET AL.*: “El santuario ibero de la Puerta del Sol”, RUSSO, A., y GUARNERI, F. (eds.), *Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*, Roma, 2016, 309-319.

9. En relación a este aspecto, la aplicación de análisis físico-químicos (cromatografía de gases-espectrometría de masas -GC-MS- y la cromatografía líquida con ionización química a presión atmosférica-espectrometría de masas -HPLC-APCI-MS-) en el santuario de la Puerta Sur de Puente Tablas ha permitido la identificación de indicadores químicos que muestran la presencia en los recipientes cerámicos de contenidos de naturaleza diversa, como grasa de origen animal, grasa de origen vegetal y cera de abeja. No obstante, ha sido la presencia de azufre nativo la más recurrente en el repertorio cerámico de este santuario, en ocasiones combinada con alguno de los contenidos citados, evidencia que constituye un dato de especial relevancia, por la clara utilidad del uso de este mineral en el ámbito religioso antiguo, vinculado a actos de purificación o a propiedades medicinales. Este es un aspecto al que sólo podemos

Pero indagar sobre la materialidad del rito no supone negar o invalidar otras categorías de percepción, vinculadas a aspectos inmateriales que son conceptualizados o expresados a través de formas materiales¹⁰. De algunos de estos aspectos se encargan líneas muy actuales de investigación, como la *Archaeology/Archaeologies of the senses* definida como una tentativa de concretar cómo se construyen las subjetividades incorporadas a las identidades colectivas y que poseen un fundamento empírico. Una línea de trabajo que, en definitiva, contribuye a articular particularidades que se desarrollan desde disciplinas y técnicas dispares, contribuyendo a una lectura más completa del registro¹¹. Se trata de superar el concepto pasivo de la materialidad de los objetos y de profundizar en aspectos que van más allá de las meras representaciones visuales, indagando en los canales de empatía sensorial y emotiva necesarios, por ejemplo, en el desarrollo de la ritualidad y en la construcción de las mitologías, como en el caso de las hierofanías.

ESPACIOS DE CULTO EN CUEVA Y TERRITORIO: APUNTES SOBRE LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL PAISAJE

El paisaje se define como una realidad compleja y polisémica que aúna aspectos de carácter natural con las circunstancias históricas. En él se proyecta lo que se conoce, propiciando que el medio físico cobre sentido y valor, generando lo que se define como ‘paisaje familiar’¹² y seleccionando aquello que sirve para la construcción de las cosmovisiones de una sociedad. En el paisaje se perciben los rasgos impresos por la colectividad, también lo relativo a aspectos simbólicos, ya que la naturaleza se convierte en fuente de metáforas, que enmarcan las creencias y proporcionan explicaciones a las formas de entender el mundo¹³.

En las sociedades ibéricas los sistemas religiosos están conectados y ligados a la naturaleza. Los territorios iberos poseen una dimensión simbólica clara que se pro-

aproximarnos con la aplicación de técnicas específicas, orientadas a completar la información que ofrece el registro arqueológico; *vid.* PARRAS, D., *ET AL.*: “Sulphur, fats and beeswax in the Iberian rites of the sanctuary of the *oppidum* of Puente Tablas (Jaén, Spain)”, *Journal of Archaeological Science: Reports*, 4, 2015, 510-524.

10. INSOLL, T.: “Ritual and religion in archaeological perspective”, INSOLL, T. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011, 1-5 (2).

11. HAMILAKIS, Y.: “Archaeology of the Senses”, INSOLL, T. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011, 208-225 (209-211); ID.: *Arqueología y los sentidos. Experiencia, memoria y afecto*, Madrid, 2015.

12. LÓPEZ-BERTRÁN, M.: “Practical movements: kinetic rituals in the Ancient Western Mediterranean”, *Journal of Mediterranean Archaeology*, 24, 1, 2011, 85-109 (92).

13. URQUIJO, P. S.: “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, *Geotrópico*, 2, 2010, 2-15.

yecta en hitos del paisaje, que se conceptualizan e incluso participan en las narraciones mitológicas¹⁴. En concreto veremos cómo la cueva, como hito natural destacado, contribuye y se integra en esas historias míticas que se suceden en un espacio y en un tiempo, extraordinarios. El acceso a la naturaleza, como materialización de esta dimensión sagrada, se rige por códigos religiosos que se potencian cuando se transita a los límites del territorio, a esos espacios liminales que se rigen por normas concretas, tan alejadas de lo cotidiano¹⁵. Las peregrinaciones a los espacios y pasajes sagrados aseguran la comunicación con lo divino y convierte a estos lugares, en palabras de Silvia Alfayé, en ‘territorios de gracia’¹⁶. El peregrinaje, en sus diversas variantes, no deja de ser una forma más de apropiación del paisaje sagrado como espacio cargado de significados culturales de tradición¹⁷, que forman parte de la memoria de la comunidad (también de la memoria individual) y que se refuerza a través de comportamientos rituales cíclicos y de pautas de repetición.

El paisaje, por tanto, como construcción histórica posee una vertiente simbólica demarcada, como proyección de la cosmovisión de una sociedad. Una dimensión que no excluye otras funcionalidades, sino que conlleva un proceso de *significación de una zona dentro de un código de lectura de carácter simbólico-ideológico*¹⁸. Las cosmovisiones en la religiosidad ibera definen formas de narración propias que son convertidas en memoria, fosilizadas en imágenes, pero también en el territorio. Una mirada a la iconografía ibera nos ayuda a comprender los ámbitos definidos para el modelo de vida de estas sociedades protohistóricas y cómo este esquema, que articula relaciones de índole diversa, se proyecta en los territorios, pues la imagen ibera participa de esos ámbitos de relación¹⁹. Así el *oppidum* se convierte en el centro de las relaciones de vecindad, aquellas que se muestran y desarrollan en el espacio político controlado, que se define como complementariedad al espacio rural, el que rige las relaciones con la naturaleza. De ella se derivan al menos dos acepciones, dependien-

14. RUIZ, RUEDA y MOLINOS: “Santuarios y territorios...”, 65-81; GRAU, I., y AMORÓS, I.: “La delimitación simbólica de los espacios territoriales ibéricos: el culto en el confín y las cuevas-santuario”, RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 183-212; GONZÁLEZ REYERO ET AL.: “Procesos de apropiación...”, 149-170.

15. BRADLEY, R.: *An Archaeology of Natural Places*, London-New York, 2000.

16. ALFAYÉ, S.: “Hacia el lugar de los dioses: aproximación a la peregrinación religiosa en la Hispania indoeuropea”, MARCO, F., PINA, F., y REMESAL, J. (eds.), *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*, Barcelona, 2010, 177-218 (179).

17. LÓPEZ-BERTRÁN: “Practical movements...”, 91.

18. SANTOS, M., PARCERO, C., y CRIADO, F.: “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados”, *Trabajos de Prehistoria*, 54, 2, 1997, 61-80 (62).

19. OLMOS: “La simbolización del espacio...”, 251-266.

do del grado de transformación o apropiación de la misma. De un lado, se presenta el espacio natural controlado (*ager*) y, frente a éste, el ámbito de la naturaleza salvaje (*saltus*), donde lo físico y lo sobrenatural se entremezclan, caracterizado además por constituirse como un ámbito de vegetación salvaje, no controlada que concreta el límite del espacio de residencia²⁰. A esta dualidad hay que sumar un tercer ámbito, el espacio mítico, que define las relaciones con los antepasados y con las divinidades, que se expresa en las construcciones simbólicas y en las fórmulas de demostración política²¹. Todas estas dimensiones se complementan entre sí.

En la construcción de este esquema ideal, síntesis de concepciones generales de cómo se concibe el mundo, se define claramente el espacio de lo liminal, aquel que se encuentra alejado del *oppidum* y en el que se encarna lo opuesto a lo cotidiano. A este ámbito se asocian, en muchas ocasiones (aunque con matizaciones, como se verá a continuación), las cuevas como espacios sacros de referencia. La cueva, en este contexto, adquiere la propiedad de condensar símbolos que ayudan a crear otros mundos diferentes, pues una de las propiedades fundamentales de estos espacios liminales es la de fijar aquello que debe ser visto en 'ese otro mundo' en contradicción con lo construido socialmente como normal o cotidiano²², contribuyendo a acentuar asimismo los estadios liminales de la persona²³.

Bajo estos planteamientos, el análisis de los espacios de culto en cueva requiere de una perspectiva amplia, que integre su localización y el papel que juega en el contexto del territorio y su vinculación a espacios urbanos. Por ello creemos básico integrar el conocimiento del territorio político en el análisis de estos santuarios, por lo que nuestra aportación a este trabajo se va a centrar en los espacios de culto del Alto Guadalquivir, aunque contaremos con referencias de contraste próximas que se sustentan en análisis territoriales.

En los territorios iberos del Alto Guadalquivir contamos con diferentes tipos de santuarios en los que la cueva o el abrigo se convierten en un hito funcional, pero también simbólico, que define el espacio de culto y que delimita la práctica ritual. No obstante, antes de abordar estas cuestiones desde casuísticas concretas, cabría hacer algunas matizaciones iniciales. Una de ellas tiene que ver con la extensión del término cueva-santuario que, más allá de fijarse como una denominación genérica,

20. RUIZ, A., y SÁNCHEZ, A.: "La cultura de los espacios y los animales entre los príncipes del sur", TORTOSA, T., y SANTOS, J.A. (eds.), *Arqueología e iconografía. Indagar en las imágenes*, Roma 2003, 137-154 (137-138); GRAU: "Límite, confin...", 33-34.

21. RUEDA, C.: "La religiosidad en las sociedades iberas de los siglos IV-III a.C.", *Arqueología & Historia*, 1, 2015, 4-9 (4-5).

22. GARWOOD, P.: "Rites of passage", INSOLL, T. (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011, 261-283 (275).

23. ALFAYÉ, S., y RODRÍGUEZ-CORRAL, J.: "Espacios liminales y prácticas rituales en el noroeste peninsular", *Palaeohispanica*, 9, 2009, 107-111 (107).

ha potenciado que espacios de culto de territorios distintos y con rasgos diferenciables sean analizados bajo una misma categoría conceptual, que ha tendido a cierta homogeneización de realidades religiosas diferentes²⁴. En un reciente análisis, Grau y Amorós acentuaban cómo estas circunstancias han “enfaticado lo que estos espacios sacros tienen en común y ha obviado las particularidades”, a pesar de que la revisión que hacen estos autores del territorio contestano pone de manifiesto cierta variabilidad funcional²⁵. Un diagnóstico parecido es del que partimos en el estudio de los espacios de culto en cueva o ‘con cueva’ en el Alto Guadalquivir. En nuestro caso observamos cómo no sólo la función y la ritualidad manifiesta es diferente en los santuarios que pertenecen a territorios distintos, sino que el papel de la cueva es, asimismo, distinto. Esto nos lleva a una segunda apreciación sobre la función de este hito topográfico y natural en el contexto ritual, ya que vamos a encontrar algún ejemplo en el que la cueva es un elemento meramente simbólico que contribuye a enriquecer la lectura y el discurso mítico del propio santuario. Tres son los ámbitos territoriales que nos servirán de guía para analizar aspectos relacionados con el culto en cuevas, con las motivaciones del rito y los canales de subsanación de los miedos y con las narraciones míticas vinculadas a la divinidad femenina ibera. A ellos pertenecen santuarios de tipología diferente, lo que permite abordar experiencias y expresiones religiosas igualmente diversas.

SANTUARIOS TERRITORIALES DE COLLADO DE LOS JARDINES (SANTA ELENA, JAÉN) Y DE LA CUEVA DE LA LOBERA (CASTELLAR, JAÉN)

Pertenecen al territorio de Cástulo, localizándose en los confines, como límites físicos y simbólicos de un amplísimo territorio que evoluciona de un modelo de *pagus* a un esquema que puede definirse como suprarregional²⁶. Desde mediados del siglo IV a.n.e. y en el desarrollo del siglo III a.n.e. se convierten en grandes centros de culto, espacios donde se sancionan prácticas fundamentales para las comunidades que forman parte de esta gran unidad política, entre las que adquieren un papel importante los ritos de paso, pero también otro tipo de ritualidades vinculadas con la curación y a la protección. En la estructura ritual de estos santuarios todas estas ritualidades contribuyen a reforzar las prácticas de agregación y de identificación social que po-

24. GONZÁLEZ-ALCALDE, J.: “Estudio historiográfico, catálogo e interpretación de las cuevas-refugio y cuevas-santuario de época ibérica en Alicante”, *Recerques del Museu d’Alcoi*, 11-12, 2002-2003, 57-84.

25. GRAU y AMORÓS: “La delimitación simbólica...”, 187.

26. RUIZ ET AL.: “El modelo político...”, 11-22; RUIZ, A., ET AL.: “El factor ibero en la Batalla de Baecula: los efectos colaterales de la guerra”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 23, 2013, 199-225.

seen una dimensión claramente colectiva²⁷. La frecuentación de estos espacios de culto hasta finales del siglo III a.n.e. debió ser importante, aspecto que queda reflejado en sus contextos votivos, los cuales se convierten en imponentes tesoros contenedores de varios miles de ofrendas, entre las que destacan los exvotos en bronce como la principal categoría votiva y soporte iconográfico de carácter identitario²⁸. (Fig. 1)

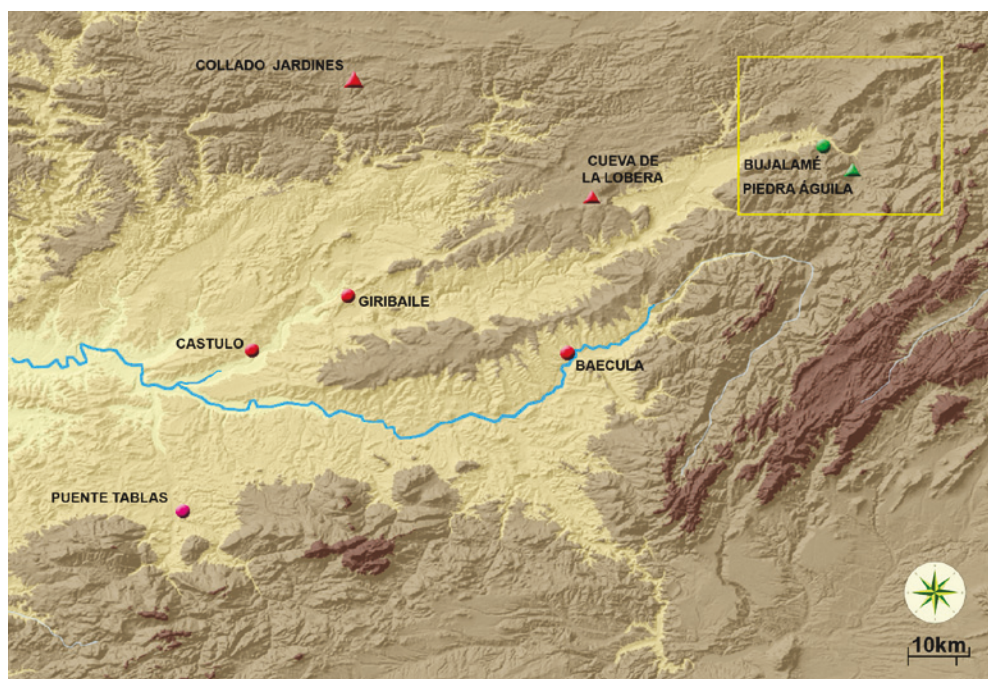


FIG. 1

Son espacios de culto de carácter supra-regional a los que se peregrinaría en fechas concretas del calendario ceremonial, y en los que los equinoccios parecen jugar un papel regulador de las pautas anuales o estacionales (al menos para el santuario de Castellar) acompañados por fenómenos astrológicos vinculados al ocaso²⁹. La locali-

27. RUEDA: *Territorio, culto...*, 153-159.

28. RUEDA: "Las imágenes de los santuarios...", 55-87.

29. ESTEBAN, C., RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C.: "Una hierofanía en el santuario ibérico de Castellar (Jaén)", *Archivo Español de Arqueología*, 87, 2014, 91-107; ESTEBAN, C., RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C.: "An evanescent vision of the divinity. The equinoctial sun at the iberian sanctuary of Castellar", *International Journal Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 14, 3, 2014, 99-106.

zación de los santuarios, muy distantes de los núcleos habitados, fuerza a emprender un viaje que supera la escala regional, que debió tener en algunos casos claras connotaciones iniciáticas y de superación, clave en la vida religiosa de estas comunidades.

Desde el punto de vista estructural ambos espacios de culto comparten un esquema similar en el que el abrigo, en Collado, y la cueva, en Castellar, se convierten en los hitos topográficos, simbólicos y funcionales principales, en torno a los que se organizan las distintas terrazas y espacios de celebración ritual. Esto asociado a fuentes naturales y manantiales que debieron integrarse de manera activa en el rito. La cueva, en el caso de Castellar, adquiere un papel ritual clave, relacionado con la narración mítica de la divinidad tutelar, aspecto éste que será tratado de forma detallada más adelante.

SANTUARIO EXTRAURBANO DE LA PIEDRA DEL ÁGUILA (ORCERA, JAÉN)

Se trata de un espacio de culto perteneciente al territorio del *oppidum* de Bujalame (Puerta de Segura, Jaén), recientemente excavado y aún inédito. Fechado en el siglo III a.n.e., este espacio de culto debe entenderse con en el desarrollo de la colonización que lleva a cabo Bujalame hacia el valle enmarcado por los ríos Guadalimar y Trujala, un área de influencia inmediata que se caracteriza por su alta potencialidad agrícola. Para ello este *oppidum*, que se ubica en un punto privilegiado de control del acceso a la sierra a través del valle del Guadalimar, articula un sistema poblacional en el que se sitúa como cabecera capital y en el que se apoya de *oppida* de pequeñas dimensiones, como el Cerro de la Virgen o Cerro Cabeza Grande, y de otros asentamientos menores como Cerro Castellones o Cerro del Cura³⁰. (Fig. 2)

En este esquema, este santuario de carácter local se ubica en el extremo sur del territorio, sancionando la proyección de este *oppidum* hacia esta zona, convirtiéndose en un hito topográfico perceptible y de donde se controla toda la amplitud del valle apropiado. Asimismo demarca su área de estrechamiento y límite del mismo, punto que empieza a delimitarse por la presencia de cotas elevadas que acaban cerrándolo hacia la zona de Segura de la Sierra, siguiendo y controlando así el curso del río Trujala. Se convierte en un testigo para la sacralización de los límites del control de este territorio, coincidiendo con una frontera natural/física, un esquema que es perceptible en otras áreas ibéricas del sureste³¹.

30. ALCALDE, J., *ET AL.*: "Integración de las investigaciones arqueológicas del alto valle del Guadalimar, en la Sierra de Segura, en el ámbito del Alto Guadalquivir. El *oppidum* de Bujalame (Puerta de Segura, Jaén)", *Caesaraugusta*, 78, 2007, 321-330 (327-328).

31. GRAU y AMORÓS: "La delimitación simbólica...", 183-212; GONZÁLEZ REYERO *ET AL.*: "Procesos de apropiación...", 149-170.

Desde punto de vista cultural, recientes excavaciones arqueológicas han permitido documentar un sistema de culto muy pautado basado en comportamientos rituales que se repiten y se suceden, en los que intervienen las ofrendas de alimentos, que son quemados *in situ* y posteriormente ofertadas en depósitos subterráneos elaborados para tal fin. Es importante señalar que la ofrenda es fundamentalmente de carácter vegetal, principalmente cereales y leguminosas, constatando cómo la presencia de ofrenda animal, en un cómputo general, posee poca representatividad. Todos los rituales documentados se realizan al interior de la cueva, convirtiéndose ésta en el lugar de rito y contenedor de la memoria de las celebraciones rituales.

SANTUARIO URBANO DE LA PUERTA DEL SOL DEL *OPPIDUM* DE PUENTE TABLAS (JAÉN).

Nuestro tercer modelo es un santuario urbano, localizado en la puerta sur de este *oppidum* giennense, que canaliza el culto de esta ciudad desde finales del siglo V a.n.e. hasta finales del IV a.n.e., aunque a mitad de este siglo sufre una fuerte reestructuración. Lejos de constituirse como un modelo básico y reiterado, se trata de un espacio excepcional en el que confluyen multitud de aspectos (espaciales, simbólicos, materiales, funcionales, etc.) que nos sitúan ante un santuario organizado en función de una compleja mitología de la divinidad femenina, sobre la que se sustentan un conjunto de ritos que definen el culto aristocrático del linaje ibero de esta ciudad³². (Fig. 3)

La monumentalidad de este espacio de culto³³ se percibe en su propia articulación en tres terrazas artificiales que salvan el desnivel natural de la zona y contribuyen a potenciar lo singular del espacio sagrado. Su ubicación, junto a una de las puertas de la ciudad, debe explicarse desde argumentos diferentes, pero complementarios. De esta forma, 'la puerta del Sol' no es la entrada comercial de la ciudad, más bien es una puerta representativa y simbólica que forma parte del complejo religioso, pues al final de su corredor y delante del edificio religioso, se halló una escultura antropoide que representa a la divinidad.

El edificio del santuario, de más 300 m² de planta, se organiza en terrazas ascendientes, que articulan los circuitos rituales:

- **Primera terraza:** da acceso al santuario a través de una puerta lateral que abre a un patio, en cuyo lateral destaca la presencia de una gran piedra en forma de piel de toro. Su ubicación no es inocente ni aleatoria, pues marca el

32. RUIZ ET AL.: "El santuario de la Puerta...", 93-106; RUIZ ET AL.: "El santuario ibero...", 309-319.

33. Para una descripción detallada de este santuario, *vid.* RUIZ ET AL.: "El santuario de la Puerta...", 93-106; RUIZ ET AL.: "El santuario ibero...", 309-319.

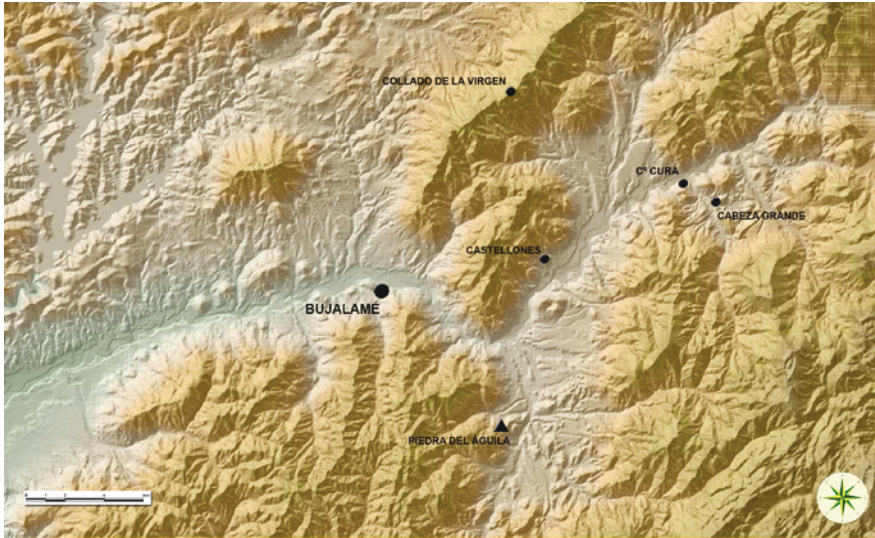


FIG. 2



FIG. 3

acceso a un área importante del espacio de culto, la *cella*, en la que se integra la capilla en la que la estela estaría localizada parte del año.

- **Segunda terraza:** la reservada a la celebración de los ritos. Esta terraza se divide en distintos espacios funcionales. De un lado, al este, se documenta una estancia cuadrangular, de dos plantas, que se configura como un espacio a modo de torre, cuya función específica en el rito es difícil de establecer, pero que debió tener un papel importante, tal y como se intuye por la presencia en su entrada de diferentes *bothroi* con restos de sacrificio de corderos. Frente a la torre se dispone un ámbito abierto y semi-cubierto: un patio que se define como un área principal para el desarrollo de distintos rituales. Destaca en su extremo oeste la presencia de una plataforma enlosada, en la que se disponen (de manera regular) tres pequeños altares de libación que coinciden con tres de las cuatro pequeñas cuevas a las que se abre el complejo. El simbolismo espacial viene demarcado por la presencia de estos elementos naturales que en el santuario de Puente Tablas se asocian a lo sagrado en dos vertientes: de un lado, la de la práctica ritual (vinculado a estas tres cuevas) y, de otro, la relacionada con la explicación sagrada del mito de la divinidad tutelar de la ciudad (asociada a una cuarta cueva, separada del complejo anterior). Las cuevas en este caso intervienen como símbolos sobre los que se construye la mitología que da sentido al rito. Se entrará en ello más adelante.
- **Tercera terraza:** la más alta, se reserva como un espacio de servicios, en la que se han documentado restos de hogares que pueden relacionarse con la preparación de los productos implicados en el ritual. Asimismo, en esta área se ha documentado un aljibe que distribuye el agua desde una cota elevada al resto del edificio. De hecho, el agua se constituye en otro elemento simbólico y funcional clave en este espacio de culto, pues se integra en una escenografía litúrgica en la que las prácticas de libación, complementarias a las de sacrificio, adquirieron un papel significativo, fundamentalmente en el área de la plataforma de las tres cuevas.

Los ritos de paso o iniciación, tan importantes en la religiosidad ibera³⁴, adquirirían un papel importante en el culto de este santuario. Posiblemente como parte de una estructura litúrgica más amplia que incluyera otros tipos de prácticas, como las relacionadas con la fertilidad, aspecto, que lejos de ser contradictorio, es habitual en

34. RUEDA, C.: "Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio", RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 341-383.

el ámbito litúrgico ibero. Se constituye por tanto como un santuario de carácter local, que contribuye a reforzar el culto aristocrático a partir de mecanismos de satisfacción y autoafirmación que tienen en las narraciones míticas de la divinidad femenina un recurso esencial.

Como se ha mostrado, existen evidentes diferencias en la naturaleza y función, a distintas escalas, de estos espacios de culto. Nos fijaremos, a expensas de desarrollar otros aspectos más adelante, en algunas propiedades relacionadas con la expresión religiosa en el paisaje y con los canales de subsanación y satisfacción, que hacen referencia a la movilidad, a la escala de participación y a la motivación ritual.

Movilidad ritual: como se ha expuesto, el alcance de estos santuarios nos sitúa ante escalas territoriales y paisajísticas diferentes, ya que implican desplazamientos también a distintas escalas, lo cual es extensible a otros territorios del área ibera³⁵. En el caso de los santuarios de Cástulo, comprobamos una movilidad más amplia, que requiere de varias jornadas de viaje, puesto que nos movemos en distancias superiores a los 40 km. Este aspecto requiere del apoyo de infraestructuras y de la existencia de una articulación a nivel supra-regional para la consecución de estas peregrinaciones que, muy probablemente, llevaban implícita la ritualidad del movimiento³⁶. Diferente caso es el de la cueva de la Piedra del Águila, localizada a unos 10 km. de la capitalidad del territorio y a poco más de 11 km del asentamiento más alejado, en ambos casos siguiendo los cursos fluviales del Guadalimar y del Trujala. Los movimientos rituales, vinculados al traslado al santuario territorial, se pueden llevar a cabo en un día de viaje, un peregrinaje por el valle que posee como referencia visual la cueva. El tercer ejemplo o modelo planteado, el santuario de la puerta sur de Puente Tablas, nos permite abordar otro tipo de movilidad, a escala microespacial, que se restringe al *oppidum*. No es un caso exclusivo, ya que la cueva interviene y se relaciona con cultos urbanos en otro *oppidum* oretano, como es Giribaile (Vilches, Jaén)³⁷, en ese caso a extramuros del *oppidum*, como simbología del espacio liminal traído a la ciudad que pudo conllevar, asimismo, la atracción de la población rural del territorio colindante.

Escala de participación: una variable importante a introducir es la densidad de la movilidad, aspecto que nos habla de la implicación poblacional en el culto territorial y que nos ofrece una perspectiva sobre el movimiento ritual de personas. Bien es cierto que es una variable de aproximación muy compleja, ya que en la mayor

35. GRAU: *La organización del territorio...*

36. LÓPEZ-BERTRÁN: "Practical movements...", 91-92.

37. GUTIÉRREZ L. M.: *Guía arqueológica de Giribaile*, Jaén, 2011.

parte de los casos carecemos de evidencias arqueológicas del transcurso y volumen de las peregrinaciones. Es, por tanto, el contexto ritual, el lugar de destino, el que nos ofrece algunos datos de referencia con los que trabajar. Para ello, los santuarios territoriales de Cástulo se convierten en referencia experimental. Abordando un cómputo aproximado de sus contextos votivos, que ya hemos indicado que superan los varios miles de ofrendas, y concretamente aproximándonos a la imagen votiva principal (de carácter individual) y signo identitario del culto territorial en estos santuarios, como son los exvotos de bronce, que en una cuantificación mínima supera los 6000 ejemplares entre ambos santuarios³⁸, podemos afirmar la amplísima participación en el culto en estos santuarios, lo que comporta una participación igualmente considerable. Más complicado, no obstante, es analizar la escala de participación en espacios de culto de los que quedan huellas de rituales de carácter colectivo³⁹, donde la individualidad es menos perceptible, como es el caso de la Piedra del Águila.

Motivación ritual: tampoco la naturaleza cultural y ritual de todos estos espacios de culto nos sitúa ante situaciones o modelos homogéneos. En el análisis de las motivaciones sobre las que se sustenta la ritualidad ibera hay que tener en cuenta aspectos de orden cronológico y de la propia evolución de los cultos que van unidas a las transformaciones internas del sistema político aristocrático. De esta forma, el santuario de Puente Tablas (finales del siglo V a.n.e. – mitad del IV a.n.e.) define el momento de un culto eminentemente aristocrático, controlado y de acceso restringido, que se sustenta en prácticas de iniciación que refuerzan las estrategias de progresión dentro del sistema aristocrático. Hacia mediados del siglo IV a.n.e. constatamos, a partir del paradigma generado por Collado de Los Jardines y la Cueva de la Lobera, los santuarios situados en el confín del territorio se definen como espacios de cohesión, básicos para el mantenimiento de una estructura política jerarquizada suprarregional, que se sirve de estrategias religiosas de filiación identitaria. Diferentes son las motivaciones suscitadas desde el culto eminentemente agrícola, como el que se documenta en el santuario de la Piedra del Águila, que conlleva una estacionalidad implícita en la práctica, así la reiteración de sistemas de comportamiento ritual que quedan fosilizados al interior de la cueva.

38. NICOLINI, G.: *Les Bronzes Figurés des Sanctuaires Ibériques*, Paris, 1969, 35.

39. PRADOS, L.: “La participación de la comunidad, las unidades domésticas y los individuos en los rituales de los santuarios de la cultura ibérica”, TORTOSA, T. (ed.), *Diálogo de identidades. Bajo el prisma de las manifestaciones religiosas en el ámbito mediterráneo (s. III a.C. – s. I d.C.)*, Madrid, 2014, 135-146.

LA ESCENOGRAFÍA: MONUMENTALIZACIÓN, ACCESO E ITINERARIOS RITUALES

Está ampliamente analizado cómo las cuevas, en distintos esquemas religiosos antiguos, se conciben como puntos de conexión de diferentes planos de la realidad⁴⁰. A ellas se les atribuyen cualidades especiales que se potencian y adaptan en el desarrollo del ritual. También en ellas recae una gran carga simbólica, en relación con la manifestación de lo sagrado, demarcándose en algunos casos como lugares centrales, a los que se les atribuye un significado cosmológico⁴¹, en ocasiones reforzado por la presencia de ocupaciones anteriores, que pudieron utilizarse como herramientas de ritualización de la memoria del paisaje y de las prácticas rituales⁴².

En los espacios de culto analizados, la escenografía ritual se sustenta en gran parte en estos hitos naturales, adoptando soluciones heterogéneas en relación a la circulación ritual, que se asocian al tipo y función del santuario en cuestión⁴³. La cueva, como *lugar central*, en ocasiones es potenciada por la construcción de terrazas y accesos que demarcan los recorridos, su observación desde cotas bajas y su aproximación en un recurso ascendente hacia el lugar donde mora y habita la divinidad, configurando un escenario jerarquizado. El santuario de Collado de los Jardines es un claro ejemplo de la relación del espacio de culto con aspectos simbólicos del marco natural, de la naturaleza salvaje, todo ello utilizado como monumentalización del discurso religioso asumido por esta comunidad⁴⁴ (Fig. 4). Un proceso similar es documentado, de manera más precisa, en el análogo santuario de La Cueva de la Lobera. En este caso se han podido constatar arqueológicamente los sistemas de aterramiento que dan organicidad, definen y delimitan el acceso a la cueva principal, centro neurálgico del culto. Uno de los recorridos principales potencia el ascenso desde las cotas bajas del valle, serpenteando a través de la ladera, lo que genera una percepción frontal y de amplitud visual. Lejos de restringirse a una solución práctica, este recorrido contribuye a un ascenso controlado y reglado, medido en términos escenográficos, a un espacio vital del rito en este santuario, hasta el punto de que el último tramo el

40. BRADLEY: *An Archaeology...*; ALFAYÉ: "Hacia el lugar...", 177-218; LÓPEZ-BERTRÁN: "Practical movements...", 85-109.

41. LÓPEZ-BERTRÁN: "Practical movements...", 92.

42. ALFAYÉ, S.: *Imagen y ritual en la Céltica peninsular*, A Coruña, 2011, 162-163.

43. CONELLY, J.: "Ritual movement in sacred space: towards and archaeology of performance", CHANIOTIS, A. (ed.), *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart, 2011, 313-346 (315).

44. RUEDA: Territorio, culto..., 83-85.



FIG. 4

camino se estrecha, convirtiéndose en un acceso en escalones excavados en la roca, que fuerza y limita al acceso individual⁴⁵. (Fig. 5)

En las variables monumentales o escenográficas de los espacios de culto en cueva hay que introducir otras que tienen que ver con la propia morfología exterior de la cueva que, en algunos casos conocidos, aluden a rasgos ‘que sugieren’ aspectos fisionómicos o antrópicos. El santuario de la Umbría de Salchite, también llamado de La Nariz, en Moratalla, es un ejemplo muy alusivo⁴⁶, pero también La Cueva de la Lobera, que adquiere rasgos faciales en su cavidad principal, aspecto simbólico que no parece ser fruto de la casualidad, dado que la propia entrada se encuentra retocada y orientada frontalmente respecto del camino que conduce a la misma. Esta cavidad con rasgos faciales humanos ocupa, por tanto, un lugar medular dentro de un complejo sagrado salpicado por otras cuevas y abrigos menores. Funcionalmente es muy interesante la diferenciación en dos áreas (Fig. 6):

- el área oeste que se configura como un abrigo de unos 9 m de anchura, que da paso a una pequeña cueva, sobre-elevada, a la que se accede por un sistema de escalones muy toscos, recortados en la roca que debió tener un papel determinante de depósito de ofrendas, junto a la zona más exterior, lugar

45. NICOLINI, G., ET AL.: *El santuario ibérico de Castellar, Jaén. Intervenciones arqueológicas 1966-1991*, Sevilla, 2004, 149-153; RÍSQUEZ, C., RUEDA, C., y GARCÍA, M. A.: *Un Plan Director para el santuario ibero de la Cueva de la Lobera (Castellar, Jaén)*, Jaén, 2013, 40-45.

46. OCHARÁN, J. A.: “Aproximación al estudio de los santuarios rupestres ibéricos de la región de Murcia: La Nariz (Moratalla, Murcia)”, RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 289-303; GONZÁLEZ REYERO ET AL.: “Procesos de apropiación...”, 149-170.

donde, según las noticias antiguas, se situaba un gran depósito de ofrendas⁴⁷. Un rasgo a destacar es la presencia, en un lateral, de un manantial de agua, que aún es perceptible, al que se asocia una pequeña balsa o pozo excavado en la roca de manera artificial.

- el área este lo ocupa la cueva principal y más grande del conjunto (con unas dimensiones aproximadas de 10 m), que destaca, tal y como se ha indicado, por su fisonomía exterior. En el centro de la misma se aprecia un trabajo tallado en la roca a modo de mesa, mientras que al fondo se observa un escalón que realza el nivel del suelo original unos 80 cm⁴⁸. Al oeste se aprecia un estrechamiento de la misma, con orientación ascendente, que desemboca en un pequeño orificio, que es el lugar donde se proyecta el sol en el ocaso del equinoccio, cuando el rayo de luz atraviesa un ventanuco tallado artificialmente en la cara oeste de la cavidad, produciendo un fenómeno interpretado como una hierofanía solar⁴⁹. La función principal de esta cueva, como veremos, se asocia a las narraciones míticas de la divinidad, en una concepción de la cueva como templo natural, espacio de hábitat y surgimiento cíclico de la divinidad desde las entrañas de la tierra.

Frente a este esquema simbólico y funcional contraponemos el modelo documentado en la Piedra del Águila (Fig. 7). En este caso nos encontramos con un espacio de difícil acceso, que requiere una inversión de tiempo y esfuerzo debido a su abrupta topografía. El acceso más viable a la cueva se desarrolla desde la ladera este, bordeando el farallón rocoso hasta llegar a una apertura en la que se perciben algunas terrazas artificiales que reorganizan la ascensión hasta la misma boca de la cueva. En este punto, el camino se redefine y estrecha, se encajona, generando un camino escalonado, de pendiente acentuada, al que solo se puede acceder individualmente. Este recurso de forzar la entrada individual, habitual en muchos de estos espacios, se prolonga hasta la misma entrada de la cueva potenciando un acceso reglado, que se realiza en descenso, un recurso simbólico que se integraba en el rito, pues se entra a un espacio oscuro, que potencia la privación del sentido de la vista, como ámbito multisensorial en el que se potencian determinados sentidos frente a otros⁵⁰. El hecho de descender pudo funcionar también como un recurso simbólico relacionado con la bajada al inframundo, potenciado por la ritualidad documentada en este santuario, en la que juegan un papel importante los depósitos subterráneos.

47. LANTIER, R.: *El Santuario ibérico de Castellar de Santisteban*, Madrid, 1917.

48. NICOLINI ET AL.: *El santuario ibérico de Castellar...*, 149.

49. ESTEBAN, RÍSQUEZ y RUEDA: "Una hierofanía...", 91-107; EAD.: "An evanescent vision...", 99-106.

50. ALFAYÉ: "Hacia el lugar...", 177-218.

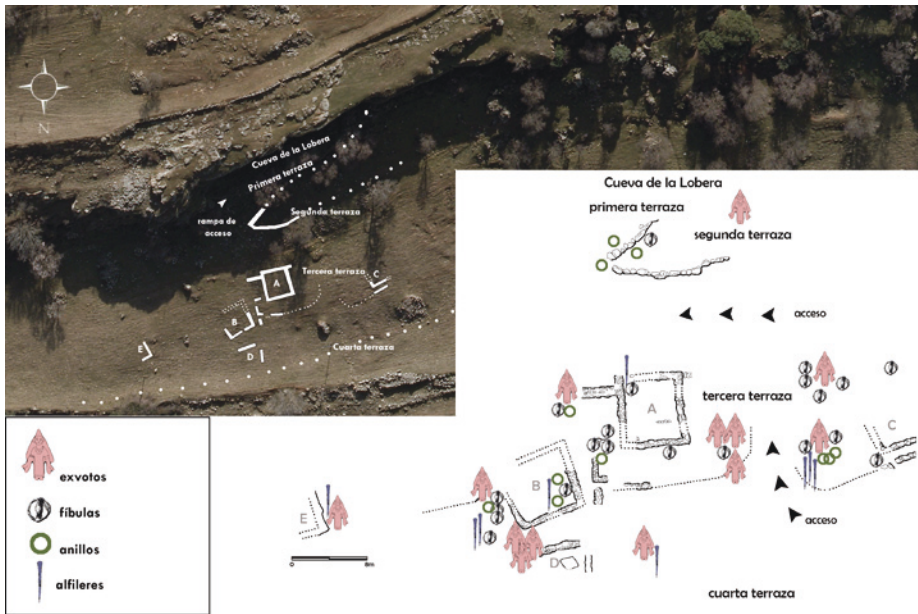


FIG. 5



FIG. 6

La Piedra del Águila se constituye como una cueva de 19 m de profundidad en la que es posible diferenciar distintas zonas. Un primer espacio lo conforma un corredor de 13 m de longitud y 3.5 m de anchura que funciona como área que articula funciones diversas. Por un lado, contribuye a organizar la entrada a la cueva que se realiza por el lado norte. De otro, en la zona sur, en el flanco pegado a la pared de la cueva, se han documentado varias estructuras, concretamente hogares rituales y depósitos de ofrenda de alimentos. De este corredor se pasa a una amplia sala central de 7 por 9 m, en la que tenemos constancia (por excavaciones desarrolladas en los años 80) de la presencia de restos de ofrendas pero sin una lectura contextual adecuada (Fig. 8). Destaca la presencia, en el lado norte, de una sima de gran profundidad, y en la pared central de la misma, un orificio, a modo de hornacina, que es la huella de un manantial que discurriría, como una cascada, por la pared de fondo de la cueva. Este debió ser un elemento importante a nivel simbólico y ceremonial, ya que la presencia de turgencias de aguas subterráneas o de elementos naturales como estalactitas o estalagmitas recrea un espacio propicio para la construcción de mitologías, al mismo tiempo que son elementos que se integran en la liturgia. Evidencias de este argumento las ofrece este espacio de culto, en el que constatamos la presencia de estalagmitas recortadas de la propia cueva, las cuales fueron depositadas junto a las ofrendas de cerámica y alimentos.

La cueva como espacio multisensorial, que facilita planos emocionales y sensoriales 'no convencionales', se articula en una escenografía simbólica perfecta en el santuario de la Puerta sur de Puente Tablas. Merece la pena detenerse en este contexto, como ejemplo de cómo la cueva acerca el espacio liminal al *oppidum*, recreando otro tiempo mítico. Como se ha señalado ya, en este santuario urbano intervienen cuatro cuevas de pequeñas dimensiones. Tres de ellas se encuentran concentradas en la segunda terraza o terraza intermedia, una zona de desarrollo de rituales, concentrado en un patio abierto y enlosado, en el que se han documentado restos de ajuares votivos, entre el que destaca uno compuesto por crátera de figuras rojas y dos copas⁵¹. Los ritos con agua, purificada con azufre⁵², debieron jugar un papel importante en esta zona del santuario, unidos a la ofrenda de alimentos tales como cereales⁵³. Destaca este patio, enlosado en dos niveles, siendo el más próximo a las cuevas el que recibe un tratamiento más cuidado, como el pavimento regular en el que destacan tres pequeñas piletas de libación que reproducen formas diferentes: la primera con

51. RUIZ ET AL.: "El santuario ibero...", 313-314.

52. PARRAS ET AL.: "Sulphur, fats...", 510-524.

53. MONTES, E.: "La agricultura y la gestión de los recursos vegetales en el *oppidum* de Puente Tablas", RUIZ, A., y MOLINOS, M. (eds.), *Jaén, tierra ibera. 40 años de investigación y transferencia*, Jaén, 2015, 127-136 (132-133).



FIG. 7

forma de cuadrado; la segunda, tiene una forma almendrada, con un rebaje circular en el centro (que recrea un ojo); y la tercera, una forma circular con un canal lateral, que parece representar una oreja⁵⁴ (Fig. 9). Cada uno de estos altares de libación se alinea con cada una de las tres cuevas, generando una relación inexcusable. Interesa remarcar cómo el témenos de estas cuevas se demarca por un tratamiento distinto y muy particular, generando un límite (límite entre lo urbano y lo salvaje, lo controlado no controlado...) demarcado por una línea de piedras clavadas en la tierra. Las cuevas no se enlosan ni se asocian a material arqueológico alguno, no hay huella humana en ellas.

Existe una conexión evidente entre el ritual y los sentidos implicados en el mismo, lo que se pretende oír, ver y lo que se anhela recibir, teniendo a la fe y a la esperanza como emociones que dominan las relaciones entre humanos y dioses⁵⁵. A esto hay que añadir la cuarta cueva, que se localiza en otra área del santuario, separada de esta zona por una pared que evitaría que fuese vista desde las terrazas inferiores. Entran aquí en juego aspectos relacionados con la circulación ritual del santuario y la

54. RUIZ ET AL.: "El santuario de la Puerta...", 104.

55. CHANIOTIS, A.: "Emotional community through ritual: initiates, citizens and pilgrims as emotional communities in the Greek world", CHANIOTIS, A. (ed.), *Ritual dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart, 2011, 263-290 (266).

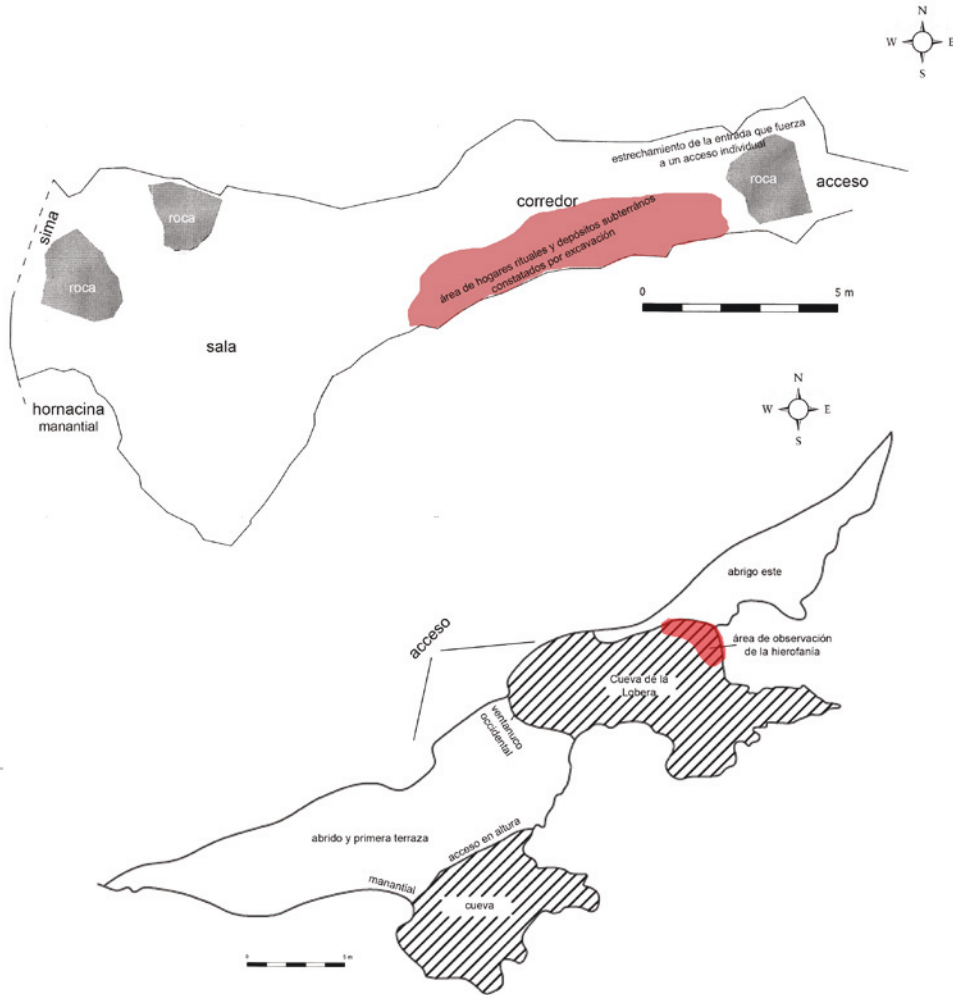


FIG. 8

dicotomía entre lo accesible y lo inaccesible. Es importante porque esta cueva se vincula a un episodio de la narración mitológica de este santuario, un efecto de carácter social restringido, de carácter aristocrático.

La introducción en estos espacios generadores de otros mundos y de otras dimensiones supone una ruptura de lo cotidiano que potencia una hipersensibilidad sensorial que es fortalecida por las distintas escenografías y por los recursos de accesibilidad. Una teatralización o *performance* que otorga solemnidad al hecho de transitar el espacio sagrado y que, sin duda, favorece a la conexión entre los sentidos y la



FIG. 9

sacralidad del lugar. Y las emociones, que se constituyen en una relación cerrada e íntima entre el culto comunitario y la divinidad⁵⁶, se canalizan a través del ritual y de la normativa litúrgica. La iconografía votiva es un campo de análisis muy sugerente para abordar cómo, a través de gestualidades y actitudes, se configura un lenguaje religioso que se sustenta, en gran parte, en los sentidos. La gestualidad religiosa asociada a prácticas rituales concretas permite esta lectura, teniendo en cuenta la ‘asociación cuerpo-sentimiento’⁵⁷. De manera específica, el amplísimo corpus de exvotos de bronce de los santuarios giennenses nos introduce en los canales de expresión los sentidos y en los mecanismos sensoriales que se establecen en el contacto directo con la divinidad⁵⁸. En la configuración de la imagen normativa de estos santuarios, codificada por preceptos litúrgicos que son asumidos por toda la comunidad, hay un claro interés por representar los anhelos de comunicación divina, con la implicación de sentidos corporales básicos. Así la mirada, que se proyecta en un plano en altura, posiblemente hacia la propia cueva⁵⁹, como un recurso que evidencia la esperanza del contacto visual con la manifestación de lo sagrado que, desde otras aproximaciones arqueológicas, sabemos que se produce, en forma de hierofanía solar⁶⁰. Otro sentido clave es el oído, representado en la hipertrofia de las orejas de los y las peregrinas, en una recreación del *epékoos* o atención a lo que la divinidad tiene que decir⁶¹, pues su fuerza creadora se manifiesta en el conjunto de sonidos producidos en estos santuarios de naturaleza abrupta. Y, por último, el tacto, manifestado en una prerrogativa religiosa presente en la mayor parte de las series de exvotos de estos santuarios: la representación de los pies descalzos. Se potencia así el contacto directo con el suelo sagrado (Fig. 10).

