

THE STUDIES ON ROMAN MAGIC IN *HISPANIA* SINCE
THE TURN OF THE CENTURY (2000-2016)

Los estudios sobre magia en *Hispania* romana desde el cambio de era (2000-2016)

Antón Alvar Nuño

Universidad Carlos III de Madrid

anton.alvar@gmail.com

Fecha recepción 01.05.2017 / Fecha aceptación 30.09.2017

Resumen

Se revisan en este artículo las tendencias interpretativas que ha habido en los estudios sobre magia en la Península Ibérica en las últimas décadas. Si bien hubo un interés germinal en estas cuestiones durante los años 60, la atención hacia las cuestiones relacionadas con la magia en *Hispania* ecllosionó en los años 80. Aún hay cierta tendencia a plantear la magia como una forma de religiosidad popular o como una forma de enfrentamiento al orden establecido pero, en términos generales, la interpretación de las fuentes está siguiendo caminos similares al panorama internacional, marcado desde los años 90 por la ruptura de la diferenciación tácita entre magia y religión.

Palabras clave

Defixiones – Cultura popular – filacterias – *Begriffsgeschichte* – Resistencia – Poder Ritual

Abstract

This paper analyses the interpretative trends of recent decades in the study of magic in the Iberian Peninsula. Although early interest in the topic hatched during the 1960s, the study of magic in *Hispania* did not become fully fledged until the 1980s. Today there is still a certain tendency towards the interpretation of magic as a form of popular religiosity or as a deviation from the established order, but generally speaking the current interpretation of the sources from *Hispania* now follows the track originating with the 1990s paradigm-shift, where magic is no longer considered tacitly different to religion.

Keywords

Defixiones – Popular Culture – Phylacteries – *Begriffsgeschichte* – Resistance – Ritual Power

* Este artículo forma parte de los resultados del Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, “La invención del pagano: las fronteras de la identidad religiosa en el mundo tardoantiguo (HAR2014-51946-P), dirigido por la prof. Clelia Martínez Maza.

Esso mismo si sabeys de algunas personas hechizeras, encantaderas, agoreras, sortilegas o que saben y usan hazer ligaturas, maleficios, encantamientos, conjuros, enxalmos, santiguando de mal de ojo o cortando el baço, o segando la rosa, o mal de culebrilla, o encomendando el ganado y las otras cosas perdidas y entrando en cercos usando de adivinos, proferiendose a dezir las cosas perdidas o que estan por venir. O si sabeis de algunos que tengan algunos libros de conjuros, supersticiones, heregias, o que esten reprobados en derecho o por la iglesia, o que trayan algunas nominas breves al cuello, o en otra parte, las vengais exhibiendo e mostrando para que sean vistas y examinadas, y si son buenas catholicas o no¹.

LOS ESTUDIOS SOBRE MAGIA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA en la Antigüedad tuvieron en los años 60 dos exponentes que resultaron ser, desde sus diferentes aproximaciones metodológicas, pioneros en relación con el actual estado de la cuestión. Uno de ellos, con una metodología de carácter etnohistórico, estaba interesado en una construcción narrativa de *longue durée* que permitiera explicar los cambios y continuidades del arquetipo de bruja desde Homero hasta los últimos juicios inquisitoriales de Europa. El trabajo de Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, publicado en 1961 y traducido al inglés en 1964, estaba inspirado en la supervivencia de creencias locales en la brujería y la magia en su tierra natal, pero su obra no estaba limitada a la mera descripción de informes etnográficos². Caro Baroja reconocía que

1. Edicto de visita del obispo de Tarazona, Juan González de Munébrega. Incluido en la visita pastoral del año 1548. ADT, C. 7, Leg. 5, nº 26, fol. 5. *Apud.* M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Madrid, 2000, 141-142.

2. J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1961, trad. inglés, *The World of the Witches*, Londres, 1964. Sobre la concepción de la magia greco-romana en su obra cf. A. Alvar Nuño, “La obra de Julio Caro Baroja en relación con los estudios sobre magia greco-romana”, *Revista de Historiografía*, 4, 2006, 35-45. Las publicaciones de don Julio sobre magia y brujería fueron abundantes, pero la mayor parte de ellas estaban centradas en la Edad Moderna: cf. e.g. “Las brujas de Fuenterrabía (1611)”, *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 3, 1947, 189-204; “Doña Antonia de Acosta Mejía. Perfil de una hechicera del s. XVII”, *Revista de Tradiciones Populares*, 17, 1961, 39-65 o *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1967. Para una bibliografía completa, A. Carreira, “Bibliografía de Julio Caro Baroja”, *revista internacional de estudios vascos*, 31, 1986, 247-290.

la historia de las descendientes de Hécate era más una historia de aquellos que se consideraban afectados por sus supuestos poderes que una historia de la brujería. Desde su punto de vista, el mundo de las brujas era una construcción social que adaptaba de manera constante los estereotipos culturales consolidados y transmitidos principalmente en la literatura a cada realidad histórica. El trabajo de Caro Baroja estaba inspirado en los estudios de J. G. Frazer, de M. Mauss y de B. Malinowski. Todos ellos, y en especial el planteamiento de la Escuela sociológica francesa de la magia como un antimodelo subversivo de la religión oficial, siguen vigentes en la producción científica nacional.

La segunda aproximación metodológica a la magia antigua era de carácter más positiva. Se trataba del análisis y edición lingüística de los textos epigráficos que conforman uno de los principales testimonios directos de las prácticas mágicas en la antigüedad: el corpus de *defixiones*. El artículo de Emilio García Ruiz, “Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el corpus de Audollent”, *Emerita*, 35, 1967, 54-89 y 219-248, tenía una clara intención continuista con respecto a la obra del filólogo francés, quien a su vez pretendía completar la labor iniciada por Wunsch para el Ática³. El trabajo de Audollent, publicado en 1904, requería una actualización de los materiales hallados desde entonces, y García Ruiz se ocupó de los textos latinos (100 en total), mientras que D. R. Jordan hizo lo propio con las *defixiones* griegas en sendos artículos publicados en 1985 y 2000⁴. El trabajo de García Ruiz añadía nueve *defixiones* a las dos que se conocían provenientes de la Península Ibérica de acuerdo con el corpus de Audollent, mientras que los trabajos de Jordan identifican tres *defixiones* griegas y una bilingüe en territorio peninsular⁵.

Desde entonces, la labor de publicación de nuevos testimonios epigráficos, de revisión y reedición de antiguas noticias de hallazgos pobremente estudiados en el momento de su descubrimiento, y de reinterpretación de las fuentes se ha desarrollado, en gran medida, bien desde un riguroso positivismo⁶, bien dentro un marco conceptual que aboga desde diferentes

3. Sobre la atención con que Audollent siguió los trabajos de Wunsch, A. Diès, “Notice sur la vie et les travaux de M. Auguste Audollent, membre de l’Académie”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 97, 1953, 341-349.

4. D. R. Jordan, “A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 1985, 151-197 e id., “New Greek Curse Tablets (1985-2000)”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 41, 2000, 5-46.

5. El interés que ha suscitado el estudio de la magia en las últimas décadas ha supuesto que el corpus de G. Audollent, *Defixionum Tabellae*, París, 1904 (reimp. Frankfurt a.M. 1967) se haya actualizado en varias ocasiones en lo concerniente a las *defixiones* latinas. Además del artículo de E. García Ruiz, “Estudio lingüístico...”, *op. cit.*, cf. A. Kropp, *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008 y C. Sánchez Nataliás, *El contenido de las defixiones en el Occidente del Imperio romano*, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza, 2013.

