

CADENAS INVISIBLES
LOS USOS DE LA MAGIA ENTRE LOS ESCLAVOS
EN EL IMPERIO ROMANO

Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

<http://ista.univ-fcomte.fr>

© Presses universitaires de Franche-Comté, 2017
ISBN 978-2-84867-XXXXX




Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité

CADENAS INVISIBLES
LOS USOS DE LA MAGIA ENTRE LOS ESCLAVOS
EN EL IMPERIO ROMANO

Antón ALVAR NUÑO

Presses universitaires de Franche-Comté

Índice

Agradecimientos.....	9-10
Introducción.....	11-18
Agencia, determinismo y esclavitud 	
I- La sociología de la acción individual.....	19-22
II- Esclavitud y autonomía para la acción	23-32
A- Esclavismo humanitario.....	23-28
B- Esclavismo y resistencia.....	28-32
III- Despersonalización y muerte social. Limitaciones en la autonomía de la acción	32-37
Magia y esclavitud 	
I- Del legado melanesio a la psico-historia. Teorías cognitivistas sobre la magia y los esclavos	41-48
II- Magia, esclavitud y desorden social	48-61
III- Magia y “zweckrationalität”	61-68
Los esclavos como protagonistas en la magia 	
I- Los problemas de identificación en las <i>defixiones</i>	72-93
A- Los problemas de identificación de la condición social del maldiciente	72-75
B- Los problemas de identificación de la condición social del maldecido.....	75-93
II- La red de relaciones interpersonales.....	93-96
III- La obediencia.....	97-107
IV- Los esclavos como autores de maldiciones.....	108-114

Recursos

I- ¿Una magia de esclavos?.....	117-125
A- La transmisión y reconocimiento colectivo.....	119-125
II- La magia como recurso institucionalizado.....	125-131
A- Magia en el templo.....	128-131
III- Recursos semi-institucionalizados	131-145
A- Las maldiciones	133-142
B- Adivinación	142-145
IV- Recursos no institucionalizados.....	145-152

Motivaciones

I- Amuletos para apaciguar la ira.....	155-162
II- Sexo, esclavitud y magia	163-168
III- Conflictos domésticos.....	169-179
A- La competencia entre esclavos en el seno de la <i>domus</i>	170-174
B- Esclavos, rumores y <i>defixiones</i>	174-179
IV- Esclavitud y mundo rural. Magia y atribución de responsabilidades.....	179-187
Conclusión	189-191
Abreviaturas	193-194
Bibliografía.....	195-211

AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de la estancia de investigación que pasé en el Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité de l'université de Franche-Comté (ISTA) gracias al programa de financiación de jóvenes investigadores postdoctorales extranjeros de la región de Franche-Comté. Durante el tiempo que pasé en la Universidad de Franche-Comté, pude disfrutar también de una beca de dos semanas para una estancia en la Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève. El libro fue completado durante mi contrato de Formación Postdoctoral 2014 del Ministerio de Economía y Competitividad en la Universidad Carlos III. Asimismo, el proyecto de investigación HAR2014-51946-P: "La invención del pagano: las fronteras de la identidad religiosa en el mundo antiguo", dirigido por la profesora Clelia Martínez Maza, ha contribuido generosamente en la financiación de los gastos de participación en diversos congresos en donde he ido presentando los resultados de mi investigación. Sólo puedo tener palabras de agradecimiento para toda la gente que me acogió durante mi estancia en Besançon durante el curso académico 2013-2014, para Mirella Romero y Jaime Alvar por apoyarme incondicionalmente en el Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja", y a Clelia Martínez por integrarme en su proyecto.

Antonio Gonzales, el director del ISTA, y los miembros de su equipo, me acogieron desde el principio con una amabilidad y un cariño que excedían con mucho la cortesía entre colegas de profesión. Siempre me he sentido integrado en las actividades del ISTA, y eso se lo debo tanto al espíritu jovial de Antonio como a la simpatía de los profesores Rudy Chaulet, Marie-Rose Gelfucci, Frederic Spagnoli y Pierre Jamet principalmente. Aunque no todos ellos eran de mi especialidad, las discusiones con unos

y otros siempre aportaban entusiasmo. Otros miembros del ISTA estuvieron siempre pendientes de cualquier duda que pudiera tener con respecto al funcionamiento administrativo de la Universidad o la vida cotidiana de la ciudad, en especial, Evelyne Geny.

El apoyo incondicional de mi familia, sus esfuerzos por cuidarme las cosas que dejé en Madrid, sus visitas esporádicas y el amor que siempre hacían llegar hasta el exilio no se olvidan.

Pero, sobre todo, a quien debo agradecerle este año es a Guada. Has soportado extravíos en los bosques del Jura, los chistes malos del frutero del mercado, artículos en alemán sobre temas que te eran del todo ajenos, horas de soledad mientras yo estaba en el despacho, conferencias y, por encima de todo esto, ¡me has soportado a mí! Sin ti, las cosas difícilmente habrían sido tan llevaderas.

INTRODUCCIÓN

“...Los esclavos podían utilizar los conocimientos adquiridos por los magos y los adivinos contra sus amos”¹

Esta concepción sobre cómo la magia era utilizada por los esclavos en la antigua Roma, enunciada por la célebre historiadora rusa Elena Michàjlova Štaerman, corresponde a una época en la que la esclavitud era el epicentro del discurso dialéctico de la lucha de clases en el Mundo Antiguo. Frente a la concepción de Štaerman – y en el mismo contexto de tensiones ideológicas de la Guerra Fría –, Franz Bömer, representante de la Escuela de Maguncia, trató de demostrar que patrones y esclavos compartían la misma religión y, por extensión, se situaban al mismo nivel en lo concerniente a la *praxis* mágica. Bömer reconocía que ciertas prácticas mágicas y, en concreto, los textos de maldición (*defixiones*), eran un recurso habitual que empleaban los esclavos contra sus patrones. Pero en el discurso de Bömer, la lucha de clases se diluía en otro más amplio: el interés del historiador alemán era demostrar que los esclavos tenían acceso al mismo universo de lo sagrado que sus patrones, incluyendo la magia como parte del sistema religioso.

A pesar de este debate, el interés académico con respecto a la relación entre magia y esclavitud ha estado siempre relegado a un segundo plano. El enfrentamiento ideológico entre dos grandes bloques de pensamiento después de la II Guerra Mundial (el neoliberalismo y el socialismo, ambos en su sentido más amplio) se centraba principalmente en la conceptualización de la esclavitud antigua a partir de la relación entre

¹ Štaerman, Trofimova 1969, p. 216: “Die Sklaven könnten die von Zauberern und Wahrsagern erhaltenen Kenntnisse gegen den Herrn benutzen”.

esclavos y patrones. El eufemismo de “esclavismo humanitario”, desarrollado en el seno de la escuela fundada por J. Vogt en Maguncia, era constantemente respondido desde la Escuela de Cambridge (con M. Finley y K. Hopkins como principales representantes), la Escuela de Besanzón (P. Lévêque, M. Garrido-Hory, J. Annequin), la Escuela de Roma (M. Mazza) y la Escuela de Moscú (E. M. Štaerman, M. K. Trofimova), principalmente².

Hoy en día, la conceptualización de la esclavitud a partir del modelo de la lucha de clases ha quedado relegado al análisis de acontecimientos históricos concretos, como las revueltas de esclavos, e incluso estos episodios han sido cuestionados en los últimos años. La demostración de la existencia no sólo de una clase, sino de diferentes estatus sociales dentro de la clase servil según su situación económica, ha obligado a repensar el modelo. Los conflictos se producían a partir de las tensiones que surgían en las relaciones interpersonales cotidianas, y los enfrentamientos entre esclavos y patrones eran sólo un caso más en la amplia gama de conflictos que afectaban a los esclavos. La situación de violencia estructural, la coerción, a la que la clase servil estaba sometida, generaba fricciones entre esclavos de la misma *familia*, esclavos de diferente estatus o esclavos que rivalizaban entre sí en el desempeño de sus respectivas funciones.

Este libro pretende recuperar el estudio del recurso a la magia por parte de los esclavos en el mundo antiguo por dos motivos: por un lado, dentro de los numerosos estudios y aproximaciones que se han llevado a cabo en torno a la cuestión de la esclavitud en la antigüedad, el análisis del papel que juega la religión entre los esclavos no ha recibido la misma atención que la que se ha prestado a otros ámbitos (como en economía o derecho). Como explicaré más adelante, considero que la magia forma parte del sistema religioso y, por tanto, es un elemento de reflexión útil para el debate más amplio sobre religión y esclavitud.

Por otro lado, durante las últimas décadas, el interés académico por la magia antigua ha experimentado un crecimiento exponencial. Gracias al mismo, el análisis de la serie de prácticas que engloban lo que por convención venimos a llamar “magia”, se ha sofisticado hasta un nivel sin precedentes. Sin embargo, y aunque hay trabajos sobresalientes, aún se puede explorar mucho en el campo del estudio sociológico de la magia antigua. Un objeto de análisis que he considerado atractivo es el de la esclavitud y la magia.

² Cf. e.g. Gamauf 2001, Hopkins 1993, Garrido-Hory 1981, Finley 1980.

K. McKeown ha planteado recientemente dudas sobre si hay materiales suficientes como para estudiar la relación entre los esclavos y la magia en el Mundo Antiguo.³ Aunque, tal y como desarrollaré a lo largo de este libro, la naturaleza de las fuentes conlleva numerosos problemas, no hay lugar para considerar que no es factible realizar un estudio de este tipo. Sirva un ejemplo: en la siguiente tabla se puede apreciar cómo el léxico directamente relacionado con la esclavitud es variado en el corpus de *defixiones* de la parte occidental del mundo romano entre finales de la República y la Antigüedad Tardía:

Procedencia	Fecha	Léxico	Comentarios	Última edición
Fontanaccia	II-III d.e.	<i>s(ervus) saltuensis</i>	2 antropónimos latinos. Texto en latín y griego latinizado. El propietario del esclavo es un <i>saltuensis</i> , el vigilante de un latifundio	Bevilacqua 2010, n° 39
Mentana	I a.e.	<i>(serva) pu(b)lica</i>	3 antropónimos griegos	Kropp 2008, 1.4.2/3
Minturno	II d.e.	<i>peculius</i>	2 antropónimos griegos	Kropp 2008, 1.4.1/1
Ostia	II-I a.e.	<i>Ser(va)</i>	6 antropónimos griegos	Kropp 2008, 1.4.3/1
Pompeya	II a.e.	<i>(serva)</i>	1 antropónimo griego	Kropp 2008, 1.5.4/1
Pula	II d.e.	<i>Dispensator, adiutor coloni, vilicator</i>	8 antropónimos griegos, 9 latinos. 2 Columnas de nombres: la primera corresponde a libertos y la segunda a esclavos	Kropp 2008, 1.7.5/1
Pula	II d.e.	<i>Dispensator, vilicator</i>	6 antropónimos griegos, 8 latinos	Kropp 2008, 1.7.5/2
Roma	I d.e.	<i>Ancilla no(v)icia</i>	3 antropónimos griegos	Kropp 2008, 1.4.4/2
	I d.e.	<i>Peculius</i>	3 antropónimos griegos	Kropp 2008, 1.5.6/1
Braga	IV-V d.e.	<i>Seruu</i>	1 antropónimo latino	Velázquez 2004, p. 151

³ McKeown 2012, p. 279-308.

Procedencia	Fecha	Léxico	Comentarios	Última edición
Córdoba	I a.e.-I d.e.	<i>Ancilla</i>	1 antropónimo griego. La <i>defigens</i> es la propia esclava, que se nombra a sí misma	Kropp 2008, 2.2.3/1
Sagunto	I-II d.e.	<i>Conservus</i>	2 antropónimos griegos; 1 antropónimo egipcio. Robo de un dinero confiado a una esclava	Kropp 2008, 2.1.3/3
Bath	175-275 d.e.	<i>Ser(v)us</i>	6 antropónimos célticos (en tres de ellos se especifica que se trata de un esclavo). ¿Maldición contra una familia?	Kropp 2008, 3.2/9
Bath	175-275 d.e.	<i>Sagum</i>	¿1 antropónimo celta (-eocorotis)? Se trata del <i>defigens</i> . Aparte, el <i>defigens</i> señala que le han robado otras prendas: un <i>pallium</i> , una <i>paxsa</i> y una <i>laena</i> .	Kropp 2008, 3.2/54
Leicester	II-III d.e.	<i>Padaoium</i> (¿ <i>paedagogium</i> ?), <i>sagum</i>	¿2 derivados de antropónimos griegos? 7 antropónimos latinos (muchos de ellos terminados en -inus), 2 antropónimos celtas, 4 antropónimos latinos de origen celta, 4 antropónimos atestiguados por primera vez. Uno de los individuos nombrados, Servando, es el <i>defigens</i>	Tomlin 2008, p. 207-215
Bad Kreuznach	I-II d.e.	<i>S[erv]o[s]</i>	Judicial. El esclavo aparece entre los maldecidos para no testificar.	Kropp 2008, 5.1.4/10
Maguncia	I-II d.e.	<i>Adiutor</i>	Antropónimo latino (el del <i>adiutor</i>)	DTM 4
Maguncia	I-II d.e.	<i>Ancilla</i>	2 antropónimos femeninos exóticos	DTM 25
Maguncia	I-II d.e.	<i>Adiutor</i>	2 antropónimos latinos. 1 de los antropónimos (Arro) podría ser el <i>defigens</i>	DTM 18

Procedencia	Fecha	Léxico	Comentarios	Última edición
Bregenz	I d.e.	<i>Serv[us]</i>	5 antropónimos latinos. La <i>defigens</i> es una mujer (Bruta)	Kropp 2008, 7.1/1
Liubliana	I-II d.e.	<i>Servi</i>	6 antropónimos latinos, 1 celta. 5 de esos antropónimos son claramente de ciudadanos romanos y 3 son los esclavos de uno de ellos	Kropp 2008, 8.2/1
Metaponto	III a.e.	ἐργαστήρ[ι]ον	Al menos 14 antropónimos	Jordan 1985, nº 124
Roma	IV d.e.	[ἐργ]αστιλαρι[αν]	1 antropónimo latino y 1 griego	Jordan 2000, nº 84

La cantidad de fuentes sobre las que se puede llevar a cabo el estudio sobre los esclavos y la magia es más rica de lo que se considera a priori. Este libro pretende ser un prolegómeno: no me he centrado en un corpus de materiales concreto, sino que he tratado de elaborar una teoría general a partir de una amplia variedad de fuentes, desde testimonios literarios hasta textos astrológicos. El grado de verosimilitud que se le puede dar a cada uno de los materiales difiere y, por otro lado, la infinidad de situaciones que vivían los esclavos en el mundo romano sólo se puede apreciar bien mediante el estudio de casos concretos, tal y como he intentado llevar a cabo en el capítulo 5.

Es de sobra sabido que los testimonios literarios no reflejan de manera aséptica la realidad; en no pocas ocasiones, los autores que hacen referencia a la magia se basan en tópicos como el de la bruja tesalia capaz de hacer descender la luna o el personaje sin escrúpulos cuyo único interés es satisfacer sus deseos. Sin embargo, en algunos de esos textos la referencia a la esclavitud ofrece visos de credibilidad: a veces se describen escenas que no pretenden dar rienda suelta a la ficción, sino que tratan recrear un ambiente que resultara familiar o creíble al lector. A pesar de que muchos relatos forman parte de la construcción arquetípica de la magia como el negativo perfecto de lo cívico, hay otros que dan lugar, al menos, a la formulación de hipótesis sobre aspectos de la *praxis* mágica que no se pueden responder de otra manera.

Los textos de execración suponen una parte sustancial de mi estudio, ya que son el único testimonio que sí que se puede considerar como fuente directa. El corpus actual de *defixiones* procedentes de la parte occidental del mundo romano se acerca al millar de textos, y están redactados en lenguas que incluyen el latín, el griego, el osco o el celta, combinando en ocasiones varias de ellas. He dejado fuera de mi análisis las *defixiones* relacionadas con el

anfiteatro y el circo, ya que se ha demostrado que este tipo de maldiciones no funcionaban como recursos para la resolución de conflictos interpersonales, sino que se empleaban como un elemento más en las estrategias para la optimización de resultados esperados en contextos donde se apostaban grandes sumas de dinero. No hay duda de que en el circo y el anfiteatro había esclavos que participaban como gladiadores, *venatores* o aurigas, pero las maldiciones agonísticas que iban dirigidas contra ellos incluían también otros elementos, como los caballos que competían en el caso de las carreras. No había nada de personal en ellas. Sin embargo, las maldiciones consideradas tradicionalmente como *defixiones amatoriae* o *defixiones iudiciariae* sí que reflejan situaciones de conflicto entre individuos o pequeños grupos. Me he centrado sobre todo en este tipo de maldiciones, prestando una atención especial a las redes de relaciones que sugieren las listas de objetivos maldecidos, las motivaciones que llevaron a su redacción o el carácter performativo de las mismas, a través del cual se puede vislumbrar si existió la mediación de un especialista o no.

El interés académico tanto entre los historiadores de la religión greco-romana como entre algunos historiadores de la esclavitud en la Antigüedad se dirige últimamente hacia el análisis de aspectos relacionados con la sociología del comportamiento individual. La noción sociológica de agencia empieza a ser de uso cotidiano en los trabajos de investigación sobre el Mundo Clásico. Desde un punto de vista metodológico, esta será la columna vertebral de la presente monografía. Los dos primeros capítulos son de carácter teórico. En el primero de ellos explico a grandes rasgos cuál es la problemática que existe sobre la acción individual en sociología y cómo se ha planteado ese tipo de problemática en la historiografía reciente de la esclavitud en el mundo romano. Algunas de las explicaciones que se ofrecen en el primer capítulo son lugares comunes para los especialistas en esclavitud en el Mundo Clásico pero he creído conveniente recuperarlos porque son la base necesaria para recordar cuáles son las principales dificultades que existen a la hora de aplicar la noción de agencia en los estudios sociales del mundo antiguo.

En el segundo capítulo llevo a cabo una reevaluación del concepto de magia. La idea de que la magia es una anomalía distinta de la religión es hereditaria de las teorías cognitivistas de J. G. Frazer y de las teorías sociológicas de la Escuela de París (principalmente E. Durkheim, Lévy-Bruhl y M. Mauss). Esta interpretación de la magia ha sido rebatida a lo largo de las últimas décadas. En la actualidad hay una masa crítica de investigadores, cuyas tesis comparto, que considera que la magia no era una entidad separada del sistema cultural romano, sino que formaba parte de él. Todos los conflictos derivados de la coerción de la esclavitud romana quedaban reflejados en las prácticas

mágicas ya que estas eran un recurso cultural como cualquier otro. En este capítulo, analizo la influencia de las teorías psicológicas y sociológicas sobre la magia y cómo estas han influido en el estudio de la esclavitud antigua. Asimismo, establezco una diferencia entre el gran discurso de la magia – que la presenta como una serie de prácticas irracionales, típicas de las mujeres y de los estratos más bajos de la población (incluyendo los esclavos), contraria a la normativa social, inmoral, peligrosa para el sistema, nocturna, transgresora, etc. –, y la *praxis* mágica, en donde la serie de tópicos que se emplean para estructurar el concepto de magia tiene una escasa influencia. La gente que recurría a la magia no eran esclavos de moral cuestionable ni viejas de pasiones incontrolables.

En el tercer capítulo trato acerca del tipo de redes sociales que se presentan en la magia. Para ello, una cuestión importante es la problemática concerniente a la identificación de esclavos en los textos de maldición. A este respecto, conviene advertir que la onomástica de los textos de maldición no funciona siempre de la misma manera que la de otro tipo de inscripciones epigráficas de carácter formal. Los elementos utilizados para identificar al objetivo u objetivos de una maldición son subjetivos, y no se corresponden siempre con las fórmulas habituales. Incluso en los casos aparentemente más claros, como la presencia de nombres griegos en el occidente romano, no hay certeza absoluta de que se trate de esclavos o de *peregrini*. Uno de los sistemas de construcción onomástica más habituales en las maldiciones está formado por un nombre más una filiación en genitivo. La decisión sobre cómo tratar el genitivo a veces resulta aleatoria entre los editores, que suelen considerar que el genitivo marca una filiación de tipo patrilínea o matrilineal según los casos, pero en pocas ocasiones se sugiere la posibilidad de que el genitivo indique una propiedad. Podemos reconocer una gran variedad de sistemas de filiación en las provincias del Imperio romano, pero cada tradición debe tener una lógica intrínseca, por lo tanto, no creo que el mismo autor de una maldición recurra a modelos de filiación patrilínea y matrilineal indistintamente, como ocurre en algunos textos. En esos casos, se debe tratar de establecer otras hipótesis.

Por otro lado, un aspecto llamativo de las *defixiones* es la mezcla que encontramos de individuos de diferente condición social. Esto no debe llevarnos a pensar que los esclavos disfrutaban de libertad para crear su red de relaciones sociales, como sugería Bömer. No tenemos una biografía completa de dichos casos para poder saber las razones que llevaron a dicha heterogeneidad de contactos entre individuos de diferente condición.

Una característica obvia de la institución de la esclavitud es la obediencia, y aunque no podamos detectarla con seguridad en las listas de los textos de execración en donde ciudadanos y esclavos aparecen en el mismo nivel, sí que se puede estudiar

en otros casos, como en las situaciones en las que los patrones se aprovecharon de los talentos rituales atribuidos a sus esclavos. La magia era, en ocasiones, una profesión asalariada y, como tal, los esclavos podían generar beneficios para sus propietarios.

El cuarto capítulo está dedicado al análisis de las prácticas mágicas como recurso cultural y al acceso a las mismas que los esclavos podían tener. La magia era un recurso de comunicación reconocido como tal en una comunidad. Era en el seno de dichas comunidades en donde se decidía qué tipo de situaciones se gestionaban mejor a través de la magia, y quién tenía autoridad para llevar a cabo el ritual en caso de que fuera necesario. A través del carácter performativo de la magia y de su nivel de institucionalización, distingo tres niveles: 1) un nivel absolutamente institucional, en donde la eficacia de la *praxis* mágica queda garantizada al asociarse a un templo; 2) un nivel semi-institucional, en donde el experto es un individuo carismático a nivel local, que conoce bien los conflictos cotidianos de su comunidad pero, al mismo tiempo, dispone de una serie de elementos retóricos que permiten objetivizar su profesión; y 3) un nivel no institucional, basado en el conocimiento generalizado de determinadas prácticas mágicas, que se copian en ocasiones de modelos que utilizan los expertos. Es sólo en este último nivel en donde los esclavos estaban libres de las limitaciones que imponían los mediadores. Sin embargo, la naturaleza básica y poco sofisticada de estos testimonios, limitados a veces a la incisión ilegible de una laminilla de plomo, o a la simple mención del nombre de la víctima, impide profundizar acerca de las motivaciones que llevaban a los esclavos a redactar o encargar una *defixio*.

En el último capítulo he analizado varios casos concretos para tratar de evaluar el grado de autonomía para la acción que tenían los esclavos a partir de las fuentes. En concreto, y en relación con la posibilidad de que los esclavos recurriesen a la magia para evitar el castigo de sus patrones, he analizado una serie de amuletos destinados a controlar la ira de un adversario que se describen en los papiros mágicos greco-egipcios. En segundo lugar, he estudiado de qué manera se recurría a la magia en contextos de explotación sexual, centrándome en el tipo de conflictos que surgían a causa del sistema de prostitución romano. Después, paso a considerar el recurso a la magia y la esclavitud en ámbito doméstico, en donde los esclavos son percibidos con frecuencia como una amenaza por su capacidad para filtrar información que pueda dañar el honor familiar o desprestigiar al cabeza de familia. Por último, he revisado los testimonios relacionados con magia y esclavitud en el mundo rural, destacando cómo los cambios en los sistemas de producción en el Imperio afectaron también a la manera en que se utilizó la magia en el medio rural y a sus usuarios.

AGENCIA, DETERMINISMO Y ESCLAVITUD

I – LA SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN INDIVIDUAL

La noción de agencia es uno de los conceptos que tanto en la historia de las religiones como en la historia de la esclavitud en el mundo greco-romano más atención está recibiendo. En el caso de la religión greco-romana, una línea de trabajo que tiene cada vez más seguidores propone destacar el protagonismo del individuo en la configuración de su propio sistema de creencias, hasta el punto de que algunos autores sugieren que el comportamiento religioso de una persona llega a estar libre de cualquier presión social. Estas cuestiones se derivan de un debate más amplio que trata de explicar la manera en que una persona actúa dentro de su matriz social. En este marco, la reubicación conceptual de la magia está teniendo un papel destacado.¹

En el caso de los estudios sobre esclavitud, el objetivo es tratar de entenderla desde la perspectiva de los esclavos y de analizar cómo funcionaba la resistencia servil al sistema.² Más adelante revisaré las principales aproximaciones que ha habido con respecto a esta cuestión, centrándome por un lado en los aspectos de la cultura romana que han servido para elaborar la idea de que los esclavos disfrutaban de una autonomía para la acción, y por otro lado en los elementos que han permitido a otros autores

¹ Cf. *e.g.* Rüpke, Woolf (eds) 2013; Rüpke 2012; Eidinow 2011; Inston 2009. En contra de esta corriente, Scheid 2013. Los trabajos de Versnel siempre han mostrado sensibilidad a las formas de devoción personal sin perder de vista las teorías de la Escuela de París y, en especial, de P. Vernant. Cf. su última monografía, Versnel 2011. En el siguiente capítulo profundizaré sobre esta cuestión.

² Cf. recientemente Alston, Hall, Proffitt (eds) 2011, con la introducción de Alston y el ensayo de Kamen en particular.

deslegitimar el supuesto de que los esclavos disfrutaban de un margen de acción libre de cualquier tipo de coerción, destacando lo que el antropólogo francés C. Meillassoux definió como proceso de “descivilización” y “despersonalización” del esclavo.

En este trabajo, he optado por explorar el recurso a la magia por parte de los esclavos en relación con la noción de agencia. Aunque el debate sobre las capacidades que tenían los esclavos para la acción autónoma a través del concepto de agencia se ha formulado sólo recientemente, se trata de una cuestión que ha orbitado siempre entre los defensores del esclavismo humanitario, los deterministas sociales y los historiadores que han defendido la resistencia como una característica natural de los esclavos. A continuación explicaré de manera sucinta cuáles son las principales teorías sociológicas sobre la capacidad individual para la acción y la toma de decisiones. Después, presentaré cuáles han sido las líneas de estudio generales sobre esta cuestión en la esclavitud en el mundo romano. Como iré haciendo explícito a lo largo del libro, creo que los condicionantes externos, la presión social y, en el caso de los esclavos, la coerción y la situación de violencia estructural a la que estaban sometidos, son factores condicionantes.³ Las fuentes pueden sugerir que las relaciones entre patrones y esclavos no eran malas, que los esclavos estaban integrados en la sociedad o que sus condiciones de vida no eran peores que las de otros individuos de condición libre. Sin embargo, no disponemos de perfiles psicológicos detallados o de biografías densas que permitan confirmar las conclusiones que se pueden extraer de la lectura de las fuentes. Lo cierto es que se conoce muy poco de la vida cotidiana de los esclavos en la Antigüedad. Las *defixiones* son quizá la fuente más cercana a las biografías de ex-esclavos que se conservan para el sur de Estados Unidos, pero como plantearé en el capítulo sobre las motivaciones que llevaban a los esclavos a recurrir a la magia, la presión ejercida para forzar su conducta (que no siempre tenía por qué ser física), o las responsabilidades que se les conferían, impiden desvelar en qué situaciones actuaban por cuenta propia, de manera diferente a lo que cabía esperar de ellos.

Una de las principales características de la definición sociológica de agencia está relacionada con las motivaciones y estrategias para la toma de decisiones individual. Además, el individuo debe ser capaz de explicar su comportamiento en términos socialmente comprensibles. Weber distinguía cuatro tipos de acción racional. Una de ellas, la “Zweckrationalität”, se define a partir de su carácter instrumental: es el tipo de acción que se lleva a cabo después de evaluar sus posibles consecuencias y después de considerar

³ Sobre el concepto de violencia estructural, cf. Farmer 1996 e *id.* 2003.

las diferentes opciones para alcanzar un objetivo determinado. El discurso de la acción se elabora a partir de los recursos culturales que el agente tiene a su disposición y que sus interlocutores pueden reconocer o identificar como plausibles. A la hora de explicar las motivaciones que le han llevado a actuar de una manera determinada, lo habitual es que recurra a modelos explicativos habituales en su entorno. Sin embargo, no existe consenso con respecto a la forma en que el individuo crea la justificación de su comportamiento. La acción humana viene determinada por factores externos y, por tanto, el grado de creatividad individual es limitado. Se actúa más bien de manera rutinaria: el individuo refleja las preferencias narrativas reconocidas de manera colectiva sin que exista necesariamente una evaluación de las mismas. Se asume que son usos sociales y se actúa en consecuencia.

Por otro lado, hay autores que consideran que el individuo no sólo tiene la capacidad de elegir libremente, sino que puede intervenir contra los patrones socio-culturales y enfrentarse a ellos. La frase que epitomiza el pensamiento de esta última corriente es “the agent could have acted otherwise”. Un ejemplo de ello es la noción de poder según Giddens:

Power relations are always two-way; that is to say, however subordinate an actor may be in a social relationship, the very fact of involvement in that relationship gives him or her a certain amount of power over the other. Those in subordinate positions in social systems are frequently adept at converting whatever resources they possess into some degree of control over the conditions of reproduction of those social systems.⁴

Giddens considera que en la interacción social, aunque un individuo esté en una posición subordinada, no pierde toda su autonomía ni su capacidad para transformar los resultados que espera de dicha interacción. Mediante este tipo de teorías se pueden explicar los movimientos de contestación al orden establecido. Según Giddens, el agente no sólo puede elegir, sino que puede intervenir contra las restricciones culturales y enfrentarse a ellas. No obstante, la experiencia cotidiana demuestra que, aunque todo el mundo tenga el potencial para modificar la matriz socio-cultural, la gente se sale rara vez del patrón. Por un lado, las condiciones de vida de un individuo se deben en su mayor parte a que asume una serie de modelos sociales y principios establecidos que favorecen a un colectivo frente al resto de la población. Ese grupo no necesita llevar a cabo ninguna acción concreta para ejercer y disfrutar del poder, ya que la inercia de la acción rutinaria juega a su favor. El propio Giddens reconoce este hecho al explicar que

⁴ Giddens 1979, p. 6. Cf. Barbalet 1985 y su análisis sobre la interdependencia entre poder y resistencia.

el individuo opera dentro de una “seguridad ontológica”, un sistema que se va grabando en el individuo de manera inconsciente desde su más tierna infancia. Este sistema permite elegir opciones de acción individual reconocidas de manera colectiva como convencionales, por lo que se evita la ansiedad que puede producir una acción creativa y no rutinaria.

La acción contestataria no implica necesariamente una inversión del orden establecido o una reestructuración del sistema social. Los actos de resistencia contra una figura percibida de poder (ya sea individual o institucional) también son una forma de negociar sus límites, en cuyo caso funcionan como un refuerzo a las estructuras de poder. Asimismo, aunque se cuestionen y se desarrollen iniciativas con relación a algunas facetas del poder, no suele haber una resistencia a todo el sistema. Esto resulta especialmente evidente en las manifestaciones, iniciativas populares y movimientos sociales de los sistemas democráticos, en donde no se suele poner en duda todo el sistema sino sólo aspectos concretos del mismo.

Aunque un individuo tenga la posibilidad de modificar una situación determinada, sólo lo hará si las condiciones externas resultan favorables.⁵ Su capacidad para comportarse conscientemente de manera diferente a la acción rutinaria es en realidad reducida, y depende del conocimiento de experiencias previas que incentiven los resultados que espera. Por otro lado, los individuos que actúan en un contexto de carácter coercitivo no actúan necesariamente como agentes, sino que, la mayor parte de las veces, se limitan a obedecer las órdenes que reciben. Como explicaré en el siguiente capítulo, dedicado a la conceptualización de la magia, reconozco que existe un proceso evaluativo de toma de decisiones de carácter individual; en ese sentido, la magia es racional. Pero al mismo tiempo, considero que hay dos aspectos que no se deben obviar: 1) esa toma de decisiones está condicionada por elementos exógenos. Un individuo elige actuar de una manera y no de otra por la presión derivada de su condición y estatus social o porque se trata de un comportamiento rutinario que se suele resolver de esa manera y no de otra. 2) En situaciones de coerción, como es el caso de la esclavitud, no es fácil discernir cuándo un individuo está actuando como agente. En el capítulo dedicado al entramado de relaciones sociales que se reproduce en la magia y, principalmente, en los textos de maldición, profundizaré en torno a la cuestión de la obediencia.

⁵ Además, los grupos de poder son capaces de activar estrategias comunicativas para vilipendiar a los movimientos contestatarios. Cf. Cohen 1972. Sobre el concepto de resistencia en general, cf. Hollander y Einwohner 2004.

II – ESCLAVITUD Y AUTONOMÍA PARA LA ACCIÓN

Todas estas cuestiones formaban parte del debate sobre la naturaleza de la esclavitud en el mundo romano durante el siglo xx, aunque su formulación era diferente. A grandes rasgos, se crearon dos grandes corrientes: una que relativizaba el grado de coerción que sufrían los esclavos en la Antigua Roma, destacando los aspectos de la cultura romana que favorecían el comportamiento autónomo de los esclavos, y otra que limitaba su capacidad de actuar de manera independiente a un único tipo de acción: el enfrentamiento con el orden establecido.

A – Esclavismo humanitario

El fundamento de aquellos que defendían el esclavismo humanitario se basaba principalmente en la posición que tomó el estoicismo con respecto a la esclavitud y en algunos fundamentos jurídicos que conferían al esclavo cierta autonomía. Para los filósofos estoicos, los esclavos no sólo tenían la capacidad de razonamiento autónomo sino que podían llegar a representar un modelo de virtuosismo.

El pensamiento estoico descansaba en dos presupuestos: en primer lugar, a diferencia de lo que defendía el pensamiento aristotélico, los filósofos estoicos consideraban que la esclavitud no podía ser algo natural puesto que todos los seres humanos están hechos de la misma sustancia y comparten el mismo origen.⁶ En segundo lugar, estimaban que el pensamiento humano es una cualidad divina, por lo que no puede ser sometido a la esclavitud. El esclavo puede ser “libre de alma” si es sabio y, viceversa, si una persona libre se deja llevar por condicionantes externos y no es capaz de establecer juicios de valor correctos, resulta esclava de sí misma.⁷ La libertad no es una condición física sino espiritual: “cada cual construye su propia moral; el trabajo lo asigna la suerte”; “es un esclavo, pero puede ser libre de espíritu”.⁸

⁶ Filón, *De specialibus legibus*, 69 = *SVF* III.352: ἀνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δούλος οὐδείς (“ningún hombre es esclavo por naturaleza”); Diógenes Laercio, 7.121-2. Cf. Platón, *Politicus*, 308e-309a; Aristóteles, *Política*, 1255a; Cf. *Ethica Nicomachea*, 8.1161b, en donde, si bien el esclavo puede tener algún tipo de relación con su patrón, es en condición de herramienta parlante.

⁷ Séneca, *Epistulae ad Lucilium Moralia*, 47.17; *De breuitate Vitae*, 2.1-2; *Naturales quaestiones*, 1.16.1. Cf. Epicteto, 3.22.40-44; Cicerón, *Paradoxa Stoicorum*, 33 y s. sobre una interpretación “humanista” de Séneca y la esclavitud, cf. Richter 1958.

⁸ Séneca, *Epistulae ad Lucilium Moralia*, 47.15: *Sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat.* 47.17: “*Seruus est.*” *Sed fortasse liber animo.*

En general, el tipo de responsabilidad que los filósofos estoicos conferían a los esclavos era, principalmente, de carácter moral. Evidentemente, el arquetipo moral que se reproducía era el del esclavo que no sólo asumía su condición, sino que anteponía los intereses y necesidades de su patrón a los suyos. De este modo, los filósofos estoicos fueron acumulando historias de esclavos que se suicidaban para proteger el honor de su patrón, que se dejaban torturar para evitar que su patrón cayera en desgracia, que arriesgaban su vida de manera desinteresada en favor de su patrón, y un largo etcétera.⁹ Se trataba de una aplicación particular de la doctrina estoica, basada en la aceptación del orden social como producto de la divina providencia.¹⁰

Una cuestión que se ha debatido es la de hasta qué punto la opinión estoica acerca de la esclavitud influyó en el conjunto de la sociedad de su época. A lo largo del Principado se desarrollaron una serie de leyes proteccionistas hacia los esclavos: a partir de Nerón, por ejemplo, un esclavo podía pedir ser vendido a una tercera persona si conseguía demostrar que su propietario actual lo maltrataba; Domiciano prohibió la castración de esclavos por placer o beneficio; Adriano prohibió los *ergastula* en Italia...¹¹ Si bien algunos emperadores estuvieron influidos por el pensamiento estoico, en términos generales este tipo de leyes no fueron gestos filantrópicos, sino una forma de evitar excesos de crueldad y abusos por parte de los patrones. La violencia extrema contra los esclavos podía desembocar en revueltas o tumultos populares, y el Estado ya tenía experiencia en este tipo de casos. Para Diodoro Sículo, por ejemplo, el origen de las revueltas de esclavos que ocurrieron en Sicilia entre el 140 y el 70 a.e. se encontraba en la brutalidad y crueldad de los patrones.¹² Además, junto con las leyes que contemplaban un trato humanitario hacia los esclavos, se promulgaron muchas más para proteger a los propietarios. Tal y como afirma Finley, tanto unas como otras sirvieron para reforzar la institución, no para debilitarla.¹³

⁹ E.g. Valerio Máximo, 6.8; Séneca, *De beneficiis*, 3.23-27; Macrobio, *Saturnalia*, 1.11.15-29.

¹⁰ Cf. Long 1968.

¹¹ Sobre la posibilidad de que un esclavo se queje de maltrato: Séneca, *De beneficiis*, 3.22.3; *Digesta*, 1.12.1.178. Sobre la prohibición de castrar a los esclavos, Suetonio, *Domitianus*, 7. En relación con la eliminación de *ergastula* durante el reinado de Adriano, *Historia Augusta, Adriano*, 18.7 y 9. Para un estado de la cuestión, Manning 1989, 1531 y s.

¹² Diodoro Sículo, 34. La lectura tanto de Diodoro como de Posidonio, autor al que sigue, es típica del humanismo estoico. Evidentemente, estas revueltas tienen un trasfondo socio-político más complejo que el maltrato de los esclavos por parte de sus patrones. Cf. Vogt 1974, p. 39-92; Bradley 1989.

¹³ Finley 1980, p. 121.

Independientemente de la mayor o menor influencia del pensamiento estoico en las altas esferas políticas, sí que se elaboraron leyes que contemplaban una autonomía de acción por parte de los esclavos. Esa autonomía se podría entender como una atribución de responsabilidades hacia el esclavo más amplia que el concepto estoico de responsabilidad moral. Una reflexión de este tipo podría estar tras la siguiente declaración:

En lo que se refiere al derecho civil, los esclavos no tienen ninguno: no ocurre lo mismo con el derecho natural, ya que en lo que respecta al derecho natural, todos los hombres son iguales.¹⁴

El esclavo aparecía con frecuencia en los textos jurídicos definido como una *res mancipi*. No obstante, a diferencia de otras *res*, a los esclavos se les reconocían una serie de prerrogativas: podían tener posesiones, recibir regalos o incluso tener ganancias. Estas ganancias recibían el nombre de *peculium*, y con ellas los esclavos podían hacer negocios.¹⁵ Aunque en un principio se pudiera tratar de pequeñas propiedades, desde comienzos del Principado se constatan casos en los que el *peculium* supuso grandes cantidades de bienes, incluidas tierras, herencias y otros esclavos (*uicarii*) que podían, incluso, ser más valiosos que el esclavo principal.¹⁶ Las propiedades del esclavo eran legalmente del patrón, pero debían estar inventariadas aparte de su patrimonio y, de hecho, se consideraban propiedad del esclavo.¹⁷ La supervisión por parte del patrón de los negocios que hacía su esclavo con su *peculium* acababa siendo puramente nominal.

Un ejemplo de cómo los patrones involucraron cada vez con más frecuencia a sus esclavos para el desarrollo de actividades económicas es la *actio institoria*, de época republicana. Esta *actio* funcionaba como una autorización para que un individuo sin *potestas* (un esclavo, un hijo, una mujer o un extranjero) pudiera dirigir un negocio, de modo que las transacciones que resultaran del mismo se consideraran válidas.¹⁸ El problema se plantea en relación con quién asumía la responsabilidad en caso de demanda. Si el

¹⁴ Justino, *Digesta*, 1.5.4.1; *Institutiones*, 1.3.2 y *Digesta*, 50.17.32. *Quod attinet ad ius ciuile, serui pro nullis habentur: non tamen et iure naturali, quia quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt.*

¹⁵ *Digesta*, 15.1. Kirschenbaum 1987 ofrece un análisis sobre la atribución de responsabilidades de los esclavos en las relaciones comerciales desde un punto de vista jurídico; el trabajo de Staerman 1976 se centra más bien en la posición que ocupan los esclavos en el motor de los sistemas de producción en el Imperio romano. En ese sentido, es más heterogénea en el uso de las fuentes y presta una atención especial a la realidad epigráfica.

¹⁶ *Digesta*, 15.1.7.1-5, 57; 33.8.6, 25. Sobre el mayor valor del *uicarius* frente al esclavo al que pertenece, *Digesta*, 21.1.44. *pr.*

¹⁷ *Digesta*, 41.2.49.1; *Digesta*, 41.1.10 *pr.*, 1; Gayo 2.86; *Institutiones*, 2.9 *pr.*

¹⁸ Gayo 4.71. Cf. Kirschenbaum 1987, p. 90-121, el cual incluye un estado de la cuestión.

esclavo actuaba como mero agente del patrón en un negocio, de acuerdo con la *actio institoria*, la responsabilidad caía en el patrón. Algunos investigadores plantean esta aparente autonomía de los esclavos como una mejoría en sus condiciones de existencia o una atenuación en las diferencias entre esclavos y libres, pero este tipo de consideraciones desenfocan el hecho de que los esclavos estaban en una situación de dependencia constante:¹⁹ se sabe que al menos a partir del siglo II d.e., para minimizar riesgos, una estrategia a la que podían recurrir los patrones era incluir el negocio como parte del *peculium* de su esclavo. De este modo, el marco legal en el que se amparaba era el de la *actio de peculio*, de acuerdo con la cual el patrón – al que se le reconocía la posibilidad de no conocer o no haber autorizado las transacciones de su esclavo – sólo asumía una indemnización equivalente al *peculium* de su esclavo, aunque la demanda fuese por más valor.²⁰

Por otro lado, los esclavos tampoco podían iniciar acusaciones, pero sí que podían “informar” (*delatio*) sobre un fraude o una ofensa criminal.²¹ Este mecanismo fue explotado con especial fruición durante el triunviro de Marco Antonio, Octavio y Lépido. Para limpiar la escena política, publicaron un edicto en el año 43 a.e. a través del cual declaraban proscritos a sus enemigos e incentivaban a la población a denunciarlos. Para los esclavos, ofrecían su libertad y 10.000 dracmas áticos (quien recoge la noticia es el historiador griego Apiano).²² La permisividad para que los esclavos delataran a sus patrones acabó fuera de control y se empezaron a producir asesinatos y decapitaciones de manera indiscriminada en busca de las recompensas. El pánico social llegó a extenderse hasta tal punto que ningún ciudadano se sentía seguro, e incluso hombres que habían alcanzado el rango de senador, cónsul o tribuno se lanzaban a los pies de sus esclavos llorando y pidiendo clemencia.²³ El caos se aprovechó para saldar otro tipo de cuentas que no tenían nada que ver con el edicto de los triunviros, como el caso del ciudadano Fulvio el cual, al ver las masacres, decidió refugiarse en casa de una antigua

¹⁹ Cf. Bradley 1994, p. 80, en donde sigue la tesis de Joshel 1992. En contra, Štaerman 1976, p. 121.

²⁰ *Institutiones*, 4.6.10; Ulpiano, *Digesta*, 15.1.1.2. Cf. Buckland 1970 [1908], p. 207-220; Kirschenbaum 1987, p. 47-71.

²¹ *Digesta*, 49.14.2.4; *Codex Theodosianus*, 10.10; 34.9.1.

²² Apiano, *De bellis ciuilibus*, 4.11. Es en este contexto cuando cobra sentido la recuperación que hace Cicerón de la idea de Crisipo de que un esclavo es siempre un mercenario. Cf. Cicerón, *De officiis*, 1.41. Cicerón redactó el *De officiis* justo antes de que se produjera la limpieza política de Marco Antonio, Octavio y Lépido, la cual acabó con su vida.

²³ Apiano, *De bellis ciuilibus*, 4.13.

esclava manumitida que había utilizado como amante. Su liberta, en lugar de protegerlo, lo denunció como venganza por haberse casado con otra mujer.²⁴

El paso definitivo en el reconocimiento de la autonomía del esclavo era su manumisión. En términos generales, se puede decir que existían formas de manumisión informales y otras de carácter formal a través de las cuales los libertos adquirían plenos derechos de ciudadanía frente al Estado, pero en cualquier caso había obligaciones con los antiguos patrones que se mantenían, de modo que se trataba de una autonomía limitada. Las manumisiones informales solían cobrar forma de declaraciones *inter amicos*, cuya única ventaja era que el esclavo quedaba liberado de sus responsabilidades laborales frente al patrón, pero su *peculium* seguía siendo propiedad del patrón y su estatuto de semi-libre no se heredaba (la mujer e hijos del esclavo manumitido informalmente seguían siendo esclavos).

En las manumisiones formales, que incluían la posibilidad de que el esclavo comprase su libertad, el liberto adquiría los derechos propios de un ciudadano desde un punto de vista jurídico y social, pero seguía en una situación de dependencia con su antiguo patrón:²⁵ se esperaba que el liberto se mantuviera fiel, que no hiciera nada que pusiera en cuestión su reputación, y que lo ayudara siempre que fuera necesario. Los juristas indican que era obligación del liberto ayudar a sus patrones en caso de que estos tuvieran necesidades económicas, de que se pusieran enfermos o de que acabaran sumidos en la pobreza.²⁶

La enorme cantidad de inscripciones conmemorativas sobre la adquisición de la manumisión sugiere que lo deseable era cambiar de condición social. Los patrones también advertían ventajas al manumitir a sus esclavos. De hecho, las leyes *Fufia Caninia* (2 a.e.), *Aelia Sentia* (4 d.e.) y *Iunia* (?19 d.e.?) se redactaron para regular y limitar la frecuencia de las manumisiones. Este tipo de leyes se redactaron a partir de un fenómeno que se produjo a finales de la República, en el que la manumisión masiva de esclavos se utilizó como una forma de ostentación de la riqueza y el poder de un individuo. Dioniso de Halicarnaso explica que este comportamiento “filantrópico” revertía en la buena imagen del patrón. Hopkins añade que gracias a esta estrategia, el patrón aumentaba su red clientelar y se beneficiaba de manera indirecta de algunas

²⁴ Apiano, *De bellis civilibus*, 4.24. En 4.15-51 Apiano recoge otros casos similares.

²⁵ Ver, por ejemplo, Masi Doria 1996.

²⁶ *Digesta*, 25,3,5.19.

ventajas.²⁷ Además, Hopkins sugiere otros motivos que explicarían por qué la frecuencia de manumisiones era tan alta:

- las expectativas de manumisión suponían un aliciente para que el esclavo no cayera en la holgazanería y trabajase de manera rentable para el patrón.
- Ofreciendo al esclavo la compra de su propia libertad el patrón recuperaba la inversión que había hecho.²⁸
- También había motivos no utilitaristas para que el patrón manumitiera a sus esclavos. Las buenas relaciones entre patrón y esclavo jugarían un papel importante, aunque no definitivo.

Lo que todas estas posibilidades revelan es que la manumisión, como la esclavitud, tenía un marcado carácter aleatorio que debía influir en el nivel de incertidumbre que sentían los esclavos cuando se proyectaban hacia el futuro. El hecho de que el Estado proporcionase los elementos necesarios para que se produjera una permeabilidad social, y de que la tendencia generalizada basculara hacia la manumisión, eran factores influyentes pero no determinantes en la decisión final de manumitir a un esclavo o no. Existía un variado número de motivos que hacían que el patrón decidiera o no cambiar la condición social de sus esclavos; no se trataba de una transición mecánica y ni siquiera segura en los casos en los que un esclavo se comportase de acuerdo con las normas de conducta que se esperaban de él.²⁹

B – Esclavismo y resistencia

La idea de que los esclavos tendían por naturaleza a enfrentarse al poder viene dada por la descripción que algunas fuentes clásicas hacían de la clase servil. Los esclavos eran en no pocas ocasiones percibidos como los enemigos del patrón: le intentaban robar siempre que podían, se escabullían de sus obligaciones o podían llegar a traicionarlo.³⁰

²⁷ Por ejemplo, el *dominus* podía recaudar más cereal a través de los repartos gratuitos de los que se beneficiaban los ciudadanos libres. Hopkins 1978, p. 128.

²⁸ Cf. *Digesta*, 40.7.3 y s. Existía un impuesto del 5% sobre el precio de la manumisión. Hopkins 1978, p. 129, n. 67 piensa que este impuesto sólo puede ser lógico si la compra de la libertad se hacía en un acto público en donde se especificara el precio del esclavo.

²⁹ El cálculo de Cicerón de que un esclavo honesto y diligente se amortiza en siete años no es más preciso que el de un propietario que decide explotar a sus esclavos de por vida. Cf. Cicerón, *Philippicae*, 8.32.

³⁰ Este perfil es especialmente destacado entre los agrimensores romanos: Columela, *De re rustica*, 1.1.7; 1.1.20; 3.10.6-7; 7.4.2. Asimismo, Valerio Máximo, 4.1. ext.1; Séneca, *De ira*, 3.34.1; Plinio, *Naturalis historia*, 33.26. Sobre esclavos que traicionan a sus patrones, cf. e.g. Apiano, *De bellis ciuilibus*, 4.15-51 o el epitafio de

Este tipo de relatos y, sobre todo, las revueltas de esclavos, ha llevado a pensar a algunos investigadores que existía una conciencia de clase entre los esclavos, la cual se materializaría en forma de solidaridad entre individuos de la misma condición, agrupaciones de esclavos o la creación de toda una cultura paralela a la de la clase dominante.

Algunos textos, como el famoso comentario de Tácito, *Annales*, 14.44, apuntarían en esta dirección y, de hecho, era la tesis que apoyaba principalmente la Escuela Soviética. Estos autores seguían el modelo planteado por el *Manifiesto Comunista*, en donde el motor de la historia es la lucha de clases. En esta línea, los esclavos en el mundo greco-romano formaban un grupo social cohesionado y las diferentes revueltas que hubo a lo largo de la Historia de Roma eran analizadas en el marco ideológico de la Revolución Rusa.³¹ Aunque el discurso orientado por Stalin de que la lucha de clases fue un proceso histórico que desembocó en la Revolución Bolchevique deja de ser dogmático a partir del XX Congreso del PCUS en 1956, la historiografía soviética mantuvo la idea de que los esclavos formaban una clase homogénea que desarrollaron diversas formas de resistencia contra la opresión.³²

Asimismo, mediante el estudio comparado con la arqueología del esclavismo colonial americano, se ha tratado de defender que la cultura de la clase servil dejó una impronta de carácter material que se puede rastrear, de manera que se podría llegar a reconstruir de manera hipotética la vida cotidiana de los esclavos a través de los testimonios arqueológicos. La arqueóloga británica J. Webster es la defensora principal de esta tesis, con su artículo “Archaeologies of Slavery and Servitude”.³³ En él, Webster utiliza como modelo de estudio la esclavitud en la Britania romana. A partir de la revisión de las excavaciones de *uillae*, Webster advierte en primer lugar del limitado número de *ergastula* reconocidos como tales. Según ella, debería haber más; una identificación más

Maguncia *CIL* 13.7070 en el que un patrón denuncia que ha sido asesinado por su propio esclavo Plutarco, *Cato*, 10.5; Séneca, *Epistulae*, 4.4.

³¹ Sobre los conceptos de revolución, revuelta y rebelión en relación con las guerras serviles en el mundo romano, cf. e.g. Štaerman 1975; Finley 1980, p. 72-83; Dumont 1987; Martínez Lacy 2007. Agradezco a F. Piantanida por orientarme en torno a algunas referencias bibliográficas y a tener acceso a su memoria de máster inédita “Esclaves révoltés et libres pauvres dans les guerres serviles du monde antique : une interprétation sociale et politique de leur participation” (Université de Franche-Comté, 2014).

³² Cf. Raskolnikoff 1980, en p. 33: “les recherches soviétiques entre 1966-1975, insistent plutôt sur des formes de résistance moins spectaculaires. Il n’y a pratiquement rien sur Spartacus et son soulèvement” y, en la misma página, citando la obra de Štaerman, Trofimova 1969, “E. M. Štaerman indique que, sous l’Empire, la protestation des esclaves se manifeste souvent par des dénonciations, des actions magiques dirigées contre le maître, et surtout par la fuite”.

³³ Webster 2005.

precisa de determinadas dependencias como *ergastula* permitiría defender la hipótesis de que los esclavos tendían a resistirse a las tareas agrícolas que se les imponía. Por otro lado, a través de la comparación con los modos de vida de los esclavos en las plantaciones de las colonias de Norte América, la arqueóloga británica sugiere que las dependencias donde los esclavos rurales vivirían habrían sido construidas por ellos mismos. Webster parte de la base que los trabajadores de condición servil en Britania romana serían en su mayor parte de origen local, provendrían de *uernae*, niños vendidos o expuestos, auto-ventas para saldar deudas o condenas locales a trabajar como esclavos. Por lo tanto, la cultura material de los esclavos sería próxima a la de las comunidades indígenas britanas de época pre-romana, mientras que las clases propietarias locales reproducirían el modelo romano. Así, las viviendas rurales de planta circular podrían corresponder a comunidades de esclavos que mantendrían sus formas de vida tradicionales. Asimismo, los pequeños objetos de uso cotidiano encontrados en ellas, podrían reflejar la adaptación de instrumentos foráneos a las costumbres locales, una suerte de “criollización” de la cultura material en el mundo romano. El problema principal de esta tesis es que no sabemos si las viviendas de planta circular de época romana en Britania correspondían realmente a esclavos o a *peregrini* o, a partir de la *constitutio antoniniana* del 212 d.e., a britanos que no variaron sus modos de vida a pesar de que legalmente se les hubiera concedido la nueva condición de ciudadanos romanos.

Hay otros historiadores que niegan la existencia de una conciencia de clase entre los esclavos, pero que reconocen que la resistencia formaría parte de su comportamiento habitual. Según Bradley,

Resistance is a category of analysis that historians of slavery commonly employ to refer to acts of defiance and protest by which slaves, not only at Rome but in all slave societies, contested the presumptive right of slave-owners to demand services from and impose claims upon them, the claim of labour included. It is often set against a contrasting category of accommodation, a term commonly used to refer to forms of behaviour showing how slaves accepted or acquiesced in their enslavement. Sometimes accommodation is understood to have incorporated subtle modes of subversive behaviour and to have constituted a form of resistance in its own right, clandestine, purposefully concealed activities that while less potentially threatening to the slaves who undertook them were motivated by the same spirit of opposition to enslavement visible in more open and dangerous acts of defiance and protest. In either case resistance is a concept that usefully structures answers to the question of how slaves responded to slavery.³⁴

³⁴ Bradley 2011, p. 363.

La taxonomía de resistencia de Bradley está dividida en dos: un tipo de resistencia directa y un tipo de resistencia cotidiana que, en ocasiones, define como resistencia trivial o resistencia menor (“petty resistance”). La resistencia directa incluye tanto los movimientos contestatarios de carácter violento y colectivo – cuya mayor forma de expresión fueron las revueltas de esclavos que se produjeron durante la República –, como la huida, un modo de resistencia individual que, de manera esporádica, podía derivar en la creación de agrupaciones de esclavos fugitivos similares a las comunidades de cimarrones del Brasil colonial.³⁵ Como apoteosis de la resistencia directa estaría el suicidio. Pero incluso en los casos de las revueltas de esclavos, Bradley niega que existiera una conciencia de clase. Hubo una asociación de intereses que propiciaron las revueltas pero, en términos generales, y a lo largo de la historia de la esclavitud romana, no existió solidaridad de clase. La condición social de los esclavos, su origen o las circunstancias coyunturales de cada uno de ellos eran demasiado variados como para que confluyeran los intereses de todos hacia un mismo objetivo.

Por su parte, Bradley también tiene en cuenta un tipo de resistencia menor, que incluye todas las formas de contestación llevadas a cabo desde lo que él llama una posición acomodada. Estas incluyen pequeños robos, el sabotaje a la propiedad del patrón, la evasión del trabajo fingiendo estar enfermo o débil, el disimulo, etc.³⁶ Bradley, por tanto, destaca el carácter individual de la resistencia de los esclavos con respecto a su situación, pero niega la existencia de intereses colectivos entre los individuos de condición servil.

Aunque Bradley no considere que existe una conciencia de clase esclava, sí que defiende la voluntad de los esclavos a revelarse al orden establecido de forma individual. En este aspecto, coincide con las tesis de Giddens sobre el poder que he formulado al comienzo del capítulo. Este tipo de tesis forman parte de la ideología democrática del poder, en la que todos los individuos tienen capacidad para ejercerlo: el hecho de que el sistema social impida a un individuo acceder a una fuente de poder no implica que esté

³⁵ Las referencias a esclavos fugitivos son muy comunes. Se sabe, por ejemplo, que una de las comedias perdidas de Plauto se titulaba *Fugitivi*. Otros ejemplos en Plauto, *Poenulus*, 832; *Captivi*, 7-10; 17-20, 207-209; *Menaechmi*, 79-86. Asimismo, vid. e.g. Cicerón, *Epistulae ad Quintum*, 2.14; *Epistulae ad familiares*, 2.12. Varrón, *De re rustica*, 3.14.2 utiliza por primera vez, aunque de manera metafórica, el término *fugitiuarius*, “cazador de fugitivos”; *Digesta*, 47.12.3.11 hace referencia a tumbas habitadas por esclavos huidos. Sobre comunidades de esclavos fugitivos, cf. Ateneo, 265d-266e.

³⁶ Cf. e.g. Columela, *De re rustica*, 1.1.7; 1.1.20; 3.10.7; 7.4.2; Séneca, *De ira*, 3.34.1; Plinio, *Naturalis historia*, 33.26; Plutarco, *Moralia*, 759f-760a; Marcial, 11.54.

automáticamente excluido de otras.³⁷ En estos casos se pone el énfasis en las capacidades e intenciones de un actor frente a otro (u otros), de modo que la relación entre un actor y su entorno institucional queda relegada a un plano secundario. No se tiene en cuenta que dicho entorno institucional favorece a unos grupos frente a otros, que los modelos sociales y principios establecidos que emanan de las instituciones enajenan al individuo, que tiende a actuar de manera rutinaria y no está en constante rebeldía y que, por tanto, esos grupos favorecidos no necesitan, por lo general, llevar a cabo acciones concretas para ejercer el poder.³⁸ La esclavitud, como institución, es un ejemplo evidente de cómo el poder también se ejerce de forma cotidiana. El sistema se desarrolla de manera que se acaba favoreciendo lo que se ha venido a llamar como “muerte social” del esclavo; el reconocimiento alienante de su condición a causa de la fuerza que tienen sobre él los condicionantes socio-culturales externos. Desde mi punto de vista, la magia, como recurso cultural que es, opera dentro del sistema de enajenación del esclavo, y no como una forma de resistencia y de contestación al orden establecido en el plano de lo sobrenatural.

III – DESPERSONALIZACIÓN Y MUERTE SOCIAL. LIMITACIONES EN LA AUTONOMÍA DE LA ACCIÓN

Una de las características que define el concepto de esclavitud es su carencia de derechos jurídicos. Es lo que algunos antropólogos, como C. Meillassoux, han llamado proceso de “descivilización” del esclavo.³⁹ Otra característica definitoria es que el esclavo es un bien patrimonial, es una mercancía de compra-venta, lo que conlleva a su vez un proceso de cosificación o, en términos de Meillassoux, de “despersonalización”. Se priva al esclavo de cualquier linaje parental y, en ocasiones, se le llega incluso a privar de nombre. En este sentido, los esclavos no son muy diferentes del ganado: no son más que una herramienta de trabajo. Patterson, en su análisis conceptual de la esclavitud, destaca dos aspectos constitutivos de la “muerte social” que sufren los esclavos. Por un lado, el esclavo sufre un aislamiento social que le impide cualquier capacidad de acción autónoma.⁴⁰ El esclavo es una extensión de los poderes de su patrón y no tiene ningún tipo de personalidad social reconocida fuera de la de su propietario. Por otro lado, el

³⁷ Cf. Sartori 1965. Aunque la ideología democrática asume que el poder está repartido de forma amplia entre diferentes sistemas sociales, también reconoce que dicho reparto es desigual.

³⁸ Sobre el concepto de poder como algo anónimo y rutinario, cf. Westergaard, Resler 1976. Foucault 1976 es un estudio clásico sobre la ubicuidad del poder.

³⁹ Meillassoux 1986, p. 99-116.

⁴⁰ Patterson 1982. Bradley 1994, p. 24 y s. aplica sus teorías a la esclavitud romana.

esclavo sufre una enajenación completa en sus relaciones de parentesco. Pierde todos los derechos de nacimiento que pudiera tener, se le aísla de cualquier herencia socio-cultural, y cualquier vínculo afectivo que pueda establecer es subsidiario de la voluntad arbitraria de su patrón. Las capacidades intelectuales del esclavo se aprovechan para su explotación económica pero su autonomía de acción se presenta siempre como algo dependiente de la voluntad de su patrón. En estos casos no hay lugar para un individualismo metafísico, para plantear una libre capacidad de los esclavos para la toma de decisiones.

En el caso del Mundo Antiguo, los rasgos que caracterizaban la deshumanización del esclavo no eran muy diferentes de los que plantean Meillassoux y Patterson. Finley, por ejemplo, destaca el trato del esclavo como mercancía, la violencia física que se ejercía contra él, su disponibilidad constante para saciar las necesidades sexuales de su patrón, la infravaloración de sus capacidades intelectuales y la condición del esclavo como un extranjero, pero no entendido con un valor étnico, sino atributivo.⁴¹

El aspecto más evidente que señalaba a un esclavo como tal es que se compraba y vendía fuera de su voluntad. El esclavo aparecía con frecuencia en los textos jurídicos como una *res Mancipi*, un término empleado para designar a los animales de trabajo o a los bienes inmuebles y, como cualquier otra mercancía, era objeto de transacciones comunes.⁴² Era típica la analogía entre el esclavo y un apero de labranza más, tal y como se aprecia en el famoso relato de Plinio el Viejo sobre la acusación de brujería contra el liberto Furio Crésimo.⁴³ Según lo que cuenta el naturalista romano, Crésimo era un

⁴¹ Finley 1980, p. 93 y s. Conviene señalar que Finley no se limita a describir los aspectos deshumanizadores de la esclavitud antigua, sino que analiza también sus ambigüedades intrínsecas. Sobre la consideración del esclavo como un extranjero, Lévy-Bruhl 1931 y Finley, s.v. "Slavery" en *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, New York, 1968, p. 307-313.

⁴² Vid. e.g. *Gai Institutiones*, 1.20 y 2.14. Los casos en donde el esclavo aparece como una mercancía de carácter monetario en las fuentes jurídicas son muy abundantes. Cf. *Digesta*, 18.1.1.1; *Codex Iustiniani*, 4.5.10; 4.38.6.7; 4.46.3; 8.53.1. Es famosa la definición que hace Varrón, *De re rustica*, 1.17.1 del esclavo como *instrumentum vocale*.

⁴³ Plinio, *Naturalis historia*, 18.44. El término que utiliza Plinio para referirse a los esclavos que trabajan en el campo con Furio Crésimo es *familia*. Sobre este término para designar al grupo de esclavos que trabajan para un agricultor, cf. Cicerón, *In Verrem*, 5.11; *Epistulae ad Quintum*, 2.6.5; y César, *De bello civili*, 1.75.2. Plinio recoge esta historia de M. Calpurnio Pisón, censor en el año 120 y autor de unos *Annales* en un estilo similar al *De agricultura* de Catón. De hecho, en *De agricultura*, 7.2, Catón recomienda que los esclavos que trabajan en el campo deben estar en buenas condiciones y no deben tener frío ni hambre; parece verosímil que este pasaje de Catón influyera en la descripción modélica del buen agricultor que epitomiza Furio Crésimo.

liberto que tenía unas pocas tierras pero que le proporcionaban abundantes cosechas, más incluso que las de los grandes latifundios de sus vecinos. Estos, envidiosos, acusaron al liberto de robar sus cosechas mediante maleficios (*ueneficiis*), y lo llevaron ante el edil curul Espurio Albino para ser juzgado. Como defensa, en un acto de teatralidad, Crésimo llevó sus aperos bien arreglados, sus lustrosos animales de tiro y a sus esclavos, bien alimentados, bien vestidos y bien cuidados. A continuación, se defendió diciendo: “Aquí están, oh ciudadanos, mis maleficios, pero no puedo mostraros ni traer al foro mis horas de insomnio, mis vigilias ni mis sudores.” De este modo, el acusado fue declarado inocente.⁴⁴ En este episodio, Crésimo presenta a sus esclavos entre sus herramientas de trabajo y los animales de tiro, no como testigos.

El caso de Furio Crésimo se suele fechar en torno al año 191 a.e.; el juicio se llevó a cabo de acuerdo con la legislación de las *XII Tablas*.⁴⁵ No es mucho lo que estas dicen sobre los esclavos, pero las referencias en donde aparecen muestran cómo eran tratados de manera más próxima a un objeto que a un ser humano.⁴⁶ Esto es más claro aún en la *Lex Aquilia* (comienzos del siglo III a.e.), en donde la normativa con respecto a los esclavos es similar que la que había para los animales: “si alguien ha matado ilegalmente a un esclavo o a una esclava, o a un cuadrúpedo perteneciente a otra persona, deberá pagar al propietario el equivalente al valor más alto que tenga ese año en el mercado”.⁴⁷

Esta cosificación del esclavo se producía de manera más virulenta en el mundo rural. Catón, por ejemplo, recomendaba que se vendieran en subasta el excedente de grano, los bueyes viejos, el ganado en mal estado, la lana, las pieles, los carros viejos, los esclavos viejos y los que se comportaban mal, tratándolos como a un objeto más.⁴⁸ Asimismo, es típico entre los agrimensores hablar de la irresponsabilidad recurrente de los esclavos: estos eran holgazanes, malversadores, truhanes y trataban constantemente de evadirse del trabajo.⁴⁹ Aun así, admitían la posibilidad de que los esclavos, a diferencia

⁴⁴ Este pasaje se suele citar como un ejemplo de acusación de brujería según la sanción que de ella se hace en la *Duodecim Tabularum leges*: Dickie 2001, p. 142-144; Graf 1994, p. 76-79.

⁴⁵ Cf. Plinio, *Naturalis historia*, 28.17-18: *non est legum ipsarum in duodecim tabulis uerba sunt: qui fruges excantassit, et alibi: qui malum carmen incantassit*. Cf. *Tabla VIII.8a: qui fruges excantassit*.

⁴⁶ *Tabla I.14 y I.16*.

⁴⁷ *Lex Aquilia* ch. 1 = Crawford 1996, p. 725. *Si quis seruuum seruam alienum alienam quadrupedem pecudem iniuria occiderit, quanti id in eo anno plurimi fuit, tantum aes ero dare damnas esto*.

⁴⁸ Catón, *De agricultura*, 2.7

⁴⁹ Cf. e.g. Columela, *De re rustica*, 1.1.7; 1.1.20; 3.10.6-7; 7.4.2; Valerio Máximo, 4.1. ext.1; Séneca, *De ira*, 3.34.1; Plinio, *Naturalis historia*, 33.26. Bradley 2011, p. 375 interpreta este tipo de actitudes como una forma de resistencia pasiva.

del resto de animales de la granja, tuvieran la capacidad de razonar, por lo que era bueno consultarles acerca de determinados temas, sobre todo en los relacionados con la explotación del campo.⁵⁰ Cabía la posibilidad, incluso, de que se reconociera el buen trabajo de un esclavo y que su propietario le mostrara su gratitud, pero las razones que dan los agrimensores para un trato de este tipo son puramente utilitaristas: el objetivo final era incentivar la producción.⁵¹

Otra característica típica en la despersonalización de los esclavos era el castigo corporal que, salvo excepciones, sólo se les infligía a ellos. A diferencia de lo que ocurría con los ciudadanos, los esclavos sólo podían dar testimonio en un juicio bajo tortura. Los numerosos ejemplos que se pueden encontrar en las fuentes no se deben tanto al hecho de que hubiera autores críticos con este tipo de prácticas, sino a que se trataba de una oportunidad⁵² para que los esclavos demostraran su fidelidad a su patrón: ante la acusación de incesto contra el orador Marco Antonio (cuestor en el año 114 a.e.), un esclavo suyo, aún niño, advirtió a los jueces que en ningún caso diría nada que pudiera delatar a su patrón. De acuerdo con Valerio Máximo, el joven esclavo mantuvo su promesa a pesar de sufrir latigazos, ser quemado con planchas de hierro al rojo vivo y ser dislocado en el potro.⁵³ Aunque Augusto tratara de limitar la tortura a casos relacionados con crímenes serios,⁵⁴ o que algunos textos jurídicos indiquen que no era necesario torturar a un esclavo a no ser que no hubiera otro tipo de pruebas o fuera el único testigo – en cuyo caso no se celebraba el juicio –,⁵⁵ lo cierto es que la utilización de tortura no sólo se mantuvo durante todo el Principado, sino que se amplió a partir del siglo II d.e. a los estratos más bajos de la sociedad, los *humiliores*.