56. CHANIOTIS: “Emotional community...”, 265.

57. IZQUIERDO, I.: “La colección de los exvotos femeninos ibéricos del Museo Valencia de Don Juan: gestualidad y género”, MORENO-CONDE, M. (ed.), *Exvotos Ibéricos. Vol. I: El Instituto Valencia de Don Juan*, Jaén, 2006, 119-150.

58. PRADOS, L.: *Exvotos ibéricos de bronce del Museo Arqueológico Nacional*, Madrid, 1992; RUEDA: *Territorio, culto...*

59. RUEDA, C.: *Exvotos Ibéricos. Vol. II: El Instituto Gómez-Moreno. Fundación Rodríguez-Acosta (Granada)*, Jaén, 2012, 141.

60. ESTEBAN, RÍSQUEZ y RUEDA: “Una hierofanía...”, 91-107.

61. OLMOS, R.: “El coleccionista y el bronce: la ofrenda ibérica en los exvotos del Valencia de Don Juan”, MORENO-CONDE, M. (ed.), *Exvotos Ibéricos. Vol. I: El Instituto Valencia de Don Juan*, Jaén, 2006, 15-29 (24).



FIG. 10

LA DIOSA Y LA CUEVA: HACIA LAS NARRACIONES MÍTICAS DIVINAS

En la religiosidad ibera tenemos evidencias del uso de mecanismos de demostración visual de narrativas míticas asociadas a la divinidad femenina, costumbres religiosas que aportan y complementan la experiencia de la peregrinación y que resignifican a determinados santuarios como espacios especiales de manifestación de lo sagrado⁶².

La cueva se integra, simbólica y escenográficamente, como espacio sobredimensionado en las dinámicas visuales del mito y del rito y en la encarnación de lo invisible, como proceso que contribuye a objetivizar el fenómeno sagrado⁶³, como ejercicio consciente y, fundamentalmente, compartido, pues la experiencia sensorial requiere de una materialidad que la potencie⁶⁴. Las formas de manifestación utilizadas son heterogéneas, aunque en este trabajo vamos a fijar el foco de atención en los fenó-

62. ALFAYÉ: *Imagen y ritual...*, 157-158.

63. ALFAYÉ: *Imagen y ritual...*, 112.

64. ESTEBAN, RÍSQUEZ y RUEDA: "Una hierofanía...", 104.

menos astronómicos utilizados para la recreación de las narraciones míticas divinas, que adquieren un papel vital para la cohesión social, sobre todo en el desarrollo de los siglos IV-III a.n.e.

En el heterogéneo ámbito religioso ibero la deidad femenina aglutina en su imagen funciones y solicitudes diversas, así como controla distintos planos, lo que se expresa en la heterogeneidad de la iconografía divina como imagen protectora, pero también (aunque de forma más excepcional) como imagen temible. Este ideal en ocasiones se transmite a través de signos concretos que identifican a la divinidad intangible, como el ave, como animal mediador, partícipe del diálogo con la divinidad⁶⁵. En otras, adquiere forma humana, como diosa nutricia, también como receptora en el inframundo, o como diosa relacionada con la naturaleza y la fecundidad de la tierra, en una acepción que sufre un desarrollo importante a partir del siglo III a.n.e.⁶⁶.

Además, la divinidad ibera tiene un importante componente astral que puede ser seguido en su relación astronómica en números espacios de culto, dentro o fuera de los asentamientos, y los equinoccios son eventos claves en esta relación⁶⁷. Una relación entendida y medida por los ciclos naturales y agrarios, como procesos que contribuyen a la ritualidad, a la rememoración estacional de esos mitos vinculados a la divinidad femenina. Según César Esteban, más que hablar de equinoccios, habría que referirse a conceptos próximos al 'día mitad', como esquema de medición temporal que no es otra cosa que el punto medio temporal entre solsticios, que puede ser fijado de manera más precisa por el posicionamiento extremo del astro solar sobre la bóveda celeste, momento en el que se produce una diferencia mayor entre las horas diurnas y nocturnas⁶⁸. En estos procesos puede estar la clave para la medición temporal, en ciclos anuales, para fijar el momento que actualmente identificamos con los equinoccios. Por otra parte, guarda la coherencia de la percepción del tiempo en la antigüedad: el eterno retorno, el ciclo mítico es repetido y constante, necesariamente estático para garantizar su propio relato.

Rito, equinoccio, cueva y divinidad femenina cuentan con un excepcional ejemplo de asociación y desarrollo en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas. En este caso y como se ha avanzado, la imagen divina se representa en una estela de

65. OLMOS, R., y TORTOSA, T.: "Aves, diosas, mujeres", CHAPA, T., e IZQUIERDO, I. (eds.), *La dama de Baza. Un viaje femenino al más allá*, Madrid, 2010, 243-258.

66. OLMOS, R.: "El lenguaje de la diosa de los pebeteros. Signo icónico y función narrativa en dos tumbas de La Albufereta (Alicante)", MARÍN CEBALLOS, M.C., y HORN, F. (eds.), *Imagen y culto en la Iberia prerromana: los pebeteros en forma de cabeza humana*, Sevilla, 2007, 367-390.

67. ESTEBAN, C.: "Arqueoastronomía y religión ibérica", RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 465-484 (480).

68. ESTEBAN: "Arqueoastronomía...", 475.

piedra, someramente tallada, en la que se indican algunos rasgos concretos, como los brazos esculpidos que apoyan en el vientre y las manos entre abiertas que enmarcan un elemento circular. Otros elementos definen el carácter y género de esta imagen puesto que, aunque carece de rostro, posee signos que la definen como una imagen femenina, como la tiara apuntada, el velo abierto que cae y se recoge en el lateral derecho de la imagen o el manto cruzado, que pende del hombro izquierdo (Fig. 11). Se ha interpretado como una divinidad femenina, que recoge aspectos coincidentes con otras representaciones coetáneas, como la del excepcional mosaico de la necrópolis de Cerro Gil (Iniesta, Cuenca)⁶⁹. Esta imagen ocupaba, en días claves del calendario ritual, un lugar privilegiado en el exterior del santuario, perfectamente alineada con el corredor de la puerta del *oppidum*, en una escenografía planificada ya que en el orto del equinoccio el sol se orienta perfectamente con dicho corredor, provocando la iluminación de la diosa que sale de la penumbra que produce la estructura de la puerta. Esta hierofanía solar teatralizada se desarrolla durante unos minutos, hasta que la sombra que proyecta la puerta oscurece de nuevo esta imagen. En este momento se produce un movimiento que hace que este fenómeno deje de ser una hierofanía para crear un discurso mítico, puesto que el sol gira y penetra en el fondo de la cuarta cueva, generando una imagen alargada, que va desapareciendo paulatinamente. Este proceso es perceptible durante ocho jornadas, es decir, el evento del equinoccio determina la duración de las celebraciones, aunque la propia construcción de la puerta y de elementos arquitectónicos vinculados al santuario, como la capilla, nos introducen en un posible calendario ritual más complejo, que articularía los ritos asociados a diferentes momentos del año⁷⁰.

Interesa, en relación a la implicación de la colectividad en el rito y en relación a la explicación del mito, cómo los distintos momentos de esta narración visual demarcan las formas en que puede ser observado. De esta forma, el proceso de iluminación de la escultura que representa a la divinidad se produce en un exterior que, si bien en el entorno inmediato es limitado, puede ser observado desde diferentes puntos del *oppidum*. Distinta es la situación en la cuarta cueva del santuario, un espacio resguardado y de acceso bastante restringido, al que posiblemente solo unos pocos -los vinculados directamente en el ritual- podrían tener acceso.

La explicación de la narración del mito vinculado a este santuario, que articula la imagen en piedra con la cueva y diferentes elementos y áreas arquitectónicas, es complicada, aunque en nuestra opinión estos reconstruyen la secuencia de un mito

69. GONZÁLEZ REYERO, S.: "Antepasados y grupos aristocráticos. Memorias de inclusión y de exclusión entre los iberos", GONZÁLEZ-REYERO, S. (ed.), *Iberos. Sociedades y territorios del occidente mediterráneo*, Madrid, 2012, 103-119 (110).

70. RUIZ ET AL.: "El santuario ibero...", 309-319.



FIG. 11

que se basa en la relación sol-diosa, que narra una acción en la que la divinidad accede a la cueva ante la vista de los elegidos y que puede tener una doble interpretación: de un lado, la epifanía y de otro, la hierogamia, pues el mito, en esta fase, parece describir dinámicamente el viaje de la diosa para encontrar y recuperar a su paredro o, más bien, a un héroe, como figura habitual en la mitología ibera⁷¹. Este mito permanece vigente para la ritualidad de esta ciudad ibera hasta mediados del siglo IV a.n.e., momento en el que el santuario sufre fuertes reestructuraciones que comportan la inutilización de áreas claves como las cuevas, y de elementos sobre los que se sustentaba la ritualidad, como la estela antropomorfa, que fue sepultada, parece ser que de manera intencionada, delante de la puerta de este espacio de culto.

El segundo caso que exponemos, documentado en el santuario de La Cueva de la Lobera, nos introduce en fenómenos que juegan con la iluminación solar, con un fuerte carácter simbólico, vinculados a la propia arquitectura natural, lo que ha llevado a definirse como ‘marcadores en cueva’⁷², fenómenos que dotan de función cultural a la cueva. En este santuario se potencia un prodigio que se desarrolla en la cueva como espacio central, asociado al ocaso de los equinoccios. El mismo se produce en la cueva que ocupa el extremo este del farallón, en la que, como se ha indicado anteriormente, existe un ventanuco (en su pared oeste) que conecta, con una orientación casi perfecta este-oeste, con la zona más profunda del interior. Durante los equinoccios, los últimos rayos solares del día se introducen a través de esta apertura y se proyectan en el fondo de la cueva, iluminando esta área y conformando una imagen visual que simula el estereotipo propio de la imagen femenina en este santuario y que también se ha interpretado como una epifanía/hierofanía⁷³(Fig. 12).

Es importante indicar que la escenificación está construida, en la medida de que el ventanuco citado está retocado de manera artificial, comprobándose cómo la propia apertura determina algunos de los rasgos más relevantes de la hierofanía (como el tocado apuntado) y que coinciden aún hoy con una zona ahuecada del interior de la cueva. Lo que se observa en la actualidad debe corresponderse en gran medida con lo que se producía en los siglos IV-III a.n.e.⁷⁴.

Este prodigio nos sitúa ante los mecanismos empleados para las recreaciones visuales de lo sagrado, en concreto en cómo este tipo de experiencias se construyen y reviven en el conjunto de las identidades colectivas, ya que en ellas median categorías sociales de identificación y clasificación que son entendidas en el marco de la comunidad religiosa. Por otro lado, nos introducen en aspectos clave de aproximación a los calendarios rituales, pero también a los tiempos del rito, ya que el hecho de que

71. RUIZ ET AL.: “El santuario ibero...”, 317.

72. ESTEBAN: “Arqueoastronomía...”, 472.

73. ESTEBAN, RÍSQUEZ y RUEDA: “An evanescent vision...”, 99-106.

74. ESTEBAN, RÍSQUEZ y RUEDA: “Una hierofanía...”, 98-99.

el fenómeno de la hierofanía se desarrolle al ocaso (prolongado durante unos días), demarca toda una jornada de celebraciones, de manera que ésta se cierra y termina al anochecer.

Por otro lado, acerca de la perduración de estos procesos religiosos es necesario remarcar cómo, en los dos casos expuestos (Puente Tablas y Castellar), adquieren sentido en un contexto político y social concreto, constatándose el momento en el que se ‘desmontan’ o pierden valor coincidiendo con etapas de fuertes transformaciones. En el caso de Puente Tablas, como se ha indicado, esta narración mítica, tan fuertemente enraizada al culto aristocrático, sirve de justificación a un modelo político-religioso que no se prolonga más de setenta y cinco años. Respecto al santuario de Castellar, aunque el fenómeno se ha conservado sin que se puedan constatar, a diferencia de lo que sucede en el *oppidum* giennense, procesos de transformación directa de la escenografía o de la arquitectura, intuimos que debió caer paulatinamente en desuso y en el olvido desde inicios del siglo II a.n.e. Esta fecha marca el inicio de un proceso de control ideológico de estos espacios de culto, vinculado a los cambios políticos que fuerzan a la desestructuración del gran territorio político de Cástulo⁷⁵. En ese santuario, al igual que en Collado de los Jardines, el recuerdo de la deidad de tradición se va desdibujando con la incorporación de deidades del panteón romano, como Minerva, Mercurio y Venus⁷⁶.

Frente a estos procesos, contamos con casos que evidencian la proyección de la divinidad femenina en el territorio, en su vinculación como diosa asociada a la cueva, como espacio liminal. Un reciente trabajo nos introduce en un ejemplo muy ilustrativo y sugerente en el que se constata el proceso de continuidad y de rememoración simbólica, como mecanismos fundamentales para la articulación y apropiación de los territorios políticos. Así, el santuario de La Umbría de Salchite, se convierte en un marcador religioso clave en un territorio, en una referencia para las políticas de reordenación territorial post Segunda Guerra Púnica. Las variables analizadas en los casos expuestos se reiteran en este espacio de culto en cueva. Así, se define -al igual que Castellar- como marcador en cueva al que se asocian fenómenos astrológicos vinculados al ocaso en los solsticios de invierno⁷⁷. A él también se vincula la iconografía femenina, constatado a través de un excepcional ejemplar de pintura vascular en la que se conserva una imagen interpretada como una divinidad de aspecto terrorífico, en el que destacan los brazos acabados en *prótopes* de lobos. Una deidad ctónica

75. RUEDA, C., y RUIZ, A.: “Modelos culturales a contraste: estrategias de ‘continuidad’ en los santuarios territoriales del Alto Guadalquivir (finales del siglo III a.n.e.-finales del I a.n.e.)”, TORTOSA, T., y RAMALLO, S. (eds.), *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Madrid, en prensa.

76. RUEDA: *Territorio, culto...*, 139-143.

77. ESTEBAN: “Arqueoastronomía...”, 473.

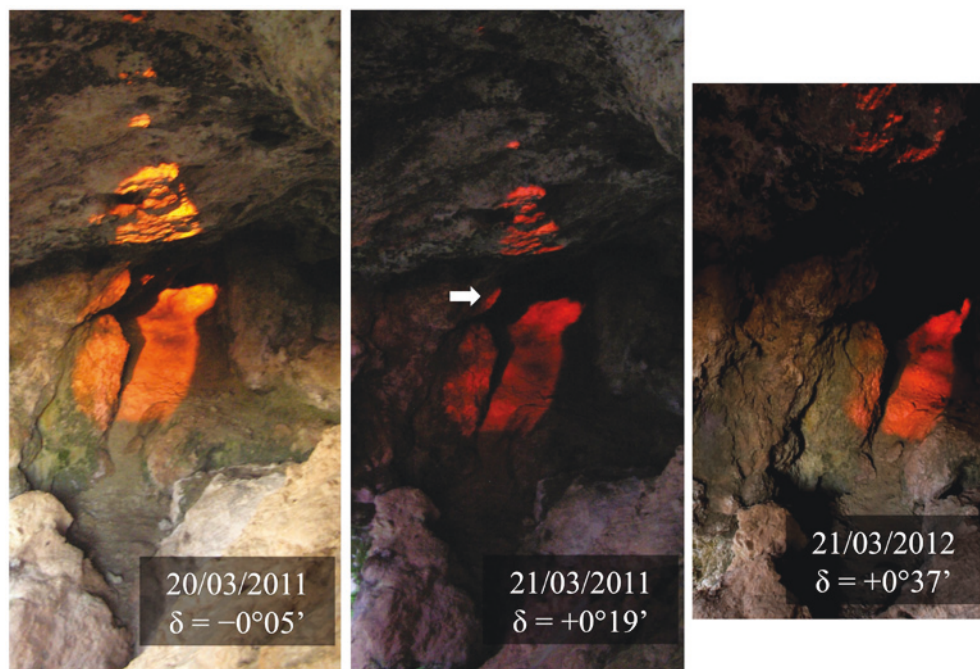


FIG. 12

vinculada a la cueva que se recrea en la propia iconografía como espacio confrontado con el exterior, y asociada al fuego y, en concreto, a un elemento clave en el ritual, como es el brasero o el morillo. Este instrumental se convierte en un marcador territorial, pues se documenta en varios asentamientos, como Molinicos, desde el siglo IV a.n.e., vinculándose simbólicamente a la imagen femenina que acompaña a algunos ejemplares. La imagen femenina presente de manera diacrónica en este territorio y en su santuario comunitario y su vinculación a prácticas rituales protagonizadas por la presencia del fuego y de instrumental recurrente que aparece en la iconografía y en el registro material, son claves para armar la propuesta de la continuidad del relato mítico relacionado con la divinidad femenina (con el fuego y con la cueva) en el que pudieron mediar transmutaciones y readaptaciones a realidades sociales y políticas nuevas, en las que el santuario en cueva, como lugar central, siguió teniendo un significado determinante para las comunidades de este territorio⁷⁸.

78. GONZÁLEZ REYERO *ET AL.*: “Procesos de apropiación...”, 166-167.

LOS PROCESOS RITUALES COMO MECANISMOS DE GESTIÓN DEL MIEDO

El culto ibero, como amplio conjunto de ritos y ceremonias, posee recursos de plasmación diversos, relacionados asimismo con aspectos múltiples y con deidades con variantes definidas. El rito se materializa en ‘artefactos e imágenes’ que lo definen como instrumentos activos pero también en pautas de comportamiento que dejan huella perceptible en el registro arqueológico. Gracias a la definición de estos esquemas litúrgicos es posible aproximarnos a las motivaciones del ritual y a determinadas emociones humanas vividas desde lo individual y lo colectivo, como el miedo, como necesidades de orden primario que requieren de mecanismos de ‘satisfacción’ frente a esa percepción del peligro, del riesgo, de lo desconocido. El análisis arqueológico del ritual religioso como instrumento de gestión de los miedos es una perspectiva que aporta nuevas miradas a la funcionalidad del rito como dispositivo de control social, pero sin perder de vista la vertiente que lo vincula a las emociones y a los temores más básicos. Los santuarios son espacios fabricados para gestionar las emociones, para satisfacer multiplicidad de deudas/peticiones en el diálogo entre lo humano y lo divino. Proponemos abordar estas cuestiones desde ritualidades diferentes que comparten como espacio de desarrollo los santuarios en cueva, exponiendo casos concretos que pueden ilustrar y enriquecer el tema.

A. LA FUERZA SANADORA DE LA COMUNIDAD: LAS PRÁCTICAS DE AGREGACIÓN.

La pertenencia a una comunidad religiosa sirve de engranaje identitario de gran valor y se manifiesta, entre otras formas, en la asunción de un conjunto de procesos rituales que vienen determinados por las acciones del propio grupo y que están motivadas por expectativas favorables o de éxito a nivel social, lo que da sentido a las propias experiencias colectivas. Los valores que rigen estas experiencias religiosas se integran en una cosmovisión que ayuda y contribuye a la organización del grupo⁷⁹. Un caso muy ilustrativo es el del territorio de Cástulo que engloba a diferentes linajes de los *oppida* bajo un orden simbólico y religioso común. Una estrategia de cohesión compartida, que en parte se sustenta en comportamientos rituales asumidos y en normativas que son observables en el propio registro votivo, por ejemplo, en el uso de un determinado instrumental litúrgico o en la utilización de categorías votivas compartidas, pero también en celebraciones de tipo colectivo, como el consumo compartido del banquete ritual. Asimismo en formas de expresión y de relación con el espacio sagrado que nos sitúa ante comportamientos internos de la comunidad religiosa consigo misma. De este modo, la homologación del gesto se vincula al reco-

79. GARCÍA, M.: “Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero”, *Cuicuilco*, 25, 42, 2008, 77-96.

nocimiento de la pertenencia a una comunidad religiosa, como lenguaje compartido entre el colectivo y la divinidad que, en el caso de los santuarios de Cástulo, queda perfectamente fijado a través de numerosas series de exvotos en bronce en los que se repiten y reiteran estos rasgos gestuales.

B. EL PODER DE LA RITUALIDAD PARA LA TRANSFORMACIÓN: LOS RITOS DE PASO

Bajo la definición genérica de ‘ritos de paso’ se enmarcan toda una serie de prácticas que simbolizan el tránsito de un estadio a otro, todo ello justificado dentro de una estructura simbólica y religiosa específica. En ocasiones son entendidas como ritualidades que cumplen una función social y, por ello, se desarrollan en el marco de la celebración comunitaria⁸⁰. Poseen un rasgo que las define: la ‘no reedición’ que comporta que el ritual se presenta una única vez⁸¹.

Los ritos de paso también enmarcan procesos de negociación o reafirmación de competencias dentro de la estructura de poder⁸². Este aspecto es perceptible en el santuario de la Puerta del Sol de Puente Tablas, donde los ritos de iniciación, vinculados a la esfera aristocrática, debieron jugar un papel importante en su función ritual. Los ritos de iniciación se definen en la escena representada en la crátera de campana que se localiza, como parte de un ajuar ritual, delante de las cuevas de este santuario. El protagonista de esta representación es un joven que recibe, de un hombre barbado que se dispone a su lado, una rama florida. Se sanciona, de esta manera, una jerarquía de edad fundamental para el desarrollo del rito de paso. La escena debió completarse con otro personaje masculino que quedaría dispuesto a la izquierda del joven y del que se conserva parte del cabello. Esta representación se enmarca en un espacio sacro, que queda limitado por ornamentos como el bucráneo decorado con guirnaldas, y se ratifica por la estatua de la divinidad -posiblemente Afrodita o Artemis- a acompañada por sus atributos, como un tocado destacado rematado por un elemento que definimos como estrella o astro⁸³.

Por otro lado, en los santuarios de Collado de los Jardines y La Cueva de la Lobera estas prácticas se integran como ritualizaciones de etapas fundamentales del ciclo vital, claves en el aprendizaje social⁸⁴. De nuevo los exvotos de bronce se convierten en una fuente iconográfica importante para analizar un conjunto de prácticas

80. VAN GENNEP, A.: *Los ritos de paso*, Madrid, 1986.

81. GARCÍA: “Rituales de paso...”, 77-96.

82. GARCÍA: “Rituales de paso...”, 77-96.

83. RUIZ ET AL.; “El santuario ibero...”, 309-319.

84. RUEDA, C.: “Ritos de paso de edad y ritos nupciales en la religiosidad ibera: algunos casos de estudio”, RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 341-383.

que tienen amplia visibilidad en estos espacios de culto y que se vinculan con el ciclo biológico, como los ritos de paso de edad, los ritos nupciales, los ritos de fertilidad y fecundidad o los ritos de gestación, pero también con otras ritualidades de carácter transversal, como los ritos de iniciación guerrera⁸⁵. El rito, en todos estos contextos, da un marco institucionalizado que dota de reglas de aprendizaje social.

C. LOS RITOS CURATIVOS: CANALIZACIÓN DEL MIEDO A LA ENFERMEDAD Y AL DOLOR

Dentro del amplio abanico de las peticiones relacionadas con necesidades de orden primario un grupo importante, presente en algunos santuarios analizados como Castellar y Despeñaperros, se relaciona con rituales curativos. El miedo al dolor, la enfermedad o la muerte requiere de mecanismos de subsanación que se integran en la ritualidad de estos santuarios. Potencian el diálogo directo con la divinidad y se insertan en el espacio cultural, asociados a componentes naturales sugerentes como la presencia de manantiales, que formarían parte indispensable de la liturgia⁸⁶.

Los canales de satisfacción, en los casos analizados, se materializan en la ofrenda de exvotos específicos para tal fin: los exvotos anatómicos, los cuales se asocian al concepto de *sustitución y expiación*⁸⁷, en el que media la representación simbólica del órgano en sí, más que de la parte dañada, sustituyéndolo por la ofrenda a cambio de la sanación. Bien sea como promesa a cambio del favor, como regalo por el bien concedido o como recurso de satisfacción psicológica alcanzado a través del ofrecimiento⁸⁸, el corpus de exvotos anatómicos documentados en los santuarios giennenses es muy amplio, contando con categorías heterogéneas que hacen referencia a dolencias concretas. Así, forman parte de los depósitos votivos de estos santuarios, aunque mayoritariamente procedentes de Collado de los Jardines, exvotos con formas de pies, piernas, brazos, ojos, dentaduras, falos, pechos y úteros. Interesa destacar, por lo excepcional en el registro votivo ibero, cómo la presencia de exvotos de

85. RUEDA: *Territorio, culto...*, 154-155; PRADOS, L.: “¿Por qué se ofrecían los exvotos de recién nacidos? Una aproximación a la presencia de “bebés enfajados” en el santuario ibérico de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén, España)”, RÍSQUEZ, C., y RUEDA, C. (eds.), *Santuarios Iberos: territorio, ritualidad y memoria. Actas del Congreso El santuario de La Cueva de la Lobera de Castellar. 1912-2012*, Jaén, 2013, 325-339.

86. OLMOS, R.: “Iconografía y culto de las aguas de época prerromana en los mundos colonial e ibérico”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 5, 1992, 103-120.

87. MONEO, T.: *Religio ibérica: santuarios, ritos y divinidades (siglos VII-I a.C.)*, Madrid, 2003, 392.

88. PRADOS, L.: “Los exvotos anatómicos del santuario de Collado de los Jardines (Santa Elena, Jaén)”, *Trabajos de Prehistoria* 48, 1991, 313-332 (326).

útero se relaciona con evocaciones a la maternidad⁸⁹, pero también puede ponerse en relación con rituales de protección, y también de curación de las afecciones derivadas del parto o vinculadas a la etapa de puerperio⁹⁰ (Fig. 13).

D. RITOS DE CARÁCTER AGRÍCOLA: LA OFRENDA DE ALIMENTOS EN LAS ENTRAÑAS DE LA CUEVA

Para finalizar incluimos ritualidades relacionadas con aspectos de protección propiciación de la fecundidad de la naturaleza. Los ritos de carácter agrícola también se vinculan a estos espacios liminales, sin duda regidos por las pautas cíclicas propias del ámbito natural y por prescripciones específicas relacionadas con estas motivaciones, como la ofrenda de alimentos.

Sobre la ofrenda de alimentos en santuarios en cueva contamos con limitaciones que parten de un registro parcial y antiguo⁹¹. No obstante, las recientes excavaciones llevadas a cabo en la Piedra del Águila nos aportan datos sobre comportamientos rituales relacionados con el entorno territorial y con el ámbito natural. En este espacio de culto en cueva se ha documentado parte de la ritualidad, que conllevaba la ofrenda, en cantidades destacables, de alimentos vegetales. A partir de un registro con un estado de conservación excepcional y de los análisis paleoambientales nos hemos aproximado a la combinación de especies que conforman 'el menú' de ofrendas, compuesto por cebada vestida, trigo, haba y guisante y, en menor medida, mijo y avena. La Piedra del Águila se convierte, en esta dirección, en un contexto de relaciones simbólicas muy interesante, en el que la cueva no interviene exclusivamente como tesoro, sino que funciona como espacio en el que lleva a cabo gran parte de la cadena litúrgica. En este contexto, los rituales se desarrollan de manera íntegra al interior de la cueva, en los que el fuego interviene como elemento clave para la purificación, al mismo tiempo que para la conservación de la ofrenda (Fig. 14).

Las excavaciones han permitido reconstruir parte de la formalización de esta ritualidad, canalizada a través de la realización de hogares rituales en los que se queman (carbonizan) las ofrendas, depositadas en vasos cerámicos y en contenedores de esparto. A las ofertas vegetales, que se reiteran en todos los depósitos analizados, acompañan de manera puntual ofrendas animales, pero que en este caso no pasan por el fuego, sino que son depositadas una vez que el proceso de quemado ha finalizado. El proceso de

89. PRADOS: "¿Por qué se ofrecían...?", 335.

90. RUEDA, C. ET AL.: *Las edades de las mujeres iberas. La ritualidad femenina en las colecciones del Museo de Jaén*, Jaén, 2016, 34.

91. No obstante, contamos con referencias interesantes y novedosas que contribuyen a reconstruir cómo intervienen este tipo de ofrendas en el culto asociado a cuevas. Ver, entre otras, MACHAUSE, S. ET AL.: "Prácticas rituales ibéricas en la Cueva del Sapo (Chiva, Valencia): más allá del caliciforme", *Zephyrus*, 74, 2014, 157-179.

carbonización de los vegetales, sin ninguna duda, intencionada y controlada, asegura la preservación de la estructura del grano, un proceso buscado, pues el depósito final de los restos de estos rituales son fosas excavadas en el suelo de la propia cueva. Un recurso de satisfacción posiblemente orientado a ‘alimentar’ a la divinidad, para que ella provea sobre el futuro de la próxima cosecha. Rituales y pautas de comportamiento simbólico que se caracterizan por reiterarse en el tiempo y en un mismo espacio, a modo de comportamientos cíclicos vinculados al calendario agrícola.



FIG. 13

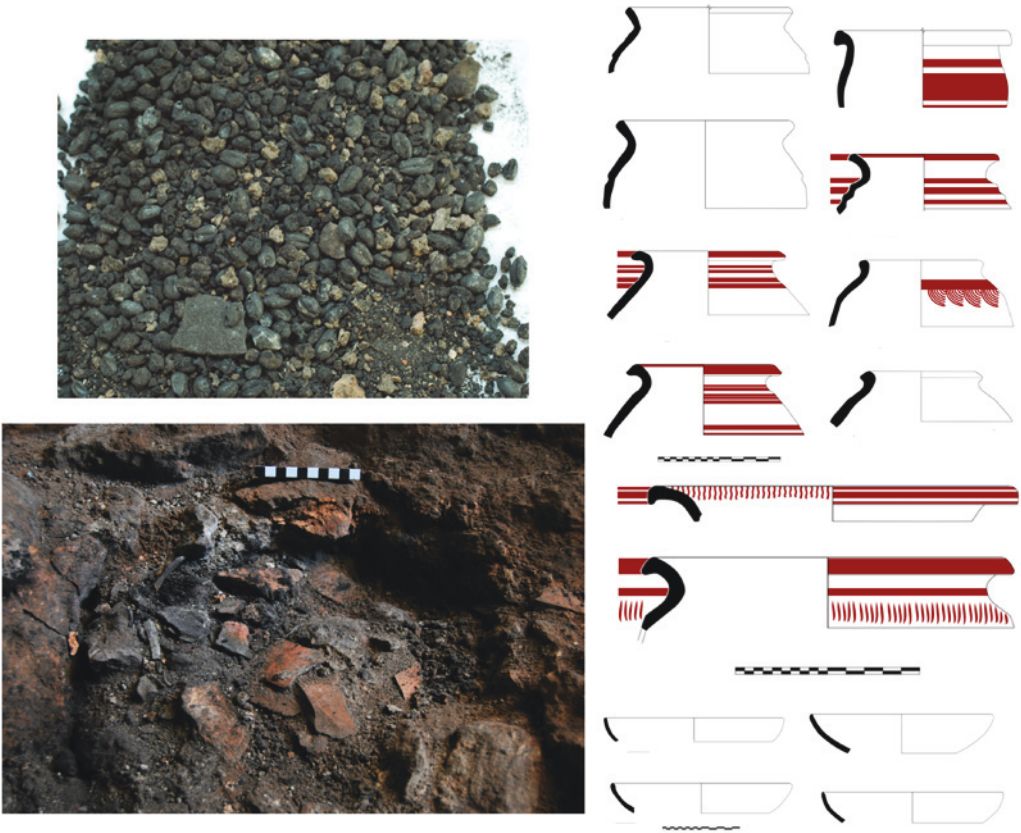


FIG. 14

*CAPUT IN IECORE NON FUIT. LA ‘CABEZA’ DE LOS
CÓNSULES POR LA SALVACIÓN DE LA REPÚBLICA*

*CAPUT IN IECORE NON FUIT. THE ‘HEAD’ OF THE CONSULS
FOR THE SAFEGUARD OF THE REPUBLIC*

JOSÉ A. DELGADO DELGADO
UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
JADELGA@ULL.ES

RESUMEN

Los dioses de Roma eran tenidos por los romanos como sus conciudadanos y sus intereses se identificaban plena y totalmente con los de la ciudad. A ellos les correspondía el papel de guías y consejeros de las acciones de los hombres, particularmente de los hombres de estado. Cuando la guerra alteraba el curso natural de la vida cívica y amenazaba la paz social, las divinidades tomaban las riendas de la situación previniendo a los romanos de las grandes y graves calamidades que se avecinaban y advirtiéndoles de los esfuerzos extraordinarios que habrían de hacer para acometerlas y minimizar sus efectos. En el curso de determinadas campañas militares con-

ABSTRACT

The Gods of Rome were regarded by the Romans as their fellow citizens and their interests were fully and completely identified with those of the city. Their role was to serve as guides and counsellors on the actions of the men, particularly the statesmen. When war altered the natural course of civic life and threatened the social peace, the gods took over control of the situation, preventing the Romans from the major and serious calamities that were looming and warning of the extraordinary efforts that they would have to make in order to tackle them and minimize their effects. In the course of certain military campaigns against foreign peoples

tra pueblos extranjeros o en periodos de disputa por el liderazgo político, los dioses consideraron que la preservación de Roma pasaba por el sacrificio de sus cónsules. Su anuncio venía ‘impreso’ en el hígado de una víctima animal y su sentido fatídico afectaba al destino personal de los principales magistrados del estado. Este *signum* se reconocía en la ausencia de la cabeza del hígado (*caput iecoris*) del animal sacrificado. La investigación de los once casos conocidos bajo la República –entre ellos los del propio Julio César– y el estudio de la naturaleza del *signum mortis* son los objetivos principales de este trabajo.

or during periods of struggle for political leadership, the gods considered that the key to preserving Rome was through sacrificing their consuls. Such announcement came ‘imprinted’ on the liver of an animal to be sacrificed and its fatal end affected the personal fate of the chief magistrates of the state. This *signum* was recognized in the absence of the ‘head’ of the liver (*caput iecoris*) of the animal sacrificed. Research on the eleven known cases in the Republic—including that of Julius Caesar himself—and the study of the nature of the *signum mortis* are the main objectives of this paper.

PALABRAS CLAVE

Historia de Roma; Roma republicana; magistrados romanos; cónsules de Roma; Religión romana; adivinación pública romana; extispicina; miedo.

KEY WORDS

Roman History; Roman Republic; Roman magistrates; Roman consuls; Roman Religion; Roman public divination; Extispicy; fear.

Fecha de recepción: 14/06/2016

Fecha de aceptación: 09/01/2017

«Ces dieux [les dieux de la cité] avaient mêmes intérêts que les hommes leurs concitoyens. En temps de guerre, ils marchaient au combat au milieu d'eux... Dans la mêlée, les dieux et les citoyens se soutenaient réciproquement, et quand on était vainqueur c'est que tous avaient fait leur devoir»

FUSTEL DE COULANGES, N. D.:

La cité antique, Paris, 1864, 190

1. GUERRA, MIEDO Y RELIGIÓN EN LA ROMA REPUBLICANA

La religión de la «cité antique», y en particular la de Roma, tenía su centro en las funciones y actitudes de las élites rectoras de la comunidad y en las vicisitudes del cuerpo ciudadano en su sentido más amplio y, en consecuencia, formaba parte inextricable de la vida pública y privada de los romanos en su devenir histórico. Las acciones religiosas no gozaban de autonomía, sino que siempre estaban asociadas a las políticas, institucionales y sociales. En este sentido puede entenderse la religión romana como un agente fundamental para la cohesión del cuerpo cívico, pues todo su aparato ceremonial y prácticas de culto estaban destinados a promover la solidaridad comunitaria y facilitar a la vez la integración armónica de los distintos grupos o fuerzas sociales en un proyecto ciudadano común.

Los dioses de Roma eran tenidos por los romanos, en efecto, como sus conciudadanos – según la feliz expresión de FUSTEL DE COULANGES – y sus intereses se identificaban plena y totalmente con los de la ciudad. A los dioses les correspondía el papel de guías y consejeros de las acciones de los hombres (*cf.* Cic., *div.*, II, 130), particularmente de los hombres de estado, servicio por el que los romanos los honraban

de acuerdo con la tradición ancestral y las reglas del derecho sacro. En tiempos de paz, la concordia mutua entre hombres y dioses se refrendaba y expresaba regularmente en las festividades establecidas en el calendario oficial y en el cumplimiento escrupuloso de los preceptos del derecho auspicial. Esta situación ideal se conocía en términos romanos como *pax deorum* o *pax deum*¹. En tiempos de guerra, cuando se multiplicaban los problemas y se extendía el miedo y el terror por toda la ciudad, cuando Roma parecía perder su estabilidad y se veía amenazada la supervivencia del propio estado, los ciudadanos propiciaban a sus dioses con muestras inusuales de piedad y con prácticas rituales del todo extraordinarias tanto por su naturaleza como por su frecuencia. Todo ello con el fin de restaurar el equilibrio perdido, la *pax deum*².

En su misión de guías, consejeros y protectores, los dioses de Roma intervenían continuamente en la vida de sus conciudadanos a través de mensajes de diversa índole (Cic., *div.*, I, 83). En tiempos de paz, la comunicación entre dioses y hombres se establecía por medio de la toma de auspicios (*auspicia capere*), un sistema reglado riguroso y estrictamente regido por el *ius augurum*, cuyo depositario era el colegio augural. Júpiter se expresaba a través de signos auspiciales (*quinque genera signorum*) para manifestar su aprobación o desaprobación a determinados actos públicos previstos para un futuro inmediato. Los receptores de tales signos³ eran naturalmente los magistrados de la República (y, en un contexto mucho más limitado, los sacerdotes públicos), a quienes competía consultar a la divinidad soberana antes tomar una decisión o emprender una acción en el contexto de su *provincia*⁴. En tiempos de guerra,

1. Sobre este concepto, una de la piedras angulares de la religión pública romana, véase SORDI, M.: «*Pax deorum* e libertà religiosa nella storia di Roma», en SORDI, M., eda., *La pace nel mondo antico*, Milano, 1985, 146-154; MONTANARI, E.: «Il concetto originario di *pax* e la *pax deorum*», en *Le concezioni della pace*, Roma, 1988, 49-58; LINDERSKI J.: «Roman Religion in Livy» en LINDERSKI, J., ed., *Roman Questions. Selected Papers*, Stuttgart, 1995, 608-625 (en 610-612 y 621-622); SINI, F.: «*Pax deorum*», en SINI, F., *Sua cuique civitati religio. Religione e diritto pubblico in Roma antica*, Torino, 2001, 167-176.

2. En vísperas de la batalla de Canas, escribió Polibio, «cuando en Roma se enteraron de que los dos ejércitos estaban acampados frente a frente y que cada día se producían refriegas de avanzadillas, la ciudad estaba animada y temerosa. El pueblo temía por el futuro, puesto que se habían sufrido tantas derrotas; suponían y se imaginaban ya en sus pensamientos lo que les iba a ocurrir si ahora les sobreviniera un descalabro total. Todos los oráculos que tenían corrieron entonces de boca en boca, todo templo y toda casa rebosaba de signos y de prodigios; de ahí que plegarias y sacrificios, súplicas e imploraciones a los dioses agitaran la ciudad. En las circunstancias difíciles los romanos tienden a propiciarse dioses y hombres, y no juzgan nada indecoroso o innoble si se hace en tales tiempos» (III, 112, 6-9 [trad. M. Balasch Recort, BCG, Madrid 1981]).

3. Sobre el signo adivinatorio como medio de transmisión del mensaje divino, DELGADO DELGADO, J. A.: «*Publica divinatio*. Consideraciones metodológicas y teóricas para el estudio de la adivinación oficial en la Antigüedad», *Bandue* 3, 2009, 99-121 (en 107-117).

4. Sobre la adivinación auspicial las obras de referencia son las de VALETON, I. M. J.: «*De modis auspicandi Romanorum*», *Mnemosyne* 17, 1889, 275-325, 418-452; *id.*: «*De modis auspicandi Romanorum*»,

los que interesan particularmente aquí, Júpiter y el resto de los dioses tutelares del estado podían manifestarse más libremente enviando mensajes por iniciativa propia (*signa oblativa*), sin esperar la solicitud expresa de los romanos (*signa impetrativa*)⁵. Estos *signa*, que los romanos conocían como *prodigia* (también *portenta*, *ostenta* y *monstra*), se asociaban a la salud del estado en su sentido más amplio y podían manifestarse a cualquiera, casi en cualquier lugar y bajo la forma de fenómenos celestes, terrestres o de la naturaleza (animal, vegetal o humana) de carácter extraordinario o inusual. Así pues, el anuncio de prodigios movilizaba de inmediato a senadores y magistrados y a los cuerpos de expertos en materia de prodigios – pontífices, quincevíros y harúspices –, que procedían a articular y coordinar el programa ritual con el que habrían de expiar el sentido funesto de los signos⁶. Dado que los *signa* prodigiosos afectaban a la comunidad de romanos en su conjunto, las autoridades estatales solicitaban regularmente también la incorporación del *populus Romanus* a los actos del programa ceremonial. La tradición histórica de la guerra anibálica que transmite Livio, que resumo a continuación, contiene muestras muy significativas de la naturaleza de los signos y de las medidas extraordinarias que los acompañaron⁷.

En el año 218, en vísperas de la batalla de Ticino, se anunciaron en Roma *prodigia* que aterrizaron a los romanos (XXI, 46, 1-2). En ese mismo año, tras la derrota de Ticino y la debacle de Trebia se difundieron en Roma noticias de múltiples prodigios, lo que promovió una serie compleja de medidas rituales oficiales, que incluyeron la consulta de los Libros Sibílicos, un *novemdiale sacrum*, la lustración de la ciudad, dos *lectisternia* (uno en Caere y el otro en Roma), dos *supplicationes* (una en Algido y la otra en Roma) y unos *vota publica* por la salud de la República (XXI, 62). Al año siguiente fueron anunciados *prodigia ex pluribus simul locis* (XXII, 1, 8-20) poco tiempo antes de la batalla del lago Trasimeno (lo que dio lugar también a un elaborado programa público de expiaciones) y, después de consumada la masacre, los Libros Sibílicos aconsejaron ofrecer, entre otras medidas un *ver sacrum*, que se llevó

Mnemosyne 18, 1890, 208-263, 406-456; CATALANO, P.: *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Torino, 1960; LINDERSKI, J.: «The Augural Law», *ANRW* II/16.3, 1986, 2146-2312; VAAHTERA, J.: *Roman Augural Lore in Greek Historiography*, Stuttgart, 2001; para los signos auspicales puede consultarse DELGADO DELGADO, J. A.: «*Quinque genera signorum*. Naturaleza y adivinación en la Roma antigua», en MONTERO, S. y CARDETE, M^a C., eds., *Naturaleza y religión en el Mundo Clásico*, Madrid, 2010, 233-248.

5. Sobre la diferencia entre estos signos véase la lúcida exposición de LINDERSKI, «Roman Religion», 613-614.

6. Un resumen claro y exacto del procedimiento oficial seguido ante anuncio de *prodigia* en LINDERSKI, «Roman Religion», 613.

7. Exposición completa y estudio en DELGADO DELGADO, J. A.: «Prácticas y comportamientos religiosos de los romanos durante la Segunda Guerra Púnica. La ‘religión como factor de integración’ a examen», en SPINETO, N., ed., *La religione como fattore di integrazione*, Alessandria, 2008, 111-140.

a cabo tras la consulta comicial aconsejada por el pontífice máximo (XXII, 10). La noticia de la gravísima derrota de las armas romanas en Cannas, en el año 216, «cubrió de luto la ciudad», y se anunciaron de nuevo prodigios, se acusó a dos Vestales de *stuprum* (una de ellas fue enterrada viva, según ordenaba la ley en estos casos, y la otra se suicidó), el senado envió a Fabio Píctor a consultar el oráculo délfico para averiguar qué remedios podrían arbitrarse para aplacar a los dioses y, de acuerdo con la recomendación *ex fatalibus libris*, se enterraron vivos (como *hostiae humanae*) en el foro Boario una pareja de galos y otra de griegos (XXII, 57, 2-6). Tras los grandes preparativos para la campaña del año 207, en la que se movilizaron un total de veintitrés legiones, se notificaron en Roma prodigios de singular gravedad cuya expiación requirió la colaboración de senadores, pontífices, decéviros y harúspices, así como la celebración de una procesión en la que tres grupos de nueve vírgenes entonaron un himno en honor de Juno Reina (XXVII, 37). Ya en la etapa final de la guerra, cuando se discute en el senado el plan de invasión de África propuesto por Escipión en 205, los decéviros hacen saber que los Libros Sibilinos anuncian la victoria si se trae a Roma la *Mater Idaea* de Pesinunte; se hicieron las gestiones oportunas ante el rey Atalo de Pérgamo y al año siguiente llegó el betilo a la ciudad del Tíber y se instauraron los *ludi Megalesia* en su honor (XXIX, 10, 4-8 y 11, 1-8; XXIX, 14, 4-14).

Los impresionantes programas ceremoniales asociados al anuncio de prodigios y los ‘remedios’ rituales que los integraban son pruebas bien evidentes de lo que los dioses podían llegar a exigir de los romanos en tiempos de grave crisis y calamidades para interceder en su favor. No es mi intención sin embargo detenerme más en el análisis de estas particulares manifestaciones divinas y sus consecuencias en la vida de la ciudad, que cuentan por otro lado con una larga tradición académica de estudio⁸. Mi interés se dirigirá hacia otro tipo de signo divino (aunque a menudo se confunde con aquellos) cuyo mensaje era mucho más inquietante que los anteriores y que sin embargo ha pasado casi desapercibido por la investigación moderna. El anuncio venía en este caso ‘impreso’ en el hígado de una víctima animal y su sentido fatídico afectaba al destino personal de los principales magistrados del estado. Este *signum mortis* se reconocía en la ausencia de la cabeza del hígado (*caput iecoris*) del animal sacrificado y con él los dioses de Roma pedían la ‘cabeza’ de los cónsules a cambio de la salvación de la República. El estudio de los casos históricos conocidos ocupará, pues, las páginas que siguen y será el objetivo principal de este trabajo. Será

8. LUTERBACHER, F.: *Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer*, Burgdorf, 1880; WÜLKER, L.: *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, Leipzig, 1903; MACBAIN, B.: *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982; ROSENBERGER, V.: *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart, 1998; ENGELS, D.: *Das römische Vorzeichenwesen (753 - 27 v. Chr.)*, Stuttgart, 2007.

preciso, sin embargo, incluir una notas previas sobre la naturaleza y fundamentos de la extispicina.

2. *IMPERIUM MILITAE Y EXTISPICINA*

Si los romanos reconocían a sus divinidades la libertad para enviar mensajes en tiempos de crisis, los dioses reconocían a su vez a los magistrados de Roma un derecho de iniciativa para consultarlos. El estado romano no podía confiar su seguridad sólo a los prodigios, pues de esta manera estaría siempre ‘condenado’ a reaccionar, no a actuar (cf. LINDERSKI, «Roman Religion», 613). La toma de decisiones en política exterior era un asunto lo suficientemente delicado y comprometido como para que los romanos escrutaran activamente la voluntad divina. El instrumento para ello fue la extispicina. Los magistrados no emprendían ninguna acción en tiempos de guerra sin inspeccionar o consultar las entrañas⁹, cuyo dominio se identificaba plenamente con la esfera del *imperium militae*¹⁰. Sólo a ellos, a los magistrados, les correspondía el derecho de solicitar y recibir estos *signa impetrativa*, que atañían exclusivamente a la suerte de sus acciones o a su destino personal. Son éstas diferencias fundamentales que distinguen los *exta* de los *prodigia*.

3. *INSPICERE EXTAS*

El examen de las entrañas se hacía unas veces siguiendo procedimientos de tradición romana y otras siguiendo los de tradición etrusca, si bien el fundamento último de ambos sistemas residía en la creencia universalmente aceptada de que los órganos internos eran una suerte de microcosmos que reflejaban el macrocosmos celeste y, por ello, su ‘lectura’ permitía intuir la voluntad de los dioses¹¹.

9. Cic., *div.*, I, 95: «*Quis vero non videt in optima quaque re publica plurimum auspicia et reliqua divinandi genera valuisse? Quis rex umquam fuit, quis populus, qui non uteretur praedictione divina? Neque solum in pace, sed in bello multo etiam magis, quo maius erat certamen et discrimen salutis. Omitto nostros, qui nihil in bello sine extis agunt, nihil sine auspiciis domi [habent auspicia]*».

10. WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912², 548.

11. THULIN, O.: «Haruspices», *RE VII*, 2, 1912, 2431-2468 (en 2454); PEASE, A. S.: *M. Tulli Ciceronis De Divinatione libri duo*, Urbana, 1920-1923 (reimp. 1963), 96-98, con las diversas teorías, antiguas y modernas, acerca de la manera en que la voluntad divina se manifestaba como *signum* en las entrañas.

Los métodos de ambas prácticas diferían notablemente entre sí, aunque los fines quizá no tanto como supone la doctrina moderna¹². El uso romano¹³ sólo se preocupaba por constatar el estado regular o anormal de los órganos internos de la víctima (*exta*). Así, una vez seleccionado cuidadosamente el animal (*probatio*) y consumado su sacrificio¹⁴, un asistente del magistrado, un *victimarius*, inspeccionaba sus órganos internos (*inspicere exta*): hígado (*iecur*), pulmón (*pulmo*), vesícula biliar (*fel*), membrana del peritoneo (*omentum*) y corazón (*cor*)¹⁵. Su buen o mal estado era interpretado como signo de la conformidad (*litatio*) o no del dios con la ofrenda sacrificada. En el primera caso se continuaba con la ceremonia, pues se suponía que se había conseguido la *pax deum*¹⁶; en el segundo el sacrificio era anulado y había que comenzar otro con nuevas víctimas (*hostiae succidanae*) hasta obtener el acuerdo de la divinidad (*usque ad litationem*)¹⁷. La insistencia se explica porque la aquiescencia de la divinidad con su víctima implicaba, por extensión, su aprobación de las acciones que el magistrado se disponía a emprender. En este sentido puede entenderse la *litatio* una suerte de predicción sobre sucesos de un futuro próximo, acercándose así al propósito de la adivinación sacrificial etrusca.