6. Que por otro lado resulta necesario para una correcta lectura de las fuentes documentales y una adecuada descripción de su contexto arqueológico. Algunos ejemplos de ediciones recientes de textos de maldición de época romana en territorio peninsular son S. García-Dils de la Vega y J. De la Hoz Montoya, “Dos nuevas inscripciones de colonia Augusta Firma Astigi (Écija – Sevilla): Una *tabella defixionis* y un pavimento musivo de temática circense”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 184, 243-256; A.U.

postulados por establecer una diferencia neta entre magia y religión, ya sea considerando a la magia como un elemento de la cultura popular o como un modelo de resistencia frente al orden establecido. Estos planteamientos recibieron una fuerte sacudida en sus cimientos en los años 90; no obstante, el cambio de paradigma se ha recibido de manera desigual en España. El propósito de mi contribución es explicar qué aspectos de la conceptualización tradicional de la magia se mantienen y qué ha supuesto el cambio de paradigma de los 90 para los estudios sobre magia en la Península Ibérica⁷.

Magia y «religiosidad popular»

La cuestión de la magia como una forma de religiosidad popular es uno de los viejos caballos de batalla en su debate terminológico en Historia de las Religiones. Pero el calificativo de «popular» para referirse a la magia o a cualquier otra forma de religiosidad no está exento de problemas. En el saco roto de la «religión popular» cabe tanto la idea de que existe una agrupación de creencias y prácticas que se resisten a la dinámica histórica, revelando el sustrato de una mentalidad religiosa de carácter esquemático entre los grupos más bajos de la población, como la idea de que estos mismos grupos, resistentes a la ortodoxia de la religión oficial o incapaces de entenderla, la interpretan de manera inadecuada y la combinan con creencias anteriores⁸. La «religión popular» y la magia se pueden entender como ignorancia doctrinal, como fosilización de rituales y creencias, o como hibridación religiosa sin control oficial. Esta amalgama, que se puede formular de manera más o menos sofisticada, deriva del debate más amplio sobre la auto-representación en el pensamiento occidental de la noción de progreso por un lado, y de la división bajtiniana entre cultura popular y cultura de élites por otro.

De acuerdo con Randall Styers, el hecho de establecer una diferenciación tácita entre magia, ciencia y religión se volvió central a partir del desarrollo de las teorías sobre evolucionismo social de finales del s. XIX y comienzos del XX, en donde la magia se planteaba bien como un repositorio de prácticas místicas con finalidad instrumental de carácter distintivo

Stylow, “Stumm wie ein Frosch ohne Zunge! Eine neue Fluchtafel aus *Celti* (Peñaflor, Prov. Sevilla)”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 181, 2012, 149-156, o

7. Conviene advertir que me voy a centrar exclusivamente en los testimonios de época romana, aunque en la colonia griega de Emporion se hallaron tres *defixiones* con dataciones que parecen corresponder a los s. IV-III a.e. (para una bibliografía completa, cf. Jordan, “A Survey of Greek defixiones...”, *op. cit.* 183-184).

8. La discusión del concepto de religión popular fue el objeto de análisis de varios autores en la obra colectiva de C. Álvarez Santaló, M.J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Vol. I. Antropología e Historia*, Barcelona-Sevilla, 1989. Resultan especialmente interesantes para el planteamiento que aquí expongo los trabajos de J.L. García García, “El contexto de la religiosidad popular”, 19-29 y de H. Driessen, “‘Elite’ versus ‘popular’ religion? The politics of religion in Rural Andalusia, an anthropological perspective”, 82-104. Cf. asimismo, W.A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton (NJ), 1981, 78 y s.; M. Delgado, “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema”, *Gazeta de Antropología*, 10, 1993: Revista on-line: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3641> (consultado por última vez el 27-02-2017).

frente al desarrollo de la ciencia occidental, bien como la precursora necesaria del pensamiento lógico, o bien como la prueba empírica de la existencia de un desarrollo cognitivo común en el ser humano⁹.

Aunque el debate ha generado una amplia producción literaria, los modelos interpretativos tradicionales en Historia Antigua han partido en gran medida del esquema diferencial establecido por J.G. Frazer¹⁰. Sus teorías, o planteamientos derivados de sus postulados, han influido asimismo en la interpretación de los materiales procedentes de la Península Ibérica durante la Antigüedad y la Antigüedad Tardía. Aunque algunos de sus planteamientos han sido desechados –ya nadie defiende que la magia sea «un sistema espurio de ley natural, al igual que una guía de conducta falaz; es falsa ciencia del modo que es un arte abortivo»¹¹, o que su lógica se base en la obvia pero incorrecta asociación de ideas, propia de las limitadas capacidades cognitivas de los salvajes y de los ignorantes–, hay otros que se resisten al destierro académico. En concreto, algunas de las tesis de Frazer han servido como punto de partida para los estudios cognitivistas sobre la magia, los cuales han empezado a aflorar en los últimos años¹². Asimismo, sigue siendo habitual encontrarse con la utilización de los conceptos de magia homeopática -lo semejante produce lo semejante- y magia por contagio -algo que ha permanecido en contacto con una cosa influye en esa cosa- que definió Frazer, como característicos de un «pensamiento mágico» que sería, además, universal¹³.

9. R. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford, 2004, 121-164.

10. Como dice R.L. Fowler en *ThesCra*. III, 6.i, “Magische Rituale”, 284: “The evolutionism has long been discarded, and Frazer’s understanding of religion is consistent with only the most extreme positivism. Nonetheless, his list of characteristics is still widely applied in discussions of magic, though in completely different explanatory frameworks”. Cf. asimismo, F. Graf, *La magie dans l’antiquité gréco-romaine*, París, 1994, 14 y s.; H.S. Versnel, “Some Reflections on the Relationship Magic-Religion”, *Numen*, 38, 1991, 177-197.

11. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. 1, Edimburgo, 1920 [1906], 53. Conviene advertir que las teorías de Frazer ya estaban caducas en el momento de su publicación. F. Boas escribió un artículo titulado “The Limitations of the Comparative Method of Anthropology”, *Science*, 4, 103, 1896, 901-908 –poco después de la primera edición de *The Golden Bough*, publicada en 1890–. Además, son famosos los “Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*”, de L. Wittgenstein, editados por R. Rhees en *Synthese*, 17, 1967, 233-253, reeditados por el mismo autor y traducidos al inglés en *The Human World*, 3, 1971, 28-39 y publicados finalmente en forma de libro en L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers Golden Bough & Remarks on Frazer’s Golden Bough*, R. Rhees (ed.), New Jersey, 1979. Por otro lado, R. Ackerman lo definió como una “mente de finales del siglo XVIII en un ambiente de finales del XIX” en *The Myth and Ritual School. J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, Nueva York-Londres, 1991, x.

12. J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, Plymouh (RU), 2007.

13. Poco importa que la acuñación frazeriana del concepto de “simpatía” no tenga su origen en ese pretendido pensamiento mágico universal, sino en el pensamiento filosófico de Plotino (Porph. *En.* 4, 40-44) quien, a su vez, estaba influido por una parte central de la doctrina estoica sobre la formación del cosmos, en donde existe una fuerza vital que afecta a todas las partes del universo, *pneuma*, y una tensión vital que une cada cosa y hace del universo un todo coherente, *tonos*. Sobre el carácter reduccionista de la categoría “magia simpática”, A. Alvar Nuño, “Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre antigüedad y

La idea de la magia como una forma de «religiosidad popular» o de «cultura popular» no solo está relacionada con su conceptualización como un sistema cognitivo autónomo, sino que forma parte de todo un sistema cultural que se constituye como forma de expresión independiente y contraria a la cultura de élite. Es en el movimiento de la *nueva historia cultural*, interesado por hacer una historia desde abajo («history from below»), por la vida cotidiana, por la transmisión de un conocimiento no libresco, etc., en donde se puede ubicar la conceptualización de la magia de una parte de la historiografía reciente¹⁴. A diferencia del ordenado discurso teológico que componen las élites para la descripción de la supraestructura religiosa, las clases populares generarían un universo propio en donde el infortunio cotidiano y la precariedad de sus condiciones de existencia estarían integrados en sus fiestas, celebraciones y rituales. El discurso popular se presentaría en ocasiones como una antítesis del sistema de valores y de la moral de la clase dominante. Es en ese horizonte simbólico paralelo en donde se ubicaría la magia¹⁵.

