

MHNH 21 (2021-2022)

I.- STUDIA

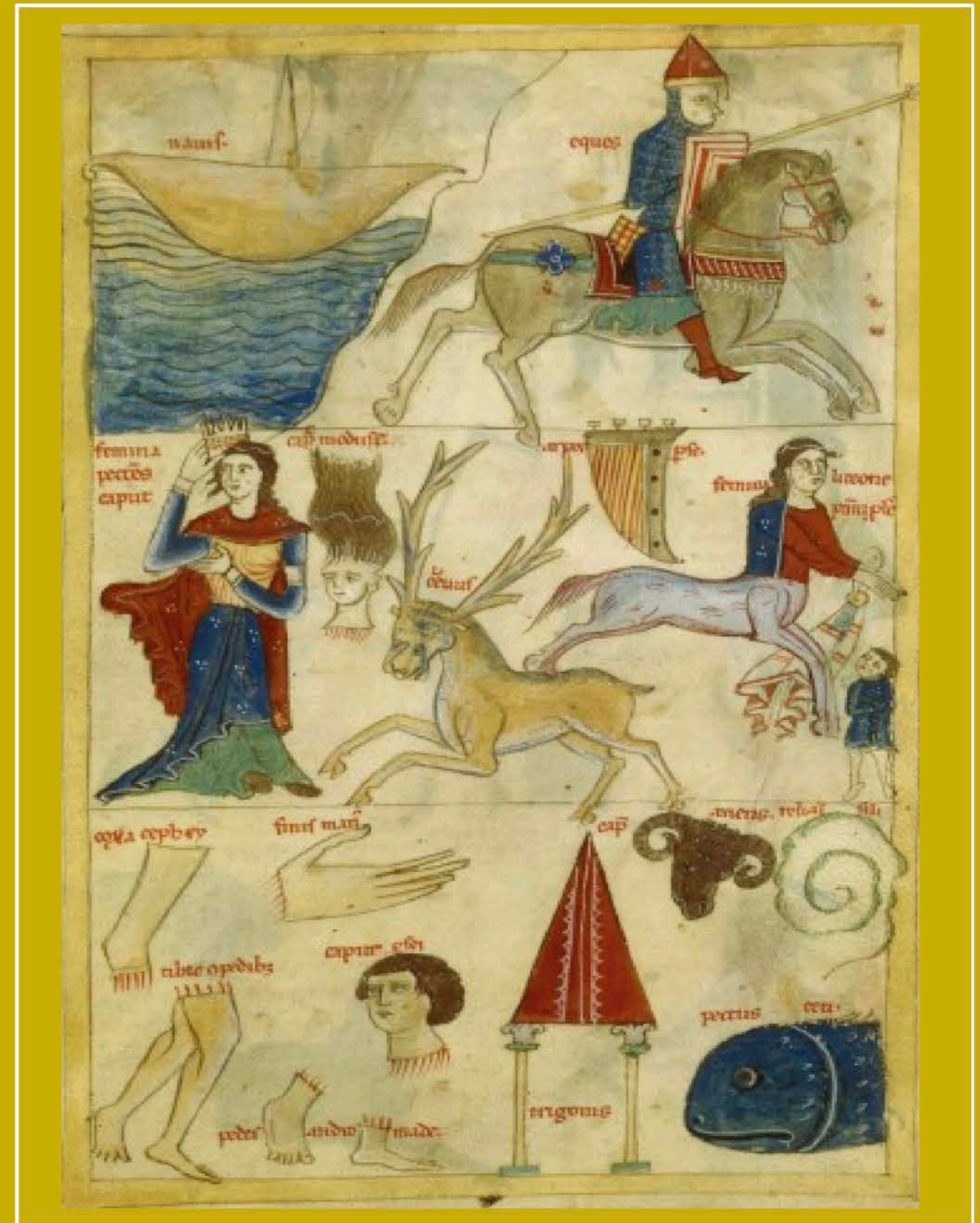
- G. FONTANA ELBOJ & D. MESEGUER GONZÁLEZ, “Una inscripción profiláctica contra el granizo (*AE* 1939, 136): análisis lingüístico y nuevas lecturas”7-36
- A. ROMERO CRIADO, “Análisis de los actos de habla en una praxis iatromágica en *PGM* VII 212-213” 37-59
- E. CHRONOPOULOU, “Las recetas eróticas mágicas de vasijas: bebiendo *voces magicæ*” .. 61-71
- S. COSTANZA, “Palamede, inventore dei giochi da tavolo, corrispondenze planetarie e zodiacali nella *Cronografia* di Giovanni Malalas (5, 9) e nella filosofia del primo Ellenismo”73-102

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- R. GORDON, “Challenging adversity: Written curses as self-vindication” 105-121

III.- RECENSIONES

- MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Los espacios de la muerte en Roma*, Madrid: Síntesis, 2021, (Marta González González)125-127
- RICHARD GORDON, FRANCISCO MARCO SIMÓN, MARINA PIRANOMONTE (eds.), *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, Roma, De Luca Editori D'Arte, 2020, (Emilio Suárez de la Torre)..... 127-133
- EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Monografías de Filología Griega 31, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, (Mariangela Monaca)133-138
- DÁMARIS ROMERO-GONZÁLEZ, ISRAEL MUÑOZ-GALLARTE, CABRIEL LAGUNA-MARISCAL (eds.), *Visitors beyond the Grave. Ghosts in World Literature*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020 (Série Humanitas Supplementum. Estudos Monográficos, (Álvaro Ibáñez Chacón) 138-141



MHNNH
Revista Internacional de Investigación sobre
Magia y Astrología Antiguas

Fundadores: Aurelio Pérez Jiménez (Universidad de Málaga) y José Luis Calvo Martínez (Universidad de Granada).

Consejo de Redacción:

Director: Prof. J. Fco. Martos Montiel (Universidad de Málaga).

Secretaria: Dr^a. Luisa Lesage Gárriga (Universidad de Córdoba).

Comité Científico:

Magia: Prof. M. García Tejeiro (Univ. Valladolid), Prof. F. Graf (The Ohio State University) y Prof. Fco. Marco Simón (Univ. Zaragoza).

Astrología: Prof. E. Calderón (Univ. Murcia), Prof. W. Hübner (Westfäl. Wilhelms- Univ. Münster) y Prof. Macías Villalobos (Univ. Málaga).

Aval Científico:

Universidad de Málaga (Área de Filología Griega).

ISSN: 1578-4517

Depósito Legal: MA-1.045/2001

© Aurelio Pérez Jiménez & José Luis Calvo Martínez

Distribución, suscripciones y ventas: PÓRTICO LIBRERÍAS, S.L.

Muñoz Seca, 6

50005 - Zaragoza (España)

Fax: (+34) 976 353226

Correo electrónico:

distrib@porticolibrerias.es

web: www.porticolibrerias.es

MHNNH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas es una publicación anual cuyo objetivo es recoger investigaciones originales e inéditas relacionadas con la Historia de las Religiones, la Magia y la Astrología antiguas, dirigidas a la comunidad científica internacional. Las áreas de conocimiento a las que se adscribe *MHNNH* son, principalmente, la Filología Clásica, la Historia Antigua y la Historia de la Ciencia.

Presentación de originales y procedimiento de selección: Los originales remitidos para su publicación deberán atenerse a las normas de edición y ser enviados antes del 31 de marzo de cada año. Para su admisión, cada trabajo será objeto de dos informes técnicos de evaluación realizados por revisores externos de reconocido prestigio.

Dirección de contacto: Envío de originales, libros para recensión y propuestas de intercambio deben dirigirse al Prof. Juan Francisco Martos Montiel. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga. Campus Universitario de Teatinos, 29071 Málaga (Spain). Fax: +952131838. Correo electrónico: jfmartos@uma.es.

Versión on-line: normas de edición, volúmenes en acceso libre, 1(2001)-18 (2018): <https://revistas.uma.es/index.php/mhnh>

ÍNDICE

MHNL, 21 (2021-2022)

I.- STUDIA

- G. FONTANA ELBOJ & D. MESEGUER GONZÁLEZ, “Una inscripción profiláctica contra el granizo (*AE* 1939, 136): análisis lingüístico y nuevas lecturas” 7-36
- A. ROMERO CRIADO, “Análisis de los actos de habla en una praxis iatromágica en *PGM* VII 212-213” 37-59
- E. CHRONOPOULOU, “Las recetas eróticas mágicas de vasijas: bebiendo *vores magicae*” .. 61-71
- S. COSTANZA, “Palamede, inventore dei giochi da tavolo, corrispondenze planetarie e zodiacali nella *Cronografia* di Giovanni Malalas (5, 9) e nella filosofia del primo Ellenismo” 73-102

II.- DOCUMENTA ET NOTABILIA

- R. GORDON, “Challenging adversity: Written curses as self-vindication” 105-121

III.- RECENSIONES

- MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Los espacios de la muerte en Roma*, Madrid: Síntesis, 2021, (Marta González González) 125-127
- RICHARD GORDON, FRANCISCO MARCO SIMÓN, MARINA PIRANOMONTE (eds.), *Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, Roma, De Luca Editori D'Arte, 2020, (Emilio Suárez de la Torre) 127-133
- EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*. Monografías de Filología Griega 31, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, (Mariangela Monaca) 133-138
- DÁMARIS ROMERO-GONZÁLEZ, ISRAEL MUÑOZ-GALLARTE, CABRIEL LAGUNA-MARISCAL (eds.), *Visitors beyond the Grave. Ghosts in World Literature*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020 (Série Humanitas Supplementum. Estudos Monográficos, (Álvaro Ibáñez Chacón) 138-141

STUDIA



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

UNA INSCRIPCIÓN PROFILÁCTICA CONTRA EL GRANIZO (*AE* 1939, 136): ANÁLISIS LINGÜÍSTICO Y NUEVAS LECTURAS

GONZALO FONTANA ELBOJ
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
gonzalfontana@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0350-2968>

DIEGO MESEGUER GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
diegoynh@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7016-0400>

RESUMEN

El propósito del presente trabajo no es sino el de releer y editar una compleja inscripción tardoantigua (*AE* 1939, 136) procedente de *Furnos Maius* (prov. romana *Africa Proconsularis*). Destinada a proteger del granizo los campos de cultivo, su texto incorpora elementos autóctonos, romanos y cristianos, muchos de los cuales no habían sido documentados hasta la fecha. Así, entre otras nuevas lecturas, la inscripción ofrece una buena cantidad de microtoponimia de carácter local no detectada hasta ahora.

PALABRAS CLAVE: EPIGRAFÍA, FURNOS MAIUS, AUDOLLENT, GRANIZO, NUEVAS LECTURAS.

PROPHYLACTIC INSCRIPTION AGAINST HAIL (*AE* 1939, 136): LINGUISTIC ANALYSIS AND NEW READINGS

ABSTRACT

The aim of this work is to reinterpret and to edit a complex inscription (*AE* 1939, 136) from *Furnos Maius* (Roman province of *Africa Proconsularis*). Intended to protect the fields from hail, its text incorporates a blend of indigenous, Roman and Christian elements, many of which have not been documented until now. Thus, among other new readings, the inscription unveils a significant amount of previously undiscovered local microtoponymy.

KEY WORDS: EPIGRAPHY, FURNOS MAIUS, AUDOLLENT, HAIL, NEW READINGS.

I. Introducción

Hallada en 1923 en *Furnos Maius*, antigua sede episcopal de la provincia romana del *Africa Proconsularis* (actual Aïn Founa; Túnez)¹, la inscripción objeto de nuestro estudio² ha recibido hasta el momento un interés historiográfico más bien limitado³. La razón de este relativo silencio crítico no se debe a una falta

¹ La ciudad, perteneciente al viejo *pagus Gunzuzi* (cf. *AE* 1963, 96), se hallaba junto al *oued* el-Kbir (tributario del río Meliane), en los límites del moderno distrito de Bargou (prov. de Siliana). Su preeminencia se debía a su posición estratégica como última ciudad romana al borde de la *fossa regia*, línea de demarcación que separaba el reino nómada del territorio de Cartago conquistado por Roma; y, luego, frontera entre las provincias del *Africa Vetus* y el *Africa Nova* (Plin. *Nat.* 5,25; *CIL* VII 25967). Una información general sobre los hallazgos en el yacimiento, en FERCHIOU (1998). Por otra parte, no podemos dejar de mencionar a Manuel Sierra Fernández (UCM), quien ha tenido la amabilidad de suministrarnos algunos de los materiales bibliográficos mencionados en el trabajo.

² Las primeras noticias acerca de la inscripción corresponden a dos sucintas notas de CAGNAT (1923: ccvi y 1924: xxxvi-xxxvii) y un primer análisis de AUDOLLENT (1926: clxxviii-clxxix). Sin embargo, hubo que esperar 25 años para poder contar con una edición y un primer estudio detallado del texto a cargo del propio AUDOLLENT (1951: 45-76). La inscripción consiste en un doble texto profiláctico contra el granizo, grabado en las dos caras de una cruz toscamente recortada de una gruesa plancha de plomo y cuyas medidas son 35 cm x 34 cm y 1290 gramos de peso. El extremo superior del brazo vertical, que contiene las primeras líneas del texto, está desprendido del resto de la pieza. Fue descubierta en el canal del acueducto romano de la ciudad, pero es muy poco probable que estuviera destinada originalmente a ese lugar. La presencia de tres agujeros practicados en el tramo vertical, los cuales han dañado parcialmente el texto, sugiere que la pieza estuvo clavada en algún lugar, aunque lo más probable es que ese no fuera ese tampoco su destino inicial en la medida en que tal ubicación habría impedido la lectura de una de sus caras. Salvo que se trata de un texto de época tardía, poco es lo que se puede decir respecto a su datación: “Daté vraisemblable : vi^e, peut-être même vii^e siècle ap. J.-C.”. (*AE* 1939: 46), lo cual nos ubicaría en época vándala (439-533) o incluso durante el dominio bizantino sobre la región (533-ca. 660).

³ Al margen de la edición de Audollent, los dos estudios más significativos sobre la inscripción son el de ALFARO GINER y FERNÁNDEZ NIETO (1998: 1577-1588) y el de FERNÁNDEZ NIETO (2010: 551-599). A estos títulos habría que añadir las breves notas del trabajo de MILIČEVIĆ BRADAC (2019: 140-142). Por otra parte, algunas publicaciones ya han comentado algunas de las características lingüísticas de la inscripción. En particular, el sucinto, pero bien argumentado, trabajo de SILVA NETO (1949: 74-77) y el más general de GARCÍA RUIZ (1967: 55-89 y 219-248), el cual, a pesar de su prolijidad, no aporta ninguna novedad relevante a la interpretación del texto. En fecha reciente, FONTANA ELBOJ (2023: 303-307) ha adelantado tres lecturas novedosas sobre la inscripción, a las cuales habrá que añadir todas las que se presentan en este trabajo.

de interés de la pieza, sino a las dificultades que conlleva desentrañar el sentido de un texto que, como es habitual en las inscripciones mágico-religiosas tardías, está compuesto en un latín oscuro y de compleja interpretación⁴. De ahí la necesidad de someter el epígrafe a un análisis pormenorizado que permita sistematizar sus características lingüísticas; y, a partir de ello, establecer —con las inevitables incertidumbres y cautelas— una lectura más completa y mejor fundamentada que las precedentes.

Dejando a un lado las noticias transmitidas por la meritoria edición de A. Audollent (1951: 45-76) —que, ante la imposibilidad de una autopsia directa⁵, ha sido la única fuente a la que hemos tenido acceso para estudiar la pieza—, la información más amplia sobre esta inscripción son las escuetas notas, meramente descriptivas, que fueron publicadas hace ya más de ochenta años en el *Année Epigraphique*:

Aïn-Fourna. Double inscription prophylactique contre la grêle, gravée sur les deux faces d'une grande croix de plomb. Les deux textes ne sont pas la transcription pure et simple l'un de l'autre, mais leur ressemblance est frappante. (AE 1939: 44)

De hecho, fue precisamente esta “frappante ressemblance” entre ambos textos lo que permitió que Audollent llevara a cabo su edición del epígrafe. Sin embargo, como veremos, dejó sin resolver amplias secciones de la inscripción, circunstancia que nos ha invitado a intentar mejorar su lectura y, con ello, tratar de explicar algunos de sus pasajes más intrincados. En efecto, Audollent, al no desentrañar correctamente varias de sus secciones —en particular, el sentido de la *historiola* y, sobre todo, el conjunto de elementos introducidos por la reiterada secuencia *incad*—, no logró sino formular una aproximación muy general a su significado. En cambio, como se podrá comprobar, nuestro análisis nos va a permitir realizar una traducción de casi todo el texto de la inscripción, lo cual, obviamente, posibilitará una comprensión más cabal y aquilatada de su contenido.

⁴ De hecho, como ya señaló CAGNAT (1924: xxxvii), “la lecture en sera extrêmement difficile, malgré la netteté apparente des traits.”

⁵ La publicación de AUDOLLENT (1951: 76-77) ofrece dos fotografías de poca calidad que no permiten realizar ninguna lectura directa.

II. *Transcripción del texto según la edición de A. Audolent (1951: 47-48)*

I

☆ In n̄ dni incipit iscrb ☆
 tura [.]d grandine do
 mne l̄obis obt[.]me cab
 tuline ma[.....]rus



[.....]s[...]apiem 5
 faciem deī ibi ista
 istabat dei řenu[...]
 grmnus ibi nata est
 bit̄is cum senquine
 cristi ībi īsta et ingira 10
 modo ter memora du
 m quendum fuit gran
 da siccitas et nulla

☆ fontis aquem non abebat quid fuistj ad fontem bibam ut bibers aquem linpidam \blacktriangle ⁶ ☆
 eixit bipera serpis ut solberet te et dixit illi omuncio libera me de aquas malas 15
 7⁷ de grandine mala ego te libero de aquas malas et de grandine mal[.] ibi ista
 et ingira modo ter memora dum quentu tenet terminus iste def̄is̄onis incad
 biractimatis incad taida incad balorenu incad sentu maximu inc ☆

⁶ Frente a los pentagramas estrellados (“☆”), tan frecuentes en las inscripciones mágicas, el texto presenta también otros signos —por ejemplo, el que aquí transcribimos con el *unicode symbol* “ \blacktriangle ”— de difícil interpretación, tal como pone de manifiesto el propio AUDOLLENT: “ \blacktriangle (I, 14) qu’on interprète d’ordinaire par ó, ή δεῖνα, mais dont la valeur ici m’échappe”. (1951: 60). En el caso particular de la pentalfa, este signo aparece con relativa frecuencia en los textos mágicos de protección, normalmente acompañado de otros símbolos y figuras que —como el crismón o la cruz— enfatizan su carácter judeocristiano. De hecho, algunos autores consideran la pentalfa un carácter mágico-médico vinculado al sello de Salomón, que, según la tradición, fue entregado al mencionado rey para someter a todos los demonios (VIKAN, 1984: 76, n. 67). Suele representarse al comienzo y al final de los encantamientos, para que estos queden “sellados” y protegidos en toda su extensión. Sin embargo, la pentalfa también se ha relacionado con Higiea, hija de Asclepio y diosa de la curación, y retratada a menudo en compañía de una serpiente (GOODENOUGH, 1958: 198).

⁷ Usamos el *unicode symbol* “7” para representar la abreviatura paleográfica de *et*.

ad capraꝝ incad passa^{dX} 8 secor incad castru^{dX} mamunassen incad billa
 de abdella et dīfatan [[tum]] ingiret grando ista de nube mala et de meses 7 de bineas 20
 et de orṭa et dX poma et de iliceta ista et de oliba in n dni patr 7 filio 7 ispiꝛtuꝛ dī P sento tuo
 nomen sentu quia baleat quod ego in cento agios agios agios eme eme

alleluia ● allelui[.]

☆☆☆☆



II

☆☆☆☆

☆ † In n̄ dni incipit iscrbtura
 [.]d grandine domne lobs obt[.]me ca
 btuline maxim tu mici ispromiṣeꝛa
 [.]nte faciem dei ibi ista ubi iṣ

[.]abat dela ● is et gran

5

[...] ibi na[.....]tuṣ cu.

un iṣta

[.]t ingira [.....]