La práctica de tradición etrusca era mucho más compleja y para su ejecución las autoridades romanas solicitaban regularmente la colaboración de harúspices es-

12. BLECHER, G.: *De extispicio capita tria*, Giessen, 1905, 49-54; THULIN, O.: *Die etruskische Disciplin*. II. *Die Haruspicin*, Göteborg, 1906 (reimp. 1968), 3-10; WISSOWA, *Religion*, 418-419; *id.*, «Litatio», *RE XIII*, 1, 1926, 740-742 (en 741); *contra* SCHILLING, R.: «À propos des *exta*: l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine», en SCHILLING, R., ed., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, 183-189 (en 184).

13. El carácter tradicional de esta práctica entre los romanos lo demuestra su uso entre los *fratres arvales*, como se constata en dos entradas de sus *commentarii*, del año 218 d.C. (*Commentarii Fratrum Arvalium* [= CFA, ed. SCHEID, J.: *Commentarii fratrum arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale* (21 av. – 304 ap. J. C.), Roma, 1998] 100 a, 24) y del 240 (CFA 114, II, 14-17) respectivamente.

14. Sobre las fases del rito, incluida la del examen de las entrañas, WISSOWA, *Religion*, 416-420, HUET, V., PRESCENDI, F., SIEBERT, A. V.: «Les sacrifices dans le monde romain», *ThesCRA I*, 2004, 184-235 y PRESCENDI, F.: *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart, 2007 son guías seguros; sobre los animales ofrecidos en sacrificio DELGADO DELGADO, J. A.: «Animaux et plantes dans la religion civique de Rome», *ThesCRA VIII*, 2012, 449-470; *id.*: «Animaux de sacrifice en el culto público romano. La evidencia de los *commentarii fratrum arvalium*», *SMSR* 82, 2016, 977-992.

15. De incorporación tardía al elenco de los *exta* reconocidos oficialmente: SCHILLING, «*Extas*», 186, n. 2.

16. Liv., VI, 1, 12 (conexión expresa entre *litatio* y *pax deum* [con WISSOWA, «Litatio», 740-741]): «... quod postridie Idus Quintiles non litasset Sulpicius tribunus militum neque inuenta pace deum post diem tertium obiectus hosti exercitus Romanus esset...».

17. Las mejores discusiones sobre la *litatio* siguen siendo las de BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: «Litatio», *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* (= DAGR), III, 2, 1904, 1266-1268, WISSOWA, «Litatio» y SCHILLING, «*Extas*».

pecialistas en esta materia¹⁸. Nótese que no eran *sacerdotes publici populi Romani*, y que sólo intervenían en calidad de *periti* ante el requerimiento expreso de los magistrados romanos. Los métodos adivinatorios de estos expertos etruscos se contenían en una serie de libros rituales denominados *libri haruspicipini* que, a su vez, formaban parte de un *corpus* más extenso que se conoce como *etrusca disciplina* y que incluía también *libri fulgurales* y *libri rituales*¹⁹. A pesar de su carácter revelado, este corpus no transmitía ninguna doctrina teológica, sino sólo ritos y técnicas que permitían entrar en contacto con los dioses e interpretar sus signos o mensajes²⁰.

La operación adivinatoria se desarrollaba en una serie de fases que eran cuidadosamente observadas por los harúspices²¹. En primer lugar se procedía a la selección del animal para el sacrificio (*hostia consultatoria*), de raza ovina o bovina, y se lo sometía a un escrupuloso examen físico (*probatio*) que asegurase que su estado era conforme con las normas establecidas. Una vez aceptado y sacrificado se procedía a la consulta de sus entrañas (*consultatio*), de entre las que el hígado era el órgano privilegiado, aunque también se contemplaba la vesícula, el corazón y los pulmones (estos dos últimos quizá como consecuencia del contacto con la práctica romana de la *litatio* [Thulin, «Haruspices», 2450s.]). La consulta en sentido propio implicaba un examen atento del estado del hígado, sus accidentes morfológicos, sus posibles anomalías, como manchas, incisiones, duplicación o ausencia de una determinada parte. El harúspice consideraba paralelamente en el órgano tres partes fundamentales: la región favorable al consultante (*pars familiaris*), la región desfavorable (*pars hostilis sive inimica*) y el lóbulo superior o cabeza del hígado (*caput iocineris / caput iecoris*). La evaluación conjunta de todos los elementos y su comparación con precedentes históricos constatados²² permitía al harúspice intuir la voluntad divina y ofrecer una predicción en forma de *responsum* sobre acontecimientos futuros.

18. Distintos de los especialistas en la interpretación de los prodigios, aunque también designados genéricamente como *haruspices*, como ya vio bien WISSOWA, *Religion*, 547-548; téngase en cuenta también, en general, HAACK, M. L.: *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux-Paris, 2003, 51-114.

19. Cic., *div.*, I, 72: «*Quorum alia sunt posita in monumentis et disciplina, quod Etruscorum declarant et haruspicipini et fulgurales et rituales libri...*».

20. Sobre los libros rituales, THULIN, O.: *Die etruskische Disciplin*. I. *Die Blitzlehre*, Göteborg, 1905 (reimp. 1968), 1-12 y CAPDEVILLE, G.: «Les livres sacrés des étrusques», en HEINTZ, G. J., ed., *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Paris, 1997, 456-508.

21. El estudio de referencia es THULIN, *Haruspicin*, sintetizado en *id.*, «Haruspices». Importantes igualmente BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. 4. *Divination italique*, Paris, 1882 (reimp. 2003), 61-74 y BLECHER, *Extispicio*.

22. La interpretación de los harúspices no se fundaba tan solo en las deducciones derivadas del examen concreto del hígado, sino también en la aplicación de los principios doctrinales contenidos en el corpus canónico, los *libri haruspicipini*, fundados sobre precedentes (Cic., *div.*, I, 127: «*Quod et ii vident, quibus naturalis divinatio data est, et ii, quibus cursus rerum observando notatus est. Qui etsi causas ipsas*

4. *CAPUT IECORIS*

Si el hígado era, entre los *exta*, el órgano más sensible en la consulta adivinatoria, su cabeza lo era de éste. Los dioses eligieron esa región de la entraña vital para dar a conocer sus mensajes más trascendentes, y por ello su observación concentraba de forma particular la atención de los consultantes.

La importancia de la cabeza se advierte tanto en el cuidado con que se destaca en las representaciones figuradas del hígado como en los comentarios de las autoridades antiguas. En la evidencia arqueológica, como el hígado de bronce de Piacenza o el de alabastro de Volterra, se muestra como una protuberancia próxima a la vesícula biliar, de forma piramidal, que imita con bastante fidelidad el *processus caudatus* que se reconoce en el hígado animal²³.

La tradición romana le otorgaba un singular valor adivinatorio²⁴ y su estado era de la máxima importancia para la interpretación de la voluntad divina. Así, un gran tamaño era generalmente un signo muy favorable y de buena fortuna, que anunciaba victorias y la extensión del dominio romano (Liv., XXVII, 26, 14; Plut., *Marc.*, 29, 8-9). Una duplicación del órgano (*caput duplex / geminum*) era un signo ambiguo, en ocasiones favorable (Plin., *N.H.*, XI, 189; Val. Max., I, 6, 9) y en ocasiones de mala fortuna (Luc., I, 626; Sen., *Oed.*, 359-360). Si estaba dañada (presentaba una fisura: *caput iocineris caesum*) o si no se encontraba (*iecor sine capitis*), los harúspices consideraban que no podía haber signos más funestos²⁵.

De entre estos *signa* interesan aquí, como ya se ha indicado, los últimos, cuyo estudio constituye el capítulo central de este trabajo. Su propia naturaleza debió cau-

*non cernunt, signa tamen caesarum et notas cernunt; ad quas adhibita memoria et diligentia et monumentis superiorum efficitur ea divinatio, quae artificiosa dicitur, extorum, fulgorum, ostentorum signorumque caelestium»). Se procedía en este sentido exactamente de la misma manera que para interpretar los signos auspicales. Ante la presencia de un signo nuevo, o no observado en idéntica o similar situación, se aplicaba el principio de la razón (*ratio*) en “la interpretación inmediata y acorde con la situación”, como lo describe Cicerón (*div.*, I, 72: «*Quorum alia sunt posita in monumentis et disciplina..., alia autem subito ex tempore coniectura explicantur...*»).*

23. THULIN, *Haruspicin*, 30-37; VAN DER MEER, L. B.: *The Bronze Liver of Piacenza: Analysis of a Polytheistic Structure*, Amsterdam, 1987, 6-12.

24. Cic., *div.*, II, 32: «*Caput iecoris ex omni parte diligentissime considerant [haruspices]...*».

25. Cic., *div.*, II, 32: «*... si vero id non est inventum nihil putant accidere potuisse tristius*»; Plin., *H. N.*, XI, 190: «*Caput extorum tristis ostenti caesum quoque est, praeterquam in sollicitudine ac metu; tunc enim peremit c<u>ras*». Nótese en ambos casos el sentido ‘técnico’ del adjetivo *tristis*, a menudo vinculado con las predicciones desfavorables de los harúspices, como ha señalado oportunamente PEASE, *Divinatione*, 389 y 414. El mismo carácter fatídico denota la denominación *pestifera auspicia* de Festo (287L: «*...esse dicebant, cum cor in extis, aut caput in iocinere non fuisset*»), si bien *auspicia* no se emplea en esta entrada en sentido propio. Compárese con Sen., *nat. q.*, II, 49, 1 (con THULIN, *Blitzlehere*, 80) «*... pestifera fulgura, quae mortem exiliumque portendant*».

sar honda impresión en los analistas de las vicisitudes del pueblo romano, pues es muy poco frecuente que se mencionen las consultas adivinatorias sacrificiales de los magistrados en las narraciones históricas. Veamos, pues, los casos conocidos.

5. ROMANI CONSULES IMMOLAVERUNT

La tradición histórica conservada recuerda once consultas durante la República. Casi todos los testimonios los recogieron ya a comienzos del siglo XX BLECHER (*Extispicio*, 182-185) y THULIN (*Haruspicin*, 31-32; «Haruspices», 2451), aunque se interesaron por ellos únicamente en cuanto documentos para el estudio de la extispicina antigua, sin atender a las condiciones históricas particulares. Sus estudios se preocupaban por la *disciplina* y no por la *historia*. Se pueden encontrar también en el trabajo reciente de ENGELS (*Vorzeichenwesen*, n° 126, 136, 177, 235, 258, 263, 271, 338, 342.2, 361), que los incorpora a su lista de prodigios, sin distinguirlos apropiadamente de ellos ni contemplar sus especificidades rituales e históricas. En cuanto a la historiografía moderna de Roma, preocupada estrictamente por las vicisitudes políticas y militares de la República, ignora y soslaya por completo estos episodios como si no formaran parte del mismo contexto histórico.

5.1. AÑO 340. T. MANLIUS L. F. A. N. IMPERIOSUS TORQUATUS PAT. (57); P. DECIUS Q. F. – N. MUS (15), COSS. (MRR I: 135-136)²⁶

La consulta más antigua que registra la historiografía corresponde al año 340, en el contexto histórico de las Guerras Latinas. El conflicto comenzó en el año 341, cuando los Latinos se alzaron en armas contra Roma al considerarse tratados más como súbditos que como aliados, y sólo acabó tras cuatro años de duras campañas. El examen en cuestión tuvo su origen en un sueño, según cuenta Livio, estando los cónsules acampados cerca de Capua. En él se les advertía que los Dioses Manes y la Madre Tierra exigían el sacrificio del *imperator* de uno de los frentes contendientes y el ejército del otro, y que la victoria correspondería al pueblo y al frente cuyo *imperator* se sometiese a la *devotio*²⁷. Inmediatamente acordaron sacrificar víctimas para expiar la

26. En la lista que sigue “Pat.” indica la condición de patricio del cónsul, mientras que el número entre paréntesis remite al de la entrada correspondiente de cada magistrado en la *RE* (*Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*). Los detalles históricamente conocidos de cada año consular se reseñan en *MRR* (=BROUGHTON, T. R. S.: *The Magistrates of the Roman Republic*, I-II, Cleveland, 1951-1952), con cita exhaustiva de todas las fuentes.

27. Liv., VIII, 6, 9-10: «*Ibi in quiete utriusque consuli eadem dicitur uisa species uiri maioris quam pro humano habitu augustiorisque, dicentis ex una acie imperatorem, ex altera exercitum Deis Manibus Ma-*

ira de los dioses, pero también, y esto es importante²⁸, para comprobar si las entrañas ‘corroboraban’ el sentido de la admonición nocturna y, en tal caso, a qué cónsul le correspondería el sacrificio supremo²⁹. Los *imperatores* no podían actuar guiados sólo por el valor dudoso de un sueño, y debe ser esa la razón por la que lo pusieron a prueba contrastándolo con el procedimiento ritual tradicional y oficial. Así pues, justo antes de la batalla de *Veseris* – Campania – los cónsules sacrificaron. El harúspice le mostró a Decio una fisura en la cabeza del hígado en la parte que le afectaba, pero le dijo que por lo demás los dioses aceptaban la víctima y que Manlio había obtenido la *litatio*. Decio manifestó de inmediato su conformidad con el resultado del sacrificio³⁰.

Al poco de iniciarse la acción y en un momento especialmente difícil para el ala izquierda, el cónsul Decio, bajo cuyo mando estaba, ordenó al pontífice Marco Valerio que le dictara la vieja fórmula ritual de la *devotio* para consagrarse a sí mismo en favor del éxito de las legiones³¹. Murió en combate y su colega obtuvo una decisiva victoria sobre los campanos (más tarde triunfaría igualmente sobre los latinos, vols-

trique Terrae deberi; utrius exercitus imperator legiones hostium superque eas se deuouisset, eius populi partisque uictoriam fore».

28. Y no lo tienen en cuenta BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome. I. A History*, Cambridge, 1998, 35-36 cuando afirman, contra el sentido del texto liviano, que Decio ya sabía que estaba destinado a morir por las legiones y que, por tanto, el resultado de la consulta carecía de valor práctico.

29. Liv., VIII, 6, 11: «*Hos ubi nocturnos uisus inter se consules contulerunt, placuit auerruncandae deum irae uictimas caedi; simul ut, si extis eadem quae somnio uisa fuerant portenderentur, alter uter consulum fata impleret».*

30. Liv., VIII, 9, 1: «*Romani consules, priusquam educerent in aciem, immolauerunt. Decio caput iocineris a familiari parte caesum haruspex dicitur ostendisse: alioqui acceptam dis hostiam esse; Manlium egregie litasse. 'Atqui bene habet' inquit Decius, 'si ab collega litatum est'».*

31. Liv., VIII, 9, 4-8: «*In hac trepidatione Decius consul M. Ualerium magna uoce inclamat. 'Deorum' inquit, 'ope, M. Ualeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus deuoueam.' pontifex eum togam praetextam sumere iussit et uelato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Diui Nouensiles, Di Indigetes, Diui, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, uos precor ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica <populi Romani> Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique deuoueo'».* El recuerdo de esta *devotio* se perpetuó hasta la época imperial avanzada (véanse las referencias completas en MRR I, 135), si bien ciertos autores modernos la consideran, en mi opinión sin argumentos decisivos, como no histórica. Sus dudas se alimentan por las noticias de otras dos *devotiones* más de miembros de la misma familia, la de su hijo en *Sentinum* en el año 295 y la de su nieto en *Asculum* en 279 (discusión en PEASE, *Divinatione*, 184-186, n. 7). Sobre el ritual, BOUCHÉ-LECLERCQ, A.: «Devotio», *DAGR* II, 1, 1892, 113-119; WISSOWA, G.: «Devotio», *RE* V, 1903, 277-280; *id.*, *Religion*, 384-385; SACCO, L., *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma, 2011. Sobre la importancia de la fórmula de invocación para la comprensión de la naturaleza de la religión romana, DUMÉZIL, G.: *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974² 108-110.

cos y auruncanos en *Trifanum*). La decisión de Decio de consagrar su persona por la salvación del ejército, “para expiar toda la cólera de los dioses a fin de llevar contra los enemigos la ruina desviada de los suyos”³², implica que había reconocido expresamente el *signum* en la malformación – fisura – de la cabeza del hígado en la parte que le correspondía. El cónsul entendió lo que le pedían los dioses, aceptó su destino y ofreció voluntariamente su vida a cambio de las de sus hombres³³.

5.2. AÑO 208. M. CLAUDIUS M. F. M. N. MARCELLUS (220); T. QUINCTIUS L. F. L. N. CRISPINUS PAT. (CIN. *12), COSS. (MRR I, 289-290)

La segunda consulta constatada tuvo lugar ciento treinta años más tarde que la primera, concretamente en el undécimo año de la guerra anibálica. Por ese tiempo Aníbal acampaba en el sur de Italia y los magistrados recibieron órdenes de combatirlo en la región. No partieron inmediatamente, sin embargo, porque el anuncio de prodigios especialmente preocupantes los mantuvo en Roma con motivo de las expiaciones preceptivas. El restablecimiento de la *pax deum* fue más difícil y llevó más tiempo de lo esperado, pues los dioses no aceptaron las primeras víctimas que se le sacrificaron (no se alcanzó la *litatio*)³⁴. Los prodigios parecían pedir, comenta Livio, «la cabeza de los cónsules a cambio de la preservación de la República»³⁵. En estas condiciones inquietantes Crispino partió para su provincia, Lucania, con la intención de tomar Locros. Marcelo, en cambio, aún hubo de permanecer algún tiempo más en la ciudad, detenido de nuevo por escrúpulos religiosos. El colegio pontifical cuestionaba la validez legal de la dedicación de una única *aedes* a dos divinidades distintas, *Honos* y *Virtus*, tal como pretendía el magistrado en cumplimiento de una promesa adquirida en *Clastidium* con ocasión de la guerra contra los galos en el año 222 (su primer consulado). Sólo después de levantar apresuradamente una *aedes* adicional para *Virtus* (que no tuvo tiempo de dedicar personalmente) pudo, al fin, partir para

32. Liv. VIII, 9, 10: «... sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis auersam in hostes ferret».

33. Las reglas de derecho sacro que gobernaban el ritual de la *devotio* permitían que el dictador, cónsul o pretor eligiese a un ciudadano de los alistados en su ejército para sustituirlo como ofrenda (Liv., VIII, 10, 11-14). En este caso, sin embargo, la capacidad de decisión de Decio estaba totalmente condicionada por el resultado de la consulta haruspical, por lo que no cabía ejercer su derecho de solicitar sustituto.

34. Liv., XXVII, 23-1-4: «*Consules religio tenebat quod prodigiis aliquot nuntiatis non facile litabant... Horum prodigiorum causa diem unum supplicatio fuit. Per dies aliquot hostiae maiores sine litatione caesae diuque non impetrata pax deum*».

35. Liv., XXVII, 23, 4-5: «... in capita consulum re publica incolumi exitiabilis prodigiorum euentus uertit».

su destino³⁶. Los colegas se reunieron finalmente en la región de Apulia y montaron sus campamentos entre Venusia y Bantia, próximos a las posiciones de Aníbal. En la mañana de uno de los días que iban a salir de reconocimiento Marcelo, relata Livio (XXVII, 26, 13-14), ofreció sacrificios. En la primera víctima se encontró el hígado sin su cabeza, mientras que en la segunda no sólo el hígado apareció normalmente, sino que se veía su cabeza aumentada. El harúspice se mostró reservado sobre su significado, pues no le pareció razonable que de unas entrañas mutiladas se pasase a otras favorables en exceso³⁷.

Tras las consultas, y sin ningún tipo de precaución particular, los cónsules salieron del campamento y cayeron en una emboscada, de la que resultó muerto Marcelo y herido de gravedad Crispino. Éste último aun pudo retirarse, advertir del peligro a las ciudades próximas y enviar el ejército de Marcelo a Venusia. Murió después de nombrar un dictador para presidir las elecciones.

La historia de los cónsules de este año y, en especial, la de Marcelo, parecía abocada al fin trágico que tuvo. Los prodigios anunciaban tempranamente la disconformidad de los dioses y la dificultad posterior para obtener las *litationes* no hacía sino confirmar la hostilidad divina; los defectos rituales en la dedicación degradaban aún más la condición de Marcelo. Los dioses terminaron por exigir la propia cabeza del cónsul, y el hígado mutilado de la primera víctima era el *signum* a través del que debería haber reconocido su voluntad. Pero Marcelo, sin duda contrariado, sacrificó una segunda víctima, y los dioses lo confundieron mostrándole un hígado con una cabeza anormalmente desarrollada.

36. Liv., XXVII, 25, 7-10: «*Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus quod cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honori et Uirtuti uouisset dedicatio eius a pontificibus impediebatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo recte dedicari, quia si de caelo tacta aut prodigii aliquid in ea factum esset difficilis procuratio foret, quod utri deo res diuina fieret sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis rite una hostia fieri. Ita addita Uirtutis aedes adproperato opere; neque tamen ab ipso aedes eae dedicatae sunt. Tum demum ad exercitum quem priore anno Uenusiae reliquerat cum supplemento proficiscitur*».

37. Liv., XXVII, 26, 13-14: «*Immolasse eo die quidam prodidere memoriae consulem Marcellum et prima hostia caesa iocur sine capite inuentum, in secunda omnia comparuisse quae adsolent, auctum etiam uisum in capite; nec id sane haruspici placuisse quod secundum trunca et turpia exta nimis laeta apparuissent*». El episodio lo recoge también Val. Max. I, 6, 9 («*Sollemni que sacrificio uoluntates deorum exploraret, quae prima hostia ante foculum cecidit, eius iecur sine capite inuentum est, proxima caput iocinoris duplex habuit. Quibus inspectis aruspex tristi uultu non placere sibi exta, quia secundum truncata laeta apparuissent, respondit*») y Plin. H.N., XI, 189 («*M. Marcello circa mortem, cum periit ab Hannibale, [caput iecoris] defuit in extis; sequenti deinde die geminum repertum est*»).

5.3. AÑO 203. CN. SERVILIUS CN. F. CN. N. CAEPIO PAT. (44); C. SERVILIUS C. F. P. N. GEMINUS (60), COSS. (MRR I, 310-311)

La tercera consulta se conoce también en el mismo contexto de la Segunda Guerra Púnica, pero ya tocando a su fin, en 203, habiendo recibido Cepión la *provincia* de Bruttium y Gémino la de Etruria. Antes de partir, el Senado ordenó a los cónsules que celebrasen los Grandes Juegos que el *dictator* Manlio Torquato había prometido cuatro años antes por la salvaguarda de la República. Todavía permanecieron un tiempo más en Roma por el anuncio de múltiples y graves prodigios, que fueron expiados con víctimas adultas ofrecidas a los dioses señalados por el colegio pontifical. En este contexto y aparentemente como parte de la relación de los *prodigia*, informa Livio de que «a la primera víctima sacrificada por uno de los cónsules le faltaba la cabeza del hígado»³⁸.

Una vez cumplidas sus obligaciones religiosas y ya en sus destinos correspondientes, Cepión llevó a cabo escaramuzas contra Aníbal y sometió varias ciudades antes de prepararse para pasar a África. Gémino, por su parte, avanzó hacia la Galia, donde rescató a su padre y a Lutacio Catulo de los galos. Ninguno de los cónsules murió ese año.

5.4. AÑO 176. CN. CORNELIUS CN. F. L. N. SCIPIO HISPALLUS PAT. (346); Q. PETILLIUS C. F. Q. N. SPURINUS (4, 11), COSS. (MRR I, 400)

La cuarta consulta registrada lo fue con ocasión de unas operaciones militares de castigo contra los pueblos del norte de Italia, habiendo sido elegidos cónsules Cornelio Escipión Hispalo y Petilio Espurino. Livio presenta un relato pormenorizado de ella, muy atento a las particularidades rituales. Explica así que al día siguiente de tomar posesión de la magistratura sacrificaron, según la norma, un buey a Júpiter cada uno de ellos. En la víctima sacrificada por Petilio no se encontró la cabeza del hígado, por lo que el senado ordenó que se siguiera sacrificando hasta obtener la *litatio*. Una vez ordenados nuevos sacrificios la sesión continuó en el senado hasta que llegaron noticias inquietantes del resultado de las inmoluciones. El propio Escipión había

38. Liv., XXX, 2, 8-13: «*Consulibus imperatum ut priusquam ab urbe proficiscerentur ludos magnos facerent quos T. Manlius Torquatus dictator in quintum annum uouisset si eodem statu res publica staret. Et nouas religiones excitabant in animis hominum prodigia ex pluribus locis nuntiata. aurum in Capitolio corruui non lacerasse tantum rostris crediti sed etiam edisse; mures Antii coronam auream adrosere; circa Capuam omnem agrum locustarum uis ingens, ita ut unde aduenissent parum constaret, compleuit; eculeus Reate cum quinque pedibus natus; Anagninae sparsi primum ignes in caelo, dein fax ingens arsit; Frusinone arcus solem tenui linea amplexus est, circulum deinde ipsum maior solis orbis extrinsecus inclusit; Arpini terra campestri agro in ingentem sinum conседit; consulum alteri primam hostiam immolanti caput iocineris defuit. Ea prodigia maioribus hostiis procurata; editi a collegio pontificum dei quibus sacrificaretur».*

comprobado personalmente que el hígado de un buey *sescenarius*³⁹ se había descompuesto inexplicablemente, mientras que el resto de los *exta* estaban intactos. El terror de los senadores aumentó al saberse que el otro cónsul había sacrificado tres bueyes y en todos los casos faltaba la cabeza del hígado. La institución ordenó entonces que se sacrificase hasta obtener la *litatio*. Se obtuvo para todos los dioses, pero Petilio no consiguió la de *Salus*⁴⁰.

Después se sortearon las provincias, tocándole en suerte Pisa a Escipión y Liguria a Petilio (Liv., XLI, 15, 5). El mes de mayo Escipión murió como consecuencia de una caída cuando volvía del monte Albano después de celebrar las Ferias Latinas (que habrían de repetirse tras detectarse un defecto ritual). Se le ordenó entonces al cónsul Petilio que convocara comicios para sustituir a su colega, de los que salió elegido C. Valerio Levino (Liv., XLI, 16, 1-6). Ambos marcharon conjuntamente contra los ligures, cayendo muerto en batalla Petilio (Liv., XLI, 18, 8-16)⁴¹.

5.5. AÑO 154. Q. OPIMIUS Q. F. Q. N. (10); L. POSTUMIUS SP. F. L. N. ALBINUS PAT. (*32), COSS. (MRR I, 449)

La quinta consulta se produjo en el 154, un año muy mal documentado históricamente. Postumio sacrificó antes de partir para su provincia, pero en ninguna de las víctimas se encontró la cabeza del hígado⁴². El cónsul murió siete días después, en el

39. Es un hápax, tal vez producto de una corrupción manuscrita. CREVIER, J. B. L., en sus notas a la edición de DRAGENBORCH de Livio (London 1848), proponer leer «*sagenaris*», «bien cebado», adecuado desde luego para un animal de sacrificio.

40. Liv. XLI, 14, 7-8 : «*Cn. Cornelio et Q. Petilio consulibus, quo die magistratum inierunt, immolantibus Ioui singulis bubus, uti solet, in ea hostia, qua Q. Petilius sacrificauit, in iocinere caput non inuentum. Id cum ad senatum rettulisset, boue perlitare iussus*» ; Liv., XLI, 15, 1-5 «... *Dum de iis rebus <in> senatu agitur, Cn. Cornelius euocatus a uiatore, cum templo egressus esset, paulo post redit confuso uultu et exposuit patribus conscriptis bouis sescenaris, quem immolauisset, iocur diffluxisse. Id se uictimario nuntianti parum credentem ipsum aquam effundi ex olla, ubi exta coquerentur, iussisse et uidisse ceteram integram partem extorum, iecur omne inenarrabili tabe absumptum. Territis eo prodigio patribus et alter consul curam adiecit, qui se, quod caput iocineri defuisset, tribus bubus perlitasse negauit. Senatus maioribus hostiis usque ad litationem sacrificari iussit. Ceteris diis perlitatum ferunt; Saluti Petilium perlitasse negant*».

41. Ciertos detalles rituales complementarios que aporta Livio pueden ser de interés para la interpretación del episodio. Indica que tras las elecciones llegaron noticias de prodigios a Roma. También que los cónsules decidieron por sorteo desde qué dirección atacarían al enemigo cada uno, pues no querían hacerlo los dos por el mismo lado, y que los augures habían denunciado irregularidades formales en el procedimiento en el caso de Petilio (había permanecido fuera del *templum* – espacio ritualmente inaugurado – donde se encontraba la urna con las suertes). Relata además que se decía que este mismo cónsul había vaticinado imprudentemente que aquel mismo día tomarían la localidad de Leto, sin ser consciente de la ambivalencia de la expresión (*letum* significa muerte).

42. Obsec. 17: «*In provinciam proficiscens Postumius consul, cum imolaret, in plurimis victimis caput in iocinore non inuenit*».

camino de vuelta a Roma (Obsec. 17). Su colega, Opimio, sojuzgó a los lígures transalpinos, que perjudicaban por entonces los intereses de Massalia en la región.

5.6. AÑO 118. M. PORCIUS M. F. M N. CATO (*13); Q. MARCIUS Q. F. Q. N. REX (91), COSS. (MRR I, 527)

Al igual que en el caso anterior, los acontecimientos de este año 118 apenas son conocidos por ausencia suficiente de evidencia documental. La consulta, la sexta de la serie, se cita tan solo en Obsecuente. Dice este autor que los *exta* de la víctima inmolada por el cónsul Catón estaban descompuestos y no se encontró la cabeza del hígado⁴³. Murió en África, quizá mientras trataba de organizar la sucesión de Micipsa en Numidia. Marcio luchó contra los *stoeni* en Liguria. Se documenta su triunfo como procónsul en 117 *de Liguribus Stoeneis* (MRR I, 529).

5.7. AÑO 93. C. VALERIUS C. F. L. N. FLACCUS PAT. (168); M. HERENNIUS M. F. - N. (10), COSS. (MRR II, 14)

También este año consular está apenas documentado. La consulta, la séptima, se recoge en el curso de una relación de prodigios. Herennio sacrificó por dos veces y en los dos casos faltó la cabeza del hígado⁴⁴.

Del cónsul Herennio nada se sabe después de este año. Su colega, Flacco, fue enviado a *Hispania* para sofocar una revuelta en Celtiberia. Está atestiguado también como procónsul de *Hispania citerior* en 92 (MRR II, 18) y como promagistrado (probablemente procónsul) en la Galia Transalpina entre los años 85 (?) y 81 (MRR II, 58).

5.8. AÑO 90. L. IULIUS L. F. SEX. N. CAESAR PAT. (142); P. RUTILIUS L. F. L. N. LUPUS (26), COSS. (MRR II, 25)

La consulta, octava de la serie, se produjo en el contexto del primera año de la Guerra de los Aliados. César derrotó a los samnitas en *Acerrae*, después de haber sufrido reveses en *Aesernia* y en el sur de Campania. En Roma promovió una ley para otorgar la ciudadanía a todos los latinos e itálicos que se hubieran mantenido fieles. Fue uno de los censores del año 89 (MRR II, 32-33) En cuanto a Lupo, tenía el mando del teatro norte de las operaciones. Se enfrentó al ejército enemigo sin esperar refuerzos, desoyendo el consejo de C. Mario, y fue rodeado y muerto en el valle *Tolenus* (N. Italia). El examen de las entrañas se sitúa en los momentos previos al fatal desenlace.

43. Obsec. 35 : «*Catone consule immolante exta tabuerunt. Caput iocinoris inventum non est*».

44. Obsec. 52: «*Herennio consuli bis immolanti caput iocinoris defuit*».

Obsecuente señala que no se encontró la cabeza del hígado y que, despreciando todo escrúpulo religioso, el cónsul cayó en combate⁴⁵.

5.9. AÑO 87. C. MARIUS C. F. C. N. (14, SUPB. 6), PROCOS. (MRR II, 48)

Plinio da cuenta de una consulta de Mario mientras estaba en África como procónsul en ejercicio, que hay que situar poco antes de su partida para Roma en el 87 y en un ambiente de guerra civil ya declarada contra Sila. No se encontró la cabeza del hígado en la víctima sacrificada⁴⁶.

Poco después desembarcó en Ostia con un ejército de veteranos, organizó la toma de Roma en colaboración con Cinna y se proclamó cónsul para el año siguiente (junto con el propio Cinna). Apenas asumida la magistratura, le sobrevino la muerte (13 de enero del 86) (MRR II, 53).

5.10. AÑO 45. C. IULIUS C. F. C. N. CAESAR PAT. (131), COS. SINE COLLEGA, DICTATOR; Q. FABIUS Q. F. Q. N. MAXIMUS PAT. (108), COS. SUFF.; C. TREBONIUS C. F. - N. (6), COS. SUFF.; C. CANINIUS C. F. C. N. REBILUS (9), COS. SUFF. (MRR II, 304-306)

Las dos últimas consultas conocidas bajo la República se atribuyen a César y están íntimamente relacionadas entre sí y con los sucesos de los idus de marzo. Apiano menciona incidentalmente, en el curso de su relato de los hechos del quince de marzo del año 44, una consulta de César «cuando combatía a Pompeyo en *Hispania*». Por el contexto del relato se deduce claramente que el examen de las entrañas tuvo el mismo sentido adverso que se le anunció poco antes de su muerte y que en ambas ocasiones había sido Spurinna el harúspice que le advirtió (texto en 5.11). Aparentemente el signo fatídico no había tenido consecuencias y de ahí el escepticismo de César en los idus de marzo ante el mismo *signum*. Los acontecimientos del año de esta primera consulta muestran, sin embargo, una realidad significativamente distinta.

César partió para *Hispania* en noviembre del año 46, llegó a Obulco a comienzos de diciembre y el 17 de marzo del 45 presentó batalla a Gneo Pompeyo en Munda⁴⁷. El examen al que se refiere Apiano probablemente debió tener lugar la mañana

45. Obsec. 55: «*Rutilius Lupus spretis religionibus, cum in extis caput non invenisset iocinoris... in proelio occisus est*».

46. Plin., *H.N.*, XI, 189: «*(Caput iecoris) defuit et C. Mario, cum immolaret Vticae*».

47. RICE HOLMES, T.: *The Roman Republic and the Founder of the Empire*. III. 50-44 B.C., Oxford, 1923, 301-309; GELZER, M.: *Caesar, Politician and Statesman*, Cambridge (Mass.), 1968, 294-297.

de ese mismo día. Obtuvo una victoria decisiva que fue reconocida en Roma con un triunfo a comienzos del mes de octubre de ese año.

Es importante establecer, para la correcta interpretación del episodio, que en esos momentos César era *consul sine collega* (además de ocupar su tercera dictadura), pero que abdicó de la magistratura en los primeros días del mes de octubre. Su abdicación fue seguida inmediatamente por el nombramiento de dos *consules suffecti*, Q Fabio Máximo y C. Trebonio. El primero, que fue legado del propio César en la campaña, celebró un triunfo *ex Hispania* el 13 de ese mes y “murió repentinamente”, dicen las fuentes (Suet., *Iul.*, 76, 2; Plin., *H.N.*, VII, 181; Plut., *Caes.*, 58, 1; Dio, XLIII, 46, 2), el 31 de diciembre de ese mismo año 45. El *signum* recibido por César no fue después de todo tan vano como éste supuso.

5.11. AÑO 44. C. IULIUS C. F. C. N. CAESAR PAT. (131), COS. V, DICTATOR PERPETUUS; M. ANTONIUS M. F. M. N. (30), COS.; P. CORNELIUS P. F. – N. DOLABELLA (141), COS. SUFF. (MRR II, 315-318)

Casi toda la tradición antigua sobre la muerte de César coincide en señalar que aquella fue precedida y anunciada por signos funestos⁴⁸, y que entre ellos⁴⁹, y en particular, se encontraban los *exta* examinados con ocasión de ciertas consultas adivinatorias.

Cicerón es nuestra fuente más antigua, y presenta el episodio en el contexto de su tratado teórico sobre la adivinación⁵⁰, compuesto y publicado entre finales del año 45 y los meses inmediatamente posteriores a la muerte del dictador⁵¹. Según su relato (Cic., *div.*, I, 119; cf. II, 36-37), César sacrificó el mismo día en que se sentó por primera vez en su silla áurea y vistió la toga púrpura («[Caesar] cum immolaret illo die, quo primum in sella aurea sedit et cum purpurea veste processit...»), lo que sitúa la acción muy probablemente el día 15 de febrero del 44, en la ceremonia de las *Lupercalia*⁵², siendo ya *dictator perpetuus*⁵³. No se encontró el corazón entre los *exta* («... in

48. Suet., *Iul.*, 81: «... *Caesari futura caedes euidentibus prodigiis denuntiata est*».

49. Relación completa en ENGELS, *Vorzeichenwesen*, 669-677; para los prodigios, véase, además, WEINSTOCK, S.: *Divus Iulius*, Oxford, 1971, 342-345.

50. En este sentido es importante señalar que el relato le sirve para especular acerca del proceso adivinatorio y, en concreto, sobre la aparente imposibilidad de que una víctima de sacrificio pudiera vivir sin una parte tan vital como el corazón. Su ‘hipótesis’ explicativa es que se debe entender que la divinidad hace desaparecer el órgano justo en el preciso momento de la inmolación.

51. WARDLE, D.: *Cicero: On Divination. Book 1*, Oxford, 2006, 37-43.

52. Sobre la festividad, su significado en el 44 a. e. y la posición en él de César, puede consultarse el importante estudio de NORTH, J. A.: «Caesar at the Lupercalia», *JRS* 98, 2008, 144-160.

53. WARDLE, *Cicero*, 393-394 indica que en rigor otras fechas son posibles, como el 26 de enero del 44, con motivo del regreso de César de las *Feriae Latinae* (siendo preceptivo el sacrificio de un buey a Júpiter), o bien antes de las sesión del senado del 13 o 14 de febrero. La primera fecha ha de descartarse

extis bovis opimi cor non fuit»), lo que *Spurinna*⁵⁴, su *haruspex*, interpretó como señal que le anunciaba pérdida de discernimiento o incluso de la vida, pues ambas cosas residían en el corazón («... *cum Spurinna diceret timendum esse, ne et consilium et vita deficeret; earum enim rerum utramque a corde proficisci*»). Al día siguiente se ofreció otro sacrificio y esta vez faltó la cabeza del hígado («*Postero die caput in iecore non fuit*»), y se entendió (*Spurinna?*, Cicerón?) que los dioses presentaban esto a César para que pudiera ver en ello su propia muerte y no para que pudiera evitarla («*Quae quidem illi portendebantur a dis immortalibus, ut videret interitum, non ut caveret*»).

El relato de Valerio Máximo, que escribe bajo Tiberio, depende en lo sustancial de Cicerón⁵⁵, aunque parece completarlo al atribuir a *Spurinna* la famosa advertencia «de que se guardara de un peligro que no se aplazaría más allá de los idus de marzo»⁵⁶. El de Plinio, bajo Vespasiano, es muy breve y no aporta nada nuevo de relevancia⁵⁷.

Plutarco (*Caes.*, 63, 7), hacia fines del siglo I o comienzos del II, también sigue a Cicerón, pero añade al relato la célebre admonición de que «se guardara de los idus de marzo» que le hiciera «un harúspice», que no toma de Valerio Máximo, pues dice haberla conocido por boca de quienes todavía la contaban en su tiempo.

por completo, pues César no era todavía *dictator perpetuus* el 26 de enero (aún era saludado como *dictator IIII* [MRR II, 317-318]). La segunda fecha no puede ciertamente desecharse, aunque por el sentido del texto de Cicerón me parece menos probable.

54. Sobre su identidad, imposible de establecer con total seguridad, véase la discusión de RAWSON, E.: «Caesar, Etruria and the *Disciplina Etrusca*», *JRS* 68, 1978, 132-152 (en 144) (cf. HAACK, *Haruspices*, 56-57).

55. I, 6, 13: «*Tuas aras tuaque sanctissima templa, diue Iuli, ueneratus oro ut propitio ac fauenti numine tantorum casus uirorum sub tui exempli praesidio ac tutela delitescere patiaris: te enim accepimus eo die, quo purpurea ueste uelatus aurea in sella conседisti, ne maximo studio senatus exquisitum et delatum honorem spreuisse uidereris, priusquam exoptatum ciuium oculis conspectum tui offerres, cultui religionis, in quam mox eras transiturus, uacasse mactatoque opimo boue cor in extis non repperisse, ac responsum tibi ab Spurinna aruspice pertinere id signum ad uitam et consilium tuum, quod utraque haec corde continerentur. Erupit deinde eorum parricidium, qui, dum te hominum numero subtrahere uolunt, deorum concilio adiecerunt*».

56. VIII.11.2: «*Spurinnae quoque in coniectandis deorum monitis efficacior scientia apparuit quam urbs Romana uoluit. Praedixerat C. Caesari ut proximos xxx dies quasi fatales caueret, quorum ultimus erat idus Martiae. Eo cum forte mane uterque in domum Caluini Domiti ad officium conuenisset, Caesar Spurinnae 'ecquid scis idus iam Martias uenisse?' At is 'ecquid scis illas nondum praeterisse?' Abiecerat alter timorem tamquam exacto tempore suspecto, alter ne extremam quidem eius partem periculo uacuam esse arbitratus est. Utinam haruspice potius augurium quam patriae parentem securitas fefellisset*». Los supuestos fundamentos astrológicos que algunos autores han querido ver en la 'profecía' de *Spurinna* han sido ya oportunamente desestimados por RAMSEY, J. T.: «'Beware the Ides of March!': An Astrological Prediction?», *CQ* 50, 2000, 440-454.

57. H. N., XI, 186: «*Caesari dictatori, quo die primum veste purpurea processit atque in sella aurea sedit, sacrificanti in extis defuit. Unde quaestio magna de diuinatione argumentantibus, potueritne sine illo viscere hostia vivere an ad tempus amiserit*».

Suetonio, que trabaja bajo Adriano, parece conocer la tradición ciceroniana y sabe del asunto de la advertencia de Spurinna⁵⁸, aunque aporta detalles suplementarios. Da cuenta también de la celebración de múltiples sacrificios *sine litatione* por parte del *dictator* en el mismo día de su muerte y antes de entrar en la curia; a la vez le recrimina su desprecio de todo escrúpulo religioso⁵⁹. Suetonio no es aquí consciente de que en su crítica a César ha incurrido en una inconsistencia manifiesta, pues el hecho de ordenar sacrificios sucesivos muestra la clara preocupación del dictador por respetar escrupulosamente la tradición ritual romana (*cf.* cap. 3)⁶⁰.

Apiano, el autor más tardío (reinado de Antonino Pío), adscribe los sacrificios de César únicamente a los idus de marzo, justo antes de entrar en la curia. Reconoce un primer sacrificio sobre el que dice que a la víctima le faltaba el corazón o bien la cabeza del hígado, precisando que sus fuentes son contradictorias en este sentido. Indica que «el adivino» (entiéndase harúspice) le explicó al dictador que era un signo de muerte y que en esta ocasión (*vid. supra*) la señal era más digna de crédito. Asume también la realización de sacrificios adicionales bajo la autoridad de César y la dirección del harúspice, igualmente desfavorables⁶¹.

Las divergencias de detalle en el relato de los sacrificios adivinatorios del año 44 que se reconocen en los autores examinados parecen producto del propio proceso de transmisión de la noticia. El origen último de la información debió ser Cicerón, que pudo ser ‘testigo de vista’ de la escena (*cf.* Cic., *Phil.*, II, 85-87, con GELZER, *Caesar*, 321, n. 2). De él ‘bebieron’ directamente Valerio Máximo y Plinio. Ya a comienzos del

58. *Iul.*, 81, 2: «... et immolantem haruspex Spurinna monuit, caueret periculum, quod non ultra Martias Idus proferretur ».

59. *Iul.*, 81, 4: «... dein pluribus hostiis caesis, cum litare non posset, introiit curiam spreta religione».

60. Actitud que se advierte igualmente en general a lo largo de toda su vida política, como demuestran los recientes y bien orientados estudios de ZECCHINI, G.: *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart, 2001 y WARDLE, D.: «Caesar and Religion», en GRIFFIN, M., *A Companion to Julius Caesar*, Oxford, 2009, 100-111. La imagen de un César “escéptico” y “sin creencia” en la religión o las “supersticiones romanas” que ha extendido buena parte de la historiografía moderna (por ej., RICE HOLMES, T., *The Roman Republic and the Founder of the Empire*. I. *From the Origins to 58 B.C.*, Oxford, 1923, 80; GELZER, *Caesar*, 326; CANFORA, L.: *Julio César, un dictador democrático*, Barcelona, 2007, 310) está fundada en presupuestos de raíz judeocristiana y por tanto extraños y ajenos a la tradición religiosa romana.

61. *Bell. civil.*, II, 116 (*cf.* II, 153): «Es costumbre para los magistrados cuando entran en el senado consultar los auspicios a su entrada. Aquí, de nuevo, la primera de las víctimas de César estaba sin corazón o, según dicen otros, le faltaba la cabeza del hígado. El adivino le dijo que esto era signo de muerte, pero César le respondió riendo que ya le había ocurrido una cosa así en Hispania, cuando combatía contra Pompeyo. El adivino le replicó, a su vez, que también en aquella ocasión había corrido un claro peligro y que ahora la señal era más digna de crédito, pero César le ordenó que sacrificara de nuevo. Como ninguna de las víctimas resultaba más propicia y le daba vergüenza que el senado estuviera esperando, y apremiado por los enemigos disfrazados de amigos, penetró con desprecio de lo sagrado, pues debía cumplirse fatalmente el hado de César» (traducción, modificada, de A. Sancho Royo, BCG, 1985).

siglo II Suetonio desdobra el escenario ritual y ‘crea’ dos episodios distintos, uno en el contexto de los Lupercales y el otro en el de la mañana de los idus de marzo. Quizás los dos días distintos pero sucesivos de los que habla Cicerón para los sacrificios dieron pie a Suetonio para desplazar uno de ellos y situarlo en la narración del día de la muerte del dictador como conveniente elemento dramático. Seguramente con ese mismo fin ‘incorporó’ la famosa advertencia de *Spurinna*, tomándola bien de Valerio Máximo bien de fuentes orales. Apiano, que escribe poco después de Suetonio, ya no reconoce consultas adivinatorias más que en los idus de marzo y entiende como un único sacrificio los dos sucesivos de Cicerón.

6. *SIGNUM MORTIS*

6.1. LOS TESTIMONIOS: CRONOLOGÍA Y AUTORIDAD

La memoria y el recuerdo de casos históricos de examen de entrañas no solía ser frecuente, pues se trataba normalmente de un procedimiento ritual ‘rutinario’ que escapaba de la observación y el interés de los historiadores de las gestas del pueblo romano. Atañía en exclusiva a los magistrados en ejercicio y se llevaba a cabo en un ambiente muy privado, donde apenas estaban presentes el propio magistrado, su *victimarius* o harúspice y ocasionalmente algún miembro de su estado mayor⁶². Los prodigios, visibles para muchos y en muchos lugares, y con mayor interés narrativo, se registraron con bastante más generosidad, como demuestran los cuatrocientos casos recordados en nuestras fuentes (ENGELS, *Vorzeichenwesen*, 283-723). Solamente cuando los signos fueron desfavorables en extremo - como los aquí estudiados -, con graves consecuencias para el estado, se convirtieron en objeto de atención y dignos de ser preservados como materia histórica.

Las once consultas históricas bajo la República se distribuyen en un periodo de 300 años. De ellas una corresponde al siglo IV (año 340), dos al siglo III (años 208 y 203), tres al siglo II (años 176, 154 y 118) y cinco al siglo I (años 93, 90, 87, 45 y 44). Se trata sin duda de una relación incompleta, pero me atrevería a decir que representativa en razón de la singularidad del signo adivinatorio.

Según la distribución cronológica de los casos, el reconocimiento de este tipo de *signa* entre los romanos se remonta al menos hasta mediados del siglo IV, y a partir de ahí reaparece con cierta regularidad en las consultas que se extienden a lo largo de la historia subsiguiente de la República hasta su mismo final. Podría, sin embargo, dudarse de la historicidad del primer testimonio, único del siglo IV y anterior

62. Nótese, en este sentido, las raras representaciones en el arte oficial. Sobre la más importante de ellas, el friso del Louvre, véase el capítulo 6.2.

en 132 años al segundo, ya a fines del siglo III. En su lugar ya indiqué que el episodio narrado por Livio parece del todo histórico, pero además hay que considerar en su favor dos elementos de juicio adicionales importantes. El primero, que la consulta adivinatoria de las entrañas está atestiguada en Roma al menos desde el año 362 (Liv., VII, 8, 5; no recogido por BLECHER, *Extispicio*); el segundo, la pérdida completa de la segunda década de la obra histórica de Livio, que narra los acontecimientos de los años 292 al 241.

Para el estudio histórico de estos testimonios es muy relevante considerar, por otro lado, las diferencias entre unos y otros en función de la calidad de la información disponible. De las once consultas, sólo seis están bien contextualizadas históricamente y suficientemente provistas de detalles rituales: años 340, 208, 203, 176, 45 y 44. Se trata de los episodios narrados por Livio y los relacionados con las acciones y la muerte de César, bien documentados por la tradición literaria. Frente a ellos, los correspondientes a los años 154, 118, 93, 90 y 87, con Obsecuente como única fuente, apenas contienen datos relevantes y se desconoce en gran medida las circunstancias históricas en que se desarrollaron. Si se organizan los testimonios más sólidos por siglos, tenemos entonces uno a mediados del siglo IV, dos a fines del siglo III, uno en el primer tercio del siglo II y dos en la segunda mitad del siglo I.