En el ámbito de las relaciones sexuales, el esclavo tampoco tenía la posibilidad de elegir libremente. Su disponibilidad para satisfacer las necesidades sexuales de su patrón era un derecho incontestable:⁵⁶ “La impudicia es un crimen para el libre, una necesidad

⁵⁰ Varrón, *De re rustica*, 1.17.5-7; 2.10.6; Columela, *De re rustica*, 1.8.15.

⁵¹ Catón, *De agricultura*, 5.2.

⁵² Giddens 1976 e *id.* 1979, p. 6.

⁵³ Valerio Máximo, 6.8.1. Todo el capítulo 8 está dedicado a la fidelidad de los esclavos con respecto a sus patrones.

⁵⁴ *Digesta*, 48.18.8. Cf. la inscripción hallada en Puteoli con la *lex locationis*, en la que se describen las funciones del “funeral director”, entre las que se incluyen la tortura de esclavos siempre que lo pida un ciudadano a título personal o un magistrado: Bove 1967, p. 43-48.

⁵⁵ *Pauli sententiae*, 5.14.4; *Corpus Iuris Ciuilis*, 9.4.1.8; *Digesta*, 48.18.1.1; 2; 10.3; 18.3; 20.

⁵⁶ E.g. Horacio, *Satirae*, 1.2.116-119; Petronio, *Satiricon*, 75.11; Marcial, 12.91. Cf. Garrido-Hory 2005.

para el esclavo, y un deber para el liberto”.⁵⁷ De hecho, en la construcción imaginaria del sexo en el mundo romano, la pasividad y la sumisión eran percibidas como algo vergonzoso si las practicaba un hombre libre puesto que no demostraban virilidad y eran propias de esclavos.⁵⁸

Nadie pone en duda que los esclavos pudieran establecer lazos afectivos entre ellos, no obstante, el control del patrón solía ser un corsé que constreñía este tipo de relaciones. Los agrimensores romanos, por ejemplo, recomendaban que el propietario estimulara las relaciones entre esclavos con el propósito de rentabilizarlos y de que mantuvieran su lealtad.⁵⁹

Por último, otra forma habitual de despersonalizar al esclavo era no reconociendo sus capacidades intelectuales. En la literatura greco-latina era habitual utilizar la palabra *παῖς/puer* (niño) para referirse a los esclavos.⁶⁰ Se ha señalado que la designación de los esclavos como *pueri* se debía a la reconstrucción simbólica de las relaciones de parentesco del esclavo, el cual, una vez pasaba a formar parte de una nueva familia, se convertía en el hijo del *pater familias*.⁶¹ Asimismo, en la literatura latina el esclavo designado como *puer* solía ser el joven adolescente cuyo patrón empleaba como objeto de placer sexual.⁶² Pero la utilización de *puer* no se limitaba a los esclavos jóvenes o a los niños, sino que se empleaba para los esclavos de cualquier edad. Como advierte Finley, lo que ocurría en estos casos era que se infravaloraban las capacidades de raciocinio del esclavo y se le eximía de responsabilidades, como ocurre con los niños.⁶³

La limitación de responsabilidades del esclavo y las restricciones que limitaban su autonomía de acción se aprecian bien en los textos jurídicos.⁶⁴ En relación con las transacciones comerciales, por ejemplo, el esclavo no tenía en principio ningún tipo de responsabilidad contractual;⁶⁵ del mismo modo, los esclavos no podían ser ni acree-

⁵⁷ Séneca, *Controversiae*, 4, *Praef.*, 10: *inpudicitia in ingenuo crimen est, in seruo necessitas, in liberto officium.*

⁵⁸ Cf. e.g. Veyne 1978; Gonfroy 1978; Garrido-Hory 2005.

⁵⁹ Columela, *De re rustica*, 11.1.

⁶⁰ Por ejemplo, Garrido-Hory 1997, p. 310 indica que de las 135 veces que utiliza Marcial el término *puer*, 70 son sinónimos de esclavo.

⁶¹ Maurin 1975; Kudlien 1991, p. 39-40.

⁶² Garrido-Hory 1997 y 1981. Cf., más recientemente, Kamen 2011.

⁶³ Finley 1980, p. 96-97.

⁶⁴ *Digesta*, 5.3.1: *Seruile caput nullum ius habet.*

⁶⁵ *Digesta*, 44.7.43.

dores ni deudores, y cualquier referencia legal recaía sobre la *potestas* del *dominus*, el patrón.⁶⁶ En los procesos judiciales ocurría algo similar: los esclavos tampoco podían poner una acusación de manera formal (*accusatio*)⁶⁷ y, como se ha mencionado con anterioridad, sólo podían actuar como testigos después de haber sido torturados. En general, “ninguna obligación recae sobre un esclavo”.⁶⁸

No todos los casos de esclavitud respondían al mismo patrón. Como he mencionado antes, había esclavos que llegaban a amasar fortunas a través de su *peculium*, y eran ellos mismos los que dirigían sus negocios a través de una *potestas* puramente nominal del patrón. Tampoco todos los esclavos eran tratados como niños o eran sometidos a violencia física, pero todos estos elementos eran una realidad siempre presente que, de hecho, temían los esclavos. Era una situación de violencia estructural que no se concretaba en todas las ocasiones, pero era lo suficientemente intensa como para afectar en la toma de decisiones de los esclavos con respecto a determinadas situaciones. En caso de conflicto, el enfrentamiento directo con el patrón era una variable que raramente se tenía en cuenta; los esclavos buscaban subterfugios de manera indirecta para protegerse de posibles represalias en caso de ser descubiertos o, directamente, los conflictos se desencadenaban entre la propia clase servil, sin que la institución de la esclavitud se percibiera como el verdadero problema.

En el próximo capítulo plantearé con más detalle cómo el recurso a la magia forma parte de las estrategias individuales para la toma de decisiones. Aun así, el armazón sobre el que estaba construido el sistema esclavista y su naturaleza coercitiva eran determinantes para que los esclavos tendieran a optar por un tipo de opciones y no por otras que tuvieran mayores costes sociales o psicológicos. Además, determinado tipo de prácticas mágicas y, en especial, aquellas que requirieran algún tipo de asistencia profesional, tendían a reproducir el sistema esclavista, no a contestarlo.

⁶⁶ *Digesta*, 15.1.41.

⁶⁷ Lo cual se presenta de manera capciosa en las fuentes como una ventaja: *Digesta*, 34.9.5; 48.10.24

⁶⁸ *Digesta*, 50.17.22, pr.: *In personam seruillem nulla cadit obligatio*.

MAGIA Y ESCLAVITUD

En los últimos años, uno de los temas principales en el estudio de la religión greco-romana ha sido el de la magia y su relación con la religión. Tanto la definición del concepto de magia según Frazer – que la describió como coercitiva, instrumental y manipulativa –, como la de Durkheim y Mauss – para quienes la magia era anti-social, contraria a los intereses de la comunidad e inmoral – ha llevado a los investigadores a mantener una diferenciación categórica entre magia y religión. La introducción de una de las obras clásicas sobre la magia en la Antigüedad deja patente la incomodidad con la que suelen tratar este tema los historiadores del mundo clásico:

La magie est d'abord, le plus souvent, rapprochée de la religion, voire parfois confondue avec elle et, par conséquent, définie par rapport à elle. Les deux attitudes ont en commun certaines croyances et des rites qui parfois tendent à s'identifier. L'une et l'autre recourent à des puissances surnaturelles dont l'homme attend la réalisation de ses désirs. Mais on admet généralement qu'il existe entre la magie et la religion une différence d'attitude. Tandis que l'homme pieux implore ses dieux, attend leur bon vouloir dans une humble soumission et leur voue adoration et amour, le magicien donne aux siens des ordres, exerce envers eux des moyens de contrainte pour forcer à lui obéir des puissances qu'il méprise et redoute. En fait, le départ n'est pas si net : le magicien, chez les poètes, commence ses cérémonies en essayant de se concilier les divinités qui doivent l'assister ; il leur adresse des prières, des offrandes, des sacrifices propitiatoires qui ressemblent fort aux rites religieux. Alors peut-être faut-il considérer que le fidèle et le magicien ne s'adressent pas aux mêmes dieux ? Le premier implore les dieux d'en-haut, bienfaisants ; le second, les divinités infernales, les Mânes irrités. Mais, quand le fidèle pratique le culte des morts, il accomplit les mêmes rites que le magicien.¹

¹ Tupet 1976, p. viii.

Aunque esta definición haya sido formulada en los años 70, aún hoy se sigue considerando que la magia es algo diferente de la religión pero con la que tiene una relación conflictiva:

Magic is the appropriation of ritual power for personal ends, off-setting the balance between the individual and the collective which forms the sanctioned norm of ritual practice in societies. Magic depends on normal ritual and relates dialectically to it, by combining features which are the same as the ones performed in normal rituals – hymns, prayers, invocations, sacrifices, etc. – with features which are deliberately different from it. A kind of intertextuality thus operates between magic and the official religious ritual forms. This suggests that the most fruitful approach is neither to make an absolute distinction between religious ritual and magical practices, nor to pretend there is no difference. Historically, religious rites and magic have always existed side by side – there is never the one without the other. Theoretically, too, the mutual relationship and interdependence of the two should be more basically interesting than religion and magic studied separately.²

Trabajar con los conceptos de magia y religión se ha acabado volviendo un ejercicio de malabares. Los estudios clásicos continúan centrándose en la terminología greco-latina para referirse a “prácticas mágicas” y en la relación que dicha terminología tiene con nuestros propios conceptos.³ Desde mi punto de vista, la *Begriffsgeschichte*, el estudio histórico de la terminología, sólo es útil para investigar los discursos excluyentes de los grupos interesados en monopolizar el sistema religioso. En los últimos años se ha empezado a explorar una alternativa que se centra en la fenomenología de la magia, en una aproximación instrumental basada en la percepción subjetiva del tipo de prácticas que se están realizando, la autojustificación de las mismas y la obtención de dispositivos para resolver situaciones conflictivas de carácter cotidiano.⁴ La magia es un subsistema de la religión, y se encuentra al mismo nivel que otros subsistemas como la oración, el sacrificio o la ofrenda. No se trata de prácticas excluyentes, sino que los individuos recurren a ellas según sus cálculos personales para actuar en cada situación y según los recursos que tengan a su alcance en cada momento.

La cuestión de la religiosidad de los esclavos no ha sido ajena a toda esta problemática. De hecho, uno de los debates principales en relación con los esclavos y la religión ha planteado si estos desarrollaron sus propias formas de espiritualidad, en paralelo a las de sus patrones o si, por el contrario, estaban integrados en la religión de la *polis*. En

² Thomassen 1999, p. 65.

³ Cf. e.g. Fowler 2005, p. 283-287; Bremmer 2002; Graf 1995.

⁴ E.g. Oikonomopoulou 2004; Eidinow 2007; la introducción de Marco Simón, Gordon 2010; Gordon 2012.

términos generales, se pueden distinguir dos modelos explicativos: el primero de ellos está basado en la idea de que los esclavos compartían la misma religión que la de sus maestros, incluida la magia. Sin embargo, las dificultades para la conceptualización de la magia que he señalado al comienzo de este capítulo quedan reflejadas en esta corriente, y se acaba por recurrir a un modelo basado en teorías cognitivistas: la magia es bien irracional, bien una fosilización de creencias primitivas, y a ella acudían los estratos más bajos de la población, ya fueran esclavos o libres, para resolver sus problemas cotidianos puesto que no tenían la capacidad de recurrir a otras alternativas. El segundo modelo, heredero de las teorías (a-)sociales de la magia de la Escuela de París, plantea el recurso a la magia por parte de los esclavos como una forma de resistencia contra el orden establecido. Este discurso está además alimentado por las propias fuentes clásicas, que planteaban la magia como una serie de prácticas sediciosas a las que los esclavos tendían a recurrir. Aunque los discursos hegemónicos que tratan de monopolizar la comunicación con lo divino pudieran influir en la toma de decisiones personal, existían estrategias que permitían legitimar de manera subjetiva su utilización. En última instancia, como se irá delineando a lo largo de los próximos capítulos, en no pocas ocasiones, la magia retroalimentaba el propio sistema de valores, de modo que la idea de Giddens sobre la capacidad individual de generar alternativas a la estructura social es algo difícil de reconocer en el caso de la *praxis* mágica.

I – DEL LEGADO MELANESIO A LA PSICO-HISTORIA. TEORÍAS COGNITIVISTAS SOBRE LA MAGIA Y LOS ESCLAVOS

No son muchos los estudios que hayan tratado la cuestión de la magia y esclavitud en el mundo greco-romano. Los trabajos más detallados son el capítulo que le dedica F. Bömer en su obra general sobre la religión y los esclavos,⁵ y el que le dedica Kudlien en su monografía dedicada a la adivinación y a la esclavitud.⁶ Aparte de estos dos estudios, sólo el tema de la adivinación ha suscitado un pequeño interés que ha quedado reflejado en un puñado de artículos,⁷ mientras que el de la magia en general no ha despertado más atención que el de una sección de un artículo escrito por N. McKeown sobre el que me referiré en el próximo apartado.⁸ Los motivos de este panorama tan desolador se deben

⁵ Bömer 1963, p. 101-137.

⁶ Kudlien 1991.

⁷ Annequin 1987; Montero Herrero 1995; Eidinow 2012.

⁸ McKeown 2012, p. 279-287.

a dos razones principalmente. En primer lugar, los estudios sociales sobre magia en la antigüedad han sido algo marginal hasta los años 90 del siglo xx.⁹ Hasta ese momento, las limitaciones de los testimonios y el paradigma interpretativo principal, basado en la explicación del fenómeno religioso a partir de modelos colectivos de acción social, habían limitado el estudio de la magia a la edición filológica de textos o a su análisis como estereotipo negativo frente a la religión de la *polis*.

En segundo lugar, el ámbito de la religiosidad de los esclavos también ha estado normalmente relegado a una posición periférica, a la sombra de la evaluación de la importancia de la esclavitud en los sistemas de producción de Grecia y Roma. Durante varias décadas la obra de Bömer, basada en la tesis de Vogt sobre la religión como un consuelo en el que buscaban refugio los esclavos, fue la referencia principal. En ella, Bömer apoya la impresión de su maestro y destaca otras dos cuestiones:

- la autonomía de la que podían disfrutar los esclavos en la esfera religiosa a pesar de estar excluidos de determinados cultos, y
- su participación en la religión de la *polis* como vehículo para la integración social.

De nuevo, no será hasta la década de los 90 cuando se aprecie un cambio cualitativo en la reflexión sobre el papel de la religión entre los esclavos, a partir de la publicación de las actas de tres coloquios dedicados a este tema organizados por la asociación GIREA.¹⁰ Frente a la descripción de una sociedad en la que las relaciones entre patrones y esclavos están basadas en relaciones cordiales, la mayor parte de los miembros de GIREA analizan las situaciones conflictivas y las tensiones que se generan en torno a unas estructuras de poder basadas en el control social. En este sentido, los mecanismos de integración de los esclavos en la sociedad romana, desde la permisividad con respecto a su participación en determinados cultos públicos hasta su manumisión, son descritos como estrategias de promoción social para la perpetuación del orden establecido.

La cuestión de la magia y los esclavos en la obra de Bömer orbita en torno a la premisa de que estos tenían la capacidad para actuar de manera independiente en el ámbito de la religión. El filólogo alemán justifica su argumentación a partir de un

⁹ Durante las últimas décadas, varias obras han sugerido nuevas aproximaciones para el estudio de la magia en el mundo antiguo, principalmente, Faraone, Obbink (eds) 1991; Bernand 1991; Graf 1994; Meyer, Mirecki (eds) 1995 y 2002; Jordan, Montgomery, Thomassen (eds) 1999; Moreau, Turpin (eds) 2000; Shaked (ed) 2005; Marco Simón, Gordon (eds) 2010.

¹⁰ Alvar Ezquerro, Hernández Guerra (eds) 2004; el XXV Coloquio de GIREA que tuvo lugar en el año 1998 bajo el título *divinas dependencias*, cuyas actas se publicaron en *Arys*, 3, 2000 y *Arys*, 4, 2001; Annequin, Garrido-Hory (eds) 1994.

préstamo conceptual que había acuñado unos años antes otro filólogo, H. Wagenvoort, para explicar los aspectos más “exóticos” de la religión romana, el concepto de *mana*.¹¹ Después de la publicación de la obra de Codrington, *The Melanesians*, en 1891, la noción de *mana* se volvió un término habitual en ciencias de las religiones.¹² Para Wagenvoort, *mana* significa “poder sobrenatural” y es un atributo de los dioses que se puede detectar tanto en individuos destacados de la comunidad – el guerrero, el sacerdote y el jefe –, como en animales, plantas, objetos, espíritus o fórmulas de invocación. Este poder divino se puede transmitir por contacto y puede provocar efectos positivos o negativos según las circunstancias.¹³ En el caso de los sacerdotes, por ejemplo, su *mana* se puede detectar en su capacidad para ser atendidos por los dioses, los cuales hacen que sus peticiones se cumplan. La de Wagenvoort es una interpretación primitivista de la religión romana que entronca con un aspecto de las tesis de J. G. Frazer sobre la magia. Para ambos, la religión romana tiene una serie de rasgos que, por su extrañeza, tienen que ser pervivencias de una cosmovisión prehistórica que se puede apreciar aún en las sociedades anaestatales contemporáneas.¹⁴ La magia en Frazer y la noción de *mana* en Wagenvoort son teorías psicologistas que consideran que, en determinados ámbitos, el mundo greco-romano categorizaba el cosmos y extraía información del mismo mediante estrategias mentales primitivas. El método comparativo en ambos autores se utiliza para demostrar la existencia de un esquema psicológico universal que se desarrolla a partir de una experiencia sensorial con la naturaleza.¹⁵

En realidad, Wagenvoort no presta mucha atención a los esclavos en su trabajo sobre religión romana, pero en una de las pocas ocasiones en donde son mencionados, el filólogo holandés afirma que los esclavos “no tenían *mana* en absoluto”,¹⁶ Lo que pretendía decir con ello es que en Roma no se les atribuía ningún tipo de poder

¹¹ Wagenvoort 1947.

¹² Codrington 1891. Wagenvoort, sin embargo, no sigue la definición de Codrington, sino la de Lehmann 1915, y no se limita a su estudio en las islas de Melanesia, sino a todas las islas del Pacífico incluidas en el triángulo Hawaii-Nueva Zelanda-Indonesia. El primer clasicista que utilizó el concepto de *mana* fue Rose 1926, p. 7 para compararlo con el concepto romano de *numen*. En antropología, después de los trabajos de Malinowski, la utilización del concepto de *mana* cayó gradualmente en desuso.

¹³ Wagenvoort 1947, p. 9-11.

¹⁴ Para Frazer la magia es “un sistema espúreo de ley natural, al igual que una guía de conducta falaz; es falsa ciencia del mismo modo que es un arte abortivo”. Su lógica se basa en la obvia pero incorrecta asociación de ideas, propia de las limitadas capacidades cognitivas de los salvajes y de los ignorantes de todo el mundo. Cf. Frazer 1920 [1906], p. 53.

¹⁵ Sobre la renovación de las teorías cognitivistas para los estudios de la magia, cf. Sørensen 2007.

¹⁶ Wagenvoort 1947, p. 24 y 143-144.

sobrenatural, estaban vacíos de *mana*. Esto implicaba, de acuerdo con sus teorías, que podían absorber por contacto el poder místico de otros individuos que sí que estuvieran cargados de *mana*. Así, del mismo modo que si en India un brahmán toca a un paria, el brahmán queda contaminado y pierde su poder, en el mundo romano, si un esclavo tocaba al *flamen Dialis*, podía provocar que el sacerdote perdiera su *mana* por transferencia y, con él, toda su buena fortuna.¹⁷ Lo que planteaban este tipo de teorías era cómo algunas sociedades habían desarrollado formas de explicar la arbitrariedad de la fortuna y cómo, a partir de ahí, se habían ideado mecanismos para tratar de controlarla en beneficio propio.¹⁸

La idea que lanzó Wagenvoort de que los esclavos no tenían *mana* fue algo que obsesionó a Bömer.¹⁹ Si las cosas eran realmente así, eso supondría que los esclavos no habrían tenido ninguna posibilidad de participar en las ceremonias religiosas; ni siquiera habrían tenido la capacidad para practicar otro tipo de ritos fuera de los cultos cívicos. Eso los habría situado en una posición de marginación total, y las relaciones entre un patrón y sus esclavos en el ámbito religioso o, de manera más general, la integración social de los esclavos en su comunidad a través de la religión serían difícilmente defendibles. No obstante, al refutar la aseveración del filólogo holandés, Bömer aceptaba las reglas de un juego que defendía la existencia de una mentalidad arcaica y primitiva basada en la idea de producción y pérdida de *mana* en la religión greco-romana.

Para Bömer, la idea de que los esclavos estuvieran vacíos de un poder místico implica que no tenían la capacidad de practicar magia.²⁰ Si bien admite que esto podría ser así en las culturas predeístas, no lo ve probable y, de hecho, lo ve irrelevante para la cultura greco-romana. En Grecia y, sobre todo, en Roma, la adquisición de derechos para los esclavos que supuso el “humanitarismo” implicaba el reconocimiento de que pudieran ejercer y aprender determinado tipo de prácticas. Bömer destaca, por ejemplo, que desde la tragedia griega se encuentran casos de esclavos ayudando a sus matronas en la preparación de pócimas (*pharmaka*) y que esta tradición se perpetuó también en la literatura latina.²¹

¹⁷ Sobre el *flamen Dialis* cf. Marco Simón 1996.

¹⁸ Cf. Styers 2004, p. 84-90.

¹⁹ Aparte del capítulo específico que le dedica a la cuestión en Bömer 1963, p. 55-80, el capítulo dedicado a la magia (Bömer 1963, p. 101-137) sigue basado en esta cuestión. Más adelante publicará un artículo retomando la cuestión. Cf. Bömer 1990.

²⁰ Bömer 1963, p. 960-961.

²¹ Bömer 1963, p. 962-963. Cf. Gonzales (en prensa).

Además, la transmisión de *mana* no dependía de la posición jurídico-social de un individuo, sino de otros factores. Así, la eficacia que tenían los restos humanos para determinados filtros mágicos no era mayor o menor si el cadáver era de un esclavo o de un ciudadano libre, sino del tipo de muerte que hubiera recibido. En este sentido, se atribuía más poder a los restos de un cadáver prematuro que a los de un muerto de manera natural; por tanto, la sangre de un gladiador, epítome de la muerte violenta, era útil para algunos remedios sin que importara si el gladiador era libre o esclavo.²²

Una vez rebatida la tesis de Wagenvoort sobre si era posible atribuir poderes místicos a los esclavos o no, el interés de Bömer se centra en detectar si existían diferencias entre el comportamiento religioso de los ciudadanos libres y el de los esclavos. En este caso, su respuesta es coherente con el argumento del resto de su obra: no es posible distinguir entre el comportamiento de los esclavos y el de los ciudadanos libres en este ámbito ya que ambos están integrados en el mismo sistema de prácticas y creencias y, de hecho, cooperan entre ellos.²³ Este planteamiento resulta, en esencia, correcto.²⁴ Existe, no obstante, un matiz valorativo en su tesis: según Bömer, la magia y las creencias populares forman parte de lo más bajo de la religión.²⁵ Los estamentos superiores de la sociedad no solían participar de la magia, aunque no eran ajenos a ella. Sin embargo, el grupo de creencias que Bömer califica como absurdas e ingenuas (*erstaunlich engstirniger Wunderglaube*) eran el medio natural de los esclavos, los libertos y los estratos más bajos de la población. A falta de un recurso mejor para enfrentarse a las vicisitudes cotidianas, los miembros de los estamentos inferiores recurrían a subterfugios y creencias irracionales como la magia. No se puede esperar de los usuarios de maldiciones una formación religiosa de mayor nivel; las dificultades cotidianas hacían que cayeran en la desidia espiritual (*geistige Trägheit*) y en la apatía (*Stumpfheit*). Las tesis de Bömer sobre el recurso a la magia por parte de los esclavos se traducen en instrumentalismo condescendiente.

Mientras la magia se puede definir en términos de irracionalidad y de mentalidad primitiva según las tesis de Bömer, la adivinación ofrece para otros autores una inmersión en el subconsciente del esclavo. Este es el planteamiento a partir del cual parte F. Kudlien, otro investigador del *Forschungen zur Antiken Sklaverei* que fundó

²² Bömer 1963, p. 967. Sobre el poder atribuido a los muertos de manera violenta, cf. e.g. Johnston 1999 y Ogden 2001.

²³ Bömer 1963, p. 974 y s.

²⁴ Cf. North 2012.

²⁵ Bömer 1963, p. 978 y s.

Vogt en Maguncia. En consonancia con la aproximación ideológica de Vogt, Kudlien busca en las consultas oraculares de los esclavos un reflejo de sus supuestas condiciones reales de existencia a través del tipo de inquietudes que tenían en su vida diaria, las cuales, en última instancia, no diferían de las que tenían el resto de personas, incluidos los ciudadanos con plenos derechos. A partir del tipo de preguntas que se conservan en un rango variado de textos adivinatorios, Kudlien considera que se pueden reconstruir de manera genuina los temores, las esperanzas y las inquietudes de los esclavos; a través de este tipo de testimonios, el filólogo alemán acaba definiendo la mentalidad de los esclavos como típica de la pequeña burguesía (*Kleinbürgerlichen Mentalität*).²⁶

Como en el caso de Bömer, el objetivo del trabajo de Kudlien es demostrar que no existía algo como una muerte social en el caso de la esclavitud antigua, sino que los esclavos tenían consciencia y capacidad para actuar de manera autónoma, al mismo nivel que los ciudadanos libres. Es más, las consultas oraculares demuestran que los esclavos eran conformistas y estaban interesados en mantener el sistema.²⁷ Kudlien no niega que existieran otro tipo de consultas en donde esta imagen armónica de la integración del esclavo en su sociedad queda comprometida, como en las preguntas relacionadas con la voluntad de huir, o las relacionadas con el carácter del patrón – como saber si era violento o no, o si era dado a los abusos sexuales – o, a la inversa, las consultas de los patrones en donde se refleja un miedo frente a los esclavos.²⁸ En esos casos, Kudlien minimiza la respuesta argumentando que se trata de un problema complejo, que no es objetivo conceder más importancia a este tipo de consultas y que resulta más apropiado ver la imagen en su conjunto.²⁹ Con respecto a las relaciones sexuales, por ejemplo, Kudlien reequilibra la balanza destacando que, aunque hubiera casos de abusos, también existían situaciones en las que se establecían lazos afectuosos y relaciones sexuales voluntarias y consentidas.³⁰ Lo que no explica es en qué términos se podía producir dicho consentimiento a partir de una relación asimétrica.

Frente a las hipótesis de Kudlien, J. Annequin sugiere una lectura más cauta y aguda de las fuentes relacionadas con la adivinación. En un primer artículo, centrado en la obra de Artemidoro sobre la interpretación de los sueños, Annequin advierte que el

²⁶ Kudlien 1991, p. 155. McKeown 2012, p. 30-41 hace una descripción crítica del trabajo del filólogo alemán ignorando la que hace Annequin 1992, mucho más aguda.

²⁷ Kudlien 1991, p. 154.

²⁸ Kudlien 1991, p. 49-52.

²⁹ Kudlien 1991, p. 12-14; 40; 153; 156...

³⁰ Kudlien 1991, p. 42 y s.

significado de los sueños no estaba basado en lo que se sueña, sino en quién lo hacía.³¹ El mismo sueño no se interpretaba de la misma manera si se trataba de un ciudadano libre o de un esclavo. Por ejemplo, si una persona soñaba que se le caían los dientes, significaba para un rico que iba a perder todos sus bienes, mientras que para un esclavo se interpretaba como que iba a obtener la libertad dentro de poco.³² O si soñar en un naufragio era un mal presagio para un hombre libre, para un esclavo o para un prisionero era un buen signo, ya que vaticinaba la libertad.³³ Artemidoro iba más allá y establecía incluso categorías entre los propios esclavos. Así, si un individuo soñaba que iba a ser decapitado era un mal signo para un esclavo que ejercía un cargo importante en el hogar, pero bueno para el resto de esclavos, ya que implicaba que se iban a quedar sin patrón.³⁴ De la misma manera, soñar que te caía un rayo era bueno para todos los esclavos excepto para aquellos que tenían la confianza del patrón.³⁵

Además, resulta llamativo que en la obra de Artemidoro sólo se haga referencia a situaciones que se podrían considerar como normales dentro del sistema socio-político. No existen ejemplos o referencias sobre esclavos que se enfrentaran al sistema, ya fuera tratando de escapar o por otros medios. Esto lleva a pensar que el tipo de respuestas oraculares que proporcionaba Artemidoro no eran genuinas; no reflejaban necesariamente la mentalidad de los esclavos, sino que las respuestas que se ofrecían eran reinterpretadas y reformuladas por el especialista. No se trata, por tanto, de un acceso directo al subconsciente de los esclavos a través de la interpretación de sus sueños ni, desde luego, a través de las consultas y respuestas que recibían en otros tipos de adivinación, las cuales solían estar estereotipadas.

Asimismo, Annequin critica dos inconsistencias de carácter metodológico en la obra de Kudlien: en primer lugar, por la separación forzada que hace entre adivinación institucional y prácticas adivinatorias relacionadas con la magia.³⁶ Mientras que para el filólogo alemán el grado de religiosidad se puede escalonar – tal y como hace Bömer –, para el francés hay una problemática que se debe plantear en relación con la existencia de una cosmovisión conjunta y unos mismos dispositivos simbólicos. En segundo lugar, la decisión de no recurrir a estudios comparativos y, principalmente, a la abundante

³¹ Annequin 1987. Su crítica a la monografía de Kudlien en Annequin 1992.

³² Artemidoro, *Onirocriticon*, 52.

³³ Artemidoro, *Onirocriticon*, 55.

³⁴ Artemidoro, *Onirocriticon*, 57.

³⁵ Artemidoro, *Onirocriticon*, 58. Para más ejemplos, cf. Annequin 1987, p. 87-90.

³⁶ Kudlien 1991, p. 31 y s.; 55 y s.

literatura sobre la esclavitud en las Américas, impide a Kudlien ver que el hecho de que los esclavos se integren en la misma sociedad que sus patrones, o que asuman los valores de la clase propietaria se pueden interpretar como un tipo de conducta-refugio, una respuesta de protección, y no como el conformismo voluntario de su posición jurídico-social.³⁷

II – MAGIA, ESCLAVITUD Y DESORDEN SOCIAL

La historiografía moderna sobre la magia y la brujería en Europa se suele centrar principalmente en acusaciones y confesiones dentro de contextos religiosos y legales específicos.³⁸ Este tipo de aproximaciones se debe en su mayor parte al tipo de fuentes que se conservan, pero también a la herencia que la antropología social británica dejó en relación con el estudio de la brujería en el continente africano. El principio básico sobre el cual la escuela funcionalista británica asienta sus estudios es que la magia y la brujería forman parte de un sistema de comunicación, lo cual es una característica derivada de la tesis de Marcel Mauss sobre la magia. Para la antropología funcionalista, durante su periodo de mayor esplendor, la brujería y la magia se interpretaban como un sistema homeostático de control social;³⁹ la sociedad, entendida como un organismo, es capaz de regular su equilibrio interno a través de diferentes mecanismos, siendo uno de ellos las acusaciones de brujería. Estas, por tanto, regulan las situaciones de desorden moral dentro de la comunidad. El hecho de que un individuo decida recurrir a la magia en un momento determinado supone una ruptura de los códigos de conducta colectivos. Así, la salud de una sociedad se puede medir según el número de acusaciones de brujería que haya: cuantas más acusaciones, mayor es el desorden socio-moral.

La tesis de la magia como un sistema homeostático tiene una doble dimensión. Por un lado, se alimenta de la conceptualización de la magia que se elabora gradualmente desde la Antigüedad: el discurso público sobre la religión cívica definía la magia como una serie de prácticas ajenas a los intereses de la *polis*, eran algo ilegítimo y subversivo. El mago solía ser despreciado y sus clientes descalificados. Catón, por ejemplo, advierte que el *vilicus*, el esclavo encargado de una explotación agrícola, no debe consultar ni a

³⁷ Sin embargo, como hace notar Annequin 1992, p. 295-296, n. 9, no es que Kudlien reniegue de las comparaciones, ya que no tiene problema en comparar a los esclavos fugitivos con los disidentes de la Europa del Este (Kudlien 1991, p. 58), sino que hace una utilización tendenciosa de las mismas.

³⁸ Cf. e.g. Macfarlane 1970; Peters 1978; Thomas 1971, p. 517-698; Behringer 1997 y 2004.

³⁹ Para un estado de la cuestión, cf. Douglas (ed.) 1970, xvii-xxiv.

arúspices, ni a augures, ni a adivinos, ni a caldeos;⁴⁰ Columela también previene contra las brujas y los adivinos itinerantes:

(El esclavo) no hará sacrificios, a no ser que lo ordene el amo; no recibirá ni a arúspices, ni a brujas, los cuales, apoyándose en una superstición insustancial, empujan a los ignorantes al despilfarro y a la vergüenza.⁴¹

Con el tiempo, las recomendaciones preventivas contra la utilización de consultas adivinatorias por parte de esclavos cristalizaron en sanciones jurídicas, especialmente si se trataba de consultas con respecto a la salud del patrón, las cuales se castigaban con la cruz – la máxima pena capital – para el esclavo que formulara la pregunta, y con el exilio o el trabajo en las minas para el adivino.⁴²

En la mayor parte de los casos, este tipo de prácticas se tipificaban como “supersticiosas”, se consideraban una mala interpretación de la religión, y una mala *praxis* a la hora de comunicarse con los dioses.⁴³ La magia era pura charlatanería. El propio término *magus* se empleaba para designar a los sacerdotes orientales, cuya religión estaba basada en confundir y defraudar a la gente a través de prodigios y portentos, dando la impresión de que la magia era algo extraño y ajeno a la religión romana.⁴⁴ Frente a ella, la superioridad moral de la élite se justificaba a través de la “teodicea de la buena fortuna” o, en otras palabras, a través de la creencia de que los ricos y los poderosos ocupaban una posición social privilegiada gracias a la aquiescencia divina.⁴⁵ Sin embargo, la teodicea

⁴⁰ Catón, *De agricultura*, 5.4: *haruspices, augurem, hariolum, chaldaicum, nequem consuluisse uelit*.

⁴¹ Columela, *De re rustica*, 1.8.5-6: *Sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit. Haruspices sagasque, quae utraque genera uana superstitione rudes animos ad impensas ac deinceps ad flagitia compellunt*. Asimismo, Varrón, *De re rustica*, 1.40.5 y Plinio, *Naturalis historia*, 15.57 desaconsejan consultar a adivinos sobre la manera más apropiada para hacer injertos en determinados árboles.

⁴² *Pauli Sententiae*, 5.21.3-4: *Quod si serui de salute dominorum consuluerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur*. La analogía con la prohibición de consultas acerca de la salud del emperador parece evidente. Cf. e.g. Tácito, *Annales*, 12.52, sobre el exilio de L. Arruntio Furio Escriboniano y su madre por consultar acerca de la muerte del emperador Claudio. El padre de Escriboniano se había revelado antes contra el emperador y había sido derrotado; Tácito, *Annales*, 16.31, sobre la acusación contra una mujer por haber consultado a los adivinos acerca de la salud de Nerón; asimismo, de acuerdo con *Historia Augusta, Septimius Severus*, 4.3, durante el reinado del emperador Comodo, se descubrió que su futuro sucesor, Septimio Severo, había consultado a adivinos y astrólogos acerca del emperador; aunque fue encontrado culpable, se le perdonó a causa de la creciente impopularidad que se estaba granjeando Comodo. Otros ejemplos en Barton 1994, p. 49-52.

⁴³ Gordon 2008, p. 72-94.

⁴⁴ Cf. e.g. Cicerón, *De diuinatione*, 1.43; *Natura deorum*, 1.43; Plinio, *Naturalis historia*, 29.81; 30.8; 32.34, con Marco Simón 2001 y Gordon 1987.

⁴⁵ La teodicea de la buena fortuna es un concepto formulado por Weber 1996 [1915].

tenía sus fisuras y no podía, por ejemplo, explicar problemas concretos como las desgracias cotidianas que también sufría la élite a pesar de tener el apoyo divino.⁴⁶

Por otro lado, el hecho de que los sociohistoriadores y los antropólogos se hayan centrado en el modelo homeostático de la magia retroalimenta la asunción de que esta era diferente de la religión.⁴⁷ Tanto la definición de la magia de Frazer – que la concibe como una serie de técnicas coercitivas, instrumentales y manipulativas –, como la de Durkheim y Mauss – que entienden la magia como una práctica antisocial, inmoral y contraria a los intereses de la comunidad –, mantienen una diferenciación categórica entre magia y religión. Hace tiempo que los antropólogos se dieron cuenta de que el modelo homeostático es inapropiado, ya que los informes etnográficos solían pasar por alto las excepciones al modelo, y estas eran cada vez más frecuentes.⁴⁸ A raíz de ello, la discusión sobre la definición de magia y religión ha sido intensa, y en la actualidad sigue sin haber consenso con respecto a su utilidad o no como conceptos heurísticos.⁴⁹

En el caso de los esclavos y la magia en el mundo greco-romano, el tipo de aproximación no es muy diferente de las corrientes heredadas de las tesis de Mauss. En términos generales, la magia se ha planteado como una resistencia contra el patrón; el ejemplo más claro se aprecia en la dimensión religiosa de las revueltas de esclavos de Sicilia.⁵⁰ En su descripción de las mismas, Diodoro retrata a algunos de sus líderes como profetas y milagrosos. De Euno, dice:

⁴⁶ Sobre los intentos de apropiación y control por parte de los grupos dominantes del universo de creencias en lo sobrenatural, así como de sus formas de expresión, cf. *e.g.* Plácido Suárez 1985 y Hidalgo de la Vega 1988.

⁴⁷ Cf., por ejemplo, la décima característica que distingue a la magia de la religión según Goode 1949, “Defined as instrumental by the society, magic is thought of as at least potentially directed against the society, or a major accepted group within it, or a respected individual in good repute with the gods. Religious rituals are not thought of as even potentially directed against the society of such respected people”.

⁴⁸ Cf. *e.g.* De Martino 2002 [1959], en donde se plantea la magia como una construcción colectiva que permite asignar un valor a la crisis individual o, según la fraseología de De Martino, la “crisi della presenza”.

⁴⁹ Para una síntesis general, cf. Versnel 1991a; Pocock 1972, p. 2 considera que el concepto de “magia” es una imposición etnocéntrica que distorsiona los sistemas religiosos no occidentales; Smith 1995 sugiere que el lenguaje académico debería ser más sofisticado y los conceptos más precisos; Otto 2011, retoma el debate analizándolo desde un punto de vista diacrónico.

⁵⁰ Otros ejemplos en donde se plantea la magia como una forma de resistencia al orden establecido son los ejemplos de su utilización por parte de las mujeres. Cf. *e.g.* Hidalgo de la Vega 2008 e Hidalgo de la Vega 1994.

Había cierto esclavo sirio, que pertenecía a Antígenes de Enna. Era de origen apameo y tenía la capacidad de practicar la magia y hacer milagros. Aseguraba adivinar el futuro por mediación divina, a través de los sueños, y a través de este talento engañó a mucha gente. Más allá de esto, no sólo proporcionó oráculos a través de sueños, sino que también fingió haber tenido despierto visiones de los dioses y haber escuchado el futuro de sus propios labios. De todas sus muchas improvisaciones, algunas se hicieron verdad por casualidad; puesto que las que no ocurrieron quedaron indiscutidas y las que se cumplieron atrajeron la atención de la gente, su reputación aumentó rápidamente. Por último, a través de algún artilugio, mientras estaba en estado de trance (posesión divina), era capaz de producir fuego y llamas de su boca, y así proferir oráculos sobre el avenir. Lo que hacía en realidad era colocar fuego, y combustible para mantenerlo, en una nuez (o algo similar) atravesada por ambos lados; entonces, colocándola en su boca y soplando a través de ella, prendía primero chispas y luego una llamarada.⁵¹

Descripciones como las tendencias religiosas de Euno, líder de la primera revuelta servil, y de Salvio, líder de la segunda (que comenzó en el 104 a.e.), han llevado a algunos historiadores a plantear las prácticas mágicas de los esclavos como algo esencialmente diferente a la religión oficial.⁵² Se ha mantenido, por lo tanto, la dicotomía religión-magia – siendo religión la serie de prescripciones reguladas por el estado para la relación con lo divino, y la magia el conglomerado de prácticas espirituales contestatarias a las instituciones oficiales – junto con otro planteamiento contrastivo habitual, el de religión oficial y religión de esclavos.⁵³ Si bien es cierto que en momentos de gran desasosiego político, como en el caso de las revueltas de esclavos, la religión se podía utilizar como una forma de identificación colectiva frente al poder contestado, no es

⁵¹ Diodoro Sículo, 34/35 2.5-7: ἦν δὲ τις οἰκέτης Ἀντιγένους Ἐνναίου, Σύρος τὸ γένος ἐκ τῆς Ἀπαμείας, ἄνθρωπος μάγος καὶ τερατουργός τὸν τρόπον. οὗτος προσποιεῖτο θεῶν ἐπιτάγμασι καθ' ὕπνον προλέγειν τὰ μέλλοντα, καὶ πολλοὺς διὰ τὴν εἰς τοῦτο τὸ μέρος εὐφυῖαν ἐξηπάτα. ἐντεῦθεν προῖων οὐ μόνον ἐξ ὀνειρώτων ἔμαντεύετο, ἀλλὰ καὶ ἐγρηγορότως θεοῦ ὄραν ὑπεκρίνετο καὶ ἐξ αὐτῶν ἀκούειν τὰ μέλλοντα. πολλῶν δ' ὑπ' αὐτοῦ σχεδιαζομένων ἀπὸ τύχης ἔνια πρὸς ἀλήθειαν ἐξέβαινε· καὶ τῶν μὲν μὴ γινομένων ὑπ' οὐδενός ἐλεγχόμενων, τῶν δὲ συντελουμένων ἐπισημασίας τυχαίωντων, προκοπὴν ἐλάμβανεν ἢ περὶ αὐτὸν δόξα. τελευταῖον διὰ τινος μηχανῆς πῦρ μετὰ τινος ἐνθουσιασμοῦ καὶ φλόγα διὰ τοῦ στόματος ἤφει, καὶ οὕτω τὰ μέλλοντα ἀπεφοίβαζεν. εἰς γὰρ κάρυον ἢ τι τοιοῦτο τετρημένον ἐξ ἑκατέρου μέρους ἐνετίθει πῦρ καὶ τὴν συνέχειν αὐτὸ δυναμένην ὄλην· εἴτα ἐντιθεὶς τῷ στόματι καὶ προσπνέων ποτὲ μὲν σπινθήρας, ποτὲ δὲ φλόγα ἐξέκαεν.

⁵² Bradley 1989, p. 55-58; 74-76; 92-93; 113 y s. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con las referencias de los *agrimensores* acerca de las consultas adivinatorias por parte de los *uilici*. Maróti 1957, p. 91 y s. propone que los augures que consultaban los esclavos en los latifundios estaban vinculados con los cultos orientales (entendidos estos como algo ajeno a la religión romana).

⁵³ Cf. recientemente Bodel 2008, p. 276-282, el cual sugiere que los esclavos de la *domus* rendían culto a sus propios Di Manes, y no a los del *pater familias*. El propósito de la obra de Bömer sobre religión y esclavitud es, precisamente, refutar la idea de que los esclavos tuvieran una religión propia.

posible aplicar este esquema como una característica definitoria de la religiosidad de los esclavos.⁵⁴ No todas las ocasiones en las que los esclavos recurrían a la magia eran para enfrentarse al patrón. Pero tampoco se puede utilizar este argumento para defender que las relaciones entre esclavos y patrones no eran tan malas. El número limitado de maldiciones de esclavos contra sus patrones se puede explicar a través de varias hipótesis, una de ellas es la teodicea de la buena fortuna: el orden social demostraba que los dioses apoyaban a la clase propietaria, así que parece poco probable que se les pudiera convencer para invertir la situación.⁵⁵

Desde mi punto de vista, la idea de que la magia forma parte de un sistema de comunicación sigue siendo válida. Los discursos de Cicerón resultan instructivos a este respecto. Para poner de relieve la inmoralidad de sus enemigos políticos, Cicerón empleaba los límites de la acción religiosa legítima y destacaba el recurso a determinadas prácticas rituales que consideraba inmorales. En su discurso contra Publio Vatino, por ejemplo, comienza denunciando a su oponente por ignorar a los arúspices y a los augures que trabajan por el bienestar del Estado romano. En su lugar, Vatino lleva a cabo determinadas prácticas que resultan, como mínimo, cuestionables, como invocar a los espíritus del inframundo, ofrecer entrañas infantiles a los dioses, o practicar todo tipo de rituales atroces.⁵⁶ Mediante esta estratagema, Cicerón es capaz de presentar a Vatino – que era un importante testigo en el juicio contra Publio Sestio en el año 56 a.e. –, como un degenerado moral y un individuo en absoluto recomendable para la vida pública.⁵⁷

Las sanciones legales contra la magia son otro ejemplo de los esfuerzos del Estado para definir los límites de las prácticas rituales, sobre todo si se acepta el impacto social que podían tener las leyes a la hora de regular los problemas de la vida diaria.⁵⁸ Se asume en general que había ciertas prácticas mágicas – como transferir mediante encantamientos las cosechas de unos campos a otros para robar las cosechas del vecino – que

⁵⁴ La identificación de una ceca atribuida a los sublevados en la primera revuelta servil y su análisis icnográfico demuestran que la dimensión religiosa de Euno iba más allá de escupir fuego por la boca. Cf. Sánchez León 2002.

⁵⁵ Cf. Genovese 1976 [1972], p. 221-223. Cf. p. , en donde profundizo sobre esta cuestión.

⁵⁶ Cicerón, *In Vatinium*, 14. Cf. Dickie 2001, p. 142-144. El juicio tuvo lugar en el año 56 a.e., mientras que el discurso fue reescrito para su publicación en el año 54.

⁵⁷ Vatino era un cesariano incondicional. Fue elegido *praetor urbanus* en el 55 a.e. Cicerón se reconcilió rápidamente con él ante su nuevo cargo invitándolo a cenar. Cf. Plutarco, *Cicero*, 26.2.

⁵⁸ Sobre la gradual sofisticación del concepto de magia en la legislación romana, Rives 2003.

estaban prohibidas entre los primeros códigos legislativos de Roma,⁵⁹ aunque el primer juicio que se conoce relacionado con prácticas mágicas, la denuncia contra Furio Crésimo, está fechado en torno al 191 a.e.⁶⁰

La *Lex Cornelia de sicariis et ueneficiis*, aprobada durante la dictadura de Sila en el 81 a.e. también es bien conocida aunque, al igual que lo que ocurre con la *Duodecim Tabularum leges*, hay pocos testimonios de juicios en los que se aplique.⁶¹ El caso más antiguo que podría haberse sancionado bajo la *Lex Cornelia* ocurrió en el 24 d.e., durante el reinado de Tiberio. Se trata del juicio contra Fabia Numantina, acusada de volver loco a su marido M. Plautio Silvano (*praetor urbanus* en aquella fecha) mediante pócimas y encantamientos aunque, de acuerdo con Tácito, fue declarada inocente.⁶² Otro juicio famoso es el de Apuleyo de Madaura, en el año 158/159 d.e., en donde la familia de la mujer adinerada que se había casado con Apuleyo utilizó el pretexto de que este la había embaucado mediante pócimas y encantamientos para tratar de recuperar la herencia que recibió el madaurensis al morir ella.⁶³

No existen muchos testimonios sobre acusaciones de magia y brujería; en todo caso, se debería considerar que estas serían más frecuentes en las cortes locales, bajo la administración de los gobernadores provinciales, tal y como sugiere un edicto emitido por el prefecto de Egipto en el año 198/199 d.e.,⁶⁴ o que las tensiones sociales se aliviarían a través de rumores que estigmatizaban al presunto mago o brujo, evitando así las dificultades de implicar a los magistrados.⁶⁵ El único ejemplo que conozco en donde un esclavo pudo sufrir una condena pública (aunque no necesariamente un juicio) está relacionado con una serie de maldiciones contra el *ordo decurionum* de la colonia italiana de *Tuder* (Todi). Las maldiciones no se han conservado, pero sí una inscripción laudatoria grabada en la base de una estatua dedicada a Júpiter Óptimo Máximo:⁶⁶

⁵⁹ Plinio, *Naturalis historia*, 28.17-18; 30.12. Cf. *Tabla VIII.8a y b* con Rives 2002.

⁶⁰ Plinio, *Naturalis historia*, 18.41-2. Sobre las diferentes fechas que se han barajado, Forsythe 1994, p. 376 y s.

⁶¹ Cicerón, *Pro Cluentio*, 148 con *Digesta*, 48.8.3. Cf. Gordon 1999, p. 255-258.

⁶² Tácito, *Annales*, 4.22.4. Cf. Dickie 2001, p. 146-147.

⁶³ Apuleyo, *Apología*.

⁶⁴ *P.Yale inv. 299* (ed. Rea 1977).

⁶⁵ Cf. Stewart, Strathern 2004.

⁶⁶ Cf. *Pauli sententiae*, 5.23.15-18. Gager 1992, p. 258 n° 157 sitúa el texto de Paulo en torno al 210 d.e.; sin embargo, la fecha de la inscripción de Todi es incierta; se especula sobre el siglo I d.e. Cf. Marco Simón 2010. En relación a la jurisdicción relativa a esclavos que cometen crímenes capitales, Buckland 1970 [1908], p. 92 y s.

Para la salvación de la colonia de Tuder, de su consejo y de sus ciudadanos. A Júpiter Óptimo Máximo, guardián, protector, porque con su poder divino ha eliminado y salvaguardado los nombres de los decuriones que habían sido escritos por un insidioso esclavo público en una lámina de execración (clavada) en tumbas a través de un crimen horrible, y ha liberado a la colonia y a sus ciudadanos de cualquier temor o peligro. L. Cancrío Primigenio, liberto de (L. Cancrío) Clemente, sexviro del colegio sacerdotal de los Augustales y de los Flaviales, el primero en haber recibido este honor por el consejo, ha realizado este voto.⁶⁷

La presión de la normativa social, expresada a través de juicios, discursos moralizantes, o rumores y comentarios, debía influir en la decisión personal de recurrir a la magia para resolver determinadas situaciones. La ocultación era una consecuencia del conflicto personal sobre cómo actuar a la hora de recurrir a determinadas prácticas.⁶⁸ El miedo a ser denunciado, o la inseguridad sobre si determinados ritos estaban permitidos o no, son algunas de las razones por las cuales un gran número de textos de execración no incluían el nombre de la persona que realizaba la maldición. En otras ocasiones, las ambigüedades en torno a qué se podía entender como *praxis* ritual legítima se aprovechaban para crear escenarios de acusación adecuados. Fue lo que hicieron, por ejemplo, los enemigos de Apuleyo de Madaura al alegar que escondía dispositivos mágicos envueltos en un trapo en su larario.⁶⁹

Por tanto, no se debería desestimar la importancia de la conceptualización ideológica/teológica de la magia, aunque tampoco se deberían obviar ni las razones de carácter pragmático que llevaban a un individuo a recurrir a ella, ni las autojustificaciones subjetivas que legitimaban su uso. A este respecto, conviene indicar que no entiendo por moral la serie de códigos de conducta que se definen y enseñan de manera coherente en una doctrina, sino el comportamiento que elige cada individuo a partir

⁶⁷ CIL XI 4639 = ILS 3001; edición revisada en AE 1985, 364: *Pro salute / coloniae et ordinis decurionum / et populi / Tudertis Ioui Opt(imo) Max(imo) / custodi conseruatori / quod is sceleratissimi serui / publici infando latrocinio / defixa monumentis ordinis / decurionum nomina / numine suo eruit ac uindi/cauit et metu periculorum / coloniam ciuesque liberauit / L. Cancrui Clementis lib(ertus) / Primigenius / sexuir et Augustalis et Flauialis / primus omnium his honoribus ab ordine donatus / uotum soluit.*

⁶⁸ La oración silenciosa como sospechosa de magia maligna es un tópico en la literatura greco-latina. Cf. Freyburger 2000.

⁶⁹ Apuleyo, *Apología*, 53 y s. Cf. asimismo el relato de Juan Crisóstomo sobre dos amigos que encuentran un libro con caracteres mágicos tirado en el río (*Homiliae in Acta apostolorum* 38.5). Al pasar un soldado, lo esconden entre sus ropas por miedo a ser denunciados. El momento de la historia es una época de especial tensión en la que se están produciendo ejecuciones masivas como consecuencia de una conspiración contra Teodoro que termina en los tribunales. Los supuestos instigadores de la conspiración fueron acusados de brujería. Cf. Maurice 1927 y Escribano Paño 2010.

de la variedad de códigos de conducta que tiene a su disposición y que considera apropiados de manera subjetiva. La moral no es sólo una cuestión filosófica o religiosa; se encuentra también en fábulas, proverbios, *gnomai* y *exempla*, todos ellos interrelacionados en la mayor parte de las ocasiones.

La distinción de Hegel entre ética y moral resulta apropiada en este sentido. Para el filósofo alemán, la moral es la serie de dictados subjetivos que cada consciencia individual elabora, mientras que la ética trasciende dicha subjetividad y se vuelve una regulación normativa e institucional para cada conducta individual. Así, se podría diferenciar entre una ética de la magia, definida a través de los discursos de carácter legal o a través de la literatura formal, y una moral de la magia, la cual permite a cada individuo legitimar el recurso a determinado tipo de prácticas. El entramado religioso que sancionaba la vida diaria de la gente en el mundo greco-romano incluía una serie de prácticas y de creencias que permitían saber cuál era el comportamiento adecuado según la posición social que cada cual ocupaba. Incluso si en la mayor parte de las ocasiones la gente actuaba de manera rutinaria, en consonancia con la ética establecida, había momentos en los que producían actos de resistencia, de rebeldía, o se buscaba una autoridad moral que se considerara de manera subjetiva superior a la que imponía la norma. Dicho de otro modo, cada individuo tiene un papel activo en la elaboración de su propio código moral, no es un recipiente pasivo de los valores establecidos. El siguiente ejemplo, una maldición tardoantigua escrita en griego y hallada en Roma (probablemente en una tumba en la Vía Latina) puede resultar ilustrativo:

Cara A: PHANOIBIKUX PETRIADÊ KRATARNADÊ, ¡Oh Ángeles! detened a Clodia Valeria Sófrone y que no tenga éxito a la hora de comprar a Politoria.

Cara B: ARTHU LAILAM SEMISILAM BACHUCH BACHAXICHUCH MENEBAICHUCH ABRASAX, ¡Oh dioses!, detened a la matrona de la casa de trabajo, Clodia Valeria Sófrone y no dejéis que arrastre a Politoria a la casa de trabajo para sufrir el destino de la muerte.⁷⁰

Según el texto, la esclava Politoria iba a ser vendida a un lugar de trabajo, probablemente un prostíbulo o un taller textil. Parece claro que la esclava no aceptaba la

⁷⁰ Wunsch 1909, p. 37-41, n° 2: Cara A: Φανοιβικυξ Πετριάδη / Κραταρναδ[η] κατάσχετε, κύριοι / ἄγγελοι, Κλ[ω]διαν Βαλεριαν Σω-/ φρόνην [καὶ] μὴ Πωλ[ειτορ]ίας τυ-/ χ(ε)ῖν. Cara B: Ἀρθυλαίλαμ Σεμισίλαμ / Βαχυχ Βαχαξιχυχ Μενεβαίχυχ / Ἀβρασαξ κύριοι θεοί, κατά-/ σχετε τήν [ἐργ]αστιλλαρ[ίαν] Κλω-/ διαν Βαλεριαν Σω[φρό]νην / καὶ μὴ ἀγέτω Πωλ[ιτορ]ίαν ἐ[ργ]ά-/ στιλλ[ο]ν [καὶ] ἀψυχ[ί]αν [ιδεῖν]. Al estar la laminilla dañada, la lectura resulta incierta; aunque parece que se lee ἐ[ργ]αστιλλ[ο]ν, en este contexto no tiene sentido el significado habitual de *ergastulum*, por lo que creo que el término ἐργαστήριον, entendido como burdel (e.g. Alciphron fr. 5.1, p. 340 Fobes) debió influir de alguna manera en el desarrollo semántico de *ergastulum*.


autoridad de la administradora del negocio, Clodia Valeria Sófrone (ella misma una liberta), y que consideraba su destino injusto. Como esclava, el número de posibilidades a las que podía recurrir era muy limitado. Podría haber imitado un ataque de epilepsia,⁷¹ algo que, según Quintiliano, hicieron otras mujeres en una situación similar, pero en este caso la única alternativa que vislumbró Politoria, que sepamos, fue encargar una maldición contra la encargada de la casa de trabajo. Lo que se aprecia en este caso es un desesperado esfuerzo de resistencia y la búsqueda de justicia divina, tal y como ocurre en la categoría de “Prayers for Justice” de H. S. Versnel, sobre la que hablaré un poco más adelante.⁷²

El argumento de la magia se podía utilizar también como pretexto para externalizar cualquier responsabilidad individual frente a la desdicha arbitraria. Incluso si un individuo se comportaba de acuerdo con la ética establecida, cumplía sus deberes con respecto a los dioses mediante la oración y el sacrificio rutinarios, o tenía una posición social privilegiada, también se encontraba con situaciones inesperadas y desagradables: un fracaso amoroso, la muerte inexplicable de un ser querido, un problema inesperado en los negocios, una enfermedad... Justificar este tipo de infortunios mediante el argumento de la magia permitía relativizar la teodicea de la buena fortuna: las desdichas se podían explicar a través de la existencia “objetiva” de la magia maligna en vez de considerar que la ira divina la había provocado como castigo por una irresponsabilidad moral.⁷³

A la inversa, la presunción de que un comportamiento inmoral provocaba el castigo de los dioses en forma de enfermedad era la base cultural que permitía a un individuo considerar adecuado pedirles que se enviasen fiebres o incluso gusanos para reestablecer la justicia social.⁷⁴ En la siguiente maldición se aprecia cómo se puede instrumentalizar la idea generalizada de que la enfermedad puede reequilibrar la balanza moral:⁷⁵

⁷¹ Quintiliano, *De institutione oratoria*, 2.17.39.

⁷² Sin embargo, Gager incluye la maldición de Politoria dentro de su sección “maldiciones en negocios, tiendas y tabernas”. Esta maldición tiene poco que ver con “competition and rivalry in the work place”: Gager 1992, p. 169-171, n° 78.

⁷³ Cf. “magia y Zweckrationalität”, s.

⁷⁴ Edelstein, Edelstein 1945, p. 318-325 (Testimonies) recogen otros testimonios literarios sobre cuestiones de carácter moral y consultas al dios Asclepio.

⁷⁵ Sobre la cantidad de enfermedades que la gente esperaba que lanzaran los dioses según lo que reflejan los textos de las *defixiones*, Gordon 2013b.

Buena, hermosa Prosérpina, esposa de Plutón,
o si conviene que yo te llame Salvadora,
quítale a Plocio la salud, el cuerpo, el color, las fuerzas, el valor.
Entregaselo a tu marido Plutón. Que no pueda evitar
esto con sus pensamientos. Entrégalo
a la Fiebre cuartana, terciana, cotidiana,
que luchan con él y lo combatan; que lo
venzan del todo, que lo venzan, hasta arrebatarle
su alma. Por eso te entrego,
Prosérpina, esta víctima, o si conviene que te llame
la Aquerontia. Envíame, a mí que te lo pido,
al perro de tres cabezas, que arrebatte el corazón de Plocio.
Te prometo que he de darte tres ofrendas,
una palma, unas judías blancas, un cerdo negro,
haré todo esto antes del mes
de marzo. Estas cosas, Prosérpina Salvadora, a ti te las daré
cuando ejerzas tu poder. Te doy la cabeza
de Plocio el de Avonia. Prosérpina Salvadora,
te doy la frente de Plocio. Prosérpina Salvadora,
te doy las cejas de Plocio. Prosérpina
Salvadora, te doy las mejillas de Plocio.
Prosérpina Salvadora, te doy las pupilas
de Plocio. Prosérpina Salvadora, te doy las fosas nasales,
los labios, las orejas, la nariz, la lengua,
los dientes de Plocio, de modo que no pueda decir
Plocio qué le duele: el cuello, los hombros,
los brazos, los dedos, que no pueda ayudarse
con nada; el pecho, los hígados, el corazón,
los pulmones, que no pueda sentir qué
le duele: los intestinos, el vientre, el ombligo,
los costados, que no pueda dormir: las espaldas,
que no pueda dormir sano: la víscera
sagrada, que no pueda orinar:
sus nalgas, su ano, sus fémures, sus rodillas,
sus muslos, sus tibias, sus pies, sus talones, sus plantas,
sus dedos, sus uñas, para que no pueda estar de pie
con su propio vigor. Ya se escriba más, ya menos,
todo lo que se escribió conforme al rito, se mandó, y así
yo te entrego a Plocio, mando

que te lo lleves, que lo mandes en el mes de febrero
fuera de aquí. Que se muera, que le vaya mal,
que se pierda. Que lo mandes, que te lo lleves, para que no pueda
ver ni un mes más,
ni verlo ni contemplarlo.⁷⁶

Esta maldición fue comprada en el año 1908 por el departamento de arqueología clásica de la John Hopkins University (Baltimore) junto con otros cuatro textos de execración relacionados con ella. Las maldiciones están fechadas en torno al 75-40 a.e y provienen, en teoría, de la Porta Salaria en Roma.⁷⁷ En las otras maldiciones – cuyo texto y grafía son exactamente los mismos, revelando un mismo autor – los objetivos son Avonia (la patrona de Plocio), Máxima Vesonía, Aquilia y Secunda.⁷⁸ El redactor escribió las cinco maldiciones seguidas, ya que hay dos (las dedicadas a Avonia y a Máxima Vesonía) en donde la grafía es correcta y otras tres (cuyos objetivos son Segunda, Plocio y Acilia) en donde se aprecia un cierto cansancio, ya que contienen más errores; de hecho, en la maldición contra Acilia, el redactor se equivoca en una ocasión

⁷⁶ Fox 1912, p. 16 = *AE* 1912, 139 = *CIL* I² 2520 = García Ruiz 1967, n^o 9 = Kropp 2008, 1.4.4/8 = Sánchez Nataliás 2013, p. 200-201: *Bona pulchra Proserpina, [P]lut[on]is uxor, / se iue me Saluiam deicere oportet, / eiripias salutem, c[orpus, col]lorem, uires, uirtutes / Ploti. Tradas [Plutoni] uiro tuo. Ni possit cogitationibus / suis hoc uita[re]. Tradas illunc / Febri quartan[a]e, t[ertian]ae, cottidia[n]ae, / quas [cum illo l]uct[ent, delu]ctent; illunc eu[in]cant, [uincant], usq[ue dum animam / eiu]s eripia[n]t. Quare ha[n]c uictimam / tibi trad[o, Prose]rpi[na, seiu]e me, iam / Proserpin[a, seiu]e m[e Ach]eruos dicere / oportet. M[e mittas a]rcessitum canem / tricipitem, qui [Ploti] cor eripiat. Pollicarius / illi te daturum t[r]es uictimas / palma, ca]rica[s], por[c]um nigrum / hoc sei pe[r]f[er]erit [ante mensem] / M[artium]. Haec, P[ro]serpina Saluia, tibi dabo / cum compote fe[cer]is. Do [ti]b[i] cap[ut] / Ploti Auon[ia]. P[ro]serpina S[aluia], / do tibi front[em] Plo[ti]. Proserpina Saluia, / do [ti]b[i] su[per]cilia] Ploti. Proserpin[a] / Saluia, do [tibi palpebra] s Plo[ti]. / Proserpina Sa[luia], do tibi pupillas / Ploti. Proser[pina Saluia, do tibi nare]s, / labra, or[iculas, nasu]m, lin[g]uam, / dentes P[loti], ni dicere possit / Plotius quid [sibi dole]at: collum, umeros, / brachia, d[i]git[os], ni possit aliquid / se adiutare; [pe]c[tus, io]cinera, cor, / pulmones, n[i] possit senti[re] quit / sibi doleat: [intes]tina, uenter, um[b]ilicu[s], / latera, [n]i p[ro]ssit dormire: scapulas, / ni possit] s[alu]nus dormire: uiscum / sacrum, nei possit urinam facere: / natis, anum, [fem]ina, genua, / [crura], tibias, pe[des, talos, plantas, / digito]s, unguis, ni possit stare [sua / u]r[te]. Se iue [plu]s, se iue paruum / scrip[tum fuerit], quomodo quicqu[id] / legitim[e scripsit], mandauit, seic / ego Ploti ti[b]i tr[ado], mando / ut tradas, [mandes me]nse Februari[o / e]cillunc. Mal[e] perdat, mal[e] exset, / [mal]e disperd[at. Mandes, tra]das, ni possit / [ampli]us ullum [mensem] asp[ic]ere, / [uidere, contempla]re.*

⁷⁷ Si la datación y la ubicación de las laminillas son correctas, las maldiciones provendrían de las proximidades de Porta Salaria. En Plinio, *Naturalis historia*, 7.75 se habla de que en época de Augusto en esa zona había enterrados dos gigantes cuyos restos se podían visitar como curiosidad. Sin embargo, la única seguridad que existe con respecto a la proveniencia de las laminillas es la palabra del anticuario romano que las vendió. Cf. Vetter 1923, p. 65.

⁷⁸ Para edición y bibliografía, cf. Kropp 2008, 1.4.4/9-12.

e incluye el nombre de Plocio en lugar del de Acilia. Al haberse escrito todas las maldiciones a la vez, se ha supuesto que las personas maldecidas estaban vinculadas entre sí. Sin embargo, no conocemos nada del contexto en el que se redactaron ni del proceso de redacción aparte de que se escribieron seguidas.

Lo que sí que sabemos es que las maldiciones tienen un estilo rutinario que enumera meticulosamente todas las partes del cuerpo de la víctima para destruirla. Este tipo de maldiciones han sido etiquetadas por H. S. Versnel como “maldiciones anatómicas”, y suelen corresponder a situaciones en las que el demandante de la maldición siente que ha sufrido algún tipo de injusticia de carácter moral.⁷⁹ Versnel diferencia entre “maldiciones instrumentales”, en donde se seleccionan las partes del cuerpo específicas que utiliza un individuo para desarrollar el tipo de actividades con las que entra en conflicto con el maldiciente (la lengua para un abogado, los pies para un atleta rival, etc.) y “maldiciones anatómicas”, habituales en contextos eróticos o semi-judiciales. En el caso de las maldiciones eróticas, Versnel opina que el desencadenante que ha llevado a realizar la maldición es puramente emocional.⁸⁰ En realidad, la mayor parte de este tipo de maldiciones debían comprender un proceso secuencial razonado que incluía: 1) la evaluación del comportamiento de la persona que se va a maldecir en relación con los valores ético-sociales establecidos, 2) su identificación subjetiva como comportamiento inmoral (ya sea por haber cometido adulterio, por la injusticia percibida ante la inmovilidad de clases en el momento del matrimonio o incluso por forzar relaciones sexuales no consentidas), y 3) la decisión de actuar de alguna manera, en este caso, encargando una maldición.⁸¹

En la siguiente maldición proveniente de Mesina y fechada en el siglo II d.e., la relación entre comportamiento inmoral y condena divina mediante una enfermedad se aprecia aún con más claridad, ya que en el propio texto se destaca su comportamiento reprobable, su actitud “pecaminosa”:

Cara A: A Valeria Arsínoe, la encelada, (que los) gusanos (la devoren), a la pecadora, a Arsínoe, a la miserable.