[.....]duṅ qundu fuit

10

graṅda siccitas et nulla

fontis aquem non abebat

quid fuisti ad fontem bibum

uti biberes aquam linpidem

exit bibera serpis ut

solberet te et dixit illi

15

8 En este punto, la edición de Audolent presenta una abreviatura que aquí representamos mediante “^{dX}”. Con todo, tal como ya había adelantado el propio AUDOLENT (1951: 60), la comparación entre los textos I y II nos permite asegurar que ha de ser transcrita como *dē*:

I 19 passa^{dX} secor (= p̄ o`ssa *dē* secor)

II 21 poṣṣa *dē* secor (= poṣṣa *dē* secor)

I 19 castru^{dX} mamunassen

II 21 caṣtru^{dX} mamunassen (= castru *dē* mamunassen)

I 19-20 billa de abdella

II 20 poṣṣa^{dX} abdella (= poṣṣa *dē* abdella)

I 20 et dX poma (= et *dē* poma)

II 23 et de poma

I 21 et de orṭa

II 22 et dX erteꝛa (= et *dē* r̄ o`rt {e}a)

II 21 billa^{dX} pisi (= villa *dē* pisi...)

omuncio libera me de

aquas malas de gra

ndine mala ego te libero de aquas malas et de grandine

☆ maļa ibi ista et ingira modo ter memora dum quentum teņeņ terminus iste defuſoņis de incad ☆
 biraçtimatis [[indev]] de incad ța ida de in[...] ȃalorenu incad sentu maximu incad b caprara 20
 de incad poſſa deſecor de incad biļa dX pisi[...] incad caſtru dX mamunassen de incad poſſa dX abde
 lla eb inç[.]d [...]t[.]i cum ingiret grando ista de nube mala 7 de messes 7 de bineas 7 dX ertea
 et de poma 7 de oliba 7 de iliceta ista in n dnj patr et filio 7 ispirto dei sento ₣ tuo ☆
 nomen sentu quia baleat quod ego incanto agios agios agios emen emen emen alelui[.] ☆ 24

III. Caracterización lingüística del texto

Desde el punto de vista ortográfico, la más significativa de las características que presenta el texto es la absoluta desaparición de *h* (*abebat*, I 14⁹ = *habebat*; *omuncio*, I 15 = *homuncio*; *orta*, I 21 = *horta*; *agios*, I 22 = *hagios*), fenómeno perfectamente comprensible en la medida en que la vieja consonante aspirada había desaparecido de la pronunciación varios siglos atrás¹⁰. De hecho, tal pérdida gráfica ha dado lugar a uno de los problemas más significativos del texto: la reiterada secuencia *incad* (con la variante *de incad* en II 19; 20; 21; 22), la cual, lejos de ser una fórmula mágica como aventuraba la nota del *Année Epigraphique* (1939: 46), es, más probablemente, la plasmación de un *hinc ad* —o de un *de hinc ad* (“desde aquí hasta...”)—, lo cual nos permitirá, como veremos, reconocer en el texto la presencia de una buena cantidad de microtopónimos locales.

Desde el punto de vista sintáctico, nos hallamos ante un texto que evidencia que la comunidad lingüística en la que se forjó el epígrafe ya había perdido casi por completo la flexión nominal: “ego te libero de aquas malas et de grandine mal(a)” (I 16); “ingiret grando ista de nube mala et de messes de bineas et de orta” (I 20-21), pasajes en donde se hace manifiesto que los hablantes ya no distinguían el ablativo, el acusativo y el genitivo. En rigor, los restos de declinación que se aprecian se deben, en ocasiones, a las restituciones del propio Audollent: p. ej. “[a]d

⁹ Si el término aparece repetido en ambos textos, sólo mencionaremos su presencia en el texto I.

¹⁰ Baste pensar en los abundantes ejemplos pompeyanos en los que la *h* ya se halla ausente (*abeto* [CIL IV 507]; *abet* [CIL IV 1133]); o bien aquellos en los que aparece una *h* por hiper-corrección (*hire* [CIL IV 14]).

grandine(m)” (I 2). Así pues, lo más probable es que nos hallemos ante una flexión nominal de caso único con algunos restos de genitivo, fosilizado posiblemente por influencia de las fórmulas litúrgicas: “In n(omine) D(omi)ni” (I 21), aunque también se puede encontrar un *Filio* en lugar del esperable *Filii* (I 21)¹¹, prueba evidente de que la vieja declinación latina ya estaba desbaratada casi por completo en la zona. De hecho, cuando el autor del texto se enfrenta a construcciones que en latín clásico se habrían construido con genitivo, acude con naturalidad a la fórmula *de + ...*: “billa de Abdella” (I 19-20; = “villa Abdellae”); “grando ista de nube mala” (I 20; = “grando ista malae nubis”).

También merece la pena señalar lo que parece ser un empleo del genitivo partitivo en la expresión “Nulla fontis aquem non abebat” (I 13-14). No obstante, también podría pensarse que *fontis* fuera un nominativo, con lo cual la frase sería equivalente al clásico “Nullus fons aquam habebat”¹².

Empleo de *quia* con valor final: “quia baleat quod ego incanto” (I 22 = “ut valeat quod ego incanto”).

Finalizamos la caracterización sintáctica del texto con la mención de la hipercorrección *quid* (I 14) en lugar de *quod* como conjunción completiva: “memora (...) quid fuisti ad fontem bibam” (= “recuerda que fuiste a la fuente viva”)¹³.

¹¹ Lo mismo podríamos decir de “ispirto sento” (I 21; = “Spiritus Sancti”). Con todo, como señala GARCÍA RUIZ (1967: 223), la forma *Ispirto* “tanto puede representar el paso a los temas en -o- como ser un ejemplo más de confusión *o = ū* en final, como ocurre en *Ieso* por *Iesu* (CIL III 13352 [Tragurium]).” En cualquier caso, esta desaparición del genitivo singular en -i —el último caso que se mantiene vivo en la flexión vulgar— apunta a una fecha sumamente tardía (s. VII o incluso posterior).

¹² Obviamente, en esta fórmula también cabría destacar la doble negación *nulla ... non*. A pesar de que en latín clásico prevalece la regla “duplex negatio affirmat”, ya desde época antigua se pueden hallar ejemplos que anticipan nuestras fórmulas románicas “no vino nadie”. Por ejemplo, “iura te non nociturum nemini” (Plaut. *Mil.* 1411); “neminem nihil boni facere oportet” (Petron. 42,7).

¹³ GARCÍA RUIZ (1967: 243) ya reconoce el valor completivo de este *quid*. Como señala VÄÄNÄNEN (1968: 201-202; § 286), estas confusiones, propias de textos muy tardíos, revelan que la pronunciación real de la conjunción completiva era /ke/. Entre otros, cita los siguientes ejemplos: *Tab. Albertini* 31,5 (fin. s. V; Túnez); *Formul. Andecau.* 3 y 58 (Gallia; fin. s. VII).

Desde el punto de vista fonético, las características más sobresalientes del epígrafe son las siguientes:

- a. Monoptongación *ae* > *e*: *iste defisonis* (I 17 = *istius defixionis*)¹⁴.
- b. Monoptongación del diptongo *au* > *o*: **pausa* > *possa* (II 21), hápax que interpretamos como una forma emparentada con el español “posada”¹⁵.
- c. *ō final* > *u*: *sentu maximu* (I 18; = *sancto Maximo*); *castru* (I 19; = *castro*); *qu(a)ndu* (II 9; = *quando*)¹⁶. Y no sólo en posición final: *Cabtuline* (I 3-4) en lugar de *Capitōline*.
- d. *ũ* > *o*: *tuo nomen* (I, 21-22; = *tuum nomen*).
- e. *ē* > *i*: *serpens* > **serpes* > *serpis* (I 15) (cf. esp. *sierpe*; ital. *serpe*)¹⁷.
- f. *Eixit* (I, 15; frente *exit* [II 14]): como señala E. García Ruiz (1967: 62), “es simplemente una grafía para representar el sonido *x* palatalizado. Cf. cat. *eixir* (< *exire*, pronunciado *əʃi*)”.

¹⁴ Obsérvese aquí, por otra parte, la aparición de este genitivo analógico sobre los temas en *-a* (*iste* < **ist-ae*) en lugar del clásico *ist-ius*. Según Grandgent (1991: 240; § 390), este tipo de genitivo (*illae/ille* en lugar de *illius*) se da a partir del siglo VI.

¹⁵ MEYER-LÜBKE (1908: no. 6308 [s. v. *pausare*]). Reconocemos que no somos capaces de explicar esta doble *-ss-*, aunque el *Glossarium* de Du Cange da cuenta de la forma *possada*. A este respecto, GARCÍA RUIZ (1967: 79) declara: “Escasos ejemplos hemos observado de *s* > *ss* en nuestros textos. Nombres propios extranjeros en los que la confusión es lo más explicable: *Massinissa* (*AE* 1907, 68 [Hadrumetum; siglo II]); en este nombre hay que contar, además, con la influencia de una *-ss-* originaria (la segunda) sobre la simple de la primera sílaba. *Elissei* (*AE* 2014, 302 [Fundi; siglo VI])”. Por otra parte, hemos hallado algunos casos esporádicos de *paussa* (“*paussavisse*” [*AE* 1968, 192; Aquileya]; “*paussa malorum*” [*CIL* VI 20674; Roma]). ZAIR (2023: 106) menciona esta forma *paussa*, pero no deja claro si su aparición se debe a un uso intencional de *-ss-* como manifestación de un falso arcaísmo.

¹⁶ Ejemplos paralelos muy abundantes en la obra de Gregorio de Tours: *contu* (= *cuncto*; *Franc.* 2,8); *simulatu* (= *simulato*; *Franc.* 2,9); *lacertu* (= *lacerto*; *Franc.* 4,24); *pactu* (= *pacto*; *Franc.* 5,18).

¹⁷ El paso se documenta asimismo en la obra de Gregorio de Tours: *diocisis* (= *diocesis*; *Franc.* 4,13); *monastirio* (= *monasterio*; *Franc.* 4,26); *imminibat* (*imminebat*; *Franc.* 5,3). Y, por supuesto, también en sílaba final: *abis* (= *habes* [*CIL* VIII 20855; *Icosium*]).

- g. Vacilación *ũ/ĩ*: *defusonis* (II 19 = *defixionis*), pero *defisonis* en I 17 (aunque la *i* no se lee claramente)¹⁸. Por otra parte, en esta forma *defisonis* se documenta un paso *-sy-* > *ś*. Esto es, *defixionis* > *defisionis* > *defisonis* (Grandgent, 1991: 178; § 275).
- h. Presencia de *i-* prostática: *ista* (I 6; = *sta*); *istabat* (I 7; = *stabat*); *ispirto* (II 23; = *spiritus*)¹⁹.
- i. Salvo excepciones (*faciem* [I 6]; *aquem linpidam* [I 14]), ha desaparecido la *-m* final del acusativo: *grandine* (I 2; = *grandinem*); *ad billa* (I 19; = *ad villam*).
- j. Presencia omnímoda del esperable betacismo: *bitis* (I 9; = *vitis*); *bineas* (I 20; = *vineas*); *oliba* (I 21; = *oliva*); *baleat* (I 22; = *valeat*).
- k. Simplificación de grupos consonánticos complejos: *isrbtura* (I 1-2; = *inscriptura*)²⁰; *defisonis* (I 17; = *defixionis*); *sentu* (I 18; = *sancto*).
- l. Síncopa de las vocales breves átonas: *domne* (I 2-3; = *domñe*); *Cabtuline* (I 3-4; = *Capituline*); *ispirtus* (I 21; = *spíritus*).
- m. Sonorización de oclusiva sorda en posición intervocálica: *bibera* (I 14; = *vipera*).
- n. Hipercorrecciones por confusión entre sordas y sonoras: *Obt[i]me Cabtuline* (I 3-4; = *Optime Capitoline*); *senquine* (I 9; = *sanguine*).
- o. Simples errores gráficos. Así, la primera sección del texto presenta una forma *passa* (I 19) que, a nuestro juicio, es un mero error de transcripción por *passa* (II 21, dos veces). De igual manera, en II 22 hay un *eb* que debe ser corregido como *et*.
- p. Hemos dejado para el final un fenómeno muy interesante, pero difícil de explicar desde el punto de vista de la gramática histórica. Nos referimos al curioso tratamiento en *-e* de la antigua *ã* en sílaba trabada: *senquine* (I 9; = *sanguine*);

¹⁸ Esta vacilación *u/ĩ* se manifiesta frecuentemente en latín vulgar. Así, *bisto/busto* (CIL II/2 510^a, 5 [Fernán Núñez, Baetica]); *monimentum/monumentum* (AE 2003, 880 [Emerita Augusta]).

¹⁹ De igual manera, *Iscolasticus* (= *Scolasticus*; CIL II 5129 [Barcelona]); *Iscintilla* (= *Scintilla*; AE 1903, 136 [Hadrumetum]).

²⁰ No hace falta insistir en la representación *b* de la sorda neutralizada *p*: *isr(i)btura* (cf. *scribitus* [CIL VIII 11824; Makar]). De igual manera, *obt[i]m(e) Cabtuline* (I 3-4). Se trata de un fenómeno muy común en época tardía. Por ejemplo, *Babstistae* (IHC 474 [León]).

quendum (I 12; = *quandum*); *aquem* (I 14; = *aquam*); *quentu* (I 17; = *quantum*); *sentu* (I 18; = *sancto*); *incento* (I 22; = *incanto*); *linpidem* (II 13; = *limpidam*). Silva Neto (1949: 76) ya se percata de esta singularidad fonética y se pregunta: “Tratar-se-á de uma particularidade do latim africano?”. No, a nuestro juicio, pues, como decimos, no hay ninguna explicación fonética que justifique este paso²¹. Así pues, la única justificación que se nos ocurre es que nos hallamos ante una manifestación performativa de la lengua empleada por el mago/actuante, decidido a señalar con este manierismo lo especial de su expresión frente a la lengua común. La idea se confirmaría por la presencia de *eme* (I 22; = *amen*), cuya reiteración (tres veces en II 24) evidencia que no es un mero error de transcripción. De hecho, existe otra inscripción mágica procedente de Cartago en la que también se produce el mismo fenómeno: *exsengium* (= *exsanguium* [gen. pl.]) (*DefTab* 251 [Urbanová-2018, 133])²².

Desde el punto de vista morfológico, es preciso señalar varias características:

- a. Vacilaciones en el género de algunas palabras: “ad fontem bibum” (II 12), frente “ad fontem bibam” (I 14). La fórmula en masculino da cuenta del género en latín clásico y, en cambio, la femenina ya se ajusta al género usual en romance: *fuelle* (esp.), *fonte* (fr.; ital.; port.).
- b. Creación de adjetivos femeninos analógicos sobre los temas en *-a*: *granda* (I 12-13; = *grandis*)²³.

²¹ Es cierto que GRANDGENT (1991: 132-133; § 195) documenta algunos ejemplos de la evolución *a > e* (p. ej. *alacrem > alegre*; *cerasus* [cf. gr. κέρασος] > **ceresus* [cf. *cereseus*]). Sin embargo, estos casos no son equiparables al que nos ocupa porque en ellos el paso *a > e* parece producirse en contacto con líquida.

²² La ausencia gráfica de la *-u-* en la antigua labiovelar (*exsengium*) evidencia la palatalización de la sílaba: *exendǵium*. Lo mismo podríamos decir de *unges* (= *ungues* [AE 2006, 1101]).

²³ El empleo de *grandis* en lugar del clásico *magnus* remonta ya al s. I a. C. (“grandi prae-sidio” [Bell. Afric. 24,1]; “grandis numerus” [48,1]; “grandis familia” [34,1]), aunque su empleo solo se universaliza el s. IV. Así, en la *Peregrinatio* de Egeria aparece veinte veces frente a las cuatro de *magnus* (VÄÄNÄNEN, 1968: 132; § 155). Por otra parte, como señala el mismo VÄÄNÄNEN (1968: 176; § 236), el cambio de flexión del adjetivo de dos terminaciones a uno de tres ya se documenta en la sentencia “tristis, non tristus”. (*App. Prob.* 56 [cf. rum. *trīs, tristă*]).

- c. *Ille > illi* (I 15)²⁴.
- d. *Mici* (II 4), obvia grafía del habitual *michi* (= *mihi*), propio del latín tardío²⁵.

Desde el punto de vista léxico, cabe mencionar algunas singularidades significativas:

- a. “*Possa dê Abdella*” (II 21-22) = “*Villa de Abdella*” (I 19-20). Es evidente que ambas expresiones se refieren a un mismo lugar. Por tanto, el término *possa* —según nuestra conjetura, procedente del lat. *pausare* (cf. esp. *posada*)— y el término *billa* darían cuenta de un mismo lugar, que recibía ambos nombres, aunque, evidentemente, *possa* no equivale semánticamente a *villa*. Cabría plantear la hipótesis de que esta *possa* fuera el equivalente a una *statio* o *mansio viaria* (cf. Plin. *Nat.* 6, 23, 26).
- b. Acuñaciones verbales desconocidas en latín clásico: frente a *ingira* (I 10; impr. de *ingiro* [cf. esp. “girar”]), en latín clásico sólo existe *gyro* (cf. gr. γυρόω; γῦρος)²⁶. Por otra parte, la forma *ingiret* (I 20) ha de ser considerada un futuro construido analógicamente sobre la 3ª conjugación (= *ducet, reget*), que contrasta con el esperable (*in*)*gyrabit*.
- c. En “*fui sti ad fontem bibum*” nos hallamos probablemente ante un perfecto del verbo *ire* (lo mismo que el esp. “tú fuiste a la fuente viva”) y no del verbo *sum*²⁷.
- d. Presencia de sustantivos desconocidos en latín clásico, pero perfectamente re-

²⁴ El empleo de *illi* como nominativo (= *ille*) se documenta también en Gregorio de Tours (p. ej. *Franc.* 5,44). Ejemplos paralelos, en BONNET (1890: 114). Recordemos, por otra parte, que, frente al español, *serpens* en latín es un sustantivo de género masculino.

²⁵ A pesar de que en latín clásico la *h* era muda, en época tardía se desarrolló una pronunciación escolar /k/ de la *h* medial (*michi; nichil* [= *mihi; nihil*]) que persistió durante siglos en la pronunciación italiana del latín y que ha llegado incluso a las lenguas románicas (cf. esp. *aniquilar* [< *nihil*]; ant. cat. *mich*). (GRANDGENT, 1991: 167; § 252). Basten dos ejemplos: *AE* 1974, 694 (Belalis Maior); “*sola]cia magna mich[i]*”. (*ILGN* 8 [Cemenelum]); “*da mici fiducia*” (*IHC* 499 y *HEp* 1993, 24).

²⁶ A este respecto, recordemos la sentencia “*gyrus non girus*” (*App. Prob.* 28). En algunas inscripciones de la zona no es infrecuente hallar grafías con *-u-* (“*gurent palmam*” [*DefTab* 272; Hadrumetum]; “*male gurent*” [URBANOVÁ, 2018, 178; Hadrumetum]).

²⁷ El empleo del *fui* en lugar de *ivi* como perfecto del verbo *eo* ya se documenta en el siglo I (“*fui enim hodie in funus*”. [Petron. 42,2]). En el siglo IV ya está perfectamente asentado en la lengua: “*fui ad ecclesiam*”. (Eger. *Pereg.* 20,2); “*fui ad episcopum*”. (Eger. *Pereg.* 23,1).

conocibles desde el romance: (*h*)*orta* (I 21) (cf. esp. *huerta*), forma obviamente relacionada con *hortus*, pero inexistente en el registro clásico. Con todo, adelantamos que esta lectura no es del todo segura, ya que, como veremos en el punto correspondiente, la forma *orta* también se podría interpretar como un participio sustantivado del verbo *orior*.

- e. Los verbos *habeo* (I 14) y *teneo* (I 17) son equivalentes (cf. esp. *tener*)²⁸.

IV. *Un texto problemático*

Aunque, como señalábamos al comienzo del trabajo, el arduo latín de la inscripción constituye una dificultad inicial para su comprensión, no es menos cierto que una comparación entre sus dos partes permite, en líneas generales, reconstruir su texto de forma muy verosímil. Con todo, y a pesar de ello, subsisten aún varios problemas textuales que es preciso señalar:

1. La secuencia *lobis* (I 3) —que, a su vez, contrasta con el *lobs* de II 3— no suministra, en principio, ninguna lectura inmediata. Ante esta dificultad, Audollent propuso una conjetura *nobis*: “Domne nobis Obt[i]me, Cabtuline, Maxim(e)”, lo cual vendría a significar algo así como “Señor, que para nosotros eres el Óptimo, el Capitolino, el Máximo”. Según Silva Neto (1949: 75), esta secuencia no es un mero error gráfico, sino la manifestación de un caso de fonética sintáctica que habría propiciado una disimilación entre nasales en sílaba consecutiva: *domne nobis* > *domne lobis*²⁹.