6.2. LOS DIOS DE LA ADIVINACIÓN SACRIFICIAL

Una de las cuestiones más oscuras e intrincadas de la religión de los romanos es precisamente la determinación de los dioses de la adivinación sacrificial. Los textos son vagos y ambiguos en esta cuestión capital y queda margen para la duda al respecto. Las consultas suelen introducirse bajo la fórmula imprecisa de «*Romani consules immolaverunt...*» y aluden a las divinidades habitualmente de forma colectiva y general, como expresiones como «*sollemnique sacrificio uoluntates deorum exploraret...*» o «*ceteris diis perlitatum ferunt...*». Tampoco suele indicarse la especie ni la condición precisa de las víctimas, lo que al menos aportaría indicios sobre la divinidad a la que se ofrecen, pues los textos hablan simplemente de *hostiae* o *victimae*⁶³. Hay algunas excepciones notables, sin embargo, que ofrecen materiales para iniciar la investigación del problema. En la consulta del año 176 se especifica que los cónsules sacrificaron «*Iovi singulis bubus, uti solet...*», de lo que se deduce aparentemente que la tradición romana reconocía a Júpiter como el dios al que se ofrecen los sacrificios adivinatorios; en la del año 44 Cicerón dice que al sacrificar César por primera vez «*in extis bovis opimi cor non fuit*», de lo que podría inferirse que el receptor era

63. En época histórica estos vocablos eran estrictamente sinónimos y designaban a todo animal de sacrificio, independientemente de sus características (DELGADO, «Animaux», 460).

Júpiter, pues esta divinidad exigía siempre y únicamente animales machos castrados, principalmente del *genus bovillum* (*bos / bos mas*), como ofrendas sacrificiales (DELGADO, «Animales de sacrificio», *passim*). Estas deducciones encuentran apoyo externo en la escena de extispicina del famoso relieve de Adriano del Louvre, en la que se distingue como fondo el templo capitolino, lo que asegura que se trata de un sacrificio ofrecido a Júpiter (DELGADO, «Animaux», 466-467, lám. 61). La hipótesis parece aún más sólida al tener en cuenta el hecho de que Júpiter era igualmente el dios único de los auspicios y augurios, es decir, el dios que gobernaba la adivinación auspicial (*vid.* cap. 1), y que su ‘esfera de competencia’ (su ‘función’, en términos dumézilianos) en el seno del panteón romano se vinculaba a la actividad política en su sentido más amplio⁶⁴.

Ahora bien, si Júpiter era la única deidad a la que se ofrecían los sacrificios de esta índole, habrá que explicar por qué las fuentes insisten en hablar de “dioses”. La presencia y ‘opinión’ de otros dioses en el proceso adivinatorio parece ciertamente probada por la consulta del año 176, de cuyo resultado dice Livio que «se obtuvo la conformidad para todos los dioses, pero Petilio no consiguió la de *Salus*» («*Ceteriis diis perlitatum ferunt; Saluti Petilium perlitasse negant*»). La naturaleza del politeísmo romano ayuda notablemente a entender la cuestión. En un sistema religioso como es el romano, en el que las divinidades se relacionan entre sí mediante vínculos funcionales y lazos de dependencia (DUMÉZIL, *Religion*, 160-186), la colaboración o asociación entre dioses – bien temporal, bien permanente – es un hecho natural y bien documentado (DELGADO, «Animaux», 454-457, 460-462). El propio bronce de Piacenza, si bien etrusco, ilustra perfectamente estas asociaciones en el contexto preciso de un hígado adivinatorio. Su cara superior presenta cuarenta y dos *regiones* escrupulosamente delimitadas, cada una de las cuales contiene el nombre de una divinidad (VAN DER MEER, *Liver*, 10-15, 30-144). Se entiende que las *regiones* se corresponden con *sedes deorum*, lo que quiere decir que cada una de las secciones del hígado está bajo la autoridad de un dios determinado (recuérdese el carácter de microcosmos del hígado [*vid.* cap. 3]).

La discusión precedente me lleva a considerar, en suma, que tanto la tradición romana como la etrusca al servicio de Roma distinguiría una serie de regiones, sometidas igualmente al dominio funcional de una serie de divinidades. ¿Cuáles? Júpiter sería por supuesto una de ellas, *Salus (publica populi Romani)* otra, y una tercera posiblemente Victoria. El friso del Louvre muestra una Victoria alada presidiendo desde las alturas la ceremonia del examen de las entrañas, lo que parece indicio de su intervención en el proceso adivinatorio. Las tres divinidades presentan afinida-

64. En realidad es de esa función de la que derivan las atribuciones mencionadas. Sobre el dominio funcional de Júpiter, DUMÉZIL, *Religion*, 187-214; *cf.* WISSOWA, *Religion*, 113-129.

des manifiestas en cuanto a su esfera de competencia, se encuentran entre los dioses tutelares del estado y se documentan en asociación en contextos tan significativos como los *vota publica*⁶⁵. Estas observaciones quizá permitan proponer otros posibles dioses, como Juno y Minerva (compañeras divinas de Júpiter en la tríada capitolina), *Genius populi Romani*, Fortuna, o Marte, que se conocen también en los mismos ámbitos culturales.

6.3. EL SIGNUM Y SU SENTIDO FATÍDICO

En sentido estricto los casos revisados documentan la existencia de dos *signa* distintos con carácter fatídico. Por un lado, la fisura en la cabeza del hígado (*caput iocineris caesum*), por otro, la ausencia por completo de dicho órgano (*iecor sine capitis*). A pesar de ello, y a juzgar por los detalles que tenemos de ambos, parece que pueden tratarse con un mismo tipo de *signum* (véase también cap. 4). Téngase en cuenta, no obstante, que del primero sólo se conoce un único ejemplo, el de la consulta del año 340 del cónsul Decius.

La primera observación que procede es la constatación de que el signo era tan familiar en el uso romano de reconocimiento de las entrañas como en la práctica etrusca. Los sacrificios del año 176 son una prueba clara de lo primero, pues todo el procedimiento ritual es llevado a cabo exclusivamente por los cónsules, sus *victimarii* y el Senado, sin intervención aparente de ningún harúspice. La presencia de especialistas etruscos, por otro lado, está atestiguada explícitamente en las consultas de los años 340, 208, 45 y 44.

Atendiendo ahora a los contextos en que son solicitados los signos, se advierte claramente que en todos los casos los cónsules se encontraban en situaciones extremadamente comprometidas y en las que sus decisiones tendrían una importancia decisiva para el curso de los acontecimientos venideros. En cada tesitura concreta podría pensarse que estaba en juego la salvación o el futuro de la República, y de ahí la tensión que rodeaba la operación adivinatoria y la ansiedad y el temor con que se recibían los signos.

La preocupación de los cónsules estaba ciertamente justificada. Nunca, efectivamente, la voluntad de los dioses se manifestaba de manera más adversa que cuando se descubría la cabeza del hígado de una víctima con una fisura o cuando no se encontraba en absoluto dicha cabeza. Todos los relatos históricos son unánimes en esta apreciación. Si César hubiese reparado en esos precedentes constatados habría podido comprobar que al menos diez cónsules murieron tras recibir estos signos: P.

65. SCHEID, J.: *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte publique dans la Rome des empereurs*, Roma, 1990, 344-349.

Decio Mus en el año 340, M. Claudio Marcelo y T. Quintio Crispino en el 208, Cn. Cornelio Escipión Hispalo y Q. Petilio Epurino en el 176, L. Postumio Albino en el 154, M. Porcio Catón en el 118, P. Rutilio Lupo en el 90, C. Mario en el 86 y Q. Fabio Máximo en el año 45. Si el dictador hubiera atendido a estas noticias, como digo, tal vez hubiera entendido que el *signum* recibido en Munda era realmente un *signum mortis*, y que el que se le presentaba el 15 de febrero del año 44 no hacía más que confirmar la ‘sentencia’ que los dioses habían dictado contra él. Del primero se libró, sin ser consciente de ello, con su decisión de abdicar del consulado, pues la ira divina se desvió hacia el nuevo titular de la magistratura. Del segundo ya no; entre el anuncio y su muerte trascurrió tan solo un mes.

La ‘cabeza’ de los propios cónsules era el precio que la República debía pagar cuando los dioses consideraban que ningún otro sacrificio era suficiente para expiar los males que se cernían sobre Roma. En estos casos se entendía que la *ira deorum* se concentraría sobre la persona misma del magistrado supremo, de tal manera que su muerte libraría al cuerpo ciudadano, al estado, de la ruina que se avecinaba (*cf.* Liv., VIII, 9, 10 y cap. 5.1). El magistrado no tenía posibilidad alguna de ‘escapar’ del destino impreso en los *exta*, pues el signo no se enviaba para que los cónsules «pudieran evitar su muerte», como dice Cicerón (*div.*, I, 119), «sino para que vieran su propio fin» (cap. 5.11). La libertad de decisión que se le consentía al magistrado para aceptar o rechazar los *signa oblativa* - como los prodigios - no se extendía a los *signa imperativa*⁶⁶. Aquí la iniciativa en la consulta comprometía de antemano al magistrado con el signo solicitado, independientemente de su sentido. Cuando un *victimarius* o un harúspice anunciaba al cónsul que faltaba la cabeza del hígado inmediatamente, y por efecto del anuncio mismo⁶⁷, se establecía un vínculo indisoluble que ‘ataba’ al magistrado al *signum* y sellaba su suerte. Ante esto sólo cabía aceptar el destino fijado por los dioses, como hizo Decio (5.1), pues de nada serviría tratar de burlarlo solicitando nuevos sacrificios, como ilustra especialmente la historia del Marcelo (5.2). A partir del anuncio, los días del magistrado estaban literalmente ‘contados’, pues su efecto se haría sentir en un plazo de tiempo determinado, limitado siempre al del ejercicio de sus funciones. Se recordará que todos los cónsules que murieron lo hicieron siempre en ese plazo, unos el mismo día que recibieron el *signum* (Decio, Marcelo, Lupo) otros al cabo de cierto tiempo (Crispino, Escipión, Petilio, Postumio,

66. Plin., *H. N.*, XXVIII, 17: «*In augurum certe disciplina constat neque diras neque ulla auspicia pertinere ad eos, qui quamque rem ingredientes observare se ea negaverint, quo munere divinae indulgentiae maius nullum est*», con LINDERSKI, «Augural Law», 2266, n. 472.

67. Lo entiendo así por analogía con el procedimiento de la toma de auspicios, en el que el anuncio (*nuntiatio*) del asistente era vinculante para el celebrante, incluso si tal anuncio era falso o se había producido en circunstancias irregulares (Liv., X, 40, 9-11, con LINDERSKI, «Roman Religion», 614-616).

Catón, Mario, César), pero todos antes del 31 de diciembre del año en curso (Fabio Máximo). La célebre ‘profecía’ de Spurinna a César, independientemente de que fuera o no histórica, es en última instancia un claro eco de la existencia de un vínculo temporal⁶⁸.

Cuando la guerra alteraba el curso natural de la vida cívica y amenazaba la paz social, los dioses tomaban las riendas de la situación previniendo a los hombres de las grandes y graves calamidades que se avecinaban y advirtiéndolos de los esfuerzos extraordinarios que habrían de hacer para acometerlas y minimizar sus efectos. En ocasiones, sus voces se alzaban por decisión propia, y sus mensajes adquirirían la forma de *prodigia*; en otras, respondían a las consultas de los magistrados del estado, y los mensajes se manifestaban en los *exta* de animales sacrificados.

Cuando estaba en juego la ‘salud’ de la República, la salvación del propio estado, las divinidades estaban dispuestas a redoblar sus esfuerzos, pero los romanos tendrían que recompensarlas en esa misma medida. Los dioses, entonces, podían requerir de los responsables máximos de la vida política sacrificios mayores que grandes programas ceremoniales o víctimas propiciatorias. En el curso de determinadas campañas militares contra pueblos extranjeros o en periodos de disputa por el liderazgo político, los dioses consideraron que la preservación de Roma pasaba por el sacrificio de sus cónsules. Ninguna otra exigencia divina, ni siquiera la muerte ritual de las propias vestales, aún con toda su importancia⁶⁹, alcanzó nunca la gravedad de esta demanda. En esas ocasiones su sentencia, inapelable e inflexible, se mostraba en la ausencia de la cabeza del hígado de la víctima inmolada como ofrenda: *caput in iecore non est!*, anunciaba el asistente. El cónsul sabía entonces, o debería saber, que la *pax deorum* sólo se restauraría con su propia muerte. Sobre su ‘cabeza’ Júpiter y el resto de los dioses tutelares de la ciudad concentrarían todo su malestar, y su ruina personal libraría a los romanos de la ruina colectiva que se cernía sobre ellos.

68. Tal vínculo está bien documentado en la extispicina mesopotámica, como ha puesto de relieve el reciente estudio de HEESSEL, N. P.: «The Calculation of the Stipulated Term in Extispicy», en ANNUS, A, ed., *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago, 2010, 163-175.

69. Véase así WISSOWA, G.: «Vestalinnefrevél», *ARW* 22, 1923-24, 201-217 y CORNELL, T.: «Some observations on the *crimen incesti*», en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981, 27-37.

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

SILVIA ALFAYÉ VILLA
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
ALFAYE@UNIZAR.ES

RESUMEN

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

ABSTRACT

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

PALABRAS CLAVE

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

KEY WORDS

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

Fecha de recepción: 01/09/2016

Fecha de aceptación: 29/03/2017

QUIENES EN LA ANTIGUA ROMA RECURRIERON A LA MAGIA como estrategia para expresar y realizar sus deseos, y manejar sus frustraciones y miedos, no estuvieron exentos de padecer angustia e incertidumbre sobre el desarrollo de su acción mágica y el resultado de la misma¹. Si la magia les permitía expresar y aliviar sus temores, también creaba otros nuevos, que debían ser igualmente gestionados: el miedo a que, por diversas razones, la operación mágica fuera ineficaz; el temor a que el artefacto mágico pudiera ser descubierto y desactivado, casual o intencionadamente; la angustia ante la posibilidad de que el encantamiento fuera irreversible y el oficiante no tuviera capacidad para deshacerlo si así lo deseaba; la amenaza del ataque de las potencias sobrenaturales a las que invocaba, que podían volverse en su contra; la preocupación por los riesgos físicos que implicaban ciertas ceremonias, y por sus posibles secuelas psicológicas; la inquietud por ser descubiertos en plena faena, acusados y condenados públicamente, o señalados como practicantes de magia por la rumorología popular, con nefastas consecuencias sociales; etc.

Éstos fueron algunos de los miedos experimentados por los hacedores de magia en la antigua Roma: aunque podían provocar terror y desesperación en sus víctimas mediante sus acciones mágicas², ellos mismos también experimentaron preocupacio-

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

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

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

1. EL TEMOR A LA INEFICACIA DEL RITUAL MÁGICO

En el imaginario romano, uno de los temores principales de quienes practicaban la magia era que su acción resultara ineficaz y no lograra los efectos deseados. Los propios actores mágicos consideraban problemática la cuestión del éxito de sus operaciones, y eran constantes las dudas sobre la fiabilidad del procedimiento, y la amenaza de un fallo en el mismo que implicara el fracaso del ritual³.

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

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

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

lo que no siempre sucedía⁴. Pero, a su vez, los propios practicantes de magia también experimentaron dudas sobre cómo debían realizarse determinados procedimientos mágicos, y sobre cuáles eran realmente más eficaces para obtener los resultados deseados, por lo que posiblemente valoraran la opinión experimentada de otros magos a la hora de decantarse por una práctica u otra. En este sentido, Quack considera que los comentarios que aparecen entre líneas o en los márgenes de los papiros mágicos sobre la eficacia de una determinada operación mágica, y el modo en que ésta debía llevarse a cabo, habrían sido escritos por auténticos practicantes de magia que realizaron ese ritual y querían compartir sus experiencias⁵. Así podría interpretarse, por ejemplo, el comentario incluido dentro de la receta mágica de *PGM XII*, 28-29,

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

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

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

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

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

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

4. Cf. diversos ejemplos de escepticismo popular ante la “trampa sagrada” desplegada por los magos en OGDEN, D.: *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds. A sourcebook*, Oxford, 2009, 24, 56, 290-299, n° 19 y 300; TONNER, J.: *Sesenta millones de romanos. La cultura del pueblo en la antigua Roma*, Barcelona, 2012, 64-66, 74, 82; ALFAYÉ: “Fraudes sobrenaturales...”, 72-74, 89-91.

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

probada⁶, y sobre el tiempo que tardaban en actuar⁷; recomendando qué ritual era el mejor de entre los disponibles para lograr el mismo objetivo⁸; o, simplemente, constatando la gran eficacia de esa receta⁹. Así, por ejemplo, *PGM IV*, 2446-2455:

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

En cambio, García Molinos considera que estas anotaciones no serían reflejo de experiencias mágicas reales de sus autores, sino recursos retóricos de persuasión utilizados por los redactores de los papiros como estrategia para atraer a futuros lectores y clientes, y darles confianza, disipando sus recelos sobre la solvencia de los procedimientos a través de comentarios en los que ensalzan las virtudes, las credenciales y la fiabilidad probada de esas recetas mágicas¹⁰.

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

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

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

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

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

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

Para quienes, como Luciano de Samosata, no creían en el poder de la magia, la ausencia de éxito no era más que el resultado obvio y esperable, que revelaba la naturaleza fraudulenta de un *ars* que prometía manipular a unas potencias sobrenaturales inexistentes¹¹.

En cambio, para quienes sí creían en lo sobrenatural y en la capacidad de ciertas personas para influir en el ámbito divino a través de la magia¹², la explicación necesariamente debía de ser otra: puesto que se aceptaba la posibilidad de que la acción mágica fuera eficaz, si ésta no funcionaba y no se alcanzaban los resultados esperados era *por algo*, lo que en modo alguno suponía cuestionar(se) la propia validez de la magia¹³. Como señala Quack:

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

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

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

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

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

De hecho, ya en su reflexión sobre el error y la eficacia de la magia, Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VII, 38, señalaba que quien recurre a ella le atribuye los logros que consigue, pero los fallos se los achaca a sí mismo, o a elementos externos¹⁵. Entre esos factores se incluye el error en la ejecución de la operación mágica, ya sea en la secuencia, los materiales empleados, el estado del oficiante, el tiempo o el espacio del procedimiento; pero también la incompetencia de ese operante en particular, o el sabotaje de un especialista rival, o la existencia de barreras profilácticas alrededor de la víctima, etc.¹⁶. La casuística por la que el ritual mágico podía fracasar y no obtener los resultados esperados era muy amplia y variada, pero considero que pueden diferenciarse dos grupos en función de cuándo puede producirse el error –y con ello, la pérdida de eficacia–, y de los agentes rituales responsables de que eso suceda. El primer grupo lo integran errores que se producen durante la preparación y realización del procedimiento mágico, y que tienen que ver con el (in)cumplimiento de las exigencias rituales, y son exclusiva responsabilidad del oficiante implicado en la ceremonia. En el segundo grupo se incluyen las acciones contra-mágicas realizadas *a posteriori* por otros actores rituales¹⁷.

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

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

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

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

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

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

lizado con la escrupulosidad ritual necesaria –lo que engloba fallos en la ejecución de fórmulas, gestos y acciones, pero también errores en la temporalidad y la topografía, en los materiales, en el estado impuro del operante, o en la inadecuada especificación de víctimas y dioses, entre otras cuestiones–, y que ello hubiera impedido obtener el resultado esperado. Este temor y esta obsesión por el cumplimiento minucioso del procedimiento ritual son compartidos por la *religio publica* romana, caracterizada por la ortopraxia. Para tratar de calmar esos miedos sobre el desarrollo correcto del procedimiento, algunos papiros mágicos incluyen señales intermedias de resultados parciales¹⁸, que permiten comprobar al operante si hasta ese momento había realizado el ritual conforme a lo prescrito y podía proseguir, o si había cometido un error y debía comenzar la ceremonia desde el principio, o incluso si debía aplazarlo para otro momento más propicio:

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

Analicemos, a continuación, qué problemas y fallos podían acaecer durante la ceremonia mágica, e incluso durante su preparación previa, que mermaran su eficacia. Algunos papiros mágicos prescriben la purificación previa de los operantes y/o de sus ayudantes, ya sea de forma genérica o detallada¹⁹. Entre esas interdicciones se incluye la abstinencia sexual²⁰, y/o el ayuno total o la privación de ciertos alimentos durante los días previos al ritual²¹. Así, por ejemplo, PGM I 289-292 prescribe:

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

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

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

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

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

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

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

Además, en algunos rituales, especialmente en los relacionados con adivinación y sueños, se exigía abstinencia verbal al operante, indicándole que no debía hablar con nadie antes y/o después de la ceremonia, y a veces también debían guardar silencio quien le ayudaba en el transcurso de la misma²². Como ejemplo, *PGM II*, 23-27:

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

Asimismo, muchas de las recetas también especifican los requisitos de pureza que han de cumplir los elementos usados como parafernalia mágica: por ejemplo, que el aceite y vino empleados sean puros y no estén mezclados²³; que el agua proceda de una fuente nueva, “excavada cinco meses antes o en los últimos cinco años, o la que tú hubieras tomado después del primer día de excavada”²⁴; que los objetos no hubieran sido utilizados con anterioridad²⁵, o que estuvieran limpios²⁶; etc.

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

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

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

24. *PGM II*, 37-38.

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

26. *PGM II*, 22-23.

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

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

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

Por otro lado, la selección inadecuada de los elementos utilizados durante el procedimiento mágico podía ocasionar la ausencia de resultados, por lo que era indispensable seguir las indicaciones sobre el atuendo del operante²⁷; el color de los objetos²⁸; la edad, color y especie de las víctimas animales²⁹; y la especie botánica y la procedencia de los materiales³⁰, como muestran, por ejemplo, *PGM VII*, 630, “un anillo de hierro procedente de unos grilletes”, o *PGM IV*, 223-228,

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

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

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

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

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

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

momento específico del día o la noche³¹. Además, algunos papiros mágicos concretan cuál debía ser el momento emocional y vital del operante en el que éste podía emplear con éxito el procedimiento mágico, indicando que si este recurría a él en una ocasión frívola, éste no funcionaría e incluso podía acarrearle nefastas consecuencias. Así lo avisa *PGM IV*, 855-856:

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

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

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

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

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

Otro factor que podía anular la eficacia de la operación mágica era la elección de la topografía. Algunos papiros mágicos detallan la orientación concreta en la que debe colocarse el oficiante en relación al sol o la luna³², y también el tipo de espacio en el que debe realizar la ceremonia o depositar el artefacto, selección que concuerda con lo documentado por las fuentes literarias y los contextos arqueológicos de depósito de *defixiones* y otros objetos mágicos³³.

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

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

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

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

daemones engañosos (PGM VII 635), responder con mentiras a lo que se les preguntaba³⁴, o incluso irrumpir furibundos, algo que la fórmula de PGM VII, 57, “señor, ven a mí, veraz y nunca colérico”, trata de evitar. En caso de que se produjeran estas situaciones, los papiros prescriben las acciones y encantamientos de carácter coercitivo que el operante debe realizar para forzar a esas entidades a hacer lo que él desee y ordene, como ejemplifican, entre otros³⁵, PGM XII, 140-144, “si me desoyes y no te acercas a fulano, se lo diré al gran dios. Te herirá y te cortará”; o PGM LXII, 9-15:

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

Otra de las causas que podía provocar la ausencia de resultados era la incompetencia del profesional al que se había recurrido. En muchos casos, las expectativas de éxito estaban directamente relacionadas con el precio de sus servicios, ya que cuanto más elevados fueran los honorarios de un hechicero o una bruja, más confianza podía albergar el cliente sobre sus capacidades para manipular en su beneficio a las potencias sobrenaturales. Pero no siempre era posible recurrir a los mejores; de hecho, para la mayoría de los romanos las tarifas de los más reputados maestros de las artes mágicas estaban fuera de su alcance, así que debían adaptarse a sus posibilidades y optar por especialistas cuyas solvencia y eficacia quizás no estuvieran tan contrastadas³⁶.

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

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

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

En cualquier caso, la confianza del cliente en la capacidad del profesional mágico dependía, principalmente, de la habilidad que éste tuviera para cautivarlo con su “trampa sagrada”³⁷, y hacerle olvidar sus recelos iniciales. Dado que el componente psicológico y emocional es fundamental en la práctica mágica y en el cumplimiento de sus objetivos, el éxito de la misma dependía, en gran medida, de la habilidad del mago para crear una atmósfera adecuada que inspirara seguridad en su cliente mediante diversas “tecnologías del encantamiento”. En ellas no podían faltar trucos cautivadores, juegos de ilusionismo, y elementos bizarros que aportaran el necesario y efectista “coeficiente de rareza”, ya que un procedimiento demasiado sencillo podría dar la impresión de ser poco serio y efectivo³⁸. Aun así, es posible que después de recurrir a un profesional mágico, muchos usuarios se interrogaran ansiosamente sobre si su elección del especialista había sido la correcta, y si era por eso por lo que no pasaba *nada*, y lo anhelado no llegaba nunca o lo temido se encarnaba en su presente. En estas circunstancias, algunos clientes debieron de sospechar que el mago lleno de promesas al que habían recurrido les había vendido humo, y otros, directamente, confirmaron su escepticismo respecto a ciertos mercaderes de lo sobrenatural de cuya impostura ya sospechaban previamente³⁹.

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

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

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

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

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

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

cia⁴⁰. Pero, además, el especialista al que podía recurrir la víctima para contrarrestar los efectos mágicos podía ser un sacerdote de la *religio publica*⁴¹; un “hombre santo” cristiano⁴²; o incluso la propia divinidad, como documenta la inscripción *CIL XI, 2, 4639*, hallada en Todi (Italia), en la que se agradece a Júpiter que liberara a la ciudad de las acciones maléficas de un esclavo público (*vid. infra*).

La ausencia de resultados también podía deberse a la existencia de barreras profilácticas fractales en torno al destinatario del encantamiento –sobre su cuerpo, en su vivienda y en el espacio colectivo–, que fueran capaces de repeler ese ataque mágico. En realidad, cualquier persona podía recurrir a diversos métodos para protegerse de la amenaza mágica, ya fuera como medida preventiva o ante la sospecha, o la certeza, de ser víctima de un encantamiento. Entre esas estrategias defensivas, algunas de las cuales formaban parte de un *habitus* de ritualización cotidiana de la protección, se incluían gestos corporales como la *mano fica* o el *medius-digitus impudicus*⁴³; imágenes apotropaicas, como los falos (*fascina*), los laberintos y otros “unfinished bussiness”, y el *oculus invidiosus*⁴⁴; y rituales profilácticos de defensa y aversión en los espacios liminales por los que el agente mágico podía adentrarse⁴⁵.

Paradójicamente, el miedo a las consecuencias nocivas de la acción mágica y la necesidad de protegerse de ellas propiciaron que las (potenciales) víctimas también recurrieran a prácticas de contra-magia. Entre ellas se incluye el uso profiláctico de amuletos contra peligros genéricos y específicos, incluidos los mágicos⁴⁶, como

40. OGDEN: *Magic, witchcraft...*, 290-299, nº 300.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Y para defenderse de ponzoñosos bebedizos, en el siglo V a.C. los habitantes de la ciudad de Teos, en la costa jonia, recurrieron igualmente a la magia en los textos legales inscritos en las *Dirae Teiorum*, maldiciendo públicamente a los envenenadores anónimos que atentaran contra el estado o sus habitantes⁴⁷.

ria que protegería a quien la usara contra todo tipo de amenazas, cf. *PDM XIV*, 1044-1054; *PGM CXXI*, 1-14; y *PGM VII*, 570-590: “Amuleto que guarda el cuerpo contra los démones, apariciones, y toda enfermedad y sufrimiento. Escrito en una lámina de oro o de plata o de cinc o en un papiro hierático es como un sello. (...) El signo se hace así: la serpiente debe devorar su cola; los nombres, en medio de la serpiente y los signos como sigue: (signos). La figura en conjunto así, como sigue: “Guarda mi cuerpo y mi alma incólume, a mí, fulano”. Y cuando lo hayas consagrado, llévalo (palabras y signos)”; *vid.* un amuleto con gema con inscripción grabada dentro de un *ouroboros* en VAN DEN HOEK, FEISSEL y HERRMANN: “More lucky wearers...”, 329-330, fig. 13.

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

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

2. EL MIEDO A LA DESACTIVACIÓN DEL ARTEFACTO MÁGICO

En la antigua Roma existió otro recelo en torno a la acción mágica, relacionado con la cuestión de su (in)eficacia: que el artefacto mágico fuera descubierto, removido de su contexto primario de depósito, y desactivado⁴⁸. Este temor motivó el desarrollo de diversas estrategias operativas, destinadas a prevenir y minimizar ese riesgo.

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

Así lo relata en primera persona Libanio, *Orat.* I, 243-250, quien durante una larga temporada tuvo graves problemas de salud, para los que los médicos no encontraban cura, que le impedían ejercer su profesión de docente y orador: no podía concentrarse, ni leer, ni escribir discursos, ni hablar en público, ni salir de casa, y sufría permanentemente migraña y gota, hasta tal punto que solo quería morirse⁵⁰. En este

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

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

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

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

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

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

51. Trad. Melero 2001.

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

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

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

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

Otro ejemplo de descubrimiento y neutralización de artefactos mágicos en un contexto doméstico⁵³, es el que relata Jerónimo, *Vita. Hil.* XXI, 2715-2765. En este caso la víctima es una virgen cristiana, consagrada a Cristo, que vivía con sus padres en la Gaza del siglo IV d.C. La joven estaba bajo los influjos del encantamiento erótico realizado por su vecino, un experto en artes mágicas que “enterró bajo el umbral de la puerta de la muchacha ciertos amuletos consistentes en palabras y otros con imágenes esculpidas en una lámina de bronce de Chipre”⁵⁴, de la que colgaba una cuerda con la que se ataba mágicamente a los *demones amoris* al umbral de la doncella⁵⁵. Mediante este encantamiento había conseguido hacerla enloquecer de pasión (*insanare*): la muchacha no quería llevar velo, crujió los dientes, se arrancaba el cabello, y gritaba el nombre del vecino por toda la casa. Preocupados por la situación y el comportamiento impúdico de su hija, que era una amenaza para el estatus y el honor de la familia, los padres acuden al “hombre santo” Hilarión. Éste entabla una conversación con los demonios y los expulsa con éxito gracias a la supremacía del

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

54. Trad. de G. Fontana.

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

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

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

Sofronio, *Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis sapientium anargyrorum* LV (PG 83, 3), también relata una historia similar de artefactos mágicos enterrados en la vivienda de la víctima, y cuyo descubrimiento supuso su desactivación. Según su relato, Teodoro de Chipre había enfermado sorprendentemente y su estado era cada vez más preocupante. Una noche, los ángeles le revelaron en sueños la causa sobrenatural de sus dolencias, y también su solución: sus sirvientes debían excavar delante de la puerta de entrada a su dormitorio, junto al umbral, donde encontraría el objeto mágico; una vez que este hubiera sido desenterrado, debía deshacerse de él cuanto antes. Al despertarse, hizo lo que se le había indicado, y tras descubrir el artefacto y destruirlo, cesó su enfermedad, y el mago que había fabricado dicho encantamiento murió en el acto⁵⁷.

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

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

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

como estos fueron extraídos, cesaron los dolores del pequeño⁵⁸. Más allá de su carácter retórico y ficcional, el relato de Sofronio sobre el hallazgo y depósito de artefactos mágicos en el mar concuerda con lo documentado en diversos papiros mágicos: por ejemplo, *PGM VII*, 420 y 451, que prescriben arrojar la *defixio* al mar; *PGM XI*, 4-6, que ordena al operante que vaya “a un paraje cercano a un río, al mar o una encrucijada a media noche, pon el cráneo en tierra y colocándolo bajo tu pie izquierdo di lo siguiente”; y *PGM VII*, 462-464, una “práctica amorosa poderosísima. Graba en una lámina de cinc los caracteres y los nombres y dotándola de fuerza con cualquier entidad mágica, enróllala y échala al mar”. Por tanto, cabe pensar que la caja con la figurilla mágica enclavada que representaba al infante pudo haber sido escondida por su artífice en la arena de la playa, o bien arrojada al mar y luego arrastrada hasta la orilla por casualidad o, siguiendo el relato hagiográfico, por el designio divino cristiano de facilitar su descubrimiento y desactivación.

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

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

De este epígrafe se infiere que fue la intervención de Júpiter lo que permitió conocer los nombres de los magistrados locales maldecidos en esas tablillas al facilitar el dios su localización funeraria y, con ello, hacer posible su desenterramiento y desactivación, librando así al gobierno local y a la ciudad del temor y la amenaza mágica generada por la acción de un solo individuo⁵⁹.

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

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

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

Una de ellas era la ocultación de los artefactos, para dificultar así su descubrimiento y/o desenterramiento. En este sentido, el deseo de protegerlos frente a potenciales desactivaciones podría explicar el hecho de que un número considerable de objetos fueran depositados en lugares de los que difícilmente podían ser recuperados⁶⁰.

Así, por ejemplo, se detecta una preferencia por el depósito de artefactos mágicos en pozos, fuentes y cursos de agua⁶¹, en los que su descubrimiento y recuperación resultaba muy complicada o era directamente imposible, salvo por la mediación de intervenciones divinas como la narrada por Sofronio (*vid. supra*). Además, en el imaginario cultural romano esas topografías acuáticas poseían significados simbólicos que las hacían idóneas para la práctica mágica en tanto que estas eran membranas permeables entre la superficie y el ámbito subterráneo, entre este mundo y el Otro. A ello se suma el hecho de que la propia acción de depositar el artefacto en el agua poseía una cualidad estética y una resonancia cognitiva en el operante, en tanto que su desaparición y hundimiento materializaban la transferencia del artefacto al ámbito sobrenatural, e incluso realizaba performativa y escenográficamente el aciago destino deseado a la víctima⁶².

En el caso de los artefactos depositados en espacios domésticos, el temor a su descubrimiento pudo motivar su ocultación en lugares que no fueran los “sospechosos habituales” con el fin de dificultar su hallazgo, y asegurar así la persistencia del hechizo. Esta preocupación podría estar detrás del depósito de artefactos en escondrijos y lugares inaccesibles de la propia vivienda, como las *defixiones* de Kempton (Alemania) y Leicester (Inglaterra), que presentan restos de mortero, posiblemente por haber sido encastradas dentro de la pared⁶³, o quizás también –y sin que sean po-

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

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

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

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

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

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

Otros posibles ejemplos de “concealed deposits” mágicos serían la tablilla de Peiting (Alemania), depositada en la esquina de una fosa fundacional que fue inmediatamente colmatada⁶⁴; el feto mágico escondido en el altillo de una vivienda de Kellis, en Egipto⁶⁵; o el *modus operandi* que prescribe PGM IV, 2366-2373, que indica que la figurilla mágica de Hermes modelada para hacer prosperar una casa o negocio debe ser colocada por el operante dentro de una pared, “de manera que no se vea”⁶⁶.

Asimismo, y como plantea Curbera⁶⁷, el miedo a la neutralización del encantamiento y el deseo de impedir físicamente esa posibilidad podría explicar el obsesivo plegado y posterior enclavamiento de algunas tablillas, dado que de esta forma se aseguraba que fuera imposible su desenrollamiento y lectura, lo que hubiera podido suponer su desactivación, como atestigua la *defixio* erótica del siglo IV a.C. hallada en Pella (Macedonia):

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

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

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

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

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

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

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

En cualquier caso, y aún estando de acuerdo con la hipótesis de Curbera, ello no implica excluir otras posibles funcionalidades mágicas del clavo en el proceso de elaboración de las tablillas, como que su enclavamiento supusiera la activación del hechizo y/o que éste contribuyera déicticamente a fijar y confinar a la víctima, que quedaba así sujeta al poder de la magia⁶⁹. O que el clavo se hubiera utilizado para grabar el encantamiento sobre la *tabella*⁷⁰, como se documenta en el caso de las *defixiones* halladas junto a los clavos con los que fueron escritas en las necrópolis de *Aquinum* (Italia)⁷¹ y *Aquincum* (Budapest, Hungría)⁷², y como prescriben los textos PGM VII, 466, “escríbelo con un clavo de cobre de una nave que haya naufragado”, y PGM LXXVIII, 1-10,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La misma preocupación por asegurarse de que el artefacto mágico permaneciera intacto pudo estar detrás de su colocación en el interior de contenedores, con los que se pretendería encapsularlo para que nada ni nadie pudieran alterarlo⁷³. Por ejemplo, en el santuario del siglo IV d.C. de *Anna Perenna*, en la ciudad de Roma, las *defixiones* y figurillas mágicas se colocaron en el interior de tres urnas cinerarias de plomo miniaturizadas, que encajaban como “muñecas rusas”, y que fueron cuidadosamente selladas con varias sustancias orgánicas para preservar su contenido, y depositadas finalmente en el contexto acuático de la cisterna⁷⁴.

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

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

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

el cese inmediato de su capacidad maléfica, para inquietud y terror de las víctimas, como ejemplifica el famoso caso de la “muerte mágica” de Germánico, en cuyo dormitorio se descubrieron diversos objetos mágicos que habían sido ocultados bajo el suelo y tras la pared, lo que no impidió el desenlace fatal (Tácito, *Ann.*, II 54-61, y 69-75, 3, 12-19; Dio. Cas., LVII 18, 9; Suet. IV, 3)⁷⁵. De hecho, a veces se hacía necesario acudir a especialistas religiosos que supieran cómo desactivar los artefactos encontrados, como documenta la inscripción del siglo II d.C. hallada en la ciudad de Sardis, que se conserva en un estado fragmentario ya que fue reutilizada en época tardo-antigua como losa de un pavimento⁷⁶. El epígrafe recoge un oráculo de Apolo relacionado con la epidemia de peste que estaba asolando la ciudad de Éfeso y que tenía un origen mágico: el foco emisor de la pestilencia eran unas figurillas de cera depositadas por un perverso mago en el interior del templo de Artemis. Pero su hallazgo no detuvo la enfermedad, por lo que se hizo necesario consultar al oráculo de Apolo, el cual recomendó la fabricación de una estatua dorada de Artemis con una antorcha en cada mano, que debía ser llevada al templo para derretir las imágenes de cera con el fuego de sus teas, y así acabar con la epidemia, a lo que debía seguir la celebración de ritos públicos de agradecimiento a la diosa. Como destaca Graf, este caso es interesante porque atestigua epigráficamente la creencia colectiva en la capacidad de un mago para enfermar a una ciudad entera, y muestra como “an act of magic is exorcized by a ritual which belongs to the religion of the polis, which is proof that religion and magic cannot be treated as mutually exclusive categories”⁷⁷. Un episodio similar sería el atestiguado por la inscripción votiva de Todi antes mencionada (*CIL* XI, 2, 4639), donde es Júpiter quien libera a la aterrorizada comunidad de la acción maléfica perpetrada por un esclavo. Sin embargo, aunque estos textos documentan el recurso a sacerdotes y rituales de la *religio* tradicional como estrategias eficaces para la desactivación de encantamientos, en ocasiones, como en el hechizo *PGM* XXXVI, 157-161, nada podía hacerse para revertir su eficacia nociva:

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

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

77. GRAF: “An Oracle...”, 96.

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

3. LA ANGUSTIA DE LA IRREVERSIBILIDAD

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

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

Esto último podría explicar algunas de las tachaduras o correcciones documentadas en las tablillas. De hecho, así es como se ha interpretado el tachado del nombre de *Senicianus* en la *defixio* de Vine Street, en Leicester (Inglaterra), por parte de su autor, quien, después de inscribir su nombre entre la lista de posibles ladrones de su capa, se habría dado cuenta de su error y habría querido enmendarlo antes de depositar la tablilla dentro del muro de los baños⁷⁸. También la *defixio* de Hospitalet-du-Larzac (Francia) podría mostrar la intención de modificar el nombre de las víctimas del encantamiento⁷⁹.

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

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

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

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

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

La receta de atracción amorosa *PGM IV*, 2943-2966, con la que su hacedor conseguía que la víctima estuviera en vela por él “durante toda la eternidad” (2965-2966), recomendaba marcar el lugar exacto donde se había depositado el fardo mágico, por si luego se quería revertir el hechizo: “escóndela en una encrucijada, después de hacer una señal, para que la encuentres si quieres volver a recuperarla” (2955-2957). El texto no especifica si desenterrar el texto era suficiente, o además había que destruirlo para anular su poder⁸⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

En otras ocasiones se incluía en la propia *defixio* una cláusula de reversión, en la que se especificaba que ésta quedaría desactivada cuando el operante la extrajera del lugar donde estaba depositada. Éste es el caso del encantamiento antes citado de PGM IV, 320-348, que tendrá vigor mientras el anillo esté oculto; y de la tablilla erótica de los siglos VI-VII d.C. hallada en Egipto, que estuvo originariamente colocada junto a un esqueleto, en el interior de una sepultura. En ella se ordena a diversas potencias sobrenaturales que atenten contra la salud de Kyriakós, al que nadie podrá curar hasta que el hacedor de la maldición la recupere de la tumba⁸²:

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

82. MEYER, M.W., y SMITH, R. (eds.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton, 1994, 202-203, nº 96.

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

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

“Te ataré a ti, Nilo, al también llamado Ágato Demón, al que parió Demetria, con grandes males; ni de los dioses ni de los hombres encontrarás para ti libertad pura, sino que me amarás a mí, Capitolina, a quien parió Peperús, con divino amor, *y serás siempre mi acompañante hasta que yo quiera*, para que hagas lo que yo quiera para mí y para ninguna otra; para que a nadie escuches sino únicamente a mí, Capitolina; para que olvides a tus padres, hijos, amigos. Además, os conjuro a vosotros, démones de este lugar (...)”.

Otra fórmula mágica erótica procedente del Egipto tardoantiguo, en este caso un “hechizo de separación” destinado a controlar el deseo sexual y la capacidad de erección de Pharaouo, incluye igualmente una cláusula de rescisión a voluntad de la operante⁸³:

“(...) May that binding be upon the male organ of Pharaouo and his flesh; may you dry it upo like wood and make it like a rag upon the manure pile. His penis must no become hard, it must not have an erection, it must not ejaculate, he must not have intercourse with Touaeien daughter of Kamar or any woman, whether wild or domesticated, *until I myself call out*, but may it dry up, the male organ of Pharaouo son of Kiranpales. He must not have intercourse with Touaeien daughter of Kamar, he being like a corpse lying in a tomb⁸⁴. Pharaouo son of Kiranpoles must not be able to have intercourse with Touaen daughter of Kamar, yea, yea, at once, at once.”

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

83. MEYER y SMITH: *Ancient Christian Magic...*, 178-179, nº 85.

84. Esta misma analogía persuasiva se repite en otros encantamientos coptos para causar impotencia masculina y/o proteger la virginidad femenina; *vid.*, por ejemplo, MEYER y SMITH: *Ancient Christian Magic...*, 148-149, 179-181, nº 86-87.

marital pero era reversible en casa⁸⁵. El texto documenta, además, que la magia fue una de las estrategias empleadas por las mujeres romanas para gestionar su precaria posición en un contexto cultural patriarcal, al tratar así de controlar y conservar a su hombre, del que, en la mayoría de los casos, dependía su supervivencia económica y su estatus social. Las interpretaciones más tradicionales de estos textos mágicos identifican a las practicantes como prostitutas ávidas de sexo y regalos, que se peleaban por conseguir y fidelizar clientes, o como mujeres enamoradas enloquecidas por los celos, que eran capaces de todo por vengarse de un compañero infiel y de su nueva amante. Sin embargo, recientemente diversos investigadores interpretan estos textos como parte de las estrategias rituales de auto-preservación desarrolladas por mujeres pragmáticas, principalmente esposas, en contextos de incertidumbre y competitividad social, en las que se entremezclaban el deseo y la búsqueda de seguridad doméstica, la pasión y el interés crematístico, y con las que, en último extremo, se pretendía obtener y mantener el apoyo masculino a cualquier coste y mediante cualquier medio, para no ser socialmente devaluadas⁸⁶.

Dentro de este horizonte se incluyen la *defixio* de Pella antes mencionada, con la que *Phila*, la *defigens*, deseaba impedir la boda de Dionisiofonte con cualquier mujer que no fuera ella⁸⁷, y también la tablilla destinada a impedir que Aristokydes pudiera casarse, que supuestamente habrían sido realizadas por sus respectivas esposas ante la amenaza de un posible abandono y divorcio⁸⁸. Sin embargo, la exégesis de ambos textos es controvertida. Para Ogden, Pachoumi y Curbera⁸⁹, el encantamiento de Pella habría sido escrito por una mujer soltera que quería casarse con Dionisiofonte, quien parecía sentir una predilección especial por Tetima, a quien la autora consideraba una peligrosa rival y un obstáculo para sus planes de matrimonio. Una vez que la maldición que lo incapacitaba para casarse con cualquier mujer hubiera surtido efecto, y la amenaza de Tetima se hubiera disipado completamente –de hecho, *Phila*

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

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

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

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

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

le desea la muerte⁹⁰-, la escribiente podría anular el hechizo acudiendo a la tumba de Macrón, donde la había depositado, para desenterrar, desenrollar y leer la tablilla, dejando así el camino expedito para sus esposales con Dionisofonte al liberarlo de su atadura mágica.

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

Desde esta perspectiva, las mujeres de la antigua Roma no habrían recurrido a la magia buscando (solo) la satisfacción de sus deseos sexuales, sino principalmente para encontrar/conservar su seguridad existencial y su estabilidad doméstica⁹¹. Así, en su precaria y ansiógena realidad, la magia erótica les habría proporcionado una tranquilizadora sensación de control sobre los hombres y sobre sí mismas: a través de ella podían encontrar marido, lograr la exclusividad sexual de sus parejas, volverlos impotentes, asegurarse su cariño y atención, eliminar a sus rivales y potenciales sustitutas, y aumentar su propio atractivo erótico⁹². En último extremo, la magia confería a las mujeres un espacio para la acción y la auto-determinación, y sus acciones mágicas muestran su creatividad para gestionar sus temores en contextos de incertidumbre y competición, en los que la rivalidad sexual debe ser entendida como un fenómeno social que formaba parte de sus vidas cotidianas⁹³. El tono coercitivo y urgente de estos encantamientos refleja la intensidad de su ansiedad y su miedo ante la pérdida de su seguridad ontológica, su estatus social y su poder económico, y quizás también su preocupación por las consecuencias que el abandono del marido pudiera tener en

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tanto en este caso, como en el mencionado hechizo *PGM IV*, 2943-2966, y también en *PGM VII*, 652-661 –que comporta la escritura de distintas fórmulas mágicas en cada ala del animal–, se prescribe el uso mágico de murciélagos para provocar insomnio en las víctimas de encantamientos eróticos. Esta asociación no es casual, sino que responde al recurso de analogía por persuasión: dado que el período de mayor actividad de este mamífero es la noche, durante la cual no descansa y siempre mantiene sus ojos abiertos, lo mismo le sucederá a la víctima, que será incapaz de conciliar el sueño mientras los demás duermen⁹⁴.

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

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

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

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

El temor al ataque sobrenatural durante la realización de la operación mágica y la necesidad de protegerse frente a él son preocupaciones omnipresentes en los *PGM*, en los que se alerta al oficiante de las posibles situaciones de peligro que podrían presentarse durante la ceremonia mágica, y/o se le ofrecen indicaciones específicas sobre cómo debía operar para defenderse de las mismas potencias a las que estaba invocando y tratando de manipular en su beneficio⁹⁵. De hecho, la propia epifanía, la aparición de los agentes sobrenaturales en respuesta a la llamada del operante, provocaba pavor e

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

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

implicaba en sí misma un riesgo potencial, dado el carácter imprevisible de los dioses y demonios en el imaginario romano, que podían mostrarse volubles y hostiles⁹⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Amuleto de la práctica que debes llevar encima para proteger tu cuerpo todo: elige un jirón de lino que proceda de una estatua de Harpócrates que se encuentre en un templo cualquiera y escribe en éste con mirra lo siguiente: “Yo soy Horus Alcib, Harsamosis *Iao ai: dagenmouth: raracharai Abraiaot*; hijo de Isis *aththa: baththa*: y de Osiris Osoronofris. Guárdame saludable, indemne, libre de fantasmas, sin temor, en el tiempo de mi vida⁹⁹. Pon dentro del jirón planta siempreviva, envuélvela y átalala con siete hilos de lino de Anubis y llévala alrededor de tu garganta cuando realices la práctica”.

Y *PGM IV*, 2695-2706:

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

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

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

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

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

En otras ocasiones, las recetas prescriben que el oficiante lleve los amuletos enrollados alrededor del brazo, como en el caso de *PGM IV*, 71-74, 79-83; y de *PGM LXII*, 23-24, “amuleto: ata tres peonías alrededor de tu brazo izquierdo y llévalas”. O también que los sujete con sus manos¹⁰⁰, por lo general la derecha, como recomienda la invocación apolínea *PGM I*, 262-285, al operante si éste no quiere resultar herido por el dios:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. LA INQUIETUD POR LAS SECUELAS PSICOLÓGICAS

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

De hecho, en la narración que ofrecen las actas del Segundo Concilio de Éfeso (449 d.C.) de las sesiones de clarividencia realizadas por Sofronio, se detallan los síntomas post-traumáticos que sufrió el niño que fue utilizado como médium en esas operaciones mánticas: durante ocho meses el joven perdió la razón, y cada vez que salía a pasear veía a siete hombres vestidos de blanco, producto de su mente extraviada por la práctica de la magia¹⁰².

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

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

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

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

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

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

6. OTRAS INCERTIDUMBRES

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

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

Por otro lado, y pese a la temeridad demostrada por quienes realizaron acciones mágicas que incluían la profanación de tumbas o el impío depósito de artefactos en espacios culturales públicos, una posibilidad que debió de inquietarles fue la de ser descubiertos durante sus siniestras acciones mágicas, y castigados judicialmente con el exilio, la *damnatio ad metalla* o *ad bestias*, y otras penas capitales¹⁰⁴. Amiano Mar-

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

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

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

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

Además, es posible que algunos de nuestros magos profesionales y practicantes ocasionales no solo temieran las acusaciones formales ante los tribunales públicos de justicia, sino también los rumores populares que los señalaban, ya fuera justa o injustamente, como hacedores de magia o envenenadores, porque, como en toda sociedad tradicional, éstos poseían un tremendo poder para crear estados de opinión que podían acarrear consecuencias muy negativas para quienes estaban en boca de todos, arruinando su reputación y su posición social¹⁰⁷.