Cara B: A Valeria Arsínoe, la pecadora, (que sufra) una enfermedad, a la encelada, (y que sufra la) putrefacción.⁸²

⁷⁹ Versnel 1998.

⁸⁰ Versnel 1998, p. 247: “No loss has a more stimulating effect on the adrenaline than having one’s beloved snatched away by another. Here, we literally feel the flames of hate, and the texts are equally sulphurous”.

⁸¹ Cf. “magia y ‘Zweckrationalität’”, p. 62.

⁸² *SGD* 114 = Gager 1992, p. 214-215, n. 116 = *SEG* 4.47. Cara A: Βαλεριαν Ἀρσινόην τὴν σκύζαιν σλώλληκες τὴν ἀμαρτωλὸν Ἀρσινόην κ(αί) μελέαν. Cara B: Βαλεριαν Ἀρσινόην τὴν ἀμαρτωλὸν νόσος, τὴν σκύζαιν {αν} σῆψις. De acuerdo con Gager, el término ἀμαρτωλός aparece frecuentemente en los textos

La creencia de que era “justo” recurrir a los dioses cuando alguien se creía perjudicado está detrás de la serie de maldiciones que H. S. Versnel ha clasificado como “Prayers for Justice”.⁸³ Este tipo de maldiciones estaban diseñadas sin malicia aparente; la persona que recurría a ella se consideraba injustamente ofendida por la razón que fuera y buscaba la intervención divina para reequilibrar la situación. Versnel incluye en esta categoría a todas las maldiciones que implican una ofensa clara contra la persona que la encargó, ya fuera porque había sido robada, por falsas acusaciones, o calumnias. No es raro encontrar en este tipo de maldiciones términos que aluden a la actitud inmoral de la víctima – *dolus malus, iniquus, male cogito, male facere, inuolare* –; incluso hay ejemplos en donde se utiliza un lenguaje jurídico o cuasi jurídico (sobre todo en las maldiciones de Bath y Uley, en Reino Unido).⁸⁴ Asimismo, el maldiciente recurría a una serie de estrategias que incluían ruegos, epítetos halagadores a los dioses, o una parte de lo que había sido robado como ofrenda. En este último caso se aprecia cómo no se buscaba una compensación material sino una compensación moral, un restablecimiento del orden moral a través del castigo que se debía infligir a la víctima. El siguiente ejemplo, proveniente del templo de Isis y Mater Magna en Maguncia, es claro al respecto:⁸⁵

Maldigo en esta lámina a Quinto, ya que ha dado la espalda a la razón y a sí mismo, y su vida va a acabar mal. Del mismo modo que los *galli* o los sacerdotes de Bellona se han castrado o cortado a sí mismos, que su buen nombre, su reputación y su habilidad para llevar negocios también se castren. Del mismo modo que ellos (los sacerdotes) no se enumeran entre los hombres, que él tampoco lo esté. Del mismo modo que él me ha engañado, que

griegos de tradición judía para referir a los pecadores. Cf. *DGE s.v. “ἀμαρτωλός”*. Versnel 1998, p. 229 n. 32 añade que la referencia a los gusanos es típica de las maldiciones coptas y que su utilización tanto en esta maldición como en las coptas proviene del Antiguo Testamento (Isaías 66.24 = Marcos 9.48.). Si esto es así, entonces hay que suponer que el especialista estaba muy influido por la tradición mágica judía, algo que no sería descabellado (cf. Janowitz 2001), aunque considerar que los dioses pueden castigar con gusanos a los seres humanos también es típico en otros ámbitos, tal y como se aprecia en algunas de las maldiciones del templo de Atis y Mater Magna en Maguncia y alrededores. Cf. e.g. *DTM* 1; en Groß-Gerau, *AE* 2007, 1049.

⁸³ Versnel ha dedicado varias publicaciones a definir y matizar este concepto. Cf. *infra* p. 70.

⁸⁴ Cf. *Tab. Sul.*, p. 64 s.v. “*infrascriptis*” p. 70 y s.; 79-81 y Tomlin 2010, p. 249.

⁸⁵ El texto tiene dos caras. La segunda cara parece haber sido redactada de manera fallida en una fase previa, por lo que no se entiende su contenido. *AE* 2005, 1126 = Blänsdorf 2005, n. 11 = Kropp 2008, 5.1.5/12 = *DTM* 6: *Quintum in hac tabula depono auersum / se suisque rationibus uitaeque male consum-/ mantem. Ita uti galli bellonariue abscederunt concide-/ runtue se, sic illi abscessa sit fides fama facultas. Nec illi / in numero hominum sunt, neque ille sit. Quomodi et ille / mihi fraudem fecit, sic illi, sancta Mater Magna<a>, et relegis / cu[n]cta. Ita uti arbor siccabit se in sancto, sic et illi siccet / fama fides fortuna facultas. Tibi commendo, Att[is]hi d(o)mine, / ut me uindices ab eo, ut intra annum uertente[m]..... exitum / illius uilem malum.*

tú también puedas (tratar con él), oh Mater Magna, y arrebatarle todo. Del mismo modo que el árbol se marchitará en el santuario, que su reputación, su buen nombre, su fortuna y su habilidad para llevar negocios también se marchiten. Te lo entrego, dios Atis, para que lo castigues por mí, para que a finales de este año (sufra) una muerte horrible.

Lo que han demostrado las “Prayers for Justice” es que las maldiciones no eran exclusivas de individuos con malas intenciones. Eran formas semi-institucionalizadas para buscar justicia subjetiva en situaciones conflictivas. Las razones por las cuales se requería la mediación divina eran incontables: el autor podía no confiar en el sistema judicial, podía considerar inapropiado airear sus asuntos (por temor a los efectos sociales de las habladurías, por ejemplo),⁸⁶ porque el tema no era un asunto jurídico o, como ocurre en el caso de la esclavitud, porque no tenía ningún tipo de protección legal.

Una opción conveniente para evitar habladurías, rumores o acusaciones en su entorno social más próximo era viajar a templos de renombre como los de Bath, Uley o Maguncia para mantener el anonimato.⁸⁷ La visita a un templo no se consideraba en ningún caso inapropiada, de modo que las prácticas que se llevaban a cabo allí o en sus alrededores se volvían simbióticas: algunos templos permitían que se llevaran a cabo prácticas que en otros ámbitos se podían considerar sospechosas y, a cambio, capitalizaban su valor simbólico y obtenían más prestigio.⁸⁸ Se trata de un mecanismo racional para volver a negociar las relaciones sociales o para aliviar los conflictos que producían. Desde este punto de vista, el recurso a la magia por parte de esclavos no se debe plantear como producto de un espíritu vicioso, malévolo o, como sugiere Ulpiano, enfermo,⁸⁹ sino como producto de una elaboración subjetiva de la moral, de la percepción de situaciones consideradas injustas sobre las que una autoridad superior debe administrar sentencia.

III – MAGIA Y “ZWECKRATIONALITÄT”

En 1975, el antropólogo ceilanés Gananath Obeyesekere publicó un artículo en el que establecía un vínculo entre la brujería y el asesinato premeditado en Sri Lanka.⁹⁰ De

⁸⁶ Cf. Versnel 1999.

⁸⁷ Cf. Obeyesekere 1975, p. 5.

⁸⁸ No todos los templos aprobaban este tipo de simbiosis. Cf. Filóstrato, *Vita Apollonii*, 4.18; 8.19; *SIG*² 985 = *LSAM* 20.

⁸⁹ *Digesta*, 21.1.10.

⁹⁰ Obeyesekere 1975.

acuerdo con las estadísticas oficiales sobre homicidio y crímenes violentos publicadas por el gobierno, el asesinato espontáneo era mucho más frecuente que los homicidios premeditados que, según las cifras, no suponían más de un 20% del número total de asesinatos. Para Obeyesekere lo que estas cifras escondían no era que los ceilaneses sólo quisieran matar a sus enemigos en ocasiones excepcionales, sino que el homicidio premeditado se canalizaba a través de otro tipo de alternativas funcionales, como la brujería. De hecho, una vez que esta se planteaba como análoga al asesinato premeditado y se añadía a las cifras, los resultados cambiaban de manera significativa. Sólo utilizando la información recogida durante unos pocos meses en tres grandes templos de las principales religiones (hinduista, budista y musulmana) y extrapolándola a todo el año, Obeyesekere y su equipo de investigación descubrieron que las peticiones para llevar a cabo rituales de brujería con la intención de matar a un enemigo eran mucho más numerosas que el total de crímenes violentos ocurridos en todo el país aquel mismo año.⁹¹ Las razones que había detrás del recurso a la brujería en el templo solían tener que ver con la incapacidad de una persona para reivindicar sus derechos ante sistemas judiciales ineficaces, leyes arbitrarias y funcionarios públicos corruptos, o con la incapacidad para pedir un ajuste de cuentas a mafias especializadas.

Obeyesekere sugiere que en lugar de entender la magia maligna como un acto emocional, se debería plantear más bien como un tipo de crimen racional, puesto que es un acto intencional y deliberado, e implica un plan premeditado. Todo el proceso que deriva de la decisión de recurrir a la magia maligna refleja una paciencia y autocontrol considerables cuando alguien se enfrenta a una provocación. Después de haber sido agraviado, la persona afectada analiza el problema y actúa de manera acorde según las posibles acciones que tiene a su disposición; si opta por la brujería, tiene que decidir cómo proceder: puede decidir preparar la maldición él mismo, o puede considerar más efectivo recurrir al conocimiento de un experto (de hecho, los templos de Sri Lanka suelen anunciar su experiencia en este tipo de prácticas). En caso de que la persona en cuestión decida consultar a un especialista ritual, debe ser consciente de las consecuencias que esto puede tener para su reputación local y su imagen social, así que puede preferir mantenerse en el anonimato y trasladarse lejos de su lugar de residencia para visitar un templo famoso por proporcionar este tipo de servicios. Por último, tiene que actuar de acuerdo con lo que prescriba el ritual.

⁹¹ Obeyesekere 1975, p. 8-9.

El valor del estudio de Obeyesekere es que permite replantear la idea generalizada de que la magia maligna es una manifestación emocional irracional y descontrolada. El antropólogo deja claro que el recurso a la magia ritual se puede considerar como una forma de acción racional para resolver problemas específicos. En el trabajo de Obeyesekere hay tres aspectos que quiero destacar:

- la institucionalización de los rituales de magia dañina tanto en los templos de las principales religiones de Sri Lanka y, de manera menos formal, entre especialistas rituales;
- la idea de que la percepción individual de justicia incluye recurrir a la magia dañina como un derecho moral;
- la sensación de que el orden socio-político no llega a cumplir su papel ideal como garante de los derechos individuales.

Creo que los dos últimos puntos se pueden aplicar al estudio de la magia en el mundo greco-romano. Además, debe quedar claro que la magia en el mundo greco-romano era un dispositivo cultural como cualquier otro al que el individuo decidía recurrir en situaciones determinadas. Sólo así se puede llegar a analizar la presencia de esclavos como agentes en la *praxis* mágica, en qué situaciones recurrían a la magia, cuándo no lo hacían y, sobre todo, qué elementos exógenos influían en la decisión de los esclavos de recurrir a la magia o no hacerlo. Es decir, no se puede entender la magia como algo irracional que empleaban los esclavos por “apatía” o por “desidia espiritual”, como defendía Bömer.

Obeyesekere entiende todo el proceso reflexivo que hay en torno a la decisión de recurrir a la magia como una forma de “zweckrationalität” y no tanto como un comportamiento irracional o una especie de herencia prehistórica compartida con los pueblos melanesios.⁹² El concepto de magia se puede reinterpretar a partir de la utilización instrumental que de ella hacen los actores implicados. Recurrir a ella es una posibilidad más entre otra serie de opciones que tiene un individuo para tratar con una situación concreta. De este modo, se puede entender como una estrategia de resolución de conflictos.

⁹² “Zweckrationalität” es el término que utiliza Weber 1947 [1922], p. 117 para referirse a un tipo de acción social de carácter instrumental. A diferencia de otros tipos de acción social, la “zweckrationalität” es el tipo de acción que se lleva a cabo después de evaluar sus posibles consecuencias y de considerar diferentes tipos posibilidades para alcanzar un objetivo determinado.

Una vez replanteada así, merece la pena ver qué puede ofrecer la aplicación de las teorías económicas sobre gestión del riesgo y la incertidumbre a las ciencias sociales.⁹³ Si bien las teorías económicas consideran que el concepto de riesgo es básico para el cálculo individual sobre prospectivas de futuro, Mary Douglas se centró en su dimensión social.⁹⁴ La antropóloga británica desarrolló la idea de que la noción de riesgo está sujeta a un código social regulado: existe un consenso implícito con respecto a los factores o circunstancias percibidos como de riesgo, del mismo modo que existe un consenso sobre las razones por las cuales algunos factores o circunstancias se perciben como de mayor riesgo que otros. Es decir, el cálculo personal de posibles escenarios de futuro está gobernado por una serie de reglas culturales y por el acuerdo colectivo en torno a los factores de riesgo.

Douglas añade que la mayor parte de los factores de riesgo que se podrían considerar “objetivamente” peligrosos o que podrían generar incertidumbre son, de hecho, ignorados. Así, en la época en que Douglas los estudió, los Lele de Zaire sufrían de manera regular todo tipo de enfermedades, tales como fiebre, gastroenteritis, tuberculosis, lepra, úlceras o neumonía, pero la mayor parte de sus temores estaban articulados en torno a ser golpeados por un rayo, o a quedar estériles; la bronquitis era una de las pocas enfermedades por las cuales se preocupaban de manera habitual.⁹⁵ Su explicación típica sobre por qué cualquiera de estas calamidades ocurría era la de que algún líder poderoso o algún anciano había cometido uno o varios actos inmorales, mientras que la víctima de la desgracia se solía ver a sí misma como libre de toda culpa.⁹⁶

Hasta hace poco tiempo, los modelos teóricos sobre gestión del riesgo no habían tenido prácticamente ningún impacto en el estudio de la religión greco-romana. Esther Eidinow ha sido uno de los primeros investigadores en aplicar este tipo de teorías a las consultas oraculares como las de Zeus en Dodona, y al recurso a maldiciones escritas de manera formal (*katadesmoi* en griego).⁹⁷ Para Eidinow, este tipo de prácticas se utilizaron bien para legitimar una elección que ya se había hecho

⁹³ Cf. Knight 1921, quien estableció las bases para los estudios modernos sobre teoría del riesgo en economía.

⁹⁴ Douglas trata de manera no sistemática esta cuestión en Douglas 1966, pero sus estudios clave son Douglas, Wildavsky 1982 y Douglas 1985.

⁹⁵ El trabajo de campo de Douglas entre los Lele se llevó a cabo a lo largo de los años 50, en una época en la que nadie había oído hablar aún del SIDA.

⁹⁶ Douglas, Wildavsky 1982, p. 6-7. En p. 40-48 estudia situaciones de riesgo socialmente condicionadas entre los Hima de Angola oriental-Uganda.

⁹⁷ Eidinow 2007.

de manera informal, o bien para externalizar la responsabilidad de elegir una opción entre un rango de posibilidades disponibles. En cualquier caso, el efecto sería reducir la ansiedad individual a la hora de elegir una alternativa de alto riesgo en lugar de otras. La consulta oracular, así como el recurso a la magia dañina eran estrategias para maximizar la utilidad esperada por parte de individuos expuestos al riesgo en diferentes situaciones de carácter cotidiano.

La manera en que se conceptualiza el riesgo es un tema claramente relacionado con estas cuestiones. La idea de que la magia puede ser responsable de una serie de desgracias ofrece una manera reconocible de clasificar una experiencia negativa en términos socialmente comprensibles. Al ignorar que una enfermedad se puede deber a agua contaminada, comida en mal estado, un contagio, una infección, o una picadura de mosquito y preferir explicaciones basadas en el mal de ojo, una maldición, una falta religiosa o un acto de impiedad, las desdichas se pueden volver comprensibles y abordar a través de una acción directa. Al mismo tiempo, está claro que hay otras formas de enfrentarse a la adversidad de manera más neutra, como a través de la resignación o del fatalismo.

La construcción social de lo que se percibe como una situación de riesgo, el consenso colectivo sobre qué recursos culturales utilizar para tratar con dichas situaciones o el carácter subjetivo de la moral resultan fundamentales para entender las motivaciones que llevaban a los esclavos a recurrir a la magia en determinados contextos. La magia erótica, habitual en el entramado complejo de relaciones que se creaba en los prostíbulos, resulta ilustrativa al respecto.⁹⁸ En el medio volátil de las relaciones sexuales, la magia era una herramienta explicativa para el éxito amoroso, el rechazo o fracasos inesperados. El elaborado dispositivo de la magia ofrecía toda una serie de respuestas satisfactorias para la persona que sufría cualquiera de las situaciones de incertidumbre relacionadas con el sexo. La magia erótica no era, por tanto, la materialización freudiana de los deseos frustrados.⁹⁹ La existencia de filtros, invocaciones, figurillas de cera o arcilla y maldiciones, permitían justificar la disfunción sexual en lugar de asumir la vergüenza de un fallo por ansiedad:

⁹⁸ El número de publicaciones sobre magia erótica es enorme. Cf. *e.g.* Faraone 1999; Tupet 1976 con Gordon 2009; Graf 1994, p. 199-215.

⁹⁹ Cf. Winkler 1990, p. 71-98 y Dickie 2000 sobre una discusión de género sobre quién practicaba magia erótica.

Recuerdo que en una noche bien corta Corina me exigió que aguantara nueve veces seguidas.
 ¿Es que por culpa de un veneno tesalio pierde su fuerza mi cuerpo embrujado? ¿Es que, pobre, me dañan cánticos y hierbas, o acaso clavó una bruja mis nombres en cera rojiza y en medio del hígado metió una aguja muy fina?
 Ceres, dañada por un canto, se agosta como hierba sin fruto, menguan las aguas de una fuente por un canto dañada, de las encinas las bellotas y la uva de las vides, encantadas, se caen, y ruedan las frutas sin que nadie las mueva.
 ¿Qué impide que también mis nervios se paren por artes mágicas?
 Sin duda, ésa es la razón de que mi costado no aguante.¹⁰⁰

Por otro lado, preparar o encargar una maldición podía resultar una opción racional en situaciones con un alto nivel de incertidumbre. Y en todo este entramado, las *lenae*, jugaban un papel destacado. El impacto social de las habladorías y la infinidad de variables que provocaban los rumores impedían imaginar las posibles consecuencias de determinadas acciones, por lo que recurrir a una maldición podía resultar una opción adecuada; al mismo tiempo, la inseguridad económica, la competitividad en el ámbito de la prostitución o las asimetrías de poder entre redes sociales rivales se percibían como razones válidas para elegir hacer una maldición. Por ejemplo,

Del mismo modo que el cadáver que yace en este sepulcro no puede ni hablar ni decir palabra, que Ródine muera para que no pueda ni hablar ni decir palabra a M. Licinio Fausto. Del mismo modo que este cadáver no es aceptado ni entre los dioses ni entre los hombres, que Ródine no sea aceptada por M. Licinio, y que sea tenga tanto poder como el cadáver que yace en este sepulcro.
 Dis Pater, te encomiendo a Ródine, para que M. Licinio Fausto la odie para siempre. Y también Hedio Anfión, y C. Popilio Apolonio, y Venonia Hermonia, y Sergia Glicina.¹⁰¹

¹⁰⁰ Ovidio, *Amores*, 3,7.27-38: *exigere a nobis angusta nocte Corinnam / me memini numeros sustinuisse nouem. / Num mea Thessalico languent deuota ueneno / corpora? num misero carmen et herba nocent, / sagaue poenicea defixit nomina cera / et medium tenuis in iecur egit acus? / carmine laesa Ceres sterilem uanescit in herbam, / deficiunt laesi carmine fontis aquae, / ilicibus glandes cantataque uitibus uua / decidit, et nullo poma mouente fluunt. / quid uetat et neruus magicas torpere per artes? / forsitan inpatiens fit latus inde meum.* Cf., asimismo, Ovidio, *Heroides*, 6,91 y s.

¹⁰¹ CIL I² 1012 = ADT 139 = ILS 8749 = Kropp 2008, 1.4.4/3, *Quomodo mortuos qui istic / sepultus es nec loqui / nec sermonare potest, seic / Rhodine apud M. Licinium / Faustum mortua sit nec / loqui nec sermonare possit. / Ita uti mortuos nec ad deos / nec ad homines acceptus est, / seic Rhodine apud M. Licinium / accepta sit et tantum ualeat / quantum ille mortuos quei / istic sepultus est. Dite pater, Rhodine(m) / tibi commendo, uti semper / odio sit M. Licinio Fausto. / item M. Hedium Amphionem, / item C. Popillium Apollonium, / item Venonia(m) Hermonia(m), / item Sergia(m) Glycinna(m).* Un ejemplo de una maldición encargada por una

Aunque esta maldición se suele etiquetar como “erótica”, el hecho es que la preocupación de la persona que la encargó era que Ródine, cuyo nombre sugiere que puede tratarse de una esclava, no pudiera hablar con M. Licinio Fausto. Creo que esta maldición se debería leer dentro del contexto relativo a las leyes augústeas sobre el adulterio, la prostitución y las relaciones no maritales.¹⁰² Ródine y sus compañeros, todos ellos ex-esclavos, estarían probablemente relacionados con un asunto ilegal en el que el maldiciente estaba implicado. Este (o esta) no temía perder a una amante sino que un ciudadano romano, M. Licinio Fausto, se enterase de este asunto. La posibilidad de ser denunciado/a junto con la falta de opciones para controlar la situación forzó a este actor anónimo a buscar una solución tajante.

Puesto que los actores emplean necesariamente variables subjetivas para calcular posibles contingencias futuras, el recurso a la magia, o al menos a algunos aspectos de la misma como el uso de amuletos de protección y maldiciones, se puede entender como una estrategia de gestión del riesgo que permite al actor maximizar su utilidad esperada. Si el contexto social ofrece al individuo la posibilidad de seleccionar este tipo de prácticas entre una serie de opciones para alcanzar sus fines, entonces se puede entender la magia como una opción racional. Las variables de toma de decisiones son, al fin y al cabo, subjetivas.

Pero para entender si este tipo de prácticas eran una opción a la que recurrían principalmente los esclavos o no, conviene revisar el tipo de información que proporcionan las fuentes y el tipo de actores implicados en las mismas. Asimismo, resulta fundamental tener en cuenta los factores externos que hacían que un tipo de comportamiento resultase una opción habitual, rutinaria, en determinados ámbitos, y no una alternativa creativa en el proceso individual de toma de decisiones.

Todas estas cuestiones están en el epicentro del estudio socio-histórico de la religión greco-romana. Sin embargo, quiero dejar claro que frente a la tendencia actual de destacar las capacidades del individuo en la configuración y ejecución de su sistema de creencias, lo que pretendo destacar en los próximos capítulos es la importancia que tiene la presión exterior a la hora de decidir llevar a cabo una acción u otra. En el caso de la esclavitud, el elemento exógeno que más influye en el agente es la obediencia, sobre

mujer con la intención de obtener seguridad económica: *ADT* 271. Sobre rumores y magia, Catulo, 5 y 7, con Dickie 1993 para las reminiscencias helenísticas de este tema en la literatura.

¹⁰² De acuerdo con el análisis paleográfico del texto, la maldición se debería datar a finales del siglo I a.e. Sobre las tres *leges Iuliae* (la *Lex Iulia de maritandis ordinibus*, la *Lex Papia Poppaea* y la *Lex Iulia de adulteriis coercendis*), cf. McGinn 1998 y Kienast 1982, p. 137 y s.

la cual me referiré más adelante, pero hay otras cuestiones que también plantearé en el capítulo dedicado a las motivaciones. El mapa social que encontramos, así como la variedad de situaciones que llevaban a recurrir a la magia por parte de los esclavos son, por tanto, mucho más complejos que lo que describe Bömer.

LOS ESCLAVOS COMO PROTAGONISTAS EN LA MAGIA

En el famoso relato de *Las Metamorfosis* de Apuleyo de Madaura, el protagonista, Lucio, decide viajar a Tesalia para aprender los secretos de la magia. Al llegar a la ciudad de Hípata, es invitado a quedarse en casa de Milón. En ella, Lucio se enamora de Fótide, una de las esclavas de su anfitrión. Una noche, al volver a casa después de una cena, Lucio se encuentra con tres ladrones que pretenden entrar. En un arrebato de bravura, se enfrenta a los tres criminales y acaba con sus vidas. Cuando las autoridades de la ciudad se enteran de lo sucedido, acusan a Lucio por el asesinato de tres ciudadanos. En el juicio, el desgraciado protagonista trata de defenderse, y cuando los magistrados le piden que destape los cadáveres para que todo el pueblo vea su atrocidad, Lucio descubre que lo que había matado la noche anterior eran tres odres de agua y no tres personas. Toda la ciudad ríe alborozada por la broma que le han gastado, pero el pobre Lucio no entiende nada.

Ya de noche, cuando su amante Fótide entra en su alcoba, le revela que ella es la culpable de todo: la mujer de Milón, dueña de la esclava, es en realidad una bruja, y Fótide se encarga de ayudarla a obtener los ingredientes que necesita para sus conjuros. Esta es la confesión de Fótide:

Siento pánico y tengo un enorme terror de descubrir los misterios de esta casa y revelar los secretos inescrutables de mi ama; pero tengo una opinión estupenda de ti y de tu educación, porque, aparte de la alta categoría de tu linaje, aparte de tu personalidad excepcional, después de haberte iniciado en varios cultos con toda seguridad conoces el compromiso sagrado del silencio. Por tanto, todo lo que te confíe, te ruego que lo guardes siempre custodiado en el santuario de tu piadoso corazón y que recompenses la franqueza de mi relato con la persistencia de tu sigilo, porque este amor con el que me posees me impulsa a contarte lo que conozco yo sola entre todos los mortales. Ya vas a conocer toda

la organización de esta casa; vas a conocer los secretos sorprendentes de mi señora, con los que le obedecen los espíritus, altera los astros, obliga a los dioses, esclaviza los elementos. Pero nunca acude con más determinación al poder de sus artes mágicas que cuando se ha fijado en algún joven de hermosa apariencia que le agrade; lo cual, por cierto, le suele suceder a menudo.

Ahora está también muriéndose de amor apasionado por un joven beocio extremadamente guapo y está poniendo en práctica desesperadamente todos los recursos y cada una de las técnicas de sus artes. La oí por la tarde, te aseguro que la oí con mis propios oídos amenazando al mismo sol con sepultarlo en una nebulosa oscuridad y en eternas tinieblas porque no descendía el sol del cielo más rápidamente y daba paso a la noche más temprano para practicar sus hechizos mágicos. A este joven lo vio ayer casualmente, cuando volvía de los baños, sentado en la barbería y a mí me ordenó que me llevara en secreto los mechones de pelo que habían cortado las tijeras y estaban dispersos en el suelo. Mientras los recogía con todo esmero tratando de pasar desapercibida, me descubre el barbero y, como por otra parte tenemos una pésima reputación de dedicarnos a la brujería, me agarra sin la más mínima consideración y me increpa:

—¡Oye, tú, canalla!, ¿quieres dejar de andar robando siempre el pelo de los jóvenes distinguidos? Si no abandonas de una vez esta práctica criminal, te voy a denunciar inmediatamente ante los magistrados.¹

La esclava, asustada por la amenaza del barbero y temerosa del castigo de su ama, sustituye los mechones del joven beocio por otros que arranca de varios odres de piel de cabra. Cuando la bruja hace el encantamiento, con los ingredientes equivocados, lo que consigue es atraer a su casa a los odres, que han adquirido forma humana, y no al joven al que pretendía hechizar. Es entonces cuando Lucio llega a casa y, creyendo que se trata de ladrones, apuñala a los odres encantados.

El relato de Apuleyo es pura ficción, pero el episodio de Fótide y Lucio permite extraer algunos aspectos sobre los que voy a profundizar en este capítulo. En primer lugar, las fuentes literarias, incluso las novelas de ficción como la de Apuleyo, tienden a describir el comportamiento de los esclavos de acuerdo con su relación con la clase propietaria. No existen prácticamente narraciones que se interesen por la vida cotidiana de los esclavos. Las *defixiones* son el único tipo de fuente que puede ofrecer algo de información sobre los conflictos que afectaban a la gente que las redactaba o las encargaba, pero uno de los problemas que suelen tener es el de la identificación del estatus o condición social del usuario y de sus objetivos. Esta será la primera de las cuestiones que trataré en este capítulo.

En segundo lugar, trataré acerca de la aparente permeabilidad social que reflejan las fuentes. Fótide es una esclava. Sin embargo, colabora con su dueña buscando los

¹ Apuleyo, *Metamorfosis*, 3.15-16, trad. de J. Martos (Madrid [Alma Mater], 2003).

ingredientes que necesita para sus pócimas, es la amante secreta de Lucio, e incluso actúa a hurtadillas en contra de las órdenes de su dueña, pero no por voluntad propia, sino para tratar de escapar de un castigo seguro al no haber sido capaz de cumplir con el encargo que le han ordenado. Esto nos lleva al tercer punto sobre el que voy a tratar, la obediencia.

Fótide le confiesa a Lucio que actúa por temor hacia las posibles represalias de su dueña. Este es un aspecto que Bömer no tuvo en cuenta en su capítulo sobre la magia y los esclavos, en donde su objetivo principal era demostrar que esclavos y libres estaban al mismo nivel e interactuaban en los rituales mágicos.² Sin embargo, la cantidad de información de primera mano que tenemos sobre prácticas mágicas dicen muy poco sobre los motivos que llevan a que esclavos y libres aparezcan en numerosas ocasiones mezclados en los textos de maldición. No es suficiente limitarnos a decir que las relaciones interpersonales eran fluidas, o que los criterios de estatus o clase no suponían una barrera por el hecho de que así lo reflejen algunas fuentes. La coerción y la dependencia eran realidades lo suficientemente comunes para los esclavos como para reflexionar en qué situaciones estaban actuando como agentes.

Un problema clásico que cuestiona la definición de agencia en sociología es el experimento de Milgram, sobre el que me referiré más adelante. Por otro lado, es poco prudente afirmar que los esclavos actuaban de una u otra manera, ya que carecemos de la información necesaria para hacerlo. Lo más probable es que su red de relaciones interpersonales se reconfigurara con cierta frecuencia y en según qué circunstancias, del mismo modo que asumirían un papel diferente o tendrían un diverso estatus en cada contexto social en el que participaran.³

El problema de la obediencia puede ser útil para explicar las razones por las cuales hay esclavos junto con individuos de diferente estatus en las listas de objetivos de las maldiciones, pero hay ocasiones en las que estos podían decidir recurrir a una maldición para tratar de resolver un problema determinado. Es en esos casos en donde esperaríamos encontrar más ejemplos de maldiciones de esclavos dirigidas contra sus patrones y, si fuera así, la hipótesis de que la magia era empleada por parte de los esclavos como forma de resistencia contra sus patrones se vería confirmada. Sin embargo, la realidad es otra y conviene explicarla.

² Aunque en ocasiones sus argumentos resultan contradictorios. Cf. e.g. Bömer 1963, p. 962-964; p. 980-981; p. 987-988.

³ Este es uno de los postulados de la teoría de redes. Cf. White 2008.

I – LOS PROBLEMAS DE IDENTIFICACIÓN EN LAS *DEFIXIONES**A – Los problemas de identificación de la condición social del maldiciente*

Cuando Bömer estudia la presencia de esclavos en los textos de execración, parte de la idea de que este tipo de prácticas eran casi exclusivas de los estamentos más bajos de la población y de los esclavos. Para él, los ejemplos de patronos o de ciudadanos como autores de textos de maldición es algo poco común, ya que éstos disfrutaban de otro tipo de alternativas para la resolución de conflictos más concretas y eficaces que la magia.⁴

La identificación de los autores de los textos de maldición es, en efecto, una cuestión espinosa. En la mayor parte de las ocasiones no se conoce la persona que encargaba una maldición. Por ese motivo, sólo se pueden extraer hipótesis sobre su identidad a partir de las motivaciones o a partir de las personas maldecidas en el texto, e incluso en estos casos no hay certezas. Por ejemplo,

Agatemeris, la sierva de Man(i)lia.
 Aquilea, peluquera, sierva de Fabia.
 Caletiché, peluquera, sierva de Vergilia.
 Hilaria, peluquera, sierva de Licinia.
 Chreste, peluquera, sierva de Cornelia.
 Hilara, peluquera, sierva de Seia.
 Moscía, peluquera.
 Rufa, peluquera, sierva de Apilia.
 Chila, peluquera.⁵

Esta maldición, procedente de Ostia y fechada entre los siglos II y I a.e., recoge una lista de víctimas que, por algún motivo desconocido, habían agraviado a la persona (o personas) que encargó la maldición. Se trata en su mayor parte de esclavas que trabajaban como peluqueras o ayudas de cámara de ciudadanas romanas identificadas por su *nomen*. Generalmente, se considera que las maldiciones en las que se identificaba a las personas maldecidas a través de su profesión estaban relacionadas con la competitividad

⁴ Bömer 1963, p. 990. En concreto, el autor alemán hace referencia aquí las maldiciones *ADT* 14 y *ADT* 216, que corresponden a grandes listas de personajes maldecidos.

⁵ *CIL* XIV 5306 = García Ruiz 1967, nº 63 = Kropp 2008, 1.4.3/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 180 : *Agatbemeris Manliae ser(ua) / Ac]hulea Fabiae ser(ua) ornatrrix / Ca]letuche Vergiliae ser(ua) ornatrrix / Hilara Liciniae [ser(ua) orn]atrrix / Crheste Corn[eliae] ser(ua) ornatrrix / Hilara Seiae ser(ua) ornatrrix / Moscior ornatrrix / Rufa Apeiliae ser(ua) ornatrrix / Chila ornatrrix.*

entre negocios.⁶ No obstante, se ha advertido recientemente acerca de los equívocos que conlleva una clasificación mecanicista de los textos de execración. En la mayor parte de las ocasiones, la referencia a una profesión funcionaba más como un identificativo de la víctima que como un conflicto de intereses.⁷ Si no se explicita en el propio texto, el motivo de la maldición podía ser cualquiera.

En el caso de las peluqueras de Ostia, se aprecia cómo el maldiciente conocía con precisión a las víctimas, ya que indicó tanto la profesión de cada una de ellas como a sus propietarias. Lo más probable es que perteneciera al círculo cercano de las esclavas maldecidas, que se tratara de otra esclava que formaba parte del mismo círculo de *ornatrices* y que hubiera sido agraviada por sus compañeras por alguna razón, pero no se puede afirmar con seguridad nada más.⁸

Lo mismo ocurre con una pareja de maldiciones procedente de una necrópolis en Pula (Croacia) y fechadas en la segunda mitad del siglo II d.e. Ambas son muy similares, e incluso algunos de los personajes que aparecen en una también lo hacen en la otra:⁹

Col. I	Col. II
Cecilio Honorato	Lucifer el administrador
Mindio Donato	Lucifer el ayudante del colono
Minio Cármides	Vital el administrador
Mindio Zótico	Trófimo
Mindio Hermes	Otro Trófimo
Mindio ¿Maleo?	Anconio el que vigilaba la hacienda
Mindio Narciso	Tercio
Mindio ¿Eititeo?	Amando
Marcio Soter	Viator (¿el viajero?)
Decidio Hister	
Decidia Certa	
Minervio Epafrodito	

⁶ Cf. Gager 1992, p. 151-174; Faraone 1991, p. 10-17.

⁷ Eidinow 2007, p. 195 y s.

⁸ La inscripción *CIL* 5, 798 = *Inscr.Aqu.* 1, 295, fechada en el 165 d.e., indica que pudo haber *collegia* de esclavos y libertos. En ese caso, podría ser que las *ornatrices* de Ostia también estuvieran organizadas de manera formal y que el conflicto se debiese a razones de organización interna.

⁹ *AE* 1906, 100a = García Ruiz 1967, n° 28 = Kropp 2008, 1.7.5/1 = Bevilacqua 2012 = Sánchez Nataliás 2013, p. 187. Col. I: *Caecilius Honoratus / Mindius Donatus / Minius Charmides / Mindius Zoticos / Mindius Hermes / Mindius ¿Maleus? / Mindius Narcissus / Mindius ¿Eititeus? / Marcius Soter / Decidius Hister / Decidia Certa / Minervius Epaphroditus*. Col. II: *Lucifer disp(ensator) / Lucifer adiutor coloni / Vitalis disp(ensator) / Trophimus / Trophimus alius / Anconius qui ulicauit / Tertius / Amandus / Viator*.

Entre las dos maldiciones, el número total de individuos maldecidos es de 38 personas; 12 de los nombres de la primera maldición se repiten en la segunda. En la primera maldición, que he utilizado como ejemplo, la lista de nombres está dividida entre libertos, en la columna de la izquierda, y esclavos, en la de la derecha. En la columna de la izquierda, se aprecia cómo ocho de las personas nombradas son de la misma *familia*, los *Mindii*; además, se incluye el nombre de una mujer, Decidia Certa. En la lista de esclavos, formada por nueve nombres, hay cuatro que están identificados por su condición laboral: dos *dispensatores*, un *adiutor coloni*, y un antiguo *uilicus*. En la segunda maldición, que incluye una lista de 17 nombres, los libertos y los esclavos aparecen combinados; asimismo, la única mujer nombrada vuelve a ser Decidia Certa. Lo más probable es que las maldiciones estuvieran dirigidas contra una serie de terratenientes que poseían o alquilaban grandes latifundios, y contra los esclavos a cargo de su explotación. El hecho de que algunos de ellos no aparezcan en la segunda maldición sugiere que el conflicto se alargó en el tiempo. Las características de estas maldiciones llevan a pensar que el maldiciente debía ser otro gran terrateniente de la zona, en competencia con los libertos maldecidos.

En algunos casos particulares, los maldicientes sí que incluían su propio nombre en la maldición. Se trataba sobre todo de execraciones redactadas en templos y relacionadas con hurtos más o menos significativos.¹⁰ Sin embargo, este hecho no resuelve gran cosa, ya que el maldiciente no especificaba su condición social y sólo en algunas ocasiones indicaba su filiación. En este último caso, el problema que se plantea es similar al que analizaré en el próximo apartado: si el patronímico que suele indicar la filiación correspondía al padre de la persona en cuestión o a su propietario. Esto es lo que ocurre en el siguiente ejemplo:

Dociliano
de Brucero
a la santísima diosa
Sulis.
Ofrezco a aquel que
robó mi capote;
sea hombre, sea mujer;
sea esclavo, sea libre.

¹⁰ Este es uno de los motivos por los cuales H. Versnel decidió establecer una nueva categoría de maldiciones, las “prayers for justice”. Aunque el investigador holandés ya advirtió acerca de un grupo de textos de maldición que tenían una serie de características propias en Versnel 1986 y 1987, su estudio canónico es Versnel 1991b. Durante la década de los noventa y primeros años del nuevo milenio, Versnel refinó el concepto. Para una historia detallada sobre este tema, cf. Versnel 2010 y 2012. Aunque el término “prayer for justice” ha sido acuñado por la mayor parte de los investigadores, M. Dreher lo critica en Dreher 2010 y 2012, y sugiere más bien utilizar *defixiones criminales*.

Y que la diosa Sulis
 le conduzca
 a la mayor muerte
 y no permita que concilie el sueño
 ni que tenga descendencia
 hasta que traiga
 al templo de la diosa
 mi capote.¹¹

En este caso los editores de la inscripción han optado por considerar el genitivo *Bruceri* como un patronímico que designaba al padre de Dociliano, aunque también podría tratarse de su propietario. Además, *Docilis* está atestiguado como nombre de esclavo (“el dócil”).¹² Hay otros casos en donde el autor es con casi total seguridad un esclavo pero, dado su interés, los analizaré en el último apartado de este capítulo.

B – Los problemas de identificación de la condición social del maldecido

En el estudio que hace Bömer sobre la presencia de esclavos en las laminillas de execración, uno de los problemas principales que destaca es el de la onomástica que se utiliza en las *defixiones* tanto a la hora de nombrar al maldiciente como para las personas que son maldecidas. A continuación voy a explicar cómo uno de esos problemas tiene que ver con la formulación del nombre utilizando un genitivo. Para el estudioso alemán, ese tipo de fórmulas onomásticas deben entenderse como nombres de esclavos. Aparte, considera que la condición social de los individuos implicados en una maldición solía ser la misma, ya que el recurso a maldiciones era habitual de los estamentos más bajos de la población.¹³

El panorama que se extrae del estudio de las laminillas de maldición no es concluyente. La siguiente tabla recoge los nombres que se mencionan en las laminillas de execración halladas en Roma:¹⁴

¹¹ *Tab. Sul.* 10 = Kropp 2008, 3,2/10 = Sánchez Natalías 2013, p. 336-337. Cara A: *Docilianus / Bruceri / deae sanctissim(a)e / Suli / deuoueo eum [q]ui / caracellam meam / inuolauerit si / uir si femina si / seruus si liber / ut [-c.r-2-]um dea Sulis / maximo letum / [a]digat nec ei so-/mnum permit-. Cara B: *tat nec natos nec / nascentes do-/[ne]c caracallam / meam ad tem-/plum sui numi-/nis per[.]ulerit.**

¹² Cf. Solin 1996, p. 60.

¹³ Bömer 1963, p. 979 y s.

¹⁴ He incluido de esta tabla las *defixiones* de carácter agonístico por las razones que explico en la introducción (6). Para distinguir los nombres de los autores de la maldición y los de los objetivos, he utilizado el nominativo para los autores y el acusativo para los objetivos aunque en los textos originales no tienen por qué coincidir los casos que he utilizado aquí.

Procedencia	Fecha	Onomástica latina	Onomástica griega	Otra onomástica	Particularidades	Edición
	1 a.e.		<i>Helenum</i>		Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 190
Necrópolis de la viña Aquari (en las afueras de la Porta Latina)	1 d.e.		<i>Danaem, Euty-chiam Soterichi uxorem</i>		Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 191
Necrópolis de la viña Manenti (en la vía Latina)	1 a.e.	<i>M. Licinium Faustum; M. Edium Amphionem; C. Popillium Apollonium; Vennoniam Hermionam; Sergiam Glycinnam</i> ¹⁵	<i>Rhodinem</i>		Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 192-193
Necrópolis de la viña Marini (en la vía Apia, fuera de la puerta de San Sebastiano)	iv d.e.	<i>fili[u]m Aselles Praeseti[ci]um pristinarium</i>			Latín/Griego/Palíndromos griegos (<i>ousiromeni, ousiriasi, ousirinarisi, ousirinemfri</i>)/ Griego transliterado al latín (<i>ede ede tacy tacy</i>) (<i>defixio sethiana</i>). Asella es nombre de esclava según Solin.	Sánchez Natalías 2013, p. 194-196
Necrópolis de la viña Marini (en la vía Apia, fuera de la puerta de San Sebastiano)	iv d.e.	<i>Aur[i]cin[tam]</i> ¹⁶	<i>Asterium</i> (¿de <i>Aster</i> ?)		Latín/ <i>Charakteres</i> (<i>defixio sethiana</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 196-197
¿Porta Salaria ?	75-40 a.e.	<i>Plotium Auoniae</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 200-202
¿Porta Salaria ?	75-40 a.e.	<i>Auoniam</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 203-204
¿Porta Salaria ?	75-40 a.e.	<i>Maximam Vesoniam</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 204-205
¿Porta Salaria ?	75-40 a.e.	<i>Secundam</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 206-207

¹⁵ Tanto Sergia Glicina como Venonia Hermíone parecen libertas.

¹⁶ Sánchez Natalías dice que no hay paralelos conocidos para este nombre, pero de Rossi recoge testimonios del nombre *Auricenta*.

Procedencia	Fecha	Onomástica latina	Onomástica griega	Otra onomástica	Particularidades	Edición
¿Porta Salaria ?	75-40 a.e.	<i>Aquilliam</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 207-208
Necrópolis en la vía Apia (bajo la basílica de San Sebastiano)	II d.e.	<i>Pecorem; Peculium; Eufriatem Iulium; Maniliam Victoriam</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 208-209
	IV-V d.e.	<i>Collecticium quem peperet Agnella</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 209-210
Palatino, “casa de Livia”	I d.e.	<i>Domitiam Omoniam Menecratis</i>	<i>Niceam; Cylum; Nicem; Poristam</i> ¹⁷ <i>Demo, Asclepiadem, Timem, Cem</i> ¹⁸ <i>Philaiaim, Caletichem, Menotiam</i>		Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 211-212
Necrópolis. Villa Doria Panfilia	IV d.e.	<i>Tatity</i> ¹⁹			Griego/ <i>Charakteres</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 212
Cerca de un mausoleo. Vía Ostiense	I d.e.	<i>Caeciliam Primam</i>			Latín. Lista de divinidades junto con la petición de un daño psíquico y físico	Sánchez Natalías 2013, p. 213-217
Santuario de Anna Perenna	IV d.e.	<i>Antonium</i> ²⁰			Latín/Dibujo antropomorfo	Sánchez Natalías 2013, p. 218
Santuario de Anna Perenna	IV-V d.e.	<i>Fortuna[atum]; Seberum</i> ²¹			Latín/Signos	Sánchez Natalías 2013, p. 218-219

¹⁷ Derivado de Ποριστής.

¹⁸ Derivado de Γῆ?

¹⁹ Por *Tatia*. La inscripción está muy dañada. Sánchez Natalías propone *Tatity* *Tullia* para la lectura onomástica, pero esto parece poco probable ya que toda la inscripción está escrita en griego.

²⁰ Aunque haya testimonios de *Antonius* como nombre de esclavo, se trata de un nombre tan común que resulta poco probable.

²¹ En estos casos ocurre lo mismo que en el caso anterior. Además, ambos nombres aparecen en nominativo, aunque parece improbable que fueran los maldicientes.

Procedencia	Fecha	Onomástica latina	Onomástica griega	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Anna Perenna	Finales del IV d.e.	<i>V]ictoremquem peperit Pri[...]alluia y Victorem quem peperit Pell[-c.1-]ta</i> ²²			Latín/ <i>Charakteres</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 220
Santuario de Anna Perenna	IV d.e.			<i>Suram qui natu(s) est de uulua maledicta</i>	Latín/ <i>Charakteres</i> , figura antropomorfa, ofidios	Sánchez Natalías 2013, p. 221-222
Santuario de Anna Perenna	II-III d.e.	<i>Fanium, Herculum, Fapricilianum</i>			Latín	Sánchez Natalías 2013, p. 223
Santuario de Anna Perenna		<i>Cassianum</i> ²³			Latín/Signos, figura antropomorfa	Sánchez Natalías 2013, p. 224
Santuario de Anna Perenna	IV d.e.	<i>Decentias</i> ²⁴			Latín/ <i>Charakteres</i> , figura antropomorfa	Sánchez Natalías 2013, p. 228-229
Santuario de Anna Perenna	¿IV d.e.?		<i>Leontium</i>		Latín/ <i>Charakteres</i> , figura gallicéfal	Sánchez Natalías 2013, p. 229
Santuario de Anna Perenna	Finales del III d.e.	<i>Quirinum Pistorem, Auctulum Quirium qui natus est de Equi[tia]?, Decentiam Seberi, Decentiam [C] omeronis</i>			Latín/Palíndromo en griego (<i>ablanathanalba</i>)/ <i>Charakteres</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 230
Necrópolis cerca de la Porta Ardeatina	207-282 d.e.		<i>Ἀρτεμίδωρον</i> ²⁵		Griego/Palíndromos <i>Eulamôn, Lamelia.ôn, .reiochersophrix...</i>	SEG 14.615
Proveniencia desconocida		<i>Σέξτον Φερτείνιον Σέξτου υἱός</i> ²⁶			Griego	SGD, nº 130

²² Igual que en los ejemplos anteriores. Sin embargo, el hecho de que se identifique a través de un matronímico en vez de a través de su *gens* hace pensar que se trata de esclavos. Otra alternativa sería que el experto ritual considerara más apropiado identificar a la víctima a través de su matronímico que a través de su *gens*.

²³ En este caso puede que se trate del autor de la maldición, ya que en ella se lee *qui illas malas mulieres surupserunt paup[erem]---*. Blänsdorf 2010, p. 45-46 considera que *surupserunt* debe corresponderse a *surrripuit* o *surrripuerunt*.

²⁴ El nombre está en acusativo plural, por lo que Blänsdorf 2010, p. 43-44 cree que la maldición iba dirigida contra dos mujeres con el mismo nombre.

²⁵ El *defigens* es el asistente del médico Artemidoro y hermano de Demetrio, el cual ha muerto y es la razón por la que el *defigens* quiere volver a su tierra natal y dejar de trabajar para el médico.

²⁶ Probablemente un liberto de primera generación.

Procedencia	Fecha	Onomástica latina	Onomástica griega	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Proveniencia desconocida	¿IV d.e.?		<i>Αχιλατεν</i> ²⁷		Griego/Signos/ Palíndromos/ Vocales/Dibujos de figura humana atravesada por clavos y rodeada por una serpiente	<i>SGD</i> , nº 131
Necrópolis en el área de la vía Latina	¿IV d.e.?		<i>Κλ[ω]διαν Βαλερίαν Σωφρόνην; Πωλ[ειτορ]ία</i>		Griego/ <i>Charakteres</i> /Palíndromos/	Jordan <i>NGCT</i> , nº 84
Proveniencia desconocida			<i>Κάρδηλον ὄν ἔτεκεν μήτηρ Φωλγεν[τία]</i>		<i>Sethianorum Tabella</i> (en las maldiciones agonísticas también se identifica a los individuos por su matronímico)	<i>ADT</i> 155
Proveniencia desconocida			<i>Ἄδενδάτον τὸν υἱὸν Κρησκωνίας</i>		<i>Sethianorum Tabella</i> (en las maldiciones agonísticas también se identifica a los individuos por su matronímico)	<i>ADT</i> 156

Uno de los aspectos que llaman la atención sobre los antropónimos que aparecen mencionados es que no hay onomásticas orientales o celtas; sólo se aprecian nombres latinos o griegos. Aunque un propietario pudiera cambiarle el nombre a su esclavo, no era raro mantener referencias al supuesto lugar de origen del esclavo poniéndole un apelativo de carácter geográfico, como *Agathysus*, *Thraecida*, *Asiaticus*, *Galata*, *Nilus* o *Araxus*.²⁸ Al fin y al cabo, las alusiones a una procedencia exótica revalorizaban el precio de un esclavo.

A este respecto, los testimonios que conozco para el caso de las maldiciones de Roma se reducen a uno: una maldición del siglo II d.e. en donde se maldice (entre otros) a Éufrates Julio, aparentemente un liberto.²⁹ Podría ser que los esclavos de procedencia

²⁷ Jordan sugiere *Ειταλικᾶς* pero resulta demasiado hipotético. *Ἀχιλλεύς* estaría más próximo.

²⁸ Sobre onomástica bárbara de esclavos en la ciudad de Roma, cf. el tercer volumen de Solin 1996.

²⁹ No se conocen los motivos de la maldición. Junto a Éufrates Julio se maldicen Pecorio, Peculio—que aparece identificado como esclavo en Solin 1996, p. 102—y Manilia Victoria. Mancini 1923, p. 37-39 =

oriental o celta no recurrieran a este tipo de prácticas y utilizaran otros medios para resolver sus conflictos interpersonales, aunque esto parece poco probable ya que, si fuera así, se habría conservado algún testimonio de esta naturaleza. En las Galias, por ejemplo, el hábito de redactar maldiciones se adaptó a las costumbres locales y se conocen varios casos de maldiciones escritas en lengua celta.³⁰ Sin embargo, en Roma no se han encontrado maldiciones redactadas en idiomas diferentes del latín o, a partir del siglo III d.e., del griego.

Creo más plausible otro escenario: a partir del siglo I a.e., momento en el que la práctica de redactar maldiciones se vuelve habitual en Roma, el mercado de esclavos se nutría principalmente de *uernae* – esclavos nacidos de otros esclavos – y de recién nacidos sometidos a la *expositio* – el abandono de niños no deseados –. Estos recibían habitualmente un nombre griego o, en menor medida, un nombre latino. Tanto los *uernae* como los niños abandonados se educarían en medios en donde ya estaban definidas las formas de resolver conflictos y las formas de relacionarse con los dioses. En el caso del recurso a textos de maldición, la tradición que se impuso en Roma era de origen griego adaptado al latín a partir de la canalización osca de las costumbres de execración griegas³¹ (aunque este escenario cambiará en el siglo III).³² Por su parte, los esclavos procedentes de regiones lejanas pertenecerían principalmente al mercado de esclavos de lujo y su presencia en Roma sería muy reducida.

Detectar si trajeron y mantuvieron consigo costumbres procedentes de sus regiones de origen es algo difícil; aunque más adelante plantearé esta posibilidad en relación con la astrología, hay otra serie de prácticas en donde esto no parece que fuera así, como en el caso de las *defixiones*. En cualquier caso, este tipo de prácticas no se limitaba a alimentar las necesidades espirituales de los esclavos sino que acabó

Solin 1968, n° 33 = Kropp 2008, 1.4.4/14 = Sánchez Natalías 2013, p. 208. Los ejemplos de esclavos con el nombre Éufrates que recoge Solin 1996, p. 385 aluden a esclavos o libertos imperiales.

³⁰ Cf. *infra* p. 107.

³¹ Cf. recientemente Murano 2013. Las maldiciones oscas, con ejemplos redactados en alfabeto osco, latino y griego, se atestiguan desde el siglo IV a.e. hasta el I a.e.

³² A partir de esta fecha se constatan modelos de tradición greco-egipcia, probablemente llegados a través de Cartago ya que, como en esta región, la mayor parte de ellas son maldiciones agonísticas. Para este tipo de maldiciones en Roma, cf. Wünsch 1898 y *ADT* 140-187. Mastrocinque 2005 es una propuesta sobre los especialistas que las redactaron, aunque no comparto sus conclusiones. No se trata ni de “brujas” ni de gladiadores o deportistas, sino más bien una tradición típica de los templos egipcios a partir de época helenística que llegarían a Roma desde el norte de África. Sobre las maldiciones agonísticas norteafricanas, Gordon 2005 y 2012, y Tremel 2004.

formando parte de la religión romana, transmitía el mismo sistema de valores que el resto de prácticas religiosas y no llegó a crear un referente identitario la aparición de una conciencia de clase.

En el caso de las provincias, la realidad era más variada. La tabla que presento a continuación muestra la onomástica de los textos de execración hallados en los templos de Sulis Minerva en Bath y de Mercurio en Uley:³³

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	II d.e.	¿ <i>Vilbia</i> ?; ³⁴ <i>Veluinnam</i> ³⁵ ; <i>Minianum</i> ³⁶ ; <i>Catum</i> ³⁷ <i>Germanillam</i>	<i>Ex[s]upereum</i> ; <i>Verianum</i> ; <i>Seuerinum</i> ; <i>Augustalem</i> ; <i>Comitianum</i> ; <i>Iouinam</i>		¿Robo de una gubia o de una persona?	Sánchez Natalías 2013, p. 329
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		<i>Britiuendam</i> ; <i>Venibeliam</i>				Sánchez Natalías 2013, p. 330
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Br<p>ituendam</i>	<i>Marinum</i> ; <i>Memorinam</i>			Sánchez Natalías 2013, p. 331
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.			<i>Docimedis</i> : ¿antropónimo griego o celta (raíz <i>Doci-</i>)?	A Docimedes le han robado unos guantes	Sánchez Natalías 2013, p. 331
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Senicianum</i> ³⁸	<i>Saturninum</i> ; <i>An[i]olam</i> ³⁹		Sospechosos de haber robado 6 monedas de plata	Sánchez Natalías 2013, p. 333

³³ Sigo el mismo procedimiento que en la tabla anterior. Los nombres marcados como esclavos son tentativos. Los *corpora* de referencia para la onomástica de las provincias latinoparlantes del Imperio romano, como el *OPEL*, no indican nada relacionado con la condición social de la onomástica recogida.

³⁴ No se sabe si *Vilbia* hace referencia a una esclava robada o sería una palabra de origen britano para una herramienta similar a una gubia.

³⁵ Se ha propuesto que mezcla elementos latinos y célticos.

³⁶ Derivado de *Minius*. La latinización en *-anus* se debe probablemente a la voluntad por latinizar el nombre para destacar la adquisición de grado de ciudadano a raíz de la *constitutio Antoniniana*, aunque también puede indicar un esclavo, como en el caso de *Senicianus*.

³⁷ Se ha propuesto que mezcla elementos latinos y célticos.

³⁸ Derivado del celta Senicio. Este nombre también aparece en la lista de esclavos sospechosos de haber robado una capa en una maldición descubierta en Leicester: Tomlin 2008, p. 207-218.

³⁹ Diminutivo de *Annio*.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Cunomolium Minici; Cunitium ser(u)um; Senouaram ussorem; Lauidendum ser(u)um; Mattonium ser(u)um; Catinium Exsactoris</i> ⁴⁰	<i>Mineruina ussor; ?Ingenuum?</i>	<i>Methianus</i> ⁴¹		Sánchez Natalías 2013, p. 335
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	II d.e.		<i>Docilianus Bruceri</i> ⁴²		Le han robado una capa (<i>caracalla</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 336
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		<i>?Tatirum?</i>	<i>Vitalis (o Vitali[anus]); Expeditum</i>		Un robo (<i>involo</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 339
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		<i>?Catacum?; Cunobarrum?</i>	<i>Lucium; [Mod] estam; Nottam</i>	<i>Cittium</i> ⁴³	Caracteres latinos, pero escrito en celta	Sánchez Natalías 2013, p. 340
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		<i>Mallianum</i> ⁴⁴	<i>Magnum; Marcellianum; Mutatam;</i> ⁴⁵ <i>Medol[...]?</i>	<i>Senianum;</i> ⁴⁶ <i>Lucianum</i> ⁴⁷		Sánchez Natalías 2013, p. 343

⁴⁰ Tomlin en *Tab. Sul. 9* considera que *Minici* y *Exsactoris* son patronímicos. Aunque podría ser el caso, creo que se trata de una *familia* de esclavos, que pertenece a Minicio y otro esclavo perteneciente a un tal Exator. La reconstrucción sería más bien: “Cunomolio (esclavo) de Minicio; Minervina, mujer (de Cunomolio); Cunicio, siervo (de Minicio); Senovara, mujer (de Cunicio); Lavidendo, siervo (de Minicio); Matonio, siervo (de Minicio); Catinio (siervo) de Exator”: *Cunomolius Minici / Mineruina ussor / Cunitius ser(u)us / Senouara ussor / Lauidendus ser(u)us / Mattonius ser(u)us / Catinius Exsactoris*.

⁴¹ Hassall, Tomlin 1982, p. 400 sugieren *Methianus* por *Medianius*, cf. CIL XIII 2895.

⁴² Tomlin en *Tab. Sul. 10* considera que *Bruceri* es un patronímico (Doliciano, hijo de Bruceto). También podría ser su esclavo.

⁴³ ¿Podría ser un antropónimo construido a partir del topónimo “Citio”?

⁴⁴ Derivado celta de *Mallus*. La latinización en *-anus* se debe probablemente a la voluntad por latinizar el nombre para destacar la adquisición de grado de ciudadano a raíz de la *constitutio Antoniniana*, aunque también puede indicar un esclavo, como en el caso de *Senicianus*.

⁴⁵ “El grande” (*Magnum*) y “la muda” (*Mutatata*) parecen nombres de esclavos que aluden a sus cualidades.

⁴⁶ Tomlin en *Tab. Sul. 17* sugiere que Seniano viene del celta *S(a)enus*. Podría ser un antropónimo griego, *Semnianus*. Cf. Solin 1996, p. 427.

⁴⁷ Tomlin en *Tab. Sul. 17* considera que Luciano viene de la raíz celta *Lucco*. ¿Por qué no del nombre griego Luciano, más habitual?

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		¿ <i>Vindiorix</i> ?			Texto con lectura muy polémica	Sánchez Natalías 2013, p. 344
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	II d.e.	¿ <i>Bellaum Bellini</i> ?	<i>Seuerianum fil(ium)</i> <i>Brigomall(a)e</i> ; <i>Patarnianum filium</i> ; <i>Matar-num ussorem</i> ; <i>Catonium Potentini</i> ; <i>Mari-nianum Belcati</i> ; <i>Lucillum Luc-ciani</i> ; <i>Aeternum Ingenui</i>		Si todos los personajes maldecidos son identificados por su patronímico (varios de los cuales no tienen paralelos conocidos – <i>Belcatus</i> y <i>Bellinus</i> –), ¿por qué al primer individuo se le identifica por su matronímico y no por su patronímico, como al resto?	Sánchez Natalías 2013, p. 349
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Ciuilis</i>		A <i>Civilis</i> le han robado la reja de arado (<i>uomer</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 350
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Solinus</i>		A <i>Solino</i> le han robado varias prendas (una túnica de baño – <i>paxa balnearem</i> – y una túnica – <i>palleum</i> –)	Sánchez Natalías 2013, p. 351
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Docca</i>			A <i>Doca</i> le han robado 5 denarios	Sánchez Natalías 2013, p. 353
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Titulum</i> ; ¿ <i>Se-debeliam</i> ?; <i>Lo-thuium</i> , <i>Aesibuam</i> , <i>Petiaccum</i> ; <i>Maxentium</i> ? ⁴⁸			Lista de nombres en nominativo	Sánchez Natalías 2013, p. 355

⁴⁸ Muchos de estos nombres aparecen atestiguados por primera vez.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Totia</i>			No está claro si Totia es la <i>defigens</i> o es sospechosa del robo	Sánchez Natalías 2013, p. 357
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Aemilia</i> (por <i>Amalia</i>)		La <i>defixio</i> es de difícil lectura. Se sabe que tiene que ver con un robo pero no se sabe si Emilia es la <i>defigens</i> o es sospechosa	Sánchez Natalías 2013, p. 362
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Victorin[...]</i>			Sánchez Natalías 2013, p. 365
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	III d.e.	<i>Belatorem;</i> <i>Austum</i>	<i>Seueram;</i> <i>Dracontium;</i> <i>Spectatum;</i> <i>Innocentium;</i> <i>Senicium;</i> <i>Candidianum;</i> ⁴⁹ <i>Applicium;</i> <i>Carinianum</i>	<i>Swrillam</i> ⁵⁰	Lista de nombres en nominativo	Sánchez Natalías 2013, p. 365
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Velorigam et familiam suam;</i> <i>Moriuassum et familiam;</i> <i>Riouassum et familiam;</i> <i>Minouen[...]</i> <i>et familiam</i>	<i>Ciuilis; Trinifamiliam;</i> <i>Markelinum familiam</i>			Sánchez Natalías 2013, p. 367
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Arminia;</i> <i>Verecundinum-Terenti</i> ⁵¹		Verecundino le ha robado dos monedas de plata a Arminia	Sánchez Natalías 2013, p. 368
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Daccus</i> ⁵²			A Daco le han robado una capucha <i>capitularis</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 369

⁴⁹ Cf. Solin 1996, p. 53.

⁵⁰ Nombre ilirio; diminutivo de *Surus*, *Tab. Sul.* 51.

⁵¹ Tomlin en *Tab. Sul.* 54 traduce “Verecundino hijo de Terencio”, aunque se puede tratar de su esclavo.

⁵² *Dacus* aparece identificado como esclavo en Solin 1996, p. 39 y 620.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Exib[uius]</i> ⁵³		Parece tratarse de un robo	Sánchez Natalías 2013, p. 370
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Enica</i> ⁵⁴				Sánchez Natalías 2013, p. 372
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Louernisca</i> ⁵⁵			A Louernisca le han robado una prenda de ropa (<i>mafortium</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 373
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	[<i>c.4</i>] <i>Jeocorotis</i> ⁵⁶			El <i>defigens</i> señala que le han robado un <i>sagum</i> , un <i>pallium</i> , una <i>paxsa</i> y una <i>laena</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 374
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Cantissen(a)</i> ⁵⁷			La <i>defigens</i> denuncia el robo de una toalla (<i>balnearem</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 375
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	III-IV d.e.		<i>Exsuperius</i>		El <i>defigens</i> denuncia el robo de una sartén (<i>pannum ferri</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 377
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	<i>Coccus</i>				Sánchez Natalías 2013, p. 379
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.		<i>Cupit[ianus]</i> ⁵⁸			Sánchez Natalías 2013, p. 382
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	175-275 d.e.	[<i>B</i>] <i>itillus</i> <i>Lin[us]</i>				Sánchez Natalías 2013, p. 383

⁵³ ¿Derivado de *Exiguus*?

⁵⁴ Nombre celta atestiguado en Galia Cisalpina: *Tab. Sul.* 59.

⁵⁵ Derivado de la raíz *Louerno*, raposa, zorra: *Tab. Sul.* 61.

⁵⁶ Tomlin en *Tab. Sul.* 62 sugiere que el nombre podría tener una raíz celta. Asimismo, señala que una de las prendas de ropa que han sido robadas, un *sagum*, es una capa militar o celta; también se puede tratar de una prenda de vestir habitual entre esclavos: cf. Catón, *De agricultura*, 59; Columela, *De re rustica*, 1.8.9; *Digesta*, 34.2.23.

⁵⁷ De la raíz celta *Cantius* o *Cantianus* según Tomlin: *Tab. Sul.* 63.

⁵⁸ *Cupitus* aparece atestiguado como esclavo en Solin 1996, p. 104.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)			[S]jecura P++[...]		La laminilla está muy dañada y sólo se lee lo que parece una fórmula onomástica	Sánchez Natalias 2013, p. 386
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Uricalo; Alogiosa</i>	<i>Decentinus</i>		Se trata de una familia que hace esta maldición para sellar un juramento	Sánchez Natalias 2013, p. 387
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Cunsam; Docimedem; Se-debeliam; Vendibelem; Cunsam; Senilam</i>	<i>Seuerianum</i>	<i>Mariam</i>	La maldición se limita a la enumeración de una serie de nombres en nominativo	Sánchez Natalias 2013, p. 388
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Talipienum; Minantium; Valauncum; Beliam</i>	<i>Victorinum; Compeditam</i>		La maldición se limita a la enumeración de una serie de nombres en nominativo	Sánchez Natalias 2013, p. 389
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.			<i>Basilia</i> ⁵⁹	Basilia denuncia el robo de un anillo de plata	Sánchez Natalias 2013, p. 390
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Pissonem; Locinam; Gunsulam; Aessicuniam; Paltuccam; Alaunam; Sco[ti]um</i>	<i>Annianus Ma<n>tutene</i> ; ⁶⁰ <i>Postum[inu]m; Maternam; Candidinam; Peregrinum; Latinum; Senicianum</i> ; ⁶¹ <i>Auitianum; Victorem; Celerianum</i>	<i>Euticium; Calliopem</i> ⁶²	Aniano denuncia el robo de seis monedas de plata	Sánchez Natalias 2013, p. 392
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.	<i>Demiorix</i>			Demiorix denuncia un robo en su casa	Sánchez Natalias 2013, p. 394

⁵⁹ *Basilia* aparece atestiguado como esclava en Solin 1996, p. 493.

⁶⁰ Tomlin en *Tab. Sul.* 98 considera *Mantutene* un matronímico que vendría de *Matutina*.

⁶¹ De *Senecio*: Solin 1996, p. 121.

⁶² Ambos nombres son de origen griego. Cf. Solin 1996, p. 561 y 306 respectivamente.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.			<i>Euticia</i> ⁶³	El editor considera que Eutichia es la víctima de la maldición y, por tanto, la sospechosa del robo al que se refiere	Sánchez Natalías 2013, p. 395
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.		<i>Ceriasus</i> ⁶⁴ ; <i>Igeuns</i> ⁶⁵		Se desconocen los motivos de la maldición	Sánchez Natalías 2013, p. 396
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)	275-400 d.e.		¿ <i>Lucium</i> ? ¿ <i>Iustum</i> ?		Tomlin en <i>Tab. Sul.</i> 104 cree que la laminilla contenía una lista de antropónimos. Reynolds y Volk 1990: 38 leen los nombres que recojo aquí	Sánchez Natalías 2013, p. 398
Santuario de Sulis-Minerva (Bath)		¿ <i>Docim[edis]</i> ?			Laminilla muy fragmentada	Sánchez Natalías 2013, p. 400
Santuario de Mercurio (Uley)	II-III d.e.	<i>Cenacus</i> ⁶⁶	<i>Vitalinum</i> ; <i>Natalinum</i>		Vitalino y Natalino son sospechosos de haber robado ganado	Sánchez Natalías 2013, p. 440
Santuario de Mercurio (Uley)	IV d.e.		<i>Saturnina</i>		En lugar de hacer su solicitud a Mercurio, Saturnina lo hace a Silvano. Denuncia el robo de un paño de lino (<i>linteum</i>)	Sánchez Natalías 2013, p. 441

⁶³ Cf. Solin 1996, p. 560.

⁶⁴ Tomlin, *Tab. Sul.* 101 sugiere *Cerialis*.

⁶⁵ Tomlin, *Tab. Sul.*, *Ingenuus*.