Así pues, nos hallaríamos ante una invocación al dios cristiano, a quien el actuante pondría en parangón nada menos que con Júpiter Capitolino, deidad a la que, como veremos, se encomendaba la protección de los campos frente al granizo (cf. Blänsdorf, 2021: 185-191). Según esto, el origen de la fórmula correspondería a un período en el que los usos del viejo paganismo no habían desaparecido, pero ya estaban siendo sustituidos por la nueva religión, muy pujante en la zona desde el siglo II.

²⁸ No hace falta insistir en el cruce entre *habeo* y *teneo* en latín vulgar: “iuxta consuetudinem quam tenebamus” (Eger. *Peregr.* 7,7). De igual manera; “tu [qua]mvis sollic[ium] t[ene]bas...”. (CIL XIII 1188 [Les Cleons; Aquitania]).

²⁹ Ejemplos paralelos: *molimentum* (= *monumentum*; CIL VIII 2269 [Gemellae]); *Melander* (= *Menander*; AE 2001, 245 [Roma]). El fenómeno se aprecia también en algunos resultados románicos: *anima* > esp. *alma*; **de in ante* > esp. *denante* > *delante*; *animal* > piac. *limal*, forma que contrasta con el parm. *nimal* (Meyer Lubke 1908: nos. 475; 476 [p. 32]).

2. Llegamos ahora a la parte más compleja de la inscripción, al menos desde el punto de vista ecdótico (I 4-8; II 3-10). Y es que aquí el escriba no se ajustó al principio de trasladar el mismo texto en ambas caras de la cruz, al menos según la transcripción realizada por Audollent. Y si a eso se suma que ambas secuencias se hallan seriamente dañadas debido al orificio practicado en esta parte de la pieza, resulta evidente que no hay forma de reconstruir un texto inteligible. Así, en la secuencia “[.....]s[...]apiem faciem dei ibi ista istabat dei reñu[...] grmnus” (I 5-8) apenas se puede comprender nada, salvo un breve pasaje que se puede poner en paralelo con el texto II: “[.]nte faciem dei ibi ista ubi is[.]abat dela” (II 4-5). La mera comparación entre ambas secuencias evidencia la dificultad de casar el ininteligible *dei reñu* (I 5) con *dela* (II 5). En todo caso, es obvio que estas secuencias, signifiquen lo que signifiquen, han de formar parte del sujeto de la oración (= “Ante faciem Dei ibi sta ubi stabat...” [“en presencia de Dios ponte en pie allí, donde estaba el/la...”]), que evidentemente ha de girar en torno al misterioso “grmnus” (I 8) que cierra la frase.

Este *grmnus* fue trasladado por F. Feraudi-Gruénais en la lectura que publicó en 2006 en el repertorio online de la Universidad de Heidelberg como *G(e)rm(a)nus*, propuesta que no alcanzamos a entender. En cambio, consideramos que la palabra podría ser considerada como un término emparentado con *grumulus* (“cerro, pequeña elevación”)³⁰. Atestiguada en época posclásica y tardía (Plin. *Nat.* 19, 6, 34; Apul. *Met.* 6, 10; Ambr. *Hel.* 6, 18; *Epist.* 63, 30), la palabra aludiría a la elevación a la que tendría que ascender el actuante

³⁰ Esta relación con *grumulus* exigiría una asimilación progresiva: *gr(u)mlus* > *grumnus*, hipótesis poco plausible desde el punto de vista histórico. Más fácil, en cambio, sería partir de una forma no atestiguada en latín clásico *grumīnus* (> *grumnus*). Pues bien, el *Glossarium* de Du Cange viene en nuestro auxilio y, efectivamente, nos comunica la existencia de un *gruminus* (montón [cf. fr. *grumeau*]), estrechamente emparentado con el *grumulus* que aquí postulamos: “Verum pluviali agente temperie, dissidente maceria, lapsis fornicibus, fastigium totius ædificii in gruminos dilabitur”. (= “Mas debido a las lluvias y a la mazonería que se deshizo, cayeron los arcos, y toda la parte alta del edificio se derrumbó en un montón de cascotes”) (Andreas Floriacensis *Mirac. Sancti Benedicti* 6, 1 [siglo XI]). Un análisis de los derivados románicos de *grumulus*, en MEYER LUBKE (1908: no. 3887). Todas las traducciones de los textos literarios citados en el trabajo son de G. Fontana.

para realizar su conjuro³¹. Así pues, la secuencia quedaría interpretada de la siguiente manera: “Ante faciem deī ibi ista (ubi) istabat dei rēnu [...] grumnus” (“En presencia de Dios, ponte en pie allí, (donde) estaba el cerro [...] ¿del dios/ de Dios?”).

3. I 8-10: “ibi nata est bitis cum senquine Crisi”, frase que solo aparece en el texto I y de la que no hay rastro aparente en II. Si bien la secuencia se comprende en términos lingüísticos (“allí nació la vid con la sangre de Cristo”), lo cierto es que no es posible interpretar la frase más allá de la obvia identificación eucarística (cf. 1Cor 11, 23-27; Mc 14, 24). Ahora bien, ¿qué significan estas palabras? ¿Debe el actuante ubicarse donde haya una viña, de la que luego saldrá el vino que será consagrado? ¿No será que el actuante debe portar con él un cáliz de vino consagrado (“cum senquine Crisi”)? Quizás la interpretación correcta sea otra que nos declaramos incapaces de atisbar.
4. II 3: “Tu mic(h)i ispromisera”. Frente al texto I, prácticamente ilegible en esta sección, el II ofrece aquí una secuencia alternativa que resulta muy poco satisfactoria en la lectura de Audollent. Tanto que ni siquiera llega a discutirla, y menos aún a explicar y traducir. A nuestro juicio, el problema fundamental del pasaje se debe a una incorrecta segmentación del texto. De un lado, el sujeto *tu* exige un verbo en segunda persona (*ispromisera(s)*) cuya mera existencia resulta difícil de aceptar³². En primer lugar, porque en esta inscripción la *-s* final se mantiene sistemáticamente tras *-a-* procedente de *-ā-* (*siccitas* [I 13]; *aquas* [I 15]; *bineas* [I 20]). Pero también porque en esta cronología tan baja un pluscuamperfecto en *-eras* resultaría algo extraño.

De ahí que nosotros nos aventuremos a leer el pasaje de la siguiente manera: “Tu mīci ispromis era” (= “tu mihi expromis aēra”), interpretación que, por supuesto, necesita alguna justificación adicional. De un lado, tendríamos que dar cuenta del paso *ex-* > *is-*, que, aunque no es habitual, sí está documentado en inscripciones vulgares tardías. Por ejemplo, *exprobīga* > *isprobīga*; *exit* > *isit* (*CIL* II²/ 5, 510^a, 6; Fernán Núñez; Baetica) (Fontana Elboj,

³¹ El empleo de estas elevaciones para realizar conjuros se documenta en muchos otros lugares. Así, una noche al año los ciudadanos de Titane, cerca del golfo de Corinto, hacían sacrificios en lo alto de una colina (λόφος) para conjurar los vientos, ceremonia seguida de “otros ritos secretos en cuatro hoyos”. (Paus. 2,12, 1). Según Pausanias, el sacerdote recitaba en ellos “los encantamientos de Medea” (Μηδείας ... ἐπωδῶς).

³² Aunque así lo hace GARCÍA RUIZ (1967: 72).

2019: 174 y 176). Por otra parte, el paso *aëra* (pl. de *āēr* [gen. *āēris*]; cf. esp. *aire*) > *era* podría explicarse a través de un proceso reducción del trisílabo *āēra* a un bisílabo > *aera* (o quizás mejor **aira* [cf. ital. *aria*]), con posterior monoptongación (> *era*)³³.

Al margen de las cuestiones fonéticas, queda por explicar el posible significado de la frase. Una primera opción sería considerar que el texto haría alusión al hecho de sacar los vientos del mítico recipiente en el que se hallan encerrados. Así se ve ya en el pasaje homérico en donde los compañeros de Odiseo abren el odre en el que Eolo había encerrado los vientos para garantizarle un feliz retorno a la patria:

ἄσκδν μὲν λῦσαν, ἄνεμοι δ' ἐκ πάντες ὄρουσαν,
τοὺς δ' αἶψ' ἀπάξασα φέρεν πόντονδε θύελλα. (Hom. *Od.* 10,47-48)³⁴

Así pues, el sentido de la frase sería el de “tú haces salir los aires para mí”. La deidad cristiana asumiría un papel semejante al de Eolo como guardián de los vientos y tempestades³⁵. Ahora bien, un examen de las comparencias del verbo *expromo* en la literatura latina revela la inexistencia de construcciones de *expromo* rigiendo sustantivos como *ventos*, *aera*, *procellas*, *nubes*, etc. Así pues, no sería descartable que la secuencia tuviera un significado alternativo y que, en este caso, *expromis* no responda al significado habitual de *expromo* (“sacar, hacer salir”), sino más bien al de *prēmo* (“aplastar, oprimi-

³³ Por otra parte, esta hipótesis podría contribuir a dar cuenta del ΑΡΙΕΜ de I 5, que no ha recibido ninguna explicación hasta la fecha. Así, se podría aventurar que la secuencia podría ser leída como *ariem* (cf. esp. *aire*). Con todo, y en la medida en que no hemos podido realizar una autopsia directa de la pieza, preferimos no aventurarnos en exceso y dejar apuntada tal propuesta como una mera conjetura.

³⁴ Traducción: “Abrieron ellos el odre y los vientos todos de él salieron. Al punto, una tempestad los arrebató y los arrastró mar adentro”.

³⁵ La imagen no es exclusiva del mundo grecorromano. Así, también se halla en el Antiguo Testamento: “Educens nubes ab extremo terrae, fulgura in pluviam fecit; qui producit ventos de thesauris suis”. (= “Conduciendo las nubes desde el extremo del mundo transformó los rayos en lluvia. [Dios] el que saca los vientos de las simas en las que los guarda”) (Psalm 134 [135],7); “Et inducam super Aelam quatuor ventos a quatuor plagis caeli, et ventilabo eos in omnes ventos istos”. (= “Y arrojaré sobre Elam cuatro vientos desde los cuatro puntos cardinales y haré soplar esos vientos contra todos ellos”) (Jer 49,36).

mir, refrenar”)³⁶, tal como se manifiesta en el célebre pasaje de Virgilio en el que Eolo, rey de los vientos, retiene a los vientos y tempestades:

Hic vasto rex Aeolus antro
luctantes ventos tempestatesque sonoras
imperio premit ac vinclis et carcere frenat. (Verg. *Aen.* 1, 52-54)³⁷

De igual forma, Ovidio, en un ejercicio de *amplificatio* retórica, asigna el papel de carcelero de los vientos y nubes al propio Júpiter:

Protinus Aeoliis Aquilonem claudit in antris
et quaecumque fugant inductas flamina nubes
emittitque Notum. (...)
utque manu late pendentia nubila pressit,
fit fragor: hinc densi funduntur ab aethere nimbi. (Ov. *Met.* 1,262-269)³⁸

Y en esa misma línea, en la siguiente *defixio* africana el actuante ya se siente con poder para inmovilizar a los elementos de la naturaleza:

... [de]siderio meo obli[go] caelum terram aq[uas] et {h}aera immobile(m).
(*AE* 1931, 132 [Hadrumetum])³⁹

³⁶ Evidentemente, no hay forma de demostrar una conjetura de esta naturaleza. Con todo, el artículo de GARCÍA RUIZ (1967: 234-235) muestra varios ejemplos de verbos que, en el contexto concreto de las *defixiones*, muestran un significado distinto al habitual. Mencionemos un único caso perteneciente a la inscripción visigótica de Villayon (Asturias) contra el granizo: “qui te plicuit in Cirbes civitate”. (*HEp* 1993, 24), frase en la que, según este autor, el sentido del verbo no es el de “llegar”, sino el de “confinar”. De igual manera, el *Glossarium* de Ducange (s. v. *possidere*) pone de manifiesto el empleo de *possidere* en lugar de *obsidere* (*Chronic. S. Benedicti ad ann. 749*).

³⁷ Traducción: “Aquí, el rey Eolo retiene bajo su poder a los belicosos vientos y a las rugientes tempestades en una vasta gruta y los sujeta con prisiones y cadenas”. Asimismo: “Aeolon Hippotaden, cohibentem carcere ventos”. (“... a Eolo Hipótades, quien retenía encarcelados a los vientos.”) (Ov. *Met.* 14,224).

³⁸ Traducción: “Al punto confinó al Aquilón en las eolias cavernas y a cuantos vientos impedían que las nubes se arracimaran; y dejó partir al Noto (...) Y cuando este con su mano hubo frenado las nubes suspendidas en el dilatado espacio, hizose un estruendo y una densa tormenta se derramó desde el éter.”

³⁹ Traducción: “... según mi voluntad, conmino al cielo, a la tierra, a las aguas y al aire a permanecer inmóviles”. El motivo, por supuesto, se extenderá también al Dios cristiano, tal como

5. I 15: “*ēxit bipera serpis ut solberet te*”, pasaje en donde aparece un *solberet* en el que Audollent (1951: 53) quiso ver *sorberet*: “*exit vipera serpens ut sorberet te*”⁴⁰. Había una gran sequía y la serpiente, sedienta, salió a beber. Pero, ¿a beber, qué? El *te* (complemento directo) es inequívoco. Ahora bien, ¿a beberte a ti? ¿A chuparte la sangre? Estos planes hostiles de la serpiente para con el hombre casan mal con su petición de ayuda: “omuncio, libera me de aquas malas et de grandine mala”.

Así pues, la solución al problema ha de ser muy otra. Afortunadamente, *solberet* también puede ser leído como *solveret*. Así pues, la serpiente no salió a beberse la sangre del ser humano, sino a liberarlo (“*exit vipera serpens ut solveret te*”). Y para ello le propone un acuerdo: “omuncio, libera me de aquas malas⁴¹ et de grandine mala. Ego te libero de aquas malas et de grandine mal[a]”. (“Hombrecillo, líbrame de las malas aguas y del mal granizo (y) yo te libraré de las malas aguas y del mal granizo”). En otras palabras, nos hallamos ante un pacto: el hombre muestra su buena voluntad para con la deidad y esta se compromete a devolverle el favor. Mas de esto hemos hablado con más profundidad en un trabajo recientemente aparecido: Meseguer González y Fontana Elboj (2024: 175-186).

se ve en los siguientes pasajes del poeta africano Draconcio (s. V): “... et frenat rabidas in tempestate procellas” (= “... y en la tempestad pone freno a las raudas tormentas”). (*Laud. Dei.* 2,707); “Agmina te astrorum, te signa, et sidera laudant / auctorem confessa suum, te fulmen adorat, / te tonitrus, hiemesque tremunt, te grando, procellae, / te glacies, nimbique pavent, te spiritus omnis / personat, imber, hiems, pelagus, nix, frigus et aura”. (= “A ti te alaban las cohortes de los astros y las estrellas proclaman que su creador eres tú. A ti te adora el rayo, a ti el trueno. Ante ti tiemblan el invierno, el granizo y las tormentas. A ti te temen el hielo y las nubes. Ante ti resuenan los aires todos, la lluvia, el invierno, el mar, la nieve, el frío y la brisa.”) (*Laud. Dei* 2,205-209). Asimismo, Tertuliano hablando de Jesús: “... elementa ipsa famularet compescens procellas et freta ingrediens, ostendens se esse verbum Dei”. (= “... sometió a los propios elementos aplacando las tempestades y caminando sobre las aguas, con lo que demostró que era el Verbo divino”) (*Tert. Apol.* 21,17).

- ⁴⁰ Esta confusión *r/l* que quiere ver Audollent no es infrecuente en época tardía, sobre todo como resultado de procesos de disimilación entre líquidas. Por ejemplo, “flagellum non fragellum” (*App. Prob.* 77) (cf. GRANDGENT, 1991: 187; § 289). Sin embargo, según nuestra propuesta, la *l* de *solberet* es genuina y, por tanto, no merece ningún comentario especial.
- ⁴¹ La expresión “de aquas malas” ha de ser interpretada, probablemente, a la luz de “aquem linpidam” (I 14). La sequía había agotado todas las fuentes y solo quedaban charcos de agua sucia en los que no podían beber ni humanos ni animales.

6. Llegamos ahora a otra parte compleja de la inscripción, la cual, de hecho, es la que más dificultades ha suscitado a cuantos han intentado descifrar el epígrafe, tal como demuestra el texto en mayúsculas de la transcripción realizada por F. Feraudi-Gruénais para el repertorio online de la Universidad de Heidelberg⁴²:

Incad biractimatis incad taida incad balorenu incad sentu maximu incad caprara incad passa dê secor incad castru dê mamunassen incad billa de abdella et difatan. (I 17-18)

Según la sucinta nota del *Année Epigraphique* (1939: 46), la reiterada secuencia *incad* formaría parte de una fórmula ritual que daría cuenta de las misteriosas *voces magicae*, tan habituales en este tipo de inscripciones (“De *incad* à *difatan*, formule magique énigmatique”), idea que, aunque matizada, se repite en el trabajo de Audollent:

Remarquons toutefois que, d’un côté, tous les numéros de cette espèce de litanie commencent simplement par *incad*, tandis que de l’autre de est partout ajouté en tête. Comment expliquer cette différence? Les mots étant presque tous inintelligibles en eux-mêmes, ne cherchons pas à comprendre si l’absence ou la présence de la syllabe de *influe* en quelque manière sur leur sens. (...) Rien non plus ne rappelle les vocables de langue bizarre qu’offrent parfois certaines d’entre elles, tels que *ablanathanalba*, *acrammachamarei*, *berebesca*, *efecebnl*, *sarbasmisamb*, *semesilam*, etc. (AUDOLLENT, 1951: 58)

Según se ve, Audollent contempló el pasaje como una especie de letanía (*incad... incad... incad...*), aunque no se atrevió a identificar las extrañas palabras con las habituales *voces magicae*. De ahí que, no sin razón, se formulara la pregunta de si las extrañas palabras podrían corresponder a una lengua autóctona (1951: 58). Pues bien, a pesar de que su intuición lo llevaba por buen camino, finalmente no fue capaz de darle curso, cosa que nosotros creemos haber resuelto, ya que, como ya hemos adelantado, a nuestro juicio, la fórmula *incad* reflejaría simplemente la expresión latina *hinc ad* (“desde

⁴² *Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby* (AE 1939, 136) y *Epigraphische Datenbank Heidelberg* (HD022662).

aquí hasta...”⁴³, lo cual nos permite automáticamente establecer el siguiente listado de lugares:

1. “Hinc ad Biractimatis”: “Desde aquí hasta (la villa de?) Biractimate”⁴⁴
2. “Hinc ad Taida”: “Desde aquí hasta Taida”⁴⁵
3. “Hinc ad Baloreno”: “Desde aquí hasta (el predio) Baloreno (= ¿Valeriano?)”⁴⁶
4. “Hinc ad Sentu Maximu”: “Desde aquí hasta San Máximo”⁴⁷

⁴³ En rigor, la expresión *hinc ad* (y lo mismo podríamos decir de *de hinc ad* [II]) con valor local no existe tan apenas en el registro clásico (una excepción ya en el siglo V, “hinc ad balnea” [Sidon. *Carm.* 23,495; 24,90]). No obstante, en fechas posteriores ya está documentada en textos altomedievales: “Hinc ad vallem qui Orcercumb nominatur (...) Hinc ad locum qui vocitatur...” (*Carta Regis Adulfi de Tantone Augusto [AD 854]*, en De GRAY BIRCH [1887: 76]).

⁴⁴ No hemos hallado ningún ejemplo de este nombre, aunque tiene todo el aspecto de ser un genitivo. De ser así, habría que suponer una expresión abreviada del tipo “(villa) Biractimatis”. Un examen de los índices de JONGELING (1994) evidencia la existencia de algunos antropónimos norteafricanos que se pueden poner en paralelo: *Biric* (CIL VIII 17022); *Biricbal* (CIL VIII 16932; CIL VIII 27495); *Birich* (CIL VIII 27559); *Birictbal* (CIL VIII 5392); *Birihbal* (CIL VIII 16034). Como señala TOUTAIN (1896: 169-170), todos estos antropónimos —a los que también habría que sumar otros como *Berectinus* o *Berectina*— están relacionados con el término púnico *Baric*, relacionado con la idea de “bendición”.