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

105. OGDEN: *Magic, withcraft...*, 285, n° 297; TRZCIONKA: *Magic and the supernatural...*, 72-80.

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

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

De hecho, en un horizonte cultural donde la enfermedad y la muerte mágica eran posibles, y el temor a ser objeto de mortíferos encantamientos y pociones estaba generalizado, cuando el infortunio golpeaba a un individuo o a una familia surgía rápidamente la sospecha de que éste había sido provocado mediante artes mágicas¹⁰⁸, como muestra el caso de Libanio, *Orat.* I, 248-250. Era habitual, entonces, que se repasaran los nombres de los posibles culpables de hechicería, y que éstos se difundieran rápidamente entre familiares y vecinos gracias a la viralidad del rumor. Muchas de esas acusaciones provendrían de personas inmersas en crisis emocionales provocadas por su dolencia o por la pérdida (prematura) de un ser querido, que necesitaban encontrar sentido a su desgracia, y hacer responsable a alguien de su dolor. Sin embargo, otros cotilleos y calumnias pudieron crearse y difundirse intencionadamente con fines más perversos. Así, por ejemplo, “simply accusing another woman of erotic sorcery might go far in resolving a situation of sexual rivalry or marital threat”¹⁰⁹, ya que esas difamaciones sembraban sospechas en las supuestas víctimas que podían tener graves consecuencias. Éste sería el caso de las esposas señaladas por la rumorología como *venenariae* de sus propios maridos, quienes dieron crédito a los cotilleos y se distanciaron de ellas, como documentan tres *defixiones* del siglo I a.C. halladas en el santuario de Deméter y Core, en la ciudad de Cnido¹¹⁰. En una de ellas, Antígona invoca la ira divina contra sí misma de ser cierto que hubiera usado un *phármakon* contra su esposo, o que le hubiera deseado el mal, o que hubiera contratado a una bruja para acabar con su vida, como sostenían los rumores populares:

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

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

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

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

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

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

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

7. CONCLUSIONES

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

FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL
EGIPTO TARDOANTIGUO

CHRISTIAN FEARSCAPES
IN LATE ANTIQUE EGYPT

CLELIA MARTÍNEZ MAZA
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
MARTINEZM@UMA.ES

RESUMEN

En este trabajo se aborda una de las funciones más interesantes que desempeñaron en la hagiografía egipcia los templos paganos y un paisaje de gran carga simbólica como es el desierto. Este escenario se presentó como un espacio liminal en el que se refugiaron los dioses paganos y desde allí continuaron contaminando ahora bajo la forma de demonios. Los templos ubicados en este espa-

ABSTRACT

This paper explores one of the most interesting functions of the pagan temples and the desert as a symbolic landscape in Egyptian Hagiography. The desert represented a liminal place where pagan gods withdrew to continue polluting now in the form of demons and those temples located into this wild and chaotic geography become a perfect place to resolve the conflict between

cio se convirtieron, por este motivo, en un lugar perfecto para dirimir el conflicto entre monjes y demonios que intentaban aterrorizarlos con gritos, ruidos, o incluso con ataques físicos más agresivos. Precisamente por su naturaleza impía, servía como prueba para comprobar el progreso espiritual en su recorrido monástico. A través de estos relatos con templos y demonios como protagonistas, los hermanos podían aprender los peligros que amenazaban su fe y la mejor forma de derrotar al diablo.

monks and demons. Demons tried to terrify to the monks, with shouts, and noises or even with physical attacks more aggressive. As a place of impiety, temples were a proof for checking their own spiritual progress in the monastic life. The brothers could learn through these accounts about temples and demons the dangers threatening their faith and the best way to defeat the devil.

PALABRAS CLAVE

Hagiografía egipcia, paganismo, cristianismo, monjes, templos, Geografía.

KEY WORDS

Egyptian Hagiography, Monks, Paganism, Christianity, Temples, Geography.

Fecha de recepción: 05/10/2016

Fecha de aceptación: 03/05/2017

LA NARRATIVA CRISTIANA DESCRIBE con gran colorismo incidentes de espectacular violencia contra los recintos paganos que, con frecuencia, culminan con el levantamiento de una iglesia sobre las ruinas del antiguo culto. Se trata de la estampa más dramática que exhibe el triunfo de los vencedores y se ampara en las fuentes literarias, tanto en la legislación imperial en materia religiosa que sancionaba esta intervención punitiva¹ como en los relatos hagiográficos que describen la destrucción de los santuarios por iniciativa de las comunidades monásticas. En efecto, son frecuentes en la literatura egipcia los relatos de monjes que recorren el campo y destruyen a su paso los recintos sacros que encuentran². En el 484, Pedro de Alejandría pidió a los hermanos del monasterio de Canope auxilio en su expedición para acabar con los

1. KUNDEREWICZ, C.: «La protection des monuments d'architecture Antique dans le Code Théodosien», DE FRANCISCI, P. (ed.), *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milán, 1971, 137-153 (146); GAUDEMET, J.: «Aspects politiques de la codification theodosienne», *Istituzioni giuridiche e realtà politiche nel tardo impero (III-IV sec.d.C.). Atti di un incontro tra storici e giuristi (Firenze 2-4 Maggio 1974)*, Milán, 1976, 261-279 (270); SARADI-MENDELOVICI, H.: «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and their legacy in Later Byzantine Centuries», *DOP*, 44, 1990, 47-61 (47); CAILLET, J.P.: «La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité», LEPELLEY, C. (ed.): *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, 1996, 191-211 (194-195); FRASCHETTI, P.: «Principi cristiani, templi e sacrifici nel codice Teodosiano e in altre testimonianze paralele», SAGGIORO, A. (ed.): *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma, 2005, 123-140 (129-133).

2. FRANKFURTER, D.: *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, 1998, Princeton, 283; FRANKFURTER, D.: «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian treatments of Space and Image», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leiden, 2008, 135-154; *ibid.*, SARADI-MENDELOVICI, H.: «The Christianization of pagan temples in the Greek hagiographical texts», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 113-134 (113-125); SAUER, E.W.: *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud and Charleston, 2003, 89-101; MARTÍNEZ MAZA, C.: «La agonía de un pagano de provincias», MARCO SIMÓN F., PINA POLO, F., REMESAL RODRÍGUEZ, J., (ed.): *Vae victis! Perdedores en el mundo antiguo*, col. *Instrumenta* 40, Barcelona, 2012, 261-273 (268-270).

ídolos de la aldea de Menouthis³. Rufino recuerda que, tras la destrucción del Serapeo de Alejandría, los monjes se entregaron a la búsqueda de templos y santuarios que destruir “en ciudades y aldeas, en el campo, en las orillas del río y también en el desierto”⁴. Con estas noticias como referente, bastaba entonces acercarse a los escasos recintos paganos que mostraban indicios de una posible destrucción y atribuirlos a la violencia cristiana. Así, por un lado, el relato encontraba su correlato material y, por otro, el resto arqueológico contaba con una datación precisa de su fase final.

En la actualidad, se comienza a cuestionar el empleo de las fuentes literarias como prueba de cargo, pues, en la medida en que las leyes imperiales y la retórica de su mensaje transmiten el paradigma del nuevo orden cristiano promovido desde el Estado, tan sólo permiten recuperar la percepción institucional de la realidad religiosa, insuficiente para reconstruir la complejidad del escenario religioso cotidiano⁵. Lo mismo sucede con la tradición hagiográfica egipcia, rica en ejemplos de iconoclasia, que no tendría necesariamente que entenderse como indicio de la efectiva intervención de los monjes ni creo que pueda ser considerada como testimonio absolutamente fidedigno del paisaje religioso egipcio, pues estos relatos que describen la destrucción de templos responden, en su estructura y descripción de los sucesos, al arquetipo propio de este género literario y sus reglas⁶. Se exagera tanto la intervención decisiva del monje, protagonista exclusivo de la acción, como la crueldad del rival pagano para hacer más dramático y terrible el enfrentamiento y más heroica aún la intervención cristiana⁷. La pauta en la conversión responde además a un mo-

3. Zach. Mit. V. Sev. 29-35; HAAS, C.: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore, 1997 (238-240).

4. Rufin. *hist.* 11.22; MARTÍNEZ MAZA, C.: «La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana», *Arys*, 5, 2002, 133-152.

5. MARTÍNEZ MAZA, C.: *Los misterios y el Cristianismo. Comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva, 2010, 103-124.

6. RAPP, C.: «Desert, City and Countryside in the early Christian Imagination», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (ed.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 93-112, (98-100); BAGNALL, R.: «Models and evidence in the study of religion in Late Roman Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (ed.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 22-41 (25-26).

7. BRAKKE, D.: *Demons and the making of the Monk. Spiritual combat in Early Christianity*, Cambridge, 2006, 222-223; *Id.*: «From temple to cell, from gods to demons: pagan temples in the monastic topography of fourth century Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 91-112 (108-109); FRANKFURTER, D.: «Hagiography and the reconstruction of local religion in late antique Egypt: memories, inventions and landscapes», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (eds.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 13-37.

delo que se reproduce de modo casi automático en todas las historias que describen la evangelización de la zona, un modelo más preocupado por ensalzar al monje que de recoger de manera veraz los rasgos y nombres de las divinidades ultrajadas, o los detalles de las creencias que combaten, apenas esbozadas con atributos que sirven sólo para acentuar la atrocidad del paganismo y en consecuencia la valentía del agente cristiano⁸. La destrucción de un templo se presenta a modo de combate sagrado culminado con la victoria de Cristo al tiempo que servía para señalar, a modo de rito de paso, el compromiso del monje con la vida ascética.

Por otro lado, cuando se examinan otras fuentes como inscripciones, papiros y restos arqueológicos, se comprueba que la violencia contra los templos y su posterior conversión no fueron fenómenos generalizados, y que no existen además ni testimonios tangibles ni materiales suficientes que corroboren esta pretendida acción iconoclasta como pauta sistemática de comportamiento cristiano. Muchos de los indicios tomados como huellas de la violencia cristiana (como las cruces grabadas en las columnas y jambas del templo de Isis en Philae) responden más bien a la desacralización, un tratamiento más frecuente que una destrucción raramente atestiguada en el registro arqueológico⁹. Y es que la destrucción era una tarea ardua y costosa que requería movilizar una fuerza de trabajo dotada de instrumentos apropiados para realizar esta actividad y, por lo tanto, exigía algo más que un grupo de fanáticos¹⁰. Teodoreto reconocía la dificultad que entrañaba la demolición de los templos¹¹, más aún en Egipto donde la solidez de sus construcciones colosales hacía difícil el derribo de los complejos de culto aun cuando estuvieran emplazados en áreas marginales. En consecuencia, sólo fueron completamente destruidos aquellos en los que fue posible la intervención militar, supervisada, por lo tanto, por los gobernadores o las autoridades imperiales con potestad para movilizar tropas. Por ello, el fenómeno detectado en todo el Alto Egipto supone, más que la demolición del recinto, tan solo el traslado o almacenamiento de las estatuas, altares u otros ornamentos y la clausura del in-

8. FOWDEN, G.: «Bishops and Temples in the Eastern Empire A.D. 320-345», *JThS*, 29, 1978, 53-78; MACMULLEN, R.: *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*, Londres, 1984, 53-55; FRANK-FURTER, D.: «Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis», *JCS*, 8.2, 2000, 273-295; POLLINI, J.: «The Archaeology of Destruction: Christian, Images of antiquity, and Some Problems of Interpretation», RALPH, S. (ed.): *The Archaeology of Violence: Interdisciplinary Approaches*, Albany (NY), 2013, 241-267.

9. DELIVORIAS, A.: «*Interpretatio christiana: About the Boundaries of the Pagan and Christian Worlds*», *Euphrosynon: apheroma ston Manole Chatzeclake*, Atenas, 1991, 107-123 (123); FRANTZ, A.: «From Paganism to Christianity in the temples of Athens», *DOP*, 19, 1965, 187-205 (201); HANNESTAD, N.: «How did rising Christianity cope with Pagan Sculpture?», CHRYSOS, E., WOOD, I. (eds.): *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leiden, 1999, 173-203 (183-184).

10. Lib. Or. 30.38; Sulp. Sev. Dial. 3.8.

11. Theod. HE 5.29,

terior para impedir el desarrollo de cualquier actividad ritual¹². Incluso el supuesto desmantelamiento queda, a veces, reducido tan sólo a actos verbales de neutralización: se invoca a los simulacros como simples pedazos de madera, arcilla o piedra o se formulan tradicionales plegarias de maldición para repudiar las imágenes paganas. En otras ocasiones, se llega a medidas extremas como en Philae donde se procede a la decapitación del halcón Horus¹³, o la quema pública de imágenes culturales como la perpetrada por Shenute en Atripe o Hermópolis¹⁴. Como procedimiento sucesivo en el proceso de desacralización, una vez arrumbado todo elemento cultural, se erige la cruz para expiar esos templos. Mediante esta práctica muchos recintos permanecieron intactos puesto que era suficiente retirar de su interior los objetos potencialmente peligrosos y proceder a su clausura para que el espacio quedara finalmente desacralizado.

No obstante, junto a la desacralización de los templos que constituye una de las intervenciones más radicales, reconocida tradicionalmente como la praxis habitual en el relevo religioso, las fuentes arqueológicas, epigráficas y literarias testimonian una variedad de comportamientos que se alejan de ese tópico homogéneo que ha dominado el panorama religioso del mundo tardoantiguo. Y así, un buen número de templos sobre todo de las áreas urbanas experimentaron un proceso de abandono, como consecuencia en gran medida de la omisión de ayuda y patrocinio que otrora asumieron las instancias oficiales¹⁵. Esta circunstancia explica con frecuencia la reducción del espacio sacro en uso, el estado de ruina de buena parte de las estancias adyacentes al *sancta sanctorum*, la pérdida de personal de servicio encargado de su correcto funcionamiento. Huérfanos de toda subvención estatal, la población todavía fiel a sus devociones tradicionales se muestra incapaz de afrontar en su totalidad el mantenimiento de estas

12. Sancionado por la legislación imperial: COD. THEOD. 16.10.16; 16.10.18; 16.10.19.2, 16.10.25. KUNDEREWICZ: «La protection...», 137-153.

13. Paph. h. mon. 29-36; trad. VIVIAN T.: *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrus by Paphnutius*, CItSt Series 140, Kalamazoo, 1993, 85-89.

14. EMMEL, S.: «Shenoute and the Destruction of Temples in Egypt», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 161-201 (162-166); MARTÍNEZ MAZA, C.: «Religious conflicts in late Antique Egypt: urban and rural contexts», DE FRANCISCO HEREDERO, A., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., TORRES PRIETO, S.: *New perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Cambridge, 2014, 48-63.

15. CHASTAGNOL, A.: *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, París, 1960, 159; *Id.*, «Quelques documents relatifs à la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs», *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, París, 1966, 421-437 (426); VAES, J.: «Nova construere sed amplius vetusta servare»: la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie)», *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève Aoste, 21-28 septembre 1986*, Ciudad del Vaticano, 1989, 299-321 (303); SPIESER, J.M.: «La christianisation de la ville dans l'antiquité tardive», *Ktema*, 11, 1986, 49-55 (50); MARTÍNEZ MAZA: *Los misterios...*, 346-351.

estructuras. La financiación de los potentes se concentrará bien en los santuarios de mayor prestigio, bien en el cuidado y embellecimiento de sus recintos cultuales privados en el seno de sus villas, de modo que una gran parte de los santuarios rurales sufrió una lenta pero irremediable desaparición debida más al desamparo oficial que al cierre obligado por la violencia del adversario religioso, pues solo en recintos ubicados en las ciudades con escasez de espacio urbanizable se procede a una lenta cristianización del *temenos* orientada a una reocupación posterior¹⁶.

Por otro lado, el abandono de un centro de culto también aparece atestigüado sin que deba quedar vinculado al relevo religioso y a la consiguiente decadencia derivada del triunfo y la creciente extensión del cristianismo. Ya Plinio¹⁷ hablaba en su tiempo de templos abandonados en las provincias orientales. En Egipto, algunos templos como el célebre de Luxor dejaron de tener actividad durante el siglo III, antes del triunfo del cristianismo¹⁸. Gracias a la información ofrecida por los papiros, se puede comprobar que muchos recintos sacros en desuso fueron incluso reutilizados a principios del s. IV. El abandono, en consecuencia, no debe imputarse exclusivamente a la persecución religiosa.

La heterogeneidad de las intervenciones en un mismo paisaje religioso nos proporciona una rica imagen sobre la evolución de las inclinaciones cultuales de su población, de manera que en una misma región hay centros de culto activos, otros en decadencia y otros ya habilitados para otros fines, completamente desacralizados¹⁹. Es un error imaginar que, a comienzos del s. IV, todos los templos disfrutaban de un momento de esplendor y gozaban de perfecto estado, y que, durante los siglos V y VI, de la geografía politeísta solo quedaban huellas de su aniquilación. Con independencia del mayor o menor rigor de las políticas cristianizadoras, los templos tuvieron

16. SPIESER, J.M.: «La christianisation des sanctuaires païens en Grèce», TANZTEN, V. (ed.): *Neue Forschungen in Griechische Heiligtümer*, Tübingen, 1976, 309-320; CAILLET, J.P.: «La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité», LEPELLEY, C. (ed.): *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre les 1, 2 et 3 avril 1993*, Bari, 1996, 191-211, (194-195); HOLUM, K.G.: «In the Blinking of an Eye: The Christianizing of Classical Cities in the Levant», BERLIN, A. (ed.): *Religion and Politics in the Ancient near East*, Bethesda, 1996, 131-150.

17. Plin. *Epist.* 10.96.10.

18. El templo de Luxor había sido abandonado mucho antes de que bajo la dominación romana se destinara a funciones militares: GOLVIN, J.C., EL-SHAGIR, M., REDDÉ, M.: *Le camp romaine de Louqsor (avec une étude des graffites gréco-romaines du temple d'Amon)*, El Cairo, 1986.

19. CASEAU, B.: «The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside», BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C. (eds.): *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leyden, 2004, 105-144 (107-113).

una vida y una evolución heterogénea²⁰. Un culto determinado podía dejar de recibir devotos al tiempo que otros alcanzaban mayor popularidad²¹. Por otro lado, la preservación de un templo en buenas condiciones no es indicio del mantenimiento de sus funciones como centro religioso en activo. Así sucede en el caso de Egipto donde numerosos recintos de tiempos faraónicos en desuso continuaron en pie gracias a su sólida construcción. No es este el lugar para atender a factores ajenos a la competencia religiosa que explican asimismo la decadencia de los templos paganos (por ejemplo, las dificultades financieras)²². Baste mencionar que el impacto de este progresivo empobrecimiento fue mayor en templos dedicados a divinidades menores o de carácter locativo que en los grandes santuarios, como el Serapeo alejandrino, que hasta su destrucción gozó de gran vitalidad, o el templo de Isis en Philae que gozó del amparo de los mecenas de la aristocracia politeísta de todo Egipto y recibió donaciones generosas de sus visitantes hasta bien entrado el siglo VI²³.

El análisis arqueológico de los espacios sacros conservados permite comprobar además que la destrucción o el abandono de los templos paganos no culminan de manera inevitable con su inmediata transformación en iglesias. Es esta posibilidad la que permite otra intervención cristiana mucho más sutil pero que culmina en última instancia en el mismo objetivo cual es la exhibición del triunfo de la nueva fe. En efecto, la presencia en el paisaje egipcio de recintos abandonados o que mantienen su actividad, siquiera de manera agónica, no solo no resultaba extraña sino que, a mi juicio, estos templos encontrarán además perfecto acomodo en la nueva geografía sacra cristiana, preservando además su pleno significado religioso. Los relatos hagiográficos también incorporan, como parte de su habitual discurso propagandístico, esta interacción con el paisaje cultural pagano, resuelta bajo la forma de un auténtico combate cuerpo a cuerpo. En efecto, el templo permitía un contacto directo con las

20. Incluso en zonas tan simbólicas para el cristianismo como Palestina: BAR, D.: «Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.): *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 275-298.

21. ALCOCK, S.: «Minding the gap in Hellenistic and Roman Greece», ALCOCK, S., OSBORNE, R. (eds.): *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 1994, 247-261; AUGIER, Y.: «Le financement de la construction et de l'embellissement des sanctuaires de Syrie du Sud et d'Arabie aux époques hellénistiques et romaines», *Topoi*, 9.2, 1999, 741-76; CALLOT, O., GATIER, P.L.: «Le réseau des sanctuaires en Syrie du Nord», *Topoi*, 9.2, 1999, 655-688.

22. CASEAU: «The Fate of Rural...», 118-120; SAUER: *The Archaeology of Religious...*

23. GRIFFITH, F.L.: *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford, 1937, 369-372; BERNARD, E.: *Les inscriptions grecques et latines de Philae II: Haut et Bas Empire*, Paris, 1969, II, n.º. 239-245; BONNEAU, D.: *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire*, Paris, 1964, 388 y 487-495; BAGNALL, R.S.: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993, 264-265; TROMBLEY, F.R.: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, RGRW, 115, Leiden, 1994, 222-223; FRANKFURTER: *Religion in Roman Egypt...*, 166-167.

potencias demoníacas allí alojadas y ese enfrentamiento, propiciado por el escenario mismo del encuentro, suscitaba un miedo que debía ser superado para mostrar, de este modo, la victoria final del hombre santo cristiano.

Así pues, los templos continúan siendo percibidos por los cristianos como espacios sin duda amenazadores pues, al menos en los relatos hagiográficos, no pierden su condición de *domus dei*, ahora bajo la nueva consideración de refugio de los démones²⁴, de cuartel general de las fuerzas del mal, en el que, siguiendo las órdenes de sus superiores, los demonios tramán sus ardides contra los monjes y celebran sus éxitos. La rigurosa jerarquía cuasi militar que articula las huestes demoníacas alojadas en los templos aparece reflejada de manera recurrente en el conjunto de dichos que recogen las enseñanzas espirituales de los ascetas que vivieron en el desierto y que conocemos con el nombre de *Apophthegmata Patrum*²⁵: en uno de ellos, un demonio fracasa en su intento de provocar una disputa entre dos monjes, además, hermanos de sangre. Apaga el candil encendido por el más joven y lo vuelca, lo que despierta la ira del mayor que finalmente pide disculpas y vuelve a encenderlo. El demonio, tras padecer durante toda la noche el poder de Dios, acudió a informar a su superior (*archon*) alojado en un templo²⁶. La conversación demoníaca fue escuchada por los sacerdotes paganos presentes en el recinto que así tuvieron noticia de “la paliza que había recibido (el demonio) como escarmiento” y tal fue el impacto que les causó la humildad del hermano más joven que uno de los sacerdotes decidió hacerse monje²⁷.

Según otro relato, un monje anciano recuerda que, siendo niño, y como hijo de un sacerdote de los helenos (*scil.* paganos), un día siguió a su padre a escondidas hasta el templo donde practicó un sacrificio y, a su lado, vio a Satanás y a todo su ejército (*stratià*). El muchacho vio cómo llegaron cuatro demonios, de los cuales uno ostentaba el rango de comandante (*archon*)²⁸ e informaron de sus actividades: uno de ellos, manejando los vientos había conseguido hundir varias naves y dar así muerte a muchos hombres; otro, había causado un tumulto en la celebración de una boda que había provocado la muerte de los novios. Pero Satanás, nada impresionado

24. Apa Yasoub encontró un templo de ídolos donde había numerosos demonios: *Synax. Copt.* 13 Hatur. Según el panegírico de Macario el demonio alojado en el ídolo Kothos amenazó con irse del lugar y que nunca lo encontrarían (*Pan Mac. Antae* 5.4; JOHNSON, D.W.: *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, vol. 1, Leuven, 1980, 131).

25. BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 1971, 80-101; BURTON-CHRISTIE, D.: *La Palabra en el Desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Madrid, 2007; WYPSZYCKA, E.: *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV-VIIIe siècles)*, Varsovia, 2009, 596-606.

26. *Apophth. Patr.* N77; NAU, F.: *Histoires des Solitaires égyptiens*, ROC, 12, 1907, 397-398.

27. No es el único caso. Una anécdota similar aparece recogida en *Apophth. Patr.* N191.

28. En los Evangelios el término *archon* hace referencia a Satanás o Belcebú: *Mat.* 9.34; 12.24; *Marc.* 3.22; *Luc.* 11.15. BRAKKE: *Demons and the making...*, desarrolla toda la fenomenología demoníaca.

por estas pobres intervenciones, ordenó que fueran azotados. Cuando el cuarto demonio informó de que, tras pasar cuarenta años en el desierto, hizo caer a un monje en el pecado de la lujuria, fue coronado y Satanás le cedió un sitio en su trono²⁹. Para concluir, el monje recuerda que al contemplar esta escena reconoció la fuerza de la brigada (*tagma*) de los monjes y decidió convertirse, entusiasmado ante la salvación garantizada por Dios³⁰.

El miedo, por lo tanto, no lo causaban las imágenes o las esculturas allí alojadas pues los propios cristianos se habían encargado de desmontar y proclamar la falacia de esas efigies, como así sucedió durante el célebre desmantelamiento del Serapeo de Alejandría que destapó, para satisfacción de los asaltantes, los trucos empleados en la escenografía divina³¹. El miedo procedía de la auténtica convicción de que los dioses se instalaban en los templos y permanecían ocultos en esos simulacros o próximos a las aras de donde obtenían su alimento³². El monje todavía no forjado en el combate espiritual se aproxima a estos espacios con verdadero pavor como queda reflejado, por ejemplo, en la historia de Moisés de Abidos³³. A petición de los habitantes de una aldea, y acompañado de siete hermanos, se lanza a la captura de un demonio que se había refugiado en el templo de Bes y que causaba enfermedades y desgracias entre los cristianos³⁴. Moisés, en su calidad de hermano mayor, guía la expedición y

29. *Apophth. Patr.* N191; NAU: *Histoire des solitaires*, 275-276.

30. La humildad aparece frecuentemente como recurso para formular exorcismos: *Apophth. Patr. Besarion* 5; *Daniel* 3; *Longinus* 4, *Poemen* 7.

31. *Avg. Civ.*, 21.6.2; H.E., 11.23; también denunciados por *Quodvultdeus, Liber et promissionum et praedictorum Dei*, III, 3.42; Teodoreto, H.E., 5.22; las argucias empleadas por los sacerdotes han sido recogidas por WEINRICH, O.: *Der Trug des Nectanebos*, Leipzig, 1911, 17-42; LANE FOX, R.: *Pagans and Christians*, Londres, 1986, 235. Los indicios obtenidos de los restos arqueológicos y los soportes numismáticos muestran que estos actos eran propios de la liturgia serapeica alejandrina: THELAMON, F.: «Serapis et le baiser du soleil», *AAAd*, 5, 1974, 227-251 (242). No obstante, estas argucias mecánicas han sido ubicadas no en el templo de Serapis sino en el de *Carrhae*. La asociación serapeica fue establecida por Rufino: SCHWARTZ, F.: «La fin du Sérapéum d'Alexandrie», *American Studies in Papyrology*, vol I. *Essays in honour of C. Bradford Welles*, 1966, 97-121.

32. *Tert. apolog.*, 14; *Min. Fel.* 27.2; *Firm. err.* 13.4; *Arnob. nat.* 7.23.

33. COQUIN, R.G.: «Moïse d'Abydos», *Deuxième journée études coptes, Strasbourg 25 Mai 1984*, Lovaina, 1986, 1-14; *id.*: *Moses of Abydos, Coptic Encyclopedia*, vol. 5, N. York, 1991, 1680-1681.

34. *Amm. hist.* XIX, 12.3; MICHAILIDIS, G.: «Le dieu Bes sur una stèle magique», *BIE*, 42/43, 1960/1962, 65-85; *id.* «Bès aux divers aspects», *BIE* 44/45, 1963/64, 53-93; MEEKS, D.: «Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques», *The Intellectual Heritage of Egypt, Studia Aegyptiaca* 14, 1992, 423-436; DUNAND, F.: «La consultation oraculaire en Égypte tardive: l'Oracle de Bès à Abydos», HEINTZ, J.G. (ed.): *Oracles et prophéties dans l'Antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, 65-84; FRANKFURTER, D.: «Introduction: Approaches to coptic Pilgrimage», FRANKFURTER, D. (ed.): *Pilgrimage and Holy Space in late Antique Egypt*, RGRW 134, Leiden, 1998, 3-48, (38-42); *id.*: «Hagiography and the reconstruction of local religion in late antique Egypt: memories, inventions and landscapes», DIJKSTRA, J.H.F. y VAN DIJK, M. (ed.): *The Encroaching Desert. Egyptian*

penetra en el interior del recinto, al tiempo que recomienda a sus hermanos, no tan experimentados, la oración continua para gozar del amparo divino. La estancia se inunda de truenos y relámpagos mientras el suelo comienza a temblar y el demonio vociferante les advierte de la inutilidad de sus plegarias. Sus alaridos a veces parecen relinchos, otras, una yeguada de caballos desbocados. Cuando uno de los hermanos cae al suelo tras un nuevo temblor de tierra, Moisés los agarra con firmeza y los alienta para que aparten su miedo y permanezcan valientes gracias a la gloria de Dios³⁵.

En el templo, el diablo desplegará además todo su repertorio de tentaciones que enfrentarán al monje con emociones tan dispares como la cólera, el deseo, la envidia, el miedo, la tristeza. La variedad de sinónimos empleados para designar al demonio ilustran la acción de las fuerzas del mal contra los eremitas y las grotescas epifanías mediante las que manifestaba su presencia. Los demonios adoptan una fisonomía cambiante y multiforme: unas veces, un aspecto terrible, otras, son bestias salvajes (leones, osos, leopardos, lobos, toros)³⁶, reptiles (serpientes, cocodrilos, escorpiones)³⁷, ejércitos de soldados o mujeres seductoras. De la fortaleza de su devoción, dependerá la respuesta emocional del monje ante el maligno y también su victoria final. El templo, por lo tanto, se convierte en un espacio aterrador pero didáctico en la medida en que genera emociones religiosas que deben encauzarse con el objetivo último de reforzar la fe. Y el diablo, como antagonista del monje, desempeña un papel fundamental desde la vida de San Antonio, pues el enfrentamiento ofrece al eremita la ocasión propicia para construir su identidad. Como la tentación podía acechar incluso al hermano más avezado, el combate con los falsos dioses-demonios nunca tendría fin y se constituye en un elemento esencial en el continuo adiestramiento de su virtud.

En mi opinión, el temor religioso suscitado por los templos convierte estos recintos en un estímulo irresistible para comprobar y exhibir la superioridad espiritual de los eremitas y probar la fortaleza de la fe del iniciando. Una circunstancia añadida que facilita el contacto directo entre el cristiano y su adversario más temido es el emplazamiento de la mayor parte de estos templos en la *eschatia*, el espacio más propicio

Hagiography and the Medieval West, Leiden, 2006, 13-37; *id.*: «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian treatments of Space and Image», HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW, 163, Leiden, 2008, 136-161 (135-154).

35. MOUSSA, M.R.: «The Coptic Literary Dossier of Abba Moses of Abydos», *Coptic Church Review*, 24.3, 2003, 66-90 (80-81).

36. Ath. *Vit. Ant.*, 52.2-3; 39.3.

37. Ath. *Vit. Ant.*, 12.3-4; 15.1. Animales que no casualmente en el lenguaje egipcio simbolizan el caos, y la destrucción. Recoge las distintas epifanías con las que solían manifestarse los demonios: FERNÁNDEZ MARCOS, N.: «Demonología de los *Apophthegmata Patrum*», *Cuadernos de Filología Clásica*, 4, 1972, 463-491 (476-482).

para dirimir el combate contra las potencias demoníacas pues, dada su naturaleza no civilizada, es el hábitat natural y en el que se manifiesta con toda su potencia Satanás³⁸. En Egipto, la *eschatia* se identifica con el desierto, y como espacio marginal queda conformado con los tópicos habituales de las zonas periféricas, siguiendo los usos habituales en la geografía griega. La presencia de animales salvajes aunque no pertenezcan a la fauna habitual de ese ecosistema, la desbocada sexualidad que amenaza la virtud del eremita y se exhibe con manifestaciones que desbordan los límites marcados por los usos civilizados³⁹, la presencia del individuo de raza negra como el “otro”, ahora identificado como encarnación del mal⁴⁰, forman parte de los instrumentos que en la tradición cultural griega desde Herodoto se habían empleado para construir la geografía liminal⁴¹. Serán esas coordenadas heredadas los instrumentos mediante los cuales los hagiógrafos piensan y articulan el nuevo espacio cristiano.

Por lo tanto, la tradición cultural de la que bebe el hagiógrafo también es indispensable para comprender ese proceso de construcción del escenario⁴². Así puede explicarse incluso la elección del término *eremos*, para describir el hábitat. Se trata de un término empleado para designar el lugar en el que el protagonista, una vez que abandona la civilización, inicia su recorrido espiritual. La elección del término guarda relación con la geografía del primer eremita, San Antonio. Aunque alude al desierto, un espacio árido con dunas sin vegetación y con condiciones de vida muy extremas, que es, en definitiva, el espacio marginal característico de Egipto⁴³, más adelante, el término *eremos* se aplicará para evocar escenarios con características geofísicas muy distintas que comparten como rasgo común su carácter de *eschatia*, el espacio no civilizado de tierra no cultivable⁴⁴. Así, junto a la *eschatia* egipcia representada verazmente por el desierto, en los relatos de padres sirios, el término *eremos*

38. Ath. *De incarnatione*, 47.6-8; RAPP: “Desert, City...”, 99-100.

39. Un tópico desarrollado ya en la geografía griega: Hdt. 1.216; 4.176; 4.180; Strb. 7.3.7; 15.1.56; 17.1.19; *Apophth. Patr.* 66; 188; Ath. *Vit. Ant.*, 5.

40. Ath. *Vit. Ant.* 6: “ho mélas país”; *Hist. Monach.* 8; *Apophth. Patr.* 185/C; *Apophth. Patr.* 145.

41. JACOB, Ch.: *Geografía y etnografía en la Grecia Antigua*, Barcelona, 2008, 83-87.

42. GOEHRING, J.E.: *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egypt Monasticism*, Harrisburg, 1999; *Id.*, «The Dark Side of Landscape: Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert», *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 33, 2003, 437-451; BRAKKE: *Demons and the making...*, 94-95.

43. BROWN, P.: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS*, 61, 1971, 80-101 (83); GOEHRING, J.E.: «The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt», *JECS*, 1, 1993, 281-296 (298).

44. LEYSER, C.: «The Uses of the Desert in the Sixth Century West», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (edS.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West, Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 113-134 (118-120); RAPP: “Desert, City...”, 102-109; ENDSJO, D.: *Primordial Landscapes, Incorruptible Bodies. Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas on Geography, Bodies, and Immortality*, Nueva York, 2008, 55-58.

hace referencia a una geografía abrupta, montañosa, al igual que en Grecia o la región de Jerusalén⁴⁵. Incluso Atanasio emplea como sinónimo de *eremos* el término *oros*⁴⁶. Una definición similar permite entender la descripción del “desierto” de las islas de Lerins, localización de su alabada abadía en el *laude eremi* de Euquerio de Lion⁴⁷.

Por lo tanto, la construcción de la figura del eremita implica también la elaboración de un paisaje que ejercita y exalta las cualidades del hombre santo y, por ello, queda conformado con todos aquellos elementos que permiten atestiguar la firmeza de su fe⁴⁸. Los monjes no estaban interesados en describir el espacio físico que constituía su escenario vital sino en emplear ese escenario para cartografiar su propio progreso espiritual en la vida monástica. El traslado desde el entorno urbano y civilizado para adentrarse en la barbarie representada por una *eschatia* descrita con todos los tópicos habituales, simbolizaba asimismo el abandono del amparo ofrecido por la comunidad cristiana para forjar la virtud propia en tierra hostil. La geografía, por lo tanto, no reflejaba en verdad un viaje espacial sino sobre todo interior y existencial. En consecuencia, no es el escenario el que condiciona los avatares del santo sino más bien son los requisitos exigidos para mostrar su sólida devoción los que construyen ese espacio. El paisaje se convierte así en una suerte de instrumento iniciático dotado de un significado religioso. Cuanto más abundantes y extremas fueran las condiciones en las que el protagonista se mantiene impertérrito, más valor se otorgaba a la firmeza de su fe⁴⁹.

Anécdotas de este combate no sólo están atestiguadas en la hagiografía egipcia y así, en la *eschatia* de otras regiones cristianizadas, también se constata una práctica similar. En Chipre, San Hilarión fijó como lugar de retiro un templo en el que se alojaban varios demonios. El santo fue capaz de contener la intervención demoníaca que se traducían en gritos y alaridos durante todo el día⁵⁰. En el estrecho del Bósforo, Daniel el estilita (+493) también fijó su residencia en un templo de Anaplous⁵¹, después de enfrentarse durante tres días a unos demonios particularmente destructivos

45. PATRICH, J.: «Monastic Landscapes», BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C. (eds.): *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leyden, 2004, 413-445 (426-433).

46. CADELL, H., RÉMONDON, R.: «Sens et emplois de *to oros* dans les documents papyrologiques», *REG*, 80, 1967, 343-349.

47. Euquerio de Lion, *De laude eremi*, 42; PRICOCO, S.: *L'isola dei santi: Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma, 1978.

48. TEJA, R.: «Fuge, tacere, quiesce: el silencio de los Padres del desierto», *Ilu, Revista de ciencias de las religiones*, XIX, 2007, 201-207; ACERBI, S.: «*Iusta Paradisum*: mundo imaginarios en la hagiografía tardoantigua de Oriente y Occidente», *Stud.Hist.*, 27, 2009, 115-128.

49. Ev. Pont. *Praktik*, 59.

50. *Vita Ilarioni* 133.24-29; SARADI-MENDELOVICI: «The Christianization of Pagan Temples...», 116.

51. Según Polibio en la orilla europea del Bósforo Plb. 4.39.6.

que atacaban a los transeúntes y habían causado incluso varios naufragios⁵². Daniel se preparó espiritualmente para este combate tomando como modelo a S. Antonio. Recorrió la totalidad del pórtico entonando un salmo⁵³ y se entregó a la oración. Permaneció impávido, sin temor, pese a que ya de noche, el maligno se manifestó mediante ruidos y alaridos y le lanzó piedras. El santo persistió en su actitud durante los dos primeros días. Durante la tercera noche, el demonio tomó la apariencia física de un gigante carnicero, que lanzaba chillidos agudos y le amenazaba. Le dijo al santo que ellos eran los señores de aquel templo, su alojamiento desde hacía mucho tiempo. Algunos demonios intentaron lanzarlo al mar, otros le lanzaron grandes piedras pero ninguno tuvo el coraje de tocarlo. Los titubeos demónicos alentaron al santo que preparó el contraataque: los amenazó, blindó el acceso al recinto, abierto tan solo con una pequeña portezuela que permitía recibir las visitas de los cristianos visitantes y recoger el alimento que le proporcionaban; declaró su intención de permanecer en el enclave y luchar solo contra ellos. Gracias a su guardia y custodia el emplazamiento estuvo libre de demonios y a salvo la población. Como resultado de su presencia en el templo pagano y su exitosa resistencia contra los demonios, su hazaña se propagó al mismo tiempo que su fama. La población lugareña que le visitaba admiraba el cambio que había experimentado el enclave lleno de los salmos de Dios cuando antes sólo se oían los gritos de los demonios.

En Siria, según recoge Teodoreto, Marón vivió en un templo⁵⁴, al igual que *Thalelaeus* (XXVIII)⁵⁵. Éste levantó un pequeño chamizo en el interior de un templo ubicado en una colina próxima a la ciudad de Gabala. En el recinto todavía se realizaban sacrificios a los demonios “para intentar apaciguarlos, pues causaban un gran daño a todo aquel que pasaba por las proximidades ya fuera hombre, asno, mula, oveja o cabra, sirviéndose de los animales para atacar a los hombres”. Los demonios, tras su llegada, intentaron en vano asustarlo y llenos de rabia y furor arrancaron higueras y olivos plantados en la colina. Más adelante, pusieron en práctica otras artimañas para aterrorizarlo y crear confusión en su pensamiento. Ante la impávida reacción del monje finalmente le abandonaron y huyeron. También en Siria encontramos testimonios de mujeres que afrontaron este trance iniciático. En el siglo V, Santa Matrona de Perge convirtió un templo pagano en su morada. Las

52. *Vita Danielis stylitae antiquior* 14-16; *Vita tertia* 9-11; DELEHAYE, H.: *Les saints stylites*, SGH, 14, Bruselas-París, 1923, 111-113.

53. *Psal.* 26.1: “Mi dios es mi luz y mi salvación, ¿A quién podría temer?”. Sobre la utilidad apotropaica de los salmos: BRAKKE: *Demons and the making...*, 231-233; BURTON-CHRISTIE, D.: *The Word in the Desert*, Nueva York, 1993, 123-126; DU BOURGUET, P.: «Diatribes de Chenouté contre le démon», BSAC, 16, 1961-1962, 17-72.

54. Thdt. *H. rel.* 16.1; 21.3.3-6.

55. Thdt. *H. rel.* 28.1-1; 28.5-9.

peripecias de su vida giran en torno al maltrato al que fue sometida por su marido. Lo abandonó, se recluyó disfrazada de monje en el monasterio masculino de Bassianos en Constantinopla, y perseguida por el esposo finalmente se estableció en un templo pagano en las proximidades de Beirut, prefiriendo ser consumida por los demonios o las bestias antes que regresar de nuevo al hogar familiar. A las salmodias que entonaba de noche, los demonios replicaban con un canto similar⁵⁶. Asustada al oír voces masculinas, buscó refugio en la señal de la cruz y comenzó a investigar el origen de los ruidos, dado que el enclave estaba desierto. Las voces continuaron durante algunos días, pero después de tres jornadas dedicadas al ayuno y oración con el propósito de que Dios le revelara el misterio, un día, al término de su salmodia, los demonios comenzaron a cantar de manera indecorosa, desordenada, con voces desafinadas y lanzaron fuego a la puerta del templo⁵⁷. Matrona se defendió de nuevo con la señal de la cruz y los obligó a huir⁵⁸. Por su permanencia impávida en el templo, su conducta santa con la que había logrado expulsar a los demonios, obtuvo tal reputación en la zona de Beirut que durante el tiempo en el que permaneció en el santuario pagano, hombres y mujeres pudientes de la ciudad acudieron a visitarla y recibir sus bendiciones. Incluso algunas mujeres permanecieron en el recinto algunos días durante los cuales fueron instruidas en las Sagradas Escrituras y finalmente se convirtieron. Los parientes de una de estas mujeres reclamaron a la puerta del templo que volviera a la ciudad con su familia y amenazaron a la santa con quemar el templo. Matrona respondió con una provocación y pidió a sus seguidores madera, al tiempo que enviaba un mensaje a los paganos de Beirut informándoles de que ya estaba todo dispuesto para el incendio. Su amenaza dio resultado y los paganos, admirados por su valentía, permitieron su presencia.

Los elementos paganos que se integran en la geografía sacra del cristianismo sirven de termómetro para comprobar, por lo tanto, la madurez y la evolución espiritual del creyente. El templo, lejos de ser un emplazamiento del que un buen cristiano debería huir, se convierte en un reclamo, un elemento potencialmente positivo por su utilidad como espacio en el que el monje se enfrenta a sus temores, donde era posible iniciar y proseguir la lucha contra los demonios y por último, alcanzar la victoria perfecta. Como paradigma recurrente en los relatos hagiográficos, encontramos tanto a novicios como a jóvenes monjes pero también reputados padres que, antes que proceder a una intervención activa con objeto de destruir un recinto, muestran una

56. FEATHERSTONE, J., MANGO, C.: "Life of St. Matrona of Perge", TALBOT, A.M., (ed.): *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington, 1996, 13-64 (14-15).

57. El fuego o el humo son manifestaciones demoníacas habituales; *Apoph. Patr.* 278.

58. *Vita Matronae* 14-15; *Acta SS. Novembris* 3: 790-813; FEATHERSTONE, MANGO: "Life of St. Matrona...", 19-22.

actitud de resistencia pasiva y visitan estos espacios, pernoctan e incluso los convierten en su celda particular. Abba Anub y Abba Pastor junto al resto de sus hermanos de sangre, monjes también, se retiraron a un lugar llamado Terenutis hasta decidir dónde les convenía habitar. Y permanecieron allí algunos días en un antiguo templo. Anoub cada día al despertarse arrojaba piedras a la efigie de un ídolo allí conservado y al atardecer se arrodillaba ante la estatua y le rezaba solicitando su perdón⁵⁹. La anécdota servía como moraleja para adoctrinar a los eremitas sobre la ataraxia exigida para vivir en comunidad pero al tiempo revela la existencia de recintos paganos que conservaban aún su patrimonio cultural.

Al mismo tiempo, no había mejor lugar para que el demonio desplegara todo su poder a través de las más dispares expresiones, que el templo, su hábitat natural. El objetivo de los monjes es resistir a la amenaza demónica, materializada, como ya he mencionado, en una sucesión de tentaciones de variada naturaleza. En una ocasión, un eremita anciano es tentado por el demonio bajo la forma de una mujer con la que termina manteniendo relaciones sexuales⁶⁰. Su pecado es aún mayor por la relación familiar que les une. Así queda arruinada su virtud e inicia inexorablemente su retorno espiritual a la vida mundana. Poco después, recibe una segunda visita, esta vez de un monje más joven y de estatus menor que deseaba escuchar sus consejos. En su travesía por el desierto, este joven había decidido, sin duda como parte de su instrucción, pernoctar en un templo pagano donde escuchó a los demonios hablar del éxito obtenido al llevar al pecador al monje anciano. Tras escuchar la confesión del pecador y su intención de abandonar la vida eremítica, el joven consigue persuadir al anciano para que envíe a la mujer de vuelta al mundo y no abandone el desierto porque su rendición era el objetivo del demonio. Con su llanto, el pecador recupera su condición primera.

La presencia de los monjes en los templos creo que no puede considerarse propiamente una conversión del espacio sacro pues estos centros preservan su identidad pagana ya que solo así pueden servir como instrumento iniciático, bien para confirmar, bien para exaltar la santidad del protagonista. El templo como escenario del combate entre el monje y el demonio ya está presente en la vida de San Antonio, que configura un estereotipo cuyo simbolismo será reproducido de manera recurrente en los relatos hagiográficos posteriores. Antonio se retira durante veinte años en el interior de un recinto amurallado que Atanasio describe como un *adyton*, esto es, la parte más reservada de un templo y es allí donde los demonios le increparon para que abandonara el lugar que les pertenecía. La victoria de Antonio

59. *Apophth. Patr. (alph.)* Anoub; FESTUGIÈRE A.J.: *Les moines d'Orient: Culture ou sainteté*, París, 1961, 23-39; BRAKKE: *Demons and the making...*, 216-226.

60. *Apophth. Patr.* N 776.

se manifiesta en su aparición “como si hubiese salido de un templo, iniciado en los misterios, lleno de espíritu divino”⁶¹.

En el caso de monjes jóvenes o aquellos cristianos que inician su andadura como novicios, el templo sirve a modo de prueba, para empezar su viaje y mostrar sus progresos en el combate demónico. El monje enfrentado al demonio recurre a Job como modelo de virtud y el éxito de su estancia desempeña un papel esencial en su proceso de autoafirmación antes de ser considerado digno de integrarse en la comunidad monástica.

En el caso de monjes que contaban con una sólida reputación, su permanencia en un templo pagano tenía como objetivo y resultado último la huida de los demonios que en él habitaban. Solo el hombre santo anciano, forjado durante su larga experiencia en doblegar las tentaciones, podía hacer del templo su celda porque podía perseverar en su pureza mediante un continuo y entrenado estado de alerta que lo facultaba para repeler la amenaza demónica. Así lo recuerda Abba Elías de un anciano que vivía en un templo y padeció el hostigamiento de los demonios que intentaron que abandonara “un lugar que es nuestro” esparciendo sus hojas de palma e incluso arrastrándolo literalmente hacia la puerta. El monje con la mano libre se aferró a la puerta mientras pedía auxilio a Jesús y los demonios finalmente huyeron⁶².

De Abba Macario el egipcio⁶³ se cuenta en los *Apophthegmata* que subió desde Escete hasta Terenutis y entró en el templo para dormir. Desafiante, tomó uno de los viejos féretros de paganos allí conservados y lo utilizó como almohada. Ante su audacia, los demonios lo increparon para intentar atemorizarlo y uno de ellos, alojado en uno de los féretros sobre el que yacía el monje, respondió como si fuese el difunto: “tengo sobre mí a un extranjero y no puedo salir”. El anciano, lejos de mostrar temor, golpeó con plena confianza el sarcófago y le increpó diciendo: “levántate y ve a la oscuridad, si puedes”. Al escuchar su reacción, los demonios tuvieron que admitir su victoria y huyeron avergonzados. Macario consigue así exorcizar el templo y purificarlo.