⁶⁶ Se atestigua por primera vez como antropónimo celta. También podría venir del latín *Cennatus* o *Cenicus*. Cf. Tomlin 1993, p. 119-129.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Mercurio (Uley)	II d.e.	<i>Biccus</i> ⁶⁷			Bico denuncia un robo, aunque no especifica el qué	Sánchez Natalias 2013, p. 444
Santuario de Mercurio (Uley)	IV d.e.	<i>Minuassum Senebel[1]enae</i> ⁶⁸	<i>Luciliam Mellossi</i> ⁶⁹		En el texto sólo aparecen estos nombres separados por una palabra extraña: <i>AEXSIEVMO</i>	Sánchez Natalias 2013, p. 446
Santuario de Mercurio (Uley)	II d.e.		<i>Docilinus</i> ⁷⁰ , <i>Varianum</i> , <i>Peregrinam</i> , <i>Sabinianum</i>		Docilino cree que los otros tres le han envenenado el ganado	Sánchez Natalias 2013, p. 447
Santuario de Mercurio (Uley)	IV d.e.	<i>Aunillus</i> , <i>Vari-cillum</i> , <i>Minura</i> , <i>Atauacum</i>	<i>Couitius Mini</i> , <i>Vicariana</i> ⁷¹		Los nombres en nominativo “entregan” (<i>donant</i>) a los que aparecen en acusativo	Sánchez Natalias 2013, p. 448
Santuario de Mercurio (Uley)	II-III d.e.		¿ <i>Mintlarufus</i> ? ¿ <i>Mintla Rufus</i> ? ⁷²		El autor se queja de un fraude o de un robo (<i>(ma)teriam sagi donau</i>)	Sánchez Natalias 2013, p. 450

⁶⁷ Tomlin 1993, p. 124-126 sugiere que *Biccus* es un antropónimo céltico que probablemente varía de *Beccus* o *Becco*.

⁶⁸ Minuvaso es un nombre compuesto por *Minus/Minius/Minutus* y *uassos*, que en celta significa siervo. Hassall, Tomlin 1995, p. 378-379. Además, los editores consideran que Minuvaso está identificado por su matronímico, aunque podría ser su patrona.

⁶⁹ Hassall, Tomlin 1995, p. 378-379 consideran que *Mellossus* estaría relacionado con *Mellonius* y no con *Mellosus*, atestiguado sólo en el norte de África. En este caso, creen que el *defigens* identifica a la víctima por su patronímico esta vez. Esto es del todo improbable; Lucilia sería más bien la mujer de Meloso o su esclava. Si no, estaríamos hablando de una maldición lanzada contra una niña de menos de 12 años. Del mismo modo, considerar que Minuvaso y Lucilia son esposos es una suposición gratuita.

⁷⁰ Para Hassall, Tomlin 1989, p. 329-330, *Docilinus* podría venir del celta *Docca* o *Dolicenus*. Yo creo que viene de *Docilis* y que se refiere a un esclavo con algún cargo de responsabilidad en la granja. Cf. Solin 1996, p. 60.

⁷¹ Hassall, Tomlin 1995, p. 376-377 consideran que Míno es el patronímico de Covicio; ¿por qué no su esclavo? Vicariana puede derivarse de *Vicarius*, cf. Solin 1996, p. 137.

⁷² Para Hassall, Tomlin 1995, p. 371-373 *Mintla* podría venir de *mentula*, aunque en *RIB* 631 está documentado el nombre *Primus Mintla*.

Procedencia	Fecha	Onomástica celta	Onomástica latina	Otra onomástica	Particularidades	Edición
Santuario de Mercurio (Uley)	II-III d.e.		<i>Honoratus</i> ⁷³		Honorato denuncia el robo de dos ruedas (<i>rotas duas</i>), cuatro vacas (<i>uaccas quattuor</i>) y otras cosas de menor valor (<i>resculas plurimas</i>) de su <i>hospitiolum</i> ⁷⁴	Sánchez Natalías 2013, p. 451
Santuario de Mercurio (Uley)	IV d.e.		<i>Petronius</i> ⁷⁵		El nombre es lo único que aparece en la inscripción. No se sabe si es el <i>defigens</i> o la víctima	Sánchez Natalías 2013, p. 454
Santuario de Mercurio (Uley)		<i>Cunouinna</i>			Se hace referencia a un objeto perdido	Sánchez Natalías 2013, p. 458
Santuario de Mercurio (Uley)	II d.e.	<i>Senouarus Senouiri</i> ⁷⁶			El <i>defigens</i> denuncia el robo de varios objetos	Sánchez Natalías 2013, p. 459
Santuario de Mercurio (Uley)			<i>Seuerinus</i> ⁷⁷		Severino denuncia el robo de algo, aunque no se sabe de qué se trata	Sánchez Natalías 2013, p. 459

En esta tabla se aprecia claramente cómo la variedad onomástica es mucho más rica: tanto los nombres locales, de raíz celta, como la onomástica latina son frecuentes. Los nombres griegos o de otra procedencia se encuentran en menor medida. Lo que no señalan los textos la mayor parte de las veces es la condición social de los individuos mencionados. A no ser que el texto lo indique no se puede saber si los nombres celtas se

⁷³ Cf. Solin 1996, p. 109.

⁷⁴ Hassall, Tomlin 1992, p. 311 traducen *hospitiolum* por casa. En Jerónimo, *Epistulae*, 47.11 y 108.44 aparece más bien como “pequeña taberna”.

⁷⁵ Cf. Solin 1996, p. 19.

⁷⁶ Tomlin 1993, p. 127-130, n° 62 considera que es un patronímico, pero podría ser su propietario.

⁷⁷ Cf. Solin 1996, p. 69.

corresponden a ciudadanos, a *peregrini* o a esclavos, y lo mismo ocurre con los nombres latinos y griegos.

Uno de los problemas más frecuentes es cómo tratar los nombres indígenas a los que se ha añadido el sufijo *-inus* o *-anus*. Hay epigrafistas que consideran que la sufijación se debe a la voluntad por latinizar el nombre y destacar el estatus de ciudadano del individuo, sobre todo a partir de la *constitutio Antoniniana* del año 212, que concedía el derecho de ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio.⁷⁸ Sin embargo, también hay referencias a nombres celtas latinizados que se refieren a esclavos. En una maldición proveniente de Leicester que citaré un poco más adelante, la lista de sospechosos, que se sabe con certeza que eran esclavos, incluye varios nombres con sufijación en *-inus* o *-anus*: *Venustinus*, *Calaminus*, *Vendicina*, *Ingeniuinus*, *Iuuentinus* o *S[enic]ianus*. La latinización del nombre indígena a partir del 212 no asegura que la onomástica se refiera a ciudadanos.

Algo que queda patente a partir de las tablas onomásticas de las maldiciones de Roma, de Bath y de Uley es que no había homogeneidad de ningún tipo a la hora de indicar la filiación de los individuos que se maldecía. En unas ocasiones se indicaba su profesión; en otras, se aclaraba que eran esclavos de un individuo; otras veces se recurría a su patronímico, y en otras a su matronímico.⁷⁹ Esto es algo que reconoció Gordon hace tiempo:

It seems more plausible in general to explain the common omission of patronymic and deme as implying that the subjective relation of the *defigens* to the *defixi* remained the dominant consideration even while the form of the list alludes visually, for the sake of rhetorical force, to public epigraphic culture.⁸⁰

Del mismo modo que la decisión sobre cómo identificar al objetivo de una maldición era subjetiva para el especialista ritual, también lo ha sido para los historiadores. Cuando una persona aparece nombrada con una filiación en genitivo, la manera de considerarla depende del criterio arbitrario del editor de la maldición y, por alguna razón, los editores tienden a excluir la posibilidad de que la filiación que el nombre en genitivo corresponda a una propiedad. Puesto que todo queda en el terreno

⁷⁸ Para una síntesis sobre los estudios onomásticos en torno a esta cuestión, cf. Dondin-Payre 2011, p. 16 y s.

⁷⁹ Una fórmula que en ocasiones se utilizaba era la de maldecir de manera abstracta el *nomen* del objetivo, sobre todo si este era desconocido para el maldiciente. En esos casos hay atestiguadas fórmulas como *Nomen / furis qui / latera // irquet donat{u}/ur o cu/ius [no]m[en] ignaro*. Cf. Bounegru, Németh 2013.

⁸⁰ Gordon 1999b, p. 257.

de lo hipotético, y en esto coincido con Bömer, no hay razón para asumir una sola opción y descartar otras. He aquí un ejemplo:

Lucilia de Meloso
 AEXSIEVMO
 Minu(u)aso de Senebelena⁸¹

De acuerdo con Tomlin y Hassall, Lucilia estaría identificada por su patronímico (Lucilia hija de Meloso) y Minuvaso por su matronímico (Minuvaso hijo de Senebelena). Es de sobra sabido que la identificación filial no es un comportamiento aleatorio, sino que responde a un hábito cultural: hay sociedades patrilocales y sociedades matrilocales, con las variantes que ambas puedan tener. En el caso del Imperio romano, había casos en los que la identificación de un individuo se hacía a través de su linaje materno.⁸² Aunque se admita que la manera de identificar a las víctimas era algo subjetivo, no es habitual ver identificaciones de linaje saltando de manera arbitraria entre un uso patrilineal y otro matrilineal. Otra hipótesis que sugieren Tomlin y Hassall es que los objetivos de la maldición podrían ser esposos, aunque no haya nada en el texto que permita defender esta idea.

En caso de seguir la opción de los editores y traducir Lucilia, hija de Meloso y Minuvaso, hijo de Senebelena, habría que aceptar una incoherencia en la manera de utilizar las filiaciones por parte del maldiciente. Quedan otras dos opciones: la primera es que Lucilia fuera esposa de Meloso (algo que los editores descartan sin una explicación sólida)⁸³ y Minuvaso estuviera casado con Senebelena. De este modo, el maldiciente sería el esposo de alguno de los personajes maldecidos, el cual sospecharía de una relación incestuosa de su cónyuge con la otra persona maldecida. Otra posibilidad es que Lucilia fuera esclava de Meloso y Minuvaso de Senebelena. De acuerdo con los editores, *Minuuasso* está formado por el sustantivo celta *uassos* que significa vasallo o siervo. Asimismo, el nombre de Lucilia ha aparecido identificado como nombre de esclavo en otras ocasiones.⁸⁴ Un problema similar ocurre con la siguiente maldición:

⁸¹ Tomlin 1993, p. 128, n° 33: *Lucilia / Mellossi / AEXSIEVMO / Minu(u)assus / Senebel[l]-/ enae* = Hassall, Tomlin 1995, p. 378-379 = *AE* 1995, 987 = Kropp 2008, 3.22/12 = Sánchez Natalías 2013, p. 446.

⁸² En los textos de maldición en ocasiones se utilizan fórmulas como *quem peperit* (*AE* 2008, 219-221 = Blänsdorf 2010, p. 221, n° 6 = Sánchez Natalías 2013, p. 220), *q(uem) p(eperit) uulua* (Jordan 1976) o *qui natus est de uulua maledicta* (Polakova, Rapinesi 2002, p. 46 = *AE* 2008, 223 = Blänsdorf 2010, p. 221-227, n°7 = Sánchez Natalías 2013, p. 221).

⁸³ La explicación que ofrecen para descartar esta posibilidad es que el segundo objetivo de la maldición, Minuvaso, está identificado con un matronímico, lo cual no significa nada.

⁸⁴ Solin 1996, p. 3.

Severiano hijo de Brigomala.
 Patarniano, hijo.
 Matarna, mujer.
 Catonio de Potentino.
 Mariniano de Belcato.
 Lucilio de Luciano.
 Eterno de Ingenuo.
 Bello de Bellino.⁸⁵

En este caso hay un individuo identificado bajo una filiación matrilineal expresada de manera explícita en el texto (Severiano, hijo de Brigomala) junto con el resto de su familia: su hijo Patarniano y su esposa Matarna. Los otros individuos de la lista están identificados por patronímicos. Antes de asumir que hay una incongruencia en el modelo de elaboración de linajes de parentesco por parte del redactor de la maldición, creo que se podría plantear la posibilidad de que todos los genitivos masculinos correspondan a propietarios de esclavos (Catonio, esclavo de Potentino; Mariniano, esclavo de Belcato, etc.).

Hay otras ocasiones en las que se sigue un tipo de filiación determinada, patrilínea normalmente pero, además, se añade información sobre alguno de los individuos de la maldición mediante alguna fórmula como *filius* + genitivo, o *qui peperit* + genitivo, o *qui natus est*:

Quirino Pistor, Aúctulo Quirio,
 que nació de Etichia,
 Decencia de Severo,
 Decencia de Comerón, (que sufran las fiebres)
 nocturnas y diurnas.
 ¡Ya, ya!; Rápido, rápido!
 ¡Ahora, ahora!⁸⁶

⁸⁵ Tab. Sul. 30 = Kropp 2008, 3.2/22 = Sánchez Natalías 2013, p. 349: *Seuerianus fil(ius) Brigomall(a)e / Patarnianus filius / Matarnus ussor / catonius Potentini / Marinianus Belcati / Lucillus Lucciani / Aeternus Ingenui / Bellaus Bellini*.

⁸⁶ Polakova, Rapinesi 2002, p. 48 = Blänsdorf 2010b, p. 36-38 = Sánchez Natalías 2013, p. 230-231: *Quirinus Pistor, Auctulus Quirius, / qui natus est de Equi[tia]?, equisonē?, / Decentia Seberi / Decentia [C] omeronis ues[---] sa[---]tam / nocturnas quam diernas. / iam iam, cito, cito, / modo, modo*.

Una vez más, el editor de la maldición propone que Decencia de Severo y Decencia de Comerón se deben interpretar como Decencia, la mujer/hija de Severo y Decencia, la mujer/hija de Comerón, y omita la posibilidad de que se trate de esclavas.⁸⁷ La reconstrucción de escenarios plausibles en este tipo de maldiciones es infinitamente variada; por eso precisamente no se debería omitir la opción de que los genitivos hagan referencia a propietarios de esclavos.

II – LA RED DE RELACIONES INTERPERSONALES

En el proceso de reevaluación de la magia en el mundo greco-romano, se ha superado recientemente la presuposición de que se trataba de una forma de comportamiento individual, privado y asocial, y se ha planteado en su lugar como un sistema para reformular las relaciones interpersonales. Esta hipótesis es el resultado de una tendencia que se ha ido forjando a lo largo de las últimas décadas que trataba de identificar a los actores de la magia y, en especial, de los textos de maldición. De manera similar a lo que ha ocurrido con los estudios de sociología de la acción desde los trabajos de Weber, el foco de atención de los investigadores se está inclinando de manera gradual desde un análisis basado en modelos de comportamiento colectivos hacia el estudio de la imbricación del individuo dentro de su matriz social. El artículo de E. Eidinow en donde se revisa el modelo de religión de la *polis* con el que los investigadores han estado trabajando hasta ahora es una de las propuestas recientes más atractivas.⁸⁸

Eidinow parte de la teoría de redes para replantear el sistema de funcionamiento de la religión de la *polis* tratando de integrar en él modelos de comportamiento religioso que de manera tradicional se han considerado marginales, no institucionalizados o anti-colectivos. Uno de los comportamientos que analiza es el del hábito de redactar textos de maldición. La teoría de redes asume que cada individuo se desplaza constantemente entre diferentes tipos de espacios sociales, y en cada uno de ellos asume o negocia un

⁸⁷ En cuanto al hecho de que el redactor indique que Aúctulo Quirio nació de Etichia (*Auctulus Quirius / qui natus est de Equit[ia]*) no se debe entender como una incongruencia, sino como una forma de añadir información. Mediante este sistema, se aprecia con claridad que es un liberto de primera generación, pero el individuo ha sido primero identificado a través de una filiación patrilínea, su gentilicio, como en el resto de los casos.

⁸⁸ Eidinow 2011. Eidinow se formó en Oxford, en donde se lleva un tiempo explorando las posibilidades de la teoría de redes en arqueología clásica. Cf. Horden, Purcell 2000. Recientemente, la obra colectiva de Knappett 2013 pone de manifiesto que la teoría de redes se ha vuelto una tendencia en arqueología. Eidinow, que se basa en el trabajo de White 2008, es la primera investigadora que ha trasladado este modelo de análisis al estudio de la religión griega.

papel diferente. En ocasiones, el desplazamiento entre espacios o la negociación de la posición que debe ocupar genera incertidumbre. Para poder tratarla, el individuo elabora narraciones, modelos explicativos, que tengan sentido a partir de otras narraciones genéricas compartidas en la red. Aunque el propósito de las maldiciones supusiera una manera de gestionar conflictos de tipo individual, lo que hacían era reproducir la necesidad de una persona de volver a configurar su red de relaciones interpersonales. Utilizaba un dispositivo cultural al que tenía acceso y a través del cual podía expresar los conflictos derivados de su participación en diferentes espacios sociales. Los textos de execración eran dispositivos narrativos que reproducían la fluidez de las relaciones sociales, a la vez que ofrecían un recurso plausible y reconocido por todos para explicar las desgracias individuales.

A pesar del interés que suscita el modelo de teoría de redes, su aplicación a los textos de maldición relacionados con esclavos resulta problemático. No se dispone de “biografías densas” a través de las cuales se puedan conocer las redes personales de un individuo antes y después de la decisión de preparar una maldición, qué grado de relación había con los individuos maldecidos ni qué posición ocupaba el maldiciente en relación con los objetivos de su maldición. Este tipo de textos son una forma de expresión formular de una situación de crisis individual; cuando el texto es explícito, nos permite conocer qué causó en una persona la percepción de inestabilidad y conflicto en su entramado de relaciones sociales. Asimismo, a través de los textos de maldición conocemos qué individuos estaban involucrados en dicha situación de crisis. Pero, como he mencionado antes, en la mayor parte de las ocasiones no conocemos la condición social del autor de la maldición. La hipótesis de Bömer de que lo más probable es que los autores de los textos de execración fueran esclavos o gente de baja condición social es un apriorismo derivado de la concepción de la magia que tenía el investigador alemán, que la consideraba la forma de expresión religiosa más baja que podía existir.⁸⁹

Asimismo, Bömer tiene una posición ambivalente en lo que respecta a las redes de relaciones interpersonales que reflejan los textos de maldición. Por un lado, se deja de llevar por la idea de que la magia es la herramienta característica de los esclavos para enfrentarse a sus patrones. Así interpreta la maldición *DTA 87*, hallada en el Ática y fechada en el siglo IV a.e. Según el investigador alemán, esta maldición fue preparada por un esclavo y dirigida contra su patrón, su mujer y su negocio.⁹⁰ Sin embargo, la

⁸⁹ Bömer 1963, p. 977 y s. En p. 978 dice que no se puede esperar más de esta gente por su falta de formación, su desidia espiritual “geistige Trägheit”, su apatía “Stumpfheit”...

⁹⁰ Bömer 1963, p. 984-985.

maldición no se limita a maldecir a una familia y a su negocio, sino que maldice a un grupo de individuos (algunos de ellos familiares entre sí pero otros no), a los cuales se identifica por sus respectivas profesiones. Por otro lado, la inclusión de los esclavos de algunos de los personajes maldecidos en este texto no revela nada de la relación que tenían con sus patrones; podía tratarse de un recurso retórico en la formulación de la maldición: del mismo modo que se maldice la profesión de un individuo o las manos con las que trabaja, también se maldice a su esclavo, que forma parte de sus herramientas de producción. No se trata, por tanto, de la maldición de un esclavo contra sus propietarios, sino de una maldición de un personaje desconocido contra todo un grupo de gente, sus profesiones y sus esclavos.⁹¹ En el último apartado de este capítulo trataré con más detalle la cuestión de las maldiciones redactadas por esclavos.

Por otro lado, las listas de objetivos que aparecen en los textos de maldición, en donde en numerosas ocasiones coexiste gente de diferente condición social, son interpretadas por Bömer como un ejemplo que permite destacar la posición que ocupaban los esclavos dentro de su comunidad tanto en época helenística como en el mundo romano. Así, Bömer llega a defender que en la familia romana, a pesar de las limitaciones jurídicas que pudiera tener, el esclavo era considerado casi de manera completa un “hombre entre hombres”.⁹² Según el investigador alemán, los esclavos eran incluidos como víctimas en los textos de maldición porque, al igual que sus patrones, se les atribuía la capacidad de realizar magia dañina. Se les reconocía autonomía y plenas capacidades en el ámbito religioso y, desde el punto de vista de las relaciones sociales, el esclavo permanecía siempre del lado de su patrón frente a sus enemigos. Por temor a las represalias tanto del patrón como de sus esclavos, se maldecía de manera conjunta a unos y otros.⁹³

El elemento más interesante que se puede extraer de la heterogeneidad de condiciones sociales que aparecen en las listas de objetivos de los textos de maldición es la capacidad que podían tener algunos esclavos, principalmente en ámbito urbano, para forjar relaciones interpersonales fuera de la *domus* a la que pertenecían. Si se echa un vistazo a las tablas que he incluido un poco más arriba, se puede ver la frecuencia con la que aparecen esclavos junto con individuos de otra condición social en los textos de maldición. Creo que una de las situaciones más comunes en las que se maldecía a

⁹¹ Esta maldición ha sido interpretada por Faraone 1991 como un enfrentamiento entre negocios rivales. Gager 1992, n. 62 la interpreta de la misma manera. *Contra*, Eidinow 2007, p. 196 y s.

⁹² Bömer 1963, p. 987.

⁹³ Bömer 1963, p. 988.

libres y esclavos que no pertenecían necesariamente a la misma *domus* era la de evitar la propagación de rumores.⁹⁴ Ya he mencionado con anterioridad algunos ejemplos, como el caso de la esclava Ródine, el ciudadano M. Licinio Fausto y los libertos, M. Edio Anfione, Venonia Ermiona y Sergia Glicinia; o el grupo de maldiciones de la John Hopkins University, que incluyen dos mujeres de la alta sociedad romana (la gens Avonia, una de las familias plebeyas más importantes de Roma, y la gens Vesonía, atestiguada en toda Italia central) junto con un esclavo, Plocio y, probablemente, dos esclavas más, Segunda y Acilia.⁹⁵ En otros casos, se aprecian contactos entre esclavos de diferentes propietarios, como en el siguiente ejemplo:

A Dánae, la nueva esclava de Capitón. Que aceptes este sacrificio y consumas a Dánae.
Que tengas (que aceptes también) a Eutichía, la mujer de Sotérico.⁹⁶

Pero, por desgracia, estos ejemplos son sólo trazos gruesos en el cuadro de relaciones interpersonales que forjaban los esclavos. Resulta evidente que para optimizar la utilidad de los esclavos, los patrones tenían que concederles un cierto grado de autonomía para la acción. Dicha autonomía podía conllevar efectos colaterales: por ejemplo, dejar que un esclavo fuera al mercado o que deambulase por la ciudad implicaba asumir el riesgo de que este forjase relaciones interpersonales que escaparan a la supervisión del patrón; en estos casos, los esclavos podían propagar rumores comprometedores para algunos miembros de la *domus* o para la dignidad del *pater familias*, o podían acceder a otras redes sociales a través de las cuales adquirirían nuevos recursos para desarrollar estrategias de comportamiento que podían acabar perjudicando al patrón.⁹⁷

No obstante, la asunción de riesgos también implicaba la obtención de beneficios, y algunos patrones percibieron en la magia un mercado del que se podían beneficiar a través de la explotación de sus esclavos. En estos casos, aunque los esclavos salieran del control directo de sus patrones y se desplazasen entre redes locales en donde se les atribuía poder, no estaban actuando de manera autónoma, como agentes, sino obedeciendo un mandato, de la misma manera que la esclava Fótide en el pasaje de *Las Metamorfosis* de Apuleyo con el que comencé este capítulo.

⁹⁴ Cf. *infra* p. 176-181.

⁹⁵ Cf. *supra* p. 56-59.

⁹⁶ CIL I² 1145 = ILLRP 1145 = Kropp 2008, I.4.4/2 = Sánchez Nataliás 2013, p. 191: *Danae ancilla no<u>icia / capitonis. Hanc <h>ostiam / acceptam habeas / et consumas Danae-/ ne(m). Habes Eutychem, / Soterichi uxorem.*

⁹⁷ En p. 176-181 desarrollaré algunos casos en esta línea.

III – LA OBEDIENCIA

En el apogeo de la lucha por los llamados derechos fundamentales de la democracia liberal norteamericana durante la Guerra Fría, la psicología social empezó a interesarse por los límites de la autonomía en los patrones de comportamiento individual. Uno de los experimentos en seres humanos más famosos que se llevaron a cabo durante los años 50 fue el experimento sobre la obediencia y la autoridad de Milgram.⁹⁸ En él, un sujeto administraba descargas eléctricas cada vez más fuertes a otro bajo el mandato del investigador. El propósito era determinar a partir de qué momento el sujeto encargado de provocar las descargas dejaba de hacerlo al presenciar el dolor (fingido) de la víctima. De esta manera, Milgram pretendía explicar el grado de responsabilidad de los soldados nazis que obedecieron las órdenes de sus altos cargos al asesinar a millones de personas en los campos de concentración alemanes durante la II Guerra Mundial. El experimento se basaba en el principio básico de que la gente, desde su más tierna infancia, es educada para no hacer daño a otras personas, por lo que la moral, la empatía o la ética debían influir en la conducta de una persona para desobedecer una orden que implica un daño a otra persona; es lo que Giddens llamaría la seguridad ontológica del individuo.⁹⁹

Los resultados, sin embargo, fueron otros. De las 40 personas que participaron en el experimento, 26 llegaron a provocar las descargas eléctricas más fuertes, sabiendo que estas podían provocar la muerte del sujeto que las recibía y que ellas no iban a recibir ningún castigo ni ninguna pérdida material por desobedecer. El resto de participantes llegó a causar descargas intensas, cerca de los límites máximos. Muchos de los individuos encargados de ejecutar la orden, mostraban tensión e incluso rechazo pero, aun así, seguían obedeciendo. En su artículo, Milgram recoge el relato de uno de los observadores del experimento:

I observed a mature and initially poised businessman enter the laboratory smiling and confident. Within 20 minutes he was reduced to a twitching, stuttering wreck, who was rapidly approaching a point of nervous collapse. He constantly pulled on his earlobe, and twisted his hands. At one point he pushed his fist into his forehead and muttered: "Oh God, let's stop it." And yet he continued to respond to every word of the experimenter, and obeyed to the end.¹⁰⁰

⁹⁸ Milgram 1963. El trabajo luego se amplió y se publicó en forma de libro en Milgram 1974. Sus experimentos se llevaron a cabo en julio de 1961, tres meses después de los juicios por crímenes de guerra a Adolf Eichmann en Jerusalén.

⁹⁹ Giddens 1979, p. 218-219.

¹⁰⁰ Milgram 1963, p. 377.

Tanto las tendencias políticas como las académicas estaban centradas en ensalzar los valores individuales frente a las ideologías socialistas del bloque soviético, por lo que los resultados de Milgram no fueron bienvenidos. El propio investigador incluyó en su primera publicación los resultados de una encuesta que había hecho circular entre algunos estudiantes de psicología de la Universidad de Yale antes de llevar a cabo los experimentos. Todos coincidían en que sólo una insignificante minoría de los sujetos llegaría a administrar descargas elevadas. Milgram planteó la misma encuesta de manera informal entre varios de sus colegas y las respuestas fueron las mismas. La publicación de un trabajo sobre la fragilidad de la autonomía individual para la toma de decisiones en un momento en el que se debían defender los principios fundamentales del neoliberalismo le costó a Milgram la plaza de profesor titular en Harvard, después de tres años como profesor asociado allí.

El famoso experimento de Milgram demuestra la importancia de los factores externos en el comportamiento individual. Tal y como apunta Barnes, no sólo fue importante el experimento en sí, sino la cantidad de respuestas contrarias que suscitó.¹⁰¹ Dichas respuestas reflejan el protagonismo que había adquirido el individualismo en los estudios sociales. Sin embargo, la mayor parte del orden social se basa en la relación entre agentes susceptibles entre sí que se influyen los unos sobre los otros; en los casos en donde hay establecida una fuerte jerarquía en las relaciones, el individuo en posición subordinada no tiene por qué llevar a cabo una monitorización reflexiva de su conducta.¹⁰² Esta es una de las cuestiones que más polémica ha suscitado entre los sociólogos del comportamiento individual. Giddens, por ejemplo, considera que aunque un individuo esté en posición de subordinación, no pierde toda su autonomía ni su capacidad para transformar los resultados esperados de dicha interacción, algo que, por otro lado, desmiente el experimento de Milgram. La rutina o la obediencia son modelos de comportamiento que eximen al individuo de la necesidad de elaborar narrativas que expliquen su comportamiento. De este modo, además, se externaliza la responsabilidad individual. En el caso concreto de la obediencia, enfrentarse a una autoridad capaz de activar diferentes recursos de coerción supone unos altos costes psicológicos y sociales. Aunque sea en contra de la voluntad individual, la sumisión acaba siendo una estrategia de supervivencia.

¹⁰¹ Barnes 2000, p. 57-62.

¹⁰² Cf. Giddens 1979, p. 253-257.

En el caso del mundo antiguo, hay ejemplos que ilustran cómo los esclavos con capacidades atribuidas para la magia no utilizaban su autoridad religiosa en detrimento de sus amos, sino que eran explotados por estos para obtener pingües ganancias. Al fin y al cabo, la magia estaba incluida en el sistema de mercado: había precios estipulados según el tipo de servicios que se solicitasen, se requería una inversión para obtener ingredientes y almacenarlos, se necesitaba un personal cualificado, etc. Y del mismo modo que en cualquier otro tipo de negocio, había esclavos involucrados.

El arquetipo del esclavo con habilidades mágicas que pone de manera sumisa su conocimiento al servicio de su amo está ya presente en la comedia griega. En un momento determinado de la comedia de Aristófanes *las Nubes*, uno de los personajes bromea con la idea de comprarse a una esclava tesalia para que utilice sus poderes y le ahorre pagar impuestos:

Estrepsiádes: He tenido una idea para no tener que pagar los intereses... Supón que compro una esclava tesalia, una bruja (*pharmakis*), y una noche le ordeno que haga bajar la luna y que la meta en una caja, igual que hacen con los espejos, y que la vigile con atención.
Sócrates: ¿Y qué ganas con eso?

Estrepsiádes: Si la luna no vuelve a salir, no tendré que pagar intereses.¹⁰³

No hay duda de que Aristófanes fantasea aquí con un arquetipo ficticio de bruja que conocía bien su audiencia, pero al mismo tiempo plantea una dimensión mercantilista de la magia.¹⁰⁴ En la mayor parte de los casos, los conocimientos rituales que pudieran tener algunos esclavos no pasaban de una capacidad anecdótica para

¹⁰³ Aristófanes, *Nubes*, 747-752: {Στ.} γυναίκα φαρμακιδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν καθέλομαι νύκτωρ τὴν σελήνην, εἶτα δὴ αὐτὴν καθείρξαιμ' εἰς λοφέιον στρογγύλον ὡσπερ κάτροπτον, κἄτα τηροίην ἔχων. {Σω.} τί δῆτα τοῦτ' ἂν ὠφελήσειέν σ'; {Στ.} ὅτι εἰ μηκέτ' ἀνατέλλοι σελήνη μηδαμοῦ, οὐκ ἂν ἀποδοίην τοὺς τόκους. Estrepsiádes explica luego a Sócrates que los vencimientos de los préstamos son mensuales y se cuentan por fases lunares, de modo que si la luna no sale, no se puede medir el transcurso del tiempo.

¹⁰⁴ La bruja tesalia es un tópico en la literatura griega: cf. Tupet 1976, p. 92-106. Phillips 2002, p. 378-385 sitúa el origen del tópico en el mito de Medea, ya que, según él, se gestó en Tesalia. En la literatura latina se popularizó a través de la comedia *la Tesalia* de Menandro (Plinio, *Naturalis historia*, 30.7). En la novela del escritor alejandrino Aquiles Tacio (s. II d.e.), las aventuras de Leucipa y Clitofonte, hay una escena parecida. En un momento determinado de la novela, Leucipa es secuestrada por una banda de piratas. Su amante la da por muerta y, pasado el tiempo, se prepara para casarse con otra mujer, Melitea. Justo antes de la noche de bodas, su futura esposa se apiada de una esclava maltratada y decide comprarla sin saber que se trata de Leucipa, la cual se hace pasar por una mujer tesalia. Clitofonte se entera de que Leucipa sigue viva y que, de hecho, es esclava de su nueva prometida. Al estar pensando de manera insistente en Leucipa, no es capaz de tener relaciones sexuales con su prometida Melitea. Esta, sin entender a qué se debe la impotencia de su prometido, recurre a su nueva esclava "tesalia", Leucipa, para que le prepare un filtro amoroso. Leucipa no conoce absolutamente nada de magia tesalia, pero se inventa que tiene que ir a recoger unas hierbas

interpretar sueños, algo que aprovecha Plauto con frecuencia en sus comedias.¹⁰⁵ Esta figura del esclavo “iluminado” era muy habitual en la literatura: Plutarco, por ejemplo, cuenta cómo la nodriza de Cicerón tuvo una aparición que le reveló que el recién nacido que tenía en sus manos alcanzaría un cargo importante entre los romanos.¹⁰⁶

Pero más allá de la caracterización del esclavo que, por su ingenuidad, recibe la gracia de los dioses, hay una serie de circunstancias que se producen en Roma a partir de las cuales la idea de instrumentalizar la experiencia ritual individual con fines comerciales acaba resultando un supuesto creíble. La expansión mediterránea de Roma y la instauración de un Imperio implicaron, entre otras cosas, el desarrollo de un modelo económico precapitalista que permitía generar riqueza en otros sectores diferentes del agrícola; se crearon nuevas necesidades espirituales a partir del rápido desarrollo urbano; se buscaron nuevas formas de satisfacer la demanda religiosa, y se acabó produciendo una mercantilización de lo religioso. El chiste de comprarse una esclava tesalia para obtener un beneficio económico se volvió una realidad cotidiana.

Desde el siglo II a.e. se constatan numerosos episodios que dejan patente la cantidad de especialistas religiosos a los que se podía recurrir en Roma. Las tensiones experimentadas a causa de la instauración de cultos extranjeros en territorio itálico son algo bien conocido, en especial el sonado caso de la regulación de los rituales dionisiacos. Tito Livio cuenta que en el año 186 a.e. llegó un griego a Etruria que se ganaba la vida organizando sacrificios nocturnos y adivinando el futuro.¹⁰⁷ Sus fiestas nocturnas empezaron a propagarse y a resultar una amenaza para el orden público, por lo que el senado decidió pasar un senado-consulta condenándolas.

especiales bajo la luz de la luna para poder escapar y reencontrarse con Clitofonte. Cf. Aquiles Tacio, 5, especialmente 22-26.

¹⁰⁵ Sobre los esclavos y la adivinación, cf. Annequin 1987; Kudlien 1991; Montero Herrero 1995 y Hübner 2003, p. 191-198 y 202-209.

¹⁰⁶ Plutarco, *Cicerón*, 1.2. La credulidad que se da a las profecías de los esclavos puede acabar mal. El gobernador romano en Asia, Aproniano, hizo caso al sueño de una esclava suya, que lo vio como emperador. Empezaron a circular rumores de que Aproniano incentivaba a la esclava a tener este tipo de visiones mediante artimañas mágicas (καὶ ὅτι μαγεία τινὶ ἐπὶ τοῦτω χρησασθαι ἔδοξε) y el caso acabó en los tribunales. Uno de los esclavos que sirvió como testigo, mientras se le estaba torturando para que diera testimonio, aseguró haber visto a otro senador calvo en las sesiones adivinatorias de Aproniano. De nuevo, los rumores empezaron a circular, y todos los senadores de Roma (tanto los calvos como los que no lo eran) temieron encontrarse inmiscuidos en el caso de Aproniano, hasta que, por fin, se descubrió que se trataba de Baebio Marcelino, un edil que acabó siendo condenado a muerte. (Dion Casio, 77.8).

¹⁰⁷ Livio, 39.8-16: *Graecus ignobilis in Etruriam primum uenit nulla cum arte earum, quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit, sacrificulus et uates [...]*

El Estado romano también ensayó medidas persecutorias para otro tipo de cultos, en especial los relacionados con la adivinación. Las expulsiones de especialistas rituales en masa fueron algo casi periódico entre el 33 a.e. y el 70 d.e.¹⁰⁸, aunque las razones de las expulsiones fueron diversas. La que ordenó Tiberio, por ejemplo, debía estar relacionada con reformas de carácter moral ya que, además, de ordenar la expulsión, prohibió que los ciudadanos se vistieran con seda, que se utilizara oro y plata fuera de las ceremonias religiosas o que se hablase en griego en el senado. Asimismo la orden de expulsión que emitió Vitelio incluía también la prohibición de que los ciudadanos del orden ecuestre se degradaran a sí mismos participando en combates gladiatorios.¹⁰⁹ En otras ocasiones, las expulsiones derivan de tensiones políticas internas: durante el reinado de Tiberio, un miembro de una familia influyente, Libo Druso, fue acusado de actividades revolucionarias por consultar a caldeos, magos e intérpretes de sueños y, como consecuencia, el senado decretó la expulsión de *magi* y *mathematici* del territorio itálico.¹¹⁰ Y en el año 52, bajo el reinado de Claudio, Furio Escriboniano fue enviado al exilio por consultar a los astrólogos acerca de la muerte del emperador; poco después, se decretó la expulsión de todos los astrólogos de Italia.¹¹¹

Todos estos episodios destacan el carácter extranjero de la magia, pero no polemizan con respecto a la condición social de estos “magos extranjeros”. El único autor que indica algo acerca de esta cuestión es Juvenal:

A las ricas les dará respuestas un augur frigio, que de allá lo hacen venir, se las dará un experto en las estrellas y el cosmos o algún otro de más edad que entierra rayos a cargo del Estado: el hado de los plebeyos en el Circo y en la muralla se guarda; la que ostenta en desnuda cerviz el oro prolongado consulta delante de los palcos o de la columnata de los delfines si dará su mano al que vende capotes y dejará al mesonero.

Las unas, sin embargo, corren los riesgos del parto y, pues su pobreza lo exige, toleran todas las fatigas de la crianza; en cambio en lecho de oro difícil cosa es que convalezca una parida. Tanto puede la ciencia, tanto las medicinas de las que hace estériles y por un jornal

¹⁰⁸ En el 33 a.e., Agripa expulsó a astrólogos y magos (*ἀστρολόγους τοὺς τε γόητας*) de la ciudad de Roma. En el año 16 d.e., Tiberio hizo lo mismo que Agripa, aunque se rumoreaba que él mismo era un especialista en magia y astrología, ya que siempre andaba en compañía de un adivino llamado Trasilo (Dion Casio, 57.15). En el año 69 Vitelio expulsa a astrólogos y magos y estos responden publicando la fecha de su muerte (Dion Casio, 64-65 1.4). En el 70 fue Vespasiano quien los expulsó, aunque hizo ciertas concesiones, como perdonar a un tal Barbilo, al que él mismo consultaba (Dion Casio, 65-66.9.2).

¹⁰⁹ Tácito, *Historiae*, 2.62: *Pulsi Italia mathematici; cautum seuerne ne equites Romani ludo et harena polluerentur.*

¹¹⁰ Tácito, *Annales*, 2.27 y 2.32.

¹¹¹ Tácito, *Annales*, 12.52.

se encarga de matar hombres en el vientre. Alégrate, desgraciado, y alérgale tú mismo la copa de lo que tenga que beber ella; porque si es que quiere estirar su barriga y maltratarla con los saltos de un crío, serás acaso el padre de un etíope, pronto llenará tu testamento un heredero negrucio que no podrás ver jamás a la luz del día.

Paso por alto los hijos supuestos, alegrías y anhelos burlados a menudo por el inmundo arroyo, pues de ahí sacan pontífices y salios que con falsos cuerpos llevarán los apellidos de los Escauros. Vela Fortuna maliciosa de noche sonriendo a niños abandonados, los abraza y envuelve bien en su regazo, luego los alarga hasta mansiones encumbradas y sin que nadie lo sepa para ella sola organiza un sainete; los quiere, por ellos se entromete y como a sus propios críos los saca adelante.

Uno le trae mágicos encantamientos, otro le vende tóxicos tesalios con que poder dejar maltrecha la mente del marido y con su sandalia azotarle el culo: esos disparates tuyos de ahí vienen, de ahí esa ofuscación de tu cabeza y ese olvido total de cosas que acabas de hacer.¹¹²

El texto de Juvenal no está exento de problemas, ya que recurre a arquetipos literarios bien conocidos (el astrólogo frigio, el caldeo, los encantamientos tesalios), pero incluye también otras cuestiones que resultan verosímiles, como la compra de esclavos con habilidades rituales atractivas para la clase aristocrática. De hecho, un problema jurídico típico era discutir sobre si las capacidades proféticas de un esclavo podían ser consideradas como un defecto de su espíritu y, por tanto, podían anular un contrato de compra-venta. Sin embargo, no todos los contratos de compra-venta de esta naturaleza se anulaban.¹¹³ Se conocen un buen número de inscripciones funerarias de libertos que se presentan como harúspices, de modo que la alusión de Juvenal a la compra de astrólogos podría ser plausible. Sin embargo, a diferencia de lo que describe el poeta, estos adivinos estarían más bien al servicio del *pater familias* y no de sus “supersticiosas” mujeres.¹¹⁴

La literatura latina está asimismo salpicada de relatos de esclavos que sirven a familias adineradas y atraídas por el exotismo de las costumbres orientales. Un ejemplo de ello es la descripción que hace Diodoro Sículo del esclavo Euno, que acabaría siendo el líder de la primera guerra servil. Según cuenta Diodoro, las aptitudes de Euno para la magia y la realización de milagros eran bien conocidas.¹¹⁵ Antes de la revuelta, el esclavo

¹¹² Juvenal, 6,585-615, trad. de R. Cortés Tovar, Madrid (Cátedra), 2007.

¹¹³ Cf. e.g. *Digesta*, 21.1.1.9; 21.1.1.10. Ulpiano, *Mosella et de romanis collationis*, 15.2.2 condena la *professio* (entendida como actividad mercantil) de la adivinación y la astrología.

¹¹⁴ El tipo de consultas astrológicas que conocemos corresponden más a responsabilidades del *pater familias* que a cuestiones de mujeres, como inversiones, alquileres, préstamos, redacción de testamentos... Cf. Hübner 2003, p. 135-213 y Gordon 2013, p. 93-138.

¹¹⁵ Diodoro Sículo, 34/35 2.5 (ἄνθρωπος μάγος καὶ τερατουργὸς τὸν τρόπον).

afirmaba tener visiones proféticas que revelaba incluso a su patrón, Antígenes de Enna. Este, divertido por las dotes de su esclavo, lo presentaba entre sus amigos y clientes en los banquetes a modo de entretenimiento.¹¹⁶

Pero la historia de Euno no es la única: Plutarco, por ejemplo, cuenta cómo una bruja siria llamada Marta acabó oficiando para el general Cayo Mario. La bruja trató primero de convencer al senado acerca de sus dotes proféticas, pero fue expulsada. Luego, empezó a ofrecer servicios a las mujeres de las familias senatoriales y, en especial, a la mujer de Mario, que quedó convencida de sus habilidades cuando la bruja Marta se sentó a sus pies durante unos juegos gladiatorios y adivinó quién iba a ganar. Admirada, la mujer de Mario le envió a la bruja y este se la llevó durante sus campañas contra las tribus cimbricas y teutonas.¹¹⁷ Del mismo modo, circulaban rumores por la ciudad de Roma que afirmaban que la familia de Pompeyo poseía su bruja (*saga*) particular.¹¹⁸

También conviene destacar la mención que hace Juvenal a todo un mercado de la magia que habría al lado de las murallas de Roma, en los alrededores del Circo o del Hipódromo y en torno al foro, y que su audiencia conocería bien. No creo que los practicantes que ofrecían sus servicios allí fueran exclusivamente extranjeros; el ambiente debía ser mucho más abigarrado.¹¹⁹ Lo que sí parece claro es que había zonas de trabajo reguladas, en donde se podían encontrar una amplia gama de opciones. A pesar de las expulsiones periódicas, da la sensación que la magia era una actividad organizada en Roma.

Uno de los establecimientos en los que estaba normalizada la magia eran las *officinae medicae* de las que habla Plinio el Viejo. En ellas se administraba todo tipo de farmacopea y, seguramente, la eficacia de los remedios se atribuía de manera diferente en cada *officina*, con tradiciones que incluirían el folclore local, las descripciones paradoxográficas, o los recetarios orientales.¹²⁰

¹¹⁶ Diodoro Sículo, 34/35 2.8.

¹¹⁷ Plutarco, *Marius*, 17.1-5. Plutarco dice que no está seguro de si Mario realmente creía en los poderes de la bruja o sólo la dejaba actuar por diversión. Tampoco se puede establecer con certeza del relato de Plutarco que Marta fuera de condición servil.

¹¹⁸ Porfirio, *ad Horologii Saturnaliorum*, 1.8.25. Cf. Dickie 2001, p. 167-168.

¹¹⁹ La primera maldición atestiguada en Roma (Bevilacqua 2014) tiene una morfología típica de la magia greco-romana, mientras que a partir del siglo III-IV se aprecia un cambio significativo y la técnica de las maldiciones queda prácticamente monopolizada por la tradición greco-egipcia (las llamadas *sethianorum tabellae*).

¹²⁰ Cf. Plinio, *Naturalis historia*, 24.4-5. El naturalista romano considera que estas *officinae* surgieron del carácter fraudulento e ingenioso de la gente, a través de las cuales buscaban lucrarse (*fraudes hominum et*

Pero el ejemplo más llamativo de negocio relacionado con la magia es el de una laminilla de terracota hallada en El-Jem (antigua Thysdrus), en donde se lee:

Con este trabajo retén para mí a Patelaria Menor, un amor indolente para nosotros.
Desde el taller mágico de Donato, te deseamos esto. Verte (en compañía de Patelaria).
Víctor, encargado de las herramientas de la Colonia Nueva, deseamos (que se cumpla)
esto para nosotros. *AEE*.
Salud, madre, salud.¹²¹

El texto de la inscripción resulta algo enrevesado, pero lo que en él se indica es que los empleados del taller mágico (*officina magica*) de Donato desean que los servicios que le han prestado a un tal Víctor para que consiga obtener el amor de Patelaria, funcionen. Este texto permite plantear que muchas de las prácticas mágicas necesitaban un establecimiento en el que almacenar sus ingredientes o utensilios de trabajo, al igual que las *officinae medicae*, y que, como en cualquier otro taller o negocio, el personal empleado debía incluir esclavos que formaran parte de las actividades de la tienda.¹²²

En esta línea estaría la asociación que hace Juvenal entre la recuperación de recién nacidos abandonados para educarlos (o emplearlos) como especialistas rituales.¹²³ Los

ingeniorum capturae officinas inuenere istas). En *Naturalis historia*, 30.2 Plinio indica que la magia nació de la medicina y algo más adelante, en 30.117, explica que Antonio Musa, el médico de Augusto, utilizaba remedios poco habituales para curar rápidamente úlceras aparentemente incurables. Cf. asimismo, e.g., Catón, *Fragmenta Orationum*, 121 apud Gelio, *Noctes Atticae*, 1.15.9 y Horacio, *Satire*, 1.2.1-2, con Gordon 1995.

¹²¹ *AE* 1611 = Foucher 2000, p. 57-61: *Os opera ritine | mi Paletaria Menor | amor piger n(obis) || Ecx of(f)icina magica. | Donatus t(u)is hoc tibi o(p)tamus | te bidere. || Bictor | colon(us) [o colon(orum)] c(oloniae) Noue es | trumeta | rius oc no | bis o(p)tamus | AEE. || Aue | Mater | Aue.*

¹²² En relación con la variedad de ingredientes que se utilizaban para este tipo de prácticas, Gordon 2007; Gordon 2010 y Gordon 2011a son análisis minuciosos de la elaboración de estrategias de poder a partir de la clasificación de plantas y animales según sus propiedades. Ovidio, *Metamorfosis*, 7.220-236 y Séneca, *Medea*, 707-727 son figuras literarias de la cantidad de plantas que se requerían para un ritual mágico y de la dificultad para obtenerlas.

¹²³ Juvenal habla de *pontifices, salios Scaurorum nomina*. Los editores de este pasaje suelen indicar que Juvenal se refiere a la familia de los Escauros para indicar que los niños recuperados son adoptados por grandes familias a través de las cuales llegan a ser pontífices. Cf. e.g. Gérard 1976, p. 277-278. Sin embargo, debe estar más bien haciendo alusión a la descendencia ilegítima que Escauro tuvo con Lépidia, miembro de la célebre *gens Aemilia* que fue acusada de adulterio, intento de envenenamiento y consultas ilícitas a los oráculos caldeos sobre la familia de César (Tácito, *Annales*, 3.22-23), algo que Gérard también menciona pero no asocia a este pasaje. En ese sentido, Juvenal estaría hablando de sacerdotes nacidos de relaciones incestuosas que no necesariamente se dedicarían a officiar las ceremonias públicas, sino más bien a realizar rituales por demanda, como sugiere en la estrofa siguiente. Cf. asimismo *CLL* 11.582.4 = *Harusp* 99 = *AE* 2002, 136: *L(ucius) Veturius / Rufio / [(h)a] <ru=VI> spex extispicus / [sac] erdos publicus / [e] t priuatus*, en

esclavos iniciados luego ofrecían su conocimiento adquirido a través de encantamientos mágicos. Los especialistas de la magia podían ampliar su negocio gracias a la mano de obra de bajo coste que obtenían a través de la exposición infantil. En este contexto, la idea de invertir en esclavos que generaran riqueza a sus propietarios satisfaciendo la creciente demanda religiosa, o de rentabilizar a los que ya se tenía para optimizar su rendimiento, no debía ser un comportamiento marginal.

Eso es lo que ocurre en un relato de los *Hechos de los Apóstoles*, en donde el relato ficticio de Aristófanes que mencionaba un poco más arriba acaba volviéndose algo real:

Se dio el caso de que, yendo nosotros al rezo, nos salió al encuentro una muchacha que tenía un espíritu de adivinación [y] proporcionaba a sus amos muchas ganancias adivinando. Yendo ella detrás de Pablo y de nosotros gritaba: ¡estos hombres son esclavos del Dios Altísimo, que os anuncian [el] camino de salvación!

Esto lo venía haciendo muchos días. Pablo, indignado, se volvió y dijo al espíritu: “¡en [el] nombre de Jesucristo te mando salir de ella!”

Y en aquel mismo instante salió. Pero al ver sus amos que se había ido su esperanza de ganancias, cogieron a Pablo y Silas, [los] arrastraron al foro, ante las autoridades, los presentaron a los pretores y dijeron: “estos hombres, que son judíos, están alborotando nuestra ciudad y anunciando unas costumbres que no podemos admitir ni practicar [los que] somos romanos.”

La gente se amotinó contra ellos, y los pretores, arrancándoles la ropa, mandaron azotar [los], y después de descargarles muchos golpes [los] echaron a la cárcel, mandando al carcelero que los guardara bien seguros.¹²⁴

En otros casos, lo que se producía era la optimización del rendimiento de un esclavo asignándole nuevas tareas. En ocasiones, esas nuevas tareas eran percibidas por el imaginario colectivo como “magia”. Es lo que ocurre con las *lenae* o las “mujeres de taberna” (*stabulariae mulieres*) que menciona Agustín de Hipona:¹²⁵

Estando en Italia oí, en más de una ocasión, que en ciertas regiones se hablaba de que las mesoneras, iniciadas en las artes sacrílegas, solían dar a los viajeros en el queso algo que los convertía al instante en bestias de carga para transportarles sus bultos, y una vez hecho esto, les tornaba a su forma anterior. Sin embargo, la metamorfosis no les trocaba la razón bestial, sino que se la conservaba racional y humana, como Apuleyo cuenta o finte en *El asno de oro*.

donde se aprecia la polivalencia de los *sacerdotes*, tanto en sus conocimientos técnicos (haruspicina, lectura de entrañas) como en la variedad de sus servicios (de carácter público y privado); o *CIL* 9,3963 = *Harusp* 61: *D(is) M(anibus) / Benignae / quae uixit / annis VII m(ensibus) VI / d(iebus) XVI / Q(uintus) Naevius Felix / har<u>I>sp(ex) / alumnae digniss(imae)*: Epitafio dedicado a Benigna, de 7 años, ¿pupila de un harúspice?

¹²⁴ *Acta Apostolicae*, 16.16-23, trad. F. Cantera Burgos, M. Iglesias González, Madrid (BAC), 1975.

¹²⁵ Agustín de Hipona, *De ciuitate Dei*, 18.18.1. Agustín se está refiriendo a Apuleyo, *Metamorfosis*, 3.21.4. Cf. Moine 1975 (trad. de J. Morán, Madrid [BAC], 1958).

Agustín de Hipona le da una credibilidad absoluta a la obra de Apuleyo. Lo más probable es que en este pasaje esté describiendo a mujeres que comenzaron sirviendo como prostitutas y con la edad acabaron aprendiendo cómo utilizar abortivos y afrodisíacos. Seguramente también darían consejos sobre cómo actuar frente a una situación determinada, mediarían en los conflictos o extorsionarían a los clientes con amenazas para mantenerlos.¹²⁶ En otras palabras, se reciclarían en gestoras del burdel para seguir resultando útiles.

Una laminilla de execración en lengua celta descubierta en la necrópolis galorromana de l'Hospitalet du Larzac podría estar aludiendo a las mujeres de taberna y *lenae* de la literatura latina. El texto resulta algo confuso, ya que se recicló para escribir una segunda maldición años después de la redacción de la primera. La traducción que ofrece P.Y Lambert es la siguiente:

Cara 1a: Envía el encantamiento de estas mujeres contra sus nombres (que están) a continuación; esto (es) un encantamiento de bruja para embrujar brujas. Oh Adsagsona, mira dos veces a Severa Tertionigna, su bruja de hilo y su bruja de escritura, para que libere al que ellas golpearon con una maldición; con una maldición contra sus nombres, efectúa el encantamiento al siguiente grupo (se incluyen una docena de nombres femeninos).

Cara 1b 6-7: Que las mujeres aquí nombradas, encantadas, queden reducidas a la impotencia para él.

Cara 2a 3-10: A todo hombre con función de juez, al cual ellas habrían golpeado con una maldición, que ella (Severa Tertionigna) anule la maldición contra este hombre; que él no pueda tener una bruja por la escritura, ni una bruja por el hilo, ni una bruja chivata, entre estas mujeres, que solicitan a Severa, la bruja por la escritura, la bruja por el hilo, la extranjera.

Cara 2b 1-3: Aia, Cicena, que ella no escape al mal de la embrujada.¹²⁷

Según Lambert, esta maldición encierra dos historias. La primera concierne a un hombre que se siente preso de una conspiración perpetrada por una docena de mujeres. Estas habrían acudido a una bruja extranjera, Severa Tertionigna, para maldecir al implicado. La maldición se enterró en una tumba y varios años más tarde la encontró otro hombre, el cual borró una parte de la maldición (la cara 2b) e incluyó una frase para reciclar la maldición. La lista de mujeres, identificadas por sus matronímicos según el editor, no deja de ser interesante: en ella se enumeran nombres celtas, como Bano[na]

¹²⁶ El tipo de temores que los hombres que frecuentaban los burdeles tenían está reflejado en las *lenae* de la poesía elegíaca latina. Cf. e.g. Catulo, 103 (que, curiosamente, es contra un *leno*); Tibulo, 1.5.49 y s.; Tibulo, 2.6.44 y s.; Propertio, 4.5.1 y s.; Ovidio, *Amores*, 1.8.1-25; Ovidio, *Amores*, 3.5.40.

¹²⁷ Lambert 1994, p. 163.

o Adiega, junto con nombres latinos, como Severa o Paula. La mezcla de onomástica latina con onomástica celta y el ambiente de taberna sugieren un contexto próximo a la trata de mujeres para su prostitución.¹²⁸ En ese caso, la supuesta bruja Severa Tertionigna, sería una proxeneta que, además de gestionar a sus mujeres, trataría de extorsionar a sus clientes para obtener más ganancias.¹²⁹

En ninguno de los casos que he enumerado en este apartado se puede hablar de una capacidad autónoma para practicar la magia por parte de los esclavos, de una prueba de que poseían *οὐσία*, como sugiere Bömer, ni que en ocasiones la ponían de manera voluntaria al servicio de sus patrones.¹³⁰ Lo que hay es una actitud sumisa de obediencia en donde el margen para la acción autónoma era muy limitado, y en caso de que lo hubiera, los condicionantes externos hacían que adaptarse a las circunstancias fuera la mejor opción. En el capítulo dedicado a las motivaciones ofreceré algunos casos concretos en relación con los condicionantes externos que llevaban a los esclavos a recurrir a la magia.

¹²⁸ Cf. *DTM* 25, Cara A: *Lamixa / Zerita*; Cara B: [---] *Villi / ancillam*. Los nombres de evocación oriental de estas dos mujeres podrían asimismo estar relacionados con la prostitución, aunque no queda claro. Blänsdorf traduce el texto como “Lamixa y Zerita, las esclavas de Vilio” pero parece más bien que Lamixa y Zerita son las maldicientes que encargan la maldición contra la esclava de Vilio: “Lamixa y Zerita, (maldicen) a la esclava de Vilio”.

¹²⁹ El grupo de inscripciones que revisa Kamen 2014 plantea asimismo qué ocurre con las prostitutas cuando envejecen y ya no resultan rentables. Estas inscripciones se refieren a mujeres que son vendidas al dios Apolo bajo una cláusula (*παραμονή*) que, en la práctica, las mantiene dependientes de su antiguo patrón hasta que él muera. En dichas inscripciones se utiliza un lenguaje que hace pensar que ejercían la prostitución: *Ἀφροδισία δὲ [καὶ Εὐήμερία] | καὶ ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἄ[λλοι] ὅτινι τρόπῳ | ἐργαζέστων Διονυσίαι...* “y permite que Afrodisia y Evemeria trabajen para Dionisia con sus cuerpos y de cualquier otra forma” (*FD* 3.2.169). El patrón, aunque cedía formalmente sus esclavos al dios Apolo, mantenía en el contrato su derecho a explotarlos o a castigarlos físicamente. En la misma inscripción, *κυ[ρία] ἔστω Διονυσία κολάζου[σα τὸν μὴ τειθαρ]|χέοντα καὶ τὸν μὴ π<ε>ιθαρχ[έουσιν] τρόπῳ | | ὡς καὶ θέλη, ἄζάμιος οὐσα καὶ ἀωνπόδι[κος] | πάσας δίκας καὶ ζαμίας*. “Permite que Dionisia sea su patrona, castigando al (hombre) que no la obedezca y a (la mujer) que no la obedezca en cualquiera de las maneras que desee (Dionisia), siendo esta inmune y no quede vinculada a ningún castigo o sanción”. Un grupo de estas inscripciones se refiere a una tal Leaina, que trabaja (*ἐργαζομένη*) para un tal Filón (*GDI* 2.1801). De manera poco habitual, Filón decide liberarla más adelante de sus obligaciones contractuales (de su *παραμονή*). Se han sugerido varias hipótesis (cf. e.g. Zelnick-Abramowitz 2005, p. 166, n. 66 y p. 236, n. 117, que piensa que Filón y Leaina debieron tener una hija juntos, una niña que aparece mencionada en una de las inscripciones llamada Filocrateia, y que Filón tomaría a Leaina como esposa), pero la más convincente es que Leaina ya no fuera rentable por su avanzada edad y quedara liberada de sus obligaciones, como en el caso de la esclava Alce en Iseo, 6.19.

¹³⁰ Bömer 1963, p. 959-963.

IV – LOS ESCLAVOS COMO AUTORES DE MALDICIONES

La manera en la que mejor se pueden estudiar casos de conducta autónoma por parte de los esclavos son los textos de execración en donde ellos aparecen como autores. La identificación de esclavos como autores de *defixiones* es incierta en la mayor parte de las ocasiones. Las dos razones principales son, en primer lugar que, con frecuencia, los autores de una maldición o las personas que la encargan no se mencionan a sí mismos en el texto; en segundo lugar, en los casos en donde se conoce el nombre del *defigens*, no siempre se conoce su condición social ni estatus. La siguiente tabla presenta las *defixiones* de la parte occidental del Imperio romano cuyos autores fueron esclavos. Los casos en donde la identificación con un esclavo es hipotética o no es segura han sido marcados con un asterisco:

Nº	Procedencia	Fecha	Autor	Contexto arqueológico	Particularidades técnicas	Motivaciones	Edición
1	Ostia	II-I a.e.	*	Necrópolis	Lámina de plomo plegada y perforada 5 veces. Texto en latín.	Dirigida contra un grupo de <i>ornatrices</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 180
2	Mentana	I a.e.	*	Necrópolis	Lámina de plomo atravesada por un clavo. Hallada en una urna de incineración. Enumeración de las partes del cuerpo del objetivo. Texto en latín	Dirigida contra 2 esclavos que podían tener una relación entre ellos: <i>Malcio (seruo / filio) Nicones et Rufa (serua) pu(b)lica</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 175-176
3	Morgantina	I a.e.	*	Santuario	4 láminas de plomo con la misma fórmula y el mismo objetivo. Invocación a Gea, Hermes y a los dioses crónicos.	Dirigida contra Venusta, esclava de Rufo (en la cuarta lámina, Venusta es identificada como esclava de Sexto).	SGD 119

4	Barchín del Hoyo (Cuenca, Espagne)	I a.e.-I d.e.	*	Ciudad ibérica abandonada en el momento de deposición de la maldición.	Laminilla de plomo circular. Texto inscrito en forma de espiral. Perforada en el centro, en la parte dedicada a las víctimas. Invocación a los dioses infernales. Texto bilingüe (griego-latín).	Dirigida contra un grupo de esclavos: <i>Timen et Nici-/am et ceteros quos merito / deuoui supr[a]</i> . Los editores sugieren que se trataba de un grupo de esclavos que trabajaba en unas minas cercanas.	Sánchez Natalías 2013, p. 259-260
5	Córdoba	I a.e.-I d.e.	<i>Dionisia Denatai ancilla</i>	Necrópolis próxima al “Camino Viejo de Almodóvar”	Lámina de plomo. Hallada junto a otras 2 defixiones de temática diversa. Invocation aux dieux infernaux. Texte en latin	Parece un recordatorio: el autor hace mención a un voto en donde debió hacer la petición: <i>ut hoc quo(d) sit causa et ecquod uotum feci ut soluat rogo ut illam ducas rogo oro</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 266-267
6	Roma	I d.e.	*	Necrópolis	Lámina de plomo plegada. Texto en latín.	Dirigida contra dos esclavas: <i>Danae ancilla et Eutychia</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 191
7	Roma	I d.e.	*	Excavaciones del Palatino	Lámina de plomo. Invocación a los dioses Manes. Texto en latín.	Dirigida contra un grupo de esclavos: <i>Nicea, Cyrus, Nice, Porista, Demo, Asclepiades, Time, Ce, Philaia, Caletic(be), Menotia</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 211-212
8	Centorbi	I d.e.	*	Necrópolis	Lámina de plomo. Texto en griego. Invocación a <i>Kyrcia</i>	Dirigida contra un esclavo o un liberto: Eleutero.	SGD 115

9	Maguncia	I-II d.e.	<i>*Lamixa* Zerita</i>	Templo de Isis y Mater Magna	Lámina de plomo. Atravesada 9 veces. Redacción simple, sin fórmulas. Texto en latín.	Dos mujeres con un nombre exótico (probablemente esclavas) maldicen a la esclava de Vilio: <i>Villi ancil(l)am.</i>	Sánchez Natalias 2013, p. 512-513
10	Maguncia	I-II d.e.	<i>*Viecuna* Vaeua</i>	Templo de Isis y Mater Magna	Lámina de plomo. Redacción simple. Texto en latín.	En la lámina sólo hay dos nombres en nominativo. Blänsdorf <i>DTM 24</i> sugiere que se trata de esclavos; no se sabe si son los autores o el objetivo de la maldición.	Sánchez Natalias 2013, p. 517
11	Maguncia	I-II d.e.	<i>*Sassa (o Saffa) *Mixa</i>	Templo de Isis y Mater Magna	Lámina de plomo. Redacción simple. Texto en latín.	Texto opistógrafo. Cada lado tiene un nombre. Blänsdorf <i>DTM 27</i> sugiere que se trata de esclavos de origen oriental.	Sánchez Natalias 2013, p. 518
12	Sagunto (Valencia, Península Ibérica)	I-II d.e.	<i>Felicio Aure[liani] [...] conseruus</i>	Desconocido	Lámina de plomo plegada cuatro veces. No hay invocación pero hay una ofrenda del dinero robado. La lectura no es clara: <i>demando pequniam (b)onoris sacricola(e)</i> Texto en latín	El esclavo Felicio suplica a los dioses la recuperación del dinero que había prestado a su compañera Heraclea y que ha sido robado.	Tomlin 2010, p. 266
13	Bath	II d.e.	<i>*Docilianus Bruceri</i>	Templo de Sulis-Minerva	Lámina de plomo. Empleo de la fórmula rutinaria: <i>si uir si femina si seruus si liber</i> . Invocación a la diosa Sulis. Texto en latín	Dociliano hijo/esclavo de Brucero reclama su <i>caracalla</i> , que ha sido robada.	Sánchez Natalias 2013, p. 336-337

14	Uley	II d.e.	* <i>Docilinus</i>	Templo de Mercurio en Uley	Lámina de plomo. Empleo de la fórmula rutinaria: <i>si baro si mulier si puer si puella si servus si liber</i> . Invocación al dios Mercurio. Texto en latín.	El autor denuncia a un grupo de individuos que han envenenado su ganado.	Sánchez Natalías 2013, p. 451-452
15	Verona	Finales del II d.e.	*	Sepultura en la necrópolis de la Via Postumia.	Lámina de plomo. Texto en latín.	Dirigida contra un grupo de esclavos: <i>Trophime, Zosime, Charite</i>	Sánchez Natalías 2013, p. 239-240
16	Leicester	II-III d.e.	<i>Servandus</i>	Patio de una casa en el barrio NE de la ciudad de <i>Ratae Corieltavorum</i>	Lámina de plomo. Hallada junto a otra <i>defixio</i> de temática diferente. Invocación al dios celta <i>Maglo</i> . Texto en latín.	El <i>sagum</i> del esclavo Servando ha sido robado. Él sospecha de sus <i>conseruui</i> .	Sánchez Natalías 2013, p. 416-417
17	Roma	207-282 d.e.	*	Necrópolis próxima a la Porta Ardeatina	Lámina de plomo. Empleo de <i>onomata barbarika</i> . Texto en griego.	El autor es hermano de Demetrio, que ha muerto, y el asistente de Artemidoro el médico. A causa de la muerte de su hermano, el <i>defigens</i> quiere volver a su patria y dejar su trabajo como asistente de médico.	SEG 14.615
18	Roma	IV d.e.	Πωλ[ετρο]τα	Necrópolis próxima a la Via Latina.	Lámina de plomo. Invocación a los ángeles. Utilización de elementos técnicos como <i>onomata barbarika</i> y <i>charaktes</i> . Texto en griego.	Politoria maldice a la guardiana/administradora de la casa de prostitución/taller que la ha comprado.	Jordan NGCT, nº 84

En los casos en donde el objetivo de la maldición es exclusivamente un grupo de esclavos, he considerado que el autor sería probablemente un esclavo él también. Los informes etnográficos relacionados con la esclavitud en el Nuevo Mundo ha

demostrado que la mayor parte de los casos los esclavos recurrían a fórmulas execratorias para tratar de resolver los conflictos que tenían con otros esclavos.¹³¹ En la mayor parte de las ocasiones, los textos de maldición en donde se puede considerar como autor a un esclavo, reflejan relaciones interpersonales entre individuos de la misma condición social o del mismo estatus, esclavos de la misma *familia*, pero no hay situaciones de conflicto marcadamente verticales, patrón-esclavo. Un ejemplo claro es la *defixio* número 12 de la tabla, hallada en Sagunto (Península Ibérica) y fechada entre los siglos I y II d.e. En este caso, no hay duda de que el *defigens* era un esclavo, ya que se menciona a sí mismo como *Felicio Aureliani conseruus*. Según el texto, Felicio prestó dinero a otra esclava, Heraclea, que acabó perdiéndolo.

La maldición número 16, procedente de Leicester y fechada entre los siglos II y III d.e., muestra una situación similar. Según la reconstrucción del texto hecha por Tomlin, se lee:

(Entrego) al dios Maglo a aquel que cometió un fraude
 en la habitación de los esclavos. (Entrego) a aquel
 que robó una túnica en la habitación de los esclavos,
 al que robó una túnica a Servando.
 Silvestre, Rigomando,
 Senilio, Venustinio,
 Vorvena,
 Calamino,
 Feliciano,
 Rufedo,
 Vendicina,
 Ingenuino,
 Juvencio,
 Alco,
 Cenoso,
 Germano,
 Senedo,
 Cunovendo,
 Regalio,
 Nigela,
 Seniciano.
 (Entrego) antes de que el noveno día
 termine
 a aquel que robó una túnica
 a Servando.¹³²

¹³¹ Cf. Genovese 1972, p. 209-231.