⁴⁵ La ed. de Audollent presenta el topónimo de dos formas distintas: *taida* (en I) y *ta ida* (en II). Consideramos más verosímil la primera de ellas, ya que podría ser el antecedente del moderno topónimo *Dashrat Bu Tays* (o *Dechra Butiss*), nombre de una aldea situada a unos ocho kms al sureste del yacimiento de Aïn-Fourna.

⁴⁶ Es probable que el topónimo *Balorenu* haga referencia a algún predio tardoantiguo llamado así por el nombre de su amo, esto es *Valerianum*, “la finca de *Valerius*”. Según esto, la terminación *-enus* estaría relacionada con sufijo *-én/-ena*, tan usual en la toponimia aragonesa. Así, *Lupiñén*, *Grañén*, *Marcén* (prov. de Huesca), del latín *Lupinianum*, *Granianum* y *Martianum*; *Leciñena* (prov. de Zaragoza), del latín *Liciniana*. Información general sobre la cuestión, en CARO BAROJA (1981: 8). Por otra parte, el paso *ě + r > o* (*Valerianum* /*Balorenium* [cf. esp. *vipĕra* > *víbora*; port. ant. y gall. *vespera* > *bĕspora*]) se documenta también en topónimos aragoneses como *Loporzano* (prov. de Huesca) (< *Lupercianum*, “la finca de *Lupercius*”). Por otra parte, adelantamos la idea de que este topónimo quizás tenga que ver con *Dashrat al Bahirine*, a unos quince kms al sur de Aïn Fourna.

⁴⁷ El topónimo, sin duda, da cuenta de alguna iglesia en honor a un santo de dicho nombre. Al ser un nombre muy común, muchos son los santos que portan esta denominación. Entre otros, citamos a San Máximo de Turín (ca. 380-ca. 465). O un Máximo que fue torturado y condenado a trabajos forzados por Maximino Daya (a. 306), y que, no obstante, sobrevivió; y hacia 334 fue nombrado obispo de Jerusalén. Las leyendas piadosas hablan incluso de un San Máximo, supuestamente ejecutado en Útica, la actual Marmolejo (prov. de Jaén), por orden de Nerón (a. 66).

5. “Hinc ad Caprara”: “Desde aquí hasta Caprara”⁴⁸
6. “Hinc ad possa de Secor”: “Desde aquí hasta la posada de Securo”⁴⁹
7. “Hinc ad castru de Mamunassen”: “Desde aquí hasta el *castrum* de Mamunassen”⁵⁰
8. “Hinc ad billa de Abdella et Dīfatan”: “Desde aquí hasta la villa de Abdella⁵¹ y Dīfatan”⁵²

⁴⁸ El término *Caprara* está relacionado, seguramente, con el antropónimo *Caprarius* muy abundante en el *Africa Proconsularis*: “...Fortunatus Caprari fil(ius)...” (*CIL* VIII 5434 [Calama]). Asimismo, *CIL* VIII 15015 (Thignica); *CIL* VIII 22644 (Bulla Regia); *AE* 2003, 1979. Por su parte, AUDOLLENT (1951: 58) lo puso en relación con algunos nombres presentes en la obra de Coripo: p. ej. *Martzara* (*Ioh.* 5, 344).

⁴⁹ Es posible que la secuencia *secor* esté relacionada con el antropónimo *Securus*, muy abundante en la provincia: “... Tadius Securus pius vixit...” (*ILTun* 1109,77 [Carthago]). Asimismo, *CIL* VIII 14977 (Thignica); *AE* 1979, 652 (Boujlida). Por otra parte, *Sicchuris* está atestiguado en *CIL* VIII 25601 (Bulla Regia).

⁵⁰ No es fácil determinar si en este *Mamunassen* debemos ver un topónimo o un antropónimo. Así, Coripo (*Ioh.* 8,45) menciona unos *Campi Mammenses*, al sur de Túnez, en donde se produjo una importante batalla entre bizantinos y tropas bereberes autóctonas (ca. 548). De hecho, la idea de conectar la obra de Coripo con este misterioso término se debe al propio AUDOLLENT (1951: 58), quien ya puso en relación *Mamunassen* con otros nombres como *Jelidassen* —o *Lelidassen*— (*Ioh.* 6,436 [cf. *Beni Gellidasen*]), *Hisdreasen* (IV 634), *Macurasen* (IV 955) y *Manzerasen* (V 120). Por otra parte, cabría preguntarse si este nombre podría estar relacionado con el moderno *Boughrarou Mahmoud*, un microtopónimo a unos dos kms al oeste de Aïn Founa, en la otra orilla del *oued* el-Kbir.

⁵¹ Nos hallamos, muy probablemente, ante un antropónimo muy documentado en la zona: “Abdelim Pinaris fi(lius)...” (*AE* 2004, 1706 [Limisa]). De igual manera, Abdilius y Abdilia (*CIL* VIII 26002) y Abdilim (*Karthago* X 1959, 94). Por otra parte, la terminación *-della* parece ser un sufijo formante de antropónimos autóctonos: “Nemodella in pace vixit annis XXV...” (*BCTH*-1938/40-706 [Hadrumetum]). Muy posiblemente se trata de un antropónimo de origen semítico en el que se halla la raíz **bdʿl* (“servidor de”). Por ejemplo, *Abdallah* (“servidor de Dios”); *Abdalonymus* (**bdʿlnm* “servidor de los dioses” [Iust. XI 10, 8]).

⁵² Es precisamente en este punto en donde Audollent mostró su mejor intuición: “L’analogie la moins forcée serait sans doute celle de Dīfatan avec Altifatan et même Nīfaten. Remarquons du reste que les terminaisons en *-an* abondent dans la *Johannide*. Au total ne serait-ce pas là une bien maigre moisson pour en tirer argument en faveur d’un rattachement à un parler local?” (1951: 58). En efecto, el antropónimo *Altifatan* se documenta en Coripo (*Ioh.* 8,419) (cf. *Autufadin*, *Ioh.* 8,420) y *Nīfaten* (ac.) (*Ioh.* 8,481). Por su parte, K. Jongeling relaciona el ac. *Antifān* (*Ioh.* 5,328) con *Altifatan*.

Por otra parte, en la medida en que el texto II presenta algunas diferencias significativas respecto al I, merece la pena transcribirlo y comentar sus particularidades:

de incad biraçtimatis [[indev]] de incad ȝaida de in[...] ȝalorenu incad sentu maximu incad b caprara de incad poșsa ȝesecor de incad biȝilla dē pisi[...] incad caștru dē mamunassen de incad possa dē abdella et inç[.]d [...]t[.]i (II 19-21)

Obsérvese que aquí la fórmula *hinc ad* está reforzada con la preposición *de* (esto es, *de hinc*⁵³ *ad*), aunque su significado es idéntico al de *hinc ad*:

1. “De hinc ad Biraçtimatis”: “Desde aquí hasta (la villa de?) Biractimate”
2. “Desde aquí hasta Taida”
3. “Desde aquí hasta Baloreno (Valeriano?)”
4. “Desde aquí hasta San Máximo”
5. “Desde aquí hasta la v(illa) Caprara (“incad b caprara” [II 20])
6. “Desde aquí hasta la posada de Securo”
7. “Desde aquí hasta la villa de Pisi...”⁵⁴
8. “Desde aquí hasta el *castrum* de Mamunassen”

⁵³ Fórmula paralela a otras similares como *ab hinc*, atestiguada en AE 2011, 619 (Londres) (cf. ant. logud. *avinche*). De hecho, la fórmula *de hinc ad* ha dejado abundantes restos en romance: “O galego *deica*, o asturiano *dica* ~ *diquia*, o aragonés *diquiá* ~ *dica*, o aranés *dinca* ~ *denquia* ~ *enquia* costumam ser explicadas pelo latim **de-hinc-ad*”. (VIARO, 2013: 202). La fórmula se mantiene en el latín medieval de la península ibérica: “... descendit ad Fontem Tabulatam, de hinc ad pubetum...” (Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla, 95 [a. 979]).

⁵⁴ Este topónimo no está presente en el listado I. Por otra parte, la estructura de la secuencia “bi-lla Pisi...” invita, evidentemente, a considerar “ad villam Pisi[...]”. Es obvio que la secuencia *pisi[.]* corresponde a un antropónimo. Quizás *Pisinus* (AE 1906, 144 [Saint-Pierre-les-Martigues]), *Pisirus* (AE 1986, 321 [Mirobriga Turdulorum]) o *Pisis* (AE 1955, 238 [Nicopolis]), ninguno de los cuales está documentado en la región. Con todo, y teniendo en cuenta que la -s- quizás fuera sonora o acaso una marca de un sonido palatal (*ǵ*), tan habitual en latín vulgar, es posible que pueda equivaler al antropónimo *Pizin[.]*, documentado en Cartago entre los siglos IV y V (AE 1985, 855; IFCCarth-3, 284). Desgraciadamente, ambas inscripciones están mutiladas y no es posible restituir la parte final del nombre.

9. “Desde aquí hasta la posada de Abdella”

10. “Y desde aquí hasta ----”⁵⁵

Por otra parte, en esta sección del texto cabe señalar el amplio uso de la fórmula de posesión con *de* en lugar del habitual genitivo (cf. “billa de Abdella et Dīfatan” [I 19-20]), lo cual nos ubica probablemente en una época más cercana al siglo VII, o incluso al VIII, que al VI. Y es que, si bien la desaparición del genitivo ya se manifiesta en el siglo VI (Gregorio de Tours, Marculfo), lo cierto es que esta no se universaliza hasta el siglo VIII, sobre todo en lo que hace a las fórmulas de posesión⁵⁶.

7. La última de las secuencias problemáticas que vamos a contemplar es el sintagma “de orta” (I 21), el cual, obviamente, adquiere su significado en el contexto de la frase completa: “ingiret grandio ista de nube mala et de meses et de bineas et de orta et dê poma et de iliceta ista et de oliba” (I 20-21). Eso es, “dará la vuelta este granizo de la nube mala y (se apartará) de las mieses y de las viñas y de la huerta y de los frutales y de estos encinares⁵⁷ y de los olivares”. Así pues, nuestro *orta*, como ya hemos señalado, tendría que ser considerada **horta* (cf. esp. *huerta*), no atestiguada en latín clásico, mas obviamente emparentada con *hortus* (cf. ital. *orto*)⁵⁸.

⁵⁵ Esta última sección del listado no aparece en el texto I.

⁵⁶ A este respecto resultan muy esclarecedoras las siguientes palabras de VÄÄNÄNEN: “La construcción preposicional como única para expresar la posesión es rara aun en los textos más bárbaros.” (1968: 185; § 250). Así, cita casos como “in presentia de domino” (Luitpr. 104, 1 [a. 724]) o “parietes de cellola” (Long. 267 [a. 768]).

⁵⁷ El latín *iliceta* es ambiguo porque da cuenta tanto de “robledales” como de “encinares”. Sin embargo, la botánica de la zona indica que aquí el término remite al concepto de “encinar”: “Sur le haut des versants [du massif du Bargou] subsistent des taillis denses de chêne vert, témoins de l’ancienne végétation forestière.” (AUCLAIR, 2006: 191). Por lo demás, el catálogo botánico de nuestra inscripción se confirma en los cultivos actuales: “L’olivier (issu d’oléastres greffés) et l’arboriculture fruitière associés aux cultures vivrières dominant sur les versants aménagés et dans le fond de vallée.” (AUCLAIR, 2006: 191).

⁵⁸ A pesar de que consideramos que la solución *de horta* es la más verosímil, tampoco podemos descartar que *orta* sea un participio del verbo *orior* (las plantas nacidas). Por otra parte, consideramos que la variante *ertea* (II 22) es un mero error gráfico.

V. Una propuesta de edición y traducción de AE 1939, 136

Teniendo en cuenta que la inscripción está compuesta en un latín vulgar muy distante del latín clásico hemos considerado preferible en nuestra edición no realizar ninguna restitución ni corrección clasicizante, ya que cualquier intervención en ese sentido daría lugar a un extraño híbrido entre el texto original y el latín reconocible. Así pues, presentaremos nuestra versión del texto de la forma más cercana a lo que pudo ser en origen. Sólo entonces, y a título meramente informativo, ofreceremos finalmente, en nota, una traducción al español:

Texto I

☆ In n(omine) D(omi)ni: incipit iscr(i)b ☆/tura [a]d grandine: Do/mne Iobis Obt[i]me Cab/tuline Ma[xime...]*rus*⁵⁹/ [.....]s[...]*apiem*⁶⁰/ faciem dei, ibi ista/ (ubi) istabat *dei renu*[...] / gr(ū)m(i)nus. Ibi nata est / bitis cum senquine / Cristi. Ibi ista et ingira / modo ter. Memora du/m, quendum fuit gran/da siccitas et nulla / ☆ fontis aquem non abebat, quid fuisti ad fontem bibam ut bibe(e)s aquem linpidam. ▲ ☆/ E{i}xit bipera serpis ut solberet te et dixit illi: “Omuncio, libera me de aquas malas / et de grandine mala. Ego te libero de aquas malas et de grandine mal[a]”. Ibi ista / et ingira modo ter. Memora dum quentu tenet terminus iste defisonis: Incad / Biractimatis, incad Taida, incad Balorenu, incad Sentu Saximu, inc ☆/ad Capraça, incad p’o’ssa dê Secor, incad castru dê Mamunassen, incad billa / de Abdella et Difatán. [[tum]] ingiret grando ista de nube mala, et de meses et de bineas / et de orta et dê poma et de iliceta ista et de oliba. In n(omine) D(omi)ni: Patr(e) et Filio et Ispirtus D(e)i Sento. Criste (✠)⁶¹, tuo / nomen sentu (sit) quia baleat quod ego incento. Agios Agios Agios⁶². Eme(n) Eme(n) / Alleluia Allelui[a].

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

Texto II

☆ † In n(omine) D(omi)ni: incipit iscr(i)btura / [a]d grandine: Do/mne nobis Obt[i]me Ca/htuline Maxim(e). Tu mici ispromis era. / [A]nte faciem Dei, ibi ista ubi is/[t]abat

⁵⁹ Marcamos en cursiva los segmentos textuales que no somos capaces de interpretar.

⁶⁰ Como ya hemos apuntado, quizás se podría conjeturar una posible lectura *ariem* (cf. *aera* [II 3]).

⁶¹ Frente al orden que presenta I: “ispirtus D(e)i ✠ sento tuo nomen”, creemos más verosímil el de II: “ispirto D(e)i sento. ✠ tuo nomen” (“... del Espíritu Santo, Dios. Cristo, que tu nombre...”).

⁶² Este triple *(H)agios* parece remitir a la fórmula litúrgica del Trisagio (“Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal”), que se universaliza desde el Concilio de Calcedonia (a. 451).

dela is et gran[...] Ibi *na[.....]tus cu. / un* Ista / [e]t ingira [...]/ [...].
*du`m` qu(a)ndu fuit / grāda siccitas et nulla / fontis aquem non abebat, / quid fuisti ad
fontem bibum / uti biberes aquam linpidem. / Exit bibera serpis ut / solberet te et dixit
illi: / “Omuncio, libera me de / aquas malas, de gra/ndine mala. Ego te liberō de aquas
malas et de grandine / ☆ maļa”. Ibi ista et ingira modo ter. Memora dum quentum teñeñ
terminus iste defuõnis: de incad ☆/ Biraçtimatis, [[indev]] de incad Taida, de in[cad]
Balorenu, incad Sentu Maximu, inçad b(illa) Caprara, / de incad poşsa de Secor, de incad
biļa dē Pisi[...], inçad caştru dē Mamunassen, de incad possa dē Abde/lla e`t` inç[a]d [...]
t[.].i. `T`um⁶³ ingiret grando ista de nube mala, et de messes et de bineas et dē `o`rt{e}a
/ et de poma et de oliba et de iliceta ista. In n(omine) D(omi)ni: Patr(e) et Filio et Espirto
Dei Sento. Cristo, tuo ☆/ nomen sentu⁶⁴ quia baleat quod ego incento. Agios Agios Agios.
Emen Emen Emen. Alelui[.] ☆⁶⁵*

Finalizamos el trabajo limitándonos a señalar que nuestro objetivo era el de mejorar la lectura de esta compleja inscripción. Y para ello ha sido preciso realizar todo este minucioso análisis lingüístico. Una comparación del texto que proponemos con el de Audollent (1951: 47-48) o el de Feraudi-Gruénais (Epigraphische Datenbank

⁶³ Aquí, II 22 presenta la forma *cum*, secuencia que hemos preferido corregir como *t`um* a partir del *[[tum]]* de I 20.

⁶⁴ La fórmula evoca, obviamente, el “sanctificetur nomen tuum” del evangelio (Mt 6, 9), pero sobre todo “sit sanctum nomen Dei” (Aug. *Serm.* 2,5,19).

⁶⁵ Adjuntamos a continuación una traducción al español: “En el nombre del Señor. Empieza la escritura para el granizo. Señor, para nosotros el Óptimo, el Capitolino, el Máximo. [II: Tú para mí refrenas los aires.] [I. En presencia de Dios, ponte en pie allí, donde estaba la colina de ----. Allí nació la vid, con la sangre de Cristo.] Ponte ahí en pie y ahora gira tres veces. Recita entretanto que, cuando fue la gran sequía y ninguna fuente tenía agua, tú fuiste a la fuente viva para beber agua limpia. Salió la serpiente, la víbora, para liberarte y dijo: ‘Hombrecillo, líbrame de las malas aguas (y) del mal granizo. Y yo te libraré de las malas aguas (y) del mal granizo’. Ponte allí en pie y ahora gírate tres veces. Menciona entonces el alcance de este conjuro: desde aquí hasta Biractimatis, desde aquí hasta Taida, desde aquí hasta Baloreno (Valeriano), desde aquí hasta San Máximo, desde aquí hasta la villa Caprara, desde aquí hasta la posada de Securo, desde aquí hasta la villa de Pisi[...], desde aquí hasta el castillo de Mamunassen, desde aquí hasta la posada (villa) de Abdella y Difatán, desde aquí hasta [...]. Entonces, el granizo de esta mala nube dará la vuelta y (se apartará) de las mieses, de las viñas y de la huerta, y de los frutales, y de los olivos y de estos encinares. En el nombre del Señor, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios. Cristo, santo sea tu nombre para que tenga poder lo que yo entono. Santo, Santo, Santo. Amén, Amén. Aleluya, Aleluya. Aleluya”.

Heidelberg) evidencia que cuatro de las cinco secciones de las que se compone la inscripción resultan ahora mucho más comprensibles:

- a. En la invocación inicial, la frase “Tu mici ispromisera” (en lugar de “Tu mici ispromisera<s>”) da cuenta, en realidad, de la función de la divinidad como señor de los vientos y los fenómenos atmosféricos, no de ninguna promesa realizada por Dios.
- b. En el apartado de la descripción del ritual, en lugar del *germanus* propuesto por Feraudi-Gruénais, nuestra conjetura *gruminus* (relacionado con *grumulus*) revela que la ceremonia contra el granizo se celebraba en un otero o altozano desde el que se divisaba la comarca que se pretendía proteger.
- c. En el apartado de la *historiola*, nuestra lectura *solberet* (= *solveret*; en lugar de *sorberet*) revela que la serpiente no salió de la fuente para chuparle la sangre al (*h*)omuncio, sino a liberarlo.
- d. A continuación, al solventar el problema de la secuencia *incad* como *hinc ad* (“desde aquí hasta”), hemos sacado a la luz toda una serie de microtopónimos locales —unos de carácter latino y otros de raigambre autóctona— no reconocidos hasta la fecha.
- e. Finalmente, y ya desde un punto de vista más general, consideramos que nuestro análisis lingüístico contribuye además a mejorar nuestro conocimiento general del latín vulgar en la zona.

Somos conscientes de que no todas nuestras propuestas y conjeturas resultan igualmente seguras. Con todo, hoy, cien años después del descubrimiento del epígrafe, esperamos haber logrado que nuestro intento haya contribuido a hacerla más comprensible y permita así una interpretación más afinada de su contenido histórico y religioso.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. Ediciones de fuentes primarias utilizadas

AMBROSIUS,

- *Epistulae*. Ed. de O. Faller y M. Zelzer, Wien: Hoelder, 1990.