Un ejemplo de este planteamiento es el estudio de I. Velázquez sobre textos de maldición y fórmulas profilácticas procedentes de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía¹⁶. Para ella «existe en estos textos una clara continuidad de formas, en la que es palpable, no obstante, la presencia de nuevos elementos, sobre todo el cristianismo. La

mundo moderno. ¿Una estructura mental de muy larga duración?», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 40, 2014, 147-162.

14. Este movimiento fue deudor en gran medida de la nueva manera de hacer historia de la Escuela de los Annales, pero tuvo su mayor apogeo a partir de los años 70. Entre sus representantes más destacados se incluyen a Carlo Ginzburg, fundador de la “microhistoria” en *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976; Peter Burke y su famosa *Popular Culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978; R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, 1978; o Arón Gurévich, *Medieval Popular Culture*, Cambridge, 1988. Todos ellos estuvieron inspirados por Mijaíl Bajtín y *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, publicado por primera vez en ruso en el año 1965 (aunque se trataba de su tesis doctoral, presentada en 1940) y traducido a las principales lenguas europeas en la década de los 70 (la primera edición española es de 1974). Bajtín se popularizó en Europa gracias a los estudios de Julia Kristeva, como “Bakhtin, le mot, le dialogue et le roman”, *Critique*, 239, 1967, 438-465 y de P. Burke, “Bakhtin for Historians”, *Social History*, 13, 1988, 85-90. Las teorías del autor ruso fueron introducidas en Estudios Clásicos de la mano de W. Rösler en “Michail Bachtin und die Karnevalskultur im antiken Griechenland”, *Quaderni urbinati di cultura classica*, 23, 1986, 25-44.

15. Las tesis de la *nueva historia cultural* y, en especial, de Bajtín, se han visto reflejadas principalmente en los estudios sobre magia en la Edad Media y Edad Moderna. En T.A. Mantecón Movellán (ed.), *Bajtín y la Historia de la Cultura Popular: Cuarenta años de debate*, Salamanca, 2008 se pueden encontrar algunos ejemplos, como M. Torres Arce, “El control inquisitorial de la palabra y la superstición popular a fines del Antiguo Régimen” (pp. 241-256) o L. Agúndez San Miguel, “Demonios, vecinos y cultura popular en el siglo XVIII: las brujas de Pámanes” (pp. 257-282).

16. I. Velázquez, “Intersección de realidades culturales en la Antigüedad Tardía: el ejemplo de *defixiones* y filacterias como instrumentos de la cultura popular”, *Antiquité Tardive*, 9, 2001, 149-162. Una versión más elaborada de este artículo en *ead*. “Between Orthodox Belief and ‘Superstition’ in Visigothic Hispania”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1 Oct. 2005*, RGRW, 168, Leiden-Boston, 2010, 601-627.

persistencia de elementos paganos y el sincretismo con la nueva fe observado en los textos, no debe entenderse solo como muestra de la pervivencia del paganismo, de ritos y costumbres, en el mundo cristiano, contra la que se luchará insistentemente desde las instancias civiles y eclesiásticas; o entenderse, por el contrario, como una penetración del cristianismo, cada vez más dominante y extensa, en cada una de las esferas de la vida cotidiana, sino, también, como muestra de una realidad de la cultura popular, capaz de asimilar nuevos elementos, pero que permanece inalterable en su esencia, a través de muchos siglos, al margen de una cultura elitista, aristocrática y minoritaria, y al margen también de la supuesta democratización de esa misma cultura»¹⁷.

En la descripción de I. Velázquez se aprecia la idea de una especie de pensamiento colectivo tendente a la inercia y a la fosilización de creencias, que se vincula con el dogma de la élite intelectual a través de elementos de contacto muy precarios. La magia es aquí tratada como un conglomerado de creencias pseudo-religiosas que parasitan elementos de la doctrina oficial según sus propios intereses y que crean una arquitectura supraestructural propia y coherente en sí misma.

Se ha advertido desde otras instancias que la noción de «religiosidad popular» frente a «religión» es, en realidad, un falso problema¹⁸. La supuesta «religión popular», en donde entrarían conceptos como magia, superstición o -ya a partir de la instauración del cristianismo como religión oficial del Estado- paganismo, no tiene ni un sistema de creencias, ni un sistema de valores propio, y habría que analizar de manera más profunda si realmente tiene un sistema ritual propio¹⁹.

La etnografía y la antropología comparadas pueden ofrecer aquí nuevos modelos de análisis interpretativo aplicables a las fuentes documentales de la *Hispania* Antigua. No se puede obviar la existencia de pervivencias de algunas fórmulas en oraciones y conjuros que vinculan tradiciones religiosas de la Antigüedad y de la Antigüedad Tardía con versiones de ensalmos que se han mantenido en la tradición oral contemporánea en algunas regiones de la Península Ibérica. Un caso particularmente significativo y bien estudiado es el de los

17. *Ead.* p. 151. C.G. Wagner, “El rol de la licantrópía en el contexto de la hechicería clásica”, *Gerión*, 2 extra (*Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*), 1989, 83-98 sigue un planteamiento muy similar.

18. Cf. *supra* n. 9.

19. Esta es, en realidad, la esencia del problema que plantea Versnel al establecer una categoría de textos de maldición desgajada del resto del corpus de *defixiones* llamada “Prayers for Justice”. Su estudio canónico es H.S. Versnel, “Beyond Cursing: The Appeal for Justice in Judicial Prayers”, en Ch.A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York-Oxford, 1991, 60-106, pero se puede encontrar una síntesis del debate en H.S. Versnel, “Prayers for Justice East and West: Recent Finds and Publications”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 275-356. El mayor detractor de la categoría de “Prayers for Justice” es M. Dreher, “Gerichtsverfahren vor den Göttern? – ‘judicial prayers’ und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*”, en G. Thür (ed.), *Symposion 2009. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Seggau, 25.-30. August 2009)*, Viena, 2010, 303-337 e *id.* “‘Prayers for Justice’... and the Categorization of Curse Tablets”, en M. Piranomonte y F. Marco Simón (eds.), *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, 2012, 29-32.

conjuros contra las tormentas y el granizo. El más completo de ellos es una filacteria latina inscrita en una tabla de pizarra de comienzos de la Edad Media, aunque la fórmula parece ser muy anterior²⁰. La pizarra fue hallada por unos labradores en Carrio (Asturias) en los años 40 y entregada a D. Manuel Gómez Moreno, quien la editó por primera vez en 1954²¹. El texto contiene una oración para evitar el granizo en las tierras y en el pueblo de un tal Auriolo, que se presenta a sí mismo como *famulus Dei* (l. 6). En él, se invocan a los ángeles y arcángeles Miguel, Gabriel, Cecitiel, Uriel, Rafael, Ananiel y Marmoniel, y hace referencia a las *passiones* de San Bartolomé y San Cristóbal.

La tradición de redactar filacterias contra el granizo por todo el Mediterráneo Antiguo ha sido bien estudiada por F.J. Fernández Nieto, pero no deja de ser menos interesante la labor etnográfica de J.M. Pedrosa, quien ha continuado el rastreo de ensalmos contra el granizo en diferentes tradiciones orales de la Península Ibérica y se ha encontrado con concomitancias significativas que entroncan con el texto latino de Carrio: en él se envían las nubes aciagas fuera de «la villa y de los hogares, que vaya y vuelva por los montes, allí donde ni el gallo canta ni la gallina cacarea [...]»²². Este enunciado, que parece una latinización de la fórmula bizantina ἀλλὰ ἀπελθε εἰς τὰ ἄγρια ὄρη ἔνθα ἀλέκτωρ οὐ κρᾶζει («ve a las montañas salvajes, en donde ningún gallo cacarea») utilizada en un exorcismo contra el granizo (Ἐξορκισμός τοῦ χαλαζίου)²³, aparece en ensalmos que aún se cantan en algunas zonas de Portugal, en Badajoz, Galicia o Cataluña, y ha llegado incluso a integrarse a las tradiciones de los sefardíes de Bosnia, aunque no en todos los casos se trata de oraciones contra el granizo²⁴. Merece la pena reproducir un par de ejemplos:

Orellana la Vieja (Badajoz): «San Gregorio bendito / perdió su bastón; / la Virgen María / se le encontró, / y le dijo: / -San Gregorio, ¿dónde vas? / -A espantar aquella nube, / que

20. I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigodas. Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII*, Burgos, p. 368, nº 104, fecha el texto entre finales del siglo IX y el X, aunque F. J. Fernández Nieto, “A Visigothic Charm from Asturias and the Classical Tradition of Phylacteries against Hail”, en R. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 551 propone una datación del siglo VIII.