¹³² Tomlin 2008 = *AE* 2008, 792 = Sánchez Natalias 2013, p. 416-417: *d<a>eo Maglo (do) e<u>m qui frudum / fecit de padoio (do) el<a>eum qui / furtum (fecit) de padaoium <sa(g)um> / qui sa(g)um Seruandi*

En este ejemplo, la identificación del *defigens* con un esclavo depende del término *padoio/padaoium* (líneas 2 y 3). Tomlin sugiere que este término es una forma derivada de *paedagogium*, y considera que su significado debía ser similar a “barraca de esclavos”, tal y como la utiliza Plinio el Joven en *Epistula*, 7.27.13. Por otro lado, el objeto sustraído, un *sagum*, era el tipo de vestimenta habitual entre los esclavos. Así pues, el *defigens*, Servando, era un esclavo que sospechaba de sus compañeros, que formaban parte de su misma *familia*.

En cambio, el número de maldiciones que reflejan tensiones de carácter vertical, de un esclavo contra su patrón, es muy reducido. En la revisión que he hecho de las *defixiones* de la parte occidental del Imperio romano, no he encontrado nada más que dos: la maldición de Politoria contra la mujer a la que identifica como *ergastularia*, que he citado en el capítulo 2, y la maldición número 17 de la tabla, en donde no hay referencias precisas que indiquen que el autor fuese un esclavo; sin embargo, la mención en el texto a las dificultades que tiene para volver a su patria hacen pensar en una situación de trabajo forzado:

Detén a Artemidoro, el médico de la tercera cohorte pretoriana. El hermano del fallecido Demetrio, que ha trabajado como su ayudante, desea ahora volver a su patria. Retenlo y detenlo en tierra itálica, y golpea las puertas de Roma. Detén a Artemidoro, hijo de Artemidoro el médico. *Eulamon, laimeila...on. Reiogesofrix, omelieus, axeieus, areieus y latbe y thambe*. Detén.¹³³

La maldición de Politoria y la maldición contra el médico Artemidoro tienen una característica en común. Se trata de situaciones vitales percibidas por el *defigens* como extremas; en ellas, el nivel de incertidumbre con respecto a perspectivas de futuro es muy elevado. Era necesaria una gran inversión para tratar de asegurar un mejor escenario de futuro frente a otras situaciones posibles. En el ejemplo del hermano de Demetrio, el escenario deseado es explícito: volver a la patria; pero la posibilidad de

inuola-/uit. S[il]uester Ri(g)omandus / S[e]nilis Venustinus / Voruena/ Calaminus / Felicianus / Ruf<a>edo / Vendicina / Ingenuinus / Iuuentius / Alocus / Cenmosus / Germanus / Senedo / Cunouendus / Regalis / Ni(g)ella / S[enic]iacus (nombre borrado). / (do) ant<a>e nonum diem / illum tollat / qui sa(g)um iunuolauit / Seruandi.

¹³³ Guarducci 1951-1952 = *SEG* 14.615 = *AE* 1955, 74 = Gager 1992, p. 171-172, n° 79: Κατάσχεσ Ἀρτεμίδω- / ρον τὸν ἱατρὸν τὸν / τῆς τρίτης χώρτης τῆς / εἰς τὰ πραιτώρια. ὑπηρετῆ / ὁ Δημετρίου τοῦ ἀποθα- / νόντος ἀδελφός, ὅς βού- / λεται νῦν ἐξελθεῖν ἰς / τὴν πατρίδα τὴν ἰδίαν. / μὴ <ε>σάγητε οὖν αὐτόν, / ἀλλὰ κατὰσχετε τὴν Ἵ- / τ- / ταλικὴν γῆν, ἐχ- / θεῖνο[ι]η[τ]ε // τὰς Ῥωμαίων πύλασ- / ς. ἀλλὰ κατὰσχετε Ἄρτε- / μίδω[ρ]ον τὸν Ἀρτεμίδω- / ρου υἱὸν τοῦ ἱατροῦ. / Εὐλάμων / Λαιμεῖλα ... ων / . ρειοχερσοφριξ / Ομηλιεύς / Αξηιεύς / Ἀρηιεύς / καὶ Λάθε καὶ Θάμβ[ε] / κατὰσχετε.

continuar como asistente del médico Artemidoro en el ejército era percibida como la situación de futuro más probable. El recurso a una *defixio* fue, en este caso, una estrategia de gestión de la incertidumbre para tratar de obtener el resultado deseado.

Podemos considerar que en la elección de recurrir a un texto de maldición, había un proceso de evaluación de posibilidades y de selección a partir de los recursos a disposición del individuo. Había factores externos que influían en la toma de decisiones, entre otros, el hecho de que existiera la mediación de un experto ritual. La escasez de testimonios de maldiciones lanzadas por un esclavo contra su patrón podría, en parte, explicarse a través de las restricciones que imponía el sistema contra determinado tipo de prácticas. Esta es la cuestión que voy a tratar en el próximo capítulo, en donde planteo cómo la magia es un recurso cultural semi-institucionalizado y no una alternativa contra-cultural que canalizaba el descontento social.

RECURSOS

En caso de que los esclavos consultaran sobre la salud de su patrón, se les infligirá el máximo suplicio, es decir, la cruz. En cuanto a los que dieran una respuesta a estas consultas, bien se les marcará con un metal, bien se les expulsará a una isla.¹

(Habla la esclava Crisis): Ya lo ves, ni entiendo los augurios ni me preocupo nunca del horóscopo de los astrólogos; pero por el rostro adivino el carácter de la gente y, al ver tu manera de andar, sé lo que piensas.²

Pero lo que de más mala reputación llenó a la forma poética fue esa tropa charlatana y feriante que realiza sus bufonadas junto a los santuarios de la Diosa Madre y de Serapis y que va de acá para allá recitando oráculos, unas veces espontáneamente y otras tomándolos a sorteo de ciertos escritos, a los esclavos y a las mujeres, quienes se dejan seducir especialmente por los versos y la poesía de las palabras.³

Estas tres citas hacen referencia al acceso que tenían los esclavos a la magia. La primera destaca las restricciones que de manera nominal tenían con respecto a su uso. En la segunda, se alude a un tipo de adivinación de perfil bajo, que (aparentemente)

¹ *Pauli Sententiae*, 5,21.3-4: *Quod si serui de salute dominorum consuluerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur: consulti autem si responsa dederint, aut in metallum damnatur aut in insulam relegantur.* Cf. asimismo Tertuliano, *Apologeticus*, 35.12: *Non enim ea mente de caris consulitur qua de dominis. Aliter curiosa est sollicitudo sanguinis, aliter seruitutis.*

² Petronio, *Satiricon*, 126: *uides me: nec auguria noui nec mathematicorum caelum curare soleo, ex ultibus tamen hominum mores colligo, et cum spatiantem uidi, quid cogitet scio.*

³ Plutarco, *Moralia*, 407c: *πλείστης μέντοι ποιητικὴν ἐνέπλησεν ἀδοξίας τὸ ἀγυρτικὸν καὶ ἀγοραῖον καὶ περὶ τὰ μητρῶα καὶ Σεραπεῖα βωμολοχοῦν καὶ πλανώμενον γένος, οἱ μὲν αὐτόθεν οἱ δὲ κατὰ κλήρον ἕκ τινων γραμματείων χρησμοὺς περαίνοντες οἰκέταις καὶ γυναῖοις ὑπὸ τῶν μέτρων ἀγομένοις μάλιστα καὶ τοῦ ποιητικοῦ τῶν ὀνομάτων (trad. de F. Pordomingo Pardo, J. A. Fernández Delgado, Madrid [BCG], 1995).*

no exige un conocimiento técnico especializado; corresponde más bien a un tipo de interpretación espontánea o “natural” que no requiere la mediación de un especialista. En la tercera cita, aunque se trata de un comentario peyorativo de Plutarco hacia determinados adivinos, se está describiendo un escenario totalmente diferente a los dos anteriores, en donde los esclavos van al templo o sus alrededores para recurrir a profesionales rituales que no parecen estar ejerciendo una actividad ilegítima, como ocurre en el primer ejemplo.

Mi intención en este capítulo no es limitarme a la enumeración descriptiva de la serie de técnicas que consideramos mágicas y plantear si existían prácticas exclusivas de los esclavos; no pretendo tratar de identificar una “magia de los esclavos” del mismo modo que se ha intentado plantear una “religión de los esclavos”. A diferencia de lo que ocurre en la esclavitud americana, principalmente en el Caribe, sur de EEUU y Brasil,⁴ no creo que los esclavos de finales de la República y el Principado romano tuvieran un comportamiento religioso propio y original frente al resto de su entorno social, aunque sí que tenían limitaciones de acceso debido a su condición. Se ha hablado de la religión de los esclavos como un elemento de identidad que les permitía reconocerse como miembros de una clase social diferente a la de la clase propietaria.⁵ En la actualidad, sin embargo, está generalmente asumido que no existía una conciencia de clase esclava, principalmente a causa de su naturaleza heterogénea (diferentes procedencias, diferentes habilidades por las cuales se les explota, diferente nivel educativo, diferentes contextos sociales en los que se desenvuelven, etc.).⁶ Más bien al contrario, el sistema religioso romano ofrecía maneras de integrarlos en su propio seno, fortaleciendo así el modelo esclavista al impedir el desarrollo de alternativas al orden establecido.⁷

Al considerar la magia como un subsistema de la religión, el planteamiento es el mismo: la magia no actuaba como una forma de resistencia de los esclavos frente a sus patrones, sino que reflejaba el sistema de valores colectivo, definía los términos en los que se debían tratar los conflictos, e incluso determinaba qué situaciones se percibían como conflictivas y cuáles no. El especialista ritual era un mediador, y las prácticas que él llevaba a cabo eran un recurso social para resolver situaciones concretas. E incluso en

⁴ En el caso del Caribe, el vudú de Santo Domingo es bien conocido, así como el *shango* en Trinidad, o el *candomblé* en Brasil. Cf. e.g. Métraux 1958; Raboteau 2004 [1978]; Levine 2007 [1977].

⁵ Principalmente, Štaerman, Trofimova 1975, cap. VIII.

⁶ Cf. e.g. Bradley 1994, p. 72-73.

⁷ Para el caso de los cultos místéricos, que se solían interpretar como una de las prácticas religiosas a las que recurrían los esclavos por estar enfrentadas al sistema, cf. Alvar Ezquerria 1994. En general, North 2012.

los casos en los que no era necesaria la mediación de un especialista – como en la mayor parte de las *defixiones* –, los resultados parecen ser los mismos.

Todas las capas sociales participaban en el mismo sistema religioso, pero los esclavos tenían limitaciones en el acceso a sus recursos. Esas restricciones eran derivadas de su propia condición: su dependencia a la voluntad de sus propietarios les impedía tener libertad de movimiento o de tiempo, de modo que sólo accedían a la oferta religiosa que se encontraran en las zonas que pudieran frecuentar; no podían, por ejemplo, hacer una peregrinación para visitar un templo determinado, a no ser que fuera porque su patrón decidiera visitarlo y se llevara a algún esclavo con él; tampoco podían acceder a algunas ceremonias; podían participar en *collegia* sólo bajo el consentimiento de su patrón;⁸ y en aquellos en donde eran admitidos no solían ocupar cargos destacados.⁹ Por otro lado, la presión amenazadora de la legislación, que condenaba tanto a especialistas como a esclavos ante cualquier indicio de comportamiento contestatario frente a su patrón, también influía en el número de opciones a disposición de los esclavos. Se trataba, en fin, de un acceso coartado a la oferta local. El único ámbito en el que se podría detectar una libertad de acción ajena a las presiones del sistema sería en la redacción de *defixiones*, y ni siquiera en este ámbito se encuentran elementos que puedan demostrar una contestación al orden establecido.

I – ¿UNA MAGIA DE ESCLAVOS?

Una de las ideas habituales en relación con los esclavos y la magia, es que estos solían recurrir a otros esclavos especialistas en maldiciones u otro tipo de prácticas para solicitar sus servicios.¹⁰ Esta idea parte de dos presupuestos: por un lado, de la consideración de que en la esclavitud antigua existía una conciencia y solidaridad de clases. Por otro lado, de que la serie de prácticas que por convención hemos venido a llamar “mágicas” exigían la mediación de un especialista. Ya he discutido cómo en la actualidad se ha superado la idea de conciencia de clase en el estudio de la esclavitud greco-romana. El sistema esclavista romano era alienante, y en la perpetuación del sistema participaban tanto las clases propietarias como diferentes grupos de esclavos a los que el sistema beneficiaba. El problema no se debe plantear a partir del enfoque clásico patrón-esclavo, sino que, con más frecuencia, los conflictos cristalizaban en enfrentamientos entre esclavos de diferente estatus.

⁸ Cf. *Digesta*, 47.22.3.2.

⁹ En general, cf. la síntesis de North 2012.

¹⁰ Bömer 1963, p. 990-991. En p. 972, sugiere que los esclavos aprenden este tipo de prácticas de magos y adivinos errantes y luego las aprovechan para sus propios fines.

En términos generales, siempre y cuando la *praxis* ritual no pusiera en entredicho el orden establecido, los esclavos podían recurrir a ella, pero la realidad es más poliédrica que esta afirmación: las posibilidades de acceso a determinadas prácticas y las motivaciones no eran las mismas en el caso de un esclavo doméstico que en el de un esclavo en el campo. Hay que descender, por tanto, a niveles de análisis de carácter local o específico.

El segundo aspecto que he planteado, la mediación de especialistas en la magia, no resulta menos problemático. El avance que ha habido durante los últimos 20 años en torno al estudio de la magia en el mundo greco-romano ha puesto de manifiesto que la variedad de técnicas, prácticas, variantes provinciales e interferencias es tan grande que no es posible ni siquiera establecer una tipología de “técnicas mágicas”. En este caso, voy a establecer una diferencia entre diferentes niveles de institucionalización según la cantidad de elementos de carácter “objetivo” que tuviera cada práctica. Con elementos objetivos me refiero a dispositivos que desligaran al especialista de cualquier vínculo personal con su cliente, como el uso de libros técnicos, una iconografía específica o una fraseología estandarizada. Por su parte, cuanto menor fuera el conocimiento ritual que exigía una práctica determinada, menor grado de institucionalización tenía, más subjetiva resultaba y más maleable se hacía por parte del individuo que la ponía en práctica al no estar sometido a prescripción alguna.

Al afirmar que los esclavos se adaptaban a la oferta ritual local no pretendo defender su integración en el sistema social. Más bien al contrario, creo que esto suponía su alienación total, su pérdida de identidad y, en última instancia, el olvido. Hasta hace relativamente poco tiempo, los investigadores interesados en la sociología de la magia antigua habían dirigido sus esfuerzos a enfatizar su carácter individual y asocial. Era un tópico afirmar que la magia se practicaba en secreto, por la noche, en privado y en silencio, como una antítesis perfecta de la religión.¹¹ Vista así, la magia greco-romana era el ejercicio de un poder individual, independiente y autónomo y, sobre todo, era el instrumento simbólico que daba una razón de ser a los individuos estigmatizados del sistema social. Frente a la religión cívica y el control de los elementos supraestructurales que definían a la cultura romana, la magia se interpretaba como el último resorte al que podían recurrir los grupos marginales para superar lo que Ernesto De Martino definió como “crisis de la presencia”.¹²

¹¹ Cf. *e.g.* Schilling 1966, p. 48 y s.; Freyburger 2000.

¹² El concepto de “crisi della presenza” es una constante en la obra de De Martino. Cf. *e.g.* De Martino 2002 [1959], o De Martino 2008 [1961]. Sobre este concepto en la obra de De Martino, cf. Cherchi, Cherchi 1987, y Ferrari 2012.

Sin embargo, el análisis detallado de las fuentes ha obligado a replantear esta hipótesis: la magia no era un instrumento de identidad para los oprimidos o para los grupos marginales, sino que también formaba parte del engranaje del poder. Los esclavos tenían un acceso limitado a las diferentes opciones rituales que se ofrecían en el entorno en el que vivían, y ese límite venía impuesto por la interacción con el resto de miembros de su comunidad, ya fueran otros esclavos o libres.

Era el consenso colectivo el que determinaba cómo, quién y por qué se debía acudir a un especialista local o recurrir a un tipo de fórmula ritual u otro. Mientras el experto debía tratar de resultar convincente mediante estrategias comunicativas persuasivas, era la comunidad quien monitorizaba su trabajo y decidía si era o no el recurso apropiado según la condición social de cada cliente. En el caso de los dispositivos que no exigiesen a un mediador, como la mayor parte de las *defixiones*, el grupo también influía en la decisión individual de recurrir a ese tipo de medidas. Esa influencia de la presión social y, sobre todo, la capacidad de control de la clase propietaria, eran factores que limitaban a los esclavos su acceso a los recursos religiosos locales.¹³ La variedad de opciones que tenían a su disposición estaban restringidas por su condición, por la disponibilidad de recursos existentes y por la permisividad que hubiera en su entorno social para utilizarlos.

A – La transmisión y reconocimiento colectivo

Si se analiza a gran escala, la cantidad de prácticas y rituales mágicos que se conocen en el mundo romano era enormemente variada. Sin embargo, a nivel local, todas esas prácticas estaban bien identificadas por parte de los individuos de una comunidad. Un ejemplo de la importancia que tenía la evaluación colectiva de la magia como recurso lo ofrece un episodio de la vida de Juan Crisóstomo. Cuenta el obispo de Constantinopla que, en su juventud, se encontraba un día paseando con un amigo a la orilla del río, a las afueras de la ciudad. En el río se encontraron con un códice que estaba flotando y decidieron recogerlo para ver de qué se trataba. Cuando lo sacaron del agua y lo abrieron, distinguieron en él “símbolos mágicos” (*charakteres*). Justo en aquel momento se les acercó un soldado; ellos, asustados, lo escondieron entre sus ropas, ya que en aquellos días (entre el 371 y 372 d.e.) se estaban produciendo persecuciones masivas contra magos y adivinos, y se deshicieron de él en cuanto pudieron.¹⁴

¹³ North 2012, p. 87.

¹⁴ Juan Crisóstomo, *Homiliae in Acta apostolorum*, 38.5. Cf. Maurice 1927 y Escribano Paño 2010.

Aunque el libro era de carácter técnico y requería un conocimiento cualificado, era fácilmente identificable como un dispositivo mágico a través de los elementos ostensivo-inferenciales que incluía (*charakteres*). Por otro lado, existía un consenso sobre la legitimidad o no del uso de cada tipo de prácticas a partir de la coyuntura histórica. En el ejemplo concreto del relato de Juan Crisóstomo, a causa de la supuesta conspiración de Teodoro contra el emperador Valente, se produjeron acusaciones masivas contra prácticas mágicas, sentencias de muerte y quema de libros. La creación de escenarios de acusaciones por intereses políticos influía con eficacia en la apreciación colectiva sobre determinados dispositivos religiosos; cada individuo no sólo se veía afectado por la agenda política, sino que la reproducía, evaluaba frente a otros individuos las prácticas a las que se solía recurrir en su entorno y acababa integrando unas o rechazando otras en función de cada momento.¹⁵ Las directrices sobre cuál era el comportamiento religioso adecuado venían marcadas desde las estructuras del poder, pero todos los miembros de la sociedad participaban en la difusión y reevaluación de esas directrices. Era esa interacción la que establecía las pautas de comportamiento, y en ella jugaba un papel fundamental el experto ritual que se instalaba y ofrecía sus servicios en una zona determinada.

A lo largo de los últimos años se ha superado el prejuicio de que la magia estaba limitada a mujeres, campesinos e ignorantes de baja condición social. Los investigadores tienen generalmente asumido que la consideración de un profesional religioso como opción legítima se basaba en el hecho de que estaba bien identificado e integrado en la cartografía social de su comunidad.¹⁶ Gracias a ello, podía adaptarse con facilidad a las necesidades cambiantes de sus vecinos. Asimismo, funcionaba como un gestor de conflictos locales al tener un conocimiento micro-social detallado: estaba al día de los problemas de cada familia, de las tensiones que se podían producir en las relaciones sociales cotidianas, o estaba informado acerca de los pequeños dramas que padecía cada miembro de la comunidad a pequeña escala. Por lo general, su autoridad se basaba en su pertenencia a un linaje de expertos rituales que llevaban operando en la misma comunidad durante varias generaciones, aunque en el caso del mundo romano la realidad era más variada.

Otro tipo de especialistas rituales bien reconocidos adquirirían su fama no a través de su integración a nivel local sino por medio de un prestigio reconocido a nivel

¹⁵ Cf. *supra* p. 31-32.

¹⁶ Frankfurter 2002 distingue entre el experto local y el periférico, cuya autoridad está basada en otros criterios como su exotismo o por ofrecer otro tipo de servicios diferente a los que se pueden obtener a nivel local. Un ejemplo de ello son los templos de Bath, Uley o Maguncia. Cf. p. 130 y s.

regional.¹⁷ Para acceder a sus servicios solía ser necesario llevar a cabo un viaje o un desplazamiento más o menos largo, si se trataba de un centro bien establecido, o esperar a que llegase al vecindario en caso de tratarse de un profesional ambulante. Frente al experto local, el especialista regional ofrecía una serie de ventajas, como la posibilidad de que el usuario se pudiera mantener en el anonimato, o servicios que no estaban disponibles de manera habitual. Sobre este tipo de expertos se ha destacado que podían ser percibidos como individuos sospechosos por su carácter foráneo, pero el hecho de tener una clientela procedente de diferentes áreas sugiere más bien lo contrario. En el caso del mundo griego, Eidinow ha destacado que la consideración local del profesional ambulante variaba entre regiones; el mismo individuo podía estar mal considerado en un sitio y recibir una buena acogida en otro. Pero además, Eidinow ha demostrado cómo la movilidad de este tipo de expertos permitía enriquecer los discursos explicativos locales sobre el porqué de un acontecimiento o de un conflicto inesperado mediante nuevos esquemas narrativos.¹⁸

En ocasiones, los expertos rituales eran esclavos a los que se atribuían dotes particulares, pero en esos casos su integración en la comunidad se producía a través de la mediación de su propietario. En estos casos, la interacción comunicativa estaba controlada por los intereses específicos del patrón y estaba sometida a su supervisión.¹⁹ El acceso al supuesto conocimiento ritual del esclavo estaba monopolizado por su patrón y limitado a los beneficios que este pudiera obtener; en todo caso, se trataba de evitar que el carisma derivado del liderazgo religioso se transformase en un elemento desestabilizador.

Esta es una realidad totalmente diferente al modelo de la esclavitud afro-atlántica. Tanto en las comunidades de esclavos del sur de Estados Unidos como en las caribeñas o en Brasil, había esclavos a los que se atribuían poderes sobrenaturales y que aprovechaban su carisma religioso para liderar movimientos de resistencia. Los patrones eran conscientes del peligro que esto conllevaba. Por ejemplo, el reverendo Charles C. Jones expresó los temores de los esclavistas del sur de Estados Unidos antes de la guerra (1842) de la siguiente manera:

¹⁷ Es lo que Frankfurter 2002 denomina como experto periférico (“peripheral ritual experts”). Yo he optado por experto regional ya que, aunque pueda ser periférico para una comunidad, no lo es para la comunidad en la que está ubicado y, sin embargo, el tipo de servicios y reconocimiento son los mismos.

¹⁸ Eidinow 2011. La autora utiliza como modelo de análisis la figura de Trasilo (Isócrates, 19, 5-7).

¹⁹ Aunque pueda existir un consentimiento explícito por parte del esclavo, no se trata en ningún caso de un acto voluntario, sino de una adaptación a un sistema coercitivo.

Ignorance and superstition render them easy dupes to... artful and designing men... On certain occasions they have been made to believe that while they carried about their persons some charm with which they had been furnished, they were *invulnerable*. They have, on certain other occasions, been made to believe that they were under a protection that rendered them *invincible*... They have been known to be so perfectly and fearfully under the influence of some leader or conjurer or minister, that they have not dared disobey him in the least particular.²⁰

Este tipo de líderes carismáticos no sólo llegaron a organizar importantes insurgencias de esclavos, sino que ofrecían su consejo y servicios para potenciar diferentes formas de resistencia cotidiana. A lo largo del siglo XVIII, por ejemplo, se ha sugerido que cerca de 20 revueltas de esclavos producidas en las colonias británicas, holandesas y danesas de América fueron orquestadas por esclavos de lengua aka asociados al *obeah* (brujería, magia negra). Una de las que más inestabilidad produjo fue la que estalló en Nueva York en el año 1712, y que estuvo dirigida por “Peter the Doctor”. Aunque sólo implicó a 28 insurgentes, estos provocaron la muerte de 10 blancos e hirieron a otros 12. Peter the Doctor consiguió imbuir a sus congéneres en un estado de frenesí echándoles sobre la ropa un polvo mágico que les hacía invulnerables.

Asimismo, tanto las biografías y entrevistas de ex-esclavos norteamericanos, como las de sus patrones, incluyen con frecuencia referencias a un esclavo reconocido por sus habilidades proféticas o para la brujería. Sus compañeros acudían con frecuencia a este tipo de líderes religiosos para solicitar amuletos que les protegieran de los azotes, o para conseguir un mejor trato por parte de sus patrones, o para evitar ser re-vendidos en otras plantaciones.²¹

En el caso de la esclavitud en el mundo romano, también hay referencias a esclavos a los que se atribuyen poderes rituales, pero no llegan a alcanzar el estatus de líder carismático que tenían los sacerdotes *obeah* de la América colonial. La única excepción al respecto es la utilización estratégica por parte de algunos líderes de las revueltas serviles, como Euno o Salvio, de sus supuestos poderes sobrenaturales para

²⁰ Jones 1969 [1842], p. 128. Cit. en Rucker 2001, p. 84.

²¹ Rucker 2001, p. 94-100.

reforzar su imagen,²² pero fuera de este contexto no hay fuentes significativas que permitan establecer similitudes con la esclavitud americana.²³

Lo más habitual es encontrarse con que los poderes sobrenaturales que tenían algunos esclavos eran aprovechados por sus patrones, ya fuera por entretenimiento, como en el caso de los propietarios de Euno antes de la revuelta,²⁴ o por oportunismo político, o por beneficio económico, tal y como he explicado con anterioridad.²⁵

Desde mi punto de vista, la cuestión que interesa plantear no es si los esclavos recurrían a otros esclavos que tuvieran un conocimiento religioso especializado, sino qué acceso podían tener a los profesionales de la magia reconocidos tanto a nivel local como a nivel regional, independientemente de su condición social. En el caso de la esclavitud americana, se suele destacar que los esclavos creaban un sistema religioso propio basado en un marcado bricolaje de tradiciones que incluían una versión reinterpretada del cristianismo de sus patrones y diferentes creencias africanas según la procedencia de cada esclavo.²⁶ En muchos casos, ese modelo religioso paralelo estaba forzado por la clase propietaria. Es bien sabido, por ejemplo, que los colonos ingleses de las Indias Occidentales se negaban a convertir a sus esclavos al cristianismo, algo que se mantuvo hasta finales del siglo XVIII. Y aún después de reconocer en sus esclavos la profesión del credo cristiano, las iglesias se mantuvieron separadas. Pero el aislamiento no era bidireccional. Aunque los esclavos del sur de EEUU y el Caribe no tuvieran acceso a los mismos centros culturales de sus patrones, estos sí que se aprovechaban de muchas de sus prácticas, principalmente de aquellas de carácter instrumental (filtros amorosos, remedios médicos, maldiciones).²⁷ En el mundo romano, el horizonte religioso de patrones y esclavos era el mismo; los esclavos no llegaron a crear una religión propia. Lo que marcaba la diferencia era el acceso a la oferta religiosa.

²² Merece la pena destacar que la descripción de Euno como *ἄνθρωπος μάγος καὶ τερατουργὸς τὸν τρόπον* (Diodoro Sículo, 34/35, 2.5) tiene las mismas connotaciones peyorativas que las que utiliza el reverendo Jones.

²³ Las expresiones de temor por parte de los propietarios sobre lo que puedan consultar sus esclavos (como, *e.g.*, Catón, *De agricultura*, 5.4; Tertuliano, *Apologeticum*, 35.12; *Pauli Sententiae*, 5.21.3-4) no implican que realmente recurriesen a la magia o a la adivinación como forma de resistencia contra sus patrones.

²⁴ Diodoro Sículo, 34/35, 2.8.

²⁵ En Plutarco, *Sylla*, 27 se dice que Sila se aprovechó de las promesas de victoria que le aseguró un esclavo suyo en pleno delirio profético antes de hacers[REDACTED] la dictadura. Sobre la explotación económica de los esclavos con poderes sobrenaturales, *cf. supra* p. [REDACTED].

²⁶ *Cf. e.g.* Patterson 1982, p. 72 y s.; Raboteau 2004 [1978]; Levine 2007 [1977], p. 55-80; Genovese 1976 [1972], p. 209 y s.

²⁷ *Cf.* Genovese 1976 [1972], p. 209 y s.

No hay muchos trabajos que se hayan planteado esta cuestión y la hayan analizado en detalle. La posición de Bömer, la referencia principal para este tema, es ambigua. Por un lado, reconoce que los esclavos estaban integrados en la vida religiosa de sus patrones y que, en el caso concreto de la magia, llegaban a cooperar con ellos en la elaboración del ritual; así, en el proceso judicial contra Apuleyo de Madaura, uno de los motivos por los que se le acusó fue por haber encantado a uno de sus esclavos para utilizarlo como *medium* a través del cual comunicarse con los dioses. En el proceso ritual, contó supuestamente con la ayuda de otros quince esclavos.²⁸

Por otro lado, Bömer reconoce que las prácticas de execración eran algo típico de los esclavos y los estratos más bajos de la sociedad. Desde su punto de vista, existiría una especie de solidaridad de clase entre esclavos que haría que aquellos que conocían las prescripciones rituales oportunas, se las ofrecerían a otros esclavos. Lo cierto es que no hay testimonios suficientes para demostrar ni el planteamiento de Bömer ni lo contrario. Este argumento permitiría explicar comportamientos aislados y poco frecuentes, como el ejemplo de la maldición de la esclava Politoria contra su encargada pero, como ya se ha indicado, este es uno de los pocos casos en los que se aprecia con claridad un conflicto entre un esclavo y un individuo de condición libre.

Los motivos que explicarían la escasez de este tipo de maldiciones son muchos. El principal de ellos es que la mayor parte de las veces no se conoce el nombre del autor de la maldición y sólo se pueden hacer elucubraciones a partir de sus motivaciones, que tampoco se especifican en muchos casos. Pero otra hipótesis plausible es que los especialistas fueran renuentes a ofrecer estos servicios por temor a posibles condenas o que establecieran precios demasiado elevados para solicitudes que transgredieran claramente la norma. En los pocos casos que conocemos en donde un esclavo maldice a un individuo de condición libre, parece que existió la mediación de un experto, como en la maldición de Politoria: en el texto aparecen una serie de elementos performativos, como la utilización de *charakteres*, u *onomata barbarika*. Más adelante analizaré las características de esta maldición en relación con el tipo de recursos que había en Roma durante la misma época, pero puedo adelantar que los resultados no desvelan la condición social del mediador ni cómo Politoria llegó a acceder a este recurso.

²⁸ Apuleyo, *Apología*, 42 y s. Apuleyo se defiende alegando que el esclavo tenía epilepsia y que, además, si se trataba de un ritual mágico secreto, no habría contado con la asistencia de un público tan numeroso, que aquello habría parecido más bien una boda.

Si los esclavos que recurrían a la magia utilizaban los canales estipulados para ello en su comunidad, la mediación del especialista ritual podía suponer la reformulación de los términos de la solicitud o, directamente, el rechazo a ofrecer servicios que implicaran una contestación al sistema establecido. El experto local, por tanto, ejercía un control sobre los márgenes de lo normativo. Puede ser que, en esos casos, los esclavos de una misma *familia* colaborasen entre sí, aunque la información que apunta en esa dirección es prácticamente inexistente. Otra posibilidad para este tipo de casos sería tratar de experimentar con la técnica ritual normativa y diseñar modelos propios, pero si lo que se busca son conflictos patrón-esclavo, resulta difícil encontrar ejemplos.

A continuación planteo la magia no como una serie de prácticas subrepticias sino como un recurso cultural accesible en el mundo romano. Dicho recurso tenía diferentes grados de profesionalidad según el tipo de técnicas que requiriese; en ese sentido hablo de diferentes niveles de institucionalización. En todos ellos se pueden encontrar testimonios de esclavos como clientes, pero el tipo de conflictos o de situaciones de crisis que se detectan no suelen estar relacionados con enfrentamientos entre esclavos y patrones.

II – LA MAGIA COMO UN RECURSO INSTITUCIONALIZADO

No es habitual plantear la magia como un recurso institucionalizado. En el mundo romano estaba formada por un conglomerado de prácticas y profesionales tan variado que parece que su poder se basaba más en el carisma individual que en el proceso de reificación que caracteriza a las instituciones. Sin embargo, las relaciones entre un especialista ritual y su cliente dependían de su conocimiento mutuo sólo en parte. La mayoría de los elementos que conferían autoridad al profesional emanaban de dispositivos que los desligan de los aspectos subjetivos sobre los que se basan los vínculos interpersonales. La antropología social ha destacado que esto ocurre principalmente en las sociedades altamente estratificadas, en donde la alienación individual es más intensa.²⁹ En el caso del mundo romano esto es así sobre todo a partir de finales de la República, en donde las necesidades derivadas de un sistema social cada vez más complejo y de una población cada vez mayor desembocaron en lo que se ha venido a llamar “proceso de diferenciación estructural”, un concepto utilizado para referirse a la especialización de actividades e instituciones.

²⁹ Un estado de la cuestión sobre autoridad religiosa en Bell 1992, p. 193-196.

En este sentido, la figura del experto local se puede plantear como un recurso semi-institucional, ya que su autoridad no sólo se basaba en su carisma y en el conocimiento de las intimidades de su clientela, sino también en un conocimiento técnico y especializado, sobre todo en determinadas disciplinas que requerían capacidades específicas, como la exégesis de textos en el caso de la astrología.

Uno de los rasgos que pone de manifiesto la reificación de la magia en el mundo romano es su mercantilización: se trataba de un objeto de consumo cuyos servicios estaban regulados por la idiosincrasia del sistema económico romano. El acceso a este tipo de servicios era, en algunos casos, de carácter pre-capitalista; ya he hecho referencia con anterioridad a la existencia *officinae magicae* o *medicae* que ofrecerían al cliente una gama de posibilidades. Se conocen algunos ejemplos que aluden a los precios de este tipo de prácticas, aunque estos no serían fijos, sino que variarían según las fluctuaciones típicas de cualquier producto de consumo. Uno de dichos ejemplos es el de una maldición hallada en la necrópolis occidental de *Aquinum* (Aquino, Italia; siglo II d.e.) en cuyo final, aunque fragmentario, se lee “he dedicado un sestercio para que dirijas todos (estos males contra él)”.³⁰ En este caso, el precio de la maldición no era elevado. Algo similar encontramos en el relato ficticio de Luciano de Samosata entre una prostituta y su hija:

BÁQUIDE.—Hay, querida, una hechicera apropiada, de estirpe siria, que aún está de buen ver y maciza, que en una ocasión a Fania, que estaba enfadado conmigo por una tontería, como Carino, lo reconcilió al cabo de cuatro meses; cuando yo ya lo daba por perdido, él volvió a mí merced a los conjuros de ella.

MELITA.—¿Y qué cobró la vieja, si es que aún te acuerdas?

BÁQUIDE.—No son muy altos sus honorarios, Melita; tan sólo una dracma y un pan, pero a ello hay que añadir además de los granos de sal siete óbolos y azufre y una antorcha. Eso cobra la vieja, y además hay que haber mezclado previamente el vino de una crátera y se lo tiene que beber ella sola. Necesitará también algo de ese hombre, sean prendas de vestir, calzado o un mechón de pelo o algo por el estilo.³¹

³⁰ Bellini, Coppola, Zagarola 2012, p. 19-26 = Sánchez Natalías 2013, p. 133-134: *...IHS dedi s[3]/NE[3]/duxiseris(!) AS[3]/ omnes*. El editor de la maldición señala que el sestercio se entregaría como ofrenda en la misma tumba en la que se depositó la lámina de execración, pero la moneda no apareció en las excavaciones.

³¹ Luciano, *Dialogi meretricii*, 4.4 (trad. de J. L. Navarro González, Madrid [BCG], 1992): {BAKXIS}: “Ἔστιν, ὦ φίλτάτη, ὅτι χρησίμη φαρμακίς, Σύρα τὸ γένος, ὠμὴ ἔτι καὶ συμπεπηγυία, ἣ μοί ποτε Φανίαν χαλεπαινοντα κάκεινον εἰκῆ, ὡσπερ Χαρίνος, διήλλαξε μετὰ μῆνας ὄλους τέτταρας, ὅτε ἐγὼ μὲν ἤδη ἀπεγνώκειν, ὁ δὲ ὑπὸ τῶν ἐπωδῶν ἦκεν αὐθις ἐπ’ ἐμέ. {MELITTA}: Τί δὲ ἐπραξεν ἡ γραῦς, εἶπερ ἔτι μέμνησαι; {BAKXIS}: Λαμβάνει μὲν οὐδὲ πολὺν, ὦ Μέλιττα, τὸν μισθόν, ἀλλὰ δραχμὴν καὶ ἄρτον. ἐπικείσθαι δὲ δεῖ μετὰ τῶν ἁλῶν καὶ ὀβολοὺς ἐπτά καὶ θεῖον καὶ δᾶδα. ταῦτα δὲ ἡ γραῦς λαμβάνει, καὶ κρατῆρα κεκεράσθαι δεῖ καὶ πίνειν ἐκείνην

Según el propósito de la consulta, la complejidad de la misma o el riesgo que pudiera suponerle al especialista, los precios aumentaban. El principal motivo por el cual Cornelio Hispalo expulsó a los astrólogos en el 176 a.e. fue, según Valerio Máximo, “porque obtienen pingües ganancias de los espíritus crédulos e ignorantes”.³² Así, cuenta Tácito que Sorano, un senador amigo de Rubelio Plauto – que había sido asesinado por Nerón por tratar de organizar un golpe de Estado –, había sido acusado sin éxito por malversación de fondos durante su periodo como procónsul de Asia. Puesto que estas alegaciones no habían funcionado, se idearon una nueva serie de imputaciones contra Sorano implicando a su hija por recurrir a artes mágicas:

La afición hacia su padre, así como la imprudencia de la edad, la llevaron a consultar a los adivinos, pero solamente sobre la salud de su hogar y para saber si Nerón sería aplacado, o si el juicio del senado no supondría algo terrible. Así, ella fue llevada ante el senado, de modo que se pudo ver frente a frente, ante el tribunal de los cónsules, a un padre cargado de años por un lado, y a una chica de 20 años recién cumplidos, que el exilio reciente de su marido Anio Polio la había reducido a la viudedad y la soledad, y que no se atrevía siquiera a mirar a los ojos a su padre, cuyo peligro veía agravado.

Y bien, como el acusador le preguntó si no había vendido su dote y el collar que ya no llevaba en torno al cuello, para hacer dinero destinado a llevar a cabo ritos mágicos, ella se tiró por tierra primero y lloró largo y tendido en silencio; después, besando el altar y la misma mesa de ofrendas, dijo: “yo no he invocado a dioses impíos ni he realizado imprecación alguna, y no he deseado otra cosa en mis desdichadas oraciones que tú, César, y vosotros, padres conscriptos, dejéis incólume a mi excelente padre. Yo he dedicado mis gemas, mis vestidos, los ornamentos de mi condición del mismo modo que habría dado mi sangre y mi vida si me lo hubieran exigido.”³³

Del mismo modo que preguntar acerca de la salud del emperador era un riesgo tanto para el consultante como para el especialista, llevar a cabo consultas contra el patrón estaba tipificado como delito.³⁴ No hay testimonios acerca de los costes que tendría para un esclavo el acceso a servicios de estas características; parece que serían lo suficientemente disuasorios como para que no se tratara de una práctica frecuente. En cualquier caso, la adivinación u otras prácticas tipificadas que fueran de uso común y

μόνην. δεήσει αὐτοῦ μέντοι <τι> τοῦ ἀνδρὸς εἶναι, οἷον ἰμάτια ἢ κρηπίδας ἢ ὀλίγας τῶν τριχῶν ἢ τι τῶν τοιοῦτων. Cf. asimismo Apuleyo, *Metamorfosis*, 9.29.

³² Valerio Máximo, 1.3.3.

³³ Tácito, *Annales*, 16.30-31 (trad. de J. L. Moralejo, Madrid [BCG], 1980). En relación con la regulación de la adivinación privada, Grodzynski 1974 sugiere que existe un proceso de gradual de monopolio en el acceso a este tipo de prácticas por parte de los emperadores.

³⁴ *Pauli Sententiae*, 5.21.3-4; Tertuliano, *Apologeticum*, 35.12.

que no implicaran un enfrentamiento evidente contra el orden establecido sí que resultarían accesibles para los esclavos urbanos que tuvieran cierta libertad de movimientos y ahorros suficientes como para pagar el ritual correspondiente.

A – Magia en el templo

Los templos eran los centros más prestigiosos a la hora de establecer una comunicación entre los habitantes de una ciudad y sus dioses. El apoyo que recibían de las autoridades regionales o estatales, que sufragaban los gastos de construcción del templo, los sacrificios o ceremonias que se llevaban a cabo en ellos, así como su papel de garantes de la tradición y, por tanto, de la estabilidad de la ciudad, aseguraban el reconocimiento colectivo con respecto a la autoridad de los sacerdotes. La fama de los templos en ocasiones trascendía los límites de la ciudad; algunos recintos sagrados se volvían auténticos centros de peregrinación regional. Cuando se plantean las funciones de los sacerdotes en el templo se tiende a destacar sólo su labor como directores del ritual cívico: sin embargo, había algunos recintos sagrados en donde los sacerdotes también ofrecían su poder ritual para gestionar necesidades de carácter individual. Esto resulta especialmente evidente en los templos salutíferos o en los templos oraculares, pero había más. En Roma, por ejemplo, los propietarios de esclavos fugitivos podían acudir al templo de Vesta para tratar de recuperar a sus pertenencias insumisas. De acuerdo con Plinio:

Aún hoy creemos que nuestras vestales retienen en el sitio a los esclavos fugitivos mediante oraciones siempre y cuando no hayan salido de la ciudad, de acuerdo con lo cual, habría que confesar que, con que se diera una sola vez esa circunstancia, no solamente los dioses escuchan algunas oraciones, sino que incluso pueden ser conmovidos por algunas palabras.³⁵

En cuanto a los esclavos, su participación o exclusión de la vida religiosa de la ciudad es una cuestión ampliamente debatida. No hay duda de que el sistema establecido les ofrecía mecanismos de expresión y de participación religiosa, pero dicha participación debía mantenerse dentro de los parámetros que fijaba la normativa social.³⁶

³⁵ Plinio, *Naturalis historia*, 28.13: *Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiua retinere in loco precatatione, cum, si semel recipiatur ea ratio, et deos preces aliquas exaudire aut ullis moueri uerbis, confitendum sit de tota coniectatione*. Cf. Bömer 1963, p. 102-103.

³⁶ Los pasajes que expresan la prohibición de la participación de los esclavos en la religión cívica señalan que esto es así sólo para determinadas ceremonias. Cf. e.g. Minucio Félix, 2.4.11: *etiam seruo quibusdam caerimoniis interesse piaculare flagitium est*; Suetonio, *Claudius*, 22; Festo, 268L. No hay duda de que la religión buscaba garantizar el orden establecido y, por tanto, el sistema esclavista, pero no a través de la

La religión no permitía una contestación al sistema, sino que alienaba la condición social de los esclavos mediante mecanismos de integración pre-establecidos. Dentro del templo, las situaciones que pudieran implicar el riesgo de que los esclavos cuestionasen su situación o el orden impuesto estaban sujetas a observación y control, ya fuera por parte de los propios sacerdotes, ya fuera por parte de sus propietarios. Eidinow, por ejemplo, destaca cómo la mayor parte de los testimonios griegos de época clásica y helenística que se conocen sobre esclavos presentes en consultas oraculares se deben a que, en realidad, estaban acompañando a sus propietarios.³⁷

En otros casos, eran el propio sistema del templo el que desarrollaba modelos de respuesta para minimizar conflictos. Esto se aprecia claramente en el templo de Fortuna Primigenia en Preneste. Este templo era famoso por su sistema de adivinación por suertes desde, al menos, finales de la Primera Guerra Púnica (264-241 a.e.).³⁸ Entre las 17 respuestas que se han conservado en laminillas de bronce, hay una que podría estar dirigida a esclavos fugitivos o esclavos que tenían la intención de fugarse y acudían al templo para consultar la opinión de la divinidad: “¿Por qué huyes? ¿Por qué echas (las suertes)? A ti lo que te es dado no lo quieras desdeñar”.³⁹ Las suertes de Fortuna recomendaban en estos casos que el supuesto esclavo se quedara en la familia antes de huir o de preguntar a la diosa acerca de su destino.⁴⁰

El tipo de recursos que los esclavos tenían a su disposición en los templos se limitaba sólo a aquellos considerados aceptables. Plutarco, plantea un ejemplo de ese tipo de cuestiones en su tratado sobre el control de la ira (*De cohibenda ira*): “Vemos que los esclavos recién comprados se informan sobre su comprador no de si es supersticioso o envidioso, sino de si es colérico”.⁴¹

exclusión, sino a través de la integración. En otros casos, los esclavos estaban integrados dentro del ritual participando como asistentes de augures y decéviros. Sobre esclavos públicos de sacerdotes, cf. e.g. *CIL* VI 2310-2314.

³⁷ Como por ejemplo, Aristófanes, *Ploutos*, 21; Cf. Eidinow 2012, p. 248 y s.

³⁸ Cf. Valerio Máximo, 1.3.2. Cf. Fasolo, Gullini 1953; Gullini 1973; Kajanto 1981.

³⁹ *CIL* I² 2188: *Quod fugis? Quod iactas? Tibi quod datur spernere noli*. Es sabido que algunos de los consultantes eran esclavos, por ejemplo Dessau *ILS* 3685 = *AE* 2007, 314; *CIL* XIV 2862.

⁴⁰ Cf. Kudlien 1991, p. 143-145.

⁴¹ Plutarco, *Moralia*, 462: ὀρώμεν δὲ καὶ δούλους νεωνήτους περὶ τοῦ πριαμένου πυνθανομένου, οὐκ εἰ δεισιδαιμων οὐδ' εἰ φθονερός ἀλλ' εἰ θυμώδης (trad. de R. M. Aguilar, Madrid [BCG] 1995). Plutarco llegó a ser uno de los dos sacerdotes permanentes de Delfos (*Moralia*, 700e) y escribió varios tratados sobre el oráculo de Delfos y los cambios en los patrones de consulta a lo largo del tiempo, de modo que resulta una fuente fiable. Sobre las consultas oraculares de los esclavos en el mundo griego, cf. Eidinow 2012.

Otra cuestión que se debe plantear concierne a la deposición de maldiciones en los templos en donde esta práctica estaba regulada. De acuerdo con los editores de las maldiciones de Bath, Uley y Maguncia, el *ductus* de las inscripciones es siempre diferente, de modo que parece que era el propio individuo el que redactaba las maldiciones y las depositaba en el templo; esto impide precisar si el personal del templo mediaba o ejercía algún tipo de control en el proceso de deposición de las maldiciones. Lo que sí que parece claro es que existía permisividad en estos templos para que se realizaran este tipo de prácticas. En Maguncia, por ejemplo, la mayor parte de las maldiciones se encontraron en una sala situada justo detrás del templo principal. Además, se echaban a una hoguera junto con otro tipo de ofrendas, como lucernas, ofrendas animales u ofrendas vegetales. Aunque los sacerdotes no redactaran los textos de maldición, sí que administraban las actividades que se hacían en cada zona del *temenos* (por ejemplo, no hay *defixiones* en la pequeña capilla dedicada a Isis; están todas concentradas en el templo dedicado a Attis y Mater Magna), debían organizar el acceso a cada capilla o, al menos, tenían constancia de lo que ocurría.⁴²

Aunque no hubiera un personal cualificado encargado de la redacción de las maldiciones, considero la práctica como algo institucionalizado en el sentido de que existía un patrón de comportamiento estandarizado, rutinario, en donde el tipo de solicitudes estaban muy estereotipadas para cada templo y la fraseología que se empleaba raramente se salía de un modelo general. En cualquier caso, los testimonios que puedan hacer referencia a esclavos como usuarios no son concluyentes. Las maldiciones depositadas en templos son uno de los escasos contextos en los que el maldiciente se menciona a sí mismo, pero no indica de manera explícita su condición social.⁴³

La **tabla de las p. III** (capítulo 3) indica los casos de maldiciones de la parte occidental del Imperio en donde veo posible que el solicitante de la maldición haya sido un esclavo; en ninguna de las ocasiones en las que el oferente acudió a un templo hay muestras de conflicto directo con su patrón, sino una utilización rutinaria de los servicios habituales del santuario. Por ejemplo, en los centros de Sulis-Minerva en Bath y de Mercurio en Uley el tipo de textos de execración que se encuentran es en su mayoría quejas ante los dioses y solicitud de justicia en relación con objetos robados.⁴⁴

⁴² Cf. Witteyer 2005, p. 105-123. No todos los templos eran permisivos con el hecho de que se realizaran prácticas mágicas en sus alrededores. Cf. Filóstrato, *Vita Apollonii*, 4.18; 8.19; SIG³ 985 = LSAM 20.

⁴³ Cf. *supra* cap. 3.2.1.

⁴⁴ Aunque no eran los únicos. En Ratcliffe on Soar, cerca de Nottingham, también se han hallado un par de *defixiones in fures* dirigidas a Júpiter Óptimo Máximo que indican que fueron depositadas en un templo.

La expresión formular de dichas quejas solía incluir el ofrecimiento a la divinidad del propio objeto sustraído o una parte de él. Todas estas maldiciones tenían una estructura reincidente; se solían abrir con una petición formal al dios incluyendo el nombre de la persona agraviada, por ejemplo, para el caso de Uley, *Deo Mercurio Cenacus queritur / Deo Mercurio Docilinus QVAENM* (que debe ser un error de grafía del verbo *queror*) / *Deo sancto Mercurio Honoratus conqueror...* A continuación se indicaba el motivo de la maldición, el objeto robado; después se designaba al culpable anónimo a través de la fórmula *si baro si mulier si puer si puella si seruus si liber*. Finalmente se solicitaba (*rogo*) que se hiciera justicia bajo pena de un castigo expreso (*ut nec ante sanitatem habeant / ut eos max[i]mo [le]to adigas nec eis sanit[at]em nec somnum perm[itt]as / sanitatem ei non permittas nec iacere nec sedere nec bibere nec manducare*). Las ocasiones en donde se puede identificar a un esclavo como usuario, no son diferentes a este esquema:

Dociliano, esclavo (o hijo) de Brucero, a la santísima diosa Sulis. Ofrezco a aquel que ha robado mi capa (*caracalla*), ya sea hombre, ya mujer, ya siervo ya libre, para que la diosa Sulis le inflija la mayor muerte ni pueda dormir, ni pueda tener descendencia ni ahora ni más adelante, hasta que traiga mi capa al templo de su divinidad.⁴⁵

Se puede admitir que los esclavos urbanos disfrutaban de cierta libertad de movimientos para cumplir las tareas que su patrón les encomendaba, y que en ese momento podían acercarse a alguno de los templos – siempre y cuando existiesen en su localidad –, pero el tipo de solicitud que hacían quedaba restringido a situaciones que no cuestionaran la autoridad de sus propietarios. En caso contrario, debían mimetizar el proceso ritual ellos mismos, como comentaré más adelante, o tratarían de recurrir a algún otro tipo de profesional al que no le importara asumir el riesgo.

III – RECURSOS SEMI-INSTITUCIONALIZADOS

Como recurso semi-institucionalizado, la magia era un dispositivo religioso que podía adaptarse bien a la variedad de necesidades espirituales individuales; podía circular

Una de ellas, señala el robo de una mula (...*cuicumque n(o)m[e]n inuolasit / mola(m)*...). Cf. *AE* 1993, 1087 = Kropp 2008, 3.19/3 = Sánchez Nataliás 2013, p. 436-437.

⁴⁵ Hassal, Tomlin 1981, p. 374-377 = *AE* 1982, 660 = *Tab. Sulis* 10 = Kropp 2008, 3.2/10 = Sánchez Nataliás 2013, p. 336-338: *Docilianus / Bruceri / deae sanctissim(a)e / Suli / deuoueo eum [q]ui / caracellam meam / inuolauerit si / uir si femina si / seruus si liber / ut [-c. 1-2-]um dea Sulis / maximo letum / [a]digat nec ei so- / mnum permit-//tat nec natos nec nascentes do-/[ne]c caracallam / meam ad tem-/plum sui numi-/nis per[t]ulerit*. Los editores sugieren que *Docilianus* es un derivado de *Docilis*, “el dócil”, un nombre que se suele usar para los esclavos. Cf. Solin 1996, p. 60.

con fluidez entre diferentes contextos sociales u ofrecer modelos narrativos plausibles que se amoldaran a las costumbres regionales. La figura clave para los procesos de adaptación de diferentes tradiciones rituales a la demanda a pequeña escala era el especialista local. Se ha descrito a estos individuos como “bricoleurs”, auténticos artesanos que manipulaban el universo religioso local y lo alteraban de manera más o menos violenta incluyendo técnicas de lo más variado.

Precisamente, la dificultad de describir de manera coherente a los especialistas locales que operaban a lo largo y ancho del Imperio romano está en poder destacar a la vez la cantidad de elementos comunes que compartían – y que dan la sensación ficticia de que la magia era una categoría homogénea – y la cantidad de elementos endógenos propios de las zonas en donde realizaban sus funciones o de las zonas en donde aprendían su oficio.⁴⁶ En las grandes ciudades del Imperio, como en Roma, la oferta religiosa acabó resultando un auténtico bazar; eran focos de atracción para profesionales extranjeros que se instalaban allí y, eventualmente, enseñaban su disciplina,⁴⁷ individuos que reproducían con pequeñas modificaciones técnicas que se llevaban utilizando en la región desde hacía siglos, otros que se aprovechaban de las proximidades de un templo para ofrecer una imagen de autoridad, otros que experimentaban por cuenta propia a partir de libros de instrucciones, etc.

Al tratarse de un conglomerado de expertos tan informe, cuyo control efectivo por parte del Estado resultaba muy limitado, solían ser percibidos por las fuentes literarias como perturbadores del orden aunque, como detallaré en el capítulo dedicado a motivaciones, en realidad reproducían el sistema de valores. No está de más recordar aquí, por ejemplo, el pasaje de Plutarco con el que abro el capítulo. Al reprochar el comportamiento de determinados individuos que pululaban en torno a los templos, Plutarco afirma que en sus proximidades trabajaban echadores de suertes y adivinos de toda clase a los que recurrían mujeres y esclavos.⁴⁸ Estos son los especialistas a los que más acceso debían tener los esclavos urbanos ya fuera porque trabajaban en las proximidades, ya porque, en ocasiones, estos especialistas ofrecían sus servicios de puerta a

⁴⁶ Los dos ensayos más recientes que han tratado de describir las características del ritual mágico son Bailliot 2010 y Wilburn 2012. La aproximación metodológica en cada autor es muy diferente. En el primer caso, la autora se ha centrado en los aspectos comunes de la magia en toda la cuenca del Mediterráneo, mientras que el segundo, ha tratado de destacar las diferencias regionales a partir de tres casos concretos: Caranis (Egipto), Amatunte (Cilicia) y Ampurias (España).

⁴⁷ Cf. el apartado dedicado a la *Mediocranía* en p. 97-108.

⁴⁸ Plutarco, *Moralia*, 407c.

puerta. La diversidad de técnicas que existían se debía a estrategias culturales locales para tratar con conflictos interpersonales. Se puede discutir si entre el conglomerado de especialistas locales habría individuos de condición servil, como he planteado en el capítulo anterior, o si pertenecerían a otros grupos sociales, pero esto es una discusión espuria: por un lado no hay argumentos suficientes para sostener la hipótesis de que los esclavos usaban modelos de comportamiento religioso diferentes a los del resto de la sociedad; por otro lado, aunque un esclavo tuviese algún tipo de autoridad religiosa, no hay nada que nos lleve a pensar que no participara él también en la reproducción del sistema de valores normativo.

A – Maldiciones

La utilización de fórmulas de execración era una de las prácticas más habituales en el Imperio romano. Precisamente, puesto que se trataba de un recurso frecuente, su preparación se adaptaba a todo un abanico de situaciones: desde textos sencillos redactados por la persona interesada hasta modelos más complejos que ofrecían especialistas. En la sección dedicada a las prácticas no institucionales volveré a ellas; en este apartado me centraré en las maldiciones que, por su morfología o por su fraseología, llevan a pensar que fueron redactadas por un mediador.

Un aspecto que sobre el que se ha prestado especial atención en los últimos años es la utilización de verbos performativos en los textos de maldición.⁴⁹ Se trata de verbos que indican una acción o expresan un deseo que implica una acción como *ligo, obligo linguas illorum, defigo, occidite, execror*, etc. Algunos de ellos sugieren que el proceso de redacción de la maldición iba acompañado de una escenificación de algún tipo. Así, en *Aquae Tarbellicae* (Dax, Francia), se ha hallado una maldición en la que se lee *Quicumque leuauit anulum. Immergo* (“quienquiera que me robó el anillo. Lo sumerjo”); se asume que después de redactar la maldición en la laminilla, esta se depositaba en el santuario termal de la ciudad. En otras ocasiones, para reforzar el mensaje, el texto expresaba una analogía a través de cláusulas del tipo *quomodo*, que remiten a la acción ritual que acompañaba la redacción de la fórmula, como en *Quomodo hoc plumbum non / paret et*

⁴⁹ Kropp 2008; Kropp 2010 es la investigadora que ha trabajado con más profundidad sobre esta cuestión, aunque el primero en hablar de “performative utterance” para las *defixiones* fue Faraone 1991. Asimismo, Graf 1994, p. 26 también hace una mención puntual a este tema.

decidit, sic decidat aetas, membra, uita... (“del mismo modo que este plomo desaparece y se hunde, que se hunda la edad, miembros, vida...”).⁵⁰

A través de los verbos performativos podemos conocer la secuencia de acciones que en ocasiones acompañaba la redacción de una maldición, pero lo que no conocemos con tanta precisión es quién ejecutaba dicha secuencia. Se da por hecho que era el propio redactor de la maldición quien realizaba todo el proceso performativo, pero cabe la posibilidad de que dicho proceso no fuera directo sino diferido, y que en ese proceso se empleara a esclavos. De este modo, si la persona que encargaba o redactaba una maldición tenía una posición social destacada, podía desligarse de la mala imagen que en determinados ámbitos conllevaba el uso de maldiciones o su deposición en determinados lugares.

Una de esas situaciones estaba relacionada precisamente con una de las prácticas más habituales: la deposición de un texto de maldición en una tumba.⁵¹ Esto era algo habitual tanto en las costumbres execratorias de tradición greco-romana como en las de tradición greco-egipcia. La mayor parte de las propuestas que se han sugerido sobre la elección de necrópolis como espacios predilectos ha girado en torno a diversas hipótesis. Algunos investigadores han destacado que la elección de este tipo de espacios se debía a los poderes que se atribuía a los espíritus de los muertos, especialmente si habían muerto de manera violenta o de forma prematura.⁵² En efecto, de acuerdo con el imaginario popular, las almas de este tipo de difuntos no podían atravesar el río Cócito y quedaban en una especie de limbo entre este mundo y el más allá.⁵³ De este modo, la creencia en el poder de los espíritus de los muertos para atormentar a los vivos acabó por instrumentalizarse en algunas prácticas execratorias.⁵⁴

⁵⁰ *AE* 1981, 621 = Kropp 2008, 4.4.1/1 = Sánchez Nataliás 2013, p. 307.

⁵¹ Aunque no era el único: aparte de los templos, sobre los que ya he hablado, otros lugares habituales eran los manantiales y, aunque con menos frecuencia, en los cimientos de las casas de las presuntas víctimas.

⁵² Cf. Ogden 1999.

⁵³ La idea de que el alma de una persona muerta de forma violenta puede resultar un peligro para la comunidad es habitual en la literatura greco-romana. Cf. e.g. Platón, *Leges*, 865d-e; Aristóteles, *Athenaion politeia*, 57; *Digesta*, 23.53; Plinio, *Epistulae*, 7; Pausanias, 1.28. Cf. en general, Johnston 1999.

⁵⁴ Uno de los ejemplos más conocidos es el de una maldición hallada en Antinoópolis (Egipto) y fechada en el siglo III d.e. en la que se invoca supuestamente al héroe epónimo de la ciudad: “Yo os deposito esta atadura mágica, dioses subterráneos, Plutón, Core, Perséfone, Eresquigal y Adonis, también llamado Barbarita, Hermes subterráneo, Thouth Phokensepseu Eresktathou Misonktaik y al poderoso Anubis Pseriphtha, que porta las llaves de las puertas del Hades, y a los espíritus y dioses subterráneos, hombres y mujeres muertos prematuramente, jóvenes y doncellas, año a año, mes a mes, día a día, hora a hora, noche a noche. Os conjuro a todos los espíritus que habitáis en este lugar para que asistáis a este espíritu

Pero no todas las maldiciones hacían referencias explícitas a los espíritus de los muertos; por ese motivo, hay investigadores que han preferido destacar otros aspectos, como la idea de que la polución que transmitían los cuerpos sin vida se transfería por contagio a los destinatarios de las maldiciones que se depositaban a su lado.⁵⁵ De hecho, hay casos en donde no hay una invocación explícita en el texto de maldición; parece que no resultaba necesario recurrir a una mediación divina.⁵⁶ Simplemente se enfatizaba la intención del autor, que era provocar de manera directa una transformación o una alteración en la condición de su víctima de acuerdo con lo que expresara el verbo performativo (que quede atada, que quede constreñida, que muera –aunque este, en ocasiones, tampoco aparece en el texto–); el lugar en el que era enterrada la maldición hacía el resto.

Se depositaban en las necrópolis textos de maldición que expresaban referencias concretas al cuerpo junto al cual se enterraban;⁵⁷ textos que invocaban a los dioses infernales; y textos que se depositaban en una tumba sin mencionar invocación alguna. Aunque inquietantes y, probablemente, ilegales, este tipo de prácticas era relativamente común para todos los estratos sociales, incluidos los esclavos, tal y como se aprecia en los siguientes ejemplos:

Barchín del Hoyo (Cuenca, s. I a.e-I d.e.):

Texto A: Por mí y por los míos a los (dioses) del Hades doy, entrego a Nicias y a Timé y a los demás a los que justamente maldije.

Texto B: Por mí, por los míos (entrego) maldecidos (y) ligados a los (dioses) infernales, maldecidos (y) ligados a los (dioses) infernales y a los demás a los que con razón maldije antes. Por mí, por los míos, a Timé, a Nicias, a Nicias.⁵⁸

Córdoba (I a.e-I d.e.):

Dionisia, esclava de Denacia, ruega a los dioses. Yo ruego un bien, un bien ruego a los dioses, suplico un bien a los (dioses) infernales, un bien ruego y suplico a Salpina. Ruego

de muerto, Antinoos [...]”: *SEG* 26.1717 = *SGD* 152 = *SuppMag* 47 = Gager 1992, p. 97-100, n° 28 (trad. de A. López Jimeno, Madrid [Akal], 2001).

⁵⁵ Cf. Parker 1983, p. 197-198.

⁵⁶ Es lo que Kropp 2010, p. 373 y s. clasifica como enunciados “transformativos”.

⁵⁷ Algo que evoca a lo que Tambiah 1968 interpretó como estrategias lingüísticas de analogía persuasiva –principalmente metáforas y metonimias–.

⁵⁸ Trad. Velázquez, Curbera 1999 = Curbera, Sierra Delage, Velázquez 1999 = *AE* 1999, 954 a-b = Jordan *NGCT*, n° 89 = Kropp 2008, 2.1.2/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 259-260: Cara A: ὑπὲρ ἐμοῦ κα[ι] ὑπὲρ τῶν ἐμῶν τοῖς κατὰ Ἄϊδην διδω-|μι, παραδίδωμι Νεικίαν καὶ Τιμηὴν | καὶ τοὺς ἄ[λλ]λους οἷς δικ-|αίως κατηπαρσά-|μη. Cara B: *pro me pro meis deuotos defixos inferis, / deuotos defixos inferis, Timen et Nici-/am et ceteros quos merito / deuoui supr[a pro] me, / pro mei[s], / Timen, / Nician, / Nicia[n].*

también a los buenos (dioses) infernales: que lo que allá abajo se ofrece a las diosas infernales, que esto que es la causa (de esta petición) y que hice en voto, que lo cumplas ruego, que te la lleves ruego y suplico.⁵⁹

Pero me interesa destacar, además, otra cuestión. Existía un comportamiento parasitario de la sociedad romana, que prefería delegar en un agente externo el contacto con los muertos al mismo tiempo que lo vilipendiaba en las fuentes. La representación literaria de la magia era especialmente creativa en este aspecto: el arquetipo del nigromante a partir de época augústea era la vieja malvada, enfermiza, extranjera, impía, sin escrúpulos.⁶⁰ Estas brujas se dedicaban a vagar en mitad de la noche por los cementerios para buscar ingredientes, o deambulaban entre los cadáveres de los campos de batalla para despertar a los espíritus de los muertos. He aquí una descripción especialmente rica y bien conocida, que el poeta Horacio pone en la boca de una vieja estatua de madera del dios Príapo:

Tiempo atrás, a los muertos arrojados de las angostas chozas un compañero de servidumbre los metía en un pobre cajón para traerlos aquí; aquí estaba la fosa común de la mísera plebe, para el bufón Pantólabo y para Nomentano, el perdulario. Les daba mil pies al frente y trescientos al fondo una lauda que aquí había, prohibiendo que el monumento pasara a un heredero.

Ahora se puede vivir en unas Esquilias saneadas y pasear por su muro soleado, donde hace poco la gente veía con pena un campo que los huesos blanquecinos afeaban; aunque a mí los ladrones y las bestias que solían revolver por este sitio no me preocupan ni me inquietan tanto como esas mujeres que con ensalmos y pócimas trastornan las almas de los hombres. Con éstas no logro acabar de ningún modo, ni impedir que, tan pronto la vagante Luna su hermoso rostro exhibe, recojan huesos y hierbas dañinas.

Yo he visto cómo iba Canidia, ceñida de negro manto, desnudos los pies y sueltos los pelos, aullando con la mayor de las Saganas. La palidez había dado a la una y a la otra un aspecto espantoso. Con sus uñas escarbaron en la tierra, y a mordiscos se pusieron a despedazar una cordera negra; la sangre la vertieron en la fosa, para hacer salir a las almas de los muertos que habían de dar respuesta a sus consultas. Había también una efigie de lana y otra hecha de cera. Era mayor la de lana, para infligir castigos a la más pequeña. La de cera se mostraba suplicante, como a punto de perecer como perecen los esclavos. Invoca la una a Hécate, la otra a la sañuda Tisífone. Además, se podía ver errando por allí serpientes y perras infernales, y cómo la Luna, ruborizada, se escondía tras los grandes sepulcros, por

⁵⁹ *AE* 1934, 23 = *CIL* II²/7, 250 = Kropp 2008, 2.2.3/1 = Sánchez Natalias 2013, p. 266-267: *Dionisia Denatiai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / einfereis . 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(t) rogo / ut illam ducas rogo / oro.*

⁶⁰ Cf. e.g. Lucano, 6.413-830; Heliodoro, *Aethiopica*, 6.14-15.

no ser testigo de semejantes cosas. Y si en algo miento, que manchen mi cabeza de blancas mierdas los cuervos, y que vengan a mearme y cagarme encima Julio y ese Pediacia, que es tan delicado, y también el ladrón de Vorano.⁶¹

Puede ser que el relato de Horacio tenga algún poso de verosimilitud, y que hubiera agentes que interiorizaran su estatus diferenciado y canibalizaran el sistema de creencias sobre el inframundo para ofrecer servicios atractivos para clientes escrupulosos con su imagen. En cualquier caso, ninguno de los vestigios arqueológicos ofrece testimonios sobre el tipo de personas que se encargaba de enterrar las laminillas de maldición en los cementerios, y las fuentes literarias aluden en pocas ocasiones a la práctica ritual que había en torno al proceso de redacción de una maldición;⁶² lo que hacen más bien es repetir casi en forma de salmodia la idea de que quienes se paseaban por los cementerios para obtener ingredientes mágicos o para consultar los espíritus de los muertos eran ancianas malévolas.