En definitiva, la existencia en Egipto de un paisaje nutrido de grandes templos, muchos de ellos con un prestigio labrado desde tiempos del Egipto faraónico, no fue ignorada en los relatos hagiográficos y la literatura, lejos de rechazar esa presencia pagana, la integra y la legítima. Del mismo modo que no se niega la existencia de los dioses paganos sino que se reordena el antiguo mundo espiritual y se relocalizan los dioses tradicionales en coherencia con el propio sistema religioso cristiano, la hagiografía también muestra una intervención muy similar al apropiarse del paisaje sacro

61. Ath. Vit. Ant., 12.4-14.2.

62. Apophth. Patr. Elias.

63. Apophth. Patr. 268/D 13.

egipcio⁶⁴. Aunque no se conserven pruebas fehacientes que corroboren estos relatos, en mi opinión, tampoco se puede esgrimir su carácter ficticio para rechazar su utilidad como fuente histórica⁶⁵. Al hacerlo, se ignora que su objetivo primordial era la lectura en las comunidades monásticas con ocasión de alguna festividad y su propósito, con independencia de su veracidad, ejemplarizante. Por este motivo, las versiones más tardías de los relatos hagiográficos incorporan la presencia del protagonista en un recinto pagano. En la versión copta de la vida de San Pacomio, por ejemplo, este monje reside en un pequeño templo de Serapis antes y después de ser bautizado⁶⁶. Las peripecias que padece el eremita, presentadas según las estrategias literarias propias del género buscaban, en última instancia, fortalecer la fe de los miembros de la congregación. El enfrentamiento entre demonios y eremitas incluido como tópico en las biografías de los monjes constituía un trance terrorífico que adoctrinaba a los fieles sobre los peligros que tendrían que afrontar y su más eficaz antídoto, porque no todos en la práctica estaban preparados para superarlos. Los relatos dejan también testimonio de la progresiva victoria cristiana y los demonios, vencidos, abandonarán uno tras otro sus templos. Es entonces cuando se instala la cruz que proporciona una sensación de dominio e inmunidad⁶⁷, pero nunca antes de que el eremita se hubiera enfrentado a sus temores más profundos. Así, cada ruina de templo pagano quedaba investida de una intensa carga simbólica y desempeñaba un papel esencial en el paisaje del Egipto cristianizado al erigirse en un hito que mostraba el triunfo espiritual del cristiano sobre el diablo⁶⁸.

64. CASEAU, B.: «Sacred Landscapes», BOWERSOCK, G.W., BROWN, P., GRABAR, O. (eds.): *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Post-Classical World*, Cambridge (MA), 2001, 21-59; VAN DER VLIET, J.: «Bringing home the homeless: Landscape and History in Egyptian Hagiography», DIJKSTRA, J., VAN DIJCK M. (eds.): *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, *Church History and Religious Culture*, 86, 2006, 39-55 (51).

65. Reivindican el valor histórico de estas fuentes: WIPSYZCKA, E.: «La Christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques», *Aegyptus* 68, 1988, 117-165; BRAKKE, D.: «The Early Church in North America: Late Antiquity, theory, and the History of Christianity», *Church History* 71, 2002, 488-490; VAN DER VLIET: «Bringing home...», 39-55; FRANKFURTER: «Hagiography», 13-37; *Id.*: «Iconoclasm...», 137-138; SARADI-MENDELOVICI: «The Christianization of Pagan Temples...», 113-114.

66. CHITTY, D.J.: *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford, 1966, 8.

67. TROMBLEY, F.R.: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Leiden, 1993-1994, 98-100; WALTER, C.: «IC, XC, NI KA: The Apotropaic Function of the Victorious Cross», *REByz*, 55, 1997, 193-220.

68. BRAKKE: *Demons and the making...*, 92-97.

XIBALBA, EL LUGAR DEL MIEDO:
LAS CUEVAS Y EL INFRAMUNDO DE LOS ANTIGUOS MAYAS
XIBALBA, THE PLACE OF FEAR:
CAVES AND THE ANCIENT MAYA UNDERWORLD

HOLLEY MOYES

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, MERCED

HMOYES@UCMERCED.EDU

RESUMEN

Las cuevas eran un elemento destacado de la cosmología maya que encarnaban el inframundo de Xibalba. Como describe el mito, su propio nombre significa “lugar del miedo o el terror”. Aún así, los antiguos mayas se adentraban en la oscuridad de las cavernas para celebrar rituales destinados a divinidades asociadas con la lluvia, la fertilidad, y los ominosos Señores del Inframundo. Aunque se ha escrito poco sobre las prácticas rituales del período maya clásico, los artefactos encontrados en las

ABSTRACT

Caves were a salient feature of Maya cosmology that instantiated the underworld of Xibalba. Described in myth, its very name meant the place of fear or fright. Yet, ancient people journeyed deep into the darkness to conduct rituals for deities associated with rain, fertility, and the ominous Lords of the Underworld. Although little was written about ritual practices in the Classic period, the artifact record attests that ancient people left offerings of ceramics, household items, incense, jewelry and

cuevas documentan que los antiguos mayas dejaron ofrendas de cerámicas, objetos domésticos, incienso, joyería, y en ocasiones también víctimas sacrificiales, para los poderosos seres que habitaban los espacios subterráneos. De hecho, estas cuevas poseen todavía una consideración sagrada entre las actuales comunidades mayas, lo que atestigua la resiliencia de la religión y la cosmología mayas, así como el poder del mito.

sometimes sacrificial victims for the powerful beings that inhabited caves. These sites are still considered sacred in Maya communities today, a testament to the resilience of Maya religion and cosmology and the power of myth.

PALABRAS CLAVE

Xibalba, religión maya, topografía del miedo, cueva, inframundo, ritual, cosmología maya, mito, ofrendas.

KEY WORDS

Xibalba, Maya Religion, Fearscape, Cave, Underworld, Ritual, Maya Cosmology, Myth, offerings.

Fecha de recepción: 08/11/2016

Fecha de aceptación: 30/07/2017

“Then went One Hunahpu and Seven Hunahpu, guided by the messengers as they descended along the path to Xibalba. They went down steep steps until they came out again upon the banks of turbulent river canyons”.
*Popol Vuh*¹.

THE ANCIENT MAYA PEOPLE CONCEIVED of their world as a three-tiered universe, consisting of a sky creating the dome of the heavens, the four-sided earth that is the abode of humans and the world beneath the earth—the netherworld². The earth itself floats on a watery base, often associated with the underworld. Connecting the three levels is the axis mundi or center of the universe, usually represented by a tree whose branches are in the sky, whose trunk rises through the earth and whose roots spring from the underworld. In the Quiché Mayan language, the netherworld was referred to as Xibalba, the “place of fear”³ or “place of fright”⁴, Maya peoples in the Yucatan peninsula refer to the underworld as *Metnal* or of “place of the dead”⁵. Therefore, the underworld is characterized as a watery place beneath the earth associated not only with fear and death, but the life-giving properties of plants that spring from the earth itself, like the world tree.

The sky, the earth, and the underworld were all homes to deities. Ancestors inhabited the sky. Beneficent deities, mischievous or dangerous spirits lived in cre-

1. Translated by CHRISTENSON, A. J: *Popol Vuh: The Sacred Book of the Maya*, Norman, 2007.

2. FREIDEL, D., SCHELE, L., and PARKER, K.: *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York, 1993; THOMPSON, J.E.: *Maya History and Religion*, Norman, 1970, 195; BASSIE-SWEET, K.: *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*, Norman, 1991; EAD.: *At the Edge of the World: Caves and Late Classic Maya World View*, Norman, 1996.

3. CHRISTENSON: *Popol Vuh*..., 114.

4. MILLER, M.E., and TAUBE, K.: *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, 1993, London, 177.

5. MACLEOD, B., and PULESTON, D: “Pathways into Darkness: The Search for the Road to Xibalba”, GREENE ROBERTSON, M., and JEFFERS, D.C. (eds.), *Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Vol. 4, Monterrey, 1978, 71-77 (71).

vices and canyons, and the underworld was the home of the dreaded Lords of the Underworld who were the bringers of death and disease described in the ancient Maya creation myth, the *Popol Vuh*. Although considered to be a Postclassic document, Preclassic Maya iconography suggests that the mythic creation narratives of the text date as far back as 100BCE⁶, and may have deeper antiquity as evidenced in the monuments at Izapa in the piedmont area of Guatemala⁷. The earliest known hieroglyphic version was first translated into Spanish orthography in the 16th century, probably no later than CE 1558. Between CE 1701 and 1703, a Spanish priest, Francisco Ximénez, copied the text and added his Spanish translation⁸.

Based on the *Popol Vuh* as well as on ethnographic accounts reported by J. Eric Thomson⁹, archaeologists B. MacLeod and D. Puleston were the first to argue that the ancient Maya conceptualized caves as entrances to the underworld¹⁰. The mythic pages of the *Popol Vuh* describe a journey of two pairs of Hero Twins and their descent to Xibalba, arguably through the mouth of a cave. The first set is a man and his brother and the second set are his twin sons. In the story, the twins are summoned to the underworld to play ball with evil lords of death and disease. The lords have names such as One and Seven Death, Gathered Blood, Pus Demon, Jaundice Demon, Skull Staff and Bloody Teeth to name a few¹¹. The first set of twins lose the game and are sacrificed by the evil lords, but after many trials and tests, the second set of twins defeat the lords and destroy their power over humans. They resurrect their father who arises as the Maya maize deity, but remains to dwell in the underworld. Their acts clear the way for the universe to be set into motion, the sun to rise, and the stars to begin their journey across the sky¹².

In this paper, I illustrate that among the ancient Maya, caves were thought of as underworld places as well as transitional spaces beneath the earth that were, and in many traditional communities today still are, conceptualized as some of the most sacred features of the natural landscape. Archaeological research as well as ethnographic accounts demonstrate that caves were not spaces to be revered from afar, but places where humans could propitiate and placate both beneficent and dangerous deities. The archaeological record attests to their use among the ancient Maya, and

6. SATURNO, W.A., ET AL.: *The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala, Part 1: The North Wall, Ancient America No. 7*, Barnyardsville, 2005.

7. See for discussion GUERNSEY, J.: *The Performance of Rulership in Mesoamerican Izapan Style Art*, Austin, 2006, 96-102.

8. CHRISTENSON: *Popol Vuh*..., 35-42.

9. THOMPSON: *Maya History*...

10. MACLEOD and PULESTON: "Pathways into Darkness..."; 71-77.

11. CHRISTENSON: *Popol Vuh*...

12. FREIDEL, SCHELE and PARKER.: *Maya Cosmos*...

elaborate architectural modifications at some sites suggest that they served as salient backdrops for large public ceremonies.

CAVES AS ENTRANCES TO THE UNDERWORLD

Though the *Popol Vuh* never mentions caves specifically, D. Stuart argues that Classic period glyphic associations for ancient Maya caves contain elements such as the skull, bone, and mandible invoking death and underworld affiliations¹³. One cave glyph is drawn as a detached eye within a half-darkened field, looking out of a cave (Figure 1). This is interesting because it suggests this outward-looking perspective. The ancient Maya tended to be very practical and many of their iconographic depictions as well as their beliefs were based on real-world characteristics of their environment. For instance, not only among the Maya, but in all of Mesoamerica, entrances into the earth are depicted as giant anthropomorphic gaping mouths with teeth. This anthropomorphic entity, called the *witz*, which is depicted an animated mountain¹⁴, is discussed further below.

One of the best Maya examples of this is from the San Bartolo (Guatemala) murals on the north wall. These murals were very well -preserved and dated to approximately 100BC¹⁵ (Figure 2). The figures in the painting are staged within an anthropomorphic mouth complete with a fang hanging from the top that is clearly a stalactite. Any caver can attest that at the entrances to many caves, stalactites hang along the drip lines. When viewed from the interior, this resembles the upper teeth of a giant mouth. In this photo of Actun Isabella in western Belize, the resemblance of a giant creature with a wide open maw is uncanny as one looks out from the cave's interior (Figure 3). This perspective, as suggested in the Maya cave glyph, is the kind of real-world observation that was clearly not lost on ancient people.

There are numerous ethnographic accounts that relate caves with the underworld. In his work in Momostenango in highland Guatemala, G. Cook¹⁶ reports that caves represent the entrance to the underworld and are inhabited by the human dead and liminal beings from other world orders or past creations. Working in the

13. See VOGT, E.Z., and STUART, D.: "Some Notes on Ritual Caves Among the Ancient and Modern Maya", BRADY, J.E., and PRUFER, K.M. (eds.), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, 2005, 155-185 (157-159).

14. STUART, D.S.: "The Hills are Alive: Sacred Mountains in the Maya Cosmos", *Symbols*, 14, 1997, 13-17.

15. SATURNO ET AL.: *The Murals of San Bartolo...*

16. COOK, G.: "Quichean Folk Theology and Southern Maya Supernaturalism", GOSSEN, G.H. (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, New York, 1986, pp. 139-154 (154).

same area, B. Tedlock found that the underworld is “an evil location that is entered by human beings at death, through a cave, or the standing waters of a lake or ocean”¹⁷. A. Christenson also working in highland Guatemala argues that today, caves are conceptualized as portals to the “other world,” which is the domain of ancestors, saints and deities¹⁸.

While there are clear associations between caves and entrances to the Maya underworld, caves are also envisioned by many Maya peoples today as places related to the earth and earth deities. Therefore, based on ethnographic analogies primarily from highland Guatemala, some archaeologists¹⁹ have discounted their underworld affiliations. However, as Scott acknowledges²⁰, it is likely that there is considerable disjunction between the highland Guatemalan groups studied and the Classic period Maya. Also, to understand how cave space is conceptualized in Maya cosmologies we need to revisit our understanding of the three-tiered universe. We tend to forget that in traditional Maya thought one does not move directly between the earth and sky or earth and underworld, but both the sky and the underworld are comprised of many levels. Therefore, there are transitional zones that are traversed when moving between the earth and the mythical realms. This is well reported ethnographically but has been somewhat ignored by archaeologists. To name a few examples, J. E. Thompson²¹ writes that the sky was thought to have 13 layers and the underworld composed of 4 steps descending from the earth’s western horizon to a fifth level. This is reminiscent of the journey of the Hero Twins in which they descend “stairs” on their way to Xibalba. The Tzotzil of Chamula²² envision the sky as having three concentric layers and the underworld as a single layer supported by Miguel, the Earth Bearer. Caves are considered part of the earth, though they are associated with water, dampness, darkness, and lowness, suggesting that they are in fact transitional zones between the middle world and the underworld. Nearby, the Tzotzil Maya of Larrain-

17. TEDLOCK, B.: *Time and the Highland Maya. Revised Edition*, Albuquerque, 1992, 173.

18. CHRISTENSON, A.: “Places of Emergence: Sacred Mountains and Cofradía Ceremonies”, STALLER, J.E. (ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*, New York, 2008, 95-121 (108).

19. BRADY, J.E., and PRUFER, K.M.: “Maya Cave Archaeology: A New Look at Religion and Cosmology”, PRUFER, K.M., and BRADY, J.E. (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, Boulder, 2005, 365-380; BRADY, J.E., and PRUFER, K.M.: “Introduction: A History of Mesoamerican Cave Interpretation”, BRADY, J.E., and PRUFER, K.M. (eds.), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Austin, 2005, 1-18; SCOTT, A.M.: *Communicating with the Sacred Earthscape: An Ethnoarchaeological Investigation of Kaqchikel Maya Ceremonies in Highland Guatemala*, unpublished Ph.D. Dissertation, University of Texas, Austin, 2009.

20. SCOTT: *Communicating with the Sacred...*, 190.

21. THOMPSON, J.E.: *Maya History...*, 195.

22. GOSSEN, G.H.: *Chamulas in the World of the Sun: Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, 1974, 21.

zar²³ understand the sky to have 13 levels and the underworld 9. Humans live in the bottom two levels of the sky and earth deities are located within the sky's lowest level. Both earth and underworld deities live in caves. The ninth level of the underworld constitutes *Olontik* or the "Land of the Dead". So, in these modern accounts, Earth deities appear to be associated with the more superficial areas, whereas underworld denizens would be expected to reside primarily in lower levels²⁴.

CAVE AS THE HOMES OF DEITIES

A number of different deities are associated with caves today that can be traced directly to the Classic period. For instance, among the Q'eqchi' of Alta Verapaz, the in-dwelling earth spirits or *Tzuultaq'a* (meaning literally "mountain valley"), thought to be protector deities, are propitiated deep within caves, which are conceptualized as their "houses"²⁵. Ethnographer R. Wilson²⁶ later points out that mountains are thought of as living beings (*yo'yo*), a point corroborated by S. Garza who was told that caves are "alive"²⁷. This belief likely has classic period antecedents. The Maya glyph for mountain has been deciphered as *witz* or *wits* and is represented iconographically as an anthropomorphic being with large eyes and a cleft of cracked head²⁸. D. Stuart argued that these symbols, which often adorn pyramids, mark them as anthropomorphic mountains. He noted that royal burials within these sacred artificial mountains created an ancestral landscape of power as a backdrop for royal public ritual. Entrances to the inner sanctums of pyramids are often marked with the toothy mouth of the cave illustrated by the entrance to Building II at Chicanna (Figure 4a) and the Temple of the Magician at Uxmal in Yucatan or at Temple 22 at Copan, Honduras (Figure 4b) reinforcing the ideological nexus of caves, mountains and ancestral beings. This also helps to explain why caves are often depicted as the homes of ancestral beings. For instance, there are a set of polychrome vases from the classic period that depict a couple in a cave with crossed legs that some refer to as "dancing." J. Nielsen and J.

23. HOLLAND, W.: *Highland Maya Folk Medicine: A Study of Culture Change*, unpublished dissertation, University of Arizona, Tucson, 1962, 94-96.

24. HOLLAND: *Highland Maya Folk...*, 126-133.

25. WILSON, R.: *Mountain Spirits and Maize: Catholic Conversion and Renovation of Traditions among the Q'eqchi' of Guatemala*, Unpublished Ph.D. dissertation, University of London, London, 1990, 69, 98.

26. WILSON, R.: *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, Norman, 1995, 53.

27. GARZA, S.: "An Ethnoarchaeological Approach to Maya Caves", paper presented at the 68th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Milwaukee, 2003, unpublished.

28. STUART: "The Hills are alive...", 15.

Brady²⁹ as well as others³⁰ suggest that the couple is in fact copulating and that this is a fertility symbol that refers to ancestral emergence of humans from caves. Though not copulating, similar couples are also pictured within the eyes of the animated mountain known as the *witz* discussed above³¹. The eyes of the mountain, like the mouth of the cave provide windows into the earth and the spirits that inhabit these realms can be viewed within.

Rain deities are also thought to dwell in caves. This well-illustrated for the Classic period Maya where Chac the rain deity is depicted sitting in his cave/house on a Classic period vase³² (Figure 5a). Depictions of Chac seated in his cave are also found in two of the last surviving Maya books, the Dresden Codex on pages 30a and 67b³³ and the Madrid Codex pages 29 and 73³⁴. Additionally, there are iconographic depictions from the Maya Classic Period that illustrate Chac, the rain god sitting in his cave. A reified example of this is found at the cave of La Pailita in Guatemala where a life-sized sculpture of Chac sits on his throne in the cave's interior (Figure 5b)³⁵. As a corollary to this, it is reported ethnographically among the Tzotzil that clouds are thought to form inside of mountains and emerge from caves³⁶. Again, this is a notion that is played out in the natural environment. In fact, clouds do at times emerge from caves as mist. I witnessed this on the summer solstice in 2014 when a cloud literally emerged from the mouth of the cave at Las Cuevas in Belize (Figure 6).

There are also explicit associations with caves and the Maya maize god. The mythology in the *Popol Vuh* clearly states that the resurrected maize deity is left to dwell in the underworld, which may help to explain Classic period iconography. In the San Bartolo mural illustrates a woman handing tamales to the maize deity who stands with a gourd of water in hand. This suggests a scene of primordial sustenance to K. Taube and his colleagues³⁷. In the Late Classic period a series of vases illustrate

29. NIELSEN, J., and BRADY, J.E.: "The Couple in the Cave: Origin Iconography on a Ceramic Vessel from Los Naranjos, Honduras", *Ancient Mesoamerica*, 1, 2006, 203-217.

30. STONE, D.: *The Archaeology of Central and Southern Honduras. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University*, Vol. 49, No 3, Cambridge, 1957.

31. STUART: "The Hills are alive...", 16; VOGT and STUART: "Some Notes on Ritual Caves...", 155-185.

32. COE, M.: *Lords of the Underworld*, Princeton, 1978, 78, no. 11.

33. BASSIE-SWEET: *From the Mouth...*, 91-95.

34. BASSIE-SWEET: *At the Edge...*, 98-103.

35. GRAHAM, I.: "Discovery of a Maya Ritual Cave in Peten, Guatemala", *Symbols*, 1997, 28-31.

36. THOMPSON: *Maya History...*, 267-272; VOGT, E.Z.: *Zinacantan: a Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge, 1969, 387; VOGT and STUART: "Some Notes on Ritual Caves...", 164-165.

37. SATURNO ET AL.: *The Murals of San Bartolo...*

the maize god springing from the v-shaped element in the head of the *witz* illustrating his emergence from a cleft in the mountain.

So, in sum we find that in Classic period epigraphy and iconography there are deities and mythic events associated with caves, and that in some traditional communities today, caves are still considered sacred spaces where rituals take place to both honor deities that dwell within the earth or to ask the spirits for special favors. This helps explain why caves were used in Classic period rituals, but there is little in the ancient written sources that speaks directly to specific rituals occurring in caves³⁸. What does seem clear is that there were many different rituals associated with caves and that the archaeological record itself provides some of the best evidence for understanding ancient Maya cave use.

CAVE USE IN THE CLASSIC PERIOD

In the Maya area, there is some evidence that hunter/gatherers entered and explored deep caves, but there are no clear signs of ritual use prior to the Early Preclassic period (1100-650 BCE). There are co-occurrences of stone and bone tools with Pleistocene animal bone at Loltún Cave in northern Yucatan³⁹ that may date between 40,000 and 15,000 years ago, and Pleistocene mammal bones have also been found in Actun Halal, associated with early crude lithics⁴⁰. However, the earliest known ritual cave use in the Maya Lowlands comes from the site of Chechem Ha (Poisonwood Water) in western Belize, Central America. The cave exhibits thick layers of charcoal from human use and a small accumulation of ceramic sherds beginning between 1100-1300 BCE when the very first settlers of the Belize Valley made day-long pilgrimages to the site⁴¹. These villagers made their way to the center of the cave and conducted rites beneath a huge stalactite chandelier hanging above a pool of water. This was the

38. HELMKE, C.G.B.: *Ancient Maya Cave Use as Attested in the Glyphic Corpus of the Maya Lowlands and the Caves of the Roaring Creek Valley, Belize*, unpublished dissertation, University College of London, London, 2009, 523.

39. VELÁZQUEZ VALADÉZ, R.: "Recent Discoveries in the Cave of Loltun, Yucatan, Mexico", *Mexicon*, 2, 1980, 53-55.

40. GRIFFITH, C.: "Excavations and Salvage Operations in Actun Tunichil and Actun Uayazba Kab, Roaring Creek Valley, Belize", AWE, J.J. (ed.), *The Western Belize Regional Cave Project: A Report of the 1997 Field Season*, Durham, 1998, 37-70; LOHSE, J.C., and COLLINS, M.B.: *Lithic Artifacts Recovered in Association with Pleistocene Fauna from the Actun Halal Cave, Western Belize*, manuscript on file with the Western Belize Regional Cave Project and Institute of Archaeology, Belmopan, 2004.

41. MOYES, H.: *The Sacred Landscape as a Political Resource: A Case Study of Ancient Maya Cave Use at Chechem Ha Cave, Belize, Central America*, unpublished Ph.D. dissertation, State University of New York at Buffalo, 2006; EAD.: "The Archaeology of Chechem Ha Cave, Belize: A Late Classic Hiatus in Usage", *Research Reports in Belizean Archaeology*, 3, 2006, 225-234.

focus of ritual cave use for almost 400 years before they began using other parts of the cave. Chechem Ha exhibited continuous usage from this early time until the Terminal Classic period sometime prior to 960CE, when according to the radiocarbon dates, the entrance was blocked off until it was rediscovered in 1989.

In a study of 28 sites throughout Belize⁴², the Belize Cave Research Project found that there is a gradual increase in the number of caves used over time culminating in the Late Classic period (700-900 CE). The fluorescence of ancient cave use occurs in the Late-Terminal Classic period (700-950CE), and frequency of use drops off abruptly in tandem with what is referred to as the “Maya Collapse.” The collapse was a period in the Late Classic period in which societies in the eastern lowlands underwent major social changes including the fall of kingships and severe population reduction⁴³, which has been demonstrated in the paleoclimate records to coincide with a megadrought⁴⁴. The increase in the number of caves being used and concurrent changes in ritual practice suggest that caves became the focus of a Late Classic drought cult during this stressful time⁴⁵. In the northern lowlands in Yucatan, the pattern is different and cave use is continuous through to and during the Colonial Period⁴⁶, whereas Postclassic and Colonial use is rare elsewhere.

In many cases, we find that cave use predates human occupation of a region. For instance, at Chechem Ha, the cave was used hundreds of years before structures were built on the surface and the valley occupied. This pattern is noted in extensive cave surveys such as K. Prufer’s work in the Maya Mountains of Belize⁴⁷ and D. Rissolo’s

42. MOYES, H., KOSAKOWSKY, L., and RAY, E.: *The Chronology of Ancient Maya Cave Use in Belize. Research Reports in Belizean Archaeology*, 14, Belmopan, 2017.

43. DEMAREST, A.A., RICE, P.M., and RICE, D.S.: “The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Assessing Collapse, Transition, and Transformation”, DEMAREST, A.A., RICE, P.M., and RICE, D.S (eds.), *The Terminal Classic in the Maya Lowlands: Collapse, Transition, and Transformation*, Boulder, 2004, 545-572.

44. KENNETT, D., ET AL.: “Development and Disintegration of Maya Political Systems in Response to Climate Change”, *Science*, 338, 2012, 788-791.

45. MOYES, H., ET AL.: “The Ancient Maya Drought Cult: Late Classic Cave Use in Belize”, *Latin American Antiquity*, 20, 1, 2009, 175-206.

46. ANDREWS, E.W.I: *Balankanche, Throne of the Tiger Priest*, New Orleans, 1970; BROWN, C.T.: “Caves, Karst, and Settlement at Mayapán, Yucatán”, BRADY, J.E., and PRUFER, K.M. (eds.), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Boulder, 2005, 373-402 (391); RISSOLO, D.A.: *Ancient Maya Cave Use in the Yalahau Region, Northern Quintana Roo, Mexico*, Riverside, 2001; ID.: “Beneath the Yalahau: Emerging Patterns of Ancient May Ritual Cave Use from Northern Quintana Roo, Mexico”, BRADY, J.E., and PRUFER, K.M. (eds.), *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, Boulder, 2005, 342-372; STONE, A.: *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*, Austin, 1995, 54-55.

47. PRUFER, K.M.: *Communities, Caves, and Ritual Specialists: A Study of Sacred Space in the Maya Mountains of Southern Belize*, Ph.D Dissertation, Southern Illinois University, 2002.

study of caves in the Yalahau Region of Yucatan⁴⁸. In our study of caves surrounding the site of Uxbenkà in southern Belize⁴⁹, Keith Prufer and I suggest that Kayuko Naj Tunich (Canoe Cave) is tied to settlement based on its early dates and architectural modifications. We argue that the site was a “foundational” shrine that served to legitimate early rulers and establish their ties with the land by propitiating the indwelling deities. Our work is supported by a number of ethnohistoric studies, the most notable of which was conducted by A. García-Zambrano⁵⁰ who investigated early Spanish land titles to understand how indigenous boundaries were established and maintained. He found that in deciding where to settle, immigrants sought an ideal location based on cosmological principles that mirrored the three-tiered universe of the cosmos creating a primordial landscape where earth’s fundamental elements interacted. The most sought-after landscape consisted of a valley surrounded by four mountains, one in each cardinal direction, irrigated by water holes, rivers, lakes, and/or lagoons. A fifth mountain, ideally containing springs and caves located in the center, protruded in the middle of the valley. Within the central mountain, a natural cave containing water provided the water used for community rituals. The special function of caves in ideal cosmological landscapes helps to explain why cave symbols are often incorporated into Classic period place names (toponyms) or politically charged emblem glyphs representing Maya political realms⁵¹.

The sacred landscape is often represented in the built environment and in architectural placement. There are a number of instances where pyramidal structures were constructed over cave entrances⁵². For instance, at the site of Dos Pilas, Guatemala⁵³, the royal palace complex was built above the Cave of the Bats (Cueva de Murciélagos). The cave served as an outlet for an entire drainage system of the site, so that during heavy rains water gushed from the mouth of the cave with such force that the roar could be heard half a kilometer away. J. Brady and his colleagues suggested that

48. RISSOLO: *Ancient Maya Cave...*

49. MOYES, H., and PRUFER, K.M.: “The Geopolitics of Emerging Maya Rulers: A Case Study of Kayuko Naj Tunich, a Foundational Shrine at Uxbenkà, Southern Belize”, *Journal of Anthropological Research*, 69, 2, 225-248; MOYES, H., ROBINSON, M., and PRUFER, K.M.: “The Kayuko Mound Group: A Festival Site in Southern Belize”, *Antiquity*, 90, 349, 2016, 143-156.

50. GARCÍA-ZAMBRANO, A.J.: “Early Colonial Evidence of Pre-Columbian Rituals of Foundation”, ROBERTSON, M.G., and FIELD, V. (eds.), *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco, 1994, 217-227.

51. STUART, D.S.: *Cave References in Maya Inscriptions*, manuscript on file, Department of Anthropology, Harvard University, 1999; VOGT and STUART: “Some Notes on Ritual Caves...”, 155-185.

52. See for discussion MOYES, H., and BRADY, J.E.: “Caves as Sacred Space in Mesoamerica”, MOYES, H. (ed.), *Sacred Darkness: A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, Boulder, 2012, 151-170.

53. BRADY, J.E. ET AL.: “Glimpses of the Dark Side of the Petexbatun Regional Archaeological Project: The Petexbatun Regional Cave Survey”, *Ancient Mesoamerica*, 8, 1997, 353-364.

this was a sensory cue that announced the beginning of rainy season, the purpose of which was to reify the power and control of the king over life giving water. J. Brady and W. Ashmore⁵⁴ suggest that this is a prime example of one of the mountain/cave/water complex, one of the most salient features of Mesoamerican cosmology that references the three-tiered model of the universe in which the pyramid represents the sacred mountain and water the underworld.

The mountain/cave/water complex is also manifest at the Classic Period site of Las Cuevas in the Mountain Pine Ridge in western Belize⁵⁵. Here one of the site's largest temple constructions (Temple 1) sits directly atop a large natural cave (Figure 7). The entrance is accessed by a pathway that leads down into a dry cenote or sinkhole. Within the cathedral-like entrance chamber is a natural perennial spring that fills with water during heavy rains. Stairways descend to the pool and cut stone blocks line the water hole. Monumental architecture including rooms and terraces surround the spring attesting to its ritual importance. The constructions surrounding this natural feature create a strong cosmological statement and a salient venue for large public performances.

In Yucatan at the site of Mayapán, settlement is dictated by the karstic landscape and the location of cenotes (sinkholes) and caves⁵⁶. These karstic features are thought to be integral to social organization. Additionally, the Temple of Kukulcan, arguably the most important architectural feature at the site was built at the edge of a cenote filled with water and a cave ran beneath the temple⁵⁷. Excavations revealed death imagery modeled in stucco on the southeast corner of the temple's substructure, the corner of the building nearest the cenote. These features are likened to the three-tiered universe with clear underworld associations.

54. BRADY, J.E., and ASHMORE, W.: "Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya", ASHMORE, W., and KNAPP, A.B. (eds.), *Archaeologies of Landscapes: Contemporary Perspectives*, Oxford, 1999, 124-145.

55. DIGBY, A.: "A New Maya City Discovered in British Honduras at Las Cuevas and an Underground Necropolis Revealed", *The London Illustrated News*, 232, 1958, 274-275; MOYES, H.: "Constructing the Underworld: The Built Environment in Ancient Mesoamerican Caves", BRADY, J.E. (ed.): *Heart of Earth: Studies in Maya Ritual Cave Use*, Austin, 2012, 95-110; MOYES, H., ET AL.: "Dreams at Las Cuevas: A Location of High Devotional Expression of the Late Classic Maya", *Research Reports in Belizean Archaeology*, 12, 2015, 239-249.

56. BROWN: "Caves, Karst...", 373-402.

57. BROWN: "Caves, Karst...", 391.

CAVE ASSEMBLAGES

Classic period assemblages inside of caves support interpretations of caves as underworld venues as well. Human remains found in caves connote clear underworld associations with death. Human bone is found in many, perhaps most, caves and may be classified as burials, sacrifices, and problematic deposits such as single non-articulated bones. Burials may be single or multiple, elite or non-elite⁵⁸. They can range from rare royal tomb internments such as those found at Naj Tunich cave in Guatemala⁵⁹, to ossuaries that contain large numbers of scattered bone such as the Preclassic cemetery located in Gordon's Cave 3 at the site of Copan in Honduras⁶⁰. There are a number of examples of rockshelters that appear to be used as cemeteries primarily for local non-apical elite or commoners. For example, almost 200 individuals accompanied by grave goods were found in the Caves Branch rockshelter in Belize⁶¹. Single non-articulated bones or teeth are perhaps the most commonly featured class.

Sacrificial victims can also be found in caves and cenotes. Entire skeletons lacking graves goods are found in the depths of a number of caves. One example is in the Main Chamber in Actun Tunichil Muknal in western Belize⁶². The cave contains an interior water source and a river must be traversed to reach the chamber located over 500m from the cave entrance. The chamber dates to the end of the Late Classic period based on two almost identical AMS dates (2- δ Calib. A.D. 710-950, A.D. 720-960). Distributed throughout the 4,450 m² chamber are 15 skeletons and several

58. SCOTT, A.M., and BRADY, J.E.: "Human Remains in Lowland Maya Caves: Problems of Interpretation", PRUFER, K.M., and BRADY, J.E. (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, Boulder, 2005, 263-284.

59. BRADY, J.E.: *An Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*, Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, 1989; STONE: *Images from the Underworld....*

60. BRADY, J.E.: "A Reassessment of the Chronology and Function of Gordon's Cave #3, Copan, Honduras", *Ancient Mesoamerica*, 6, 1995, 29-38.

61. GLASSMAN, D.M., and BONOR, J.L.: "Mortuary Practices of the Prehistoric Maya from Caves Branch Rock Shelter, Belize", PRUFER, K.M., and BRADY, J.E. (eds.), *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, Boulder, 2005, 285-296; WROBEL, G.D.: "Report on the Caves Branch Rockshelter Excavations: 2006 and 2007 Field Seasons", HELMKE, C.G.B., and AWE, J.J. (eds.), *The Belize Valley Archaeological Reconnaissance Project: A Report of the 2007 Field Season*, Belmopan, 2008, 1-19.

62. GIBBS, S.A.: "Human Skeletal Remains from Actun Tunichil Muknal and Actun Uayazba Kab.", AWE, J.J. (ed.), *The Western Belize Regional Cave Project: A Report of the 1997 Field Season*, Department of Anthropology Occasional Paper, 1, Durham, 1998, 71-92; EAD.: *An Interpretation of the Significance of Human Remains from the Caves of the Southern Maya Lowlands*, Master's Thesis, Trent University, Trent, 2000; LUCERO, L.J., and GIBBS, S.A.: "The Creation and Sacrifice of Witches in Classic Maya Society", TIESLER, V., and CUCINA, A. (eds.): *New Perspectives on Human Ritual Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, New York, 45-73.

unarticulated bones that may represent a 16th. Of these 14 were located by the Western Belize Regional Cave Project. Due to the cave's high humidity the bones were in poor condition but did allow for some analyses by S. Gibbs⁶³. Of the 13 she analyzed, five were children under the age of three years, two were sub-adults, and the remaining six were adults ranging in age from their early 20's to approximately 40. Of the adults, two were likely to be female and three, possibly four, male. Not one of the 13 individuals were "buried" but all of the bodies were located on the cave's surface. Eleven of the 14 were placed in intermittent pools suggesting that water was an integral element in the sacrificial rites.

Archaeological caves sites have yielded enormous artifact assemblages that may include organic remains due to the sometimes excellent preservation in caves. For instance, at Chechem Ha cave in Belize small corn cobs were found inside of a large jar⁶⁴. These were identified and "first fruits" attesting to agricultural rituals performed at the site. Animal bones are a common find as well though their ritual significance is unclear. Mary Pohl makes a good argument based on ethnohistorical, ethnographic, and iconographic data that *cuch* or renewal rites related to the accession of rulers may have occurred in caves and suggests that it is evidenced by deer bones found in some assemblages⁶⁵. However, one might argue that the bones are a result of hunting rites⁶⁶.

One of the most common objects placed with offerings in caves are speleothems or dripstone formations. Throughout the Maya area there is speleothem breakage, movement, caching, and removal⁶⁷. Brady argues that they are objects of power that contain a powerful essence similar to Polynesian mana. This is hardly surprising considering that the Yucatec term for speleothems is *xix ha tunich* or "drip-water stone"⁶⁸ indicating that the Maya conceived of stalactites and stalagmites as having been formed from water that was "*suhuy*" or ritually pure.

Caves may also contain a wide variety of objects such as jewelry, spindle whorls, celts (stone ax heads), stingray spines, lithics, crystals, grinding stones, and pyrite mirrors⁶⁹, and may produce unique finds. For instance, in Petroglyph Cave a snake

63. GIBBS: "Human Skeletal..."; 71-92; EAD.: *An Interpretation of the...*

64. MOYES: *The Sacred Landscape...*

65. POHL, M.: "Ritual Continuity and Transformation in Mesoamerica: Reconstructing the Ancient Maya Cuch Ritual", *American Antiquity*, 46, 1981, 513-529.

66. BROWN, L.A.: "Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth-Century Shrines in the Guatemalan Highlands", *Latin American Antiquity*, 16, 2005, 131-146.

67. BRADY, J.E. ET AL.: "Speleothem Breakage, Movement, Removal, and Caching: An Aspect of Ancient Maya Cave Modification", *Geoarchaeology*, 12, 6, 1997, 725-750.

68. BARRERA VÁSQUEZ, A.: *Diccionario Maya Cordemex*, Merida, 1980, 946.

69. MOYES, H.: *The Cave as a Cosmogram: The Use of GIS in an Intrasite Spatial Analysis of the Main Chamber of Actun Tunichil Muknal, A Maya Ceremonial Cave in Western Belize*, M.A. thesis, Florida

skeleton was found propped up on a speleothem, possibly the only occurrence of its kind⁷⁰. But, despite the number of exotic items that may be associated with caves, the bulk of cave assemblages are composed of household items, primarily ceramics⁷¹.

Cave ceramic assemblages possess unique properties. For instance, most objects in caves are highly fragmentary and may have been ritually smashed and the pieces stacked or scattered within a small area. This has been well-documented in the systematic study at Actun Tunichil Muknal⁷², a cave with little subsurface sedimentation. In situ refitting demonstrated that the farthest a sherd fell from its associated sherds was 5 m. In many cases, sherds were stacked together and placed in niches or small alcoves⁷³. Although many vessels could be refitted they were invariably missing fragments suggesting that some sherds were removed from the cave. Brady similarly noted that when refitting vessels at Naj Tunich, some portion of the vessel was always missing⁷⁴. Also, single sherds were brought into the cave as offerings in and of themselves. Sherd scattering events are a hallmark of Late Classic caves use and are found at almost every site in that time period. For instance, at the cave at Las Cuevas, 32,000 sherds were found scattered on the floor concentrated in Chambers 2 and 3. These had been trampled, imbedding them into the clay matrix of the floor forming a “sherd carpet.”

Not only ceramics, but almost all artifacts in cave assembles exhibit some kind of breakage, however small or large. Some light may be shed on this practice by turning to the *Popol Vuh*. At the end of the story, after defeating the evil Lords of the Underworld, the triumphant twins threaten to kill the people of the underworld, but instead decide to spare their lives and chastise them by limiting the offerings that were able to receive from humans. The punishment was that offerings could only consist of “... scabrous nodules of sap... just griddles, just gourds, just brittle things broken to pieces”⁷⁵. Bearing these words in mind, it should come as no surprise that offerings left for deities in an underworld setting such as a cave, should be fragmentary.

Atlantic University, Boca Raton, 2001; PRUFER, K.M.: *Communities, Caves, and Ritual Specialists: A Study of Sacred Space in the Maya Mountains of Southern Belize*, Ph.D Dissertation, Southern Illinois University, Illinois, 2002, 626-627.

70. REENTS-BUDET, D., and MACLEOD, B.: *The Archaeology of Petroglyph Cave, Cayo District, Belize*, unpublished manuscript in author's possession, 1997.

71. BRADY, J.E, and PETERSON, P.A.: “Re-envisioning Ancient Maya Ritual Assemblages”, FOGLELIN, L. (ed.), *Religion, Archaeology, and the Material World*, Illinois, 2008, 78-96.

72. MOYES.: *The Cave as a Cosmogram...*

73. MOYES.: *The Cave as a Cosmogram...*, 73-75.

74. BRADY.: *An Investigation of Maya Ritual...*, 86.

75. TEDLOCK, D.: *Popol Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of the Gods and Kings*, New York, 1996, 138.

CONCLUSION

When we consider Maya cosmology and belief, it becomes apparent that caves are one of the most sacred places for the ancient Maya. This paper has presented only a limited synthetic compilation of what has been learned about cave use over the last 40 years. This overview demonstrates that caves functioned as ritual spaces for the earliest settlers and were important sacred features of the landscape that influenced site planning and social organization. Caves functioned as underworld spaces in the reification of Mesoamerican cosmological principles and the embodiment of mythological narratives. The archaeology of caves provides insight into how the ancient Maya conceptualized these spaces as the homes of deities, both evil and beneficent where these beings could be propitiated. The archaeological record demonstrates that caves were used as multi-purpose ritual venues ideally suited for earth-based rites such as rain, fertility, and renewal ceremonies. Their netherworld associations were made manifest by ritual practices occurring within caves and in their use as repositories for human remains. The mythic associations with the trials of the twins from the *Popol Vuh* and the sacrifice of humans deep within caves further enforces their underworld connections. Through ethnography, epigraphy, iconography and the archaeological record, we have a good understanding of the Maya underworld and its complex role in Maya thinking, cosmology, and the lives of ancient Maya people.

LIST OF FIGURES



FIGURE 1. Ancient Maya glyph meaning *och ch'een* “enters the cave” illustrates the cave symbol as an eyeball looking out from the darkness (after VOGT and STUART: “Some Notes on Ritual Caves...”, 161, drawn by D. Stuart).



FIGURE 2. Image from the north wall of the San Bartolo murals illustrating the maize deity standing before a cave entrance. A woman hands out tamales and the maize deity hold a gourd of water (SATURNO ET AL.: *The Murals of San Bartolo...*).



FIGURE 3. Cave opening of Actun Isabella in western Belize resembles a giant open toothy maw (photograph by author).

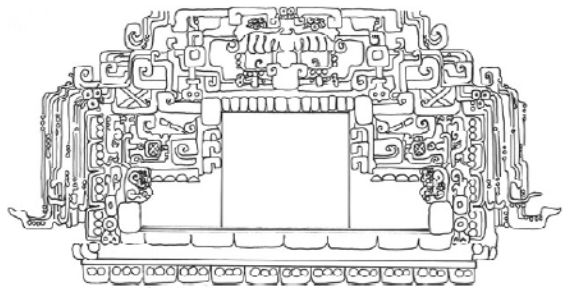


FIGURE 4. a) Photograph of temple façade of Structure II, Chicanna (Getty Images); b) Drawing of reconstructed façade Temple 22 Copan (drawing by N. Allen in collaboration with J. Schwerin in SCHWERIN, J.: “The Sacred Mountain in Social Context. Symbolism and History in Maya Architecture: Temple 22, at Copan, Honduras”, *Ancient Mesoamerica*, 22, 2011, 271-300 (283)).

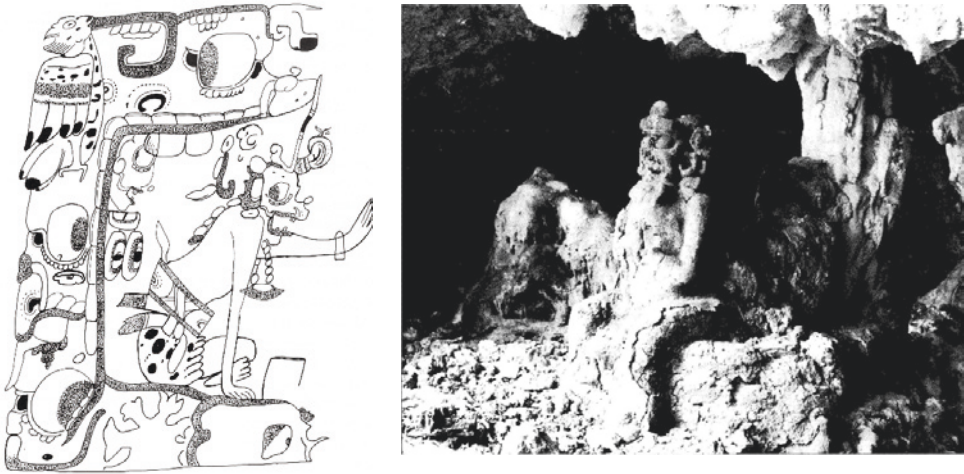


FIGURE 5. a) Chac the rain deity is depicted sitting in his cave/house on a Classic period vase (COE: *Lords of the Underworld*, 78, no.11); b) A life-sized sculpture of Chac sits on a throne inside the cave of La Pailita in Guatemala (GRAHAM: “Discovery of a Maya...”).



FIGURE 6. A cloud emerges from the cave at Las Cuevas on the summer solstice in 2014 (photo courtesy of the Las Cuevas Archaeological Reconnaissance).



FIGURE 7. Artistic rendering of the cave at Las Cuevas that sits below an eastern pyramid (drawing by Mesa Schumacher, courtesy of the Las Cuevas Archaeological Reconnaissance).

VARIA

UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LOS CILINDROS DE GUDEA A Y B

A REFLECTION ABOUT THE ORIGIN OF THE IMPORTANCE OF THE MUSIC IN ANCIENT MESOPOTAMIA STARTING FROM THE CYLINDERS OF GUDEA A & B

DANIEL SÁNCHEZ MUÑOZ*
UNIVERSIDAD DE GRANADA
DANIELSANMU@UGR.ES

RESUMEN

Diversos textos nos muestran a la Música como una realidad especialmente considerada en Mesopotamia, aunque ninguno de esos textos nos dice por qué tenía esa importancia. No obstante, un análisis del relato sobre la construcción del Templo de Ningîrsu, contenido en

ABSTRACT

Several texts show the Music as a specially considered reality in Mesopotamia, but none of those texts say why the Music had this importance. However, an analysis of the tale about the building of Ningîrsu's Temple, contained in the Cylinders of Gudea, could indicate

* Este trabajo se realiza gracias a la concesión de una Beca F.P.U. (con referencia FPU14/00927) por parte del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España para colaborar con el Departamento de Historia y Ciencias de la Música de la Universidad de Granada, y realizar nuestra Tesis Doctoral bajo los tutores Dr. Francisco José Giménez Rodríguez y Dr. Félix García Morá (Departamento de Historia Antigua, Universidad de Granada). Aparte de darles gracias a todos por hacerlo posible, debo dar las gracias al Dr. Juan Ramón Carbó García, Secretario de la Revista ARYS, por su orientación en las cuestiones de redacción a la hora de preparar este artículo para presentarlo aquí. También debo

los Cilindros de Gudea, podría indicarnos que la importancia de la Música residiría en definir a las divinidades como gobernantes sabios y prudentes del Universo, importante conducta a la hora de mantener la tan ansiada estabilidad del Universo en Mesopotamia.

us that the Music was important because it defined to the deities as wise and prudent governors of the Universe, an important conduct in order to maintain the so eaged Universal stability in Mesopotamia.

PALABRAS CLAVE

Música, Gudea de Lagaš, Ningirsu, Sabiduría

KEY WORDS

Music, Gudea of Lagaš, Ningirsu, Wisdom

Fecha de recepción: 14/11/2016

Fecha de aceptación: 31/05/2017

dirigir mis agradecimientos a los siguientes asiriólogos por el material bibliográfico cedido y los comentarios ante diversas cuestiones de este trabajo: Dr. Pascal Attinger (Universität Bern), Dr. Abraham Hendrik Jagersma (Universiteit Leiden), Dr. Daniel A. Foxvog (University of California, Berkeley), Dr. John L. Hayes (University of California, Berkeley), Dr. John Huehnegard (University of Texas, Austin), Dr. Philipp Jones (University of Pennsylvania), Dra. Brigitte Lion (Université Charles-de-Gaulle Lille 3), Dr. Josué Justel Vicente (Universidad de Alcalá de Henares), Dr. Adam Grant Anderson (Harvard University) y Dr. Enrique Jiménez Sánchez (Universidad Complutense de Madrid). Finalmente, no podría acabar estos agradecimientos sin dirigirme al personal de las bibliotecas del Institute for the Study of the Ancient World (ISAW) y la Elmer Holmes Bobst Library de la New York University, así como la Thomas J. Watson Library del Metropolitan Museum de Nueva York, cuyos ricos fondos han sido de notable ayuda para culminar ciertos aspectos de este estudio.

1. INTRODUCCIÓN

No había nada más importante para un individuo de la antigua Mesopotamia que servir adecuadamente a sus dioses, pues, a los ojos de la mentalidad mesopotámica, estos habían creado al ser humano para que trabajara por ellos y los mantuviera. Los mesopotámicos no podían cambiar aquel destino, pero, a cambio de trabajar duramente para servir a estas divinidades, esperaban que su mundo permaneciera lo más estable posible y quedaran libres de los problemas que, derivados del capricho de la Naturaleza o de los dioses, siempre hicieron de la supervivencia en Mesopotamia algo complicado¹.