- *De Helia et ieiunio*. Ed. de M. J. Buck, Washington, D.C: Catholic University of America, 1929.

ANDREAS FLORIANENSIS,

- *Miracucula Sancti Benedicti*. Ed. de R. H. Bautier y G. Labory, Paris: CNRS, 1969.

Appendix Probi,

- Ed. de St. Asperti y M. Passalacqua, Firenze: SISMEL, 2014.

APULEIUS,

- *Metamorphoseon libri xi*. Ed. D. S. Robertson y P. Vallette, Paris: Les Belles Lettres, 1940-1945.

AUGUSTINUS,

- *Sermones de Vetere Testamento*. Ed. de C. Lambot, Turnhout: Corpus Christianorum (series Latina XLI), 1961.

Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla,

- Ed. de F. García Andreva, San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2010.

Bellum Africanum,

- Ed. de A. Bouvet, Paris: Les Belles Lettres, 1949.

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques (= BCTH)

- Paris, desde 1854.

Carta Regis Adulfi de Tantonse Augmento,

- Ed. de W. de Gray Birch, *Cartularium Saxonicum: A Collection of Charters Relating to Anglo-Saxon History*, Cambridge University Press, 1887 (reimpr. 2012).

Chronica Sancti Benedicti Casinensis (529-913)

- Ed. de G. Waitz, Berlin: Monumenta Germaniae historica, 1878.

CORIPPUS,

- *Iohannis*. Ed. de J. Diggle, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Corpus Inscriptionum Latinarum (= CIL)

- Ed. de Th. Mommsen, Berlin, desde 1871.

Defixionum Tabellae (= DefTab)

- Ed. de A. Audollent, Paris: A. Fontemoing, 1904.

DRACONTIUS,

- *Laudes Dei*. Ed. de F. Arevalo, Roma: A. Fulgoni, 1791.

EGERIA

- *Peregrinatio*. Ed. de W. Heraeus, Heidelberg: C. Winter, 1908.

Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby

- En: <http://www.manfredclaus.de/>

Epigraphische Datenbank Heidelberg

- En: <https://edh.ub.uni-heidelberg.de/>

Evangelium Matthaei (secundum *Vulgatam*)

- Ed. de A. Colunga y L. Turrado, Madrid: BAC, 1999.

Formulae Andecavenses

- Ed. de K. Zeumer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GREGORIUS TURONENSIS,

- *Historia Francorum libri X*. Ed. de B. Krusch, Berlin: Monumenta Germaniae historica, 1937.

Hispania Epigraphica (= *HEp*)

- Primer director: J. Mangas, Madrid, desde 1989.

HOMERUS,

- *Odyssea*. Ed. de Th. W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1922.

Les Inscriptions Funéraires Chrétiennes de Carthage (= *IFCCarth*)

- Ed. de L. Ennabli, Roma: École Française de Rome, 1982.

Inscriptiones Hispaniae Christianae (= *IHC*)

- Ed. de E. Hübner, Berlin: G. Reimer, 1871.

Inscriptions latines de Gaule Narbonnaise (= *ILGN*)

- Ed. de E. Espérandieu, Paris: Leroux, 1929.

JEREMIAS (secundum *Vulgatam*),

- Ed. de A. Colunga y L. Turrado, Madrid: BAC, 1999.

L'Année Epigraphique (= *AE*)

- Primer director: R. Cagnat, Paris, desde 1888.

OVIDIUS,

- *Metamorphoses*. Ed. de W. S. Anderson, Leipzig: Teubner, 1977.

PAUSANIAS,

- *Graeciae Descriptio*, Leipzig: Teubner, 1903.

PETRONIUS,

- *Le Satyricon*. Ed. de A. Ernout, Paris: Les Belles Lettres, 1923.

PLAUTUS,

- *Miles Gloriosus* (*Commoediae*). Ed. de W. M. Lindsay, Oxford: Clarendon Press, 1904.

PLINIUS,

- *Naturalis Historiae libri xxxvii*. Ed. R. König y G. Winkler, München: Artemis, 1973 *sqq.*

Psalmi (secundum *Vulgatam*),

- Ed. de A. Colunga y L. Turrado, Madrid: BAC, 1999.

SIDONIUS APOLLINARIS,

- *Carmina*. Ed. de Ch. Luetjohann, Berlin: Monumenta Germaniae Historica, 1887.

Tabulae Albertini

- Ed. de Ch. Courtois, L. Leschi, Ch. Perrat y Ch. Saumagne, Paris: Éd. Arts et métiers graphiques, 1952.

TERTULLIANUS,

- *Apologeticum*. Ed. de C. Becker, München: Kösel, 1961.

VERGILIUS,

- *Aeneis (P. Vergili Maronis Opera)*. Ed. de R. Mynors, Oxford: Clarendon Press, 1969.

2. Estudios

ALFARO GINER, C. y FERNÁNDEZ NIETO, F. J.,

- “L’empreinte du gnosticisme sur l’inscription chrétienne prophylactique d’Ain-Fourna (Tunisie)”, *Africa Romana*, 13 (1998): 1577-1588.

AUCLAIR, L.,

- “La région du Bargou dans le Haut Tell. Dynamique des populations et accès à la terre”, en: M. Picouet (dir.), *Dynamique des populations, disponibilités en terres et adaptation des régimes fonciers. Le cas de la Tunisie*, Paris: Cicred, 2006: 183-209.

AUDOLLENT, A.,

- “Inscription cursive gravée sur les deux faces d’une croix de plomb trouvée en Tunisie”, *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris: Klincksieck, 1926: clxxviii-clxxix.

- “Double inscription prophylactique contre la grêle sur une croix de plomb trouvée en Tunisie”, *Mémoires de l’Institut de France*, 43.2 (1951): 45-76.

BLÄNSDORF, J.,

- “Ein spätantiker Wetterzauber”, *ZPE*, 217 (2021): 185-191.

BONNET, M.,

- *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris: Hachette, 1890.

CAGNAT, R.,

- “Séance de la comission de l’Afrique du Nord [Renvoi à M. Cagnat]”, *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris: Klincksiek, 1923: ccvi.
- “Inscription sur plomb trouvée dans l’aqueduc d’Aïn-Fourna, en Tunisie”, *Bulletin Archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris: Klincksiek, 1924: xxxvi- xxxvii.

CARO BAROJA, J.,

- “Sobre la toponimia del Pirineo aragonés”, *Archivo de Filología Aragonesa*, 28-29 (1981): 7-29.

Du CANGE, CH.,

- *Glossarium Mediae Et Infimae Latinitatis*, Paris: L. Favre, 1883/1887.

FERCHIOU, N.,

- “Aïne Fourna, antique Furnos Maius, ville de confins territoriaux, porte du Haut Tell”, *Africa*, 16 (1998), 31-58.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J.,

- “A Visigothic charm from Asturias and the classical tradition of phylacteries against hail”, en: R. L. Gordon y F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Universidad de Huelva, 2010: 551-599.

FONTANA ELBOJ, G.,

- “Notas a una oscura inscripción de la Bética (*CIL* II²/ 5 510a): una interpretación lingüística y religiosa”, *Veleia*, 36 (2019): 163-182.
- “*AE* 1939, 136: some new readings for a complex inscription edited by A. Audollent”. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 228 (2023): 303-307.
- GARCÍA RUIZ, E.,
- “Estudio lingüístico de las *defixiones* latinas no incluidas en el *corpus* de Audollent”, *Emerita*, 35 (1967): 55-89 y 219-248.

GOODENOUGH, E. R.,

- *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, VII: Pagan Symbols in Judaism*, New York: Pantheon, 1958.

GRANDGENT, C. H.,

- *Introducción al latín vulgar*, Madrid: CSIC, 1991⁵.

JONGELING, K.,

- *North African Names from Latin Sources*, 1994. En: <http://www.punic.co.uk/phoenician/latnames/latnames.html>.

MESEGUER GONZÁLEZ y FONTANA ELBOJ, G.,

- “La filacteria contra el granizo de Aïn-Fourna (*AE* 1939, 136): un testimonio excepcional de magia profiláctica”, *Gerión*, 42.1 (2024): 175-191.

MEYER-LÜBKE, W.,

- *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Karl Winter, 1908.

MILIĆEVIĆ BRADAČ, M.,

- “Tam multa in tectis crepitans salit horrida grando (Vergilije, *Georgike*, 1.449)”, en: R. Bužančić (ed.), *Cambijev Zbornik I. Zbornik radova posvećenih osamdesetogodišnjici života Nenada Cambija*, Split: Ministarstva Kulture Republike Hrvatske, 2019: 133-152.

SILVA NETO, S.,

- “Três inscrições do latim vulgar”, *Humanitas*, 2 (1948-1949): 64-80.

TOUTAIN, J.,

- *Les cités romaines de la Tunisie. Essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord*, Paris: E. Thorin, 1896.

URBANOVÁ, D.,

- *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, Innsbruck: Universität Innsbruck, 2018.

VÄÄNÄNEN, V.,

- *Introducción al latín vulgar*, Madrid: Gredos, 1968.

VIARO, M. E.,

- “Sobre a origem das preposições ibero-românicas *hasta, ata e até*”, *Estudos de Lingüística Galega*, 5 (2013): 189-212.

VIKAN, G.,

- “Art, Medicine, and Magic in Early Bizantium”, *Dumbarton Oaks Papers*, 38 (1984): 65-86.

ZAIR, N.,

- *Orthographic Traditions and the Sub-Elite in the Roman Empire*, Cambridge University Press, 2023.



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

ANÁLISIS DE LOS ACTOS DE HABLA EN UNA PRAXIS IATROMÁGICA EN *PGM VII 212-213*

ALBERTO ROMERO CRIADO
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

l82rocra@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3374-931X>

RESUMEN

Los Papiros Griegos Mágicos¹ son un corpus de textos que han sido estudiados desde diversas perspectivas (filológicas, religiosas e históricas, entre otras), que han ayudado a su comprensión y a otros aspectos relacionados con la época como el complejo sincretismo religioso del Egipto grecorromano. En el siguiente trabajo se propone llevar a cabo un análisis de las líneas 212-213 del *PGM VII* desde una óptica sociolingüística, en donde se pretende comprender las relaciones existentes entre el redactor y el actuante y cómo este último ha de entender y ejecutar la praxis para que esta sea exitosa.

PALABRAS CLAVE: ACTOS DEL HABLA, *PGM*, MAGIA, RELIGIÓN.

SPEECH ACT ANALYSIS IN AN IATROMAGICAL PRAXIS IN LL. 212-213 OF *PGM VII*

ABSTRACT

The Greek Magical Papyri are a corpus of texts that have been studied from various perspectives (philological, religious, and historical, among others), which have helped to understand them and other related aspects of the period, such as the complex religious syncretism of Greco-Roman Egypt. In the following work we propose to carry out an analysis of lines 212-213 of *PGM VII* from a sociolinguistic point of view, whose aim is to understand the relations between the writer and the performer and how the latter could understand and execute the praxis in order to be successful.

KEY WORDS: SPEECH ACTS, *PGM*, MAGIC, RELIGION.

¹ A partir de ahora *PGM*.

1. *Introducción*

La Filología Clásica es presentada tradicionalmente como una disciplina esencial para el estudio de los documentos escritos en griego y latín, sobre todo, para su reconstrucción, traducción e interpretación. No obstante, esta es capaz de profundizar mucho más y extraer no sólo características filológicas, sino personales y sociales de la época mediante el estudio del discurso².

Dentro de esta disciplina se encuentra la sociolingüística, que puede ayudar a profundizar, siempre en la medida de lo posible, en diversos aspectos que no nos han llegado, como es, por ejemplo, las descripciones de las actitudes de los practicantes de magia aplicada que se encuentran en los libros de magia conocidos como *PGM*³. Este tipo de escritos recogen, por un lado, prácticas que hacen referencia a divinidades greco-egipcias y, por otro, a judeocristianas, representando un complejo sincretismo religioso.

Este tipo de documentos, entonces, resultan difícil de comprender desde las perspectivas de las religiones tradicionales. Un ejemplo de ello se puede observar en el mundo vetero⁴ y neotestamentario⁵, donde las prácticas mágicas para las curaciones

² DIJK 2001.

³ Se sigue para el texto griego la edición de PREISENDANZ 1974 y FARAONE y TORALLAS 2022. Para la traducción al castellano, CALVO MARTÍNEZ y SÁNCHEZ ROMERO 1987. No obstante, se introducirán algunos cambios siempre y cuando estos se correspondan con alguna razón filológica y/o contextual. Véase también DIELEMAN 2019.

⁴ Por ejemplo, Deuteronomio 18, 9-14: “Cuando entres a la tierra que Jehová tu Dios te da, no aprenderás a hacer según las abominaciones de aquellas naciones. No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortilego, ni hechicero, ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos. Porque es abominación para con Jehová cualquiera que hace estas cosas, y por estas abominaciones Jehová tu Dios echa estas naciones de delante de ti. Perfecto serás delante de Jehová tu Dios. Porque estas naciones que vas a heredar, a agoreros y a adivinos oyen; mas a ti no te ha permitido esto Jehová tu Dios”. Traducción de REINA VALERA 1960.

⁵ Por ejemplo, Gálatas 5,19-21: “Manifiestas son las obras de la carne, que son: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho antes, que los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios”. Traducción de REINA VALERA 1960.

estaban prohibidas y condenadas, por lo que llevar a cabo este tipo de actos sería una contrariedad dentro de este hecho y sentir religioso⁶.

Los *PGM*, como testimonio del sincretismo religioso del mundo greco-egipcio, no sólo poseen prácticas mágicas, que hoy desde nuestro punto de vista podríamos ver como agresivas, en las que se domina a divinidades o se realizan prácticas mánicas, sino que también están las llamadas actuaciones iatromágicas⁷, que muchas veces atienden a deseos más que a las curaciones propiamente dichas⁸, algo habitual en Egipto, Grecia y Roma⁹.

Este tipo de textos han sido estudiados desde diversos puntos de vista, que ayudan a su comprensión¹⁰, pero apenas desde la perspectiva de cómo el transmisor plantea en su redacción la disposición interior o actitud que ha de tener el actuante¹¹ para poder llevar a cabo la praxis.

Este trabajo, por tanto, se centrará en estudiar un ritual descrito en las ll. 212-213 del *PGM VII*, donde se trasmite una praxis iatromágica para curar la fiebre. El objetivo de este análisis es intentar conocer y comprender la disposición interior o actitud y la relación que establece el redactor con el hacedor y este último con la divinidad a través del escrito.

⁶ El sincretismo religioso del Egipto grecorromano es un hecho muy complejo, ya que dentro de las prácticas de los *PGM* se encuentran algunas descripciones que hacen referencia al dios judeocristiano y a otro tipo de seres celestiales. Asimismo, se encuentran también fragmentos en el *PGM VII* que hacen referencia a Yahvé y a figuras que se relacionan de forma individual con el mundo judeocristiano, pero cuando aparecen juntas, pierden esa identidad propia y exclusiva de la religión perteneciente. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, CHRONOPOULOU 2017: 180.

⁷ Sobre la conexión de la medicina con la magia y la religión y algunos de los lexemas específicos que se emplean, véase GIL 2001: 121.

⁸ Tal y como apunta REIF 2016: 245, donde señala que el deseo mágico de salud se convierte a menudo en una petición de bendición.

⁹ Consúltase BÉLANGER SARRAZIN 2015: 57 sobre la costumbre de acudir a estas prácticas iatromágicas mediante amuletos o fórmulas mágicas, por ejemplo, para dolencia o enfermedades relacionadas con los ojos en las culturas egipcia, griega y romana.

¹⁰ Véase, entre otros trabajos, HARO SÁNCHEZ 2015: 179-189 o 2010: 131-153.

¹¹ Por ejemplo, BLANCO CESTEROS 2018: 171-193.

Son muchas las metodologías¹² desde las que se pueden analizar los actos del habla y su fuerza ilocutiva¹³ y cómo estos interfieren en los discursos. En este trabajo se aplica una propia, que aúna, mediante su reformulación, la metodología de Stiles (1993, 1992) y la del *Diccionario Griego Español del Nuevo Testamento*¹⁴ (1996, 1989).

2. Principios metodológicos

Asimismo, para el estudio de la fuerza ilocutiva de las líneas propuestas del PGM VII, proponemos los siguientes pasos metodológicos:

2.1. Primer paso clasificatorio

El primer paso es la identificación del emisor. Este reconocimiento se obtiene mediante el análisis de los enunciados y, sobre todo, de la flexión verbal, que revela su identidad.

2.2. Segundo paso clasificatorio

Tras reconocer en el texto el emisor, se estudian los siguientes aspectos, que se reconocerán mediante la predicación:

- *Fuente de experiencia*: se refiere a si una emisión tiene que ver con las ideas, información, sentimientos o conducta del hablante o del otro. Esta se examinará mediante el análisis semántico de los lexemas que denoten el tipo de experiencia.
- *Marco de referencia*: es el conjunto de ideas, sentimientos, recuerdos, etc. que le da a una experiencia el sentido que posee en una emisión concreta. Esta es similar a la de figura y fondo o a la de un acontecimiento y su contexto.
- *Foco*: el hablante presupone saber implícitamente cuál es (o debería ser) la fuente de experiencia o el marco de referencia del otro. Una emisión está focalizada en el hablante si no requiere tal presunción y está focalizada en el otro si la requiere.

¹² Son demasiadas y muy diversas como para recogerlas en este estudio, pero el siguiente trabajo bastará para su ejemplificación: RAMAJO CUESTA, 2011: 26.

¹³ SÁNCHEZ LÓPEZ 2020, SEARLE 2017.

¹⁴ A partir de ahora *DGENT*.

2.3. Tercer paso clasificatorio

Tras establecerse el hablante, la Fuente de experiencia, el Marco de referencia y el Foco, hay que añadir las Modalidades de Respuesta Verbal¹⁵, unas categorías que permiten analizar y diferenciar de forma taxonómica el lenguaje y su fuerza ilocutiva. Estas ayudarán a conocer la intencionalidad del emisor mediante los actos del habla, posibilitando extraer la disposición interior del rol del hablante.

Para ello, Stiles (1992 y 1993) indica que las MRV se dividen en las siguientes:

1. *Revelación*: expresa la experiencia del hablante (sentimientos y recuerdos asociados) y se focaliza en esta (no necesita presumir un conocimiento específico del otro). La Revelación debe ser sincera, el hablante debe haber tenido realmente la experiencia con el significado que transmite. El criterio de sinceridad es el marco de referencia privado del hablante. Para su identificación hay que examinar el predicado oracional y su contenido siendo este referente a pensamientos, sentimientos, percepciones, intenciones, etc.

Esta suele expresarse mediante las formas verbales de primera persona en actos de tipo veredictivos, siempre veraces, respecto al hablante; comisivos, que comprometen al hablante a llevar a cabo una determinada acción, aunque también incluyen anuncios declarativos de intenciones; de comportamiento, se relacionan con actitudes. A esta se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Asunción¹⁶, Directividad¹⁷ e Información¹⁸.

2. *Recomendación*: expresa la experiencia del hablante y emplea su marco de referencia (sentimientos, conocimientos, razones, etc.), pero está focalizada en el otro (presume imponer la experiencia del hablante sobre el otro). Las sugerencias, consejos, órdenes, mandatos, permisos y prohibiciones son Recomendaciones. Para que esta se produzca deben ser verbos con carácter performativo, es decir, el hablante debe creer posible que el objetivo sea posible.

¹⁵ A partir de ahora MRV.

¹⁶ Se sigue por *Asunción* la definición de MOLINER 2008: “tomar para sí algo que supone responsabilidad o trabajo”.

¹⁷ Se sigue por *Directividad* la definición de MOLINER 2008 que ofrece sobre acción directa: “Se llama así la acción de recurrir a medios violentos para conseguir algún fin social o político, o el poder”.

¹⁸ Se entiende por *Información* la definición ofrecida por MOLINER 2008: “Acción de informar o dar noticias sobre cualquier cosa”.

Esta se suele expresar mediante verbos de tipo ejercitivos, ya que denotan el ejercicio de poder, influencia o derechos sobre otro. Por tanto, consiste en dar una opinión a favor o en contra de una determinada acción. Las consecuencias son que se obliga, permite o prohíbe a otros que lleven a cabo determinados actos. Además, la Recomendación tiene carácter performativo. A esta se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Presunción¹⁹, Directividad e Información.