La moral romana repudiaba la profanación de tumbas pero, al mismo tiempo, no quería dejar de beneficiarse de las ventajas que ofrecía la instrumentalización del universo del inframundo. Puesto que las fuentes arqueológicas son silenciosas a este respecto y las literarias no son más que un cúmulo de tópicos, la solución parece pasar por considerar que este tipo de actividades estaba externalizado. Es razonable pensar que un “buen ciudadano romano” se distanciara de las deposición de maldiciones en tumbas utilizando a extranjeros o a esclavos como mediadores a la vez que se beneficiaba del poder atribuido a los espíritus del inframundo.⁶³

Tal y como se ha visto, los esclavos podían participar en la redacción y deposición de maldiciones en tumbas para satisfacer sus propias necesidades, pero también podían ser utilizados como mediadores para satisfacer las necesidades de sus amos; otra cuestión diferente es la capacidad que tenían para acceder a textos de execración más sofisticados.

A partir del siglo II d.e. y, en la parte occidental del Imperio, a partir de los siglos III y IV principalmente, entra en escena en el mercado religioso un nuevo modelo de redacción de textos de maldición que se distingue de los anteriores por tener un grado de

⁶¹ Horacio, *Satirae*, 8 (trad. de J. L. Moralejo, Madrid [BCG], 2008).

⁶² Pseudo-Quintiliano, *Declamationes Maiores* 10.2. En los papiros, sin embargo, sí que hay ejemplos en donde se especifica depositar la maldición en una tumba. Cf. e.g. *PGM V* 305-337.

⁶³ Cf. Bömer 1963, p. 964 y s., en donde considera que Canidia y sus ayudantes debían ser de condición servil. Aunque la hipótesis resulta verosímil, Bömer se deja llevar por la tendencia a identificar a las brujas de la literatura greco-latina con personajes reales. Cf. Gordon 2009.

sofisticación lingüística, de organización y de presentación del texto mucho mayor. Este modelo se desarrolla a partir de la tradición mágica que ofrecían los templos egipcios; las fórmulas rituales que los sacerdotes ponían a disposición de los fieles se adaptan a la nueva demanda generada por la rápida urbanización de Egipto en época helenística y, sobre todo, durante la dominación romana. Las transformaciones que se producen en los servicios de los templos egipcios no se aprecian sólo en las temáticas mediante las cuales dan satisfacción a su nueva clientela, sino también en la utilización de la lengua que acaba resultando mayoritaria, el griego, o en la integración de elementos propios de otras tradiciones religiosas de origen próximo-oriental o helénico.

Se ha sugerido que la expansión por el Mediterráneo de este tipo de prácticas se debió al deterioro gradual de los recursos económicos que mantenían al personal de los templos.⁶⁴ Para poder obtener nuevos ingresos, los sacerdotes empezarían a ofrecer sus servicios como expertos rituales de manera autónoma o a redactar libros con prescripciones rituales para satisfacer un mercado de lectores atraídos por el esoterismo. Algunos sacerdotes emigrarían y buscarían fortuna en otras áreas del Imperio; en otros casos, los recetarios mágicos se exportarían fuera de Egipto y se pondrían en práctica.

El proceso de elaboración de una nueva oferta de materiales para tratar con lo sobrenatural tuvo a Egipto como uno de los laboratorios principales, pero no fue el único. De hecho, la cantidad de elementos que se han enumerado como típicos de la magia greco-egipcia se pueden encontrar siendo utilizados de maneras diversas en otras tradiciones religiosas o en otras áreas del Mediterráneo antes incluso de su popularización en Egipto. Entre dichos elementos se incluyen la utilización de palíndromos, series de vocales, *nomina magica* – nombres de divinidades de carácter esotérico como Abraxas, Iao, Sabaoth, etc.–, representaciones iconográficas de demonios, o *charakteres* – ideogramas o pictogramas que se utilizaban en ocasiones como si se tratase del nombre del dios que se invoca –. La combinación de estos elementos formaba parte de las estrategias de autoridad que desplegaba el especialista ante su clientela.⁶⁵ Con ellas, se situaba como un mediador imprescindible al ser el único que conocía el código lingüístico que había que utilizar con los dioses. Por otro lado, la competitividad entre profesionales hacía que desde el siglo II d.e. y, sobre todo, durante el IV-V d.e. se ensayaran

⁶⁴ Cf. e.g. Brashear 1995; Frankfurter 1998; Gordon 2012, p. 48-51.

⁶⁵ La cantidad de estudios sobre el uso de un vocabulario y lengua especializados (*charakteres*, *onomata barbara*, *ephesia grammata*) es enorme: cf. e.g. Dzwiza 2013; Tardieu, Van den Kerchove, Zago (eds) 2013; Gordon 2011b; Bernabé Pajares 2003; Versnel 2002, p. 105-158; Pocetti 2002; Gordon 2002.

diferentes combinaciones de elementos para convencer a la clientela de la eficacia de sus habilidades.

En el caso de los textos de maldición de Roma, por ejemplo, los nuevos modelos acaban por suplantar a las tradiciones anteriores, basadas en la enumeración de las partes del cuerpo de la víctima, en la elaboración de listas de enemigos o en la invocación a los dioses del Hades. Hasta ahora hay detectados dos focos principales de deposición de maldiciones aparte de otros testimonios dispersos. Uno de ellos es el de la Porta San Sebastiano, en la Via Appia, en donde se encontraron un grupo de unas 56 láminas de execración durante unas excavaciones que tuvieron lugar en torno a 1850 – aunque no fue hasta 1898 cuando los textos fueron editados y publicados –.⁶⁶ Todas las maldiciones están fechadas a finales del siglo IV d.e. y tienen una serie de características comunes. En primer lugar, a diferencia de los modelos de execración anteriores, este grupo de maldiciones, conocidas con el calificativo de maldiciones *sethianas*, está redactado en griego, con sólo unos pocos ejemplos en latín. En ellas se invoca a divinidades típicas del panteón egipcio como Seth, Osiris o Apis, junto con otras divinidades que parecen haber sido fagocitadas de otras tradiciones religiosas. Una de ellas es la *vox magica* *Εὐλάμων*, que Mastrocinque interpreta como un préstamo del arameo *‘alam* o del hebreo *‘olam*, “eternidad”, pero también hay referencias a las ninfas, o – aunque se trata de una cuestión debatida – a la diosa frigia Cibele, tal y como se lee en una maldición que incluye la frase formular *Λόγος ὑμῖς δέε Φρυγία δέε Νυμφεε Ειδωνεα νεαενκωαενκωρω*. El texto de este grupo de maldiciones está organizado en bloques que se disponen en distintas direcciones en la lámina de plomo, y en diferentes partes del soporte, sobre todo en el centro; además, se representan una o varias figuras, la más frecuente de las cuales es una imagen antropomorfa con cabeza de caballo identificada con Seth-Tifón.

La inmensa mayor parte de estas maldiciones estaba especializada en competiciones circenses, principalmente carreras de caballos y combates gladiatorios. Los autores de las maldiciones tenían un conocimiento preciso de quiénes formaban parte de las diferentes facciones, de las filiaciones de los aurigas o incluso de los nombres de los caballos. Tanto la temática como las características lingüísticas de las maldiciones recuerdan a las de Cartago y Hadrumeto, en donde se ensayaron por primera vez los dispositivos de la magia greco-egipcia para la preparación de maldiciones agonísticas. Mastrocinque ha sugerido que los clientes e, incluso, autores de estas maldiciones

⁶⁶ Cf. Wunsch 1898 = *DT* 140-187; Mastrocinque 2005.

fueron aurigas y gladiadores – los cuales recurrirían a estas prácticas para librarse de sus rivales – o brujas como las que describe la literatura elegíaca latina. Gordon, plantea otro escenario, y sugiere más bien que este tipo de maldiciones eran encargadas por individuos que invertían grandes sumas de dinero en las apuestas que giraban en torno a las competiciones y carreras, ya fueran los propietarios de alguna de las facciones que competían o los propietarios de establos de caballos de carreras.⁶⁷ Este tipo de clientes sería el único que conocería detalles tan precisos como los nombres de todos los caballos que van a competir.⁶⁸ En cuanto a los especialistas, no se trataría de los individuos implicados, pero tampoco serían brujas. Se trataría más bien de expertos que aprendieron su oficio a la sombra de la tradición mágica de los templos greco-egipcios. No se conoce con certeza la identidad de los clientes de este tipo de maldiciones pero si se tiene en cuenta que eran redactadas en contextos de apuestas con grandes sumas de dinero, es poco probable que entre los clientes hubiera esclavos, a no ser que actuaran como gestores de las apuestas de sus patrones.

El otro gran centro de deposición de maldiciones a partir de finales del siglo III y hasta el siglo V d.e. fue la fuente dedicada a la ninfa Anna Perenna, a las afueras de Roma. Aunque en estas se recurría a algunos elementos similares a los que usaron los profesionales de las maldiciones *sethianas*, la manera de emplearlos fue muy diferente. De hecho, da la sensación de que se trató más bien de la respuesta que dieron los expertos locales a la intromisión de la nueva oferta en el mercado de las maldiciones. En primer lugar, la lengua en la que se redactaba las maldiciones en el santuario de la ninfa era el latín. Además, hay una clara evolución entre la maldición más antigua del santuario de Anna Perenna, fechada entre el II-III d.e., y las fórmulas de execración posteriores. En el primer ejemplo no hay ninguno de los elementos que se añadirán a las otras maldiciones, sino que su formulación corresponde más bien al modelo greco-romano, con un enunciado formular sencillo y sin elementos ostensivos: el texto se limita a solicitar un castigo contra las víctimas nombradas.⁶⁹

A partir del siglo IV, el tipo de maldiciones que se depositaba en la fuente de Anna Perenna se volvió mucho más sofisticado, aunque dicha sofisticación se basaba más en elementos ostensivos que en estrategias lingüísticas. En las láminas de maldición

⁶⁷ Gordon 2012. Aunque su estudio está centrado en las maldiciones de Cartago y Adrumento, yo veo un vínculo claro entre las maldiciones de Porta San Sebastiano y las africanas.

⁶⁸ Cf. *DT* 159, 160, 161, 165 como ejemplos de maldiciones del corpus de *defixiones sethianas* en donde se incluyen listas de caballos.

⁶⁹ *AE* 2008, 222 = Blänsdorf 2010, p. 227-229 = Sánchez Natalías 2013, p. 223-224.

se incluyeron *charakteres* y diversas representaciones iconográficas, pero el contenido de los textos siguió siendo muy rudimentario. A cambio, la escenificación ritual era más elaborada que en otros casos: se preparaban muñecos de barro en donde se escribía la maldición, se introducían los textos execratorios dentro de pequeñas urnas que, a su vez, contenían otras fórmulas, etc. A diferencia del contenido especializado de las maldiciones *sethianas*, la temática de las maldiciones de Anna Perenna era más variada, de modo que estos especialistas sí que podrían haber tenido esclavos entre sus clientes.

En cualquier caso, las novedades introducidas en Roma por profesionales extranjeros a partir del siglo III provocaron un cambio en las prácticas execratorias habituales en la ciudad.⁷⁰ Esta renovación no sólo se aprecia en las especializadas maldiciones *sethianas* o en las maldiciones de Anna Perenna, sino también en otras en donde hay certeza absoluta de que el cliente fue un esclavo, como en el caso de la maldición que encargó la esclava Politoria para evitar trabajar en un burdel o en un taller textil. Aunque no se pueda conocer la condición social del experto, el texto de la maldición revela técnicas especializadas propias de la tradición greco-egipcia. Además de redactar la maldición en griego, el redactor fue capaz de aprovechar elementos de otras tradiciones religiosas, como la utilización de *charakteres*, la invocación a los ángeles (ἄγγελοι), o la enumeración de *onomata barbarika* como Φανχοιβικυξ Πετριάδη / Κραταραδ[η]. En este sentido, llama especialmente la atención el paralelismo casi idéntico que hay entre la frase Ἀρθυλαιλαμ Σεμεσιλαμ / Βαχυχ Βαχαξιχυχ Μενεβαιχυχ / Ἄβρασαῆς, con la que se inicia el texto de la cara B de la maldición de Politoria, y la frase αφθυ λαιλαμ σεμεσειλαμ αειησιου βαχυχ βακαχυχ βακαξιχυχ μενεβαιχυχ αβρασαῆς βαζαβαχυχ μενεβαιχυχ αβρασαῆς, que aparece en varias maldiciones halladas en Cartago y publicadas por Audollent en 1933.⁷¹ Aunque la secuencia Βαχυχ Βαχαξιχυχ es común en las maldiciones *sethianas*, lo cierto es que en ellas no se invoca a los ángeles ni se enuncian *uoces magicae* como λαιλαμ o Σεμεσιλαμ. Tanto la maldición de Cartago como la de Politoria parecen ser la puesta en práctica de una receta para redactar maldiciones conservada en papiro en la que se lee:

⁷⁰ Sobre otras expresiones rituales mágicas redactadas en griego y provenientes de Roma, cf. Bevilacqua 2003.

⁷¹ Audollent 1933, p. 16. Esta fórmula es la más completa, aunque había variantes según las maldiciones. Por otro lado, la temática es diferente en cada una de ellas: en un caso se trata de una maldición dirigida contra aurigas y en otros dos, está dirigida contra unos baños públicos.

*Arphool Lailam Semesilam Iaeô (Logos) bakaxichuch Abrasax aô archômilak menesilam Iaeô auô bakaxichuch Abrasax ôii, impide/retén el asunto x.*⁷²

Las variantes que existen entre las instrucciones del papiro y la maldición de Politoria forman parte de la creatividad del especialista, el cual eligió cómo presentar el asunto en cuestión dentro de la maldición y, eventualmente, añadió otros elementos para darle un valor añadido. En el ejemplo de Politoria, las inferencias más originales del texto corresponden a la inclusión de *charakteres* más complejos que los que hay en el papiro. La invocación a los ángeles (κύριοι ἄγγελοι) también está ausente en la receta egipcia. Todos estos elementos revelan una utilización estratégica de los recetarios mágicos, un dominio de una fraseología formular y una capacidad de combinar actos ilocutivos a los que difícilmente podría haber accedido una esclava vendida a un burdel sin una mediación profesional.

B – Adivinación

En el caso de las prácticas adivinatorias, el panorama no es diferente a lo que ocurre con la solicitud de maldiciones: los esclavos se adaptaban a los recursos locales. Existen algunas referencias que sugieren la existencia de una clientela de esclavos en prácticamente todos los sistemas adivinatorios que había en la antigüedad: desde los sistemas de perfil bajo como la oniromancia o la adivinación por suertes, hasta en los modelos más elaborados que exigían la capacidad de un profesional para navegar a través de redes complejas de asociaciones e interpretaciones de variables, como en el caso de la astrología. Aun así, una buena parte de esas referencias corresponden a modelos literarios que juegan con la idea de que la astrología es un sistema adivinatorio propio de gente supersticiosa, como mujeres y esclavos, y cuando se analizan con un mínimo de detalle los textos astrológicos que se han conservado, el tipo de clientela que sugieren a partir de las listas de cuestiones corresponde más bien a individuos con una posición social acomodada. Aunque pueda haber cuestiones que pudieran interesar a un esclavo en el tipo de consultas previstas, no se deben interpretar como el resultado de una demanda concreta sino como un proceso de “objetivación” de la realidad para dar visos de credibilidad al sistema adivinatorio.

Hay algunas referencias literarias que indican cómo los esclavos aprovechaban la visita de un harúspice a la *domus* para consultarles acerca de sus preocupaciones. Por

⁷² PGM V, 365-367 = Dzwiza 2013, vol. 2, p. 456: ἄρφοολ | Λαίλαμ Σεμεσίλαμ Ιαεω (λόγος) βακα|ξίχυχ Ἀβρασαῖ αὐ αρχωμίλακ | μενεσίλαμ Ιαεω ουω βακαξίχυχ | Ἀβρασαῖ ωι, κατὰσχεσ τὸ δεῖνα πρᾶγμα.

ejemplo, el personaje del esclavo Geta, en una de las obras de Terencio, dice en una ocasión:

¡La de prodigios que me han sucedido desde entonces!; Dentro de mi casa entró un perro negro que nunca había visto, una culebra se deslizó desde las tejas por el impluvio, cantó una gallina! El adivino me lo ha desaconsejado, el arúspice me lo ha prohibido. ¡Empezar una empresa nueva antes del solsticio de invierno!⁷³

En Plauto, las esclavas Adelfasio y Anterástile consultan a un harúspice,

ANTE.– Yo, hermana, estoy loca de contenta por los presagios de nuestras víctimas y por lo que ha dicho el arúspice de nosotras dos...⁷⁴

No hay duda de que había astrólogos que trabajaban a domicilio. De hecho, una de las ventajas de la astrología o de los manuales adivinatorios era su versatilidad locativa⁷⁵ frente a las exigencias logísticas que conllevaba la visita a un templo oracular (gastos de viaje, de alojamiento, compra de ofrendas, etc.). Lo que sí que es más dudoso es el mapa social de su clientela según las fuentes literarias. La difamación de la astrología es constante: es extranjera, no responde a los valores de la sociedad romana y es subversiva, ya que son las mujeres y los esclavos quienes recurren a ella. En realidad, el cliente típico eran varones con un estatus similar al del *pater familias*, con un poder adquisitivo notablemente superior al mínimo para la subsistencia.

Se ha destacado, por ejemplo, que en el libro de instrucciones redactado en el siglo II d.e., *Sortes Astrampsychi*, hay cuestiones que afectaban tanto a propietarios de esclavos como, presumiblemente, a esclavos.⁷⁶ El manual estaba diseñado para ofrecer prospectivas de futuro sobre una consulta determinada, pero las consultas no estaban relacionadas con los intereses o las necesidades individuales del consultante, sino con el tipo de preguntas que el autor de las *Sortes* había previsto.

Según la versión del libro, había 92 cuestiones y en torno a 100 respuestas posibles, divididas en bloques de diez. Entre las preguntas que el autor había considerado como típicas de un propietario en relación con sus esclavos estaban “¿encontraré

⁷³ Terencio, *Phormius*, 705-710: *quot res postilla monstra euenerunt mihi! intro iit in aedis ater alienus canis; anguis per impluuium decidit de tegulis; gallina cecinit; interdixit hariolus; haruspex uetuit; ante brumam autem noui negoti incipere!* (trad. de G. Fontana Elboj, Madrid [BCG], 2009).

⁷⁴ Plauto, *Poenulus* IV, 1205-1206: *Nimiae uoluptatis quod in extis nostris portentumst, soror, quodque haruspex de ambabus dixit* (trad. de M. González-Haba, Madrid [BCG], 2002).

⁷⁵ Smith 1995, p. 21-26.

⁷⁶ Cf. Eidinow 2012, p. 247 y s.

al fugitivo?” o “¿podrá el fugitivo escapar sin ser detectado?” Por parte de los esclavos, el tipo de consultas previstas incluían, “¿voy a ser vendido?”, “¿llegaré a un acuerdo con mis propietarios?”, “¿seré liberado de la servidumbre?”, y, aunque la lectura ha sido discutida, “¿escaparé sin ser detectado?”⁷⁷ Aun en el caso de que la lectura fuera correcta, no hay certezas sobre si, de hecho, algún usuario llegó a plantear esta cuestión. A partir de las consultas que incluyen estas *Sortes F. Naether*, por ejemplo, considera que el usuario habitual de este tipo de oráculos era varón, casado, de mediana edad y con una posición social acomodada, de modo que los esclavos no eran usuarios habituales.⁷⁸ Aparte, en caso de que se plantearan este tipo de preguntas, el sistema de respuestas daba un 50% de probabilidades de respuesta negativa, e incluso si salía una respuesta positiva, el consultante aún podía sopesar otras variables. Las preguntas que recogen las *Sortes Astrampsychi* estaban basadas en estereotipos, en lo que cualquier lector esperaba encontrarse si echaba un vistazo al manual, y uno de estereotipos más habituales en relación con los esclavos era que siempre estaban planeando huir.⁷⁹

Todo el aparato de la astrología estaba al servicio de individuos con unos ingresos mínimos aceptables y, en la mayor parte de las ocasiones, ciudadanos, pero también podía ofrecer servicios a los grupos serviles. Como en los casos anteriores, no hay ejemplos que lleven a pensar en la expresión de conflictos de esclavos contra sus patrones, pero sí en su uso como una estrategia de gestión del riesgo en situaciones críticas, como en transacciones de compra-venta, en donde podía haber esclavos involucrados, ya fuera como mercancía, como vendedores o como compradores.

La astrología catártica ilustra bien esta cuestión. Su complejo sistema de interpretación ofrecía un margen de acción suficiente como para que el astrólogo y el consultante pudieran discutir las prospectivas de futuro para cada posibilidad.⁸⁰ Dicho sistema combinaba los cuatro puntos cardinales (*kenetra*), con la posición de las estrellas y planetas en relación con la eclíptica que dibujaban en el eje del horizonte (Este-Oeste, el observador miraba hacia el sur), y su ubicación en la bóveda celeste, compartimentada

⁷⁷ *Sortes Astrampsychi*, 32, 74 y 89 (Naether 2010).

⁷⁸ Naether 2010, p. 276.

⁷⁹ La cuestión de la fuga de esclavos es un tema habitual en la historiografía de la esclavitud antigua. Cf. e.g. Biežuńska-Malowitz 1971; 1977; Bellen 1971; Feeley-Harnik 1982; Kudlien 1988; Bradley 1994, p. 117-128. Con respecto a otros libros de adivinación que elaboran una imagen estereotipada de la realidad, cf. Annequin 1987 en relación con la obra de Artemidoro, *supra* p. 46-48.

⁸⁰ Sobre cuestiones relacionadas con esclavos en astrología catártica, cf. Hübner 2003, p. 156-159 (compras); p. 191-197 (esclavos fugitivos); p. 202-209 (manumisión de esclavos). Sobre la elaboración de una narrativa negociada entre el experto y el cliente en astrología catártica, Gordon 2013.

generalmente en doce partes, en el momento en el que se pretendía llevar a cabo la acción por la cual se consultaba. Además, se tenía en cuenta para la interpretación el hemisferio de la bóveda que quedaba oculto al observador. Todo dependía de la habilidad del astrólogo para elaborar prospectivas de futuro coherentes a partir de las series narrativas que extraía de la bóveda celeste. A través de ellas, el consultante recibía herramientas argumentativas que le permitían enfrentarse al riesgo percibido al iniciar una actividad que implicara una fuerte inversión, y entre ellas se incluía la posibilidad de conceder a un esclavo la libertad, algo que afectaba tanto al esclavo, que debía compensar a su patrón con una suma equivalente a su valor, como a su patrón, que dejaba de controlar (desde un punto de vista jurídico) a su mano de obra.

Como en las actividades rituales del templo, o como en el caso de los profesionales de la preparación de maldiciones, los diversos tipos de adivinación no solían ofrecer servicios que implicaran una contestación al orden establecido; podía haber casos en donde las opciones de consulta incluyeran cuestiones como si huir era una posibilidad recomendable, o cuándo un esclavo iba a ser liberado, pero el número de cuestiones que podían resultar de interés para un esclavo era ridículo en comparación con el número de consultas previstas para individuos con un estatus equivalente al de un *pater familias* (recordemos, por ejemplo, que de las 92 preguntas que recogen las *Sortes Astrampsychi* sólo 3 están relacionadas con esclavos). Además, en las *sortes* o en los horóscopos, el experto tenía un margen de acción suficiente como para modificar o neutralizar las respuestas.

Es probable que los esclavos pudieran tener acceso a los harúspices, astrólogos o adivinos que visitaban la *domus* para ofrecer sus servicios, tal y como reflejan las obras de Plauto y Terencio. Sin embargo, la documentación relacionada con astrología y adivinación no ofrece datos que permitan pensar que los esclavos recurrieran a la adivinación como medio para enfrentarse al orden establecido. Tanto los adivinos como los propios sistemas adivinatorios actuaban como filtros que evitaban cualquier viso de conducta contraria al orden.

IV – RECURSOS NO INSTITUCIONALIZADOS

Existían prácticas que no requerían necesariamente las habilidades de un experto; formaban parte más bien de un conocimiento general que se aprendía de manera informal al ejercer una profesión determinada, como parte de un comportamiento compartido y automatizado por su carácter rutinario, o a través de la observación de las técnicas de los especialistas rituales. El estudio de este tipo de técnicas

resulta problemático, ya que las fuentes que reflejan actividades de esta naturaleza no son precisas. Es muy difícil extraer información verosímil acerca de motivaciones o condición social de los autores; en otros casos, la información es de segunda mano y está condicionada por las valoraciones de los autores que hablan de ellas.

Un ejemplo de lo que se podría considerar un comportamiento aprendido como parte de las actividades de una profesión lo recoge Plinio en el recetario farmacológico que él considera típico de los magos. En el ejemplo que cito a continuación, Plinio indica cómo los traficantes de esclavos (*mangones*) utilizaban todo tipo de triquiñuelas para presentar de manera atractiva a su mercancía.

Para que las axilas de los niños no tengan vello, lo mejor es frotarlas con huevos de hormiga; del mismo modo, los *mangones* (traficantes de esclavos), para retardar la crecida de vello en los adolescentes, les frotan con la sangre de los testículos de los corderos cuando son castrados.⁸¹

Las necesidades o responsabilidades derivadas de una profesión podía incluir el aprendizaje de dispositivos, técnicas o remedios de perfil bajo, como en el caso que recoge Plinio. Existían ámbitos en los que, por su alto nivel de incertidumbre o los riesgos que implicaban, eran especialmente tendentes a recurrir a prácticas farmacológicas o profilácticas que podían asociarse a la magia. Uno de estos ámbitos era el de la prostitución, en donde el riesgo de embarazos indeseados, las disfunciones sexuales o la progresiva pérdida de clientes a causa de la vejez hacían que prostitutas y *lenae* aprendieran progresivamente acerca de abortivos, remedios anticonceptivos, o afrodisíacos que, a su vez, nutrirían la demanda de sus clientes para sus encuentros eróticos. He comentado con anterioridad cómo este conocimiento adquirido se manipulaba en las fuentes literarias. En el caso del mundo romano esto se aprecia con especial intensidad entre los poetas elegíacos, los cuales recurrían a tópicos sobre las supuestas habilidades y maldad de las brujas para describir a algunas prostitutas o administradoras de lupanares;⁸² aparte, debía existir entre meretrices y administradoras de lupanares un conocimiento más o menos formal sobre cómo actuar según qué casos. Existían diferentes niveles para la prevención, el diagnóstico y el tratamiento de los riesgos percibidos en las relaciones eróticas. El primero de esos niveles era el auto-diagnóstico y tratamiento a partir de remedios locales, por ejemplo:

⁸¹ Plinio, *Naturalis historia*, 30.41: *Ne sint alae hirsutae, fornicarum ova pueris infricata praestant; item mangonibus, ut lanugo tardior sit pubescentium, sanguis e testiculis agnorum cum castrantur*. Otras aplicaciones a las que recurrían los *mangones* en *Naturalis historia*, 24.35.

⁸² Cf. *infra* p. 165 y 

En la isla Cárpatos cuentan que quemar todas sus garras (del caracal) con la piel es muy eficaz. Beber esta ceniza inhibe la conducta impúdica de los hombres y rociarse con ella, el deseo sexual de las mujeres...⁸³

Este tipo de prácticas difícilmente pueden ser definidas como mágicas; en el mundo romano, la asociación entre la utilización de *pharmaka* y *uenena* con fines contraceptivos o abortivos con la brujería fue más bien producto de la creatividad de los poetas elegíacos latinos, los cuales, desde Catulo, adoptaron los rasgos definitorios de la bruja malvada que había ido desarrollando la literatura greco-helenística. Aunque la cuestión de la magia erótica fuera magnificada en la literatura latina del cambio de era y tuviera un gran componente fantástico, la preparación de métodos contraceptivos y abortivos se acabó profesionalizando.⁸⁴

Otro entorno en el que había esclavos involucrados y cuyas responsabilidades llevaban a recurrir a dispositivos profilácticos de perfil bajo estaba relacionado con el cuidado de los niños. De acuerdo con algunos autores las nodrizas y matronas tendían a utilizar determinados gestos como prevención para alejar cualquier calamidad de los niños que tenían a su cargo:⁸⁵

Mira cómo una abuela o una tía materna llena de supersticiones levanta de su cuna a un niño y con el dedo infame y saliva lustral empieza a purificarle la frente y los húmedos labios, pues es experta en conjuros contra el aojamiento.⁸⁶

¿Debemos creer nosotros que es correcto que se haga a la llegada de un extraño o que, si mira a un bebé dormido, la nodriza escupa sobre él tres veces? Pues a éstos los cuida Fascino, protector también de los generales, no sólo de los niños, divinidad cuyo culto

⁸³ Plinio, *Naturalis historia*, 28.32.122: *ungues earum omnes cum corio exuri efficacissime in Carpatho insula tradunt. hoc cinere potio propudia uirorum, eiusdem aspersu feminarum libidines inhiberi* (trad. de J. Cantó, I. Gómez Santamaría, S. González Marín, E. Tarrío, Madrid [Cátedra], 2002). Cf. asimismo, *Naturalis historia*, 24.11.18.

⁸⁴ Cf. e.g. Plinio, *Naturalis Historia*, 29.27.85, en donde describe un tratamiento que poco tiene que ver con hacer bajar la luna o cambiar el curso de los ríos. Asimismo, esta cuestión no era exclusiva del inframundo de la prostitución: las clases aristocráticas también estaban interesadas en conocer contraceptivos eficaces, de modo que un gran número de tratados médicos incluyeron remedios e incluso buscaron establecer diferencias categóricas entre cuáles eran más adecuados y cuáles no, como en Sorano, 1.20.95-99 o, más adelante, en la *Homilía 24 sobre la Carta a los romanos* de Juan Crisóstomo. Sobre el uso de contraceptivos por parte de las élites, Hopkins 1965.

⁸⁵ Sobre la condición servil de las nodrizas, cf. Bradley 1992 [1986], y Mangas 2000.

⁸⁶ Persio, 2, 30-34: *Ecce auia aut metuens diuum matertera cunis / exemit puerum frontemque atque uda labella / infami digito et lustralibus ante saluis / expiat, urentis oculos inhibere perita* (trad. de M. Balasch, Madrid [BCG], 1991).

entre los ritos religiosos romanos es atendido por las Vestales y que, médico del mal de ojo, ampara los carros de los triunfadores colgado debajo de éstos y, como remedio similar a una voz, les ordena mirar atrás para conseguir a su espalda la benevolencia de la Fortuna, verdugo de la gloria.⁸⁷

Estos pasajes fueron utilizados por Vogt para destacar cómo las relaciones entre patrones y esclavos estaban estrechamente ligadas y cómo la educación que los niños recibían de sus nodrizas contribuía a que se creara un mismo universo referencial.⁸⁸ Aun así, conviene destacar cómo las fuentes trataban de demarcar los límites de la acción normativa. A pesar de que los autores latinos comprendían bien el significado de la ilocución del *digitus infamis* que hacían las nodrizas, expresaban un juicio de valor en el que se desautorizaba el acto. Plinio, por ejemplo, no entiende qué necesidad hay de hacer algo así cuando ya existe un dios que se encarga de eso. Este tipo de gestos pasaron a formar parte del elenco de comportamientos extravagantes de las viejas supersticiosas, lloricas y débiles de espíritu. La gesticulación del *digitus infamis* sólo se admitía en el caso de que lo hiciera un individuo con autoridad en un contexto determinado, como el *pater familias* durante la *Lemuria*,⁸⁹ o mediante la utilización de amuletos.

Las fuentes tienen un carácter moralista claro, tratan de establecer un guión de lo que es el comportamiento religioso correcto. En él, es el *pater familias* el que se debía ocupar de las relaciones con los dioses, mientras que las mujeres y los esclavos se sitúan en un segundo plano. Sin embargo, en la práctica, la realidad era diferente. Entre las responsabilidades de la nodriza estaba el cuidado de los niños, por lo que era ella la primera que llevaba a cabo las prevenciones necesarias y el primer diagnóstico en caso de enfermedad. El *pater familias* sólo actuaba en situaciones donde los remedios generalizados no funcionaban y se debía acudir a un experto, independientemente de la tradición médica a la que perteneciera (ya fuera un médico hipocrático o un iatromago).⁹⁰

⁸⁷ Plinio, *Naturalis historia*, 28,39: *Cur non et haec credamus rite fieri, extranei interuentu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui in os? Quamquam religione eum tutatur et Fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter Sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus inuidiae, iubetque eosdem respicere similis medicina linguae, ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex* (trad. de J. Cantó, I. Gómez Santamaría, S. González Marín, E. Tarrío, Madrid [Cátedra], 2002). Sobre la saliva lustral en la literatura clásica, Nicolson 1897.

⁸⁸ Vogt 1974 [1965], p. 105 y s.

⁸⁹ Cf. Ovidio, *Fasti*, 5.429-434.

⁹⁰ Sobre la ausencia de conflictos a la hora de recurrir a diferentes tradiciones médicas por parte de los clientes, cf. Harfouche 1992, quien analiza la manera de actuar de madres lactantes de diferentes etnias en Líbano cuando sus hijos caen enfermos.

Ese primer nivel de prácticas generalizadas, de acciones preventivas no especializadas o de interpretación propia de los hechos se aprecia también en otros ámbitos, como la adivinación. En las fuentes literarias es habitual presentar a los esclavos como individuos incapaces de practicar la adivinación inductiva, ya que no tenían el conocimiento técnico adecuado para leer los signos divinos que revelaban el futuro. Sin embargo, sí que solía describirse a los esclavos como individuos sensibles a una supuesta adivinación natural, intuitiva.⁹¹ Entre el tipo de sistemas de adivinación de perfil bajo que se han destacado como típicas de los esclavos estaban la metoposcopia, o la capacidad de leer el pensamiento de la gente a través de sus rasgos faciales, la oniromancia y la adivinación extática.

Por ejemplo, en relación con la fisiognomía, la esclava Crisis del *Satiricon* de Petronio se jacta de que es capaz de saber lo que piensa la gente sólo con ver cómo andan aunque no entienda nada de augurios ni le interesen los horóscopos.⁹² En realidad, muchos de estos modos de adivinación desarrollaron características técnicas que sólo un experto podía interpretar: en el caso de la metoposcopia, se han conservado manuscritos del Mar Muerto que asocian rasgos de la técnica fisiognómica con la astrología, lo cual implica un proceso de interpretación de signos elaborado, en donde se combinan dos sistemas.⁹³

Con respecto a la oniromancia, es bien conocida la obra de Artemidoro sobre la interpretación de los sueños, pero además había otros sistemas de interpretación de la voluntad divina a través del sueño, como la *incubatio* en los templos de Asclepio, o las instrucciones que detallan algunos papiros mágicos.⁹⁴ Las fuentes literarias no solían tener en cuenta estos sistemas, y se dedicaban más bien a describir esquemas simplificados para caracterizar la estulticia, ignorancia o sencillez de los esclavos.

El arquetipo literario era el esclavo que caía en estado de éxtasis de manera involuntaria. Se trata de una imagen habitual en las comedias de Plauto que se va repitiendo

⁹¹ Este es el aspecto que más destaca Montero Herrero 1995. A diferencia de este, yo no creo ni que los esclavos sólo estuvieran preocupados por obtener la libertad (p. 142), ni que sus sistemas de adivinación predilectos fueran los que Cicerón cataloga como *naturalis diuinatio* (p. 151). Cf. el más completo estudio de Kudlien 1991 y la crítica de Annequin 1992.

⁹² Petronio, *Satiricon*, 126. Cf. asimismo el comentario simplista de Trimalción con respecto al zodíaco, en donde defiende que Virgo es el signo de las mujeres, los esclavos fugitivos y los que arrastran grilletes: *Satiricon*, 39.9.

⁹³ Popovic 2007.

⁹⁴ E.g. *PGM IV* 3172-3208; VII 222-254; 359-369; 664-685; 1009-1016; VIII 64-110.

de manera esporádica entre los autores posteriores.⁹⁵ Por ejemplo, Plutarco cuenta que Mario, justo antes de obtener la dictadura, escuchaba con atención las promesas de victoria que le aseguraba uno de sus esclavos en pleno delirio.⁹⁶ O en la famosa acusación contra Apuleyo de Madaura, uno de los motivos que se alegaron fue que provocó un estado de trance a uno de sus esclavos, un niño, para que le revelara el porvenir.⁹⁷

El estereotipo del esclavo que cae una y otra vez en estado de éxtasis era una forma de acentuar su fragilidad mental, de infantilizarlo: el otro gran arquetipo de persona tendente a las profecías extáticas en la literatura greco-latina eran los niños.⁹⁸ Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con los esclavos, en el caso de los niños sí que hay referencias a su utilización como *mediums* en fuentes no literarias, como en los manuales de instrucciones que recogen los papiros mágicos griegos.⁹⁹ Desde la propia Antigüedad se elaboraron explicaciones sobre la capacidad profética atribuida a los niños y a los esclavos; Olimpiodoro, por ejemplo, defendía que los niños y los granjeros tenían un espíritu más simple y directo que el resto de la gente y, por tanto, era menos probable que imaginasen cosas, eran más genuinos en sus profecías.¹⁰⁰ En otros casos se han destacado aspectos como la inocencia o la pureza del cuerpo de los niños,¹⁰¹ los cuales resultarían difícilmente aplicables al caso de los esclavos. Otra hipótesis que se ha defendido es que la utilización de niños para estas prácticas se debía a que eran fácilmente influenciables y el intérprete podía manipularlos a voluntad.¹⁰² Este caso también

⁹⁵ E.g. Plauto, *Casina*, 356; *Rudens*, 326; 377; 1139 y s.; *Truculentus*, 602. Cf. Bömer 1963, p. 973 y s. y Montero Herrero 1995, p. 151 y s.

⁹⁶ Plutarco, *Sylla*, 27. Plutarco también describe a la esclava compañera de Espartaco como una mujer con tendencia a las dotes proféticas: Plutarco, *Crassus*, 8. Euno también es descrito por las fuentes como un individuo con supuestas capacidades proféticas: Diodoro Sículo, 34/35 2.5-7. Sobre las dotes sobrenaturales atribuidas a los líderes de las revueltas serviles, cf. McKeown 2012, p. 281-287.

⁹⁷ Apuleyo, *Apologia*, 42.5. El madaurense se defendió señalando que el niño era epiléptico, y que el trance que sufrió no fue más que un ataque provocado por su enfermedad.

⁹⁸ Sobre la utilización de niños como *mediums* en adivinación, especialmente en los recetarios de los *PGM*, cf. Johnston 2001.

⁹⁹ Cf. e.g. *PGM* IV 88-93; V 1-53; VII 540-78; *PDM* XIV 1-92; XIV 150-231. Una lista completa en Johnston 200, p. 101 n. 9.

¹⁰⁰ Olimpiodoro, *In Platonis Alcibiadem commentaria*, p. 8 Cr. De manera similar, Jámblico, *De mysteriis*, 3.24.

¹⁰¹ Cf. Platón, *Symposium*, 217c; Artemidoro, 2.69; Pausanias, 7.22.2-4; *PGM* VII 544; *PDM* XIV 68-69; XIV 769-70; XIV 857. Abt 1963 [1908], p. 258-259; Hopfner 1932, p. 219-220 y 1926, p. 65-66; Dodds 1973, p. 190 y Lane Fox 1986, p. 208 apoyan esta hipótesis.

¹⁰² Esta es la tesis principal de Johnston 2001.

explicaría la eventual utilización de esclavos como *mediums*, sobre todo si creemos los comentarios del obispo Hipólito de Roma, que defendía que el niño decía lo que el intérprete esperaba oír por la violencia psicológica que ejercía sobre él.¹⁰³

Independientemente de si se forzaba realmente a los esclavos a caer en estado de éxtasis o si se trató más bien de un arquetipo literario empleado para infantilizarlos, el hecho cierto es que algunos juristas consideraron sus capacidades proféticas como un defecto de mercancía que se podía utilizar como causa de anulación de su contrato de compraventa.¹⁰⁴

Aun así, podemos admitir que las restricciones que imponía el sistema sobre los esclavos fueran cuestionadas en algunas ocasiones. Como he comentado en el capítulo 2, la percepción de justicia era algo subjetivo, de modo que podían darse situaciones en las que un individuo no reconociera la autoridad de un mediador para dirigir su solicitud a los dioses. En esas circunstancias, se tratarían de utilizar los elementos performativos que caracterizaban las prácticas execratorias, manipulándolos o tratando de emular sus elementos ostensivo-inferenciales. Las laminillas de plomo con trazos ágrafos eran esfuerzos por imitar comportamientos rituales que se ven con anterioridad y que se reconocen, pero que no se dominan; se doblaban como las otras y se depositaban en los mismos lugares que el resto de maldiciones: se han encontrado ejemplares así en Bath, Uley y Maguncia, por ejemplo.¹⁰⁵ En muchas de ellas no hay más que garabatos, pero en algunas se escriben nombres de manera rudimentaria que podrían hacer alusión a conflictos entre esclavos.

El templo dedicado a Isis y a Mater Magna en Maguncia ofrece algunos ejemplos que apuntan en esta dirección. En una de ellas, opistógrafa, se puede leer en la cara A un nombre femenino en nominativo que, según el editor, podría ser *Sassa*, o *Saffa*.¹⁰⁶ En la cara B hay algunas incisiones que podrían ser un esfuerzo por redactar otro nombre. *Sassa* es un cognomen atestiguado en el norte de África, mientras que *Saffa*

¹⁰³ Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 4.28.

¹⁰⁴ *Digesta*, 21.1.1.9-10.

¹⁰⁵ Cf. e.g. para Bath: *Tab. Sulis* 74 = Kropp 2008, 3.2/64 = Sánchez Natalías 2013, p. 381, en donde se lee *DOMX*, que se ha interpretado como abreviatura de *domina*, aunque probablemente forma parte de la plegaria dirigida a la diosa Sulis; *Tab. Sulis* 112 = Sánchez Natalías 2013, p. 401 la cual, aunque resulte incomprensible, implicó un esfuerzo considerable por parte del “redactor”, ya que ocupó 6 líneas de pseudo-texto; *Tab. Sulis* 113-116 = Sánchez Natalías 2013, p. 402-403, catalogadas como “pseudo-inscripciones”. Para Uley: Tomlin 1993, n° 66 = Sánchez Natalías 2013, p. 457; Tomlin 1993, n° 10 = Sánchez Natalías 2013, p. 461. Sobre las maldiciones de Maguncia me refiero a continuación.

¹⁰⁶ *DTM* 32 = Sánchez Natalías 2013, p. 520.

tiene paralelos en Aquitania. Ambas lecturas apuntan a una procedencia extranjera de la mujer, más aún en el caso de que la lectura *Sassa*. Algo más elocuente es el caso de otra maldición hallada en el mismo sitio en donde se puede leer en la cara A *Lamixa* (o *Lamida*) / *Zerita*, y en la cara B [---] *Villi* / *ancil(l)am*.¹⁰⁷ El editor traduce el texto como “*Lamixa Zerita*, la esclava de *Vilio*”, aunque al estar *Lamixa Zerita* en nominativo y *ancil(l)am* en acusativo, otra posibilidad podría ser que *Lamixa* y *Zerita* fueran las autoras de la maldición, dirigida contra la esclava de *Vilio*, cuyo nombre no se indica. Como en el caso de *Sassa*, el nombre de *Lamixa*, de connotaciones orientales, debía sonar especialmente exótico en la antigua *Mogontiacum*. Además, en este caso, sabemos que se trataba de una esclava (*ancilla*).

El problema de este tipo de maldiciones es que en la mayor parte de los casos no podemos saber gran cosa ni de sus autores, ni de los objetivos contra quienes iban dirigidas ni de las motivaciones, ya que son imitaciones gráficas, trazos sobre la lámina de plomo, que no llegaban a tener un significado lingüístico;¹⁰⁸ estos individuos podrían ser de cualquier extracción social, pero, dadas las restricciones que imponía el sistema sobre los esclavos, no sería extraño que hubiera gente de condición servil entre las personas que trataron de recrear el modelo para evitar las constricciones del sistema. En cualquier caso, las motivaciones que llevaban a los esclavos a recurrir a la magia no se limitaban a la búsqueda de la libertad, ni a un conflicto de clase. En el siguiente capítulo voy a analizar con detalle qué tipo de motivaciones revelan los textos mágicos, y trataré de ofrecer un panorama mucho más variado que el conflicto vertical patrón-esclavo.

¹⁰⁷ *DTM* 27 = Sánchez Nataliás 2013, p. 518. Blänsdorf 2010, p. 165 sugiere que el nombre es semítico pero no dice en qué se basa para sostener su hipótesis.

¹⁰⁸ Blänsdorf 2012 hace un estudio sobre la condición social de los redactores de los textos de maldición en los templos de *Mater Magna* en Maguncia y *Anna Perenna* en Roma a partir de la grafía de los mismos: cuanto más simples son, de más baja condición social son los autores. Sin embargo, no tiene en cuenta los elementos paralingüísticos que acompañan a los textos.

MOTIVACIONES

En el capítulo 1, en el apartado dedicado a la sociología de la acción individual, explicaba que uno de los factores más importantes en la definición de agencia es el de las motivaciones que llevan a un individuo a actuar. A diferencia de lo que ocurre con otro tipo de comportamientos, un agente monitoriza de manera reflexiva su comportamiento, es decir, es capaz de explicar el por qué de una acción determinada en concordancia con la cantidad de conocimiento social que tiene almacenado.¹ Se trata, a diferencia del comportamiento animal o de la cinética de una máquina, de acciones racionalizadas.

Algunos investigadores consideran que el comportamiento de un agente es voluntario ya que existe una racionalización de la acción y una evaluación informal sobre las posibles consecuencias o resultados de la acción (aunque luego pueda haber consecuencias inesperadas). Aunque no hay duda de que esta acción reflexiva se produce en la mayor parte de los casos, hay algunos argumentos desarrollados por T. Parsons que no se deberían obviar y que forman parte de las cuestiones que voy a desarrollar en este capítulo.²

Según el sociólogo norteamericano, los patrones de acción voluntaria varían según la intensidad de la necesidad que impulsa a un individuo a actuar, la rigurosidad de su socialización o la cantidad de esfuerzo que necesita invertir para adaptarse a las normas en diferentes situaciones. Los factores exógenos son determinantes en el

¹ Se trata del concepto de “accountability” según el léxico anglosajón de la sociología de la acción. Cf. Giddens 1979, p. 55-57.

² Cf. Parsons 1968 (1937).

comportamiento individual. La institución de la esclavitud en el mundo romano estaba tan fuertemente arraigada y era tan enormemente variada que resulta engañoso dejarse llevar por la idea de que sus motivaciones principales para recurrir a la magia estaban relacionadas exclusivamente con la huida y la obtención de la libertad o que eran producto del conflicto de la lucha de clases.

Los testimonios que reflejan algún tipo de relación entre patrón y esclavo deben analizarse dentro de cada contexto particular, y no agruparse como ejemplos de resistencia. Lo que las fuentes revelan más a menudo son conductas-refugio, intentos de adaptación a la situación que se vive, y la variedad de motivaciones se debe a las diferentes situaciones a las que se tenían que enfrentar los esclavos de acuerdo con la falta de derechos derivada de su condición socio-jurídica, con su posición en la *domus*, o con sus funciones económicas (esclavas utilizadas en la industria del sexo, esclavos que trabajaban en los grandes latifundios, etc.). Asimismo, la coyuntura económica, política o social de cada momento eran determinantes.

Para ilustrar estas cuestiones me voy a centrar en cuatro casos de estudio que considero significativos: en primer lugar, y por analogía con la esclavitud atlántica, plantearé la cuestión de si en el mundo romano existían amuletos que permitieran a los esclavos protegerse de la violencia arbitraria de sus patrones. Bömer pensaba que así era, pero ni las fuentes greco-romanas son concluyentes a este respecto, ni la comparación con la esclavitud atlántica ofrece elementos que permitan sostener esta hipótesis. Un segundo aspecto que trataré es el del recurso a la magia en ambientes de explotación sexual. Un estudio reciente sugiere que la utilización de maldiciones era habitual entre las matronas de la *domus* para tratar de controlar las relaciones sexuales de sus maridos con esclavas. Esta posibilidad puede resultar convincente, pero creo que las *defixiones* no ofrecen información suficiente para defender esta hipótesis por encima de otras posibilidades igualmente verosímiles como, por ejemplo, la competitividad entre prostitutas por ganar clientes a causa de las exigencias del sistema. En cualquier caso, la representación literaria de la magia en el burdel genera una imagen distorsionada con respecto a la *praxis* que se constata a través del recuso a fórmulas de execración. En tercer lugar, analizaré el recurso a la magia en conflictos domésticos y la posición que ocupan los esclavos en los mismos. En este ámbito, los esclavos son en ocasiones percibidos como una amenaza por su capacidad para propagar rumores y debilitar la imagen pública del *pater familias*. Por último, explicaré a través del estudio de la magia rural cómo los cambios en los sistemas de producción a lo largo del Imperio romano afectaron también a los usuarios de la magia.

I – AMULETOS PARA APACIGUAR LA IRA

Cuenta E. Genovese que entre los esclavos de las plantaciones del sur de EEUU antes de la Guerra de Secesión se asumía que la magia que ellos practicaban no afectaba a los patrones blancos.³ Quienes establecían los límites eran los pocos esclavos que controlaban las diferentes formas de poder ritual. Gracias al monopolio de la comunicación con el otro mundo, estos obtenían autoridad frente a sus compañeros, pero para mantenerla tenían que resultar convincentes en sus afirmaciones. Por lo general, cualquier solicitud dirigida contra un patrón era rechazada: algunos expertos locales se limitaban a ofrecer predicciones sobre cuándo un esclavo iba a ser castigado con latigazos, pero no los prevenían.⁴

Sólo en algunos casos había especialistas rituales que se atrevían a atravesar el umbral de lo sensato, asegurando que conocían conjuros para evitar cualquier tipo de castigo corporal. En estos casos, los testimonios que recoge Genovese solían acabar en fracaso o, en caso contrario, respondían a la aguda capacidad del experto local para leer la psicología comportamental de su patrón. Por ejemplo, Sarah Carpenter Colbert, una ex-esclava de Kentucky, relata cómo un esclavo de su misma plantación fue al hechicero local después de haber sido flagelada. El hechicero le hizo andar hacia atrás y llevar unos clavos al lateral de un granero. El patrón no volvió a pegar a aquel esclavo. Todo el mundo sabía que el patrón no solía pegar a sus esclavos pero el hechicero fue capaz de aprovechar algo sabido por todos para rentabilizar su trabajo.⁵ Otras veces, el resultado no era tan afortunado: una esclava de Tejas le encargó a un hechicero un amuleto contra los latigazos. Al ver que, aparentemente, funcionaba, la esclava se fue envalentonando hasta que un día habló de manera descarada a su patrón. Este le dio una paliza y el negocio del hechicero se vino abajo.⁶

En el caso de la magia greco-romana, Bömer ofrece una lectura contradictoria de algunas recetas que se recogen en la colección de papiros generalmente conocida como “papiros mágicos griegos”.⁷ Por un lado, reconoce la posibilidad de que los esclavos

³ Genovese 1976 [1972], p. 221 y s.

⁴ Genovese ilustra esta cuestión con el testimonio de una ex-esclava de Tejas recogido en Yetman 1970, p. 201. Se trata de un comportamiento similar al que describe Plutarco en *Moralia*, 462.

⁵ Genovese 1976 [1972], p. 221 = Rawick (ed.), *Indiana Narr.*, VI (2), p. 59. Otros ejemplos en *Ark. Narr.*, XI (7), p. 20-21; *Ga. Narr.*, XIII (3), p. 345.

⁶ Genovese 1976 [1972], p. 222 = Rawick (ed.), *Texas Narr.*, V (3), p. 161.

⁷ La colección de papiros greco-egipcios editados por Preisendanz y conocidos como *Papyri Graecae Magicae* se corresponde en realidad a una amplia variedad de fórmulas rituales cuyo trasfondo es,

recurriesen a prácticas mágicas para huir o para protegerse de sus propietarios encarando, por ejemplo, filacterias para hacerse invisibles,⁸ pero en otras partes de su disertación trata de enfatizar la idea de que, en términos generales, las relaciones entre patrón y esclavo eran buenas.⁹

La violencia arbitraria de los patrones era una realidad con la que tenían que convivir los esclavos y, de hecho, el comentario de Plutarco sobre la frecuencia con la que estos consultaban acerca de la irascibilidad de sus patrones constata que era una preocupación frecuente.¹⁰ Las únicas fórmulas que podrían estar relacionadas con su voluntad de protegerse de su patrón son una serie de recetas destinadas a controlar la ira de un adversario (conocidas como *θυμοκάτοχα*) o a hacerse invisible.¹¹ Se conoce al menos una receta para fabricar un anillo con el que se consigue “el éxito, el favor y la victoria” (*Δακτυλίδιον πρὸς ἐπίτευξιν καὶ χάριν καὶ νίκην*) en donde se asegura que resulta útil para calmar la ira de patrones y reyes (*ἔτι δὲ βασιλέων ὀργὰς καὶ δεσποτῶν παύει*).¹² No obstante, tal y como explico a continuación, el tipo de clientes al que iban destinados estos amuletos es muy diferente: creo que están más relacionados con estrategias de gestión del riesgo económico en situaciones de incertidumbre – en donde las expectativas esperadas dependen de la decisión aleatoria de un individuo en una posición de poder –, que con la idea de protegerse de un castigo.

Se han hecho algunas hipótesis sobre las tradiciones religiosas que han podido influir en la creación de los *θυμοκάτοχα*, así como la composición social de sus usuarios

esencialmente, la oferta religiosa de los templos egipcios a partir de época helenística. Estas fórmulas integraron, además, préstamos de tradiciones próximo-orientales (judías principalmente) y griegas, y estaban redactadas principalmente en lengua griega y, en menor medida, en demótico. Sobre lo imprecisa que resulta la etiqueta de “papiros mágicos griegos”, cf. Smith 1995, p. 13-27 (reimpreso en Smith 2004, p. 215-229) y Gordon 2012b, p. 147-151.

⁸ Bömer 1963, p. 968.

⁹ Como en Bömer 1963, p. 988, en donde asegura que había fórmulas de magia apotropaica dirigidas a proteger a toda la familia, incluidos los esclavos. Como ejemplo, cita *P.Oxy.* VII 1059, una oración cristiana del siglo V para la protección de la familia.

¹⁰ Plutarco, *Moralia*, 462.

¹¹ En realidad, el léxico relacionado con la ira que aparece en estas fórmulas también incluye *ὀργή* y sus derivados. En muchas ocasiones se emplea indistintamente uno u otro término, aunque en algunos ejemplos, como en *PGM* LXXIX y LXXX, se usan ambos conectados por una conjunción copulativa, sugiriendo una distinción semántica entre ambos. En relación con el léxico de la ira, cf. Harris 2001 p. 50-70.

¹² *PGM* XII 270-350.

pero creo que el cuadro es incompleto.¹³ El trabajo más reciente es el de Faraone, en donde analiza de manera conjunta tanto la tradición de composición de amuletos para restringir la ira como los textos de maldición en donde aparece el término *θυμός*. Aunque en la mayor parte de las *defixiones* de época clásica su significado no es tanto “ira” como “voluntad”, “alma” o “coraje”,¹⁴ Faraone percibe un cambio semántico a partir del siglo IV a.e. y, sobre todo, a lo largo del siglo III a.e. en una serie de maldiciones procedentes de Egipto (la más antigua) y Chipre en donde *θυμός* sí que parece significar “ira” o “cólera”.¹⁵ Faraone considera que la práctica de las *defixiones* griegas fue una de las tradiciones que influyó en la composición de *θυμοκάτοχα*, ya que en algunas de las recetas la *praxis* ritual que se describe es similar a la de los textos de maldición, como en el caso del *PGM XII* 179-181, en donde se lee lo siguiente:

Si quieres que alguien deje de estar enojado contigo escribe (en una pieza de lino) con mirra este nombre de la ira: *chneom*. Agárralo en la mano izquierda y di, “retengo la ira de todos, especialmente de este (nombre del objetivo), que es *chneom*.”¹⁶

La siguiente receta para preparar un amuleto contra la ira también utiliza un lenguaje típico de las fórmulas execratorias:

Haré cesar tu furor y calmaré tu cólera. Ven, señor *Baincooc*, con tu padre *Anibaincooc*, con tu madre *Quencfio*, con tus dos portadores de lanza *Quengebiocto*: [...] Somete, amordaza, esclaviza a toda clase de hombres, varones y mujeres, que tienen toda clase de furoros [...]”¹⁷

En el vínculo que establece Faraone entre los *θυμοκάτοχα* y la práctica execratoria, considera además que la utilización semántica de *θυμός* en recetas mágicas a partir de época helenística y durante el Imperio romano no se limitó al concepto de ira, sino

¹³ El primer investigador que trabajó sobre esta cuestión fue Hopfner 1938, comparando una receta del tipo *θυμοκάτοχον* con algunos textos de maldición. Cf., recientemente, Faraone 2004.

¹⁴ E.g. *DTA* 51, 52, 53 y 84a, con Faraone 2004, p. 145-146.

¹⁵ *SuppMag.* 57.34-44 para el caso de la maldición egipcia y *DT* 22, 25 y 33 para los testimonios chipriotas. Excepto en el caso de *DT* 33, el resto de maldiciones fueron utilizadas en contextos judiciales. Faraone 2004, p. 146-147.

¹⁶ *PGM XII* 179-181: Ἐὰν βούλη τινα ὀργιζόμενον σοι καταπαῦσαι, γράψας [εἰς βύσσον] Ζυῦρνισον τὸ τῆς ὀρ|γγῆς ὄνομα τοῦτο ᾗγεωμ᾽ καὶ κράτει τῇ εὐωνύμῳ χ[εῖρὶ καὶ λ]έγε᾽ κατέχευ τὴν | ὀργὴν πάντων, μάλιστα τοῦ δεῖνα, ἢ ἔστιν ᾗγεωμ᾽.

¹⁷ *PGMIX*: ᾿Θυμοῦ σε παύσω καὶ σε πραῦνω χολῆς. ἔλθέ, κύριε Βαινχωωωχ, σὺν τῷ πατρὶ σου Ἄνιβαινχωωωχ, | σὺν τῇ μετρὶ σου Χεχφίω, σὺν τοῖς δυσι δορυφόροις Χενγηβιωχθω: |[...] καθυπὸταξον, φίμωσον, καταδούλωσον || πᾶν γένος ἀνθρώπων, ἀρρένων τε καὶ θηλυκῶν, παντοίων θυμῶν [...] (trad. de J. L. Calvo Martínez, M. D. Sánchez Romero [BCG], Madrid, 1987).

que también se asoció a la idea de “pasión erótica”.¹⁸ A Faraone estos ejemplos le resultan útiles para sostener su hipótesis sobre la composición social de los usuarios de amuletos contra la ira, que explicaré a continuación; creo que la tesis de Faraone es aplicable a las fórmulas de los *PGM* que más se aproximan al lenguaje execratorio pero no a otro tipo de recetas. Por otro lado, la conceptualización de θυμός en los ejemplos que utiliza Faraone no coincide, desde mi punto de vista, con la que hay en el entorno intelectual que fomenta la creación de θυμοκάτοχα.¹⁹

La segunda tradición que, de acuerdo con Faraone, influye en el proceso de creación de ensalmos y amuletos contra la ira en el Egipto tardoantiguo es mesopotámica. En concreto, Faraone hace referencia a una serie de recetas neo-asirias que, al parecer, también influyeron en la Grecia arcaica. En este sentido, compara una tablilla cuneiforme hallada en Assur y fechada en torno al 1.000 a.e. con un pasaje de la *Iliada* en donde se describe a Hera haciendo un rito similar al que describe la tablilla. El ejemplo asirio es una fórmula para un ensalmo que debe ser recitado cuando el marido de una mujer está enfadado con ella: el encantamiento se pronuncia a la vez que se hacen nudos con una cuerda hecha con tendón de gacela y lana roja.²⁰ En el pasaje homérico (*Iliada*, 14.197-217), Hera le pide ayuda a Afrodita para que sus progenitores Océano y Tetis dejen de estar enfadados el uno con el otro. La diosa del amor le ayuda entregándole una correa bordada de la que cuelgan todos sus hechizos de amor (el famoso *κεστός ἰμάς* de Afrodita). Tanto para Faraone como para otros comentaristas de este pasaje, el *κεστός ἰμάς* debía ser una cinta de tela que presumiblemente (ya que la intención de Hera es muy diferente a lo que le cuenta a Afrodita) debía llevar Tetis para calmar la cólera de su marido.²¹

Además, Faraone asocia estos ensalmos de magia erótica con una serie de prácticas mágicas neosirias que, como explicaré más adelante, resultan mucho más próximas a las fórmulas para amuletos contra la ira que se recogen en los *PGM* ya que ambas se

¹⁸ O quizá convendría mejor decir la pasión en general, ya que otras *defixiones* que cita son de carácter agonístico. Cf. Faraone 2004, p. 148-149.

¹⁹ En concreto, cita el *PGM O[stakon] I* (procedente de Hermópolis Magna, en Egipto), redactado para impedir que un tal Horos y un tal Hatros no puedan hablar; el *SGD* 30, en donde se pretende acabar con las citas entre Trófilas y Carpodora; y el *SGD* 32, en donde se maldice a una tal Juliana (probablemente una prostituta) junto a sus dos amantes, Leóstenes y Pío (estos dos últimos ejemplos proceden de Atenas y están fechados en el s. III d.e.).

²⁰ Scheil 1921, p. 21-7, n. 17, col. III, l. 10-14; Reiner 1966, p. 93.

²¹ Faraone 2004, p. 154-155, el cual sigue a Gantz 1993, p. 101. Sobre la interpretación del *κεστός ἰμάς* como una cinta de tela, cf. Faraone 1990, p. 220.

emplean cuando hay que tratar con un individuo de rango superior. Son los llamados encantamientos *egalkura*, que se invocaban con la intención de resultar más atractivo ante un individuo de rango superior. La similitud entre los dos tipos de hechizos neoasirios es que ambos emplean cordones en donde se hacen nudos a la vez que se pronuncia el encantamiento, mientras que en el caso de los *θυμοκάτοχα* descritos en los *PGM*, el encantamiento se suele escribir en un pedazo de lino, en una lámina de plata u oro o, simplemente, se pronuncia.²²

Uno de los propósitos de Faraone es sugerir que los *θυμοκάτοχα* eran empleados con frecuencia por mujeres para tratar de calmar la cólera de sus maridos; por ese motivo trata de establecer vínculos con otras prácticas de magia erótica atestiguadas en las culturas del Mediterráneo oriental. Su hipótesis puede resultar en parte convincente, ya que algunas de las fórmulas que se recogen en los *PGM* aseguran que sirven para cualquier situación, con frases como “si quieres que alguien deje de estar enojado contigo,”²³ o “encantamiento para contener la ira que funciona para todas las situaciones, ya que funciona contra enemigos, acusadores, forajidos, fobias y pesadillas”.²⁴ Sin duda, los nuevos conflictos sociales y relaciones interpersonales que surgieron en Egipto a partir del periodo helenístico forzaron la creación de una oferta religiosa más centrada en las variadas demandas de la población urbana. Entre los siglos III y IV d.e., cuando la tradición de amuletos contra la ira está bien asentada, se debieron integrar variantes hechas *ad hoc* para situaciones que no habían sido consideradas en un primer momento. Los ejemplos de amuletos greco-egipcios para contener la ira que se refieren también a audiencias con un rey debieron estar en el núcleo formativo de esta tradición, que se debió producir en época helenística. Con el tiempo, sobre todo a partir del siglo I d.e., estos amuletos integrarían las innovaciones (como *uoces magicae* o *charakteres*) que encontramos en el resultado final: los testimonios papiráceos de los siglos III y IV d.e. que han llegado hasta nosotros.

Ya he mostrado un ejemplo de receta para la fabricación de un anillo útil ante las audiencias de reyes y patronos, pero hay otros como la siguiente fórmula:

²² En lo que al soporte se refiere, los *egalkura* neoasirios sólo coinciden con los *θυμοκάτοχα* cuando se inscriben en un anillo o en un entalle. Cf. *KAR* 71 rev. 9-11 y *PGM* XII 270-273. Faraone es consciente de que la variedad de recetas de *θυμοκάτοχα* en los *PGM* es mayor que la de las fórmulas neoasirias. Como ensalmos que sólo deben ser pronunciados, cf. e.g. *PGM* XXXVI 161-177, *PGM* LXXIX 1-7 y *PGM* LXXX 1-5.

²³ *PGM* XII 179-181: Ἐὰν βούλη τινα ὀργιζόμενον σοι καταπαῦσαι.

²⁴ *PGM* X 2.4-35: Θυμοκάτοχον, πρὸς πάντας ποιῶν, ποιεῖ γὰρ πρὸς ἐχθροὺς || καὶ κατηγορασ καὶ ληστὰς καὶ φόβους καὶ φαντασμοὺς | ὀνειρων.

Encantamiento para contener la ira y para asegurarse el favor, así como encantamiento excelente para obtener la victoria en los tribunales (funciona incluso contra reyes; no hay encantamiento mejor): Toma una laminilla de plata e inscribe con un estilete de bronce el siguiente sello figurado y los nombres, / Llévalo bajo tus ropajes, y tendrás la victoria [...].²⁵

La frase “funciona incluso contra reyes” (βασιλέας ποιεῖ) permitiría asociar este tipo de amuletos con los amuletos neoasirios del tipo *egalkura* tal y como sugiere Faraone, pero creo que la asociación entre la figura del monarca y la ira en los PGM tiene un trasfondo cultural puramente helénico. En concreto, considero que están influidos por los tratados sobre la monarquía y el carácter del monarca que se redactan a partir de Alejandro Magno y a lo largo del periodo helenístico.

Desde el siglo V a.e. se desarrolló en el mundo griego una amplia masa crítica con las formas de gobierno basadas en el despotismo unipersonal. Esta corriente nació con la intención de destacar las virtudes políticas de la democracia ateniense frente a la arbitrariedad y maldad de la tiranía o de la monarquía con respecto a sus súbditos.²⁶ En la descripción arquetípica del monarca tanto en las tragedias griegas como – y ya refiriéndose de manera explícita a las monarquías orientales – en la obra de Heródoto, el rey aparece como un personaje irascible que se deja llevar por sus accesos emocionales en la toma de decisiones políticas.²⁷ De manera similar, en referencia a la acumulación de poderes unipersonales por parte de Pericles, Tucídides critica la expresión pública de la ira en los líderes democráticos y exige en ellos el control de determinadas pasiones.²⁸

De acuerdo con Harris, el primer tratado político sobre la figura ideal del monarca es la obra de Antístenes *Arquelao o sobre la monarquía* (ca 390 a.e.),²⁹ aunque no se ha conservado nada del mismo. Sí que se ha conservado, no obstante, un tratado sobre la misma temática redactado por Isócrates unas décadas después (ca 374 a.e.). El trabajo de Isócrates iba destinado a Nicocles, el tirano de Chipre, y estaba redactado en

²⁵ PGM XXXVI 35-68: Θυμοκάτοχον καὶ χαριτέσιον καὶ νικητικὸν | δικαστερίων βέλτιστον, μέχρεις καὶ πρὸς || βασιλέας ποιεῖ, οὐ μῖζον οὐδέν. λαβῶν λάμψαν ἀργυρᾶν γράφε χαλκῶ γραφίῳ τὴν ὑποκιμέ|νην σφραγίδα τοῦ ζῶδιου καὶ τὰ ὀνόματα || καὶ φόρ(ε)ι ἐν τῷ ὑποκαλύμματι σου, καὶ νικῆσις.

²⁶ Los primeros ejemplos en donde se aprecia una crítica implícita al modelo monárquico se encuentran en la caracterización de Agamenón y de Creonte en las tragedias de Sófocles, *Ajax* y *Antígona*. Cf. Harris 2001, p. 229 y s.

²⁷ Así, Cambises, Jerjes, Ciáxares o Astiages son caracterizados de manera negativa, como individuos que se dejan llevar por sus emociones. Cf. e.g. los ataques de Cambises a Egipto y Etiopía por pura cólera, o la escena en Heródoto, 3.34-35, en la que mata al hijo de su cortesano Prexaspes en un ataque de cólera.

²⁸ Tucídides, 2.65.