La Música fue uno de los instrumentos más interesantes de que dispusieron los mesopotámicos para contactar con sus divinidades a fin de mostrar su actitud pía y demandar su protección ante las adversidades del día a día. Diversos textos muestran ese interés de la Música en Mesopotamia no ya solo para lo religioso, sino para la vida en general. Así, por ejemplo, el mito *Inanna y Enki* nos situaba a la Música dentro de los «poderes divinos» conocidos en sumerio bajo el término *m e²*, los elementos de lo que, en líneas fundamentales, era visto como fundamental o propio de la vida civilizada a juicio de los mesopotámicos³. Igualmente, el mito *Enki y Ninmah* pare-

1. JESTIN, R.: «La religión sumeria», H.-Ch. Puech (ed.), *Historia de las religiones. Las religiones antiguas I*, Siglo XXI, 1984, 209-267 (211, 221, 238-239, 241, 248); GLASSNER, J.-J.: «Mesopotamia hasta las invasiones arameas del fin del II milenio», P. Lévêque (ed.), *Las primeras civilizaciones*, Madrid, 1991, 183-290 (183, 188-198, 288); SANMARTÍN, J.: «Mitología y Religión mesopotámicas», G. del Olmo (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, vol. I. *Egipto-Mesopotamia*, AUSA, 1993, 207-534 (222-223, 231); ROUX, G. *Mesopotamia: historia política, económica y cultural*, Madrid, 2009, 17-19, 22-23, 25, 28, 31, 115-116, 118, 122-123; FOSTER, B. R.: «Mesopotamia», J. R. Hinnells (ed.), *A handbook of ancient religions*, Cambridge University Press, 2007, 161-213 (170, 179, 186, 202).

2. Siguiendo algunas de las costumbres seguidas en Asiriología, los términos acadios se presentarán en cursiva frente a los sumerios, que se presentarán en letra redonda y de forma espaciada por lo general.

3. *Inanna y Enki*, Segmento I, 47-52: ni ĝ i n₃ - [ĝ a r] k u g b a - < e - d e₆ > / X A N b a - < e - d e₆ > / n u - g i g a n - n a b a - < e - d e₆ > / ĝ i š - g u₃ - d i b a - < e - d e₆ > / n a m - n a r b a - < e - d e₆ > / n a m - a b - b a b a - < e - d e₆ >; «Has [traído contigo] el sagrado santuario ni ĝ i n₃ - [ĝ a r], / has [traído contigo]... / has [traído contigo] el sacerdocio del cielo, / has [traído contigo] el laúd - ĝ i š - g u₃ - d i, / has [traído contigo] la Música, / has [traído contigo] la vejez». KRAMER, S.N.: *Sumerian mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third millennium B. C.*, Nueva York, 1961, 92-93; FARBER-FLÜGE, G.: *Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Roma, 1973, 107-114; CAVIGNEAUX, A.: «L'Essence Divine», *JCS* 30, 3, 1978, 177-185 (182-

ce apuntar al practicante de la Música como un miembro relevante para la realeza⁴, mientras que en los himnos de autoalabanza real del rey Šulgi, la Música figuraba dentro de las habilidades que debía dominar perfectamente cualquier divinidad, recordando que Šulgi se autoproclamó como divinidad siguiendo, en cierto modo, al acadio Naram-Sin⁵.

Pero, ¿por qué tenía esa consideración la Música? Ninguno de esos textos nos da una respuesta al respecto. Nele Ziegler ha afirmado varias veces⁶ que su importancia de radicaría en su condición de elemento que calmaba el corazón de los dioses, quie-

183); JESTIN, R.: «La religion...», 1984, 209-267 (228, 238-240); KRAMER, S. N.: *La Historia empieza en Sumer*. Barcelona, 1985, 86; KRISPIJN, Th. J. H.: «Beiträge zur altorientalischen Musikforschung: 1. Šulgi und die Musik», *Akkadica*, 70, 1990, 1-27 (2-3); BOTTÉRO, J. y KRAMER, S. N. (eds.): *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid, 2004, 261.

4. *Enki y Ninmah*, 62-65: g₄-bi ġiš-nu₁₁ g₄-g₄ lu₂ u₆-e am₃-ma-ni-in-dim₂/de-n-ki-ke₄ ġiš-nu₁₁ g₄-g₄ lu₂ u₆-e igi [du₈-a-ni-ta] / nam-bi i-ni-in-tar nam-na-r mi-ni-in-ba / [X] gal ušumgal-la igi lugal-la-ke₄ am₃-[ma]-ni-in-[gub]; «En segundo lugar, [Ninmah] creó a un hombre que devolvía la luz [un ciego]. Enki observó al quien devolvía la luz, y decretó como su destino consagrarse a la Música, convirtiéndolo en el gran maestro Ušumgal ante la presencia del rey». BENITO, C. A. «*Enki and Ninmah*» and «*Enki and the World Order*», Tesis Doctoral, Filadelfia (Pensilvania), 1969, 39, 65; BOTTÉRO, J. y KRAMER, S. N. (eds.): *Cuando...*, 2004, 207; ETCSL 1.1.2.: 59-78.

5. *Šulgi B*, 154-157: dš ul-gi lugal urim₅^{ki}-ma-me-en / u₃ nam-nar-ra gu₂-ġu₁₀ ħa-na-šum₂ / niġ₂ na-me-bi-la-ba-da-an-gib-en / tigi a-da-ab nam-nar-š u du₇-a buru₃ daġal-bi mu-zu (texto de ETCSL 2.4.2.02.: 154-157); «Yo, Šulgi, rey de Ur, me dediqué también a la Música. Nada es complicado para mí. Conozco la profundidad y extensión del tigi y a da b [¿composiciones o instrumentos?], la perfección de la Música». *Šulgi E*, 155: / š u l' \ - gi - me nar gal nu - ba nda₃ nam - / nar \ - [ra] X nar ki - nu₂ X [...] (texto de ETCSL 2.4.2.05.: 155); «Soy Šulgi, el gran cantante/músico - nar, el supervisor de la Música».

KRISPIJN, Th. J. H.: «Beiträge...», 1990, 1-27 (1); KLEIN, J.: «Šulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire», J. M. Sasson (ed. pral.), J. Baines, G. Beckman y K. S. Rubinson (eds. asoc.), *Civilizations of the ancient Near East*, Hendrickson Publishers, 2000, 843-857 (853); MICHALOWSKI, P.: «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, 33-45 (39); VACÍN, L. «Tradition and Innovation in Šulgi's Concept of Divine Kingship», A. Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, Eisenbrauns, 2015, 179-192 (190).

6. ZIEGLER, N. *Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Paris, 2007, 1; ZIEGLER, N. «Music, The Work of Professionals», K. Radner y E. Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Radner, K. y Robson, E., eds.), Oxford University Press, 2011, 288-312 (288-289); ZIEGLER, N. «Le statut social des musiciens à l'époque paléo-babylonienne», S. Emerit (ed.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne: Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome: actes de la table ronde internationale tennue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, les 4 et 5 juillet 2008*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, 47-68 (48-49).

nes así no amenazarían a la Humanidad. Esto lo hace especialmente en un trabajo⁷ donde presentaba a la Música como un remedio contra el inquietante ruido al que los dioses debían de enfrentarse desde los orígenes de su existencia. La reflexión en sí misma es bastante interesante, destacando su parada en textos muy relevantes de la literatura mesopotámica donde se alude a este ruido, como el *Enūma Eliš*⁸, la conocida como «Epopéya de la Creación» en Mesopotamia⁹. No obstante, la autora salta de una forma un tanto abrupta a un breve panorama de los músicos en el reino de Mari, que es su verdadero tema de especialización. De esta forma, omite una explicación acerca de qué podía tener la Música para ser un remedio contra la amenaza que suponía ese ruido que inquietaba a las divinidades, ello por no preguntarnos otras cuestiones al respecto. De esta forma, podemos decir que sus ideas, si bien son muy interesantes,

7. ZIEGLER, N. «Les rois et leurs musiciens en Mésopotamie», M^a T. Schettino y S. Pittia (eds.), *Les sons du pouvoir dans les mondes anciens: actes du colloque international de l'Université de La Rochelle: 25-27 novembre 2010*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, 25-46 (25-31).

8. El pasaje en cuestión, se trata de *Enūma Eliš* I 21-26: *in-nin-du-ma at-ḥu-ú DINGIR.MEŠ-ni / e-su-ú ti-amat-ma na-šir-šu-nu iš-tap-pu / da-al-ḥu-nim-ma šá ti-amat ka-ras-sa / i-na su'-a-a-ru šu-u'-du-ru qé-reb an-durun-na / la na-ši-ir ZU.AB ri gim šú-un / ù ti-amat šu-qám-mu-mat i-na IGI-šu-un* (ed. del texto en TALON, Ph.: *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French*, Helsinki, 2005, 34.): «Los divinos hermanos se juntaron, / molestaban a Tiámat con su clamor incesante, / perturbaban el ánimo de Tiámat, / con el ruido perturbaban el interior del Anduruna. / Apsu no era capaz de aplacar sus gritos, / mientras, Tiámat se mantenía tranquila ante ellos» [trad. cast. en FELIU, Ll. y MILLET, A. (eds. y trads.): *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la creación*, Madrid, 2014, 54.] Para una breve reseña de estas líneas, Cf. FELIU, Ll. y MILLET, A. (eds. y trads.): *Enūma...*, 2014, 21; GÖSTA, G.: *enūma eliš - Weg zu einer globalen Weltordnung: Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“*, Tübingen, 2014, 120.

9. El tema de los ruidos que perturban a los dioses al inicio de los tiempos se puede encontrar también en el mito del Atramḥasis (*Inūma ilū awilum*) I, 352-359 [pasaje también comentado en ZIEGLER, N. «Les rois...», 2012, 25-46 (30)]: [*ú-ul il-li-ik-ma* 600].600 mu.ḫi.a / [*ma-tum ir-ta-pí-iš*]... *ni-šu im-ti-da / m[a-tum ki-ma li]-i i-ša'-ab-bu / i-na [ḥu-bu-ri-ši-na] i-lu 'it'-ta-'a'-da'-ar / [den-lil iš-te-me] ri-'gi-im-š'i-in / [is-sà-qar a-]na i-li 'ra'-bu-tim / [ik-ta-ab-ta] 'ri-gi-im' a-wi-lu-ti / [i-na ḥu-bu-ri-ši]-na ú-za-'am'-ma ši-it-ta* (ed. LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. (eds.): *Atra-ḥasis. The Babylonian Story of the Flood* [with *The Sumerian Flood Story*, by M. Civil], Oxford, 1969, 66; con reproducción también en SHEHATA, D.: *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atrahasis-Mythos Inūma ilū awilum*, Göttingen, 2001, 87-89): «[Aún no habían pasado] 1200 años, / [cuando el país creció] y las gentes se multiplicaron. / El [país] estaba rugiendo [como un toro], / el dios se comenzó a inquietar con [su clamor]. / [Enlil oyó] su clamor / [y dijo] a los grandes dioses: “El clamor de la Humanidad [se ha vuelto demasiado pesado para mí], [con su ruido] pierdo el sueño!”» Otro ejemplo se halla en *Enki y Ninmah*, 15 podemos leer: *d i ĝ i r e r₂ - r a i m - p a d - p a d - n e a - n i r ĝ a l₂ i₃ - a k i m - m e - n e* («los dioses gemían y decían: “él es la causa de nuestro lamento”»), refiriéndose esto al cansancio de los dioses por el trabajo y la inacción de Enki, que duerme ajeno a todo ello (BENITO, C. A. «*Enki and Ninmah*»..., 1969, 22, 35; JACOBSEN, Th.: *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven, 1987, 154; BOTTÉRO, J. y KRAMER, S. N. (eds.): *Cuando...*, 2004, 205; ETCSL 1.1.2.: 15).

podrían llevarse más lejos y más bien parecen un recurso introductorio con el que captar la atención del lector dentro de una exposición sobre otros temas de la Música en Mesopotamia en los que su autoridad, rigor y capacidad de comunicación están más que demostrados.

No obstante, quizás no andemos realmente tan lejos de saber el por qué de esta importancia de la Música en Mesopotamia. Para ello proponemos analizar un texto sumerio, los Cilindros de Gudea, los cuales contienen el relato de la construcción, bajo Gudea de Lagaš, del E-ninnu, el templo del dios Ningirsu en esta ciudad. El objetivo de este estudio, por lo tanto, será analizar ese relato para intentar explicar, de una forma más argumentada que hasta ahora, el origen de la importancia de la Música en Mesopotamia.

2. PRESENTACIÓN DE LOS PASAJES TEXTUALES

El relato contenido en los Cilindros de Gudea, la Construcción del Templo de Ningirsu, es uno de los más extensos de la literatura en sumerio con unas 1366 líneas de texto. Desde su hallazgo por Ernest de Sarzec durante los trabajos en Tell Telloh en 1877, se han sucedido numerosas ediciones y traducciones en trabajos específicos¹⁰ y en antologías genéricas de la literatura mesopotámica¹¹, comentarios sobre traducciones parciales¹², comparativas con otros textos¹³ o estudios sobre aspectos

10. THUREAU-DANGIN, F.-Th.: *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Hinrichs, Leipzig, 1907, 88-140; WITZEL, M.: *Der Gudea-Zylinder A: in neuer uebersetzung. Mit Kommentar. Anhang: Eridu-Hymnus*, Leipzig, 1922, 96-128; THUREAU-DANGIN, F.-Th.: *Les cylindres de Goudéa découverts par Ernest de Sarzec à Tello*, Paris, 1925, *passim*; PRICE, I. M.: *The great cylinder inscriptions A [and] B of Gudea, copied from the original clay cylinders of the Telloh Collection preserved in the Louvre, autographed, signs listed, tentatively transliterated and translated, with commentary and notes*, Leipzig, 1927, xiii, 3-39; LAMBERT, M. y TOURNAY, R. J.: «Corrections au Cylindre A de Gudea», *ArOr* 18, 3, 1950, 304-320; BAER, A.: «Goudéa, Cylindre B, Colonnnes XVIII à XXIV. Essai de restauration», *RA* 65, n° 1, 1971, 1-14; WILSON, J.: *The Cylinders of Gudea. Transliteration, Translation and Index*, Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1996, *passim*; EDZARD, D. O.: *Gudea and His Dynasty*, Toronto, 1997, 68-101; RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften von Gudea*, Ugarit-Verlag, Münster, 2010, 9-118.

11. CASTELLINO, G.: *Testi Sumerici e Accadici*, Turin, 1977, 215-264; JACOBSEN, Th.: *The Harps that Once...* 1987, 386-444.

12. KRAMER, S. N.: *Sumerian...*, 1961, 19; KRAMER, S. N.: *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963, 137-140.

13. KRAMER, S. N.: «The Temple in Sumerian Literature», M. V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Eisenbrauns, 1988, 1-16 (2-7); HUROWITZ, V. A.: *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield, 1992, 33-56; EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 68-101; ZÓLYOMI, G.: «Review of Edzard 1997», *OLZ* 94, 1999, 178-189; SUTER,

concretos del texto, especialmente sobre todo lo que tiene que ver con lo religioso¹⁴. Igualmente, no podemos olvidar la importante obra de Adam Falkenstein basada en textos como éste de Gudea de Lagaš que marcó todo un hito en el estudio no ya de la religión, sino de la lengua sumeria¹⁵. No obstante, a nivel musical hasta ahora solo se ha reparado en él para hablar de los instrumentos que se mencionan sin otros comentarios al respecto¹⁶.

A modo de resumen, este relato nos cuenta cómo el e n s i (gobernador) de Lagaš, Gudea, acometió la construcción del E-ninnu para Ningirsu (dios tutelar de aquella ciudad) de forma sumamente exitosa siguiendo el cúmulo de instrucciones

C. E.: *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, Groningen, 2000, 71-73, 76-78.

14. PRICE, I. M. «Notes on the Pantheon of the Gudean Cylinders», *ASJL* 17, 1, 1900, 47-53, *passim*; SAUREN, H. «Die Einweihung des Eninnu», E. v. Donzel, P. H.E.Donceel-VouÛte, A. A. Kampan y M. J. Mellink (eds.), *Le Temple et le Culte: Compte rendu de la vingtième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 sous les auspices du Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1975, 95-103, *passim*; AVERBECK, R. E.: *A preliminary study of ritual and structure in the Cylinders of Gudea (Volumes I and II)*, Tesis Doctoral, Merion (Pennsylvania), 1987, 248-398; ØISETH, A. R.: *With roots in the Abzu and crown in the sky: Temple construction in between myth and reality. A study of the Eninnu temple of the Gudea cylinders as divine house and cosmic link*, Trabajo de Fin de Máster, Oslo, 2007, 45-97; CHAPMAN, A.: «Gudea and the Gods: Intersecting Policy and Prophecy», *Studia Antiqua* 1, 2008, 41-49, *passim*.

15. FALKENSTEIN, A.: *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš I: Schrift- und Formenlehre*, Roma, 1949, *passim*; FELIU, LL. «El estudio del sumerio en el siglo XXI. Entre la filología y la lingüística», A. Agud, A. Cantera, A. Falero, R. El Hour, M. A. Manzano, R. Muñoz y E. Yildiz (eds.), *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, 101-110 (104).

16. SPYCKET, A.: «La musique instrumentale mésopotamienne», *Journal des savants*, 3, 1972, 153-209 (176, 179, 182); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Londres, 2005, 225, 241, 318, 452; GABBAY, U.: «The ancient Mesopotamian sistrum and its references in cuneiform literature: the identification of the šem and meze», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008)*, *The British Museum, London, December 4-6, 2008*, Publicaciones de ICONEA, 2008, 23-28 (24); BHAYRO, S.: «Ancient Near Eastern and Early Jewish Lyre Traditions», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008)*, *The British Museum, London, December 4-6, 2008*, Publicaciones de ICONEA, 2008, 77-82 (80); KRISPIJN, T. J. H.: «Musical ensembles in Ancient Mesopotamia», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008)*, *The British Museum, London, December 4-6, 2008*, Publicaciones de ICONEA, 2008, 125-130 (126); GABBAY, U.: «The Balag Instrument and Its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia», J. G. Westenholz, J. G. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, De Gruyter, 2014, 129-147 (132, 134, 139-141); MIRELMAN, S.: «The Ala-Instrument: Its Identification and Role», J. Goodnick, Y. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, De Gruyter, 2014, 148-171 (152, 156-157, 159, 165); SHEHATA, D.: «Sounds from the Divine: Religious Musical Instruments in the Ancient Near East», J. G. Westenholz, Y. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, (Westenholz, J. G., De Gruyter, 2014, 102-128 (104, 106-108, 110, 118-120)).

enviadas mediante una serie de sueños, y gozando en todo momento de la colaboración y aprobación de los dioses. A lo largo de este complejo y extensísimo relato, nos encontramos los pasajes con alusiones musicales que presentamos a continuación:

2.1. UN INSTRUMENTO MUSICAL EN LA ELUCIDACIÓN DEL PRIMER SUEÑO DE GUDEA RELACIONADO CON LA CONSTRUCCIÓN DEL E-NINNU Y SUS CONSECUENCIAS (CILINDRO A. COLUMNA 6: 14 – COLUMNA 7: 2)

La diosa Nanše explicará a Gudea el contenido de su primer sueño y le pedirá que le entregue a Ningîrsu una serie de regalos con los que complacerle, ganarse su voluntad, y obtener así las primeras instrucciones para construir el E-ninnu. Aquellos presentes serían un carro decorado con plata y lapislázuli y equipado con diversas armas, así como un b a l a ĝ (instrumento musical que podríamos entender como una especie de pandero o arpa arqueada¹⁷) que lleva nombre propio, U š u m g a l - k a l a m a¹⁸:

A6.24. b a l a ĝ - k i - a ĝ a₂ - n i U š u m g a l - k a l a m - m a

A6.25. ĝ i ŝ g u₃ - d i - m u - t u k u n i₂ - a d - g i₄ - g i₄ - n i

A6.26. u r - s a ĝ n i₂ - b a - e k i - a ĝ a₂ - r a

A7.1. l u g a l - z u e n ^dN i n - ĝ i r₂ - s u₂

A7.2. ^rE₂ - n i n n u A n z u₂ - b a r₆ - b a r₆ - r a u₃ - m u - n a - d a - k u₄ - r e

«Has entrado ante el héroe que aprecia los regalos, ante tu rey el señor Ningîrsu en el E-ninnu - Anzubarbarra junto con su amado b a l a ĝ - pandero / arpa Ušumgal-kalam-ma, su famoso instrumento musical con el que se aconseja a sí mismo»¹⁹.

17. Su identificación como instrumento sigue siendo controvertida hoy en día. En todo caso, se refería también a un lamento con elementos narrativos (acompañado con este instrumento) con el que calmar el corazón de los dioses. Al respecto, Cf. SHEHATA, D.: *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*, Göttingen, 2009, 247-251; GABBAY, U. (2014): «The Balağ...», 2014, 129-147 (129, 135).

18. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 73; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 86; ETCSL 2.1.7.: 152-166 (A6.14 - A7.2); RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 48-49. Respecto a las citas de los textos del *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (ETCSL), se seguirá siempre el procedimiento de cita abreviada dado y comentado por sus autores en BLACK, J. A., CUNNINGHAM, G.; ROBSON, E.; y ZÓLYOMI, G. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford, 2006, 15.

19. La edición adoptada para los textos sumerios es la de RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, es decir, la más reciente. En este caso, el texto procede de la p. 13. Respecto a las traducciones, son de nuestras aun cuando no dejemos de apoyarnos en las traducciones previas.

Como vemos, este instrumento aparece con los expresiones $k i - a \hat{g} a_2$, («amado»²⁰), y $a d - g i_4 - g i_4$ («responder» o «aconsejar»²¹). Es igualmente importante señalar que, si bien no hay constatada en el texto una reacción favorable explícita por parte de la divinidad ante estos regalos, Gudea se sentirá feliz tras realizar esta entrega y, al final, terminará recibiendo de Ninĝirsu las instrucciones para construir el E-ninnu²², así que suponemos que a Ninĝirsu le agradaron aquellos presentes.

2.2. MÚSICA AL INICIO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL E-NINNU (CILINDRO A. COLUMNA 18: 17-18)

Gudea prepara a la ciudad para la construcción del E-ninnu tras haber recibido y comprendido ya todas las instrucciones para su construcción. Tras hacer esto, y mientras elabora el primer ladrillo del templo, dos percusiones, un $s i - i m$ (nombre antiguo del $\check{s} e m_3$ ²³) y un $a_2 - l a_2$ ²⁴, acompañarán un himno $a - d a b_6$ ²⁵ para él²⁶.

20. HALLORAN, J.A.: *Sumerian Lexicon*, 2006 [Documento en línea] Disponible en <http://www.sumerian.org/sumerlex.htm> [Consultado el 09/01/2016], 109; FOXVOG, D. A.: *Elementary Sumerian Glossary* (según Civil, M., 1967), 2010 [Documento en línea] Disponible en http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlp/cdlp0003_20160104.pdf [Consultado el 10/01/2016], 31; ETCSL 2.1.7.: 162 (A6.24); $ki \ a\hat{g}$ [LOVE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultado el 12/11/2016]. Al respecto de las citas del *Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary* (ePSD), se seguirán las instrucciones recibidas expresamente por parte de uno de sus creadores y directores, el Dr. Philipp Jones (University of Pennsylvania).

21. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 10, 76; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 5; FRANKLIN, J. C.: *Kinyras. The Divine Lyre*, Washington D. C., 2015, 19, 30-32; ETCSL 2.1.7.: 163 (A6.25); $ad \ gi$ [ADVISE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultado el 12/11/2016].

22. ETCSL 2.1.7.: 194-195 (A7.30-A8.1), 226 y ss. (A9.5 y ss.)

23. Conocido en acadio como *halhallatu(m)*, se trataba de un pandero de metal con el que se acompañaban los $e r_2 - \check{s} e m_3 - m a$, lamentos escritos en el dialecto litúrgico-literario femenino Emesal e interpretados por el sacerdote-cantante de lamentos - $g a l a / kalu(m)$. Al respecto, Cf. SPYCKET, A.: «La musique...», 1972, 153-209 (180, 195); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 412-413.

24. Conocido en acadio como *alu(m)*, se trataría de un gran tímpano de madera con membrana de piel o de metal (según el rito al que se destinara) sostenido en alto por una persona mientras varios individuos lo tocaban. Al respecto, Cf. SPYCKET, A.: «La musique...», 1972, 153-209 (179-180); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 394; MIRELMAN, S.: «The Ala-Instrument...», 2014, 148-171.

25. Consistiría en un himno de exaltación de una divinidad o soberano que combinaba largas enumeraciones de atributos y epítetos con narración de hechos reales y mitológicos, siendo posible que fuera compuesto para ocasiones especiales. Recibía su nombre de un instrumento homónimo hecho en cobre con el que se acompañaría. Al respecto, Cf. SHEHATA, D.: *Musiker...*, 2009, 251-257.

26. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 80; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 101; ØISETH, A. R.: *With roots...*, 2007, 41; ETCSL 2.1.7.: 499-500 (A18.17-18); RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 58.

A18.17. p i s a ĝ_u - š u b < - b a > - k a a - s a - g a i₃ - a₅

A18.18. e n s i₂ - r a a - d a b₆ s i - i m a₂ - l a₂ m u - n a - d u₁₂ - a^r m₃^r 27

«Colocó agua limpia(?) en el molde del bloque de ladrillo mientras un s i - i m y un a₂ - l a₂, interpretan un himno - a d a b para el gobernante»

Al respecto de los elementos musicales mencionados, hay que tener presente que el š e m₃ también suena para otros gobernantes (como Šulgi²⁸), que el a₂ - l a₂ era capaz de alegrar el corazón (š a g₄ ĥ u l₂ - l a - k a - n i)²⁹ y tenía un sonido noble (n u n)³⁰. Finalmente, el a - d a b₆ es considerado en alguna ocasión como «la perfección de la Música» (n a m - n a r š u d u₇ - a)³¹.

2.3. LOS SONES MUSICALES QUE RECORREN EL E-NINNU YA CONSTRUIDO (CILINDRO A. COLUMNA 28:17-18)

Terminado el E-ninnu, se describen sus partes, hallando en ella lo siguiente³²:

A28.17. a - g a - b^r a^r l a ĝ_u - a - b i g u₄ g u₃ - n u n - d i

A28.18. k i s a l - b i š u d₃ k u₃ s i - i m a₂ - l a₂³³

«Su (cuarto) trasero del b a l a ĝ es un toro rugiendo muy fuerte, su patio (resueña) con la sagrada oración, el s i - i m y el a₂ - l a₂»

2.4. MÚSICOS EN EL PERSONAL DIVINO DE NINGIRSU (CILINDRO B. COLUMNAS 6:11-12:25)

Al día siguiente de haber llegado a su templo una vez terminado, Ningirsu recibirá en el templo a su personal divino, el cual es presentado por Gudea y recibirá una serie de misiones a cumplir para que el E-ninnu funcionara efectivamente como el templo

27. Para el texto sumerio, Cf. RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 21.

28. Šulgi D, 366 (ETCSL 2.4.2.04, 366).

29. *Lamento de Ur*, 356 (ETCSL 2.2.2, 356).

30. *Lamento de Uruk*, H 16 (ETCSL 2.2.5, H 16) e *Iddindagan A*, 81 (ETCSL 2.5.3.1, 81).

31. Šulgi B, 157. El pasaje completo lo hemos traducido anteriormente en la nota 5.

32. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 87; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 94-95; ØISETH, A. R.: *With roots...*, 2007, 41; ETCSL 2.1.7.: 773-774 (A28.17-18); RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 65.

33. RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 27.

estatal de Lagaš. Dentro de estos miembros, tenemos a U š u m g a l - k a l a m - m a, un cantante/músico - n a r que deberá tocar el instrumento de percusión - t i g i³⁴ y los cordófonos a l ĝ a r³⁵ y *miritum*³⁶ para llenar el E-ninnu de alegría. Este personaje nos aparece con la expresión k i - a ĝa₂, que significaba «amado». También hay un b a l a ĝ personificado, L u g a l - i g i - ĥ u š - a m₃, que deberá calmar el corazón de los dioses con su música³⁷.

2.5. LOS PRESENTES PARA NINĜIRSU (CILINDRO B. COLUMNAS 13:11-16:2)

Gudea le hará entrega a Ninĝirsu de todo un conjunto de presentes que han sido clasificados en alguna ocasión como «dedicatorios» y «económicos». Los regalos «dedicatorios» son, por un lado, un carro con varias armas, y por el otro, un conjunto de metales, piedras preciosas, vasos y cuencos para las ofrendas que Ninĝirsu debía de llevar a la mesa de ofrendas del dios An, a quien servía como sacerdote - i š i b³⁸.

Los regalos «económicos» consistirían en objetos y conceptos referidos a la pesca (la abundancia de caudales y pesca, así como la supervisión de los diques y

34. Especie de pandero de madera muy relacionado con el pandero de cobre - a d a b, que podía ser usado para acompañar algunos tipos de lamentos. Este instrumento dio nombre a una categoría himnica de exaltación de un soberano o de una divinidad similar a los himnos a d a b ya comentados en la nota 25. Al respecto, Cf. SPYCKET, A.: «La musique...», 1972, 153-209 (176, 179, 180, 184-185); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 77-84, 389-390, 412-413, 450.

35. Aunque se creyó que era un tipo de arpa de Elam, más bien se trataría de un tipo de lira sin relación con esta región. En todo caso, su identificación no es definitiva, pero se apunta a una vinculación con el ámbito religioso. Al respecto, Cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, M. (1970): «Note Complémentaire sur L'instrument Algar», *JNES* 29, n° 3, 1970, 200-201 (201); SPYCKET, A.: «La musique...», 1972, 153-209 (176, 182); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 241.

36. También conocido como *zamiritu(m)* o *maritu(m)*, sería un tipo de lira vertical probablemente originaria del norte de Siria (especialmente el entorno de Mari). Se haría en madera con recubrimiento de metales diversos. Al respecto, Cf. SPYCKET, A.: «La musique...», 1972, 153-209 (176, 182-184, 190); CIVIL, M., GELB, I. J.; OPPENHEIM, A. L.; REINER, E. (eds.) *The Assyrian Dictionary [CAD], Vol. 10: M Part II*, Chicago, 1977, 108; DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 437.

37. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 92-95; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 97-98; ØISETH, A. R.: *With roots...*, 2007, 42-43; ETCSL 2.1.7.: 944-1106 (B6.11-B12.25); RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 48-53.

38. Sacerdote cuyo nombre tenía equivalente en acadio [*išippu(m)*] pero podría ser realmente un préstamo de este idioma [de *wāšipu(m)* «exorcista», o *wašāpu(m)* «exorcizar»]. Se trataría, en todo caso, de un sacerdote vinculado a ritos de purificación que estaba sumamente vinculado en Lagaš a Ninĝirsu y tenía gran consideración social. Se trató de un título también llevado por dioses (como Enki) y por monarcas, desde Lugalzagesi de Umma hasta Rim-Sîn de Larsa. Para estas cuestiones, Cf. GUICHARD, M. y MARTI, L.: «Purity in Mesopotamia: The Paleo-babylonian and Neo-assyrian Periods», Ch. Frevel y Ch. Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden, 2013, 47-114 (58). WESTENHOLZ, J. G.: «In the service of the gods: the ministering clergy», H. Crawford (ed.), *The Sumerian World*, 2013, Londres, 245-274 (258).

Miembro del personal	Cargo	Traducción
^d I g - a l i m a (B6:22)	g a l ₅ - l a ₂ - g a l (B6:21)	Oficial o agente general
^d S u l - š a g ₄ - a (B7:10)	e n š u ₄ - l u ḥ (B7:9)	Maestro de los rituales de purificación
^d L u g a l - k u r - d u b ₂ (B7:22)	š a g i n a ^r (B7:22)	Gobernador militar
K u r - š u - n a - b u r u ₅ - a m ₃ (B8:8)	š a g i n a ^r - m i n a - k a m a (B8:7)	Vicegobernador militar
^d L u g a l - s i - s a ₂ (B8:21)	a d - g i ₄ - g i ₄ (B8:20)	Consejero
^d Š a k a n ₂ (B9:3)	s u k k a l (B9:3)	Secretario
^d K i n d a - z i d (B9:13)	l u ₂ - E ₂ - d u g ₃ - g a (B9:13)	Una especie de chambelán
^d E n - š e g ₂ - n u n (B10:1)	s i p a - a n š e (B10:1)	Cuidador de burros
E n - l u l i m (B10:7)	s i p a - m a š ₂ - l u l i m a (B10:7)	Cuidador de cabras
U š u m g a l - k a l a m - m a (B10:14)	n a r (B10:14)	Cantante
L u g a l - i g i - ḥ u š - a m ₃ (B11:1)	b a l a ḡ (B11:1)	Personificación de un balaḡ
^d Z a - z a - r u (B11:4), ^d I š k u r - p a - e ₃ (B11:5), < ^d U r ₂ - a g r u n - t a - e ₃ - a, (B11:6), ^d H e ₂ - ḡ i r ₂ - n u n - n a (B11:7) ^d H e ₂ - š a g ₄ - g a (B11:8), ^d Z u ₂ - u r ₂ - m u (B11:9), ^d Z a - a r - m u (B11:10)	d u m u - m a š - i m i n - ^d b a - u ₂ - m e (B11:11)	Los siete hijos de Bau, que transmitirán las peticiones de Gudea a Ningirsu
^d G i š - b a r - e ₃ (B11:25)	e n g a r (B11:24)	Granjero
^d L a m m a (B12:5)	e n k u d (B12:5)	Inspector de pesca
^d D i m - g a l - a b z u (B12:16)	n i ḡ i r (B12:16)	Heraldo
^d L u g a l - e n - u n - i r i - k u g - g a - k a m (B12:24)	e n (B12:25)	Guardián

FIGURA 1. El Personal Divino de Ningirsu, con sus cargos en sumerio y castellano.

Fuente: Elaboración propia*

* Por razones de espacio no reproducimos el texto completo del personal de Ningirsu, sino tan solo los nombres y cargos de los miembros del personal. Junto a cada campo hemos indicado la línea en la que se encuentra para facilitar la búsqueda, pues el texto habla en profundidad sobre cada miembro del personal. Los términos sumerios siguen la transliteración de RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften...*, 2010, 48-53.

canales), la agricultura (la multitud de grano en campos y almacenes), la ganadería (ovejas, carneros, toros y vacas fértiles, y los bueyes bajo los yugos) y el procesado de estos productos (aparecen los burros tirando de los yugos, pero también hombres con hachas de cobre, molinos altamente productivos y se alude a unos sirvientes y otro concepto no muy claro en el texto ante una laguna). Los tres últimos elementos son musicales³⁹:

- B15.19. k' i s a l E₂ - n i n n u - 'k e₄' h u l₂ - l a s i - a - d a
 B15.20. s i - i m - d a a₂ - l a₂ b a l a ĝ n a m - n a r š u d u₇ - a
 B15.21. b a l a ĝ k i - a ĝ a₂ - n i u š u m g a l - k a l a m - m a
 B15.22. s a ĝ - b a ĝ e n - n a - d a

«El patio del E-ninnu contagiado por la alegría, el a₂-l a₂ y al b a l a ĝ ejerciendo perfectamente el arte de la Música junto con el instrumento de percusión - s i - i m y el amado b a l a ĝ Ušumgal-kalam-ma caminando al frente (de la procesión)»

Aquí aparece, ciertamente, un significativo concepto musical, n a m - n a r, del cual sólo señalaremos ahora que está seguido del calificativo d u₇, referido a lo perfecto⁴⁰ y, en la línea anterior del texto, está precedido por una alusión a la alegría en el patio del E-ninnu que, cabe suponer, está inducida por una praxis musical.

2.6. ÚLTIMOS RITOS EN EL E-NINNU (CILINDRO B. COLUMNAS 18:18-19:4)

Antes del banquete que conmemorará el final de los trabajos en el E-ninnu, Gudea accederá al templo una vez más y realizará las siguientes acciones⁴¹:

- B18.16. n e - t e - n e₂ b i₂ - z u
 B18.17. g u₄ - g i n₇ s a ĝ i l₂ - l a m u - k u₄ - k u₄
 B18.18. e š₃ E₂ - n i n n u - a
 B18.19. g u₄ d u₇ m a š₂ d u₇ - e ĝ i š 'b' i₂ - t a g
 B18.20. b u r a n - n a m u - g u b
 B18.21. t e n m u - n i - d e₂ - d e₂

39. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 96-97; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 396-398; ØISETH, A. R.: *With roots...*, 2007, 103-156; ETCSL 2.1.7.: 1118-1181 (B13.11-B16.2).

40. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 10; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 12; ETCSL 2.1.7.: 1176 (B15.20); du [SUITABLE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultado el 12/11/2016].

41. EDZARD, D. O.: *Gudea...*, 1997, 98; SUTER, C. E.: *Gudea's...*, 2000, 101; ØISETH, A. R.: *With roots...*, 2007, 43; ETCSL 2.1.7.: 1238-1246 (B18.18-B19.4).

B18.22. u š u ṛ m g⁷ al - k a l a m - m a t i - g i₄ - a m u - g u b

B19.1. ṛ a₂ ṛ - l a₂ u₄ - d a m s i g₄ m u - n a - a b - g i₄

B19.2. e n s i₂ z a₃ - e₃ - a

B19.3. n a m - m i - g u b

B19.4. i r i - n e₂ u₆ m u - e

«Entró al santuario del E-ninnu con la cabeza en alto como un toro y sacrificó bueyes y cabritos perfectos. Colocó cuencos al aire libre y los llenó al completo de vino. U š u m g a l - k a l a m - m a junto con las percusiones t i g i₄ y a₂ - l a₂ rugieron para él como una tormenta. El gobernante caminó hacia el muro exterior y allí su ciudad lo admiró».

Respecto al t i g i₄, hay que señalar cómo su sonido se consideró en los textos sumerios como agradable (d u g₃)⁴², capaz de alegrar el corazón⁴³, majestuoso (m a ḥ)⁴⁴ y noble (n u n)⁴⁵.

3. A PROPÓSITO DEL CONCEPTO N A M – N A R

Como dijimos anteriormente, en los Cilindros de Gudea nos encontramos un notable concepto musical sumerio, n a m - n a r, el cual, pese a su tratamiento tan marginal y dividido en la investigación⁴⁶, es el concepto más cercano al nuestro de «Música»,

42. *Inanna y Enki* (ETCSL 1.3.1), H 246; *Lamento de Nippur* (ETCSL 2.2.4), 83; *Lamento de Uruk* (ETCSL 2.2.5), H 17; *Šulgi A* (ETCSL 2.4.2.01), 54, *Nanna N* (ETCSL 4.13.14) 23, 26 y *Himno al Ekur* (ETCSL 4.80.2), 119.

43. *Maldición de Acad* (ETCSL 2.1.5.) Versión Paleobabilónica, 261; *Verano e Invierno* (ETCSL 5.3.3), 236.

44. *Lamento de Sumer y Ur* (ETCSL 2.2.3), 437.

45. *Iddindagan A* (ETCSL 2.5.3.1), 81.

46. KRAUS, F. R. «Nippur und Isin nach altababylonischen Rechtsurkunden», *JCS* 3, 1951, iii-xiv+1-228 (205); BRINKMAN, J. A., CIVIL, M.; GELB, I. J.; OPPENHEIM, A. L.; REINER, E. (eds.) *The Assyrian Dictionary [CAD]*, Vol. 11: *N Part I*. Chicago, 1980, 382; KRISPIJN, Th. J. H.: «Beiträge...», 1990, 1-27 (1); KILMER, A. D. «Musik. A.I. In Mesopotamien», D. O. Edzard (ed.), *RIA* 8 (5-6), 1995, 463-482 (468); DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 439; SHEHATA, D.: *Musiker...*, 2009, 1; BRISCH, N. «A Sumerian Divan: Hymns as a Literary Genre», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker...*, 2010, 153-170 (155); GADOTTI, A. «The Nar and Gala in Sumerian Literary Texts», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker...*, 2010, 51-66 (52-53); MICHALOWSKI, P. «Learning Music: Schooling, Apprenticeship, and Gender in Early Mesopotamia», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker...*, 2010, 199-240 (204-205); PRUZSINSZKY, R. «Die königlichen Sänger der Ur III-Zeit als Werkzeug politischer Propaganda», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker...*, 2010, 95-118 (97-98); ZIEGLER, N. «Les rois...», 2012, 25-46 (25); MIRELMAN, S.: «The Ala-Instrument...», 2014, 148-171 (157).

refiriéndose, en nuestra opinión, a la Música como un compendio de cuestiones musicales y extra-musicales ante la suma de significados de sus dos partes:

n a m: Se suele⁴⁷ entender como un elemento derivacional del sumerio consistente, concretamente, en un prefijo colocado a sustantivos (aunque también adjetivos y formas verbales no conjugadas) para construir nombres compuestos de índole abstracta que toman por base la palabra que se prefija⁴⁸. Sin embargo, también se considera un sustantivo independiente de orígenes inciertos y presente en las expresiones *n a m k u₅ / k u d* («maldecir») o *n a m t a r* («decretar un destino») ⁴⁹, siendo esta la consideración que preferimos adoptar por nuestra parte⁵⁰. Con esta condi-

47. Hay más acepciones para este término. Cf. PRICE, I. M.: «The Particle Nam in Sumerian», *JAOS* 47, 1927, 256-259 (258) y FOXVOG, D. A.: *Introduction to Sumerian Grammar*, Berkeley, 2009, 100-101.

48. DELITZSCH, F.: *Sumerisches Glossar*, Leipzig, 1914, 197; PRICE, I. M.: «The Particle...», 1927, 256-259 (256); STEINER, G.: «Die Bezeichnung von „Gruppen“ und „Klassen“ durch Abstrakta in Sprachen des Alten Orients», D. O. Edzard (ed.), *Gesellschaftsklassen in Alten Zweistromland und angrenzenden Gebieten. XVIII Rencontre arriysiologique internationale, München, 29. Juni bis 3. Juli 1970*, München, 1972, 191-208 (193-196); THOMSEN, M.-L.: *The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen, 1984, 57; FARBER, G.: «Konkret, Kollektiv, Abstrakt?», P. Michalowski y P. Steinkeller (eds.), *Velles Paraulas. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. Aula Orientalis* 5, Sabadell, 1991, 81-90 (88); HAYES, J. L.: *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*, Malibu, 2000, 73; BLACK, J. A.: «Sumerian lexical categories», *ZA* 92, 2002, 60-77 (70); KREBERNIK, M.: «Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon», M. Krebernik, J. van Oorschot (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster, 2002, 33-51 (41); POLONSKY, J.: *The rise of the Sun God and the determination of destiny in ancient Mesopotamia*, Tesis Doctoral, Philadelphia, 2002, 75-76; EDZARD, D. O.: *Sumerian Grammar*, Leiden, 2003, 24; MICHALOWSKI, P.: «Sumerian», R. D. Woodward (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 2004, 19-59 (32-33); FOXVOG, D. A.: *Introduction...*, 2009, 23; JAGERSMA, A. H.: *A Descriptive Grammar of Sumerian*, Tesis Doctoral, Leiden, 2010, 101, 118-119, 127, 130.

49. FALKENSTEIN, A.: «Untersuchungen zur sumerischen Grammatik», *ZA* 53, 1959, 97-105 (101); STEINER, G.: «Die Bezeichnung...», 1972, 191-208 (198); ALSTER, B.: «Early Patterns in Mesopotamian Literature», B. L. Eichler (ed.), *Cuneiform Studies in Honor of S. N. Kramer*, Neukirchen-Vluyn, 1976, 13-24. EDZARD, D. O.: «Zum Sumerischen Eid», J. Lieberman (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974*, Chicago, 1976, 63-98 (71-72, 93); THOMSEN, M.-L.: *The Sumerian...*, 1984, 57; FARBER, G.: «Konkret...», 1991, 81-90 (88); ATTINGER, P.: *Éléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁₁/e/di "dire"*, Friburgo y Göttingen, 1993, 157; HAYES, J. L.: *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*, Malibu, 2000, 73; KREBERNIK, M.: «Vielzahl...», 2002, 33-51 (41); POLONSKY, J.: *The rise...*, 2002, 75-76; EDZARD, D. O.: *Sumerian Grammar*, Leiden, 2003, 24; ALSTER, B.: *Wisdom of Ancient Sumer*, Bethesda (Maryland), 2005, 274; LÄMMERHIRT, K. y ZGOLL, A.: «Schicksal(sentscheidung, stafel) A. In Mesopotamien» *RIA* 11, 2009-2011, 145-155 (146); JAGERSMA, A. H.: *A Descriptive...*, 2010, 118.

50. Ambas acepciones remiten a términos abstractos, pero el debate en torno a su relación está muy candente. Así, mientras trabajos como KRECHER, J.: «Morphemless Syntax in Sumerian as Seen on the Background of Word-Composition in Chukchee», *ASJ* 9, 1987, 67- 88 (71); ATTINGER, P.: *Éléments...*,

ción admite diversas traducciones («responsabilidad», «signo», «gobierno», «forma», «testamento»)⁵¹, pero es ante todo una esencia o naturaleza que fijaba las competencias (y su duración) de una entidad del Universo (abstracta o material), pudiendo entenderse incluso como «destino» en tanto que prolongación de la esencia de esa entidad en un futuro más o menos lejano. Todo ello lo haría estar conectado con los poderes divinos m e⁵².

n a r: Pese a que a veces aparece vinculado a algunos instrumentos y que la palabra en sí misma parece ser un tanto genérica, debe de entenderse como un tipo de cantante con una de las formaciones musicales más completas de su tiempo, pudiendo considerarlo como el tipo de músico por excelencia en Mesopotamia⁵³.

Entre las connotaciones de estos términos en los textos sumerios, hay que destacar cómo los n a m tienen un origen y un carácter prudente y bueno al ser decretados a partir del nombre y hechos de cada realidad del Universo y estar calificados como d u g₃ («agradable», «dulce»)⁵⁴. Por lo que respecta al cantante/músico- n a r, como individuo recibió calificativos como n u n («honorable»), d i m₂ - m a s a g, («razona-

1993, 157 o JAGERSMA, A. H.: *A Descriptive...*, 2010, 118, defienden la relación de n a m como elemento derivacional con el sustantivo n a m, otros trabajos las niegan, como TANOS, B.: «The polysemy and productivity of the formative element *nam* in Old Babylonian literary Sumerian», J. Ebeling y G. Cunningham (eds.), *Analysing Literary Sumerian Corpus-based Approaches*, Londres y Oakville, 2007, 250-272 (251).

51. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 35; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 40; nam [FATE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultado el 12/11/2016].

52. OPPENHEIM, A. L.: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, 1967, 201-204; RÖMER, W. H. Ph.: «La religión de la antigua Mesopotamia», C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones I, Religiones del pasado*, Madrid, 1973, 121-195 (172); ZIEGLER, N. *Les musiciens...*, 2007, 21; TRINE, Ch.: *The New Akashic Records: Knowing, Healing & Spiritual Practice*, Portland (Oregon, EE.UU.), 2010. Oppenheim 1967, 201-204; Steiner 1972, 198; Römer 1973, 172; Polonsky 2002, 75-76; Halloran 2006, 35; Ziegler 2007, 21; Attinger 2009, 132; Lämmerhirt y Zgoll 2009-2011, 146; Foxvog 2010, 40; Jagersma 2010, 118; Trine 2010, 102.

53. DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology...*, 2005, 438-439, 395, 409; ZIEGLER, N. *Les musiciens...*, 2007, 10, 16-18, 25, 51; SHEHATA, D.: *Musiker...*, 2009, 10, 16-18; PRUZSINSZKY, R.: «The Social Positions of NAR-Musicians of the Ur III Period at the End of the IIIrd Millennium BC», S. Emerit (ed.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne: Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome: actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, les 4 et 5 juillet 2008*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, 31-46 (31).

54. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 25; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 13; *Enki y el Orden del Mundo* (ETCSL 1.1.3), 75-7, 95; *Viaje de Enki a Nippur* (ETCSL 1.1.4), 127; *Lugale* (ETCSL 1.6.2), 463-637; *Īhammu-rābi E* (ETCSL 2.8.2.5), 47; *Īšme-Dagan D* (ETCSL 2.5.4.04) A 2, B 3; *Īšme-Dagan M* (ETCSL 2.5.4.13), A A 24; *Enlil y Nam-zid-tara* (ETCSL 5.7.1), 25; dug [GOOD] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultado el 12/11/2016].

ble»), t a m («brillante») y g a l - a n - z u / g a l - z u («sabio» o «habilitoso»)⁵⁵. Como cantante, su voz se describe como d u g₃, s a g₉ («hermosa») y capaz de crear regocijo y alegrar el corazón⁵⁶, cualidades similares al resultado de sus interpretaciones musicales⁵⁷. A razón de esto, debemos concluir que la imagen de la Música que transmite n a m - n a r es la de una realidad agradable y conectada con la prudencia y la sabiduría.

4. INTERPRETACIÓN DEL CONTENIDO

En nuestra opinión, a lo largo del texto, Gudea parece estar tratando de ganarse la voluntad de Ninĝirsu para recibir nuevas instrucciones con las que continuar la construcción del E-ninnu y obtener su aprobación ante los trabajos realizados a cada momento. Para ello, Gudea tratará de exaltar, en diversas ocasiones y con toda una serie de símbolos y acciones, el poder y la prosperidad general del gobierno cósmico y de Lagaš a cargo de Ninĝirsu. Todo esto lo reflejamos en la siguiente tabla:

55. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 38, 91, 134, 141; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 12, 18, 44; *Lamento de Uruk* (ETCSL 2.2.5), 27; *Šulgi B* (ETCSL 2.4.2.02), 167; *Išme-Dagan A + V* (ETCSL 2.5.4.01), A 338; *Ĥendursaĝa A* (ETCSL 4.06.1), A 22; *Diatriba contra Engar-dug / Diatriba B* (ETCSL 5.4.11), A 3; dim [CREATE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>); galanzu [WISE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>); nun [PRINCE] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>); tam [CLEAN] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultados todos el 12/11/2016].

56. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 25-26, 31, 102; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 13, 26, 46; *Išme-Dagan A + V* (ETCSL 2.5.4.01) C 9-10; *Ĥendursaĝa A* (ETCSL 4.06.1), A 22; *Proverbios: Colección 2 + 6* (ETCSL 6.1.02) A 2.39, 70-71; *Proverbios de Ur* (ETCSL 6.2.3) UET 6/2 290, 3-4; dug [GOOD] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>); sag [GOOD] (ePSD <http://psd.museum.upenn.edu/epsd1>) [Consultados todos el 12/11/2016].