3. *Aleccionamiento*: es la realidad objetiva en el marco de referencia general —el conocimiento que podría tener cualquier persona que se encontrase en el lugar o momento oportuno y estuviese dotada de las habilidades necesarias—. Las declaraciones de hechos, afirmaciones, descripciones, caracterizaciones, etc. son Aleccionamientos. Un enunciado de Aleccionamiento debe ser veraz, la información reportada debe adecuarse a hechos objetivos.

El Aleccionamiento se lleva a cabo mediante verbos expositivos que implican opinión, argumentación, clarificación de usos y referencias. Expresan, por tanto, cómo es en el discurso la contribución del hablante. Estos verbos de carácter performativo son “insistir”, “negar”, “afirmar” o “ilustrar”. A este se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Asunción, Conformidad²⁰, Información.

4. *Confirmación*: El hablante presume conocer el marco de referencia del otro y emplearlo como contexto de la emisión, de modo que comparten el acuerdo, desacuerdo y las expresiones de actitudes. Para que esta se produzca, una Confirmación debe ser a la vez sincera —para describir correctamente la experiencia del hablante— e intuitiva —el hablante debe conocer el significado de esa experiencia para el otro—. Para que esta se represente, la experiencia del hablante debe ser exacta a la del otro. Esta se lleva a cabo mediante verbos que expresan asentimiento y comprensión²¹. A esta se le añaden siempre

¹⁹ Se entiende por *Presunción*: acción por la que una persona se muestra orgullosa de una cualidad o hecho frente a alguien. Definición propia.

²⁰ Se entiende por *Conformidad*: disposición interior acorde a algo o alguien y su manifestación. Definición propia, partimos de las definiciones de MOLINER 2008 propone: “1. Relación entre cosas que se adaptan o están de acuerdo entre sí... 2. Actitud de estar conforme con algo o manifestación de que se está conforme... 3. Actitud del que acepta una desgracia, contratiempo o molestia sin quejas, protesta o rebeldía”.

²¹ Para este tipo de verbos véase SIDOROV 2013: 142-150.

las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Presunción, Conformidad, Información.

5. Una *Interrogación* debe ser susceptible de ser contestada por el otro, o al menos el hablante debe creer que lo es, puesto que cree que el receptor puede disponer del conocimiento que encaje en el Marco de referencia del hablante. Esta se muestra mediante una interrogativa, con orden invertido sujeto-verbo o partículas interrogativas. A esta se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Asunción, Directividad, Cortesía²².
6. Una *Interpretación* está focalizada en el otro, en el sentido de que el hablante presume un conocimiento específico de la experiencia de aquel (o de sus acciones volitivas) para poder evaluarlo. Los juicios, evaluaciones, etiquetados y explicaciones del otro son *Interpretaciones*. Esta se presenta mediante una segunda persona con predicado que denote un atributo o capacidad del otro. Para que esta se produzca, una *Interpretación* debe establecer una relación de adecuación acertada entre la experiencia del otro en términos del Marco de referencia empleado y el hablante. A esta se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Presunción, Directividad, Cortesía.
7. *Reconocimiento*: se focaliza en el hablante, por lo que no requiere ninguna presunción previa sobre la experiencia o marco de referencia del otro. Los Reconocimientos se limitan a señalar la recepción de una comunicación o la receptividad ante ella por parte del otro, son respuestas de canal de vuelta. Este se suele presentar mediante la intercalación de saludos y los términos de cortesía, como nombres y títulos, transmiten la receptividad a las comunicaciones del otro y se clasifican como Reconocimiento. De tal modo, aparecen bajo emisiones no-léxicas (*ajá, oh*); emisiones léxicas sin contenido (*sí, no*); términos de cortesía y saludo (*Dr. Pérez, Señor, hola*). Para que este se produzca se requiere sólo que el otro tenga algo que comunicar adecuado al discurso del otro. A este se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Asunción, Conformidad, Cortesía.
8. Una *Reflexión* debe ser empática —debe articular con precisión lo que el otro está experimentando desde su punto de vista—. Esta suele reconocerse mediante la segunda persona con predicado que denote una experiencia interna o

²² Se sigue la definición de *Cortesía* de MOLINER 2008: “Conjunto de reglas mantenidas en el trato social, con las que las personas se muestran entre sí consideración y respeto”.

una acción volitiva del otro. A esta se le añaden siempre las siguientes especificaciones a aplicar al hablante: Presunción, Conformidad, Cortesía.

2.4. Cuarto paso clasificatorio

Este paso, la aplicación semántica²³ de la metodología del *DGENT*, no debe entenderse como el último, sino el que va acompañando a todos los anteriores, ya que ayuda a comprender con mayor claridad aspectos semánticos de los pasos descritos como, por ejemplo, la *Recomendación* o el tipo de experiencia en la fuente de experiencia.

El primero es la distinción que se establece entre especie gramatical y especie semántica²⁴. Se entiende por ‘especie gramatical’ cada una de las partes de la oración, las cuales se dividen en principales (sustantivo y verbo), adjuntas (adjetivo y adverbio), de relación (preposiciones y conjunciones) y auxiliares (artículo y pronombre); y por ‘especie semántica’, un conjunto de palabras que tienen el mismo rasgo semántico dominante. Las especies semánticas clasifican los vocablos atendiendo a la índole de su contenido conceptual; por ello, estas no coinciden en su totalidad con las gramaticales.

Según el método de análisis semántico hay cinco especies semánticas: Entidad (E), Atributo (A), Hecho (H), Relación (R) y Determinación (D). La Entidad clasifica y denomina la realidad; el Atributo la describe; el Hecho enuncia la acción o estado; la Relación especifica la conexión que se establece entre las distintas especies, y la Determinación actualiza, sitúa e identifica. A determinados lexemas los clasificaremos como cuasi-Entidades (E[=H]), porque no tienen como correlato una entidad propiamente dicha, sino conceptos que nuestro proceso mental considera como tales, sin serlo²⁵.

El segundo punto básico es que cada lexema²⁶ adquiere su significado debido a la combinación, organización y unión de distintos semas, es decir, de todas aquellas

²³ Este paso es de gran importancia y está totalmente relacionado con la fuerza ilocutiva de los textos, pues, como argumenta VICENTE MATEU 2007: 227, algunos valores ilocutivos se identifican mediante morfemas, construcciones sintácticas y otros sólo se pueden identificar mediante la comprensión de lo implícito.

²⁴ Cf. MATEOS 1989: 11-12; PELÁEZ 1991: 66-68.

²⁵ El término “ley”, por ejemplo, se considera una cuasi-Entidad, porque nuestra mente la concibe como tal, aunque de hecho no lo sea, cf. PELÁEZ 1991: 68.

²⁶ Se entiende por ‘lexema’ aquella unidad lexical con núcleo significativo independiente, cf. MATEOS, 1989: 6.

unidades elementales significativas en las que puede descomponerse una palabra. Asimismo, se distingue, por un lado, el significado lexical, que es aquel que presenta rasgos semánticos de un lexema, y, por otro, el que viene dado por diversos elementos presentes en la connotación y que afectan directamente al núcleo sémico provocando la adición o alteración mediante clasemas y semas ocasionales, a lo que llamamos factor contextual.

3. *Análisis de las líneas 212-213 del PGM VII*

El PGM VII o *Papiro de Londres* 121 (TM 60204 / LDAB 1321) es un documento mágico datado del siglo IV d.C. que describe a lo largo de veintinueve columnas²⁷ diversos tipos de procedimientos mágicos, desde la obtención de un oráculo mediante diversos actos, hasta producir fortuna en el juego de los dados o conseguir el amor. Dentro de este papiro nos centraremos en un fragmento, que se haya en la columna número seis, concretamente en las ll. 212-213, donde el redactor recoge una fórmula para prevenir o actuar contra la fiebre. A este texto se aplica, en primer lugar, la metodología expuesta para extraer la estructura de la fuerza ilocutiva con la que impregna el redactor el texto. Una vez aplicada y extraída la fórmula de la fuerza ilocutiva mediante las categorías expuestas, se realiza, en segundo, una interpretación y comentario sobre esta con el fin de comprender la disposición interior o actitud y las relaciones transmitidas entre el redactor y el actuante y cómo este último ha de ejecutar el ritual descrito.

<Πρὸς ῥιγοπυρέτιον (Revelación + Aleccionamiento)> λαβὼν (Recomendación + Aleccionamiento) ἔλαιον εἰς τὰς χεῖράς σου (Aleccionamiento) λέγε (Recomendación + Aleccionamiento) ζ' 'Σαβαώθ' (Recomendación + Reconocimiento) δις κοινά (Aleccionamiento + Recomendación), καὶ ἄλειφε (Recomendación + Aleccionamiento) ἀπὸ τοῦ ἱεροοστέου μέχρι τῶν ποδῶν (Aleccionamiento).

²⁷ Se sigue las características del papiro recogidas por MARTÍN HERNÁNDEZ 2017: 25, donde expone que se trata de un documento mágico redactado de forma opistógrafa, sus medidas y disposición. Asimismo, incluye características sobre las diferentes manos que pudieron redactarlo y su datación paleográfica.

*Contra la fiebre con escalofríos toma aceite en tus manos y pronuncia siete veces con vehemencia*²⁸: «*Sabaot*²⁹», dos veces lo usual, y úngelo desde el hueco sacro hasta los pies.

4. Comentario

Tras haber aplicado la metodología expuesta, se muestran las características extraídas del texto, atendiendo, en primer lugar, a sus partes constitutivas y, en segundo, a la fuerza ilocucionaria de cada una de estas para comprender la disposición interior que ha tener el actuante y las relaciones transmitidas.

4.1. Sobre las partes constitutivas del texto

Los procedimientos mágicos se componen de las siguientes partes, o de algunas, dependiendo del tipo de acción que deba ejecutarse para llevar a cabo la praxis³⁰: τὰ λεγόμενα, τὰ δρώμενα y τὰ γραφόμενα.

El primero de ellos, τὰ λεγόμενα, hace referencia al acto que recoge el mago para que sea recitado por el actuante y así pedir o coaccionar a la divinidad mediante una serie de fórmulas orales, estableciendo una relación directa. En este caso, el texto que nos ocupa sí posee esta praxis, que viene introducida por un verbo de habla y lo que debe decirse: λέγε ζ' 'Σαβαώθ' *pronuncia siete veces Sabaoth*. Este aspecto es uno de los más complejos a la hora de estudiar las características del ritual, ya que no hay anotaciones que marquen el tono, la intensidad o la intencionalidad del hacedor como, por ejemplo, en los himnos, donde la métrica del pie trimetro o yámbico podría ayudar a su comprensión fonética³¹.

El segundo de ellos, τὰ δρώμενα, expresa aquellas pautas que el redactor transmite al hacedor, pero no con carácter oral, sino prescriptivo. Se trata de un aspecto im-

²⁸ Este “con vehemencia” ha sido inferido de un factor contextual, que se explica más adelante en el apartado 4.2.2 de este trabajo.

²⁹ Sc. *Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth*.

³⁰ Se sigue la distinción comentada por GRAF 2015: 227-238.

³¹ BLANCO CESTEROS 2017: 23: “I passaggi versificati, in metro esametro o trimetro giambico, che sono arrivati come parte di τὰ λεγόμενα nei papiri magici greci hanno ricevuto da Preisendanz la dicitura d’ “inni magici”. Questa definizione, di base formale, è l’unica possibile dato che, per l’eterogeneità di tono e funzione di queste composizioni, è difficile elaborarne una di carattere pragmatico. Nessuno di questi testi pervenuti esclusivamente attraverso la tradizione magica ha una paternità né riconosciuta né riconoscibile”.

portante, ya que la finalidad de los *lógoi* es vincular lo que se dice a lo que se hace³². Este tipo de actos se suelen expresar mediante lexemas verbales de acción como los que se encuentran en el texto: λαβών, λέγε y ἄλειψε (*toma, pronuncia y unge*).

Por último, τὰ γραφόμενα, donde se incluye todo aquel conocimiento que el redactor transmite, pero que no siempre se pronuncia o ejecuta como pauta, sino que se integra en el texto como símbolo o dibujo y que tendría su propia fuerza ilocutiva dentro del ritual³³. Este texto no posee ningún elemento que cumpla esta función, ya que su fuerza no reside en lo escrito, sino en el acto que se debe ejecutar y en la oralidad. Por tanto, no se trata de un amuleto, como, por ejemplo, el que se describe en las siguientes líneas 214-215, donde, a diferencia del que nos ocupa, no se incluyen nombres de divinidades, pero sí los símbolos astrológicos de Helios (♃) y Selene (☾), una forma de mencionarlos. También se encuentra otro tipo de “figura” en las líneas 719-723, donde el nombre de la divinidad Ἴάω³⁴ debe escribirse en contracción

³² BLANCO CESTEROS 2017: 51.

³³ Como se indica, las figuras son un constituyente importante en la realización de rituales desde la Antigüedad grecorromana, ya que servían para múltiples propósitos. Sobre este tipo de contenido véase MARTÍN HERNÁNDEZ 2018: 266.

³⁴ CHRONOPOULOU 2017: 180: “The vowel combination IAO, which actually is a pseudodivinenname, plays an important role in Graeco-Roman magic. It contains the first, the middle and the last vowel of the Greek vowels and represents a Greek transliteration of a shortened form of the Hebrew name for god YHWH. Aune notes that IAO, SABAOTH and ADONAI, when mentioned in pagan magical spells, were regarded as separate deities. IAO sometimes was equated with and the palindrome iaoai was very popular”. Asimismo, es probable que el nombre IAO haga referencia a una práctica de los israelitas, quienes se volvían hacia la divinidad para que los sanase, según NORTH 2001: 114-15: “pero a lo largo de su camino Lohfink saca partido de su observación incidental de que, aunque los israelitas se volvían sin duda hacia la divinidad para que lo sanase, sin embargo, dios era principalmente el sanador de Israel, no de los individuos. Y la subsección de su libro, titulada “la salud de Israel en la tradición de deuteronómica”, nos muestra que de las bendiciones prometidas solo la segunda parte de la tercera y la cuarta se refieren a la salud física meramente como un aspecto de ese bienestar proporcionado por la misericordia sanadora de Dios. Recientemente, en 1991, H. Niehr utiliza de nuevo el título “Yavhé como médico”, y concluye que nuestro conocimiento de la medicina en Israel es demasiado escaso para garantizar la postura de Seybold y otros, a saber, que el cometido de YHWH no deja ningún espacio para el médico humano. Yo añadiría que el pueblo bíblico se vuelve ciertamente a Dios, a Dios solo en busca de curación, así como de otras bendiciones, pero no con la exclusión de los agentes intermediarios con los que su bondad nos ha rodeado. Sólo en este texto es llamado Dios mismo médico, o más bien “sanador”. Sobre Sabaoth y la relación con Perseo véase MASTROCINQUE 2013: 103-115.

descendente de izquierda a derecha, ya que su contracción representa la retirada de la fiebre de forma paulatina; no se trata estrictamente de un dibujo; sin embargo, la disposición de estas letras en el papiro sí que posee una forma que debe ser respetada para que la praxis resulte exitosa, ya que constituye una parte del ritual.

Por tanto, el fragmento que nos ocupa, a diferencia de las líneas que le siguen, se caracteriza por ser una praxis de carácter oral y realizativa, por lo que no necesita de dibujos o de elementos reforzadores. Se trataría, entonces, en principio, de una praxis sencilla, ya que esta no requiere de ningún tipo de conocimiento de escritura y cuya transmisión, por tanto, puede llevarse a cabo de forma oral, por lo que no necesitaría formación y podría ser realizada por los estratos sociales menos instruidos.

No obstante, esta praxis presenta una dificultad desde punto de vista escrito, la comprensión de la atenuación o intensificación de los actos orales con los que se debe ejecutar el acto de habla, ya que un error en la praxis significaría el fracaso del acto mágico y, por tanto, la credibilidad del redactor quedaría en entredicho³⁵, por lo que uno no profesional debería tener más cuidado aún en la ejecución.

4.2. Sobre la fuerza ilocutiva

4.2.1. Sobre la fuerza ilocutiva de los τὰ δρώμενα

Una vez que ya se han clasificado los diversos actos que contiene la práctica que nos ocupa, se presenta, a continuación, la comprensión de la fuerza ilocutiva de las características internas y relaciones transmitidas para poder llevar a cabo este acto.

En lo que respecta a las fórmulas que establecen la fuerza ilocutiva, según la metodología expuesta, se observan dos variantes en el texto, que vienen encabezadas por la Recomendación.

Por un lado, la primera de ellas se presenta mediante las segundas personas del singular de los lexemas verbales λαβών, en aoristo, y λέγε y ἄλειφε, ambas formas en imperativo, mediante los que se explican los τὰ δρώμενα y τὰ λεγόμενα. Este aoristo e imperativos no poseen fuerza deóntica, pues el redactor expone sus conocimientos de forma pautada al actuante. Este tipo de Recomendación presenta, entonces, la relación entre el redactor y el receptor, siendo este último el actuante y no la divinidad como ocurre, por ejemplo, en otros textos, donde el redactor asume la figura

³⁵ ALFAYÉ VILLA 2016: 112 insiste en esta idea: “Los propios actores mágicos consideraban problemática la cuestión del éxito de sus operaciones, y eran constantes las dudas sobre la fiabilidad del procedimiento, y la amenaza de un fallo en el mismo que implicaba el fracaso del ritual”.

del hacedor y se dirige a la divinidad directamente³⁶ o, incluso, se autodenomina y designa como una divinidad mediante la fórmula de ego-proclamación (ἐγώ εἰμι)³⁷.

La fuerza ilocutiva de estos lexemas verbales, entonces, aunque estén en aoristo e imperativo marcando la urgencia y órdenes, no están sometiendo, sino advirtiendo en el proceso de ejecución, por lo que se emplean verbos de acción con carácter prescriptivos y no coactivos, que influyen y manipulan de forma directa al receptor como, por ejemplo, en el *PGM VIII*, donde la forma imperativa ἐπανάγκασον se dirige a la divinidad³⁸, ll. 19-20: ἀνύξας μοι τὰς χεῖρας πάντων συνδωροδοκούντων, ἐπανάγκασον αὐτοῦ/ δοῦναί μοι, ἃ ἔχουσιν ἐν ταῖς χερσίν (*abre las manos para mí de todos los que hacen regalos, oblígales a darme lo que tienen en sus manos*).

Asimismo, la Recomendación del *PGM VII*, por un lado, expone y centra la fuente de experiencia y el marco de referencia en el redactor y no en el del actuante, pues mediante la transmisión de las ideas y orden de ejecución de esos imperativos asegura la eficacia de la praxis mediante la propia experiencia. Por otro, sobre el foco, el redactor, al contrario que lo anterior, sí lo establece en el actuante, ya que en este no se presupone ningún tipo de conocimiento, volcando sobre éste su fuente de experiencia y marco de referencia a modo de instrucción.

Todos estos elementos hacen que la Recomendación se presente de forma compuesta mediante el binomio Recomendación + Aleccionamiento, ya que el redactor

³⁶ Un ejemplo de ello se puede leer en el *PGM XXXIII* Papiro Tebtunis 2, 275 (Trismegistos 64006 = LDAB 5221, donde el redactor asume la figura del actuante eliminando cualquier duda que este pudiera tener en su ejecución: ἀκάμ[ατ]ε Κοκ/ Κουκ/ Κουλ/ παῦ[σο]ν τὴν Ταῖδα ἀπὸ παντὸς ῥίγους, ἦν ἔτεκεν Ταρ[αυς, ἦ] τριταίου ἢ τεταρταίου ἢ καθημερινοῦ ἢ παρημερινοῦ ἢ νυκτοπυρετ[ο]ῦ <ἢ λεπτοπυρετοῦ>, ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ πατρο[παράδοτος θεός, ἀκάματος Κο]κ/ Κ[ο]υκ/ Κου[λ] [ἦδη ἤδη, ταχὺ ταχύ] (*Infatigable Kok Kouk Koul, a Tais, de todo escalofrío febril, hija de Taraus, o de terciana o cuartana o alterna o de la fiebre nocturna o de la fiebre ligera, porque yo soy el Dios transmitido por vuestros padres Infatigable Kok Kouk Koul ya, ya, pronto, pronto*).