21. M. Gómez Moreno, “Documentación goda en pizarra”, *Boletín de la Real Academia Española de la Lengua*, 116, 1954, 48-54. No obstante, ya hizo referencia a este mismo texto en su discurso de entrada en la Real Academia de la Historia, publicado como “Las lenguas hispánicas”, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, 8, 1941-42, 28. Para una bibliografía completa sobre las ediciones de este texto, cf. I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigóticas... op. cit.*, 396. Otro ejemplo de transmisión de conceptos y prácticas mágicas desde un punto de vista diacrónico en F. Marco Simón, “Nigromants and Magic Circles. Trials in Aragón in the Early Sixteenth Century”, en V. Dasen y J.-M. Spieser (eds.), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance*, Florencia, 2014, 67-85.

22. [...] de uila e de 'ilas' auitaciones / p(er) montes uada et reuertam ubi neq(ue) galus canta neq(ue) galina ca-/cena [...]. Sigo la edición de I. Velázquez Soriano, *Las pizarras visigóticas... op. cit.*, 369.

23. Cf. H. Grégoire, *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Asie Mineure*, vol. 1, París, 1922, 124 y s., apud F.J. Fernández Nieto, “A Visigothic Charm from Asturias”..., loc. cit. 568-569.

24. Para un estudio completo, J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Gipuzkoa, 2000, 63-111.

tan enfadada va; / a llevarla / por donde no haya era, / ni planta de higuera, / ni flor de tomillo, / ni canten los gallos, / ni canten los niños»²⁵.

Región saloia (Portugal): «Santa Bárbara / se vestiu e se calçou, / seu caminho caminhou, / e lá no meio do caminho, / o Senhor encontrou. / E o Senhor preguntou: / -Onde vais, ó Bárbara? / -Vou espalhar uma trovoada / qu'anda no céu armada. / -Espalha lá pra bem longe, / onde não haja bêra nem èra, / nim raminho d'olivêra, / nim flor de ramadinho, / nim galhinho de lâ, / nim ouça cantar o galo, / nim ouça tocar o sino!»²⁶.

Pero el estudio de este tipo de pervivencias no debe limitarse a la mera acumulación etnográfica. Las notables diferencias de composición, de invocación o de expresión performativa demuestran claramente que se trata de «textos vivos» que se adaptan a los horizontes culturales a nivel local, como ha apuntado Fernández Nieto²⁷. Asimismo, si se pretende superar la *Begriffsgeschichte* de la magia, conviene analizar también el papel que desempeñan las élites locales en los procesos de negociación colectiva tanto del comportamiento como del canon religioso²⁸. En este sentido, parece más acertado hablar de religión local, tal y como sugiere Driessen en su estudio sobre el cristianismo en la Andalucía rural en la actualidad²⁹. Sabemos, por ejemplo, que otras oraciones corrían una suerte diversa según en la zona en la que se recitaran. Así, mientras la oración «Deus diante e eu detrás / Deus detrás e eu diante...» era objeto de condena por criptojudasismo en un Auto de Fe fechado en el año 23 de noviembre de 1621³⁰, Gonzalo Correas recogía en 1627 la oración castellana «Dios delante, / io tras él; / él ko[n]migo, / io kon él. // Dios konmigo, / io kon él; / él delante, / io tras él»³¹ como una plegaria totalmente aceptada en Castilla, y en Mallorca, durante la misma época, una cantinela similar («Jesús delante / y yo después») era perseguida por la Inquisición al ser recitada por echadoras de cartas³². Del mismo modo, la pizarra de Carrio o los ensalmos de transmisión oral pueden resultar más útiles como testimonios del fragmentario proceso de cristianización de la Península Ibérica, de fijación de tradiciones martiriológicas o de normativización del santoral, en donde la *longue durée* de la fórmula propiciatoria solo se perpetúa

25. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 74.

26. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 77-78, con una amplia bibliografía que hace referencia a más casos similares en ambos ejemplos.

27. F.J. Fernández Nieto, «A Visigothic Charm from Asturias...» *op. cit.*, 570.

28. Este es el planteamiento que sigue C. Martínez Maza, «Recursos mágicos paganos en la Iglesia Tardoantigua», *MHNH*, 14, 2014, 9-24.

29. H. Driessen, ««Elite» versus «popular» religion?...» *op. cit.*

30. F.A. Coelho, «Notas e paralelos folklóricos: I, Tradições relativas a S. Cypriano», *Revista Lusitania*, 1, 1887-1889, 166-174, apud. J. M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 30.

31. G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, ed. L. Combet, Burdeos, 1967 [Salamanca, 1627], 326, apud. J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 31-32.

32. F. Riera i Montserrat, *Remeis amatoris, pactes amb el dimoni, encanteris, per a saber de persones absents, cercadors de tresors, remeis per a la salut (Bruixes i bruixots davant la inquisició de Mallorca en el segle XVII)*, Barcelona-Palma de Mallorca, 1979, 40; J.M. Pedrosa, *Entre la magia y la religión... op. cit.*, 33.

por la utilidad legitimadora que tiene para la imposición de una nueva doctrina religiosa. El proceso es selectivo, no azaroso; en caso contrario, seguiríamos viendo lechuzas empaladas en las huertas³³.

La magia como enfrentamiento al orden establecido

El otro gran modelo tradicional sobre la magia es el de la Escuela sociológica francesa. Durkheim y Mauss la interpretaban como una práctica anti-social, diversa de los intereses de la comunidad e inmoral; en cierto modo, una imagen en negativo de su concepto de religión. Las tesis de Durkheim y Mauss sobre la magia calaron hondo tanto en el estructuralismo francés -que ha influido considerablemente en la historiografía española-, como en la antropología social-funcionalista británica. Ambas escuelas han sido clave para asentar la idea de que la magia es un tipo de praxis ritual contestataria a los poderes establecidos. Si bien, como indicaba en el comienzo del artículo, Julio Caro Baroja fue el impulsor de un nuevo planteamiento teórico basado en la historia de las mentalidades y en postulados sociológicos, la consolidación de las tesis de la magia como un sistema contestatario de los poderes públicos no se producirá hasta finales de los años 80. Caro Baroja era, en realidad, una excepción a los modelos interpretativos dominantes en la Universidad española durante esas fechas y, fuera de su producción bibliográfica, cualquier interés que pudiera haber sobre el fenómeno de la magia en la Península Ibérica durante la antigüedad era de corte positivista, como en el caso del estudio de Emilio García Ruiz sobre los textos de maldición latinos³⁴. Las razones del desfase entre la producción histó-

33. Pall. *Agric.* 1, 35: *Contra grandinem multa dicuntur. Panno russeo mola cooperitur. Item cruentae secures contra caelum minaciter leuantur. Item omne horti spatium alba uite praecingitur uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur uel ferramenta, quibus operandum est, seuo unguentur ursino.* Sobre pervivencias precristianas en la religión rural tardo-antigua, cf. A. Mastrocinque, “Magia agraria nell’impero cristiano”, *Mediterraneo Antico*, 7, 2004, 795-836. Sin embargo, las ausencias deberían ser tan clamorosas como las continuidades.