²⁹ Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας (Diógenes Laercio, 6.18).

forma de “tratado de buen gobierno”. En él no se critica la ira como una pasión negativa, sino que se recomienda utilizarla estratégicamente,³⁰ y en algunos pasajes se llega incluso a excusar la ira del monarca.³¹

El debate griego sobre el control de la ira entre los gobernantes fue alimentado a partir de Alejandro Magno con la popularidad que adquirieron las descripciones de sus ataques de cólera descontrolada³² y, sobre todo, por el cambio en el mapa político del Mediterráneo oriental después de su muerte. Los tratados sobre monarquía fueron un tema literario recurrente entre filósofos estoicos y epicúreos durante el periodo helenístico. En ellos, la ira es habitualmente tratada como una emoción negativa que debe ser controlada.³³

Muchos de estos tratados en donde se recomendaba al buen monarca la autocontención y el control de la ira llegaron a Egipto durante la dinastía Lágida: Demetrio de Falero recomendó a Ptolomeo I comprar y leer libros sobre monarquía y ἡγεμονία.³⁴ Y aunque haya dudas sobre su autenticidad, la *Carta a Filócrates* de pseudo-Aristeas no deja de ser significativa.³⁵ En uno de los pasajes, los 72 traductores de la *Septuaginta* enviados desde Jerusalén a Egipto son invitados a una serie de banquetes con el rey Ptolomeo II Filadelfo. En una ocasión, el monarca les pide consejo sobre cómo ser mejor gobernante y, entre otras cosas, les pregunta cómo debería evitar la ira.³⁶ Los sabios le responden que debe ser consciente de que, al ejercer un poder absoluto, puede quitar la vida a sus súbditos en un ataque de cólera sin que nadie se le oponga, pero que debe seguir el ejemplo de Dios, que gobierna el mundo con benevolencia y sin ira.

A la vez que circulaban este tipo de tratados de politología en el Egipto helenístico, los templos tradicionales empezaban a adaptar su oferta religiosa al nuevo

³⁰ Isócrates, *Epistulae* (a Nicocles), 23-24.

³¹ Isócrates, *Epistulae*, 3 (Nicocles o los chipriotas), 55. Cf. Harris 2001 p. 233-235.

³² Arriano, 7.29, utilizando como fuentes a Ptolomeo y Aristóbulo, contemporáneos de Alejandro, reconocía que una de las debilidades de Alejandro era su ira (ὀργή). Sobre la descripción de la ira de Alejandro en las fuentes, cf. Harris 2001, p. 235-237.

³³ Algunos de los filósofos estoicos que redactaron tratados sobre la monarquía fueron Cleantes, Perseo o Esfero (Diógenes Laercio, 7.36, p. 175 y 178). En el caso concreto de Cleantes se conoce un diálogo entre la razón y la ira (θυμός) en donde se compara la arrogancia de la ira con la de los monarcas (*SVF* I, p. 130, línea 1). Filodemo es quizá el filósofo epicúreo más destacado que compuso un tratado sobre la monarquía. Cf. Harris 2001, p. 238, n. 47.

³⁴ Plutarco, *Moralia*, 189d.

³⁵ Cf. Fraser 1972, vol. 2, p. 696-704.

³⁶ Secciones p. 253-254.

consumidor urbano, greco-parlante, y con necesidades muy diferentes a las de los usuarios de la magia tradicional egipcia, que evoca un mundo preeminentemente rural a través de su oferta de magia protectora contra los ataques imprevistos de animales salvajes. En el proceso de renovación de la magia tradicional egipcia a la nueva colección de prescripciones rituales que conocemos hoy con el nombre de Papiros Mágicos Griegos (*PGM*) debieron participar compiladores con una elevada formación intelectual que conocían diversas tradiciones filosóficas y religiosas, como Bolo de Mendes (s. II a.e.).³⁷ Aunque se presentaba como miembro de la casta sacerdotal egipcia, Bolo conocía bien la lengua y la filosofía griegas, hasta el punto de que redactó algunas de sus obras bajo el nombre de Demócrito. Por otro lado, los primeros textos mágicos de Egipto redactados en griego que se conocen se empezaron a redactar poco después de la muerte de Alejandro Magno y tenían una calidad literaria considerable, utilizando un estilo epigramático en hexámetros o tópicos literarios griegos, por ejemplo.³⁸ No cabe duda de que los compositores de las nuevas recetas mágicas tenían sólidos conocimientos de literatura griega, y no sería raro que entre sus lecturas se encontrasen los tratados de buen gobierno dirigidos a los monarcas helenísticos.

Por otro lado, se ha sugerido que el usuario medio de las recetas mágicas, así como de otras prácticas que se popularizaron también a partir de época helenística (como la astrología catártica y el horóscopo), debían ser egipcios helenizados de condición económica relativamente elevada.³⁹ Las recetas para preparar *θυμοκάτοχα* debían ir destinadas a individuos involucrados en frecuentes transacciones comerciales en el contexto de relaciones clientelares del Egipto helenístico y romano, o personajes que tenían que tratar con los gobernadores provinciales para obtener beneficios económicos o políticos. La propaganda de algunos de estos amuletos asegurando que son capaces de aplacar incluso la ira de reyes tendría sentido en ambientes intelectuales interesados por los tratados de buen gobierno y ambientes económicos que buscaran estrategias de gestión del riesgo para reforzar sus expectativas de éxito en contextos de incertidumbre como los que generaba la arbitrariedad de una decisión personal. Se trataba, por tanto, de un mercado muy alejado de las necesidades de los esclavos, quienes tratarían de escabullirse de la ira de sus patrones de manera menos sofisticada pero más eficaz.

³⁷ Cf. Dickie 1999.

³⁸ Como en el caso de *PGM* XL; XX; CXVII y CXXII. Cf. Brashear 1995, p. 3412-3414.

³⁹ Cf. Gordon 2012b, p. 153-161.

II – SEXO, ESCLAVITUD Y MAGIA

Uno de los personajes más habituales en la poesía erótica de época augústea es la vieja alcahueta que se interpone entre el amor del protagonista y su amante para favorecer a un pretendiente con más poder adquisitivo. Esa alcahueta enemiga suele ser descrita, además, como una bruja impía que consigue sus objetivos mediante todo tipo de hechizos. La *lena* que aleja a Delia de los brazos de Tibulo come carne cruda, profana los cementerios y aúlla semidesnuda como un perro salvaje por las calles. Su codicia le lleva a ganarse el apelativo de *saga rapax*.⁴⁰ La Dípsade de Ovidio es una vieja borracha, sucia y salvaje, que conoce las secretas artes de la magia, el uso de los fármacos, controla el tiempo y es capaz de transformarse en animal.⁴¹ La Acántide de Propercio es una detallada acumulación de macabros lugares comunes: se transforma en lobo, es capaz de controlar la luna; es una malvada anciana fea y arrugada.⁴² Las *lenae* de Horacio, Canidia, Sagana, Velia y Folia son archiconocidas por su maldad, su crueldad y su falta de escrúpulos para conseguir lo que quieren.⁴³

La magia erótica, con la prostitución como telón de fondo, es uno de los temas predilectos para la investigación contemporánea.⁴⁴ Aunque la cuestión se ha tratado desde diversos puntos de vista, hoy existe consenso en que al menos algunos aspectos de la imagen literaria de las *lenae* son ficticios. No hay lugar para creer que las alcahuetas de los burdeles eran todas brujas malvadas con atributos propios de cuentos de hadas. Tanto su aspecto físico, como las habilidades mágicas que se les atribuye, como su cuestionable moral forman parte del retrato antitético del modelo femenino ideal. En este sentido, conviene destacar que la mayor parte de las referencias literarias a la magia erótica están concentradas en los autores de época augústea. Ellos introducen en la literatura latina una serie de elementos típicos sobre la imagen de la bruja que se encuentran en la poesía helenística; una vez configurados los elementos definitorios de la bruja, la

⁴⁰ Tibulo, *Elegiae*, 1.5.48-60.

⁴¹ Ovidio, *Amores*, 1.8.1-16. En torno a la construcción peyorativa del aspecto de Dípsade, Alvar Nuño 2012, p. 311-313.

⁴² Propercio, 4.5. Cf. Luck 1955, p. 430, n.1, en donde explica que la figura de Acántide procede de la Comedia Nueva griega.

⁴³ Horacio, *Satirae*, 1.8 y *Epistulae*, 5.

⁴⁴ Cf. e.g. Tupet 1976; Winkler 1990, p. 71-98; Graf 1994, p. 199-215; Wallinger 1994, especialmente p. 103-111 para el estudio de la alcahueta como rival del poeta; Faraone 1999, centrado en la magia erótica en el mundo griego; Dickie 2000; Stratton 2007, sobre el imaginario de la bruja en el mundo antiguo; Gordon 2009, con respecto al tópico de la magia erótica en la poesía latina; Ripat 2014, que compara la evidencia material sobre textos de maldición con las descripciones literarias.

sitúan en espacios de la *Vrbs* perfectamente reconocibles para su audiencia, creando así una topografía imaginaria de la brujería: Dípsade opera en el miserable barrio de la *Subura*, al igual que la Acántide de Propercio,⁴⁵ y Canidia y Sagana frecuentan el cementerio del Esquilino, tradicionalmente considerado el camposanto de la gente de más baja extracción social.⁴⁶

El relato ficticio y exagerado de la magia erótica en la literatura describía también una realidad compleja de conflictos morales, relaciones conflictivas y tensiones en el que la magia jugaba un papel destacado. No debe obviarse el hecho de que los poetas elegíacos de los círculos de Mecenas y Mesala vivieron de manera directa las tensiones socio-morales que vivía la aristocracia romana y que desembocaron en la promulgación de las leyes augústeas para la regulación de las relaciones sexuales en el 18 a.e. El abuso de relaciones extra-matrimoniales entre la élite romana acabó por generar una situación de peligro para su auto-perpetuación – con una probable reclamación de privilegios y reconocimiento de estatus por parte de los hijos bastardos – y para su dignidad social. El ambiente previo a la promulgación de las leyes y la necesidad de reconducir el orden moral tuvo su reflejo literario: la poesía erótica latina representaba el deseo del acceso fácil al sexo, y sus brujas eran la imagen viva de los peligros que se corrían si se cruzaban los límites de la permisividad moral.

Pero, en la *praxis*, la asimetría generada a partir de relaciones efímeras entre individuos de diferente estatus y condición social también debió estimular el recurso a la magia de diferentes maneras. Esta resultaba adecuada tanto para justificar incómodas situaciones imprevistas y externalizar responsabilidades como para tratar de influir en la frágil creación y destrucción de relaciones interpersonales, algo que se aprecia con especial claridad en el estudio de las *defixiones*.

Pauline Ripat ha publicado recientemente un estudio sobre la utilización de fórmulas execratorias por parte de mujeres. Para resolver el problema habitual que hay sobre la identificación del autor en los textos de maldición, la investigadora

⁴⁵ Aunque en Propercio, 4.5 no se indique, en 4.7.15-17 el poeta recuerda a su amada Cintia las citas secretas que tenían en la Subura: *iamne tibi exciderunt uigilacis furta Suburae / et mea nocturnis trita fenestra dolis?*

⁴⁶ Horacio, *Satirae*, 8.15. En Propercio, 4.5.11 también se hace alusión a este lugar. No está claro que el cementerio del Esquilino estuviera destinado a los pobres exclusivamente: Mecenas, por ejemplo, mandó construir allí su casa y unos jardines, y se hizo enterrar allí, al igual que el propio Horacio. Por otro lado, Tácito, *Annales*, 2.32 dice que en este lugar se sacrificaba a los delincuentes condenados a muerte. Cf. Bömer 1963, p. 965-966.

norteamericana sostiene que las maldiciones dirigidas contra esclavas o libertas habrían sido probablemente redactadas por mujeres libres que veían peligrar su influencia hacia sus maridos y, por tanto, su posición en la *domus*.⁴⁷ Entre las maldiciones redactadas para romper los vínculos entre una esclava y otro individuo (“Trennungszauber”), se suelen destacar los ejemplos siguientes:

Mentana (s. I a.e.), **Cara A:** Contra Malcio (hijo/esclavo) de Nicón. Sus ojos, manos, dedos, brazos, uñas, cabellos, cabeza, pies, fémur, vientre, nalgas, ombligo, pecho, pezones, cuello, boca, dientes, labios, mentón, ojos, cejas, escápulas, hombros, tendones, huesos, vísceras, estómago, polla, piernas, ganancias, negocio, salud, maldigo en esta laminilla. **Cara B:** Rufa la esclava pública, sus manos, dientes, ojos, brazos, vientre, pezones, pechos, huesos, vísceras, estómago [...] piernas, huesos, pies, frente, uñas, dedos, estómago, ombligo, coño, vulva, ingles: las de Rufa la esclava pública maldigo en esta laminilla.⁴⁸

Morgantina (II-I a.e.), Gea, Hermes y dioses subterráneos, acoged a Venusta, la esclava de Rufo.⁴⁹

Córdoba (I a.e.-I d.e.), Dionisia, esclava de Denacia, ruega a los dioses. Yo ruego un bien, un bien ruego a los dioses, suplico un bien a los (dioses) infernales, un bien ruego y suplico a Salpina. Ruego también a los buenos (dioses) infernales: que lo que allá abajo se ofrece a las diosas infernales, que esto que es la causa (de esta petición) y que hice en voto, que lo cumplan ruego, que te la lleves ruego y suplico.⁵⁰

⁴⁷ Ripat 2014. A grandes rasgos, esta es la tesis que defiende Faraone 1999. Para él, las mujeres que recurrían a la magia erótica buscaban reforzar la *φιλία* de sus esposos o amantes, mientras que los hombres que utilizaban filtros o fórmulas mágicas contra mujeres, buscaban intensificar su *ἔρωξ* hacia ellos. Dickie 2000 rechaza esta hipótesis.

⁴⁸ *AE* 1901, 183 = *ADT* 135 = *ILS* 8751 = Gager 1992, p. 172, n° 80 = Kropp 2008, 1.4.2/3 = Sánchez Natalías 2013, p. 175-176: *Malc(h)io Nicones oculos / manus di<g>itos brac(ch)ias un<g>(u)<e>s / capil(l)<u>(m) caput pedes femu<r> uent{e}r(em) / nat<e>s um(bi)licu<m> pectus mamil(l)as / collu<m> os buc(e)as dentes labia{s} / me(n)tu<m> oc(u)los fronte(m) supercili(a) / scap(u)las umerum neru<o>s{su} / merilas(?) uent{e}r(em) mentula(m) crus / qua(e)stu(m) lucru(m) ualetudines defi<g>o / in (h)<i>s tabel(l)<i>s // Rufa publica manus de(n)tes / oc(u)los b<r>ac(h)ia uent{e}r(em) mamil(l)a(s) / pectus os{u} merilas(?) uent{e}r(em) / [3] crus os pedes frontes / un<g>(u)<e>s di<g>itos uent{e}r(em) um(bi)licu<S> cun(n)u<m> / qua(e)stum Rufa(e)s(!) publica(e) defi<g>o / in (h)<i>s tabel(l)<i>s*. Weiss 2003, p. 27-28 considera que la función de las *seruae publicae* era meramente reproductora: se encargaban de nutrir a las ciudades de esclavos públicos.

⁴⁹ *SGD* 119 = Curbera 1996, p. 295-297 = López Jimeno 2001, n° 354 (cuya traducción sigo): Γᾶ, Ἐρμᾶ, θεοὶ καταχθόνιοι, ποτιδέξσθε τὰν Βενούσταν τοῦ Ρούφου τὰν θεράπειαν.

⁵⁰ *AE* 1934, 23 = *CIL* II²/7, 250 = Kropp 2008, 2.2.3/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 266-267: *Dionisia Denatii / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / einfereis . bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso quod fit deibus / inferabus ut hoc quo(d) sit / causa et equod uotum / feci ut solua(t) rogo / ut illam ducas rogo / oro*. Ripat 2014, p. 342 hace una lectura totalmente equivocada de esta

Roma (I d.e.), A Dánae, la nueva esclava de Capitón. Que aceptes este sacrificio y consumas a Dánae. Que tengas (que aceptes también) a Eutichia, la mujer de Sotérico.⁵¹

Mesina (II d.e.), **Cara A:** A Valeria Arsínoe, la encelada, (que los) gusanos (la devoren), a la pecadora, a Arsínoe, a la miserable.

Cara B: A Valeria Arsínoe, la pecadora, (que sufra) una enfermedad, a la encelada, (y que sufra la) putrefacción.⁵²

No todas las maldiciones escritas para romper la relación entre una esclava y un individuo se pueden contextualizar en un burdel o están relacionadas con prácticas sexuales extramaritales por parte del marido. Tal y como desarrollaré en el siguiente epígrafe, considero que la tesis de Ripat resulta en parte plausible. Sin embargo, los conflictos verticales son sólo una parte del cuadro. Tanto la *familia* de esclavos en el hogar como el sistema económico de la prostitución romana fomentaban la competitividad *inter pares*. En algunos de los casos que acabo de citar, el *defigens* podría ser otro esclavo que ve peligrar por el motivo que sea su posición de favor con respecto al *pater familias* en la *domus*, o su prestigio en el burdel.

En el caso de la prostitución en Roma, el motor por el cual unas prostitutas podían maldecir a otras era la incertidumbre económica derivada de su profesión, en donde la competitividad entre unas y otras para generar beneficios a sus propietarios era la norma. Aunque los testimonios no son demasiados, hay constancia de que los miembros de los estratos superiores eran propietarios de prostíbulos, ya que veían en la inversión en *tabernae*, *lupanares* y *deuersoria* una rica fuente de ingresos.⁵³ Sin embargo,

maldición, ya que considera que Dionisia es el objetivo de la maldición cuando, en realidad, es la autora del ruego que alza a los dioses. No está claro en absoluto que este ejemplo se pueda considerar una forma de “Trennungszauber”.

⁵¹ *CIL* I², 1013 = *ILLRP* 1145 = Kropp 2008, 1.4.4/2 = *Danae ancila no<u>icia / capitonis. Hanc <h>ostiam / acceptam habeas / et consumas Danae- / ne(m). Habes Eutyichiam, / Soterichi uxorem.*

⁵² *SGD* 114 = Gager 1992, p. 214, n° 116 = *SEG* 4.47, **Cara A:** Βαλερίαν Ἀρσινόην τὴν σκύζαν σλώλληρες τὴν ἁμαρτωλὸν Ἀρσινόην κ(αὶ) μελέαν. **Cara B:** Βαλερίαν Ἀρσινόην τὴν ἁμαρτωλὸν νόσος, τὴν σκύζαν {αν} σήψις. De acuerdo con Gager, el término ἁμαρτωλός aparece frecuentemente en los textos griegos de tradición judía para referir a los pecadores. Cf. *DGE s.v.* “ἁμαρτωλός”. Versnel 1998, p. 229 n. 32 añade que la referencia a los gusanos es típica de las maldiciones coptas y que su utilización tanto en esta maldición como en las coptas proviene del Antiguo Testamento (Isaías 66.24 = Marcos 9.48). Si esto es así, entonces hay que suponer que el especialista estaba muy influido por la tradición mágica judía, algo que no sería descabellado (cf. Janowitz 2001), aunque considerar que los dioses pueden castigar con gusanos a los seres humanos también es típico en otros ámbitos, tal y como se aprecia en algunas de las maldiciones del templo de Atis y Mater Magna en Maguncia y alrededores. Cf. e.g. *DTM* 1; en Groß-Gerau, *AE* 2007, 1049.

⁵³ Cf. Ulpiano en *Digesta*, 5.3.27.1 y Varrón, *De re rustica*. 1.2.23 con McGinn 2004, p. 30-37 y McGinn 1998, p. 328-329

la élite económica que invertía en burdeles evitaba cualquier posibilidad de que se cuestionase su dignidad recurriendo a intermediarios que gestionaban el negocio. Además esquivaba cualquier tipo de traba legal asociando el burdel al *peculium* de su administrador, que solía ser un esclavo o un liberto de confianza.⁵⁴

Los proxenetas, ya fueran esclavos o libertos de un influyente *pater familias* o pequeños propietarios libres, eran quienes ejercían la presión sobre las prostitutas para que el negocio fuera rentable.⁵⁵ No se sabe con certeza quién fijaba los precios por los servicios de cada prostituta, aunque las fuentes sugieren que estas podían negociar las tarifas. En cualquier caso, la mayor parte de sus ganancias tenían que ser entregadas al proxeneta; este, a cambio, se ocupaba de cubrir sus necesidades básicas (comida, alojamiento, ropa) y les daba alguna propina.⁵⁶

Era precisamente la función redistribuidora del proxeneta la que generaba el ambiente de competitividad entre prostitutas; con toda probabilidad, los cuidados que estas recibían en forma de mejores alimentos, días de descanso, mejores vestidos o mayores propinas, dependían de los beneficios que generaran.⁵⁷ Se trataba de un círculo vicioso del cual resultaba muy difícil salir: para tener más ganancias, una prostituta tenía que tener más clientes o ser mejor pagada en cada visita, y para eso tenía que ser muy atractiva. Para serlo, tenía que invertir sus pocos ingresos en cosmética, belleza, ropas exóticas, etc., de modo que le resultaba difícil generar ahorros. Tal y como describen los poetas elegíacos de época augústea, una forma de asegurar ganancias era generar fidelidad entre sus clientes quienes, aparte de pagar las tarifas estipuladas, les ofrecían regalos (aunque estos solían acabar en manos del proxeneta).

Es precisamente ese ambiente de rivalidad entre prostitutas lo que reflejan algunas de las maldiciones dirigidas contra esclavas. En los prostíbulos, podía haber mujeres de diferentes proxenetas que competían entre sí por obtener a los clientes más generosos, y por ese motivo se maldice en ocasiones a varias esclavas de diferentes propietarios a la vez. En el caso de la maldición dirigida contra Dánae, por ejemplo, no se maldice sólo a la nueva esclava adquirida por Capitón, sino que se incluye a otra, Eutichia, que no pertenece al mismo dueño, sino que se identifica a través de su consorte, otro esclavo.

⁵⁴ *Digesta*, 3.2.4.3.

⁵⁵ La coerción contra las prostitutas era muy fuerte, hasta el punto de que raramente podían salir de su lugar de trabajo. Cf. Séneca, *Controversiae*, 1.2; 1.11-12; 1.16; *Historia Apollonii regis Tyri*, 33-36.

⁵⁶ Cf. e.g. Séneca, *Controversiae*, 1.2.7. Sobre los beneficios que podían llegar a tener algunas prostitutas: Dionisio de Halicarnaso, 4.24.4.; *Priapus*, 40.

⁵⁷ En general, cf. McGinn 2004, p. 37-74.

El detalle a la hora de identificar a cada una de las esclavas, en donde no se establece ninguna asociación entre las mismas a través de un lugar de trabajo o de un propietario común, lleva a pensar que el *defigens* conocía bien a sus adversarias, por lo que es poco probable que fuera una matrona despechada por los excesos de su marido y se tratara más bien de otra prostituta que percibía una rivalidad especialmente dura por parte de Dánae y Eutichia.

Aunque no estamos seguros de que se trate de un contexto de explotación sexual, en el siguiente ejemplo se advierte con especial claridad la inseguridad económica de las relaciones extramatrimoniales. La maldición fue hallada en Hadrumento y está fechada en el siglo III d.e. En ella, la *defigens*, una tal Domiciana, no trata de neutralizar a otras rivales, sino que lo que busca es la seguridad económica que conlleva el matrimonio. La maldición termina de la siguiente manera:

Conduce, une a Urbano, al que parió Urbana, con Domiciana, a la que parió Cándida, loco y atormentado de amor por la amistad y el amor y el deseo hacia Domiciana, a la que parió Cándida. Únelos en matrimonio y amor, para que convivan durante todo el tiempo de su vida. Hazlo a él esclavo obediente por amor a ella, de modo que no desee a ninguna otra mujer ni muchacha, sino sólo a Domiciana, a la que parió Cándida, y que la tenga como esposa durante todo el tiempo de su vida. Ya, ya, rápido, rápido.⁵⁸

No cabe duda de que, como defiende Ripat, las esposas tenían motivos para maldecir a prostitutas y esclavas, pero la competitividad entre prostitutas también ofrecía fuertes motivos para recurrir a la “Trennungszauber”. Por otro lado, los conflictos domésticos no se limitaban a las tensiones entre un marido y su esposa: como explicaré a continuación, los poderes y autoridad que la sociedad romana confería a la institución del *pater familias*, generaba una gran variedad de situaciones entre los diferentes miembros de la *domus* que en ocasiones se aliviaban mediante el uso de *defixiones*.

⁵⁸ ADT 271 = Gager 1992, p. 112-115, n° 36 = López Jimeno 2001, n° 452 (cuya traducción sigo): [...] ἄξον ζεύξον τὸν Οὐρβανόν, ὃν ἔτεχεν Οὐρβα(νά), πρὸς τὴν Δομιτιανάν, ἣν ἔτεχεν Κανδιδά, ἐρώντα μαι[ν]όμενον βασανιζόμενον ἐπὶ τῇ φιλία καὶ ἔρωτι καὶ ἐπιθυμία τῆς Δομιτιανῆς, ἣν ἔτεχεν Κανδιδά, ζεύξον αὐτοὺς γάμῳ καὶ ἔρωτι συμβιούοντας ὅλω τῷ τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνῳ, ποίεσον αὐτὸν ὡς δοῦλον αὐτῇ ἐρώντα ὑποτεταχθῆναι, μηδεμίαν ἄλλη[ν] γυναῖκα μῆτε παρθένον ἐκισχυμούντα, μόνην δὲ τὴν Δομιτια[νάν], ἣν ἔτεκεν Κανδιδά, σύμβιον ἔχειν ὅλω τῷ τῆς ζωῆς αὐτῷ[ω χρόνῳ] ἤδη, ἤδη, ταχὺ ταχὺ. Puede ser que Domiciana no fuera una prostituta, sino simplemente una amante de Urbano que buscara formalizar su relación.

III – CONFLICTOS DOMÉSTICOS

En el capítulo 1 explicaba cómo en los últimos años ha cobrado una importancia destacada el estudio de la autonomía individual a la hora de configurar su propio sistema de creencias. El armazón del determinismo social se ha puesto en entredicho y, sobre todo en el mundo anglosajón, se trata de destacar que el comportamiento individual en la antigüedad estaba libre de cualquier tipo de presión social. En este sentido, nos encontramos con aseveraciones como,

Those who lived within a house were not only members of a slave or free family or of a composite household. They were also individuals, and much of the religious behaviour manifested in Roman homes [...] was more personal and individual than communal and representative in any meaningful sense.⁵⁹

De manera más precisa, en lo que respecta a la religiosidad de los esclavos, Bodel afirma:

The assumption normally has been, in accordance with the romanticized vision of our late Republican and Augustan literary authorities, that slaves “shared” the ancestors of their masters and that masters took care to include their slaves (at least their household slaves) in their own ancestral rites. Again, the Pompeian evidence suggests otherwise. There, where houses of sufficient size to reveal purpose-built slave quarters are found, and even in many houses lacking segregated quarters for domestic staff, separate, independent household shrines suggest a separate, parallel track of domestic worship among slave and freeborn members of the household.⁶⁰

A lo largo de este libro, he tratado de defender que, al menos en lo que se refiere a la magia, no hay testimonios que permitan asegurar que los esclavos recurrían a un modelo propio, sino que se adaptaban a la oferta local asumiendo las restricciones que se derivaban de su condición social. Aparte de la permisividad social y de la existencia de una oferta religiosa local reconocida de manera colectiva para la gestión de situaciones

⁵⁹ Bodel 2008, p. 248. El modelo que destaca la capacidad individual en la configuración de su propio sistema de creencias se suele denominar “Lived Religion Model”. Cf. e.g. Spickard, Landres, McGuire 2002; McGuire 2008. La Asociación Holandesa para el Estudio de la Religión (NGG) organizó un congreso sobre este tema en Leiden, entre el 24-25 de octubre de 2013: vid. <http://www.godsdienswetenschap.nl/index.php?mact=News,cntnto1,detail,o&cntnto1articleid=21&cntnto1returnid=24> (consultado por última vez el 26/01/2016). Jörg Rüpke es el director de un proyecto europeo titulado “Lived Ancient Religion: Questioning Cults and Polis-Religion” en el “Max Weber Center for Advanced Social and Cultural Studies”, en la Universidad de Erfurt: https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/public-docs/Max-Weber-Kolleg/6-pdfs/projekte/2012-Ruepke_Lived_anc_rel.pdf (consultado por última vez el 26/01/2016).

⁶⁰ Bodel 2008, p. 266. *Contra*, Van Andringa 2009, p. 217-244.

de tensión que afectaban al individuo, había otros factores externos que también influían. En el caso de la *domus*, uno de los factores exógenos más determinantes en la configuración de las relaciones interpersonales y la resolución de los conflictos que surgían de ellas era la institución de la *patria potestas*. Esta afectaba de manera directa o indirecta en la manera de gestionar las tensiones que se producían en el seno de la *domus*, y los esclavos no eran una excepción.⁶¹

La cantidad de poderes que la cultura romana transfería al cabeza de familia es algo bien conocido. Sus funciones no se limitaban a su faceta de padre biológico, sino que era también responsable de administrar todos los bienes familiares, de competir por tener un espacio político y social destacado en su comunidad ampliando y manteniendo su red de relaciones clientelares, etc. La *domus* era el espacio principal en donde demostraba su poder y trataba de acumular tanto capital material (en forma de acuerdos comerciales, gestión de propiedades), como capital simbólico (en forma de actos evergéticos, acuerdos matrimoniales, adopciones). En ella se recibían a *amici*, a clientes, a familiares; en donde se establecían acuerdos de carácter económico o en donde se decidían iniciativas de orden cívico o estatal.⁶² El cabeza de familia ejercía su autoridad de manera subjetiva, favoreciendo a sus favoritos dentro de la *domus* en detrimento de otros miembros de la familia. Esto hacía que los esclavos de la *domus* compitieran entre sí con el fin de obtener una posición más aventajada en el espacio del hogar. Pero al mismo tiempo, se generaron mecanismos informales para limitar el inmenso poder que generaba la institución de la *patria potestas*, y en ellos los esclavos también jugaron un papel importante.

A – La competencia entre esclavos en el seno de la *domus*

El enorme poder que emanaba de la institución de la *patria potestas* hacía que la autoridad del *pater familias* fuera incontestable. Alcanzar el puesto de “favorito” del cabeza de familia era una garantía de éxito en la mejora de las condiciones de vida de un esclavo. Todo dependía de las dimensiones y la importancia de la familia, pero incluso en un pequeño hogar en donde el estatus del *pater familias* no fuera más allá de la curia, el esclavo de confianza podía actuar como contable, gestor, o empresario, defendiendo los intereses económicos de su patrón a la vez que se beneficiaba de ellos. Todo giraba en

⁶¹ Cf. Cooper 2007.

⁶² Cf. Wallace-Hadrill 1988.

torno a la capacidad del cabeza de familia para administrar justicia en su propio hogar y su capacidad para gestionarlo.

Existe una terminología abundante en la legislación romana para definir los cargos de responsabilidad que podía alcanzar un esclavo dentro de su *domus*: *procuratores*, *actores*, *dispensatores* o *praepositi* podían actuar como emprendedores del *pater familias* a través de su *peculium*. La jerarquización de los esclavos en la *domus* se mantuvo hasta la tardoantigüedad, y con frecuencia las fuentes hacen referencia a este respecto.⁶³ De nuevo, la maldición de la esclava Politoria contra Clodia Valeria Sófrone permite ilustrar esta cuestión.

En el capítulo 2 mencionaba que el término *ergasterion* que se menciona en la maldición de Politoria podía hacer alusión a un burdel o a un taller textil. Tanto en una opción como en la otra había esclavas que podían alcanzar un cargo de responsabilidad si demostraban fidelidad y buenos resultados a su propietario, hasta el punto de obtener la manumisión. Clodia Valeria Sófrone, la mujer que es maldecida por Politoria parece responder a este perfil.

Durante la Antigüedad Tardía, la industria de fabricación de tejidos podía ser muy variada dependiendo de las dimensiones del taller de producción. Aunque en los talleres de grandes dimensiones los cargos de responsabilidad solían ser asumidos por hombres,⁶⁴ sí que se podían encontrar mujeres al cargo de pequeños talleres domésticos.⁶⁵ Por tanto, Clodia Valeria Sófrone podía ser una liberta que dirigía un pequeño negocio textil que habría empezado a desarrollar siendo esclava de la *gens* Valeria, de la cual continuaría siendo cliente.

En caso de que el *ergasterion* de la maldición se tratase de un negocio de prostitución, seguiría existiendo una relación de dependencia entre la liberta Clodia Valeria Sófrone y la *gens* a la que pertenecía, aunque ella fuera la administradora de la actividad. Las fuentes muestran que el proxenetismo se ejercía tanto por parte de hombres (*lenones*) como por parte de mujeres (*lenae*). Las *lenae* eran a menudo libertas que,

⁶³ Cf. e.g. Juan Crisóstomo, *Efesios*, 2.2.2 (Migne PG 62 p. 158); Basilio de Cesarea, *Homiliae diversae*, 2.2; Agustín, *Psalmus*, 103.4.10; Libanio, *Oreste*, 25.57 (Foerster, vol. 2, p. 564). En general, Harper 2011, p. 120 y s.

⁶⁴ En los grandes talleres los testimonios indican que las mujeres no solían superar los puestos de aprendiz o de tejedora. Cf. Calderini 1946, p. 60-61 y Hopfner 1926.

⁶⁵ Sobre las *matronae lanificae* vid. e.g. Juan Crisóstomo, *I Corintios*, 36.5 (Migne PG 61, p. 313); Juan Crisóstomo, *Ad populum Aritiochenum*, 14.1 (Migne PG 49, p. 145); Jerónimo, *Epistula*, 130, 15 (CSEL 56, p. 195).


con frecuencia, habían sido explotadas como prostitutas antes de alcanzar la libertad.⁶⁶ El sistema clientelar romano y las relaciones de dependencia de los libertos con sus antiguos patrones ofrecían la ventaja de que las grandes familias podían beneficiarse de la rentabilidad económica de la prostitución sin el peligro de que la *dignitas* del *pater familias* fuera cuestionada.

La ilusión de una mejoría en las condiciones de vida, que podía llegar a materializarse en forma de manumisión, pero que también incluía otro tipo de premios por parte del *pater familias* – como otorgar regalos, permitir que el esclavo formase una familia o dejarle mayor libertad de movimientos –, llevaba a crear un clima favorable a la competencia entre los esclavos de la *domus*. Este ambiente hacía difícil que se generara una conciencia de clase y estimulaba el conflicto entre esclavos, los cuales, conscientes del uso arbitrario de la *patria potestas* por parte del cabeza de familia, trataban de recurrir a otras formas de resolución de conflictos. Esta sería una de las razones que permitirían explicar la escasez de maldiciones de esclavos contra sus patrones y la frecuencia con la que el objetivo de las maldiciones son uno o varios esclavos.

El ejemplo que ilustra de manera más clara esta hipótesis es la maldición de Leicester redactada por un esclavo llamado Servando al que le han robado su capa y que sospecha directamente de sus *conserui*.⁶⁷ Desde mi punto de vista, la opción de redactar una maldición y solicitar la mediación divina demuestra una falta de interés por parte del *pater familias* en su responsabilidad de administrar justicia entre sus esclavos. Hay otras maldiciones en las que el autor no se menciona a sí mismo pero que van lanzadas contra otros esclavos que podrían interpretarse dentro de este mismo marco teórico. A continuación enumero las que considero más significativas; algunas de ellas ya han sido citadas en otras partes del libro, pero merece la pena recuperarlas:

- Ostia (siglos II-I a.e.): Agatemeris, la sierva de Man(i)lia. / Aquilea, peluquera, sierva de Fabia. / Caletiché, peluquera, sierva de Vergilia. / Hilaria, peluquera, sierva de Licinia. / Chreste, peluquera, sierva de Cornelia. / Hilara, peluquera, sierva de Seia. / Moscía, peluquera. / Rufa, peluquera, sierva de Apilia. / Chila, peluquera.⁶⁸

⁶⁶ Cf. e.g. Iseo, 6.19-20; Demetrio, 59.18; 59.20-25; 59.29; *FD* 3.2.169. Kamen 2014 p. 149-153 sugiere asimismo esta posibilidad para la interpretación de algunas inscripciones delficas relativas a la manumisión de prostitutas.

⁶⁷ Tomlin 2008. Cf. *supra* p.  13.

⁶⁸ *CIL* XIV 5306 = García Núñez 1967, n° 63 = Kropp 2008, 1.4.3/1 = Sánchez Nataliás 2013; Ostia 1: *Agatbemeris Manliae ser(ua) / Ac]hulea Fabiae ser(ua) ormatrix / Ca]letuche Vergiliae ser(ua) ormatrix /*

- Mentana (s. I a.e.): citada en la sección dedicada a sexo, esclavitud y magia en este mismo capítulo.
- Morgantina (I a.e.): citada en la sección dedicada a sexo, esclavitud y magia en este mismo capítulo.
- Barchín del Hoyo (I a.e.-I d.e.): **Texto A:** Por mí y por los míos a los (dioses) del Hades doy, entrego a Nicias y a Timé y a los demás a los que justamente maldije. **Texto B:** Por mí, por los míos (entrego) maldecidos (y) ligados a los (dioses) infernales, maldecidos (y) ligados a los (dioses) infernales y a los demás a los que con razón maldije antes. Por mí, por los míos, a Timé, a Nicias, a Nicias.⁶⁹
- Córdoba (I a.e.-I d.e.): Dionisia, esclava de Denacia, ruega a los dioses. Yo ruego un bien, un bien ruego a los dioses, suplico un bien a los (dioses) infernales, un bien ruego y suplico a Salpina. Ruego también a los buenos (dioses) infernales: que lo que allá abajo se ofrece a las diosas infernales, que esto que es la causa (de esta petición) y que hice en voto, que lo cumplas ruego, que te la lleves ruego y suplico.⁷⁰
- Roma (I d.e.): Invoco a los dioses manes para que (los) destruyan. (Les) invoco contra mis enemigos: Domicia Omonia (esclava) de Menócrates; entrego a otros: Nicea la de Ciro, Nicé Porista, Asclepiades, Timé, Cé, Filea, Caletiche, Menocia, y del mismo modo a los adversarios de menos años.⁷¹
- Centorbi (I d.e.): Señora, arranca de la tierra a Eleutero. Cuando me hayas vengado, te haré una lira de plata, cuando lo hayas arrancado del género humano.⁷²

Hilara Liciniae [ser(ua) orn]atrix / Crbeste Corn[eliae] ser(ua) ornatricis / Hilara Seiae ser(ua) ornatricis / Moscis ornatricis / Rufa Apeiliae ser(ua) ornatricis / Chila ornatricis.

⁶⁹ Trad. de Curbera, Sierra Delage, Velázquez 1999 = Curbera, Sierra Delage, Velázquez 1999 = *AE* 1999, 954 a-b = Jordan *NGCT*, n° 89 = Kropp 2008, 2.1.2/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 259-260, Cara A: ὑπὲρ ἐμοῦ κα[ί] ὑπὲρ τῶν ἐμῶν τοῖς κατὰ Αἰδὴν δίδω-|μι, παραδίδωμι Νεικίαν καὶ Τειμήν | καὶ τοὺς ἄ[λλ]λους οἷς δικ-|αίως κατηγορῶσα-|μην. Cara B: *pro me pro meis deuotos defixos inferis, / deuotos defixos inferis, Timen et Nici-am et ceteros quos merito / deuoui supr[a pro] me, / pro mei[s], / Timen, / Nician, / Nicia[n].*

⁷⁰ *AE* 1934, 23 = *CIL* II2/7, 250 = Kropp 2008, 2.2.3/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 266-267: *Dionisia Denatai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / einfereis . bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut dioso quod fit deibus / inferabus ut hoc quo(d) sit / causa et equod uotum / feci ut solua(t) rogo / ut illam ducas rogo / oro.*

⁷¹ Kropp 2008, 1.4.4/15 = Sánchez Natalías 2013, p. 211-212: *D(i) Manes co(m)<e>ndo ut / perdant // in{n}imicos me<o>s com(m)<e>ndo Domitia / Omonia Menecratis alius trado Nicea / Cyrus Nice Porista Demo Asc<le=EL>piades / Time Ce Philaia Caletic(he) Menotia it<e>m{m} / a<d>uersar(ios) annor(um) menor(es).*

⁷² *SGD* 115 = López Jimeno 2001, p. 350 (su traducción): Κυρεία, ἔξαρισ (ἔξεργ-) τὸν Ἐλε<ύ>-|θ[ε]ρον ἂν ἐ<κ>δικέσεως με, ποῖωσ ἀργύρε[ο]ν σπάδικα, ἂν ἔξαρης αὐτὸν ἐκ τοῦ ἀνθρωπείνου γένους.

- Minturno (II d.e.): Dioses infernales, os invoco a vosotros; si tenéis alguna virtud, os entrego a Tiché la de Carisio, para que cualquier cosa que haga y todas las cosas (que intente) le salgan mal. Dioses infernales, a vosotros os entrego sus miembros, color, figura, cabeza, cabellos, sombra, cerebro, frente, cejas, cara, nariz, mentón, boca, labios, palabra, rostro, cuello, hígado, hombros, corazón, pulmones, intestinos, estómago, brazos, dedos, manos, ombligo, vejiga femenina, rodillas, muslos, talones, plantas, dedos. Dioses infernales, si la viera consumirse, de buen grado tendré por sagrado el día de vuestro aniversario; os consagro a sus padres, que se arruine su patrimonio.⁷³
- Verona (finales del s. II d.e.): (maldigo) a Trófime, Zósime y Cáríte. Es justo que sean castigadas.⁷⁴

Pero la competencia entre esclavos para obtener una posición más cómoda en el seno de la *domus* no era el único tipo de situaciones en las que se podían ver envueltos. Una de las cuestiones por las cuales los esclavos de una *domus* como agentes desestabilizadores tenía que ver con la contención del poder que podía llegar a acumular el *pater familias*. La acumulación de poder en un solo individuo hacía que se generaran mecanismos de evaluación y supervisión de dicho poder.

B – Esclavos, rumores y defixiones

Una de las herramientas para limitar la capacidad que tenía el cabeza de familia para ejercer las normas que correspondían a su estatus era la propagación de rumores. La mayor parte de los comentarios que trascendían las paredes de una *domus* trataban sobre los fracasos del cabeza de familia en su gestión de las relaciones interpersonales (acusaciones de adulterio, por ejemplo) o en la administración de sus propios bienes.⁷⁵

⁷³ CIL X 8249 = ADT 190 = Kropp 2008, 1.4.1/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 177-178: *Dii i(n)feri uobis com(m)e(n)do si quic(q)ua(m) sa(n)/ctitat<i>s h(a)bet<i>s ac t<rad>o T<y>c(h)ene(n) / Carisi quodqu(o) d a<g>at quod i(n)cida(n)t / omnia in aduersa dii i(n)feri uobis / com(m)e(n)do il(l)ius mem(b)ra colore(m) / fi<g>ura(m) caput capill<os> umbra(m) cereb/ru(m) fr<os>(n)te(m) supe[r]cil[ia] os nasu(m) / me(n)tu(m) buc(c)as la[bra] ue[r]bu(m) u<u>(l)tu(m) / col(l)u(m) i<e>cur umeros cor <p>ulmones / i(n)testina{s} ue(n)tre(m) brac(ch)ia di<g>it/os manus u(m)b(i)licu(m) u<e>sica(m) fem<i>na / <g>enua crura talos planta(s) / <d>i<g>i<t>os / dii i(n)feri si illa(m) uidero <t>abesce(n)te(m) / uobis sa(n)ctu(m) il(l)ud lib(e)ns ob an(n)<i>/uersariu(m) facere dibus(!) par/entibus il(l)ius uoueo(?) / peculiu(m) tabesca<t>.*

⁷⁴ AE 2000, 618 = AE 2005, 512 = Kropp 2008, 1.7.6/1 = Sánchez Natalías 2013, p. 239-240: *Trophimen, / Zosimen, / Chariten. / Vindictam de / illis fas.*

⁷⁵ Cf. Veyne 1983, quien considera que los rumores funcionaban como una forma de castigo contra aquellos que se creían capaces de actuar fuera de los límites de la *conscience publique*. Plinio, *Epitula*, 8.18.8,

La observación constante a la que estaba sometido el *pater familias* suponía que se preocupara con frecuencia sobre su imagen pública, y los rumores sobre cualquier miembro de la *domus* podían afectar a su estatus y a su capacidad de influencia pública. En este ambiente, tanto el *pater familias* como cualquier otro miembro del hogar, podía recurrir a fórmulas de maldición (generalmente clasificadas como *defixiones iudiciariae* en los corpora) para tratar de evitar que se filtrase a la opinión pública información relacionada con un comportamiento inapropiado de algún miembro de la familia. En estos casos, las *defixiones* se utilizarían para tratar de callar a posibles testigos de un acto indiscreto o, si se conocía, a la fuente del rumor. Se trataba de una manera de mitigar las consecuencias de los juicios llevados a cabo por la *conscience publique*, en términos de Veyne.

El modelo de utilizar maldiciones dentro de contextos de administración de justicia (tanto formales como informales) está constatado por toda la cuenca del Mediterráneo. Este tipo de *defixiones* se empezaron a utilizar de manera habitual ya entre los siglos V-IV a.e. en muchas ciudades de Sicilia, del sur de Italia, del área euxina y en Atenas – en donde era común utilizar maldiciones como una estrategia para influir el resultado de un juicio –. Sin embargo, este tipo de maldiciones no estaban limitadas solo a su utilización para procesos legales: existían maldiciones con listas de testigos demasiado largas como para pensar en un juicio, o que incluían mujeres como objetivo de la maldición, que nos llevan a pensar que este modelo también se aplicaba a contextos informales, como justicia social o familiar, para evitar la propagación de rumores.⁷⁶

El modelo griego entró probablemente en Roma a través de la cultura osca, en donde se atestiguan maldiciones judiciales desde, al menos, finales del siglo III a.e. y comienzos del II.⁷⁷ No hay duda de que el ejemplo más antiguo está relacionado con un proceso judicial, ya que en el texto, después de identificar a las víctimas, se incluye la siguiente frase: *akkatus inim trstus sullus inim eisunk uhftis sullud [s]ullas* (en latín: *aduocati et testes omnes et eorum opes omnium omnes*).⁷⁸ La referencia a *aduocati* y a *testes* no deja lugar a dudas.

por ejemplo, ofrece una lista de contratos de matrimonio que fueron criticados en Roma.

⁷⁶ Se ha discutido sobre si los términos *συνδικος* o *ἀντιδικος*, que tienden a aparecer en este tipo de maldiciones, se utilizaban para identificar a abogados o a testigos, o si tenían un significado más amplio. Cf. Faraone 1991, p. 16 y Habicht 1993, p. 113-118.

⁷⁷ Para una edición crítica con bibliografía actualizada, Murano 2013, n^{os} 1, 3 y 4.

⁷⁸ Cf. e.g. Von Planta 1893, p. 435-441 = Álvarez-Pedrosa Núñez 1997, p. 107-108 = Murano 2013, p. 113-128, n^o 3. En la región de Cumas está atestiguado el uso de maldiciones para procesos judiciales desde,

Sin embargo, en los casos posteriores ya no hay tanta certeza; es posible que el modelo se adaptara a otras situaciones cuyo objetivo era evitar la propagación de rumores y difamaciones en un contexto más amplio que el de los procesos judiciales. Por ejemplo, una maldición osca hallada en Capua (II-I a.e.) dirigida contra seis individuos termina con la fórmula *nep fatium nep deikum pútians*,⁷⁹ aparentemente el modelo para *nec dicere/loqui nec sermonari possit*.⁸⁰ A diferencia del modelo anterior, en este caso no hay referencias a *aduocati* ni a términos que nos puedan hacer pensar en un pleito. Lo mismo ocurre con otra maldición contra difamaciones, también procedente de Cumas (mediados del s. I a.e.). En ella (escrita en alfabeto latino), la fórmula execratoria es *pus ol(l)u(m) solu(m) fancua(s) recta(s) sint pus flatu(s) sic(c)u(s) ol(l)u(m) <sol(l)u(m)>*; en latín: *ut illorum omnium linguae rigidae sint, ut flatu siccus illorum (omnium) sit* (“que las lenguas de todos ellos se queden rígidas, que el hálito de todos ellos se quede seco”).⁸¹

Estos testimonios representan un modelo que se adaptó a la esfera cultural romana para cubrir un amplio rango de formas de justicia, y no sólo procesos judiciales. La vergüenza pública en caso de que un asunto comprometedor se propagase en forma de rumor podía generar la pérdida de influencia social de una familia. Asimismo, si una situación que no se correspondía con el comportamiento esperado de los miembros de una familia llegaba a oídos del cabeza de familia, este podía tomar medidas expeditivas contra los individuos involucrados. Uno de los primeros ejemplos de este tipo particular de maldiciones incluye precisamente a una esclava. Se trata de una *defixio* hallada en una tumba en la Via Latina en Roma y dirigida a Dis Pater (s. I a.e.). Tradicionalmente se ha clasificado como “erótica” ya que en ella se pretende que una esclava llamada Ródine no pueda hablar con un ciudadano llamado M. Licinio Fausto. La fórmula execratoria que se emplea es prácticamente idéntica a uno de los ejemplos oscos: *nec loqui nec sermonare possit*. Asimismo, al final de la maldición se añaden los nombres de dos hombres y dos mujeres que probablemente también estarían involucrados.⁸² En el caso de que la similitud con el ejemplo osco no fuera sólo formular, y su utilización estuviera relacionada con un pleito, no es de extrañar que el maldiciente decidiera recurrir a cualquier

al menos, finales del siglo V y comienzos del IV a.e. Vid. e.g. Arangio-Ruiz, Olivieri 1925, p. 157-60 n° 22; SEG 40 (1990), p. 818.

⁷⁹ ADT 192 = Morandi 1982, n° 23 = Álvarez-Pedrosa Núñez 1997, p. 107, 114-115, 118 = Murano 2013, p. 19-36, n° 1.

⁸⁰ Poccetti 1993, p. 80-81; Murano 2013, p. 26.

⁸¹ Sobre esta fórmula, vid. la discusión en Murano 2013, p. 133 y s.

⁸² Col. II, l. 4-7: *item M. Hedium Amphionem, / item C. Popillium Apollonium, / item Vennoniam(m) Hermioniam(m), / item Sergiam(m) Glycinna(m)*. De acuerdo con sus nombres, todos parecen ser ex-esclavos.

medio para callar a la esclava: en los procesos judiciales los esclavos estaban obligados a dar testimonio bajo tortura, de modo que responderían en consonancia a los deseos del acusador.⁸³

Pero también existe la posibilidad de que esta maldición hubiese sido redactada dentro del contexto de la promulgación de las leyes augústeas sobre adulterio, prostitución y relaciones no maritales, tal y como sugería en el capítulo 2. Un encuentro inapropiado en un ambiente de censura moral podía ser aprovechado por los enemigos políticos de una familia o podía provocar escarnio público. En este tipo de situaciones, los esclavos solían percibirse como elementos desestabilizadores para la clase propietaria, ya que tenían la capacidad de proporcionar a la opinión pública argumentos con los que se cuestionaba la autoridad de un *pater familias* para poner orden en su propio hogar.

Las fuentes clásicas expresan a menudo la inquietud de la clase propietaria a que sus propios esclavos propagasen rumores comprometedores.⁸⁴ Un ejemplo más elocuente que la maldición contra Ródine, que puede estar sujeta a diversas interpretaciones, es el caso de la maldición de Amorgos (cuyas propuestas de datación oscilan entre el s. II a.e.-II d.e.). En ella, un individuo se queja a la diosa Deméter por la pérdida de sus esclavos. De acuerdo con el texto, un tal Epafrodito ha pervertido a sus esclavos y los ha convencido para actuar en su contra, primero persuadiéndolos para que se pasen el día vagabundeando por el mercado y después para huir. Además, su sirvienta, que también ha huido, se ha casado con Epafrodito sin su permiso. Lo más sorprendente del caso es que la petición dirigida a la diosa Deméter no solicita la recuperación de su propiedad, sus esclavos, sino que se pide el castigo contra todos los que se burlan de su desgracia y alimentan su humillación:⁸⁵

Cara A: Señora Deméter, Soberana, me postro suplicante a tus pies como tu esclavo. Un tal Epafrodito hizo promesas a mis esclavos, les enseñó el mal, los asesoró, les dio consejos, conspiró con ellos, los corrompió, se rió con ellos de mis males, les incitó a ir al ágora a apostar, les animó a huir. Él mismo lanzó un conjuro para tomar como mujer, contra mi voluntad, a una de mis sirvientas, y para que, por esa razón, ella se marchara también con los otros.

⁸³ Cf. *e.g. Digesta*, 48.18.1; 48.18.8; Valerio Máximo, 6.8.1.

⁸⁴ Cf. Catón, *De agricultura*, 5.2; 5.5; Columela, *De re rustica*, 1.8.7; Apiano, *De bellis ciuilibus*, 4.11; 4.13; 4.15 y s.; Séneca, *De constantia*, 11.3; Agustín, *Confessionum*, 9.9.

⁸⁵ *SGD* 60 = *IG* XII, 72 = Gager 1992, p. 165-166, n° 75 (con bibliografía detallada). Un estudio socio-histórico de la maldición en Versnel 1999. La traducción que incluyo a continuación es de A. López Jimeno (Madrid [Akal], 2001), n. 306.

Señora Deméter, yo, después de sufrir todo esto, en mi soledad, me refugio en ti. Sé misericordiosa y hazme justicia. Haz que el que me ha hecho esto no esté satisfecho en ningún lugar, ni en reposo ni en movimiento, ni corporal ni mentalmente. Que no sea servido ni por esclavos ni por sirvientas, ni por menores ni por adulto, y, si emprende algo, que no lo lleve a término. Que una maldición caiga sobre su casa. Que ni le lllore hijo, ni ponga surtida mesa, ni le ladre perro, ni le cante gallo. Si siembra, que no recoja cosecha, y aunque consiga frutos, que no le produzcan semillas. Que ni la tierra, ni el mar, le produzcan fruto, y que ni él mismo ni sus allegados tengan venturosa alegría hasta que perezca.

Cara B: Señora Démeter, yo que he sufrido injusticia, te imploro, escúchame, diosa, y hazme justicia, para que los que planean tales cosas, se alegran de nuestros males, nos causan penas a mí y a mi mujer, Epictesis, y nos odian, sufran los peores y más terribles males. Soberana, escúchanos a nosotros, que hemos sufrido, castiga a los que se alegran de vernos en esta situación.

Este tipo de maldiciones demuestra el control que los valores públicos ejercían sobre la imagen moral de una familia y sus miembros. Además, las *defixiones iudicariae* eran un recurso cultural que se podía adaptar fácilmente a cualquier situación en la que el escrutinio público fuera influyente, ya fuera porque debilitara la influencia social de una familia, ya porque fuera el paso precedente a una acusación formal. En el siguiente ejemplo, procedente de Córdoba (siglo I a.e.), se aprecia la variedad de situaciones en las que la opinión pública era influyente y la facilidad que había para adaptar fórmulas execratorias a diversas situaciones:

Que el liberto Príamo se quede mudo de todas las maneras. Que nadie pueda hablar de la herencia, que no pueda proferir palabra, que todos enmudezcan.⁸⁶

La evaluación colectiva del comportamiento socio-moral de una familia no estaba limitada a casos de relaciones extramaritales. Los testamentos no eran en Roma una cuestión estrictamente familiar; eso explica que en la maldición de Córdoba existiera un interés por silenciar cualquier cuestión relacionada con la herencia que se menciona. La manera en que se repartían los bienes era discutida por todo el mundo, y se elevaban opiniones de todo tipo acerca del carácter del testaferrero según hubiera favorecido a unos miembros de la familia o a otros. Plinio el Joven, por ejemplo, señala cómo por toda la ciudad de Roma se discutió el contenido del testamento de un personaje prominente, el cónsul Gneo Domicio Tulo: Domicio Tulo se había aprovechado de la herencia de

⁸⁶ CIL II²/7, 251a = Kropp 2008, 2.2.3/4 = Sánchez Natalías 2013, p. 269-270: *Priamus l(ibertus) mutus sit / omnibus modis // ne q<u>is pos(s)it de <he>reditate / silient / quet hannue uerbum / facere omnes omut[e]sq[ua]nt.*

su sobrina, a la que había adoptado como hija pero al morir, la nombró heredera. Esto fue considerado por unos como un comportamiento hipócrita, mientras que para otros reflejaba un amor filial y piadoso. En cualquier caso, había individuos que esperaban verse beneficiados de la venta pública de los bienes del cónsul y que se llevaron una desagradable sorpresa al ver que Domicio Tulo optó por nombrar herederos.⁸⁷

Es en este clima en donde más sentido cobra la existencia de maldiciones dirigidas a la vez contra esclavos y ciudadanos, esclavos de diferentes familias o ex-esclavos que, una vez han alcanzado la manumisión, empezaban a actuar de manera independiente a los intereses de la familia a la que pertenecían. La naturaleza social de la *domus*, con una dimensión pública significativa, la hacía constantemente vulnerable al escrutinio público, que vigilaba con especial atención al cabeza de familia. Su autoridad y la importancia de su imagen eran los dos factores principales en torno a los cuales orbitaba el comportamiento del resto de miembros de la familia. Los esclavos no estaban excluidos de este esquema; la aparente autonomía que pudieran tener estaba restringida de una manera más o menos directa por la institución de la *patria potestas* y por la importancia de la imagen pública del *pater familias*.

IV – ESCLAVITUD Y MUNDO RURAL. MAGIA Y ATRIBUCIÓN DE RESPONSABILIDADES

En su obra *De re rustica* (ca 65 d.e.), Columela hace la siguiente recomendación a los propietarios de grandes latifundios:

(El *uilicus*) no hará sacrificios, a no ser que lo ordene el amo; no recibirá ni a arúspices, ni a brujas, los cuales, apoyándose en una superstición insustancial, empujan a los ignorantes al despilfarro y a la vergüenza.⁸⁸

Este tipo de advertencias era frecuente entre los agrimensores romanos desde la obra de Catón.⁸⁹ La repetición de este tipo de advertencias sugiere que los *uili* tendían a recurrir a este tipo de prácticas. Sin embargo, este pasaje no ha suscitado un interés

⁸⁷ Plinio, *Epistulae*, 8.18.

⁸⁸ Columela, *De re rustica*, 1.8.5-6: *Sacrificia, nisi ex praecepto domini, ne fecerit. Haruspices sagasque, quae utraque genera uana superstitione rudes animos ad impensas ac deinceps ad flagitia compellunt.* Sabemos que Columela tenía un interés especial con respecto a la regulación de las actividades religiosas del campo (cf. Columela, *De re rustica*, 2.5-6), y una especial animadversión hacia la astrología (11.1.31).

⁸⁹ Catón, *De agricultura*, 5.4 (refiriéndose asimismo al *uilicus*): *Haruspicem, augurem, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse uelit.* Asimismo, Varrón, *De re rustica*, 1.40.5 y Plinio, *Naturalis historia*, 15.57 desaconsejan consultar a adivinos sobre la manera más apropiada para hacer injertos en determinados árboles.

especialmente relevante entre los investigadores, y los pocos que se han detenido en él – o en el pasaje similar de Catón – lo han interpretado en consonancia con la imagen tradicional de la magia como antítesis de la religión. El único trabajo específico sobre el tema es el de Maróti, que asocia los comentarios de Catón a la inquietud e inestabilidad que suponían los cultos orientales para las élites de Roma.⁹⁰ La interpretación de Maróti está relacionada con el paradigma interpretativo que aún dominaba a finales de los años 50 sobre los cultos orientales en el Imperio romano: antes del cambio de paradigma ofrecido por MacMullen,⁹¹ este tipo de cultos se planteaban como alternativas religiosas que competían y se enfrentaban al orden establecido. Hoy en día, al contrario, la tendencia generalizada es considerarlos parte integrante del propio orden.⁹²

Aparte de la interpretación de Maróti, sólo Bömer se detiene en esta cuestión para sugerir que el peligro no se encontraba en la supuesta competitividad entre la religión de Estado y otras opciones, como los cultos orientales; el problema se encontraba más bien en un conflicto de clase, en la posibilidad de que los esclavos adquiriesen de magos y adivinos un conocimiento ritual que pudieran emplear posteriormente para llevar a cabo acciones maliciosas contra sus patrones.⁹³ En concreto, Bömer asocia las consultas oraculares de los esclavos rurales a los temores que tenían sus patrones a que se interesaran demasiado por la fecha de su muerte.⁹⁴

Ambas propuestas coinciden en que los relatos de los agrimensores reflejan una situación de desestabilización del orden establecido. Sin embargo, no tienen en cuenta que las fuentes no están describiendo las funciones de todos los esclavos del campo, sino sólo la del *uilicus*, el esclavo de mayor confianza del patrón, encargado del buen funcionamiento de toda la hacienda en su ausencia. Desde mi punto de vista, las motivaciones de los *uilici* tenían poco que ver con intentos de desestabilizar el sistema, sino más bien lo contrario: el interés que tenían por consultar a harúspices, caldeos y especialistas itinerantes en general es una representación en el plano de lo religioso de sus esfuerzos por generar rentabilidad en las tierras que tienen a su cargo de acuerdo con los modelos

⁹⁰ Maróti 1957. Kolendo 1994 no añade gran cosa. Su argumento principal es que Catón defiende que los esclavos rurales debían mantenerse aislados.

⁹¹ McMullen 1981.

⁹² Cf. Alvar Ezquerro 2008.

⁹³ Bömer 1963, p. 972-973. Štaerman 1961, que plantea en general una interpretación radicalmente diferente a la de Bömer con respecto a las creencias y prácticas religiosas de los esclavos, coincide con él en este punto. Para la autora rusa, el recurso a la magia por parte de los esclavos era un elemento más en la lucha de clases. Para una síntesis de su obra, Raskolnikoff 1980.

⁹⁴ Cf. e.g. *Pauli Sententiae*, 5.21.3-4; Tertuliano, *Apologesticum*, 35.12.

de producción de finales de la República y el Principado. El propio Columela revela el tipo de intereses que tenían los *uilici* en sus consultas a especialistas itinerantes:

Contra esta observación no niego que he discutido con muchos argumentos en los libros que compuse contra los astrólogos. Pero en estas discusiones se examinaba la impudente aserción de los caldeos, en la que los cambios del aire coinciden con fechas fijas, como si estuviesen confinadas a unos límites.⁹⁵

El *uilicus* tenía que asumir las obligaciones de su cargo y asegurar la productividad de los latifundios que tuviera asignados con unos medios tecnológicos muy limitados, con un control relativo sobre el rendimiento de las cosechas y con una mano de obra cuyo único incentivo para la productividad era la coerción física.⁹⁶ Las circunstancias socio-históricas desde finales de la República y durante el Principado romano, que hacían que los grandes terratenientes estuvieran normalmente ausentes de sus propiedades – ocupándose de hacer carrera política en las ciudades o atendiendo otras propiedades –, determinaban que las funciones religiosas de las grandes haciendas acabasen siendo delegadas al *uilicus*.⁹⁷ Uno de los problemas más evidentes a los que se tenía que enfrentar era el de ajustar el calendario agrícola a las condiciones meteorológicas de cada año, algo que, necesariamente, dependía de su experiencia a la hora de leer las variables climáticas y de la suerte. Esta necesidad iba dirigida sobre todo a calcular el rendimiento estacional de las cosechas a partir de las pérdidas debidas a germinaciones prematuras, lluvias imprevistas, o plagas que surgen en terrenos poco ventosos o demasiado lluviosos y prevenirlos en la medida de lo posible.⁹⁸ Ante este panorama, no resulta extraño pensar que el *uilicus* tendiera a consultar a especialistas para ayudarle a mitigar la incertidumbre.

⁹⁵ Columela, *De re rustica*, 11.1.30-31: *contra quam obseruationem multis argumentationibus disseruisse me non infitior, in iis libris quos aduersus astrologos composueram. Sed illis disputationibus exigebatur id quod improbissime chaldaei pollicentur, ut certis quasi terminis, ita diebus statis aeris mutationes respondeant...* A cambio, no tiene reparos en advertir acerca de los efectos perniciosos de la menstruación femenina (11.38 y 11.50; cf. asimismo, Plinio, *Naturalis historia*, 28.79).

⁹⁶ Sobre la identificación de los intereses del *uilicus* con los de su patrón, cf. Varrón, *De re rustica* 1.17.5-6; Columela, *De re rustica*, 1.8.1-15; 1.9.7-8.

⁹⁷ Lo mismo ocurre con el sacrificio. Cf. Catón, *De agricultura*, 5.3, en donde el *uilicus* es el responsable, y Catón, *De agricultura*, 83.1, en donde el sacrificante puede ser cualquier esclavo siempre que no esté el patrón. Gonzales 2001 sugiere que en todos estos casos se trata del *uilicus*. En cualquier caso, tanto la *uilica* como el resto de esclavas están excluidas de cualquier ceremonia sacrificial. Cf. Catón, *De agricultura*, 88.1.

⁹⁸ Cf. Plinio, *Naturalis historia*, 18.149-162. Una descripción sobre rituales para prevenir los cambios meteorológicos inesperados en Paladio, *De re rustica*, 1.35. Mastrocinque 2004 considera que los rituales agrícolas descritos en los autores cristianos son pervivencias paganas.

El conflicto surge en la cuestión de quién tiene autoridad para realizar este tipo de predicciones, bajo qué condiciones, a través de qué medios, etc. Los manuales de agricultura aseguraban instrucciones oportunas pero, en la práctica, los *uili* eran los que se tenían que enfrentar a la realidad y optaban por reproducir el comportamiento rural más habitual, consultando esquemas rutinarios tales como el “Bauernkalender” (*parapegmata* públicos que ofrecían información meteorológica), o la astro-meteorología.⁹⁹ La tensión entre normas generales (la “experiencia”) y estos esquemas se pone de manifiesto en el pasaje de Columela que acabo de citar, y que continúa,

...pero en nuestra disciplina de la agricultura no es necesaria una exactitud escrupulosa como esa sino, como dicen, el pronóstico de la próxima tormenta mediante sentido común será tan útil al *uili*, como si se hubiese persuadido de que la influencia de una estrella hace que caiga unas veces antes, otras después, y otras en el día fijado para su ascensión u ocaso. Pues preverá lo suficiente si está en posición de tomar medidas contra la sospecha de mal tiempo con varios días de antelación.¹⁰⁰

La experiencia obtenida a partir de la observación cotidiana era una opción entre otras. Otra posibilidad aceptada por parte de las élites intelectuales era la de la astrometeorología. Cicerón, por ejemplo, la distinguía como una disciplina propia diferente de la adivinación; para él era una versión sofisticada derivada de la observación natural.¹⁰¹ Sin embargo, no todo el mundo era tan capaz como Cicerón para establecer las sutiles diferencias entre astronomía, astrología y meteorología ni tendría acceso a los especialistas más reputados.¹⁰²

Los *uili* basaban sus acciones tanto en la experiencia acumulada en la observación meteorológica local, como en cualquier otro recurso accesible en sus respectivas localidades: la consulta de *parapegmata* públicos que ofreciesen información meteorológica, por ejemplo, o la consulta a especialistas capaces de descifrar los caprichos

⁹⁹ Se conocen tanto *parapegmata* públicos como privados. Los primeros eran inscripciones públicas, de los cuales hay atestiguados en torno a 14 ejemplos, la mayor parte de ellos muy fragmentarios; ofrecían información astronómica y, a veces, meteorológica. Cf. Lehoux 2007; Taub 2003, p. 20-37.

¹⁰⁰ Columela, *De re rustica*, 11.1.32: *in hac autem ruris disciplina non desideratur eiusmodi scrupulositas, sed quod dicitur pingui Minerua quamuis utile continget uilico tempestatis futurae praesagium, si persuasum habuerit, modo ante, modo post, interdum etiam stato die orientis uel occidentis competere uim sideris. nam satis prouidus erit, cui licebit ante multos dies cauere suspecta tempora.*

¹⁰¹ Cicerón, *De diuinatione*, 2.5-6. Más adelante, en 2.42-45, Cicerón refuta el método oracular de los caldeos. Asimismo, Sexto Empírico, *Mathematicos*, 5.1-2 defiende la astronomía como disciplina contra la charlatanería de los caldeos.