³⁷ Se desprende la idea de que en este tipo de texto el actuante como tal no es un mortal cualquiera, sino que es una representación divina del mago durante el tiempo que dura el ritual. No se trata de un texto aislado, según CANZOBRE MARTÍNEZ 2020: 410, existen otros 43 textos donde este tipo de práctica se lleva a cabo.

³⁸ Este tipo de verbos se encuentran en las prácticas que coaccionan directamente a la divinidad. Un ejemplo de ello se puede observar en el *PGM VIII*, donde el actuante interpela a la divinidad con carácter deóntico y cuya fuerza ilocutiva es mayor, ya que no establece pautas para que este obtenga el éxito en su hacer, sino órdenes a esta para obtener su propio beneficio.

no está obligando³⁹ a la persona a realizar la acción, sino que advierte a modo de enseñanza, siendo el beneficiario el hacedor⁴⁰.

La unión y contacto de estas categorías de los actos del habla y sus características (de la Recomendación: Presunción, Directividad e Información y del Aleccionamiento: Asunción, Conformidad e Información) hacen que se produzca un cambio en la relación actitudinal entre el emisor y el receptor, ya que los atributos que presentan poseen características antitéticas. De tal modo, la relación actitudinal del redactor con el actuante, si fuese expresada solo por la Recomendación simple, sería vanidosa, ya que esta contine los atributos de Presunción y la Directividad, dando lugar a un tipo de actuante con carácter deóntico⁴¹, cuya idea y finalidad es doblegar y manipular al quedar revestido de autoridad por sus palabras y cuyo fin sería su propio beneficio.

En cambio, la categoría Aleccionamiento y sus características de Asunción y Conformidad alteran la relación entre el emisor y receptor. Por un lado, la Presunción y Directividad de la Recomendación, al denotar una disposición interior (Cuasi-Entidad) vanidosa y agresiva (Atributo) en la forma (Determinación) de (Relación) actuar (Hecho) ($E[=H] + A + R + H$), quedan contrarrestadas e invertidas por la Asunción y la Conformidad del Aleccionamiento, ya que estas denotan una disposición interior (Cuasi-Entidad) acorde a (Relación) la información (Cuasi-Entidad) ($E[=H] + R + A + R + E[=H]$). Se obtiene, por tanto, una lectura de una fuerza ilocutiva

³⁹ Como expone de la VILLA 2020: 629: “Si el evento no ha comenzado todavía, el empleo del tema de presente pretende expresar como una orden, una prohibición o un deseo de que tal evento comience y se prolongue indefinidamente. Es decir, se exhorta a adoptar una actitud mantenida, permanente”.

⁴⁰ Se sigue la idea de SCANDELL 1999: 136: “Piénsese, por ejemplo, en acciones como las de aconsejar, poner sobre aviso, advertir, sugerir, ofrecer, invitar, enseñar, etc.: todas ellas tienen una finalidad beneficiosa para el destinatario, y, sin embargo, han sido el resultado de que su interlocutor actuase sobre él de una determinada manera. Además de estos casos, en el resto de las situaciones, el emisor, por el mero hecho de dirigirse a otra persona, está entablando con ella un determinado tipo de relación, que queda también reflejado en el uso del lenguaje. La naturaleza de esta relación depende de la interacción de una compleja serie de factores sociales: la edad, el sexo, el grado de conocimiento previo, la posición social, la autoridad, la jerarquía... , son algunas de las variables que determinan el grado de distancia entre ambos interlocutores”.

⁴¹ PEÑA 2006: 131: “La imperatividad deóntica es la cualidad de ser vinculante u obligatorio. Tal cualidad es algo que, según hemos visto, tiene como fuente, entre otras, el promulgamiento legislativo, la declaración de obligatoriedad por quien está revestido de autoridad (o sea quien, haciendo promulgamientos que los demás suelen acatar o cumplir, no suele acatar o reconocer promulgamientos ajenos)”.

atenuada, ya que, como se puede leer en la fórmula y descripción semántica aportada, la Directividad de la especie Atributo, que viene dada por la Recomendación, ha sido sustituida por la Conformidad del Aleccionamiento.

4.2.2. Sobre la fuerza ilocutiva de los τὰ λεγόμενα

La segunda praxis que se encuentra en esta fórmula se presenta en los τὰ λεγόμενα, que vienen expresados por el verbo de habla λέγε a modo de aviso de lo que hay que pronunciar (ζ' Σαβαώθ... δίς κοινά). Dentro de esta parte se diferencian las siguientes estructuras atendiendo a la fuerza ilocutiva:

La primera vendría dada por ζ' Σαβαώθ⁴², cuya fórmula sería Recomendación + Reconocimiento. Al tratarse de un nombre, lo esperable sería que se encontrase sólo la categoría Reconocimiento, ya que se está estableciendo una relación conceptual entre el nombre y la entidad divina. Por tanto, en principio, podría ser una plegaria como ocurre en otros textos, donde se solicita a la divinidad algo deseado, nombrándola primero. Un ejemplo de ello se puede leer en el *PGM Vb* o *Papiro de Oxirrinco* 1151 (cf. *POxy.* 8, 1911) ll. 23-32, donde también se haya una oración para curar la fiebre⁴³:

⁴² Este papiro se considera de carácter pagano, pero en realidad tiene algunos elementos de carácter judío, así como de religiones tradicionales. Seguimos los comentarios de BÉLANGER SARRAZIN 2015: 89: “Le texte de cette formule nous place dans un contexte général judéo-chrétien. D’ailleurs, les passages faisant appel à celui « qui a été établi sur l’abysse, avant que le ciel, la terre, la mer, la lumière ou l’obscurité ne soient nés » et « qui siège sur le chérubin » présentent des appellations communes du Dieu juif. Pourtant, à la fin de la formule, nous retrouvons «Hallelujah! Amen!», des acclamations chrétiennes que nous voyons dans plusieurs autres textes magiques comportant des éléments chrétiens²¹⁰. Il est donc difficile de dire si le reste de la formule est d’inspiration juive ou chrétienne, ou peut-être même un mélange des deux. Malheureusement, il s’agit de la seule section du formulaire qui contient des éléments chrétiens. En effet, les autres prescriptions présentent un mélange d’éléments appartenant aux religions traditionnelles et au judaïsme. Nous pouvons d’ailleurs observer ces éléments dans d’autres recettes iatromagiques du formulaire *PGM VII*”.

⁴³ PADRÓ-MARTÍNEZ-PIEDRAFRITA 2018: 715: “En el papiro nº 1151 del volumen 8, tenemos un amuleto cristiano del siglo V posiblemente, de 23’4 x 4’4 cm, en forma de colgante, muy elaborado para evitar la fiebre y otras enfermedades. No hay añadido ningún elemento mágico y consiste en unos 56 versos, escritos en un griego casi literario que presentan una oración para pedir por la salud de una tal Juana que tiene fiebre. Hay una mezcla de elementos como el comienzo del Evangelio de San Juan, nuevas repeticiones sobre Juana y una lista de santos a los que llama en su auxilio: a la Virgen, a los arcángeles, al evangelista Juan, a San Sereno, a San Filóxeno, a San Víctor, a San Justo y a todos los santos”.

κ(ύρι)ε † Χ(ριστ)έ, υιέ και λόγε τοῦ θε(ο)ῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ιασάμενος πᾶσαν νόσον και πᾶσαν μαλακίαν ἴασαι και ἐπίσκεψαι και τὴν δούλην σου Ἰωαννίαν, ἣν ἔτεκεν Ἀναστασία ἢ και Εὐφημία ... (*Señor † Cristo, Hijo y Palabra de Dios de Vivo, el que cura toda enfermedad y todo padecimiento cura y cuida también a tu esclava Ioania, hija de Anastasia, la también Eufemia...*).

En este fragmento del *PGM Vb*, el redactor incluye en la oración elementos que muestran máximas de tacto y establece una jerarquización a través de diversos recursos lingüísticos como, por ejemplo, el empleo del lexema κύριε y construcciones en las que se alaban sus actos, *ιασάμενος πᾶσαν νόσον* (*el que cura toda enfermedad*)⁴⁴. Este tipo de estrategias discursivas son más propias de la religión que de la magia, ya que la primera tiene como característica la sumisión ante la divinidad, mientras que la segunda mantiene una actitud dominante frente a esta. Asimismo, se podría considerar que este amuleto iatromágico cristiano posee elementos coactivos por el empleo del participio aoristo *ιασάμενος* y de los aoristos de imperativo medio-pasivos *ἴασαι* y *ἐπίσκεψαι*, pues todos estos denotarían lo anterior. No obstante, la fuerza ilocucionaria de estos lexemas verbales queda atenuada al incluirse en el texto las máximas de tacto, que hacen que se pierda el carácter deóntico, otorgándole un valor más cercano al desiderativo que al coactivo.

Este hecho se presenta de forma contraria en el *PGM VII*, donde no se emplea ningún tipo de alabanza y tampoco máximas de tacto que atenúen la fuerza ilocucionaria, sino todo lo contrario, se encuentra la reiteración como estrategia

⁴⁴ Tal y como argumenta MORALES HARLEY 2015: 88 sobre el empleo de este tipo de lexemas que marcan distanciamiento social o jerárquico: “En el primer enunciado, el hablante es un esclavo y el oyente es su amo, por lo que media también entre ellos una distancia social significativa. Se trata de un consejo, acto de habla exhortativo no impositivo (se realiza para beneficiar primariamente al oyente y no al hablante). Por consiguiente, cumple con las máximas de tacto (suponga que usted es el autorizado, y su interlocutor es quien debe autorizar) y generosidad (minimice su propio beneficio; maximice el beneficio de su interlocutor), así como con la regla de *No se imponga* (diferencia social y falta de familiaridad). Llama la atención la distinción en el nivel léxico entre *ἄναξ* (señor), empleado para los amos, y *δεσπότης* (soberano), reservado para los dioses. La jerarquía incluye, al menos, tres estratos”. Apoyamos esta idea también basándonos en el *LMPG* que define así el término griego: “I.1 que tiene poder o que tiene autoridad, soberano de divinidades”.

discursiva con carácter apremiante⁴⁵ en la relación establecida entre el hacedor y la divinidad. Se propone, entonces, que esta iteración asumiría la urgencia y coactividad del aoristo o imperativo sin la necesidad de expresarlo. Asimismo, la oración λέγε ζ' Σαβαώθ indica literalmente “pronuncia siete Sabaoth”, entendiéndose, por ende, que hace referencia al lexema adverbial ἐπτάκις, cuyo sufijo (κις) denota la siguiente idea de: *una vez tras otra, hasta siete veces*. Asimismo, cuando este tipo de lexemas adverbiales no aparecen con lexemas verbales que denoten apremio (factor contextual), estos denotan reiteración insistente⁴⁶, pudiendo entenderse en oraciones prescriptivas: *siete veces (con vehemencia)*.

Por tanto, esta repetición es la que otorgaría el carácter deóntico al actuante cuando ha de reproducir oralmente el lexema nominal “Sabaoth”, pues esta iteración se ejecutaría con una fuerza ilocutiva ascendente, modulando el tono, de menor a mayor e indicando mediante este la urgencia y obligatoriedad propias del aoristo e imperativo⁴⁷.

⁴⁵ Como indica GARCÉS GÓMEZ 2002-2004: 440 sobre la repetición cuantitativa como modo de intensificación de un elemento.

⁴⁶ Es sabido que los números son parte importante dentro de cualquier constructo religioso. En este caso encontramos ejemplos de cómo este y sus múltiplos denotan en el *Nuevo Testamento*, por ejemplo, insistencia elevada en la reiteración como en Lc 17,4, donde el sentido de siete denota un límite sobrepasado o de exceso o demasía, que expresa de forma metafórica el hartazgo en el hablante: καὶ ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἀμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἐπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων, Μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ (Si te ofende siete veces al día y vuelve siete veces a decirte: “Lo siento”, lo perdonarás). También, se encuentra como expresión de exceso incalculable como indica LIDDEL-SCOTT “Plut., Mor. 245d the number 7777 is found, denoting an incalculable”.

⁴⁷ GARCÉS GÓMEZ 2002-2004: 441 y 443-444: “En cuanto a la estructura formal, la repetición es literal, cuando las mismas palabras son pronunciadas con idéntica curva melódica, y es no literal, cuando se introducen variaciones o modificaciones que pueden ser de distinto tipo (Tannen 1989: 54): se pueden repetir las mismas palabras, pero con un contorno entonativo distinto... La repetición total suele darse para intensificar un segmento que quiere destacarse, dando una mayor fuerza al acto ilocutivo que representa; por ello, aparece en actos de habla expresivos en los que el hablante manifiesta su actitud ante lo que dice... La repetición del mismo sintagma por parte de A responde, por una parte, al hecho de enfatizar lo expresado por él”.

Entendiendo que esta fórmula se presenta con carácter coactivo mediante la Recomendación + Reconocimiento, se interpreta la direccionalidad del emisor⁴⁸, las características de la Recomendación (Presunción, Directividad e Información) y la polaridad negativa del Reconocimiento (Asunción, Conformidad, Cortesía). Esta polaridad negativa se obtendría, por un lado, del carácter reiterativo del lexema numeral ζ' y, por otro, por no poseer ningún elemento mitigador como el que se observaba anteriormente en el *PGM Vb*. De tal modo, la fuerza ilocutiva no queda atenuada, ya que no posee ningún tipo de ampliación lexical, perífrasis o rodeo expresivo⁴⁹ que desprenda la idea de cortesía, sino todo lo contrario, se encuentra una intensificación del tono y su curvatura mediante la reiteración del nombre de la deidad, algo que denota premura, tal y como lo hacen los lexemas verbales en aoristo e imperativo⁵⁰.

⁴⁸ Se sigue el concepto de direccionalidad explicado por BARRANCO PÉREZ DEL CORRAL 2020: 121: “La direccionalidad se define como la forma en que las producciones se orientan y posicionan hacia la audiencia (Gillespie y Cornish, 2010: 34). La direccionalidad es un poderoso concepto analítico para estudiar la intersubjetividad en la medida en que revela las orientaciones implícitas de los hablantes respecto de la audiencia. Las producciones no solo reflejan la audiencia a la que se dirigen, sino también su contexto histórico y social, su propia historia. Cada producción es producto del entorno semiótico y social que le precede. Las producciones (Bakhtin, 1986, cit. por Gillespie y Cornish, 2010: 34) reflejan el proceso del habla, las producciones del otro y las relaciones precedentes. El contexto social e histórico de una producción se hace evidente en las múltiples voces que conviven en una producción. Los individuos no hablan su propio lenguaje. Bakhtin defiende que alrededor de un tercio de todos los diálogos conversacionales es directa o indirectamente citación de las palabras de otro”.

⁴⁹ BRIZ 2006: 234-235: “La atenuación, como también la intensificación, supone, desde el punto de vista estrictamente formal, un incremento gramatical y léxico de una base neutra, un añadido, y, en sentido retórico, una perífrasis o circunloquio, un rodeo expresivo... Como ya señalábamos, la intensificación y la atenuación son dos hechos de discurso derivados de la actividad argumentativa y de la actividad conversacional de negociación por el acuerdo. A veces en tal proceso negociador se trata de ser claro, de dar fuerza argumentativa a lo dicho o al acto de decir, de reforzar el estado de cosas que se presenta como real y verdadero y, si la argumentación lo requiere, vehemente. Pero en otras ocasiones, dada la intención del yo y por la presencia del tú, uno es amable, modesto, colaborativo, en suma, cortés o, más exactamente, estratégicamente cortés 3 con el fin de lograr la aceptación, el acuerdo del otro.”

⁵⁰ Véase BRIZ 2006: 234, quien analiza diversas interpretaciones de una misma oración: “Y todo ello sin olvidar los recursos fónicos de carácter suprasegmental como la entonación, la intensidad y el tono, que permiten explicar algunos usos irónicos, en apariencia atenuados, o que posibilitan, por ejemplo, que usos atenuados, corteses, se transformen en empleos intensificados y a la vez descorteses: (3a) ¿¡Por favor/ qué estás haciendo!?! (rechazo o recriminación) (3b) ¿¡Queréis cerrar la puerta / por favor/ que tengo frío!?! (orden) o que una petición neutra (4a)

La segunda fórmula viene expresada por *δῖς κοινά* (*dos veces lo común / el doble de lo común*), donde, al igual que en el caso anterior, el numeral marca la iteración y denotaría cierta urgencia y/u obligatoriedad, entendiéndose como una Recomendación + Recomendación. No obstante, este binomio no sería correcto, ya que no se trata de lo que el actuante debe realizar, sino de una aclaración por parte del redactor al lector, por lo que quedaría de la siguiente manera, continuando con el carácter prescriptivo anterior: Aleccionamiento + Recomendación⁵¹.

Sobre la curva de entonación, si la fórmula coactiva que tuviese que decir el actuante fuese *δῖς Σαβαώθ*, se propone que esta descende, al igual que su fuerza, por lo que podría perder efectividad. Ello se puede observar en el numeral *δίς*, que denota menos insistencia que el anterior lexema numeral. Asimismo, las reiteraciones, cuando son dobles, pueden ser entendidas como una simple aclaración o énfasis, a modo de subrayar de forma cortés algo ya expresado o deseado al receptor, un hecho que podría asemejarse incluso más a las peticiones religiosas que a las mágicas. Por tanto, el hecho de duplicar la fórmula podría dar al lector una mayor seguridad de la efectividad de la praxis a realizar.

5. Conclusiones

Para terminar, tras haber analizado las partes compositivas del texto y su fuerza ilocutiva, se puede concluir que este texto posee dos tipos de disposiciones interiores y relaciones:

- Redactor con el actuante, ordena en los *τὰ δρώμενα* de forma prescriptiva mediante aoristos e imperativos, siendo estos atenuados por la inexistencia de elementos que denoten coacción como en otros textos.
- Redactor/actuante con la divinidad, se presenta en los *τὰ λεγόμενα*, donde se transmite un carácter deóntico, que viene dado por los lexemas numerales que indican reiteración con vehemencia (carácter coactivo).

se convierta según el tono o intensidad de la voz en una petición marcada (4b): (4a) un café (petición) (4b) UN CAFÉ (con insistencia y enfado, orden).

⁵¹ Se propone que *δῖς κοινά* aparece como una estructura parentética, donde el redactor indica al lector que lo habitual es que se repita el nombre de la divinidad, tras decirlo una primera vez, tres veces (sc. *Sabaoth + Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth*). Pero, en el procedimiento que transmite, ha de realizarse el doble de lo anterior, ya que su fuerza deóntica sería mayor (sc. *Sabaoth + Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth + Sabaoth, Sabaoth, Sabaoth*).

Se concluye, entonces, que los diversos tipos de disposiciones y relaciones analizadas entre el redactor y el lector posee la intencionalidad de convencer e imbuir al actuante de la fiabilidad, seriedad y eficacia de la praxis descrita, hecho que ayudaría a formar la actitud del hacedor a la hora de ejecutar la praxis y así establecer la relación adecuada con la deidad atendiendo a su deseo.

BIBLIOGRAFÍA

BARRANCO PÉREZ DEL CORRAL, J.L.,

- *Mecanismos de control en actividades de vacío de información* (Tesis doctoral), Barcelona, 2020.

BÉLANGER SARRAZIN, R.,

- *Le syncrétisme religieux en Égypte dans l'Antiquité tardive: l'apport des papyrus iatromagiques grecs* (Tesis doctoral), Ottawa, 2015.

BLANCO CESTEROS, M.,

- *Edición y comentario de los himnos a Apolo, Helio y el Dios Supremo de los papiros mágicos griegos*, (Tesis doctoral), Valladolid, 2017.

- “El complejo mundo de la retórica mágica: una mirada más allá de la coacción”, *CFC(g)*, 28 (2018) 171-193.

BRIZ, A,

- “Atenuación y cortesía verbal en la conversación coloquial: su tratamiento en la clase de ELE” [en línea]. En: *Actas del programa de formación para profesorado de ELE*. Munich: Instituto Cervantes, 2006, 227-255.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. & SÁNCHEZ ROMERO, M.D.,

- *Textos de Magia en Papiros Griegos*, Madrid, 1987.

CANZOBRE MARTÍNEZ, I.,

- *Tipología y ordenación divina en los papiros griegos mágico-religiosos (PGM)*, (Tesis doctoral), Barcelona, 2020.