34. El único estudio que podría vincularse de alguna manera a los planteamientos de Caro Baroja es el estudio de L. Gil, *Therapeia. Medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, 1969. El trabajo de L. Gil estaba claramente influido por la obra de E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1965 pero no dedica gran cosa al análisis de la iatromagia en *Hispania*. Sobre este tema, cf. C.G. Wagner, “Herba vettonica”, en R.M. Cid y E.B. García Fernández (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, vol. 1, Oviedo, 2013, 581-595.

rica europea y la nacional³⁵ están relacionadas con lo que F. Wulff ha venido a llamar el proceso de «especialización» de la disciplina de Historia Antigua en España³⁶.

Afirmar que la interpretación del pasado está ligada a la coyuntura político-económica e ideológica del presente es un lugar común. En este sentido, no se puede explicar la adopción de la tesis de la magia como modelo de resistencia al orden establecido sin mencionar cómo la laxitud de los últimos veinte años del franquismo a la hora de establecer una política de educación superior bien controlada para sus intereses desembocó en la entrada de nuevas generaciones de estudiantes e investigadores que se enfrentan al caduco régimen, de ideología socialista y marxista, y, en nuestro ámbito de especialización, rupturistas con los planteamientos tradicionales acerca de la Historia Antigua de la Península Ibérica. Es dentro del contexto más amplio del proceso de democratización de España, de la formación del Estado de las Autonomías –que promovieron el estudio de materiales bajo una marcada delimitación territorial– y de creación de una Sociedad Civil capaz de organizarse y de generar presión ante la toma de decisiones políticas, en donde se fraguan nuevos planteamientos metodológicos para el estudio de la Historia Antigua en España, de carácter marcadamente social³⁷. Se ha señalado que la cristalización de la adopción de tesis indigenistas, anticolonialistas y de resistencia al poder establecido para la interpretación de la Historia Antigua peninsular, así como la dirección del foco de atención hacia las mayorías silenciosas y los grupos subordinados en la Antigüedad, se produjo en el VI Congreso Internacional de Estudios Clásicos de 1974, celebrado en Madrid, y cuyo tema

35. Piénsese, por ejemplo, que entre los años 60 y 70, en pleno apogeo de los estudios funcionalistas sobre las acusaciones de magia como una estrategia de control social, R. McMullen publica *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge (Mass.), 1966 y P. Brown, “Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages”, en M. Douglas (ed.), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Nueva York, 1970, 17-45.

36. F. Wulff, *Las esencias patrias. Historiografía e Historia Antigua en al construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, 2003, 234-255, con un epígrafe especial dedicado a la visión de la Historia Antigua peninsular de Caro Baroja.

37. Un análisis del sistema universitario español a finales del franquismo y durante la transición en V. Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975-1985*, Madrid, 1987, 261-296. Para un análisis esquemático de la evolución de los departamentos de Historia Antigua en España en estas fechas, cf. G. Bravo, “La evolución de la Historia Antigua peninsular en el siglo XX. Ensayo historiográfico”, en A. Duplá y A. Emborujó (eds.), *Estudios sobre Historia Antigua e Historiografía moderna. Anejos de Veleia*, 6, Vitoria, 1994, 81-94. La historiografía reciente en Historia Antigua ha sido objeto de numerosas publicaciones en los últimos años. Cf. e.g. J. Arce y D. Plácido, “Tendencias actuales y perspectivas de investigación en Historia Antigua”, en VV.AA., *Tendencias en Historia*, Madrid, 1988, 19-26; J. Mangas, “Historia social de la España Antigua. Estado de la investigación y perspectivas”, en S. Castillo (coord.), *La historia social en España*, Madrid, 1991, 127-148; id. “la primera generación de historiadores españoles de Historia Antigua”, en S. Crespo Ortiz de Zárate y A. Alonso Ávila (eds.), *SCRIPTA ANTIQUA in honorem Ángel Montenegro Duque y J. M.ª Blázquez Martínez*, Valladolid, 2002, 49-53; A. Duplá Ansuategui, “Un fantasma recorre oviedo a finales de los 70. Los coloquios de Historia Antigua”, en R.M. Cid y E.B. García Fernández (eds.), *Debita verba... op. cit.*, 155-170.

fue «asimilación y resistencia a la cultura greco-romana en el Mundo Antiguo»³⁸, aunque lo cierto es que en los años 60 ya se empieza a apreciar la entrada de nuevas metodologías interesadas en Historia económica e Historia social³⁹.

Fue en este ambiente intelectual en donde se fraguaron los principales estudios sobre la magia como un modelo de resistencia o como un reflejo de conflicto religioso en el seno de la *polis*. Estos fueron los planteamientos que abrazaron Domingo Plácido en su estudio introductorio sobre la magia en la parte oriental del Imperio romano y María José Hidalgo de la Vega en sus análisis sobre la representación literaria de la magia en la literatura latina –en la obra de Apuleyo de Madaura principalmente–⁴⁰.

El modelo teórico de la magia como forma de resistencia fue también empleado desde una perspectiva de género. Uno de los ejemplos más significativos en este sentido es el estudio de Amparo Pedregal sobre los arquetipos de *sagae* y *magae* en la literatura latina. Para la autora, la bruja literaria no solo simboliza el mal de manera genérica sino, sobre todo, es un indicador de los límites del comportamiento femenino aceptado según los principios morales establecidos por una estructura social de orden masculino⁴¹. M^a Isabel Núñez Paz también ha dedicado una parte de su labor investigadora al análisis de las sanciones jurídicas al ejercicio de la magia por parte de las mujeres en el Imperio romano⁴². Asimismo, en uno de sus trabajos, Hidalgo de la Vega recurre a los modelos literarios de la magia para tratar de demostrar que en la Roma alto-imperial las mujeres desarrollaron un tipo de magia exclusivo a través del cual expresaban un sistema de valores alternativo al del orden social establecido⁴³.

38. A. Prieto Arciniega, “Historiografía de la *Hispania* romana y visigoda”, en S. Rebores y P. López Barja (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social*, Xinzo de Limia, 1996, 49-50; F. Wulff, *Las esencias patrias... op. cit.*, 251-253.

39. Cf. A. Duplá Ansuategui, “Un fantasma recorre Oviedo...”, *op. cit.*, 157-160.

40. D. Plácido Suárez, “Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *pars orientis* del Imperio”, en AA.VV., *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*, Cádiz, 1985, 129-136. Hidalgo de la Vega ha tenido una amplia producción bibliográfica con respecto a la obra de Apuleyo desde su tesis doctoral –dirigida por Marcelo Vigil Pascual y defendida en Granada en el año 1976–, que publicó como *Sociedad e ideología en el Imperio romano: Apuleyo de Madaura*, Salamanca, 1986. Desde entonces, sus contribuciones sobre la magia en la literatura greco-latina de época imperial han sido profundas. Cf., e.g., M.J. Hidalgo de la Vega, “la magia y la religión en las obras de Apuleyo”, *Zephyrus*, 30, 1979, 223-230; *ead.*, “Los misterios y la magia en las Etiópicas de Heliodoro”, *Studia historica. Historia antigua*, 6, 1988, 175-188; *ead.*, “Apolonio de Tiana: ¿mago u hombre divino?”, en VV.AA., *Actas do II Congreso peninsular de História antiga: Coimbra, 18 a 20 de outubro de 1990*, Coimbra, 1993, 193-216.

41. A. Pedregal, “Magas: la valoración negativa de la sabiduría femenina en el período Altoimperial Romano”, *Hispania Antiqua*, 22, 1998, 115-138.

42. I. Núñez Paz, “La mujer romana: aspectos mágico-religiosos y repercusión penal”, *Labeo*, 44. 2, 1998, 268-284.

43. M.J. Hidalgo de la Vega, “Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain”, *Dialogues d'histoire ancienne*, 34, 2008, 27-43.

Las brujas de la novela romana eran, desde esta óptica, transgresoras e indóciles para un sistema cultural al servicio de la difusión de los valores del patriarcado⁴⁴.