¹⁰² E.g. Vitruvio, 9.6.3 o Ptolemeo, *Apotelesma*, 2.10 y s. Sobre el solapamiento entre meteorología y astrología, cf. Barton 1994, p. 179-185 y Taub 2003, p. 61-62 con bibliografía sobre la cuestión en n. 192.

del clima.¹⁰³ Los caldeos y adivinos itinerantes eran una opción más para cubrir las demandas de los *uilici* más renuentes a la incertidumbre meteorológica. Este tipo de consideraciones sugieren que las consultas a adivinos por parte de los *uilici* deberían interpretarse como esfuerzos por cumplir con las responsabilidades conferidas del patrón a sus esclavos de mayor confianza los cuales, a su vez, recurrían a los medios que tenían a su alcance para optimizar el rendimiento de la producción. Incluso Columela, hostil como es a la magia, no duda en recomendar coger a una mujer joven durante su periodo menstrual, y hacerla caminar semidesnuda entre los campos para tratar de controlar o evitar plagas.¹⁰⁴

Las maldiciones relacionadas con conflictos entre granjeros de Bath y, sobre todo, Uley, ofrecen un escenario diferente al que describen los agrimensores romanos.¹⁰⁵ El cambio en los sistemas de producción agrícola que se produce a partir del siglo III, en donde el modelo esclavista va desapareciendo gradualmente a favor de un modelo basado en pequeños propietarios de condición servil o, en el caso de los grandes latifundios, bajo la administración directa del propietario, influye asimismo en las motivaciones individuales para recurrir a la magia y en la condición socio-jurídica de los consumidores:¹⁰⁶ las maldiciones de Bath y Uley recrean inquietudes y conflictos entre propietarios, y no estrategias de gestión del riesgo por parte de *uilici*, como en el caso de los agrimensores. Además, como he señalado antes, los templos de Sulis-Minerva en Bath y de Mercurio en Uley eran centros prestigiosos en las regiones vecinas para presentar ante los dioses quejas y solicitud de justicia en relación con objetos robados.¹⁰⁷

¹⁰³ Los testimonios literarios muestran que los *parapegmata* se adaptaban a las condiciones locales: Gémino, por ejemplo, menciona que el mismo *parapegma* no es válido necesariamente para todas las ciudades (Gémino, *Calendarium*, 17.19). Plinio, *Naturalis historia*, 18.216-217 señala que en las regiones de África, las Hispanias y las Galias no existe esta tradición, ya que no hay observadores cualificados capaces de publicar los datos.

¹⁰⁴ Columela, *De re rustica*, 10.355-360.

¹⁰⁵ Las maldiciones de Bath se echaban a la piscina caliente y están datadas entre los siglos II y IV d.e. El caso de Uley es más complejo. De acuerdo con Woodward 1993, 11 y 113, muchas se encontraron sin estratigrafía alguna, pero la mayor parte corresponde a la Fase 5e(11) (finales del siglo IV, entre el 370-380).

¹⁰⁶ El cambio, desde luego, no es homogéneo. Se produce a diferentes velocidades según las regiones, de modo que aún en la Antigüedad tardía se podían encontrar coexistiendo sistemas de producción agrícola de base esclavista junto con otros modelos de dependencia.

¹⁰⁷ Aunque no eran los únicos. En Ratcliffe on Soar, cerca de Nottingham, también se han hallado un par de *defixiones in fures* dirigidas a Júpiter Óptimo Máximo que indican que fueron depositadas en un templo. Una de ellas, señala el robo de una mula (...*cuicumque n(o)m[e]n inuolasit / mola(m)*...). Cf. *AE* 1993, 1087 = Kropp 2008, 3.19/3 = Sánchez Nataliás 2013, p. 436-437.

Con frecuencia, las maldiciones del santuario de Sulis-Minerva corresponden a pequeñas propiedades perdidas mientras los visitantes del templo se bañaban en sus aguas termales (guantes, brazaletes, túnicas de baño, capas...),¹⁰⁸ o a pequeños hurtos que habrían tenido lugar en la ciudad (cantidades más o menos grandes de dinero o robos en casa que incluyen objetos cotidianos como sartenes o vasijas),¹⁰⁹ pero también se conoce al menos un ejemplo que sugiere que la fama del templo atraía a los campesinos de las áreas rurales vecinas:¹¹⁰

Si alguien ha robado la azada de Civilis (pido) que deje su vida en el templo [a no ser que]... la azada, ya sea esclavo, libre o liberto... Hago un fin a...¹¹¹

Por su parte, la naturaleza de las maldiciones del templo de Mercurio en Uley, con una mayor referencia a materiales agrícolas, demuestran de manera más clara cómo el templo estaba integrado en la vida religiosa de los campesinos del actual condado de Gloucester. He aquí una lista del tipo de bienes cuyos propietarios reclamaban:¹¹²



¹⁰⁸ Cf. e.g. *Tab. Sul.* 5, 10, 15, 32, 43, 63.

¹⁰⁹ E.g. *Tab. Sul.* 44, 54, 60, 66, 98, 99.

¹¹⁰ Asimismo, en una localidad relativamente cercana, Brean Down, se ha hallado una maldición que responde al modelo formular de Bath y que denuncia el robo de una *caricula*. Hassall, Tomlin 1986, p. 433-435 sugieren que podría tratarse de un pequeño carro, un diminutivo del derivado celta de *carrus/carrum* o *carruca*.

¹¹¹ *Tab. Sul.* 31: *si (qui)s uome-/rem Ciuilis/inuolauit / ut an[imam] / su<u>a(m) in tem-/plo deponat / [?si n]o[n] uom-/[erem -c. 1-] ++ub / [-c. 2- si se]ruus / si liber si li-/bertinus [-c. 2-] / unan++o / finem faci-/[a]m.* Para una discusión sobre las particularidades lingüísticas del texto, Adams 1992, p. 10 y Kropp 2008, 3.2/23.

¹¹² La lista que presento a continuación se corresponde con los textos de maldición más completos. Además, Tomlin 1993, p. 127 = Kropp 2008, 3.22/7 = Sánchez Natalias 2013, p. 457 dan noticia de una maldición opistógrafa de unas doce líneas de texto en la que se lee *Diuo Mercurio y ouem*, por lo que parece que se trata de una solicitud para recuperar una oveja robada.

Cenaco reclama al dios Mercurio una mula (o animal de tiro) que ha sido robada por Vitalino y su hijo Natalino¹¹³

El nombre del ladrón que robó las riendas...¹¹⁴

Al dios Mercurio Dolíceno. Variano, Peregrina y Sabiniano, que han provocado un daño malicioso a mi ganado...¹¹⁵

Honorato al sagrado dios Mercurio, me quejo ante su divinidad por que he perdido de mi establo dos ruedas, cuatro vacas y varias cosas pequeñas...¹¹⁶

Llama la atención que en algunos casos los sospechosos están bien identificados, algo raro en las maldiciones *in fures*, en donde el objetivo de la maldición es anónimo.¹¹⁷ Esto nos sitúa en un contexto de conflictos entre vecinos, algo similar a la famosa denuncia contra Furio Crésimo descrita por Calpurnio Pisón y recogida por Plinio.¹¹⁸ Por otro lado, algunos de los bienes robados sugieren propietarios de condición económica relativamente privilegiada (4 vacas, animales de tiro...). La nueva realidad histórica hace pensar que las responsabilidades de la administración agrícola ya no estaban en manos de un *uilicus* sino que serían los propios dueños quienes se ocuparían de la gestión de los problemas de sus haciendas.¹¹⁹

La manera de gestionar los problemas, evidentemente, dependía de los recursos socio-culturales locales. Las diferencias patentes entre la magia rural tardo-antigua en la Britania romana y en Sicilia lo demuestran. En Sicilia no se conocen maldiciones relacionadas con robo de ganado o de aperos de labranza, aunque no hay duda de que también habría casos así. El tipo de recursos locales a disposición de los campesinos para tratar con los problemas del campo era de otra naturaleza: estaban más especializados en ruegos para la protección y fertilidad que para la recuperación de objetos robados o para la rivalidad entre granjeros. En concreto, se trata de filacterias y oraciones pertenecientes

¹¹³ AE 1979, 538 = Kropp 2008, 3.22/2 = Sánchez Natalías 2013, p. 440-41: *Deo Mercurio / Cenacus queritur / de Vitalino et Nata-/lino filio ipsius d(e) / iument[o] quod ei rap-/tum est...*

¹¹⁴ AE 1989, 486 = Kropp 2008, 3.22/6 = Sánchez Natalías 2013, p. 445: *Nomen furis / [qu]i frenem inuolauerit...*

¹¹⁵ AE 1989, 487 = Kropp 2008, 3.22/16 = Sánchez Natalías 2013, p. 447: *Deo Mercurio / Docilinus QVAENM / Varianus et Peregrina / et Sabinianus qu[i] peco-/ri meo dolum malum in-/tulerunt...*

¹¹⁶ AE 1992, 1127 = Kropp 2008, 3.22/29 = Sánchez Natalías 2013, p. 451: *Deo sancto Mercurio Honoratus / conqueror numini tuo me per-/didisse rotas duas et uaccas quat-/tuor et resculas plurimas de / hospitiolo meo.*

¹¹⁷ Por ese motivo se utilizan frases formularias tipo *si si seruus si liber / si baro si mulier*.

¹¹⁸ Plinio, *Naturalis historia*, 18.41-2.

¹¹⁹ Aunque en su explotación sí que debieron intervenir esclavos o individuos en condición servil aún en la Antigüedad tardía. La “replacement theory” que enunció Finley 1980 ha sido ampliamente debatida desde entonces. Para un estado de la cuestión, Grey 2011.

a un horizonte religioso judeo-cristiano para la protección de las cosechas.¹²⁰ Algunas de esas oraciones no se limitan a rogar por la fertilidad de los campos de manera genérica, sino que también piden ayuda a Cristo para poder pagar un tributo por el terreno, como en el caso de las inscripciones de piedra de Noto y Módica:

- Noto (versos 9-12): ...en cuanto a ti, o Jesucristo, concede la producción y el tributo del viñedo de Ciriaco, hijo de Zósimo...¹²¹
- Módica (versos 9-12): ...en cuanto a ti, o Jesucristo, concede la producción y el tributo del viñedo de Pedro, junto con la fruta, el grano, el vino y el aceite...¹²²

Estas inscripciones muestran pequeños propietarios en situación de dependencia, y no administradores de grandes latifundios como en el caso de los *uilici*, o pequeños propietarios autónomos como en el caso de Uley. Además, el texto de estas inscripciones revela cómo el concepto de riesgo no formaba parte exclusivamente del cálculo individual de previsiones futuras sino de una codificación social: existía un consenso implícito con respecto a los factores o circunstancias que se percibían como de riesgo o incertidumbre. En el caso de las filacterias rurales de Siracusa, se sintetizaba todo el proceso del cultivo y cuidado de la viña en la vendimia (πρὸς ἀμπέλῳαν / τὸν ἀμπέλῳαν). No hay peticiones acerca del éxito de injertos, por la fertilidad del suelo (que se debe arar varias veces a lo largo del año en los viñedos), contra las plagas o enfermedades de la viña, contra las malas hierbas o contra imprevistos meteorológicos.¹²³ La similitud formular tanto de las inscripciones de Noto y Módica como de otras zonas de la región de Siracusa (Comiso, Palazzolo Acreide, Ragusa), las referencias precisas a los ángeles que se deben invocar, el uso de *charakteres*, el tipo de soporte (en su mayor parte piedra local o terracota) y las similitudes gráficas indican que el autor era un especialista local contratado por los propietarios de los viñedos. Era él quien decidía de qué manera

¹²⁰ Una síntesis de este tipo de materiales en Bevilacqua 1999. Dichas inscripciones están datadas entre finales del siglo II y el VI d.e.

¹²¹ Bevilacqua 2000, p. 136: ...γιάμεν σέ, Ἰε-/σου Χριστέ, δὸς τὸν καρ-/πὸν (κὲ) τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν / ἀνπελῳαν του Κυριακο-/υ Ζοσίμου...

¹²² Bevilacqua 2000, p. 138: ...γιάμεν σέ, / Ἰεσου Χ(ριστ)έ τε, δὸς τὸν καρ-/ πὸν κὲ τὴν ἰσφορὰν ἰς τὸν / ἀνπελῳαν ἀπὸυ καρπου / σίτου κὲ ὕνου (κὲ) ἐλέου του / Πέτρο(υ)...

¹²³ El único caso en donde se añade una referencia a una variable climática es la inscripción de Noto. En su cara B, aunque se han propuesto diferentes lecturas, parece claro que Ciriaco (el solicitante de la inscripción) solicita protección contra las granizadas (Πρὸς χά[λαζαν...] según la lectura de Bevilacqua). Cf. Bevilacqua 2000 y Jordan 2000. Cf. Paladio, *De re rustica* 1.35, en donde se describen los rituales practicados por los campesinos del Lacio para prevenir granizadas.

había que dirigirse a Cristo, cuál era la fórmula que se debía utilizar para solicitar una producción abundante y el que “objetivizaba” los peligros que amenazaban la cosecha.

Así pues, los testimonios que ofrecen las fuentes con respecto al recurso a la magia por parte de esclavos en el medio rural aluden a prácticas institucionalizadas a pesar de las críticas de los agrimensores; son los esclavos de mayor confianza del patrón quienes se ocupan de la administración de los latifundios y de buscar los medios para rentabilizar la producción. A partir del momento en el que el modelo de producción varía, son los pequeños propietarios o arrendatarios quienes se ocupan de optimizar la producción de la tierra, utilizando los medios que sean necesarios. Los esclavos-mercancía siguen siendo los grandes ausentes; no hay rastro de ellos, ni de los conflictos que tendrían con los diferentes esclavos encargados de administrar las fincas, ni de su grado de integración a las estructuras religiosas locales, ni de su grado de acceso a prácticas mágicas semi-institucionalizadas para resolver sus problemas cotidianos.

CONCLUSIÓN

La utilización explícita del concepto de agencia a la esclavitud antigua es algo relativamente reciente. El propósito de los investigadores que lo emplean es plantear cómo la esclavitud y los movimientos populares influyeron en las decisiones político-económicas de las élites, qué papel jugaron en la construcción de una ideología colectiva, o cómo se integraban en el mundo en el que vivían.¹ Este renovado interés es heredero del rico debate historiográfico que se generó en torno a la cuestión de la esclavitud en la segunda mitad del siglo XX, pero también es sensible al papel central que tanto la democracia participativa como la noción de sociedad civil otorgan al individuo hoy en día.

Mi intención a lo largo de estas páginas ha sido la de explorar cómo se puede aplicar la noción de agencia en el estudio de la esclavitud antigua a través del caso concreto de la magia en el mundo romano. Antes del cambio de paradigma de los años 90, una de las aproximaciones al concepto de magia hacía de ella una antítesis de las instituciones oficiales y, por tanto, un foco de resistencia a los modelos culturales dominantes. Del mismo modo, la cuestión de la resistencia de los esclavos era central en el debate sobre la lucha de clases en el Mundo Antiguo, así que la conjunción de ambos temas parecía natural.

En cierto modo, el imaginario académico sobre la esclavitud antigua se ha alimentado de la división bajtiniana entre cultura popular y cultura de élites: frente un modelo cultural impuesto y orquestado por las clases aristocráticas, los grupos oprimidos eran

¹ Cf. *e.g.* Magalhães 2012; Forsdyke 2012; Alston, Hall, Proffitt 2011.

capaces de construir un sistema cultural propio a través del cual rechazaban el modelo aristocrático. En el análisis de M. Bajtín de la obra de Rabelais, el vehículo de expresión de esta “cultura popular” sería la mofa, lo carnavalesco, lo soez. De manera similar, los esclavos y oprimidos en el mundo antiguo también habrían construido un universo cultural propio que ha ido dejando retazos en la paremiología, en el humor obsceno, o en los festivales en donde se invierten los roles sociales habituales.² En el ámbito de la religión, este imaginario de culturas enfrentadas tenía un paralelo idóneo en los testimonios de la esclavitud atlántica, en donde las comunidades serviles de las plantaciones americanas optaron por reconocer a líderes religiosos propios, desarrollaron un cristianismo híbrido, fuertemente influido por la miríada de tradiciones africanas a las que pertenecían los esclavos, y crearon sus propios espacios sacros ante la exclusión que sufrían por parte de la clase propietaria.

Sin embargo, el cambio de paradigma en el concepto de magia en el mundo antiguo obliga a replantear el problema. Si reconocemos que la magia es, de acuerdo con su *praxis*, un subsistema de la religión, un dispositivo cultural institucionalizado, entonces no puede ser una herramienta de resistencia en el conflicto de clases; se trata más bien de otra forma de reproducción del orden establecido.

Las élites sociales no ejercían el poder sobre el resto de la población de manera vertical.³ La ideología de control inherente en el sistema de valores colectivo se cultivaba en varios niveles que operaban de manera simultánea, generando innumerables combinaciones de conexiones que creaban una red formada por las relaciones interpersonales, la familia, o las instituciones locales, así como diferentes formas de representación cultural que incluían prácticas semi-institucionalizadas como la magia. En unos casos, los especialistas no hacían más que adaptar sus conocimientos al sistema de valores colectivo, y los clientes recurrían a la magia porque era considerada un patrón de acción social aceptado para resolver toda una variedad de problemas cotidianos. En otros, en donde no había mediación alguna, los practicantes reproducían un código moral, de conducta, que no se desviaba especialmente de lo adquirido socialmente. El tipo de conflictos que reflejaban las *defixiones* u otras prácticas mágicas, así como las soluciones que se buscaban mediante el empleo de dichas prácticas, eran, por lo general, coherentes con la posición social del individuo que recurría a ellas.

² Cf., recientemente, Forsdyke 2012. Sobre la recuperación de las “voces silenciadas” a través del estudio de *gnomai, exempla*, fábulas y refranes, el artículo de Cascajero 1999. Cf., asimismo, Morgan 2007.

³ Cf. Foucault 1976 y White 2008.

La presencia de esclavos en las prácticas rituales que caracterizan a la magia no se debe leer, por tanto, como un intento de enfrentarse al sistema, sino como una recreación del mismo. Los ejemplos en donde se aprecia realmente un enfrentamiento al sistema social son muy escasos, mientras que la permisividad para recurrir a la magia para tratar de resolver conflictos horizontales – entre esclavos –, o para satisfacer las exigencias de los patrones en el rendimiento laboral era alta. Los testimonios que se han conservado sobre esclavitud y magia en el mundo romano demuestran que el sistema incentivaba el enfrentamiento de clase y no tanto la solidaridad grupal: las tensiones entre esclavos se alimentaban de un modelo de promoción social basado en los favores personales del patrón. La magia no permitía a los esclavos oponerse a la clase propietaria, pero sí que reflejaba la ansiedad de los grupos dominantes generada por un modelo social conflictivo en su esencia. La experiencia histórica de las revueltas sociales contribuyó a la consolidación de corrientes de pensamiento que abogaban por un mejor trato a los esclavos, como en el caso del estoicismo, pero también contribuyó a la creación de un tópico en torno a la figura del esclavo como fugitivo en potencia o como charlatán que podía dañar el honor de la *domus* a través de rumores. Las prácticas mágicas integraron esta imagen estereotipada del esclavo en su oferta: preguntas preestablecidas sobre esclavos fugitivos en diferentes sistemas de adivinación, textos de maldición más o menos formalizados contra la propagación de rumores, etc.

La opción de recurrir a la magia por parte de los esclavos puede interpretarse como una expresión de su agencia, pero la presión del sistema era tan abrumadora que los diferentes cursos de acción a los que optaban para resolver sus vicisitudes diarias eran coherentes con lo que el propio sistema les permitía hacer. Evidentemente, no tenemos acceso al cuadro completo: en los ámbitos en donde los esclavos estaban más aislados del resto de la sociedad, como en el caso de las galeras, la esclavitud rural o el trabajo en las minas, sí que se pudieron formar sistemas religiosos propios y alternativos a los de las clases propietarias, pero la información en este sentido es demasiado escasa.

Si hubiera que describir un patrón de conducta aplicable a todos los tipos de esclavos que había en el mundo romano y a todas las situaciones en las que eran utilizados, ese patrón sería el de conducta-refugio, el de adaptación al sistema establecido para sobrevivir en él. En este contexto, las prácticas mágicas no pueden entenderse como un tipo de acción autónoma a través de las cuales se expresaban libremente. Más bien al contrario, la magia era otro eslabón de las pesadas cadenas invisibles que aferraban al esclavo a un modelo del que no se podía escapar.

ABREVIATURAS

<i>ADT</i>	Audollent A., <i>Defixionum Tabellae</i> , París, 1904 [re. Frankfurt a.M. 1967]
<i>AE</i>	<i>L'Année épigraphique</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>DGE</i>	<i>Diccionario Griego-Español</i> , Madrid, 1980-
<i>DTA</i>	Wünsch R. (ed.), <i>Defixionum Tabellae Atticarum = Inscriptiones Graecae (IG) III, 3: Appendix</i> , Berlín, 1897
<i>DTM</i>	Blänsdorf J. (ed.), <i>Forschungen zum Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum, 1: Die Defixionum tabellae des Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtums</i> , Maguncia, 2008
<i>FD</i>	<i>Fouilles de Delphes</i> , París, 1929-
<i>GDI</i>	Baunack J. et al. <i>Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften</i> , Göttingen, 1885-1899
<i>Harusp</i>	Haack M. L., <i>Prosopographie des haruspices romains</i> , Pisa-Roma, 2006
<i>ILLRP</i>	Degrassi A. (ed.), <i>Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae</i> , 2 vol., Florencia, 1957-1963 [re. 1965]
<i>ILS</i>	Dessau H., <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , Berlín, 1892-1916
<i>InscrAqu.</i>	Brusin J. B., <i>Inscriptiones Aquileiae</i> , 3 vol., Udine 1991-1993
Jordan <i>NGCT</i>	Jordan D. R., "New Greek Curse Tablets (1985-2000)", <i>GRBS</i> , 41, 2000, p. 5-46
<i>KAR</i>	Ebeling E., <i>Keilschrifturkunden aus Assur religiösen Inhalts</i> , 2 vol., Leipzig, 1915-1923

- LSAM* Sokolowski F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, París, 1955
- Migne PG* Migne J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: Series graeca*, 161 vol., París, 1857-66 [varias reimpresiones]
- OPEL* Lórinz B., Redő F. *Onomasticon Provinciarum Europae Latinarum*, Budapest, 1994
- P. Oxy.* *Oxyrhynchus Papyri*, Londres, 1898-
- PDM* *Papyri Demoticae Magicae* de acuerdo con la numeración de H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*, Chicago-Londres, 1992.
- PGM* Preisendanz K., *Papyri graecae magicae*, 2 vol. (ed. A. Henrichs) Stuttgart, 1973-1974
- P.Yale* Papyri de la biblioteca Beinecke de la Universidad de Yale (Beinecke Rare Book and Manuscript Library). Citado en la edición de Rea 1977
- Rawick (ed.), *Texas Narr.*; *V; Indiana Narr. VI; Ark. Narr. XI y Ga. Narr. XIII* Rawick G. P. (ed.), *The American Slave: a Composite Autobiography*. 41 vol., Westport, 1972-1979
- RIB* Collingwood R. G., Wright R. B., *The Roman Inscriptions of Britain, 1: Inscriptions on Stone*, Oxford, 1965 [re. Gloucester 1985]
- SEG* *Supplementum Epigraphicum Graecum*
- SGD* Jordan D. R., "A Survey of Greek Defixiones not included in the Special Corpora", *GRBS*, 26, 1985, p. 151-197
- SIG* Dittenberger W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 1915-1924
- SuppMag* Daniel R., Maltomini F., *Supplementum Magicum*, 2 vol., *Papyrologica Coloniensis* 16.1 y 2, Opladen, 1990-1991
- SVF* Von Arnim H. (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*
- Tab. Sul.* Tomlin R. S. O., "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, p. 59-277
- ThesCRA* *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 8 vol., Los Angeles 2004-2014

BIBLIOGRAFÍA

- Abt A. (1963 [1908]), *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift De magia*, Berlin.
- Adams J. N. (1992), "British Latin: The Text, Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets", *Britannia*, 23, p. 1-26.
- Alston R. (2011), "Rereading Ancient Slavery", en R. Alston, E. Hall, L. Proffitt, *Reading Ancient Slavery*, Londres-Nueva York, p. 1-33.
- Alston R., Hall E., Proffitt L. (2011), *Reading Ancient Slavery*, Londres-Nueva York.
- Alvar Ezquerra J. (2008), *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston (RGRW 165).
- Alvar Ezquerra J. (1994), "Integración social de esclavos y dependientes en la Península Ibérica a través de los cultos místéricos", en J. Annequin, M. Garrido-Hory (eds) (1994), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XX^e colloque du GIREA, Besançon, 4-6 novembre 1993*, Besançon, p. 275-293.
- Alvar Ezquerra J., Hernández Guerra L. (eds) (2004), *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. XXVII^e colloque du GIREA-Arys IX, Valladolid (2002)*, Valladolid.
- Alvar Nuño A. (2012), "Ocular Pathologies and the Evil Eye in the Early Roman Principate", *Numen*, 59, p. 295-321.
- Álvarez-Pedrosa Núñez J. A. (1997), "Las *defixiones* oscas. Composición, interpretación, tipología", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 7, p. 105-119.
- Annequin J. (1992), "À propos de la mentalité et de la religion des esclaves", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 18, p. 289-300.
- Annequin J. (1987), "Les esclaves rêvent aussi... Remarques sur la 'clé des songes' d'Artemidore", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 13, p. 71-113.

- Annequin J. (1981), "M. I. Finley et l'esclavage antique. Décrire et expliquer une forme d'exploitation du travail", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 7, p. 437-450.
- Annequin J., Garrido-Hory M. (eds) (1994), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XXe colloque du GIREA, Besançon, 4-6 novembre 1993*, Besançon.
- Arangio-Ruiz V., Olivieri A. (1925), *Inscriptiones Graecae, Siciliae et inf. Italiae ad ius pertinentes*, Milán.
- Audollent A. (1933), "Les inscriptions de la 'Fontaine aux milles amphores' à Carthage", en *Cinquième Congrès international d'archéologie (Alger 1930)*, Alger, p. 129-138.
- Bailliot M. (2010), *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine*, Paris.
- Barbalet J. M. (1985), "Power and Resistance", *The British Journal of Sociology*, 36, p. 531-548.
- Barnes B. (2000), *Understanding Agency. Social Theory and Responsible Action*, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi.
- Barton T. (1994), *Ancient Astrology*, Londres-Nueva York.
- Behringer W. (2004), *Witches and Witch-hunts: A Global History*, Cambridge.
- Behringer W. (1997), *Hexenverfolgung in Bayern: Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Munich.
- Bell C. (1992), *Ritual Theory. Ritual Practice*, Nueva York-Oxford.
- Bellen H. (1971), *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich*, Wiesbaden.
- Bellen H., Heinen H. (eds) (2003), *Bibliographie zur Antiken Sklaverei*, 2 vol., Stuttgart.
- Bellini G. R., Coppola L., Zagarola M. (2012), "Novità epigrafiche da Aquinum. 3. Una tabella defixionis da Aquinum", en H. Solin (ed.), *Le epigrafi della valle del Comino. Atti dell'ottavo convegno epigrafico cominese, Attina, Palazzo Ducale 28/29 Maggio 2011*, San Donato Val di Comino, p. 19-26.
- Bernabé Pajares A. (2003), "Las 'ephesia grammata': génesis de una fórmula mágica", *MHNH*, 3, p. 5-28.
- Bernard A. (1991), *Sorciers grecs*, Paris.
- Bevilacqua G. (2014), "Athletai e Palaistai en una defixio greca di Roma", *ZPE*, 188, p. 215-229.
- Bevilacqua G. (2012), "I, 34. Defixiones latine da Pola (Istria)", en R. Friggeri, M. G. Granino Cecere, G. L. Gregori (eds), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Roma, p. 60-61.
- Bevilacqua G. (2003), "Iscrizioni greche magiche di Roma. Alcune espressioni culturali", *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 20, p. 115-131.
- Bevilacqua G. (2000), "Magia rurale siciliana: iscrizioni di Noto e Modica", *ZPE*, 133, p. 135-146.
- Bevilacqua G. (1999), "Le epigrafi magiche", *Sicilia epigraphica. Atti del convegno internazionale, Erice 15-18 ottobre 1998*, Annali della Scuola normale superiore di Pisa, Quaderni, 7-8, p. 65-88.
- Biezuńska-Małowist I. (1977), *L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine*, vol. II: *Période romaine*, Breslavia.

- Biezuńska-Malowist I. (1971), "Les esclaves fugitifs dans l'Égypte gréco-romaine", en *Studi in onore di Edoardo Volterra*, 6, Milán, p. 75-90.
- Blänsdorf J. (2012), "The Social Background of the Defixion Texts of Mater Magna at Mainz and Anna Perenna at Rome", en F. Marco Simón, M. Piranomonte, *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, p. 147-160.
- Blänsdorf J. (2010), "The Texts from the *Fons Annae Perennae*", en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 215-244.
- Blänsdorf J. (2010b), "Dal segno alla scrittura. Le defixiones della fontana di Anna Perenna", *SMSR*, 76, p. 35-64.
- Blänsdorf J. (2005), "The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz", *MHNH*, 5, p. 11-26.
- Bodel J. (2008), "Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: an Outline of Roman Domestic Religion", en J. Bodel, S. M. Olyan, *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden (Ma.)-Oxford, p. 248-275.
- Bömer F. (1990), "The Slave Had no *mana* at all?': zu einer religionsgeschichtlichen und soziologischen Grundsatzfrage", *Gymnasium*, 97, p. 3-14.
- Bömer F. (1963), *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, 4 vol., Wiesbaden.
- Bounegru G. V., Németh G. (2013), "Cursing the *Nomen*", *ZPE*, 184, p. 238-242.
- Bove L. (1967), "Due iscrizioni da Pazzuoli e Cuma", *Labeo*, 13, p. 22-48.
- Bradley K. (2011), "Resisting Slavery at Rome", en K. Bradley, P. Cartledge (eds), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge, p. 362-384.
- Bradley K. (1994), *Slavery and Society at Rome*, Cambridge.
- Bradley K. (1992 [1986]), "Wet-nursing at Rome: a Study in Social Relations", en B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome*, Londres, p. 201-229.
- Bradley K. (1989), *Slavery and Rebellion in the Roman World. 140 B.C.-70 B.C.*, Indiana-Londres.
- Brashear W. (1995), "The Greek Magical Papyri: An Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)", *ANRW*, II, 18/5, p. 3380-3684.
- Bremmer J. N. (2002), "The Birth of the Term 'Magic'", en J. N. Bremmer, J. R. Veenstra, (eds), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina, p. 1-11.
- Buckland W. W. (1970 [1908]), *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law From Augustus to Justinian*, Cambridge.
- Calderini S. (1946), "Ricerche sull'industria e il commercio dei tessuti in Egitto", *Aegyptus*, 26, p. 60-61.
- Cascajero Garcés J. (1999), "Historia Antigua y fuentes orales", *Gerión*, 17, p. 13-57.

- Cherchi P., Cherchi M. (1987), *Ernesto de Martino: Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Lecce.
- Codrington R. H. (1891), *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore*, Oxford.
- Cohen S. (1972), *Folk Devils and Moral Panics*, New York.
- Cooper K. F. (2007), "Closely Watched Households: Visibility, Exposure and Private Power in the Roman Domus", *Past & Present*, 197, p. 3-33.
- Crawford M. H. (1996), *Roman Statutes*, 2 vol., Londres (*Bulletin of the Institute of Classical Studies*, supp. 64).
- Curbera J. B. (1996), "A Greek Curse Tablet from Emporiae (IRC III 175)", *ZPE*, 110, p. 292-294.
- Curbera J. B., Sierra Delage M., Velázquez I. (1999), "A Bilingual Curse Tablet from Barchín del Hoyo (Cuenca, Spain)", *ZPE*, 125, p. 279-283.
- De Martino E. (2008 [1961]), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milan.
- De Martino E. (2002 [1959]), *Sud e magia*, Milan.
- Dickie M. W. (2001), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londres.
- Dickie M. W. (2000), "Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?", *Classical Quarterly*, 50, p. 563-583.
- Dickie M. W. (1999), "The Learned Magician and the Collection and Transmission of Magical Lore", en D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4-8 May 1997*, Bergen, p. 163-193.
- Dickie M. W. (1993), "Malice, Envy and Inquisitiveness in Catullus 5 and 7", en F. Cairns, M. Heath (eds), *Papers of the Leeds International Latin Seminar 7*, Leeds, p. 9-26.
- Dodds E. R. (1973), *The Ancient Concept of Progress*, Oxford.
- Dondin-Payre M. (ed.) (2011), *Les noms de personnes dans l'Empire romain : transformations, adaptation, évolution*, Pessac.
- Douglas M. (1985), *Risk Acceptability according to the Social Sciences*, Nueva York.
- Douglas M. (ed.) (1970), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Nueva York-Londres.
- Douglas M. (1966), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres.
- Douglas M., Wildavsky A. (1982), *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley-Los Angeles-Londres.
- Dreher M. (2012), "'Prayers for Justice' and the Categorization of Curse Tablets", en F. Marco Simón, M. Piranomonte, *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, p. 29-32.
- Dreher M. (2010), "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, p. 303-337.

- Dumont J. C. (1987), "Servus". *Rome et l'esclavage sous la République*, Roma.
- Dzwiza K. (2013), *Schriftverwendung in antiker Ritualpraxis. Anhand der griechischen, demotischen und koptischen Praxisanleitungen des 1.-7. Jahrhunderts*, 2 vol. Erfurt-Heidelberg [libre acceso en: <http://blog.charakteres.com/archives/562>].
- Edelstein E. J., Edelstein L. (1945), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Baltimore.
- Eidinow E. (2012), "What will happen to me if I leave?' Ancient Greek Oracles, Slaves and Slave Owners", en S. Hodkinson, D. Geary (eds), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Newcastle upon Tyne, p. 244-278.
- Eidinow E. (2011), "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, p. 9-38.
- Eidinow E. (2007), *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford.
- Escribano Paño M. V. (2010), "Heretical Texts and *maleficium* in the *Codex Theodosianus* (C.Th. 16.5.34)", en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 105-140.
- Faraone Ch. A. (2004), "Thumos as a Masculine Ideal and Social Pathology in Ancient Greek Magical Spells", en S. Braund, G. W. Most (eds), *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, Cambridge, p. 144-162.
- Faraone Ch. A. (1999), *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge (Mass.)-Londres.
- Faraone Ch. A. (1991), "The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells", en Ch. A. Faraone, D. Obbink (eds), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, p. 3-32.
- Faraone Ch. (1990), "Aphrodites' *κεστος* and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix*, 44, p. 219-243.
- Faraone Ch. A., Obbink D. (eds) (1991), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford.
- Farmer P. (2003), *Pathologies of Power. Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, California.
- Farmer P. (1996), "On Suffering and Structural Violence: A View from Below", *Daedalus*, 125, p. 261-283.
- Fasolo F., Gullini G. (1953), *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Roma.
- Feeley-Harnik G. (1982), "Is Historical Anthropology Possible? The Case of the Runaway Slave", en G. M. Tucker, D. A. Knight (eds), *Humanizing America's Iconic Book*, Chico (California) (*Biblical Scholarship in North America*, 6), p. 95-126.
- Ferrari F. M. (2012), *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Londres-Nueva York.
- Finley M. (1980), *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres.
- Forsdyke S. (2012), *Slaves Tell Tales. And Other Episodes in the Politics of Popular Culture in Ancient Greece*, Princeton.

- Forsythe G. (1994), *L. Calpurnius Piso Frugi and the Roman Annalistic Tradition*, Lanham-Nueva York-Londres.
- Foucault M. (1976), "Disciplinary Power and Subjection", en S. Lukes (ed.), *Power*, Oxford, p. 229-242.
- Foucher L. (2000), "Une inscription magique d'El Jem", *Antiquités Africaines*, 36 p. 57-61.
- Fowler R. I. (2005), "The concept of magic", *ThesCRA*, 6.i, p. 283-287.
- Fox W. S. (1912), "The John Hopkins *tabellae defixionum*", *American Journal of Philology*, 129 (supp. 33.1), p. 4-68.
- Frankfurter D. (2002), "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of 'Magicians'", en P. Mirecki, M. Meyer (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden (RGRW 141), p. 159-178.
- Frankfurter D. (1998), *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton.
- Fraser P. M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*, 3 vol., Oxford.
- Frazer J. G. (1920 [1906]), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, vol. 1, Edimburgo.
- Freyburger G. (2000), "Prière et magie à Rome", en A. M. Moreau, J. C. Turpin (eds), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, vol. 3: *Du monde latin au monde contemporain*, Montpellier, p. 5-13.
- Gager J. G. (1992), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York-Oxford.
- Gamauf R. (2001), "Zur Frage 'Sklaverei und Humanität' anhand von Quellen des römischen Rechts", en H. Bellen, H. Heinen (eds), *Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950-2000: Miscellanea zum Jubiläum*, Stuttgart, p. 51-72.
- Gantz T. (1993), *Early Greek Myth: a Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore.
- García Ruiz E. (1967), "Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el *corpus* de Audollent", *Emerita*, 35, p. 54-89 y 219-248.
- Garrido-Hory M. (2005), "Sexe, amour et dépendance à Rome", *Dialogues d'Histoire ancienne*, supp. 1, p. 125-137.
- Garrido-Hory M. (1997), "Puer et minister chez Martial et Juvénal", en M. Moggy, G. Cordiano (eds), *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell' "oikos" e della "familia"*, Pisa, p. 307-327.
- Garrido-Hory M. (1981), *Martial et l'esclavage*, Besançon-Paris.
- Genovese E. D. (1976 [1972]), *Roll, Jordan, Roll. The World Slaves Made*, Nueva York.
- Gérard J. (1976), *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris.
- Giddens A. (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres.
- Giddens A. (1976), *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Londres.

- Gonfroy F. (1978), "Homosexualité et idéologie esclavagiste chez Cicéron", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 4, p. 219-262.
- Gonzales A. (en prensa), "Venificia matronarum, uinificia seruorum: la cité face aux femmes empoisonneuses".
- Gonzales A. (2001), "Eam rem diuinam uel seruus uel liber licebit faciat. La dépendance religieuse à l'épreuve du sacrifice chez les agronomes latins", *Arys*, 4, p. 231-244.
- Goode W. J. (1949), "Magic and Religion: A Continuum", *Ethnos*, 14, p. 172-182.
- Gordon R. L. (2013), "'Will my child have a big nose?': Uncertainty, Authority and Narrative in Katarchich Astrology", en V. Rosenberger (ed.), *Divination in the Ancient World. Religious Options and the Individual*, Stuttgart (*Potsdamer Altertumwissenschaftliche Beiträge*, 46), p. 93-138.
- Gordon R. L. (2013b), "Gods, Guilt and Suffering: Psychological Aspects of Cursing in the North-Western Provinces of the Roman Empire", *Acta Classica*, 49, p. 255-281.
- Gordon R. L. (2012), "Fixing the Race: Managing Risks in the North African Circus", en F. Marco Simón, M. Piranomonte, *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, p. 47-74.
- Gordon R. L. (2012b), "Memory and Authority in the Magical Papyri", en B. Dignas, R. Smith (eds), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, p. 145-180.
- Gordon R. L. (2011), "The Rules of the Game: Constructing Power in Rhizotomic Practice", *Acta Classica*, 47, p. 45-68.
- Gordon R. L. (2011b), "*Signa nova et inaudita*: The theory and practice of invented signs (*charaktères*) in Graeco-Egyptian magical texts", *MHNH*, 11, p. 15-44.
- Gordon R. L. (2010), "Magian Lessons in Natural History: Unique Animals in Graeco-Roman Natural Magic", en J. Dijkstra, L. Kroesen, Y. Kuiper (eds), *Myths, Martyrs and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden (*Numen*, supp. 127), p. 249-269.
- Gordon R. L. (2009), "Magic as a *Topos* in Augustan Poetry: Discourse, Reality and Distance", *Archiv für Religionsgeschichte*, 11, p. 209-228.
- Gordon R. L. (2008), "*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)", en S. A. Smith, A. Knight (eds), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Past and Present supplement, 3 p. 72-94.
- Gordon R. L. (2007), "The Coherence of Magical-herbal and Analogous Recipes", *MHNH*, 7, p. 115-146.
- Gordon R. L. (2005) "Competence and 'Felicity Conditions' in Two Sets of North African Curse-Tablets (*DT* nos. 275-85, 286-98)", *MHNH*, 5, p. 61-86.
- Gordon R. L. (2002), "Shaping the Text. Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic", en H. F. J. Horstmanshoff, H. W. Singor, van F. T. Stratten, J. H. M. Strubbe (eds), *Kykeon: Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leiden (*RGRW* 142), p. 69-111.
- Gordon R. L. (1999), "Imagining Greek and Roman Magic", en B. Ankarloo, S. Clark (eds), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, vol. 2, Londres-Philadelphia, p. 159-276.

- Gordon R. L. (1999b), "What's in a list? Listing in Greek and Graeco-Roman Malign Magical Texts", en D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, p. 239-277.
- Gordon R. L. (1995), "The Healing Event in Graeco-Roman Folk-Medicine", en P. J. van der Eijk, H. F. Horstmanshoff *et al.* (eds), *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress held at Leiden University, 13-15 April 1992*, Amsterdam-Atlanta, p. 363-376.
- Gordon R. L. (1987), "Aelian's Peony: the Location of Magic in Graeco-Roman Tradition", *Comparative Criticism*, 9, p. 59-95.
- Graf F. (1995), "Excluding the Charming: the Development of the Greek Concept of Magic", en M. W. Meyer, P. A. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, New York (RGRW 129), p. 29-42.
- Graf F. (1994), *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris.
- Grey C. (2011), "Slavery in the Late Roman World", en K. Bradley, P. Cartledge (eds), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge, p. 482-509.
- Grodzynski D. (1974), "Par la bouche de l'empereur", en AA.VV., *Divination et rationalité*, Paris, p. 267-294.
- Guarducci M. (1951-1952), "L'Italia e Roma in una *tabula defixionis* greca recentemente scoperta", *Bull. Comm. Arch.*, 74, p. 57-70.
- Gullini G. (1973), "Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina", *ANRW*, I, 4, p. 746-799.
- Habicht Ch. (1993), "Attische Fluchtafeln aus der Zeit Alexanders des Großen", *Illinois Classical Studies*, 18, p. 113-118.
- Harfouche J. K. (1992), "The Evil Eye and Infant Care in Lebanon", en A. Dundes (ed.), *The Evil Eye*, Nueva York, p. 86-106.
- Harper K. (2011), *Slavery in the Late Roman World AD 275-425*, Cambridge.
- Harris W. V. (2001), *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (Mass.)-Londres.
- Hassall M. W. C., Tomlin R. S. O. (1995), "Roman Britain in 1994. II. Inscriptions", *Britannia*, 26, p. 371-390.
- Hassall M. W. C., Tomlin R. S. O. (1992), "Roman Britain in 1991. Inscriptions", *Britannia*, 23, p. 309-323.
- Hassall M. W. C., Tomlin R. S. O. (1989), "Roman Britain in 1988. II. Inscriptions", *Britannia*, 20, p. 327-345.
- Hassall M. W. C., Tomlin R. S. O. (1982), "Roman Britain in 1981. II. Inscriptions", *Britannia*, 13, p. 396-422.

- Hidalgo de la Vega M. J. (2008), "Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain", *Dialogues d'Histoire ancienne*, 34, p. 27-43.
- Hidalgo de la Vega M. J. (1994), "La imagen de la mujer en la magia como expresión de la diferencia de género", en S. M. Ordóñez Aguila, P. Sáez Fernández (coords), *Homenaje al profesor Presedo*, Salamanca, p. 495-512.
- Hidalgo de la Vega M. J. (1988), "Los misterios y la magia en las Etiopicas de Heliodoro", *Studia historica. Historia Antigua*, 6, p. 175-188.
- Hollander J. A., Einwohner R. L. (2004), "Conceptualizing Resistance", *Sociological Forum*, 19, p. 533-554.
- Hopfner Th. (1938), "Ein neues *Thumokatochon*: Über die sonstigen *Thumokatocha*, *Katochoi*, *Hypotaktika* und *Phimotika* der griechischen Zauberpapyri in ihrem Verhältnis zu den Fluchtafeln", *Archiv orientální*, 10, p. 128-48.
- Hopfner Th. (1932), "Mittel- und Neugriechische Lekano-, Lychno-, Katopro-, und Onychomantein", en S. R. K. Glanville, F. Ll. Griffith, N. McDonald Griffith (eds), *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, Londres, p. 218-232.
- Hopfner Th. (1926), "Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri", en *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov*, Praga, p. 65-74.
- Hopkins K. (1993), "Novel Evidence for Roman Slavery", *Past & Present*, 138, p. 3-27.
- Hopkins K. (1978), *Conquerors and Slaves*, Cambridge (*Sociological Studies in Roman History*, 1).
- Hopkins K. (1965), "Contraception in the Roman Empire", *Comparative Studies in Society and History*, 8, p. 124-151.
- Horden P., Purcell N. (2000), *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*, Oxford.
- Hübner W. (2003), *Raum, Zeit und soziales Rollenspiel der vier Kardinalpunkte*, Leipzig.
- Inston S. (2009), *Greek Personal Religion: a Reader*, Oxford.
- Janowitz N. (2001), *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, Nueva York.
- Johnston S. I. (2001), "Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination", *Arethusa*, 34, p. 97-117.
- Johnston S. (1999), *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley-Los Angeles-Londres.
- Jones Ch. C. (1969 [1842]), *The Religious Instruction of the Negroes in the United States*, Nueva York.
- Jordan D. R., Montgomery H., Thomassen E. (eds) (1999), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen.
- Jordan D. R. (2000), "Cloud-Drivers and Damage from Hail", *ZPE*, 133, p. 147-148.

- Jordan D. R. (1976), "CIL VIII 19525 (B). 2QPVVVLA = Q(VEM) P(EPERIT) VULVA", *Philologus*, 20, p. 127-132.
- Joshel S. R. (1992), *Work, Identity and Legal Status at Rome: a Study of the Occupational Inscriptions*, Norman-Londres.
- Kajanto I. (1981), "Fortuna", *ANRW*, II, 17/1, p. 503-558.
- Kamen D. (2014), "Slave-Prostitutes and ἐργασία in the Delphic Manumission Inscriptions", *ZPE*, 188, p. 149-153.
- Kamen D. (2011), "Slave Agency and Resistance in Martial", en R. Alston, E. Hall, L. Proffitt, *Reading Ancient Slavery*, Londres-Nueva York, p. 192-203.
- Kienast D. (1982), *Augustus: Prinzeps und Monarch*, Darmstadt.
- Kirschenbaum A. (1987), *Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce*, Jerusalén-Washington D.C.
- Knappett C. (ed.) (2013), *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction*, Oxford-Nueva York.
- Knight F. H. (1921), *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston.
- Kolendo J. (1994), "La religion des esclaves dans le *De agricultura* de Caton", en J. Annequin, M. Garrido-Hory (eds), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance*, Besançon, p. 267-274.
- Kropp A. (2010), "How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*", en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 357-380.
- Kropp A. (2008), *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer.
- Kudlien F. (1991), *Sklaven-Mentalität im Spiegel antiker Wahrsagerei*, Stuttgart.
- Kudlien F. (1988), "Zur sozialen Situation des flüchtigen Sklaven in der Antike", *Hermes*, 116, p. 232-252.
- Lambert P. Y. (1994), *La langue gauloise: description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*, Paris.
- Lane Fox R. (1986), *Pagans and Christians*, Harmondsworth.
- Lehmann F. R. (1915), "Mana". *Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage*, Leipzig.
- Lehoux D. (2007), *Astronomy, Weather and Calendars in the Ancient World: Parapegmata and Related Texts in Classical and Near Eastern Societies*, Cambridge.
- Levine L. W. (2007 [1977]), *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Oxford.
- Lévy-Bruhl H. (1931), "Esquisse d'une théorie sociologique de l'esclavage à Rome", *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence en France et à l'étranger*, 55, p. 1-17.
- Long A. A. (1968), "The Stoic Concept of Evil", *The Philosophical Quarterly*, 18, p. 329-334.

- López Jimeno A. (2001), *Textos griegos de maleficio*, Madrid.
- Luck G. (1955), “Das Acanthisgedicht des Properz”, *Hermes*, 83, p. 428-438.
- Macfarlane A. (1970), “Witchcraft in Tudor and Stuart Essex”, en M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Nueva York-Londres, p. 81-102.
- Magalhães J. C. (2012), “*Potestas populi*”: *participation populaire et action collective dans les villes de l’Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)*, Turnhout.
- Mancini G. (1923), “I. Roma. Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull’Appia Antica”, *NSA*, p. 1-79.
- Mangas J. (2000), “Promoción social y oficio de nodrizas”, en M^a M. Myro, J. M. Casillas, J. Alvar, D. Plácido (eds), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, p. 223-238.
- Manning C. E. (1989), “Stoicism and Slavery in the Roman Empire”, *ANRW*, II, 36/3, p. 1518-1543.
- Marco Simón F. (2010), “Execrating the Roman Power: Three *defixiones* from Emporiae (Ampurias)”, en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 399-426.
- Marco Simón F. (2001), “La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.”, *MHNH*, 1, p. 105-132.
- Marco Simón F. (1996), “*Flamen Dialis*”. *El sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid.
- Marco Simón F., Gordon R. L. (eds) (2010), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168).
- Maróti E. (1957), “Das Verbot über die Weissager bei Cato”, *Annales Universitatis Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio philosophica et sociologica*, 1, p. 91-102.
- Martínez Lacy R. (2007), “Las rebeliones serviles de la antigüedad clásica como fenómeno de sumisión, resistencia e interiorización de la dependencia”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, p. 181-184.
- McGinn T. A. J. (2004), *The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor.
- McGinn T. A. J. (1998), *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, Oxford-Nueva York.
- McKeown N. (2012), “Magic, Religion, and the Roman Slave: Resistance, Control and Community”, en S. Hodkinson, D. Geary (eds), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Newcastle upon Tyne, p. 279-308.
- McKeown N. (2007), *The Invention of Ancient Slavery?*, Londres.
- McMullen R. (1981), *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
- Masi Doria C. (1996), “*Bona libertorum*”. *Regimi giuridici e realtà sociali*, Nápoles.
- Mastrocinque A. (2005), “Le *defixiones* di Porta San Sebastiano”, *MHNH*, 5, p. 5-60.
- Mastrocinque A. (2004), “Magia agraria nell’impero cristiano”, *Mediterraneo Antico*, 7, p. 795-836.

- Maurice J. (1927), "La terreur de la magie au IV^e siècle", *Revue d'Histoire du Droit*, 6, p. 108-120.
- Maurin J. (1975), "Remarques sur la notion de *puer* à l'époque classique", *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, p. 221-230.
- Meillassoux C. (1986), *Anthropologie de l'esclavage: le ventre de fer et d'argent*, Paris.
- Métraux A. (1958), *Le Vaudou haïtien*, Mayenne.
- Meyer M. W., Mirecki P. A. (eds) (2002), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden (RGRW 141).
- Meyer M. W., Mirecki P. A. (eds) (1995), *Ancient Magic and Ritual Power*, New York (RGRW 129).
- Milgram S. (1974), *Obedience to Authority. An Experimental View*, Nueva York.
- Milgram S. (1963), "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, p. 371-378.
- Moine N. (1975), "Agustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge", *Latomus*, 34, p. 350-361.
- Montero Herrero S. (1995), "Adivinación y esclavitud en la Roma antigua", *Ilu*, 0, p. 141-156.
- Morandi A. (ed.) (1982), *Epigrafia italica*, Roma.
- Moreau A. M., Turpin J. C. (eds) (2000), *La magie : actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, 4 vol., Montpellier.
- Morgan T. (2007), *Popular Morality in the Early Roman Empire*, Cambridge-Nueva York.
- Murano F. (2013), *Le "tabellae defixionum" osche*, Pisa-Roma.
- Naether F. (2010), *Die "Sortes Astrampsychi": Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen.
- Nicolson F. W. (1897), "The Saliva Superstition in Classical Literature", *Harvard Studies in Classical Philology*, 8, p. 23-40.
- North J. (2012), "The Ritual Activity of Roman Slaves", en S. Hodkinson, D. Geary (eds), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Newcastle upon Tyne, p. 67-95.
- Obeyesekere G. (1975), "Sorcery, premeditated murder, and the canalization of aggression in Sri Lanka", *Ethnology*, 14, p. 1-23.
- Oikonomopoulou P. (2004), "Pharmaka and Witches", *MHNH*, 4, p. 123-139.
- Ogden D. (2001), *Greek and Roman Necromancy*, Princeton-Oxford.
- Ogden D. (1999), "Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds", en B. Ankarloo, S. Clark (eds), *The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe*, vol. 2: *Ancient Greece and Rome*, Londres, p. 1-90.
- Otto B. C. (2011), *Magie. Rezeptions-Und Diskursgeschichtliche Analysen Von Der Antike Bis Zur Neuzeit*, Berlin-Nueva York.
- Parsons T. (1968 [1937]), *The Structure of Social Action*, Nueva York.

- Parker R. (1983), *"Miasma". Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Patterson O. (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Mass.)-Londres.
- Peters E. (1978), *The Magician, The Witch and the Law*, Hassocks.
- Phillips O. (2002), "The Witches' Thessaly", en M. W. Meyer, P. A. Mirecki (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden (RGRW 141), p. 378-385.
- Plácido Suárez D. (1985), "Materiales para el estudio de la magia y superstición en la *pars orientis* del Imperio", en AAVV, *Religión, superstición y magia en el mundo romano: encuentros en la Antigüedad*, Cádiz, p. 129-136.
- Planta R. von (1893), "Eine dritte oskische Bleitafel", *Indogermanische Forschungen*, 11, p. 435-441.
- Pocetti P. (1993), "Aspetti e problemi della diffusione del latino in area italica", en E. Campanile (ed.), *Caratteri e diffusione del latino in età arcaica*, Pisa, p. 73-96.
- Pocock D. F. (1972), "Foreword", en M. Mauss, *A General Theory of Magic*, Londres, p. 1-8.
- Polakova J., Rapinesi I. A. (2002), "I materiali magici", en M. Piranomonte (ed.), *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Roma, p. 38-52.
- Popovic M. (2007), *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-early Roman period Judaism*, Leiden-Boston.
- Raboteau A. J. (2004 [1978]), *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, Oxford.
- Raskolnikoff M. (1980), "Dix années de recherches soviétiques sur l'histoire économique et social du monde romain (1966-1975)", *Ktéma*, 5, p. 3-69.
- Rea R. (1977), "A New Version of P. Yale inv. 299", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 27, p. 151-156.
- Reiner E. (1966), "La magie babylonienne", en AAVV, *Le monde du sorcier*, Paris (*Sources Orientales*, 7), p. 67-98.
- Richter W. (1958), "Seneca und die Sklaven", *Gymnasium*, 65, p. 196-219.
- Ripat P. (2014), "Cheating Women: Curse Tablets and Roman Wives", en K. B. Stratton, D. S. Kalleres (eds), *Daughters of Hecate: Women and Magic in the Ancient World*, Oxford-Nueva York, p. 340-364.
- Rives J. B. (2003), "Magic in Roman Law: the Reconstruction of a Crime", *Classical Antiquity*, 22, p. 313-339.
- Rives J. B. (2002), "Magic in the XII Tables Revisited", *Classical Quarterly*, 52, p. 270-290.
- Rose H. J. (1926), *Primitive Culture in Italy*, Londres.
- Rucker W. (2001), "Conjure, Magic, and Power: The Influence of Afro-Atlantic Religious Practices on Slave Resistance and Rebellion", *Journal of Black Studies*, 32, p. 84-103.
- Rüpke J. (2012), "Religiöse Individualität in der Antike", en B. Janowski (ed.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlín, p. 199-219.

- Rüpke J., Woolf G. (eds) (2013), *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE*, Tübingen.
- Sánchez León M. L. (2002), “La monarquía de Euno-Antíoco. Documentación y problemática”, *Mayurqa*, 28, p. 215-222.
- Sánchez Nataliás C. (2013), “El contenido de las *defixiones* en el Occidente del Imperio romano”, Tesis Doctoral, Universidad de Zaragoza-Università degli Studi di Verona.
- Sartori G. (1965), *Democratic Theory*, Nueva York.
- Scheid J. (2013), *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- Scheil V. (1921), “Catalogue de la collection Eugene Tisserant”, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 18, p. 21-27.
- Schilling R. (1966), “Religion et magie à Rome”, *Annuaire de l'EPHE (V^e section)*, 75, p. 29-55.
- Shaked S. (ed.) (2005), “*Officina Magica*”: *Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden-Boston (*IJS Studies in Judaica*, 4).
- Simon H. (1957), *Models of Man*, Nueva York.
- Smith J. Z. (2004), *Relating Religion*, Chicago.
- Smith J. Z. (1995), “Trading Places”, en M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-Nueva York-Colonia (*RGRW* 129), p. 13-28.
- Solin H. (1996), *Die Stadtrömischen Sklavennamen: ein Namenbuch*, 3 vol., Stuttgart.
- Solin H. (1968), “Eine neue Fluchtafel aus Ostia”, *Commentationes Humanarum Litterarum*, 42, p. 3-31.
- Sørensen J. (2007), *A Cognitive Theory of Magic*, Plymouth (RU).
- Štaerman E. M. (1976), “L'esclavage dans l'artisanat. Les *familiae* urbaines”, *Dialogues d'Histoire ancienne*, 2, p. 103-127.
- Štaerman E. M. (1975), “La lutte de Classes à la fin de la République”, *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, 84, p. 159-194 [extracto del cap. VIII del libro *El apogeo del sistema esclavista en la República romana*, Moscú, 1964, en ruso, trad. por C. Boidras].
- Štaerman E. M. (1961), *La morale et la religion des classes opprimées dans l'Empire romain*, Moscú [en ruso, con resumen en francés].
- Štaerman E. M., Trofimova M. K. (1975), *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma.
- Štaerman E. M., Trofimova M. K. (1969), *Die Blütezeit der Skavenwirtschaft in der Römischen Republik*, Wiesbaden.
- Stewart P. J., Strathern A. (2004), *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge.
- Stratton K. B. (2007), *Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*, Nueva York.
- Styers R. (2004), *Making Magic. Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford.

- Tambiah S. J. (1968), "The Magical Power of Words", *Man*, 3, p. 175-208.
- Tardieu M., Van den Kerchove A., Zago M. (eds) (2013), *Noms barbares, I: Formes et contextes d'une pratique magique*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses*, 162).
- Taub L. (2003), *Ancient Meteorology*, Londres-New York.
- Thomas K. (1971), *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres.
- Thomassen E. (1999), "Is Magic a Subclass of Ritual?", en D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds), *The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, p. 55-66.
- Tomlin R. S. O. (2010), "Cursing a Thief in Iberia and Britain", en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 245-274.
- Tomlin R. S. O. (2008), "Paedagogium and Septizonium: Two Roman Lead Tablets from Leicester", *ZPE*, 167, p. 207-223.
- Tomlin R. S. O. (1993), "The Inscribed Tablets: An Interim Report", en A. Woodward, P. Leach (eds), *The Uley Shrines: Excavation of a Ritual Complex on West Hill, Uley, Gloucestershire 1977-1979*, Oxford, p. 113-130.
- Tremel J. (2004), "Magica agonistica". *Fluchtafeln im antiken Sport*, Berlin.
- Tupet A. M. (1976), *La magie dans la poésie latine*, Paris.
- Van Andringa W. (2009), *Quotidien des dieux et des hommes: la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Roma.
- Velázquez I. (2004), *Las pizarras visigodas (entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania (siglos vi-viii)*, Burgos.
- Velázquez I., Curbera J. B. (1999), "El plomo de Barchín del Hoyo", en Sierra M. Delage, L. Martínez Lorente et al. (eds), *Patrimonio y vida. I Jornadas sobre Patrimonio en la Manchuela conquense, 16-18 de enero de 1998*, Cuenca, p. 37-38.
- Veyne P. (1978), "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", *Annales ESC*, 33, p. 35-63.
- Versnel H. S. (2012) "Response to a Critique", en F. Marco Simón, M. Piranomonte, *Contesti Magici. Contextos mágicos*, Roma, p. 33-45.
- Versnel H. S. (2011), *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden (RGRW 173).
- Versnel H. S. (2010), "Prayers for Justice East and West: Recent Finds and Publications", en F. Marco Simón, R. L. Gordon (eds), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leiden-Boston (RGRW 168), p. 275-356.
- Versnel H. S. (2002), "The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words", en M. W. Meyer, P. A. Mirecki (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden (RGRW 141).

- Versnel H. S. (1999), “Κόλασαι τοὺς ἡμᾶς τοιοῦς ἡδέως βλέποντες-Punish Those Who Rejoice in our Misery: on Curse Texts and *Schadenfreude*”, en D. R. Jordan, H. Montgomery, E. Thomassen (eds), *The World of Ancient Magic. Papers from the First International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4-8 May 1997*, Bergen, p. 125-162.
- Versnel H. S. (1998), “An Essay on Anatomical Curses”, en F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*, Stuttgart-Leipzig, p. 217-270.
- Versnel H. S. (1991a), “Some reflections on the relationship magic-religion”, *Numen*, 38, p. 177-197.
- Versnel H. S. (1991b), “Beyond Cursing: The Appeal for Justice in Judicial Prayers”, en Ch. A. Faraone, D. Obbink (eds) (1991), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, p. 60-106.
- Versnel H. S. (1987), “Les imprécations et le droit”, *Revue d’Histoire du Droit*, 65, p. 5-22.
- Versnel H. S. (1986), “In het grensgebied van magie en religie: het gebed om recht”, *Lampas*, 19, p. 68-96.
- Vetter E. (1923), “Zu lateinischen Fluchtafeln”, *Glotta*, 12, p. 63-67.
- Vogt J. (1974 [1965]), *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Oxford [*Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Wiesbaden].
- Wagenvoort H. (1947), *Roman Dynamism. Studies in Roman Thought, Language and Custom*, Oxford.
- Wallace-Hadrill A. (1988), “The Social Structure of the Roman House”, *Papers of the British School at Rome*, 56, p. 43-97.
- Wallinger E. (1994), *Hekates Töchter. Hexen in der römischen Antike*, Viena (*Reihe Frauenforschung*, 28).
- Weber M. (1996 [1915]), “L’*éthique économique des religions mondiales*”, en J. P. Grossein, J. C. Passeron (eds), *Sociologie des religions par Max Weber*, Paris, p. 329-486.
- Weber M. (1947 [1922]), *The Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe, Ill.
- Webster J. (2005), “Archaeologies of Slavery and Servitude: Bringing ‘New World’ Perspectives to Roman Britain”, *Journal of Roman Archaeology*, 18, p. 161-179.
- Weiss A. (2003), *Sklave der Stadt. Untersuchungen zur öffentlichen Sklaverei in den Städten des Römischen Reiches*, Stuttgart.
- Westergaard J., Resler H. (1976), *Class in a Capitalist Society: A Study of Contemporary Britain*, Nueva York.
- White H. C. (2008), *Identity and Control. How Social Formations Emerge*, Princeton-Oxford.
- Wilburn A. T. (2012), “*Materia Magica*”. *The Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*, Ann Arbor.
- Winkler J. J. (1990), *The Constrains of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York.

- Witteyer M. (2005), "Curse Tablets and Voodoo Dolls from Mainz. The Archaeological Evidence for Magical Practices in the Sanctuary of Isis and Magna Mater", *MHNH*, 5, p. 105-123.
- Woodward A., Leach P. (eds) (1993), *Excavation of a Ritual Complex on West Hill, Uley, Gloucestershire, 1977-1979*, Oxford.
- Wünsch R. (1909), "Deisidaimoniaka", *Archiv für Religionswissenschaft*, 12, p. 1-45.
- Wünsch R. (1898), *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig.
- Yetman N. R. (1970), *Life Under the "Peculiar Institution": Selections from the Slave Narrative Collection*, Nueva York.
- Zelnick-Abramovitz R. (2005), *Not Wholly Free: the Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCHE-COMTÉ
INSTITUT DES SCIENCES ET TECHNIQUES DE L'ANTIQUITÉ

Dernières publications

- *Dialogues d'histoire ancienne* supplément 9. *Le point de vue de l'autre. Relations culturelles et diplomatie*, 2013.
- *Rapports de subordination personnelle et pouvoir politique dans la Méditerranée antique et au-delà*, M. Campagno, J. Gallego, C. Mac Gaw (éds), 2013.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 39/2, 2013.
- *L'Anatolie des peuples, des cités et des cultures (1^{er} millénaire av. J.-C.-1^{er} siècle apr. J.-C.)*, H. Bru et G. Labarre (éds), 2013.
- H. Frangoulis, *Du roman à l'épopée : influence du roman grec sur les « Dionysiaques » de Nonnos de Panopolis*, 2014.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 10. *Identité ethnique et culture matérielle dans le monde grec*, Chr. Müller et A.-E. Veïsse (éds), 2014.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 40/1, 2014.
- *Territoires et dépendances. Approches linguistiques*, C. Brunet (dir.), 2014.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 11. *Sparte hellénistique (IV^e-III^e siècles av. n.è.)*, J. Christien et B. Legras (éds), 2014.
- *L'« imperium Romanum » en perspective. Les savoirs d'empire dans la République romaine et leur héritage dans l'Europe médiévale et moderne*, J. Dubouloz, S. Pittia, G. Sabatini (dir.), 2014.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 12. *La mesure et ses usages dans l'Antiquité : la documentation archéologique*, C. Saliou (éd.), 2014.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 40/2, 2014.
- *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle, actes du 2^e colloque SoPHiA*, M. T. Schettino, A. Gonzales (dir.), 2014.
- E. Amato, *TRALANI PRAECEPTOR. Studi su biografia e fortune di Dione Crisostomo*, 2014.
- *La diplomatie romaine sous la République: réflexions sur une pratique*, B. Grass, Gh. Stouder (éds), 2015.
- D. Conso, *FORMA, Étude sémantique et étymologique*, 2015.
- B. Montoya Rubio, *L'esclavitud en l'economia antiga: fonaments discursius de la historiografia moderna, segles XV-XVIII*, 2015.
- *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Actas del XXXV coloquio del GIREA*, A. Beltrán, I. Sastre, M. Valdés (dir.), 2015.
- *Cahiers du théâtre antique – Cahiers du GITA*, n° 19-nouvelle série n° 1, « *Météorosophistai* ». *Contribution sur les « Nuées » d'Aristophane*, Chr. Cusset, M.-P. Noël (éds), 2015.
- J. Peyras, *La loi agraire de 643 « a.u.c. » (111 avant J.-C.) et l'Afrique*, 2015.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 41/1, 2015.

- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 13. *Traduire les scholies de Pindare... II. Interprétation, histoire, spectacle*, S. David, C. Daude, E. Geny, Cl. Muckensturm-Pouille (éds), 2015.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 14. *L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique*, Fl. Gherchanoc (éd.), 2015.
- *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon, 12 et 13 novembre 2014*, Stéphane Ratti (éd.), 2015.
- *La sculpture gréco-romaine en Asie Mineure. Synthèse et recherches récentes*, S. Montel (éd.), 2015.
- *Carnaval et Comédie, Actes du colloque international, 9-10 décembre 2009, université de Toulouse - Le Mirail*, M. Bastin-Hammou et Ch. Orfanos (éds), 2015.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 15. *Identité régionale, identités civiques autour des Détroits des Dardanelles et du Bosphore (V^e siècle av. J.-C. – I^{er} siècle apr. J.-C.)*, M. Dana, Fr. Prêteux (éds), 2016.
- *L'« Etrusca disciplina » au V^e siècle apr. J.-C. La divination dans le monde étrusco-italique, X. Actes du colloque de Besançon, 23-24 mai 2013*, B. Pouille (éd.), 2016.
- *Cahiers du théâtre antique – Cahiers du GITA*, n° 20-nouvelle série n° 2, « Médée ». *Médée. Versions et interprétations d'un mythe*, A. Berra, Bl. Cuny-Le Callet, Ch. Guérin (éds), 2016.
- *La transmigration des âmes en Grèce et en Inde anciennes*, G. Ducœur, Cl. Muckensturm-Pouille (éds), 2016.
- *Espaces et territoires des colonies romaines d'Orient*, H. Bru, G. Labarre, G. Tiologos (éds), 2016.
- *Discours et systèmes de représentation : modèles et transferts de l'écrit dans l'Empire romain*, M. Créte (éd.), 2016.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 42/1, 2016.
- *Dialogues d'histoire ancienne*, supplément 16. *La symmachia comme pratique du droit international dans le monde grec d'Homère à l'époque hellénistique*, J.-Chr. Couvenhes (éd.), 2016.
- *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge ?*, B. Amiri (éd.), 2016.
- *Dialogues d'histoire ancienne* 42/2, 2016.
- *Sur les routes romaines des Alpes Cottiennes entre Mont-Cenis et col de Larche*, Fr. Artru, 2016.
- « *Ipsa dixit* ». *L'autorité intellectuelle des Anciens : affirmation, appropriations, détournements*, M. T. Schettino, C. Urlacher-Becht (éds), 2017.
- *Entre los mundos: Homenaje a Pedro Barceló / Zwischen den Welten: Festschrift für Pedro Barceló*, J. J. Ferrer-Maestro, Chr. Kunst, D. Hernández de la Fuente, E. Faber, 2017.

Presses universitaires de Franche-Comté
Université de Franche-Comté
47 rue Mégevand – 25030 Besançon cedex

Secrétariat de rédaction
Laurène Leclercq

Assistante d'édition, mise en page
Sophie Lorioz

Couverture
Sophie Lorioz

Impression
Messages SAS
111, rue Vauquelin – 31100 Toulouse

Dépôt légal : 2^e trimestre 2017