57. HALLORAN, J.A.: *Sumerian...*, 2006, 31, 102; FOXVOG, D. A.: *Elementary...*, 2010, 26; *Iddin-Dagan A* (ETCSL 2.5.3.1), 209.

Pasaje	Poder(es) exaltado(s)	Presentes o medios con que se hace
Cilindro A. Columnas 6:14-7:2	Poder (militar)	Carro de guerra equipado con armas
	Prosperidad	Decoración de este carro con plata y lapislázuli
	Música	Presentación a Ningirsu del <i>b a l a ĝ Ušumgal-kalam-ma</i>
Cilindro A. Columna 18: 17-18	Poder (religioso)	Gudea prepara el primer ladrillo del E-ninnu rociando el molde de su marco con agua ritual
	Música	Un <i>s i - i m</i> y un <i>a₂ - l a₂</i> acompañan un <i>a - d a b₆</i> para Gudea
Cilindro A. Columna 28: 14-18	Prosperidad	Almacén del E-ninnu con gemas, plata y estaño
	Poder (militar)	Cochera del E-ninnu
	Música	Sala - <i>b a l a ĝ</i> del E-ninnu
	¿Poder (religioso)?	Patio del E-ninnu que resuena con oraciones, el <i>s i - i m</i> y el <i>a₂ - l a₂</i>
Cilindro B. Columnas 6:11-12:25	Poder (<i>sensu lato</i> , pero mayormente político-administrativo)	Funciones de los funcionarios de Ningirsu ^d Ig-alima, ^d Šul-šag ₄ -a, ^d L u g a l - k u r - d u b ₂ , K u r - š u - n a - b u r u ₅ - a m ₃ , ^d L u g a l - s i - s a ₂ , ^d Š a k a n ₂ , ^d K i n d a - z i d, los siete hijos de Bau, ^d D i m - g a l - a b z u y ^d L u g a l - e n - u n - i r i - k u g - g a - k a m
	Prosperidad	Funciones de los funcionarios de Ningirsu ^d E n - š e g ₁₂ - n u n, E n - l u l i m, ^d G i š - b a r - e ₃ y ^d L a m m a
	Música	Funciones de los funcionarios de Ningirsu U š u m g a l - k a l a m - m a y L u g a l - i ĝ i - ħ u š - a m ₃
Cilindro B. Columnas 13:11-16:2	Regalos “honoríficos” para Ningirsu sobre el poder y la prosperidad	Relativos al poder militar: carro de guerra y arsenal de armas
		Relativos a la prosperidad: cobre, estaño, lapislázuli y cornalina
		Relativos al poder religioso: vasos y cuencos cultuales para las ofrendas que Ningirsu llevará a la mesa de ofrendas del dios An
	Regalos “económicos”, sobre la alimentación y la música	Pesca: ríos llenos de agua, pantanos con peces, vigilantes de pesca y diques controlándolo todo
		Agricultura: mucho grano en los campos y almacenes de Lagaš
		Ganadería: nuevos corrales y rediles, ovejas y vacas dando a luz y fecundadas, bueyes en los yugos
		Procesado de los productos: burros en los yugos, hombres con hachas de cobre, molinos en acción y otros
		Instrumentos musicales: la alegría contagiando el E-ninnu, la buena música del <i>a₂ - l a₂</i> , el <i>b a l a ĝ</i> y el <i>s i - i m</i> y <i>b a l a ĝ Ušumgal-kalam-ma</i> al frente de una procesión
Cilindro B. Columnas 18:18-19:4	Prosperidad, poder y agradecimiento	Gudea sacrifica toros y cabritos y derrama vino en el E-ninnu
	Música	Mientras, suenan rugientemente para el rey el <i>b a l a ĝ Ušumgal-kalam-ma</i> , el <i>t i ĝ i</i> y el <i>a₂ - l a₂</i> y el pueblo mostrará su admiración por su monarca

FIGURA 2. La exaltación de los poderes de Ningirsu a lo largo del texto

Fuente: Elaboración propia

Como podemos observar, la Música siempre está en todos y cada uno de estos momentos de exaltación del poder y prosperidad de Ningirsu y su gobierno, pero no parece posible relacionar a la Música con el poder o la prosperidad de este dios y su

mandato de una forma estricta. Así pues, ¿cuál es su función? ¿Acaso podríamos estar ante la exaltación de otra faceta de Ningîrsu no advertida antes? Consideramos que esto es posible. Para comprobarlo, volvamos a examinar nuestros pasajes textuales.

En primer lugar, acudamos al pasaje donde Gudea espera las primeras instrucciones de Ningîrsu (Cilindro A. Columna 6:14-26). En el mismo, el b a l a ĝ U š u m g a l - k a l a m - m a recibía el calificativo a d - g i₄ - g i₄ relativo, según pudimos ver, a una actitud consejera. Teniendo en cuenta que, en esos momentos, Gudea estaba esperando de Ningîrsu toda una serie de consejos o instrucciones para empezar a construir el E-ninnu, ¿no sería lógico entonces que Gudea exaltara a Ningîrsu como una divinidad sabia, capaz de dar buenas instrucciones, aparte de exaltar otros aspectos de este dios?

En segundo lugar, veamos cómo la Música está presente en dos momentos delicados en relación con la construcción del E-ninnu para cuya realización Gudea requería un juicio sosegado: la construcción de su primer ladrillo (Cilindro A. Columna 18: 17-18) y la ejecución de los ritos finales que debían clausurar su construcción y aprobación por la totalidad de los dioses (Cilindro B. Columnas 18:18-19:4). En ambos casos, tenemos instrumentos que interpretan música dirigida expresamente a Gudea y, tal y como hemos visto, tienen cualidades musicales sumamente positivas. Así pues, ¿no podríamos entender entonces que, de alguna forma, estos instrumentos le estaban asistiendo contra múltiples peligros (como, quizás, los ruidos de la muchedumbre que ya habían ocasionado el enfado de los dioses en el origen de los tiempos) y estaban reforzando el sosiego y profundidad del juicio que Gudea necesitaba para realizar correctamente aquellas acciones gracias a su agradable sonoridad? ¿Qué hubiera pasado si Gudea hubiera cometido un error por una carencia de asistencia en esos momentos? Sin duda, las consecuencias hubieran sido fatales...

A continuación, reflexionemos a propósito del pasaje sobre el personal divino de Ningîrsu (Cilindro B, Columnas 6:11-12:25), ¿cómo no iba a tener la Música una función de consejera o asistente si, entre los miembros de aquel séquito de asistentes o consejeros del dios que iban a recibir unas funciones para que el E-ninnu y la ciudad de Lagaš funcionaran bien, nos encontramos un cantante - n a r (U š u m g a l - k a l a m - m a) y un instrumento musical - b a l a ĝ personificado (Lu g a l - i g i - ħ u š - a m₃)?

Y finalmente, vayamos al pasaje textual de los regalos dados a Ningîrsu (Cilindro B, Columnas 13:11-16:2). Los tres elementos musicales de aquella serie de regalos se situaban entre los presentes de tipo «económico» junto a otros productos (peces, abundante grano y múltiples animales de ganado, etc.) que podrían entenderse como un sustento alimenticio para la divinidad y por ello, serían vitales para ella en tanto que sostén «físico» de su poderío. Evidentemente, la Música, como realidad menos tangible que esos alimentos (no podemos hablar sobre nadie que «se coma» o «se alimente» de la Música), no iba a contribuir a un sostén del poder «físico» de la di-

vinidad, pero, ¿no podría estar contribuyendo a un sostén «intelectual» de su poder? Entendemos dentro ese sostén «intelectual», el sostén o apoyo a la inteligencia y el sentido de la prudencia de Ninĝirsu. Ciertamente, esos aspectos le eran fundamentales para ejercer bien su poder y, así, evitar desgracias generadas por un uso indebido del mismo, desgracias que hubieran amenazado a la estabilidad del Universo (fin al que todas las realidades en Mesopotamia aspiraban según vimos al principio) en caso de producirse.

Así pues, ¿no podría ser posible que la Música tuviera esa función de sostén «intelectual» para Ninĝirsu? Es probable pero ¿por qué es precisamente la Música la que tiene esta función, y no otra habilidad o conocimiento? La razón vendría porque la Música se consideraba como una realidad agradable y vinculada a la alegría. Para verlo, acudamos de nuevo al penúltimo pasaje textual referido a la larga lista de presentes ofrecidos a Ninĝirsu (Cilindro B. Columnas 13:11-16:2). En él podíamos observar cómo *n a m - n a r*, la «Música», estaba seguido del calificativo *d u₇*, referido a lo perfecto, y precedido en la línea anterior por una alusión a la alegría en el patio del E-ninnu. Todo esto es una exteriorización de lo que el concepto *n a m - n a r* nos venía a decir por sí mismo de la Música según hemos visto antes: que era una realidad agradable conectada con la inteligencia y la sabiduría. Hemos de tener en cuenta que estos valores se oponen a sentimientos e ideas negativas que, en el caso de una divinidad, podrían inquietarla o predisponerla para que actuara de forma imprudente, impulsiva e incluso violenta contra el Universo, malgastando así el potencial de su poder y la prosperidad de su gobierno y, lo que es más importante, perjudicando al Universo y a sus criaturas.

Pero, ¿realmente apreciaban las divinidades, y en concreto Ninĝirsu, la Música de esta manera? En los Cilindros de Gudea, Ninĝirsu no parece dar muestras explícitas de un gusto especial por la Música, aunque tampoco por otras realidades. En todo caso, hemos de tener en cuenta que este dios no reaccionó desfavorablemente ante las ofrendas de instrumentos musicales realizadas por Gudea, quien siempre recibió sus codiciadas instrucciones y aprobación para la construcción del E-ninnu. Además, tampoco pareció importarle a la divinidad que Gudea estuviera asistido por instrumentos musicales en los momentos más delicados de la construcción del E-ninnu y, por si fuera poco, los instrumentos musicales aparecen a veces en este texto vinculados a adjetivos agradables (como *k i - a ĝ a₂*).

En consecuencia, podríamos afirmar que Ninĝirsu siempre estuvo receptivo a la Música y sus influencias en su conducta, es decir, a que la Música, gracias a su conexión con lo agradable, alegre, prudente y sabio, lo modelara como un gobernante inteligente y justo, capaz de administrar su poder y prosperidad para que el Universo siguiera estable y todas las criaturas del mismo estuvieran contentas. Esto no es nada baladí pero, ¿qué aporta de nuevo con respecto a la postura de Nele Ziegler examinada al principio? Básicamente, aparte de haberlo abordado con un texto no comentado

por esta autora (mucho más familiarizada con la literatura acadia que con la sumeria) y dedicado aquí una atención exclusiva a esta problemática, nuestras novedades residen en haber tenido en cuenta factores inadvertidos por ella como el agradable y sabio carácter de la Música, el aprecio de las divinidades por ésta y su papel en la verdadera condición de los dioses, la de gobernantes cósmicos, aspecto éste último que creemos que Nele Ziegler no había tenido suficientemente en cuenta en su trabajo.

5. CONCLUSIONES

Podemos concluir, de esta forma, que si la Música aparecía estrechamente vinculada e incluso parecía destacarse de entre las habilidades y saberes de la sociedad mesopotámica según pudimos comentar al principio con textos como los himnos de Šulgi o los mitos de *Inanna y Enki* y *Enki y Ninmah* fue efectivamente por que la Música tuvo una gran importancia en esta sociedad, y no por una casualidad o intencionalidad nuestra de mostrar esas alusiones musicales.

El origen de esta importancia, según lo muestran los Cilindros de Gudea, es porque contribuía a la buena y estable marcha del Universo, pues definía y moldeaba con éxito la inteligencia, sabiduría, coherencia y prudencia de las divinidades (tal y como ocurre aquí con Ningirsu), virtudes con las que estas divinidades se podían erigir como buenos gobernantes del Universo y evitar, así que su inmenso poder y la prosperidad de su gobierno no adoptara caminos excesivamente imprudentes que amenazaran a la ansiada estabilidad del Universo que comentábamos al principio, ya que siempre hubo elementos que contribuyeron a la marcha por esos «malos caminos», como los molestos ruidos de la muchedumbre que tanto molestaban a los dioses según los textos que vimos al principio del todo. Y es que, efectivamente, por mucho poder que tuviera una divinidad o próspero fuera su gobierno, si no tenía una conducta prudente, nada de ello sería efectivo o posible, del mismo modo que tampoco lo sería si la divinidad rehusara continuamente alimentarse (es coherente, por tanto, la equiparación de la Música y la comida que se produce en este relato). Y si la Música tenía esta capacidad es porque, según hemos visto, desde su misma base, desde ese no tan insignificante concepto *n a m - n a r*, está relacionada con lo agradable, lo prudente y lo sabio, todo lo cual anulaba los impulsos y sentimientos malos en las divinidades, que consecuentemente no amenazarían a ninguna realidad del Universo.

De esta forma, por fin podemos ofrecer (o eso hemos pretendido) un argumento con el que reivindicar la importancia de la Música en Mesopotamia de una forma totalmente cualitativa, y no meramente cuantitativa por el simple comentario o presentación de numerosos pasajes textuales o fuentes iconográficas, tal y como muchas veces se ha hecho y se hace hoy en día en relación con la Música... No obstante, deseamos firmemente que este conjunto de reflexiones se preste en adelante a

muchas discusiones y modificaciones en el seno de la investigación para, así, seguir contribuyendo a la comprensión de una de las manifestaciones humanas más omnipresentes: la Música.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ALSTER, B.: «Early Patterns in Mesopotamian Literature», B. L. Eichler (ed.), *Cuneiform Studies in Honor of S. N. Kramer*, Neukirchen-Vluyn, 1976, 13-24.
- ALSTER, B.: *Wisdom of Ancient Sumer*, Bethesda (Maryland), 2005.
- ATTINGER, P.: *Eléments de linguistique sumérienne. La construction de du₁₁/e/di “dire”*, Friburgo y Göttingen, 1993.
- AVERBECK, R. E.: *A preliminary study of ritual and structure in the Cylinders of Gudea (Volumes I and II)*, Tesis Doctoral, Merion (Pennsylvania), 1987.
- BAER, A.: «Goudéa, Cylindre B, Colonnes XVIII à XXIV. Essai de restauration», *RA* 65, nº 1, 1971, 1-14.
- BENITO, C. A. «*Enki and Ninmah*» and «*Enki and the World Order*», Tesis Doctoral, Filadelfia (Pennsylvania), 1969.
- BHAYRO, S.: «Ancient Near Eastern and Early Jewish Lyre Traditions», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008)*, The British Museum, London, December 4–6, 2008, Publicaciones de ICONEA, 2008, 77-82.
- BLACK, J. A.: «Sumerian lexical categories», *ZA* 92, 2002, 60-77.
- BLACK, J. A., CUNNINGHAM, G.; ROBSON, E.; y ZÓLYOMI, G.: *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford, 2006.
- BOTTÉRO, J. y KRAMER, S. N. (eds.): *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid, 2004.
- BRINKMAN, J. A., CIVIL, M.; GELB, I. J.; OPPENHEIM, A. L.; REINER, E. (eds.) *The Assyrian Dictionary [CAD], Vol. 11: N Part I*, Chicago, 1980.
- BRISCH, N. «A Sumerian Divan: Hymns as a Literary Genre», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker und Tradierung: Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, Viena, 2010, 153-170.
- CASTELLINO, G.: *Testi Sumerici e Accadici*, Turín, 1977.
- CAVIGNEAUX, A.: «L'Essence Divine», *JCS* 30, 3, 1978, 177-185.
- CHAPMAN, A.: «Gudea and the Gods: Intersecting Policy and Prophecy», *Studia Antiqua* 1, 2008, 41-49.
- CIVIL, M., GELB, I. J.; OPPENHEIM, A. L.; REINER, E. (eds.). *The Assyrian Dictionary [CAD], Vol. 10: M Part II*, Chicago, 1977.
- DELITZSCH, F.: *Sumerisches Glossar*, Leipzig, 1914.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, M. (1970): «Note Complémentaire sur l'instrument Algar», *JNES* 29, 3, 1970, 200-201.
- DUMBRILL, R.: *The Archaeomusicology of the Ancient Near East*, Londres, 2005.

- EDZARD, D. O.: «Zum Sumerischen Eid», J. Lieberman (ed.), *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974*, Chicago, 1976, 63-98.
- EDZARD, D. O.: *Gudea and His Dynasty*, Toronto, 1997.
- EDZARD, D. O.: *Sumerian Grammar*, Leiden, 2003.
- Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)*, [Documento en línea] Disponible en <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> [Consultado el 29/10/2016].
- Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary (ePSD)* [Documento en línea] Disponible en <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html> [Consultado el 12/11/2016]
- FALKENSTEIN, A.: *Grammatik der Sprache Gudeas von Lagaš I: Schrift- und Formenlehre*, Roma, 1949.
- FALKENSTEIN, A.: «Untersuchungen zur sumerischen Grammatik», *ZA* 53, 1959, 97-105.
- FARBER-FLÜGE, G.: *Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, Roma, 1973.
- FARBER, G.: «Konkret, Kollektiv, Abstrakt?», P. Michalowski y P. Steinkeller (eds.), *Velles Parauls. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Miguel Civil on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday. Aula Orientalis* 5, Sabadell, 1991, 81-90.
- FELIU, LL. «El estudio del sumerio en el siglo XXI. Entre la filología y la lingüística», A. Agud, A. Cantera, A. Falero, R. El Hour, M. A. Manzano, R. Muñoz y E. Yildiz (eds.), *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2013, 101-110
- FELIU, LL. y MILLET, A. (eds. y trads.): *Enūma Eliš y otros relatos babilónicos de la creación*, Madrid, 2014.
- FOSTER, B. R.: «Mesopotamia», J. R. Hinnells (ed.), *A handbook of ancient religions*, Cambridge University Press, 2007, 161-213.
- FOXVOG, D. A.: *Introduction to Sumerian Grammar*, Berkeley, 2009.
- FOXVOG, D. A.: *Elementary Sumerian Glossary* (según Civil, M., 1967), 2010 [Documento en línea] Disponible en http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlp/cdlp0003_20160104.pdf [Consultado el 10/01/2016].
- FRANKLIN, J. C.: *Kinyras. The Divine Lyre*, Washington D. C., 2015.
- GABBAY, U.: «The ancient Mesopotamian sistrum and its references in cuneiform literature: the identification of the šem and meze», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008), The British Museum, London, December 4–6, 2008*, Publicaciones de ICONEA, 2008, 23-28.
- GABBAY, U.: «The Balağ Instrument and Its Role in the Cult of Ancient Mesopotamia», J. G. Westenholz, J. G. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, De Gruyter, 2014, 129-147.
- GADOTTI, A.: «The Nar and Gala in Sumerian Literary Texts», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker und Tradierung: Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, Viena, 2010, 51-66.
- GLASSNER, J.-J.: «Mesopotamia hasta las invasiones arameas del fin del II milenio», P. Lévêque (ed.), *Las primeras civilizaciones*, Madrid, 1991, 183-290.
- GÖSTA, G.: *enūma eliš - Weg zu einer globalen Weltordnung: Pragmatik, Struktur und Semantik des babylonischen „Lieds auf Marduk“*, Tübingen, 2014.

- GUICHARD, M. y MARTI, L.: «Purity in Mesopotamia: The Paleo-babylonian and Neo-assyrian Periods», Ch. Frevel y Ch. Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden, 2013, 47-114.
- HALLORAN, J.A.: *Sumerian Lexicon*, 2006 [Documento en línea] Disponible en <http://www.sumerian.org/sumerlex.htm> [Consultado el 09/01/2016]
- HAYES, J. L.: *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*, Malibu, 2000.
- HUROWITZ, V. A.: *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*, Sheffield, 1992.
- JACOBSEN, Th.: *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven, 1987.
- JAGERSMA, A. H.: *A Descriptive Grammar of Sumerian*, Tesis Doctoral, Leiden, 2010.
- JESTIN, R.: «La religión sumeria», H.-Ch. Puech (ed.), *Historia de las religiones. Las religiones antiguas I*, Siglo XXI, 1984, 209-267.
- KILMER, A. D. «Musik. A.I. In Mesopotamien», *RIA* 8 (5-6), 1995, 463-482.
- KLEIN, J.: «Šulgi of Ur: King of a Neo-Sumerian Empire», J. M. Sasson (ed. pral.), J. Baines, G. Beckman y K. S. Rubinson (eds. asoc.), *Civilizations of the ancient Near East*, Hendrickson Publishers, 2000, 843-857.
- KRAMER, S.N.: *Sumerian mythology: a study of spiritual and literary achievement in the third millennium B. C.*, Nueva York, 1961.
- KRAMER, S. N.: *The Sumerians, Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963.
- KRAMER, S. N.: *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, 1985.
- KRAMER, S. N.: «The Temple in Sumerian Literature», M. V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Eisenbrauns, 1988, 1-16.
- KRAUS, F. R. «Nippur und Isin nach altababylonischen Rechtsurkunden», *JCS* 3, 1951, iii-xiv+1-228.
- KREBERNIK, M.: «Vielzahl und Einheit im altmesopotamischen Pantheon», M. Krebernik, J. van Oorschot (eds.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, Münster, 2002, 33-51.
- KRECHER, J.: «Morphemless Syntax in Sumerian as Seen on the Background of Word-Composition in Chukchee», *ASJ* 9, 1987, 67- 88.
- KRISPIJN, Th. J. H.: «Beiträge zur altorientalischen Musikforschung: 1. Šulgi und die Musik», *Akkadica*, 70, 1990, 1-27.
- KRISPIJN, T. J. H.: «Musical ensembles in Ancient Mesopotamia», R. Dumbrill y I. Finkel (eds.), *Proceedings of the International Conference of Near Eastern Archaeomusicology (ICONEA 2008)*, *The British Museum, London, December 4–6, 2008*, Publicaciones de ICONEA, 2008, 125-130.
- LAMBERT, M. y TOURNAY, R. J.: «Corrections au Cylindre A de Gudea», *ArOr* 18, 3, 1950, 304-320.
- LAMBERT, W. G.; MILLARD, A. R. (eds.): *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood* [with *The Sumerian Flood Story*, by M. Civil], Oxford, 1969.
- LÄMMERHIRT, K. y ZGOLL, A.: «Schicksal(sentscheidung, stafel) A. In Mesopotamien», *RIA* 11, 2009-2011, 145-155.
- MICHALOWSKI, P.: «Sumerian», R. D. Woodward (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*, Cambridge, 2004, 19-59.

- MICHALOWSKI, P.: «The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia», N. Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, 33-45.
- MICHALOWSKI, P. «Learning Music: Schooling, Apprenticeship, and Gender in Early Mesopotamia», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker und Tradierung: Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, Viena, 2010, 199-240.
- MIRELMAN, S.: «The Ala-Instrument: Its Identification and Role», J. Goodnick, Y. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, De Gruyter, 2014, 148-171.
- ØISETH, A. R.: *With roots in the Abzu and crown in the sky: Temple construction in between myth and reality. A study of the Eninnu temple of the Gudea cylinders as divine house and cosmic link*, Trabajo de Fin de Máster, Oslo, 2007.
- OPPENHEIM, A. L.: *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago, 1967.
- POLONSKY, J.: *The rise of the Sun God and the determination of destiny in ancient Mesopotamia*, Tesis Doctoral, Philadelphia, 2002.
- PRICE, I. M. «Notes on the Pantheon of the Gudean Cylinders», *ASJL* 17, 1, 1900, 47-53.
- PRICE, I. M.: *The great cylinder inscriptions A [and] B of Gudea, copied from the original clay cylinders of the Telloh Collection preserved in the Louvre, autographed, signs listed, tentatively transliterated and translated, with commentary and notes*, Leipzig, 1927.
- PRICE, I. M.: «The Particle Nam in Sumerian», *JAOS* 47, 1927, 256-259.
- PRUZSINSZKY, R. «Die königlichen Sänger der Ur III-Zeit als Werkzeug politischer Propaganda», R. Pruzsinszky y D. Shehata (eds.), *Musiker und Tradierung: Studien zur Rolle von Musikern bei der Verschriftlichung und Tradierung von literarischen Werken*, Viena, 2010, 95-118.
- PRUZSINSZKY, R.: «The Social Positions of NAR-Musicians of the Ur III Period at the End of the IIIrd Millennium BC», S. Emerit (ed.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne: Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome: actes de la table ronde internationale tennue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, les 4 et 5 juillet 2008*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, 31-46.
- RÖMER, W. H. Ph.: «La religión de la antigua Mesopotamia», C. J. Bleeker y G. Widengren (eds.), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones I, Religiones del pasado*, Madrid, 1973, 121-195.
- RÖMER, W. H. Ph.: *Die Zylinderinschriften von Gudea*, Ugarit-Verlag, Münster, 2010.
- ROUX, G. *Mesopotamia: historia política, económica y cultural*, Madrid, 2009.
- SANMARTÍN, J.: «Mitología y Religión mesopotámicas», G. del olmo (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, vol. I. Egipto-Mesopotamia, AUSA, 1993, 207-534.
- SAUREN, H. «Die Einweihung des Eninnu», E. v. Donzel, P. H.E. Donceel-VouÛte, A. A. Kampan y M. J. Mellink (eds.), *Le Temple et le Culte: Compte rendu de la vingtième Rencontre Assyriologique Internationale organisée à Leiden du 3 au 7 juillet 1972 sous les auspices du Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1975, 95-103.
- SHEHATA, D.: *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atrahasis-Mythos Inûma ilû awilum*, Göttingen, 2001.

- SHEHATA, D.: «Sounds from the Divine: Religious Musical Instruments in the Ancient Near East», J. G. Westenholz, Y. Maurey y E. Seroussi (eds.), *Music in antiquity: the Near East and the Mediterranean*, (Westenholz, J. G., De Gruyter, 2014, 102-128.
- SHEHATA, D.: *Musiker und ihr vokales Repertoire. Untersuchungen zu Inhalt und Organisation von Musikerberufen und Liedgattungen in altbabylonischer Zeit*, Göttingen, 2009.
- SPYCKET, A.: «La musique instrumentale mésopotamienne», *Journal des savants*, 3, 1972, 153-209.
- STEINER, G.: «Die Bezeichnung von „Gruppen“ und „Klassen“ durch Abstrakta in Sprachen des Alten Orients», D. O. Edzard (ed.), *Gesellschaftsklassen in Alten Zweistromland und angrenzenden Gebieten. XVIII Rencontre assyriologique internationale, München, 29. Juni bis 3. Juli 1970*, München, 1972, 191-208.
- SUTER, C. E.: *Gudea's Temple Building. The Representation of an Early Mesopotamian Ruler in Text and Image*, Groningen, 2000.
- TALON, Ph.: *The Standard Babylonian Creation Myth: Enūma Eliš. Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French*, Helsinki, 2005.
- TANOS, B.: «The polysemy and productivity of the formative element *nam* in Old Babylonian literary Sumerian», J. Ebeling y G. Cunningham (eds.), *Analysing Literary Sumerian Corpus-based Approaches*, London and Oakville, 2007, 250-272.
- THOMSEN, M.-L.: *The Sumerian Language. An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen, 1984.
- THUREAU-DANGIN, F.-Th.: *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften*, Leipzig, 1907.
- THUREAU-DANGIN, F.-Th.: *Les cylindres de Goudéa découverts par Ernest de Sarzec à Tello*, Paris, 1925.
- TRINE, Ch.: *The New Akashic Records: Knowing, Healing & Spiritual Practice*, Portland (Oregon, EE.UU.), 2010.
- VACÍN, L.: «Tradition and Innovation in Šulgi's Concept of Divine Kingship», A. Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East: Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*, Eisenbrauns, 2015, 179-192.
- WESTENHOLZ, J. G.: «In the service of the gods: the ministering clergy», Crawford, H. (ed.), *The Sumerian World*, 2013, Londres, 245-274.
- WILSON, J.: *The Cylinders of Gudea. Transliteration, Translation and Index*, Butzon & Bercker Kevelaer, Neukirchen-Vluyn, 1996.
- WITZEL, M.: *Der Gudea-Zylinder A: in neuer uebersetzung. Mit Kommentar. Anhang: Eridu-Hymnus*, Leipzig, 1922.
- ZIEGLER, N.: *Les musiciens et la musique d'après les archives de Mari*, Paris, 2007.
- ZIEGLER, N.: «Music, The Work of Professionals», K. Radner y E. Robson, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Radner, K. y Robson, E., eds.), Oxford University Press, 2011, 288-312.
- ZIEGLER, N.: «Les rois et leurs musiciens en Mésopotamie», M^a T. Schettino y S. Pittia (eds.), *Les sons du pouvoir dans les mondes anciens: actes du colloque international de l'Université de La Rochelle: 25-27 novembre 2010*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012, 25-46.

- ZIEGLER, N. «Le statut social des musiciens à l'époque paléo-babylonienne», S. Emerit (ed.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne: Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome: actes de la table ronde internationale tennue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, les 4 et 5 juillet 2008*, Institut Français d'Archéologie Orientale, 2013, 47-68.
- ZÓLYOMI, G.: «Review of Edzard 1997», *OLZ* 94, 1999, 178-189.

RECENSIONES

A FAMILY OF GODS: THE WORSHIP OF THE IMPERIAL FAMILY IN THE LATIN WEST

MCINTYRE, GWYNAETH: *A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016, 179 pp. ISBN 9780472130054 (hardcover: alk. paper) | ISBN 9780472122189 (e-book).

CARMEN ALARCÓN HERNÁNDEZ

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
CARMEN.ALAHER@GMAIL.COM

El objetivo de la publicación de McIntyre, *A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West*, es el estudio, principalmente epigráfico y arqueológico, del origen y del desarrollo del culto a la familia imperial durante el Principado en los centros cívicos de una serie de provincias del Occidente Latino – la Tarraconense, la Lusitania, la Bética, las Tres Galias, la Galia Narbonense, el África Proconsular y las Mauritania. La autora elabora una aproximación a los sacerdotes de culto que las comunidades deciden crear en honor no solo del *princeps* sino también de los miembros de su *domus*¹. Como resultado, la obra constituye un paso más en el conocimiento del denominado “culto imperial”, ya que pone de manifiesto la importancia de dirigir el análisis a todos los componentes de las dinastías gobernantes – no solo al César. Asimismo, el libro complementa los trabajos de Fishwick sobre los sacerdotes de rango provincial².

En primer lugar, en el prelude de la obra (“Introduction”, pp. 1-13) se observa la línea interpretativa de la investigación, que sigue los postulados que Price estableció

1. G. McIntyre, *A Family of Gods: The Worship of the Imperial Family in the Latin West*, Ann Arbor, 2016, p. 1: “A study of the honors granted to the emperors tells only part of the story. Almost half of the individuals deified were not emperors”.

2. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden, III, 2, 2002.

en su trabajo de 1984 y que Gradel continuó en su libro de 2002³. En este sentido, la estudiosa considera que la concesión de honores divinos a determinados miembros de la *domus imperatoria* suponía un medio a través del cual los centros cívicos definían y negociaban su lugar en el Imperio y su relación con el poder que emanaba de la capital. En su opinión, las comunidades conectaron con las personas deificadas de la familia imperial mediante la dedicación de sacerdocios, de tal modo que los cambios religiosos y culturales no fueron el resultado de una relación unidireccional desde el centro a la periferia, pues en gran medida dependieron de las tradiciones locales, la competición regional o las iniciativas individuales de las poblaciones. Así, a diferencia de lo que ha planteado Fishwick en sus publicaciones⁴, McIntyre sostiene que no existieron unas prácticas culturales cohesivas y uniformes exportadas desde la capital a las provincias⁵. Además, el análisis del culto municipal le permite detectar las posibilidades de promoción de la élite cívica que ocupó los sacerdocios; una materia que ha sido objeto de estudio en investigaciones como las de Várhelyi y Hemelrijk⁶.

A continuación, en el primer capítulo, (“Centre and Periphery: The Establishment of Cult to the Emperor and Members of His Family”, pp. 15-39), la autora presenta tres casos concretos de fundación de nuevos cultos. Su objetivo es argumentar que estas fundaciones constituyeron un medio efectivo para que las comunidades instauraran una conexión con la dinastía gobernante y negociaran su posición en la estructura de poder. Por un lado, analiza los honores excepcionales que se concedieron a César – iniciados tras su victoria en la batalla de Tapso en el año 46 d. C. – y que sirvieron de modelo a los que se otorgaron posteriormente a los emperadores. McIntyre reflexiona sobre las denominaciones *divus* y *deus* según la información que transmiten las fuentes literarias (Serv. *Ad Aen.* 12, 139 = Varro, *Ling.* fr. 2; Serv. *Ad Aen.* 5, 45 = Varro, *Ling.* fr. 424) y expone el debate sobre la posible divinización del vencedor de Farsala con anterioridad a su defunción, de acuerdo con las opiniones principalmente de Gradel y Koortbojian⁷. Así, toma partido por la perspectiva de análisis del último autor, ya que considera que existió una clara diferencia entre “the

3. S. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984; y I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002.

4. D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leiden, 1987-2005; y D. Fishwick, *Precinct, Temple and Altar in Roman Spain: Studies on the Imperial Monuments at Mérida and Tarragona*, Farnham, 2017.

5. Un aspecto que ya señalaron otros autores. Véase por conveniencia: F. Lozano, *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores en Grecia*, Barcelona, 2010.

6. Z. Várhelyi, *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the Beyond*, Cambridge, 2010; y E. Hemelrijk, “Local Empresses: Priestesses of the Imperial Cult in the Cities of the Latin West”, *Phoenix* 61, 2007, p.318-349.

7. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford, 2002, pp. 54-72; y M. Koortbojian, *The Divinization of Caesar and Augustus: Precedents, Consequences, Implications*, Cambridge, 2013, pp. 15-49.

rhetoric of calling an individual a god and making him or her one” (p. 16). La configuración de un espacio destinado a la adoración de *Divus Iulius* y la consagración de su sacerdocio y su estatua de culto demostraban que el *divus* se había convertido en un dios. Por otro lado, en el segundo caso de estudio, analiza las honras que se otorgaron a Lucio y Gayo César en Pisa – donde se decide organizar un culto a los príncipes difuntos. Finalmente, en último lugar, se examinan las solicitudes que los *hispani* – primero los de la Tarraconense (en el 14 d. C.) y, posteriormente, los de la Hispania Ulterior (en el 25 d. C.) – elevaron a Tiberio para erigir un templo a *Divus Augustus*, en la primera petición, y a Livia junto al propio *princeps* en la segunda. El objetivo de la investigadora es exponer el diálogo que se establece entre el centro y la periferia imperial en la creación de un nuevo culto.

Posteriormente, el segundo capítulo (“Not Quite Gods: Priests of Living and Nondeified Members of the Imperial Family”, pp. 41-62) se dedica a los sacerdotes de determinados miembros de la dinastía Julio-claudia que, aunque no habían sido deificados en Roma, recibieron tal honor en algunas ciudades del Occidente Latino. Ciertamente, este proceder fue común durante el primer estadio del desarrollo de la práctica. En opinión de la autora, la concesión de un oficiante de culto imperial convertía a su destinatario en dios, a pesar de no haber sido divinizado en la capital. Entre los ejemplos que presenta destacan los *flamines* de Germánico en *Nemausus*, *Vienna* y *Olisipo* (*CIL* XII, 3180, *CIL* XII, 1872 y *CIL* II, 194), los de Julia Augusta en *Olisipo* y *Emerita Augusta* (*CIL* II, 194 y *AE*, 1915, 95), los de Tiberio en *Pax Iulia* y *Leptis Magna* (*CIL* II, 49 y *IRT* 596), la *flaminica* de Antonia la Menor en *Ruscino* (*IRGN* 638) o los del emperador Augusto, mencionados en una inscripción neo-púnica de *Leptis Magna* (*IRT* 319). Si hace algunos años – a pesar de la afirmación de Dion Casio (LI, 20, 6-8) – Gradel (2002) mostró la existencia de un culto municipal a los emperadores romanos durante su vida en Italia, actualmente la publicación de McIntyre recopila un conjunto de sacerdotes, consagrados a los césares y los componentes no deificados de su familia, procedentes de distintas regiones del Occidente Latino.

En el tercer capítulo (“Divi in the Provinces: Priesthoods, Honors and Sacred Spaces”, pp. 63-91), la investigadora desarrolla una aproximación a los oficiantes de culto consagrados a los *divi*. Debido a la problemática que plantea conocer sus funciones por la restringida información que proporcionan las fuentes epigráficas, la estudiosa centra su análisis en el título de los mismos. Tras reflexionar sobre la diferencia que pudo existir entre las denominaciones de *flamen* y *sacerdos*, enumera los distintos títulos que se constatan en las provincias objeto de su estudio y presta especial atención a los sacerdotes dedicados a un único *divus*. El panorama que McIntyre presenta permite observar la predilección de determinados centros cívicos por ciertos emperadores, así como el momento del establecimiento de la veneración y su perduración. El Apéndice 1 (Municipal Priests (Male) Dedicated

to the Worship of Individual Divi, pp. 145-147) muestra los *divi* que recibieron un mayor número de sacerdotes – entre los que Augusto ocupa una posición primordial, con testimonios hasta el siglo III –, las regiones en las que se documentan más oficiantes de este tipo – la Tarraconense y el África Proconsular – y la diferencia que existió entre ellas en la aparición y continuidad de los sacerdocios – pues a diferencia de lo que ocurrió en la provincia hispana, en el África Proconsular muchos *divi* recibieron sacerdotes años después de su muerte y deificación en Roma (véase por ejemplo *CIL* VIII, 14447). En definitiva, parece que la lista oficial de los miembros divinizados de la familia imperial no fue exportada y adaptada en las provincias, por lo que Roma no impuso su culto a las comunidades. En último lugar, la autora elabora una reflexión muy general sobre los espacios dedicados al culto imperial municipal y, finalmente, concluye la sección con el caso de estudio de *Leptis Magna*; una ciudad en la que el estado de conservación de la documentación arqueológica y epigráfica permite examinar la práctica cívica y conocer las características del progreso de la veneración a la familia imperial.

En el siguiente capítulo (“Female Divinities: The Divae and Their Priests”, pp. 93-109) se realiza un análisis de las sacerdotisas consagradas a las *divae*, pues aunque en Roma no se constaten testimonios epigráficos de sus oficiantes – solo literarios: D. C. LIX, 11, 2-3; SHA. *Ant. Pius* 6) –, sí se documentan en algunas ciudades del Occidente Latino. McIntyre, concedora de las interpretaciones de Hemelrijk, destaca el importante rol de las mujeres que desempeñaron dicha función en sus comunidades a través de su acción benefactora; una actividad que les otorgó honor y prestigio, y les permitió promocionar socialmente a pesar de no poder acceder a las magistraturas. En este sentido, sostiene que los emperadores y las emperatrices pudieron servir de modelo evergético y filantrópico para los que accedían a los sacerdocios; un aspecto que ya había destacado Gordon en el caso de los césares⁸. Asimismo, se lleva a cabo un estudio de las *flaminicas* y *sacerdotes* consagradas a una única *diva*. La tabla explicativa del Apéndice 2 (“Municipal Priestesses (Female) Dedicated to the Worship of Individual Divae”, p. 149) muestra los limitados testimonios que proporciona el Occidente Latino. Lo cierto es que si en Roma muchas emperatrices sirvieron al culto de sus maridos y familiares, en estas regiones fue común la fundación de sacerdocios femeninos al servicio de más de una *diva* o de la familia imperial en su conjunto, por lo que no existió una norma fijada en la capital que se impusiera al resto de los centros cívicos del orbe romano.

8. R. Gordon, “Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits”, M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, pp. 235-255; y R. Gordon, “The veil of power: emperors, sacrificers and benefactors”, M. Beard y J. North (eds.), *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, pp. 202-231.

Finalmente, el último capítulo (“Magistrates or Priests? The *Augustales, pp. 111-129) se dedica a los *Augustales⁹. A pesar de la inexistencia de testimonios en Roma, buena parte de los mismos proceden de Italia, por lo que McIntyre decide examinar brevemente su ordenación en dos comunidades concretas de la región, *Misenum* y *Herculaneum*, y posteriormente dirigir el análisis a su advenimiento en las provincias de la Galia, Hispania y el norte de África; territorios en los que defiende una iniciativa local en su fundación. Aun cuando la dificultad y las limitaciones que plantea la documentación epigráfica son constantes, la investigadora observa que entre las dedicaciones que el grupo realiza son muy frecuentes las que se dirigen a los componentes de la familia imperial y a los dioses – romanos e indígenas – a veces acompañados del epíteto *Augusto/a* (consultese el Apéndice 3, “Dedications Made to the Gods by *Augustales”, pp. 151-153). Como resultado, en el debate inevitable sobre la función de los *Augustales, apuesta por la religiosa y sacerdotal, y destaca su importante rol benefactor, así como las posibilidades de promoción de sus integrantes.

En último lugar, a la recapitulación de las conclusiones (pp. 131-134) le sigue un epílogo (*Aeternae Memoriae. The Persistence of the Imperial Cult Practices in Late Antique North Africa*, pp. 135-144) que presenta la persistencia del culto imperial en el Norte de África durante la Antigüedad Tardía. En esta sección, la estudiosa argumenta cómo la posición de los sacerdotes permanece inmutable a pesar de la evolución de la manifestación religiosa.

En definitiva, la obra discute la importancia de la veneración de la familia imperial en su conjunto para la promoción del poder de una *domus* concreta; la existencia de sacerdocios consagrados a sus componentes, independientemente de si habían sido divinizados o no en Roma, refleja la importancia del colectivo dinástico en las provincias del Occidente Latino. Así, la autora destaca que: “The imperial power structure was not concentrated entirely in the emperor’s hands but instead rested in the hands of the entire imperial family. By establishing cult to the imperial family, communities could be part of the commemoration and worship of this family of gods that ensured the empire’s continued peace and prosperity” (p. 134).

No cabe duda de que el libro de McIntyre constituye un paso más en el conocimiento del culto imperial; no obstante, posiblemente, su estudio habría sido más consistente si hubiera manejado bibliografía específica de cada provincia. En mi opinión, habría sido necesaria una reflexión sobre las posibles funciones de los sacerdotes a los que se refiere o, al menos, un análisis detallado de sus títulos, como el que realiza Delgado, por ejemplo, en su obra sobre las provincias de la Bética y las Mau-

9. La autora decide utilizar la denominación *Augustales para simplificar la terminología y seguir el ejemplo de R. Duthoy, “Recherches sur répartition géographique et chronologique des termes sevir Augustales, Augustalis et sevir dans l’empire romain”, *Epigraphische Studien* 11, 1976, pp. 143-214.

ritanias (Élites y organización de la religión en las provincias romanas de la Bética y las Mauritania: sacerdotes y sacerdocios, Oxford, 1998). Además, son esenciales algunos de sus artículos para el estudio de los sacerdotes de rango local en Hispania (“Los Fasti Sacerdotum de las ciudades de la Bética”, *Habis* 32, 2001, pp. 297-332; y “El flaminado local y provincial en Lusitania. Contribución a la historia política, social y religiosa de una provincia hispana”, J. L. Cardoso y M. Almagro-Gorbea (eds.), *L. Cornelius Bocchus: escritor lusitano da Idade de Prata da literatura latina*, Lisboa-Madrid, 2011, pp. 231-244). También hubiera sido interesante una profundización en la naturaleza de los honores divinos que se conceden a la familia imperial a nivel municipal – ¿se dirige el culto directamente a los mismos, a sus virtudes, a sus *genii* o a sus *numina*? –, sobre todo teniendo en cuenta la abundante bibliografía que existe al respecto para el conjunto del orbe romano. Por otro lado, se podría haber elaborado una discusión más extensa sobre los espacios y lugares de culto – templos y altares –, pues existe bibliografía más actualizada de alguno de los centros que son mencionados en el libro (por ejemplo, el denominado “Templo de Diana” de Mérida. Véase: J. M. Álvarez y T. Nogales, *Forum Coloniae Augustae Emeritae: Templo de Diana*, Mérida, 2003; y R. Ayerbe, T. Barrientos y F. Palma, *El Foro de Augusta Emerita: Génesis y evolución de sus recintos monumentales*, Mérida, 2009).

En conclusión, la obra ofrece una reflexión interesante sobre las relaciones de poder que se establecen entre los centros cívicos y la capital imperial, así como la importancia de la promoción del culto del conjunto de la familia de un emperador en la creación de una ideología que respalde la autoridad y la soberanía de su dinastía.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

1. *Arys* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos.

2. El Consejo de Redacción de *Arys* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

3. *Arys* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

4. Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

5. Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

6. Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 14).

7. Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

8. Las referencias bibliográficas se atenderán al siguiente modelo: apellido o apellidos del autor o autores en mayúsculas, seguido de coma, el nombre del autor o autores en redonda o bien sus iniciales, seguido de dos puntos. Para los libros, seguirá el título en cursiva, seguido de coma, y a continuación, lugar y año de edición, separados por coma (si cuenta con varias ediciones, se recogerá el número de la edición utilizada), y los números de la página o páginas que interesen, sin que estén precedidas por abreviaturas como p., pp. o pág. Para las obras colectivas, después del nombre del autor se recogerá el título de artículo o capítulo entre comillas angulares, seguido del apellido y nombre del editor o editores y la abreviatura "(ed.)", y el resto de la cita igual que para los libros, aunque en este caso se deberán señalar

los números de las páginas del artículo o capítulo y después, entre paréntesis, la página o páginas específicas a las que se quiere hacer referencia. Finalmente, cuando se trate de artículos de revistas, se seguirá el mismo modelo que para las obras colectivas, pero sustituyendo los editores y el título de la obra por el título de la revista, en cursiva y abreviado, seguido del tomo, la fecha y la indicación general y específica de las páginas.

9. Los títulos de las revistas se abreviarán siguiendo como pauta los listados de *L'Année Philologique*. Las citas posteriores de un mismo trabajo serán abreviadas, preferentemente sin usar el sistema de op. cit. o similares.

10. Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del *Oxford Classical Dictionary*, el *Thesaurus Linguae Latinae* o el *Diccionario Griego Español*, como ejemplos.

11. Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

12. Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

13. La publicación en *Arys* no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la revista y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En cualquier caso, siempre será necesario indicar la procedencia cuando se reproduzca el contenido de la revista.

14. INSTRUCCIONES PARA EL ENVÍO DE ORIGINALES: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista ARYS en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

PUBLICATION GUIDELINES

1. *Arys* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers.

2. The Editorial Board of *Arys* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address

any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

3. *Arys* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

4. Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

5. For the ancient Greek, Unicode font will be used.

6. Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 14).

7. The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the application as an author.

8. The references shall follow the following format: last name/s of the author/s in capital letters, followed by a comma, the first name of the author/s or their initial round, followed by a colon. For books, the title in italics will follow, followed by a comma, and then place and year of publication, separated by commas (if you have multiple editions, contain the number of the edition used), and the page/s numbers of interest, without being preceded by abbreviations such as p., pp. or page. For collective works, after the name of the author the title of paper or chapter will follow, by chevrons, followed by surname and name of the editor and the abbreviation "(ed.)", and the rest of the quote as for books, although in this case should indicate the page numbers of article or chapter and then in parentheses the page or specific pages to which the author refers. Finally, in the case of journal articles, the same model for collective works will follow, but replacing the editors and the title of the work for the journal title in italics and abbreviated, followed by the volume, year and general and specific indication of the pages.

9. The titles of journals will be abbreviated following as a guideline the listings in *L'Année Philologique*. Subsequent citations of the same work will be shortened, preferably without using the op. cit. system or similar.

10. For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such those in the *Oxford Classical Dictionary*, the *Thesaurus Linguae Latinae* or *Diccionario Griego Español*, as examples.

11. To make divisions and subdivisions in the articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include

second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

12. Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality to 300 pixels and be in jpg format, preferably.

13. The publication in *Arys* is not eligible for a salary payment. Editing rights belongs to the magazine and permission of the Editorial Board will be needed for partial or full reproduction. In any case, it will be necessary to indicate the source when reproducing the content of the magazine.

14. INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the ARYS Journal in Open Journal System, in the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

PRÓXIMO NÚMERO

ARYS

ANTIGÜEDAD, RELIGIONES Y SOCIEDADES

ARYS 15 - 2017



DEPORTE, ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN
EN EL MUNDO ANTIGUO

VERENDA NUMINA

- EL MIEDO Y LA RELIGIÓN: ALGUNAS REFLEXIONES GENERALES
Francisco Díez de Velasco
- CULTO Y RITO EN CUEVAS: MODELOS TERRITORIALES DE VIVENCIA Y EXPERIMENTACIÓN DE LO SAGRADO, MÁS ALLÁ DE LA MATERIALIDAD (SS. V-II A.N.E.)
Carmen Rueda Galán y Juan Pedro Bellón Ruiz
- CAPUT IN IECORE NON FUIT. LA ‘CABEZA’ DE LOS CÓNSULES POR LA SALVACIÓN DE LA REPÚBLICA
José A. Delgado Delgado
- LOS TEMORES DEL MAGO: MIEDOS EN TORNO A LA ACCIÓN MÁGICA EN LA ANTIGUA ROMA
Silvia Alfayé Villa
- FEARSCAPES CRISTIANOS EN EL EGIPTO TARDOANTIGUO
Clelia Martínez Maza
- XIBALBA, EL LUGAR DEL MIEDO: LAS CUEVAS Y EL INFRAMUNDO DE LOS ANTIGUOS MAYAS
Holley Moyes

VARIA

- UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA IMPORTANCIA DE LA MÚSICA EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA A PARTIR DE LOS CILINDROS DE GUDEA A Y B
Daniel Sánchez Muñoz

RECENSIONES

- MCINTYRE, GWYNAETH: A FAMILY OF GODS: THE WORSHIP OF THE IMPERIAL FAMILY IN THE LATIN WEST. UNIVERSITY OF MICHIGAN PRESS, ANN ARBOR, 2016.
Carmen Alarcón Hernández