La aplicación de estos planteamientos teóricos a los testimonios sobre magia en la Península Ibérica durante la Antigüedad se ha producido principalmente en el seno de los estudios sobre los procesos de cristianización en la Península Ibérica y el conflicto paganismo-cristianismo en la década de los 80. Es en estas fechas cuando Rosa Sanz prepara su tesis, titulada “El paganismo en al *Hispania* tardorromana y visigoda (s. IV al VII): análisis de un proceso de cambio”, dirigida por J.M. Blázquez y defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 1984. Su trabajo doctoral fue madurando hasta la publicación en 2003 de *Paganos, adivinos y magos*⁴⁵. En él, la autora analiza el proceso de transformación religiosa de la *Hispania* tardoantigua a partir del eje interpretativo del conflicto entre dos modelos antagónicos en donde uno, el cristianismo, se aprovecha de la tradición clásica del discurso de la magia como antítesis de la religión cívica para deslegitimar cualquier reducto de praxis religiosa no sancionada por su ortodoxia. La apropiación retórica del discurso tradicional de las nociones de *superstitio*, *maleficium*, *ueneficium* o *magia* incluiría su reformulación semántica: los nuevos conceptos acuñados por la patrística cristiana y por la nueva legislación integrarían prácticas religiosas que antes estaban institucionalizadas (como el sacrificio o la interpretación de *prodigia*) con los propósitos de eliminar cualquier vestigio del modelo anterior y de contener interpretaciones heterodoxas de la doctrina cristiana⁴⁶.

María Victoria Escribano también ha dedicado una parte de su producción científica al estudio de la instrumentalización jurídica de los conceptos de *superstitio* y *maleficium* para la condena y persecución de diferentes interpretaciones del credo cristiano durante

44. Si bien es cierto que las mujeres son un ejemplo recurrente de inadaptación a la norma junto con los esclavos y los extranjeros –cf., e.g., K.B. Stratton, *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*, Nueva York, 2007; R.L. Gordon, “*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)”, en S.A. Smith y A. Knight (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford-Nueva York, 2008, 72-94–, la producción material de la magia, los testimonios directos, como fórmulas de execración o cuestionarios astrológicos, es más ambigua. Sobre estas cuestiones, M.W. Dickie, “Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?”, *Classical Quarterly*, 50, 2000, 563-583; R.L. Gordon, “‘Will my Child Have a Big Nose?’: Uncertainty, Authority and Narrative in Katarchich Astrology”, en V. Rosenberg (ed.), *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual. Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge Bd. 46*, Stuttgart, 93-138; P. Ripat, “Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives”, en K.B. Stratton y D.S. Kalleres (eds.), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, Oxford-Nueva York, 2014, 340-364.

45. R. Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos. Análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua, Gerión, Anejo VII*, 2003. J.A. Jiménez Sánchez, “los magos en la *Hispania* tardorromana y visigoda”, en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania Tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, 2013, 119-138 sigue un planteamiento similar.

46. Entre los autores cristianos, cf. e.g. Tert. *Apol.* 22; Arnob. *Adv. Gent.* 1.24; Ier. *Ep.* 96.16. Con respecto a la legislación de la magia: *CTh.* 9.16; 9.38.3, 7 y 8.

el proceso de fijación de la ortodoxia católica⁴⁷. A diferencia de las tesis de carácter más sintético de Rosa Sanz, la doctora Escribano se ha centrado en la contextualización socio-histórica de casos específicos. Uno de los temas sobre los que se ha ocupado en relación con la Península Ibérica fue el priscilianismo, que fue objeto de una persecución sistemática y sufrió una agresiva propaganda de descrédito mediante constantes acusaciones de maleficio, herejía y superstición⁴⁸.

La mayor parte de los trabajos que se han aproximado al estudio de la magia como un indicador del conflicto religioso se han centrado principalmente en testimonios literarios y han prestado atención, por tanto, a la elaboración de discursos teológicos. Estas aproximaciones han puesto de manifiesto que no se puede estudiar la magia solo desde el punto de vista de la conceptualización del término, ya que los elementos que se utilizan para construir un concepto literario de magia no son más que tópicos que se repiten una y otra vez a lo largo de toda la literatura occidental⁴⁹. Su propósito no es en realidad definir lo que es la magia, sino delimitar lo que debemos entender por religión y, posteriormente, sobre todo a partir de los siglos XVIII-XIX, por ciencia⁵⁰.

La *Begriffsgeschichte* es útil para analizar la manera en que diferentes grupos interesados en mantener su inversión en el sistema religioso articulan una retórica exclusivista; así, los rituales para evitar la destrucción de la cosecha por el granizo son algo inocente (*CTh.* 9.16.3), a no ser que los artífices de esos rituales sean judíos (Concilio de Elvira, c. 49), o priscilianistas (*Priscil. Tract.* 1.28)⁵¹. Sin embargo, este tipo de discursos nos dicen muy poco acerca de los usuarios de la magia, como qué tipo de estrategias de auto-justificación emplea-

47. E.g. M.V. Escribano, "Superstitio, magia y herejía", en G. Pereira (ed.), *Actas del 1º Congreso Peninsular de Historia Antigua. Santiago de Compostela, 1-5 de julio de 1986, vol. III*, Santiago de Compostela, 1988, 41-60; ead. "La construction de l'image de l'hérétique dans le Code Théodosien XVI", en J.N. Guinot y F. Richard (eds.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: Intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien. Colloque International Lyon, 6-8 octobre 2005*, Lyon, 2008, 389-412; ead. "Heretical Texts and maleficium in the Codex Theodosianus (*CTh.* 16.5.34)" en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 105-140. Sobre la sanción de la magia en el *Codex Theodosianus*, cf. asimismo R. Teja, "Sub oculis episcoporum (*CTh.* 9, 16, 12): La inhibición de los obispos en la represión de la magia en el Imperio cristiano", en M.V. Escribano y R. Lizzi (eds.), *Política, religión y legislación en el Imperio Romano (s. IV y V d.C.)*, Bari, 2014, 231-249.

48. Para una introducción a la historiografía del priscilianismo, M.V. Escribano, "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", en J. Santos y R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre de 1996)*, Vitoria-Gasteiz, 2000, 263-288.

49. Cf. B.C. Otto, *Magie. Rezeptions- Und Diskursgeschichtliche Analysen Von Der Antike Bis Zur Neuzeit*, Berlín-Nueva York, 2011.

50. Cf. R. Styers, *Making Magic. Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford-Nueva York, 2004.

51. Cf. R. Sanz Serrano, *Paganos, adivinos y magos... op. cit.*, 74. C. Martínez Maza, "Recursos mágicos paganos...", *op. cit.*, 9-24 ofrece numerosos ejemplos de miembros de alto rango en la jerarquía de la Iglesia que recurren a la magia de manera habitual.

ban para recurrir con tanta frecuencia a una serie de prácticas supuestamente sancionadas, qué tipo de presión exterior les llevaba a recurrir a ella, o de qué manera se imbricaba la magia con otras prácticas religiosas en la biografía religiosa de un individuo⁵². Este cambio de perspectiva marcó una cesura en los años 90 en la producción científica internacional y está dirigiendo el estado actual de la cuestión.

De la parálisis conceptual al proceso de integración de la magia en la religión

La toma de consciencia de la trampa conceptual que entraña la magia generó en los años 90 una parálisis en los Estudios Clásicos. Se llegó a dudar sobre la operatividad de la categoría magia y algunos investigadores optaron por recurrir a fórmulas perifrásticas como «poder ritual», o a sugerir la utilización de conceptos más concretos, pero también más restrictivos⁵³. Lo cierto es que aún hoy se sigue empleando el término magia como categoría heurística, pero la tendencia a la que se están dirigiendo muchos investigadores no apunta hacia la búsqueda de un modelo que contraste con el concepto de religión, sino hacia una categorización de la magia como subsistema de la religión, correlacionada con otros subsistemas como la ofrenda, la oración o el sacrificio. Me gustaría ilustrar esta cuestión con dos ejemplos.

El primero de ellos es el de un texto de maldición fechado en la segunda mitad del s. I a.e. que cumple con las características típicas de este tipo de fuentes documentales: está redactado en una lámina de plomo con un latín lleno de peculiaridades lingüísticas (arcaísmos, localismos, etc.) y fue hallada en circunstancias desconocidas -unos investigadores defienden que apareció en las proximidades de Carmona, mientras que otros consideran que proviene de Mengíbar-. El texto, de acuerdo se ha transcrito de la siguiente manera:

52. Un ejemplo paradigmático es la integración de *phylakteria* entre los dispositivos religiosos aceptados R. Teja, “De «cuentos de viejas» a objetos sagrados: La «cristianización» del amuleto-*phylakterion* en la Iglesia antigua”, *MHNH*, 14, 2014, 71-96-, o la reinterpretación de la creencia en el mal de ojo como índice de la existencia de poderes malignos -M.W. Dickie, “The Fathers of the Church and the Evil Eye”, en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington, 1995, 9-34.

53. A continuación me voy a centrar en el estado de la cuestión de la magia en el politeísmo romano de época alto-imperial pero el estudio de la magia durante la cristianización del Imperio está siguiendo derroteros similares. Cf., aparte de las referencias que he indicado en apartados anteriores, M. Meyer y R. Smith (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco, 1994; R. Teja, “Monjes, magia y demonios en la ‘Vida de Hipazio’ de Calínico”, en R. Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campóo-Palencia, 2001, 107-128; *id.*, “Historias de magia y santidad en la ‘Historia Religiosa’ de Teodoreto de Ciro”, en J. Torres (ed.), *Historica et Philologica in Honorem José María Robles*, Santander, 2002, 73-84; D. Frankfurter, “Beyond Magic and Superstition”, en V. Burrus (ed.), *A People’s History of Christianity. Vol. 2, Late Ancient Christianity*, Minneapolis, 2005, 255-312; *id.*, “Curses, Blessings, and Ritual Authority: Egyptian Magic in Comparative Perspective”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 5, 2006, 157-185; D. Aune, “‘Magic’ in Early Christianity and its Ancient Mediterranean Context: A Survey of Some Recent Scholarship”, *Annali di storia dell’esegesi*, 24, 2007, 229-294; S. Trzcionka, *Magic and the Supernatural in Fourth-Century Syria*, Routledge, 2007.

Dis inferis uos rogo utei recipiatis nomen / Luxsia A(uli) Antesti filia caput cor co(n)s[i]lio(m) ualetudine(m) / uita(m) membra omnia accedat morbo cotidea et / sei faciatis uotum quod faccio solua(m) uostris meritis⁵⁴.

Trad.: «Os ruego, Dioses infernales, que recibáis el nombre de Luxia, hija de Aulo Antesto, su cabeza, su corazón, su inteligencia, su salud, su vida, todos sus miembros; que tenga enfermedades todos los días y, si lo hacéis, el voto que os hago lo cumpliré por vuestros méritos».

El segundo ejemplo proviene de una necrópolis romana próxima al Camino Viejo de Almodóvar, en Córdoba, y está fechada entre finales del s. I a.e. y el I d.e. Como en el ejemplo anterior, el texto está inscrito en una lámina de plomo y tiene un lenguaje reiterativo, con arcaísmos y vulgarismos:

Dionisia Denatiai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / infereis bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso quod fit deibus / inferabus ut hoc quo(d) sit / causa et ecquod uotum / feci ut solua(s) rogo / ut illam ducas rogo / oro⁵⁵.

Trad.: «Dionisia, esclava de Dentatia ruega a los dioses: yo ruego un bien, un bien a los dioses ruego; pido un bien a los dioses infernales, un bien ruego por Salpina; pido también a los buenos (dioses) infernales que lo que se hace (por) las diosas infernales abajo, que esto, sea cual sea la causa, [se haga] y ruego que tú des por cumplidas las cosas cuya promesa he hecho (sc.: por las cuales formulé una promesa); ruego que te la llesves; lo pido».

La magia no solo está relacionada con otras prácticas del sistema ritual romano, sino que está integrada dentro de los panteones locales. En este sentido, sufre el mismo comportamiento que la asimilación provincial de la religión romana, con las mismas dinámicas conflictivas de sincretismo, especificidad o adaptación⁵⁶. Aunque es frecuente encontrar en las fórmulas execratorias invocaciones genéricas a los dioses infernales, también es habitual

54. Para una edición reciente con bibliografía completa, A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.2.2/1 = C. Sánchez Natalías, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 265-266.

55. A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.2.3/1 = C. Sánchez Natalías, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 266-267. Esta maldición ha sido analizada en detalle en F. Marco Simón, “Salpina, ¿Ataecina? A propósito de un texto execratorio de Córdoba (AE 1934, 23)” en O. Loretz, S. Ribichini, W-G.G. Watson y J.A. Zamora, *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster, 2013, 581-588 y en C. Sánchez Natalías, “...ut illam ducas...’: una nueva interpretación de la *defixio* contra *Salpina*”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 191, 2014, 278-281.

56. Cf. e.g. F. Marco Simón, “Magia y cultos orientales: acerca de una «defixio» de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis”, *MHNH*, 4, 2004, 79-94; *id.* “Duagena, Ataecina’: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del Occidente hispano”, *MHNH*, 11, 2011, 45-58; *id.*, “La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación”, *Cahiers Glotz*, 21, 2011, 101-116.

que el redactor de la maldición se dirija a los dioses locales. Uno de los casos más particulares a este respecto lo ofrece una maldición procedente de Mérida (segunda mitad del s. II d.e.). La inscripción es única en el corpus de textos de maldición por el tipo de soporte empleado: está hecha en mármol, algo extremadamente inusual para los textos execratorios, que suelen estar redactados en plomo. Aparte de por la rareza del material, esta maldición ilustra con claridad cómo existía una tendencia a dirigirse a los dioses comunitarios y no a Hécate o a un supuesto panteón de la magia⁵⁷:

*Dea Ataecina Turi/brig(ensis) Proserpina / per tuam maiestatem / te rogo oro obsecro / uti uindices quot mihi / furti factum est quisquis / mihi imudauit inuolauit / minusue fecit eas [res] q(uae) i(nfra) s(criptae) s(unt) / tunicas VI, [p]aenula / lintea II in[dus]ium cu/ius I.C[...]M ignoro / i[...] ius / [...]*⁵⁸

Trad.: «Oh, diosa Ataecina de Turibriga, Proserpina, te ruego por tu majestad, te suplico, te imploro que vengues el robo que se me ha hecho, quienquiera que sea el que me alteró, robó, o me hizo de menos las cosas que están escritas a continuación: 6 túnicas, 2 vestidos de lino, 1 pieza de ropa interior. Cuyo nombre ignoro...»

La diosa Ataecina-Proserpina está ampliamente documentada en la provincia de Lusitania, principalmente en Mérida y sus alrededores (Alcuéscar, Montánchez, Salvatierra de Santiago...), en donde se han encontrado numerosas ofrendas votivas dirigidas a ella.

Pero el elemento que demuestra con más claridad la conexión de la magia con los recursos religiosos locales es la estrecha relación que tiene con el templo. Frente a la tendencia de las fuentes literarias a presentar los templos como instituciones ajenas y contrarias a la magia, los testimonios arqueológicos de los últimos 50 años demuestran cada vez con más frecuencia que la magia era una actividad más en algunos recintos sagrados. Aunque los ejemplos más llamativos son los de Attis y Mater Magna en Maguncia, Sulis Minerva en Bath o Demeter en Cnido y Corinto, en la Península Ibérica también hay un caso de una maldición depositada en el templo de Isis en *Baelo Claudia* (Cádiz)⁵⁹.

57. No se puede negar que existe transgresión consciente y voluntaria en el hecho de depositar *defixiones* en el interior de sepulcros pero la enorme frecuencia de esta actividad pone de manifiesto que, aunque la moral romana repudiara la profanación de tumbas, no quería dejar de beneficiarse de las ventajas que implicaba la instrumentalización del universo del inframundo.

58. A. Kropp, *Defixiones... op. cit.*, 2.3.3/1 = C. Sánchez Nataliás, *El contenido de las defixiones... op. cit.*, 272-273.

59. Sobre las *defixiones* de Maguncia, cf. J. Blänsdorf (ed.), *Forschungen zum Mainzer Isis- und Mater-Magna- Heiligtum, 1: Die Defixionum tabellae des Isis- und Mater-Magna- Heiligtums*, Maguncia, 2008. Para las de Bath, R.S.O. Tomlin, "The Curse Tablets: Roman Inscribed Tablets of Tin and Lead from the Sacred Spring at Bath", en B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 1988, 59-277. Para las *defixiones* de Cnido y Corintio, cf. A. Audollent, *Defixionum tabellae... op. cit.*, 6-8 y 10-12 = W. Blümel, *Die Inschriften von Knidos. Teil I*, Bonn, 1992, 86-88 y 92-94 = J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York-Oxford, 1992, 188-190; R. Stroud,

Reubicar la magia como una parte integral de la supraestructura religiosa permite abrir nuevas líneas de estudio relacionadas con los límites de la capacidad individual en la configuración de su sistema de creencias, para intervenir en las dinámicas de transformación y reinterpretación de la religión cívica o para asimilar una doctrina determinada y manipularla a su antojo. Es lo que ha ocurrido con la reinterpretación que han hecho Jaime Alvar y Beatriz Pañeda en este mismo volumen de la *defixio in fures* que invoca al dios Attis hallada en Alcácer do Sal (Setúbal, Portugal)⁶⁰. En ella se aprecia no solo la invocación a una divinidad integrada en el panteón de la ciudad sino la asimilación de la escatología en el culto a Attis por parte del devoto y su utilización estratégica en una fórmula execratoria.

Estos tipos de análisis resultan especialmente instructivos para destacar las variedades provinciales de la magia, para reconocer la existencia de cientos de tradiciones religiosas que, como mínimo, nos advierten de la cautela con la que hay que abordar las referencias literarias sobre la magia, llenas de tópicos que simplifican la imagen global o que corresponden a una agenda que poco tiene que ver con la praxis cotidiana. La magia no es foránea por definición, aunque haya individuos que puedan utilizar elementos ostensivos de carácter exótico -incluida la invocación a divinidades extrañas al panteón- en determinadas invocaciones⁶¹. Por supuesto, se aprecia en ella una enorme maleabilidad y capacidad de innovación para adaptarse a las exigencias de una sociedad cambiante y variada, pero esa innovación también se detecta en otras esferas de la religión. Tampoco es necesariamente marginal y transgresora, aunque en ocasiones se presente como una amenaza al orden⁶². Cuando se revisan las

The Sanctuary of Demeter and Kore. The Inscriptions. Corinth vol. XVIII.6, Princeton, 2013, 104-113. Con respecto a la *defixio* de Baelo Claudia, cf. J. Alvar, *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon, 2012, 81, n° 101.

60. La maldición fue editada por primera vez en J.L.C. Faria, *Alcácer do Sal ao Tempo dos Romanos*, Alcácer do Sal, 2000, 105-111. Desde entonces, ha recibido una considerable atención: J. D'Encarnaçao y J.L.C. Faria, "O santuario romano e a *defixio* do Alcácer do Sal", en L. Raposo (coord.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur Sacra*, Lisboa, 2002, 259-263; *Année Epigraphique*, 2001, 1135; F. Marco Simón, "Magia y cultos orientales: acerca de una *defixio* de Alcácer do Sal (Setúbal) con mención de Atis", *MHNSH*, 4, 2004, 79-94; R.S.O. Tomlin, "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West... op. cit.*, 260-264; F. Marco Simón, "Referencias míticas y topografía divina en documentos mágico-religiosos del Occidente romano", en E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Barcelona, 2013, 257-262.

61. Cf. el ejemplo de la filacteria de oro en donde se invocan a Barquiel, Ariel, Akalmia, Iao, Gabriel, Micael, Adonai y Rafiel, que sugiere la existencia de comunidades judías helenizadas en la Península Ibérica entre los s. II-IV d.e. (F. Gascó, J. Alvar *et al.*, "Noticia de una inscripción griega inédita", *Gerión*, 11, 1993, 313-326); la propuesta de J. Corell de identificar en Sagunto la existencia de una comunidad judía en el siglo II d.e. a partir de una supuesta mención a Iao en una *defixio* (J. Corell, "invocada la intervención de Iau en una *defixio* de Sagunto (Valencia)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130, 2000, 241-247) ha sido desmentida por la relectura que de ella hace Tomlin en "Cursing a Thief in Iberia...", *op. cit.*, 266.

62. Especialmente para crear escenarios para acusaciones, como el famoso juicio contra Furio Crésimo (Plin. *N.H.* 18.41-2), o el que esgrimió Cicerón contra Vatiniio (Cic. *Vat.* 14), o el que rodeó la muerte de Germánico según cuenta Tácito (*Ann.* 2.69.), o la acusación contra Fabia Numantina por volver loco a su marido con pócimas y encantamientos (Tac. *Ann.* 4.22.4), o como aquel en el que se vio involucrado Apuleyo de Madaura (Ap. *Apol.*), por poner algunos ejemplos. En contadas excepciones, los textos de maldición se

fuentes, lo que se reconoce con más frecuencia son conflictos interpersonales o situaciones de incertidumbre en las que el recurso a la magia es una estrategia de gestión del riesgo, pero, por lo general, no hay una contestación al sistema de valores dominante, sino una reproducción del mismo⁶³.

El debate académico sobre las prácticas mágicas en el Mundo Antiguo no está desgajado de las cuestiones que se están planteando en la actualidad en torno a la religión greco-romana. Después de haberse cuestionado el modelo interpretativo de la religión de la *polis*, el epicentro de la discusión se está dirigiendo hacia el estudio del individuo como protagonista en la configuración de su propio sistema de creencias (los estudios sobre «agencia»), y la magia es uno de los campos de análisis más ricos al respecto⁶⁴. Bajo el paraguas de esta categoría se están estudiando toda la serie de prácticas que, gracias a su perfil bajo, pueden adaptarse mejor a la variedad de necesidades espirituales individuales, circular con mayor fluidez entre diferentes contextos sociales u ofrecer modelos narrativos plausibles en la constante negociación sobre los límites del comportamiento legítimo. Pero después de haber reconocido que la magia es un recurso social como cualquier otro, debemos ser conscientes de que está sujeta a condicionantes externos y a usos sociales que limitan la capacidad autónoma del individuo. No es un banco de pruebas en el que se detecta la infinita creatividad que puede llegar a tener una persona, sino una herramienta más en donde reverbera la ideología del poder y el sistema de valores colectivo.

dirigen contra los representantes de la administración romana: cf. F. Marco Simón, “Execrating the Roman Power: Three Defixiones from Emporiae”, en R.L. Gordon y F. Marco Simón, *Magical Practice in the Latin West...*, *op. cit.*, 399-426.

63. Cf. A. Alvar Nuño, “Ritual Power, Routine and Attributed Responsibility: Magic in Roman Households, Workshops and Farmsteads”, en R.L. Gordon, F. Marco Simón y M. Piranomonte, *Choosing Magic*, e.p.

64. Cf. e.g. E. Eidinow, “Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion”, *Kernos*, 24, 2011, 9-38; J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge, 2012; J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013; R. Raja y J. Rüpke, “Appropriating Religion: Methodological Issues in Testing the «Lived Ancient Religion» Approach”, *Religion in the Roman Empire*, 1, 2015, 11-19; J. Rüpke, “Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion”, *Religion*, 45, 2015, 344-366; E. Rebillard y J. Rüpke (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington D.C., 2015; J. Rüpke, *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Ithaca, 2016.