CHRONOPOULOU, E.,

- *Edition of the Greek Magical Papyri (PGM) I and VI+II: Introduction, text and commentary*, Barcelona, 2017.

DE LA VILLA, J.,

- “El verbo (II). Tiempo y aspecto”, en M. D. Jiménez López (coord.), *Sintaxis del griego antiguo*, Madrid, 2020, 597-634.

DIELEMAN, J.,

- “The Greco-Egyptian Magical Papyri”, in E. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, 2019, 283-321.

DIJK T. A.,

- El discurso como interacción social, Barcelona, 2001.

EDMONDS, R. G.,

- “And You Will Be Amazed: The Rhetoric of Authority in the Greek Magical Papyri.” *Archiv für Religionsgeschichte* 21-22.1 (2020) 29-49.

ESCANDELL, M. V.,

- *Introducción a la pragmática*, Barcelona, 1996.

FARAONE, C. – TORALLAS, S.,

- *Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*, Berkeley, 2022.

GARCÉS GÓMEZ, M. J.,

- “La repetición: formas y funciones en el discurso oral”, *Archivo de filología aragonesa*, 59-60 (2002-2004) 437-456.

GIL, L.,

- “Medicina, religión y magia”, en A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid, 2001, 117-138.

GRAF, F.,

- “Magie et écriture: quelques réflexions”, en M. De Haro, (ed.): *Écrire la magie dans l'antiquité*, 2015, 227-238.

HARO SANCHEZ, M.,

- “Le vocabulaire de la pathologie et de la thérapeutique dans les papyrus iatromagiques grecs Fièvres, traumatismes et «épilepsie», *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 47 (2010), 131-153.
- “Between Magic and Medicine: The Iatromagical Formularies and Medical Receptaries on Papyri Compared”. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, 195 (2015), 179-189.

LIDDELL, H.G. - SCOTT, R. - JONES, H.S.,

- *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1996.

MARTÍN HERNÁNDEZ, R.,

- “La selección de encantamientos en un libro de magia: Sobre la autoridad acreditada en el PGM VII” en S. Crippa y E. M. Ciampini (eds.), *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, Venezia, 2017, 21-36.
- “El poder de las imágenes en la magia a partir del s. iv d. C. las representaciones de Jesús”, J. A. Álvarez Pedrosa, M. López Salva y I. Sanz Extremeño (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la iconografía II*, Madrid, 2018, 255-268.

MASTROCINQUE, A.,

- “Perseus and Sabaoth in magic Arts and Oriental Beliefs”, in E. Suárez de la Torre y A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y magia en Grecia y Roma*, 2013, 103-115.

MATEOS, J.,

- *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento*, Córdoba, 1989.

MOLINER, M.,

- *Diccionario del uso del español, en María Moliner 3.0. Software y herramientas lingüísticas* [CD-ROM], Madrid, 2008.

MORALES HARLEY, R.,

- “Del Griego al Español: cortesía verbal y traducción en el Hipólito de Eurípides”, *Káñina*, 39.1 (2015), 83- 96.

NORTH, R.,

- “Medicina y terapias en el Antiguo Testamento”, en A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, Madrid, 2001, 117-138.

PADRÓ, J. – MARTÍNEZ, J. – PIEDRAFITA, C.,

- “Historia de un edificio religioso en Oxirrinco, desde el s. IV a.C. hasta el s. VII d.C.”, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia*, 8 (2018) 702-718.

PELÁEZ, J.,

- *Metodología del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Córdoba, 1996.

PEÑA, L.,

- “Imperativos, preceptos y normas”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 39 (2006), 11-142.

PREISENDANZ, K.,

- *Papyri graecae magicae, Die griechischen Zauberpapyri*, vols. 1 y 11, Stuttgart, 1974.

REIF, M.,

- *De arte magorum: Erklärung und Deutung ausgewählter Hexenszenen bei Theokrit, Vergil, Horaz, Ovid, Seneca und Lucan unter Berücksichtigung des Ritualaufbaus und der Relation zu den Zauberpapyri*, Göttingen, 2016.

SÁNCHEZ LÓPEZ, C.,

- *Las modalidades oracionales*, Madrid, 2020.

SEARLE, J. R.,

- *Actos de habla*, Madrid, 2017.

SIDOROV, G.,

- “Clasificación de actos de habla en diálogos basada en verbos de habla”, *Research in computing Science*, 68 (2013), 137-153.

STILES, W.B.,

- *Describing Talk: A Taxonomy of Verbal Response Modes*, Ohio, 1992.
- “Clasificación de actos ilocutivos intersubjetivos”, *Anuario de Psicología*, 59 (1993) 79-103.

VICENTE MATEU, J.A.,

- “Discurso reproducido e interpretación de la fuerza ilocutiva en la prensa escrita”, *Revista de investigación Lingüística*, 10 (2007) 225-242.



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

LAS RECETAS ERÓTICAS MÁGICAS DE VASIJAS: BEBIENDO *VOCES MAGICAE*

ELENI CHRONOPOULOU

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE – ISTITUTO PAPIROLOGICO “G. VITELLI”

eleni.chronopoulou@upf.edu

<https://orcid.org/0000-0003-1730-3334>

RESUMEN

El presente artículo examina una subcategoría de hechizos amorosos denominados “recetas de vasijas”, puesto que sus títulos en griego (πόσιμον, ποτήριον, πότισμα) se encuentran directamente relacionados con el acto de beber, πειν en griego antiguo. El estudio examina las similitudes y las diferencias entre las distintas pociones para definir su *modus operandi* y realizar unas observaciones al respecto.

PALABRAS CLAVE: HECHIZOS ERÓTICOS, RECETAS DE VASIJAS, *VOCES MAGICAE*, PGM VII.

LOVE CUP SPELLS: DRINKING *VOCES MAGICAE*

ABSTRACT

The article focuses on a subcategory of love spells called cup spells because their titles πόσιμον, ποτήριον, πότισμα are linked to the act of drinking, πειν in ancient Greek. The study examines the similarities and differences between them in order to define their *modus operandi* and make some observations on it.

KEY WORDS: EROTIC MAGIC, CUP SPELLS, *VOCES MAGICAE*, PGM VII.

Entre las numerosas recetas amorosas incluidas en el *corpus* de los papiros griegos mágicos, hay una pequeña subcategoría cuyos títulos —πόσιμον, ποτήριον, πότισμα— se encuentran directamente relacionados con el acto de beber, *πιεῖν* en griego antiguo¹. Estas recetas recuerdan probablemente el tópico literario de pócimas mágicas con finalidad amorosa, preparadas con extraños y, a veces, repelentes ingredientes que, al ser bebidos, provocan el enamoramiento hacia la persona que la ofrece². Sin embargo, las recetas de la magia greco-romana que vamos a analizar tienen otro *modus operandi* que, como demostraremos, no reside precisamente en los ingredientes y la mezcla que proponen para provocar el deseo sexual y amoroso.

La mayoría de estas recetas se encuentra en el papiro VII, un papiro que pertenece a los manuales, caracterizado por la heterogeneidad y la variedad de las recetas que contiene, además de por la particularidad y la originalidad de sus fórmulas. En este rollo —que los recientes estudios paleográficos datan en el siglo IV— se pueden encontrar recetas adivinatorias, como el *homeromanteion*, hasta breves trucos mágicos de diversión. En este papiro, pues, encontramos cuatro recetas mágicas de vasijas, como se han venido denominando.

1. La primera receta la encontramos en las ll. 385-389, bajo la rúbrica ποτήριον καλόν.
2. a) P. VII 385-389 (*GEMF* 74)

Ποτήριον καλόν. ἐ[π]ὶ ποτηρίου λέγε ζ' Κανωπί[τι] προηρωδοχ[]φ
καλύψας ερεκιν ποθηξας ερατευν μορφυς Χάρις Φαφιети είσι ω Βούβαστι
Ποθωπι, ἐξορκίζω ύμάς, ἄγια ὀνόματα τῆς Κύπριδος, ὅπως, ἐὰν καταβᾶτε
εἰς τὰ σπλάγχ<v>α τῆς δεῖνα ἦν ἢ δεῖνα, ποιῆσαι φιλεῖν. κοινά

¹ Para una introducción a estas recetas véase E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2021: 184-187.

² Las pócimas o filtros de amor existen desde la más remota Antigüedad. Tanto la literatura griega y la romana como otros testimonios arqueológicos nos dan una idea de la gran popularidad que alcanzaron estos brebajes (e.g en Pompeya, un fresco de la casa de los Dioscuros representa a un hombre comprando una poción a una hechicera). Los ingredientes de estas pociones de amor variaban desde tripas de rana y sapo, serpientes, hierbas hasta hígado y médula de niños (véase Hor. *Epodos*, V. 31). Según las descripciones que tenemos, tanto de fuentes literarias como de los papiros mágicos, a veces la elaboración de estos filtros incluía fórmulas mágicas verbales que se pronunciaban a la hora de la preparación del filtro. De eso queda claro que su efecto sobre la víctima era el resultado de estas raras sustancias y de su interacción tanto entre ellos como con la fórmula mágica.

Como puede apreciarse, se trata de una breve receta con instrucciones bastante fáciles y claras: el mago tiene que pronunciar sobre un vaso siete veces unas palabras mágicas que se identifican con los nombres sagrados de Afrodita y, posteriormente, ordenar que, en caso de que lleguen hasta las entrañas de la víctima del hechizo, provoquen que se enamore de él. Aunque no se explicita en la receta, se entiende que la víctima de la magia tiene que beber de este vaso. Por otra parte, el verbo que se emplea en la fórmula indica que se trata de un *exorkismos* (conjuro) de los *onomata hagia* (nombres sagrados) de Afrodita. Es importante no confundir el término antiguo *exorkismos* con la concepción actual que tenemos del mismo, influenciada por el cristianismo, relacionada con el ritual que se utiliza para liberar a personas poseídas por un espíritu maligno o demoníaco. En la magia grecorromana, el exorcismo es algo más que una oración o una invocación y, en realidad, como ha subrayado Faraone (2003:190), es un conjuro de fuerzas divinas o sobrenaturales para obligar a actuar según la voluntad del mago. Un elemento interesante de la receta es el hecho de que algunos de estos “nombres” mágicos se hallan vinculados con la diosa del amor, y aunque *a priori* parecen *voces magicæ* sin sentido, en realidad son palabras de etimología griega vinculadas con el deseo y el *eros*. En efecto, *ποθηξας* y *ποθωπι* se vinculan con la palabra *πόθος*, “pasión”, y *ερατευν* con la palabra *eros*.

3. En la segunda receta, de ll. 620-627, se explica que procede de una colección de recetas llamada “Diadema de Moisés”.

P. VII 620-627 (*GEMF* 74)

Ἐκ τοῦ Διαδήματος Μουσέως/ κυνοκεφαλ[ί]διον βοτάνην λαβὼν κεί(μενος) ἔχε ὑπὸ τὴν γλῶτταν σου καὶ πρῶτὸ ἀναστά<ς>, πρὶν λαλῆς, ἐπίλεγε τὰ ὀνόματα, καὶ ἀθεώρητος/ ἔσει πρὸς πάντας. ἐπὶ δὲ ἐπὶ ποτ[ή]ρια εἴπης καὶ δώσης γυναικί, φιλήσει σε, ὡς ἔστιν ἐπὶ πά[ν]των λόγος οὗτος:/ “αρεσκιλλιους: θουδαλεσαι κραμμ[α]σι χαμμαρ μουλαβωθ[:] λαυαβαρ: χουφαρ: φο[ρ]: φορβαω: σαχι /Αρβαχ: μαχιμασω Ἰάω, Σαβαώθ, Ἄδωναί. πρὸς ὃ θέλεις,/ λέγε. “ποίησον τὴν δεῖνα πρὸς τὸν δεῖνα”. κοινά, ὅσα θέλεις.

Como comenta Martín “entre los conjuros conservados en el papiro VII existe un especial gusto por el uso de la pseudo-autoría como mecanismo propagandístico de la eficacia y antigüedad de las prescripciones mágicas que transmite”³. La figura

³ R. MARTÍN-HERNANDEZ, 2017: 27. Véase también E. SUÁREZ DE LA TORRE, 2014. Sobre Moisés como prestigioso mago véase también J.G.GAGER, 1994: 179-188.

del patriarca bíblico está estrechamente vinculada con la magia grecorromana y el gnosticismo, y en el conjunto de los papiros mágicos hallamos más recetas atribuidas a Moisés⁴. Aquí, nos encontramos con una receta para invisibilidad, pero a la que la introducción de pequeños cambios permite que sirva para inducir el sentimiento amoroso hacia una persona. En nuestro caso, nos centraremos en las instrucciones para el segundo de estos objetivos. Para ello, el practicante tiene que introducir una planta llamada *Cynocephalides* en su boca durante toda la noche. Por la mañana y antes de hablar, deberá pronunciar sobre un vaso unas *voces magicae* y una fórmula con los nombres del beneficiado y de la víctima. La mujer que beba la pócima se enamorará del practicante.

La planta *cynocephalidion* se identifica con la planta zaragatona (*Plantago psyllium L.*)⁵ más famosa por sus semillas que por sus hojas o sus flores⁶. La planta se encuentra otras cuatro veces en los papiros mágicos⁷: 1) en el papiro III 469 se utiliza en una receta para buena memoria; 2) en la receta siguiente del mismo papiro III, 480 se utiliza en un hechizo para tener precognición; 3) en el papiro V 189 lo encontramos como ingrediente para la preparación de un líquido con cualidades purificadoras que sirven para purificar hojas de laurel⁸; y 4) en V 372 se utiliza en una ofrenda para adquirir conocimiento. Como puede observarse, en tres de los cuatro casos se encuentra vinculada a finalidades cognitivas. Sin embargo, su función en esta receta parece diferente, puesto que no es necesario ningún conocimiento particular para su cumplimiento. La primera posibilidad es que la planta tenga un papel purificador, como en la receta V 189. Es decir, que antes de pronunciar palabras sagradas o poderosas, haya servido para purificar la boca. Esta posibilidad refuerza el hecho de que exista la instrucción de pronunciar el *logos* antes de hablar y que las primeras palabras del día sean las de la receta. La segunda posibilidad consiste en considerar que la planta transmite cualidades mágicas a la boca y efectividad a la hora de realizar la práctica.

⁴ PGM XIII como ‘la Mónada’, el ‘Octavo libro de Moisés’, o ‘la llave de Moisés’.

⁵ Calvo y Sánchez traducen el término como “boca de dragón”.

⁶ Sobre el *cynocephalidion* y las otras plantas de los papiros mágicos véase B. BALLESTEROS, 2019.

⁷ En estos tres casos se nota una pequeña alteración del término y en vez de ser *κυνοκεφάλιδιον* como en el papiro VII, es *κυνοκεφάλιον*. Sin embargo, tanto Calvo y Sánchez como Ballesteros no hacen ninguna distinción y los traducen igual ya que en griego la terminación *-ιδιον* puede ser simplemente diminutiva.

⁸ “λαβὼν ἄγγος καλλάινον/ βάλε ὕδωρ καὶ ζμύρναν καὶ κυνοκεφάλιον βοτάνην καὶ ἐμβρέχων κλάδον δάφνης <ράϊνε>/ ἕνα ἕκαστον ἀποκαθαίρων”.

4. El siguiente hechizo, en ll. 642-651, comparte muchos elementos con el primero, pero también presenta diferencias sustanciales.

P. VII 642-651 (*GEMF* 74)

Ποτήριον, λίαν θαυμαστόν. λόγον λεγόμενον εἰς τὸ ποτήριον λέγε ζ .
 “σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ’ ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς/ σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ
 οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω, Πακερβηθ
 Σεμεσιλαμ ωωω η παταχνα ιααα.” (κατ’ ἀνάγκας: “αβλαναθαναλβα/
 ἀκραμμαχαμαρει εεε, ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος, / Ἰακοῦβ Ἰα Ἰάω,
 Σαβαώθ, Ἀδωνάι, Ἀβρασάξ”). ἐφ’ ἧς ὥρας/ ἐὰν καταβῆς εἰς τὰ σπλάγχνα
 τῆς δεῖνα, φιλησάτω/ με, τὸν δεῖνα

La primera de las características comunes es que presentan la misma rúbrica (ποτήριον), pero en lugar de ser solo καλόν (“bueno”), este hechizo es λίαν θαυμαστόν (“muy admirable”, “maravilloso”). Como en el primer caso, hay una fórmula, un *logos*, que debe ser pronunciado siete veces sobre un vaso. Sin embargo, esta fórmula es mucho más compleja que la primera porque, mientras que se dirige al contenido del vaso (que es vino), el *logos* se identifica con partes del cuerpo de dioses de diferentes religiones: la griega, con la cabeza de Atenea; la egipcia, con las entrañas de Osiris, y la hebrea, con las entrañas de Iao. Siguen *voces magicæ* y una enumeración de divinidades, también de diversa procedencia. Al final se encuentra la petición-orden del mago, que es igual a la de la primera receta: que baje hasta las entrañas de la víctima y provoque que se enamore de él.

5. P. VII 970-972 (*GEMF* 74)

Πότισμα καλόν, λαβὸν χαρτίον ἱερατικὸν/ ἐπίγραφε: “Ἰάω ω εσταβισα ση
 τουρεωσαν αθιαχνιωουηνου αχνημαχου φιλείτω με ἡ δεῖνα τῆς δεῖνα ἐμέ,
 τὸν δεῖνα, πιόῤσα τὸ ποτόν.”

La última receta del manual es muy breve puesto que la única instrucción que se da es la de escribir en un papel (papiro) hierático unas palabras mágicas y, después, realizar la petición: “que me ame fulana, hija de mengano, a mí, fulano, cuando haya tomado la bebida”, sin aportar más detalles sobre qué tiene que hacerse con el papel o cómo el papel se vincula con la bebida. Sin embargo, para reconstruir lo que se ha omitido —probablemente por todos conocido— nos es de ayuda otra receta de vasija incluida en un papiro Duke, una receta similar, pero más completa.

6. P. Duke 1-12 (*GEMF* 21)⁹

πόσιμον πεπιρασμ[έν]ον ὑπὸ πολλῶν. λαβὼ[ν ἐν φύλ-]/λον ἀμπέλου
 τῆ ἀρ[ισ]τερᾶ χριὶ δυσι δακτύλοις, κ[ατά]θες] εἰς τὴν δεξιὰν χίρα καὶ
 καθυπόγραψον εἰς τ[ὸ φύλλον]/~~τ~~ τὰ ὑποκείμενα ὀνόματα, καὶ γὰρ ἀπόρρη[τα·
 τὸ ὄνο-]/ μά ἐστιν τῆς Ἀφροδίτης· ἀζανδω ιαζα [ca 8] ἀζαραοιαβαλη
 [...]αρμαρ¹δα φνοννι α[ca 8]/ ζαθεωου Αβρασαξ εεε-ηη ιιι οοοοο[υυυυυ]
 ωωωωωω φιλ[ί]τω με ἢ Δ τὸν Δ θίω κα[ὶ ἀπορ-]/ρήτω καὶ ἀκαταπαύστω
 ἔρωτι. ὑπόταξε ἐ[μοὶ τῶ Δ]/ἤδη β, ταχὺ [β] κλύσο[ν] τὸ φ[ύ]λλον ἐν ἀκράτῳ
 [οἶνω καὶ]...[ca 4]...[ca 9]υς[...]²δὸς πειν καὶ[ca 8 ἔ-] ως τεcc[αράκις]

En este papiro, al inicio, tenemos la confirmación del escriba de que la receta ha sido probada por muchos, lo cual indica que es bastante eficaz y aconsejable. El practicante tiene que coger una hoja de viña con los dos dedos de la mano izquierda, colocarla en la mano derecha y escribir en la parte inferior de la hoja una serie de *voces magicae* —que son los nombres de Afrodita— y una frase en la que se indique a quién quiere inducir amor “divino”, “indecible” e “inagotable”. A continuación, tiene que lavar la hoja¹⁰ con vino no mezclado con agua y ofrecerlo a la mujer para que lo beba, quizás cuatro veces (el texto está dañado).

Volviendo a la cuarta receta del papiro VII, podemos asumir que el practicante tiene que hacer algo parecido a lo que se describe en el papiro Duke, es decir, lavar lo que está escrito sobre el papel hierático y ofrecer a la persona que se quiere conquistar el líquido utilizado para lavarlo.

7. La última receta que vamos a examinar es la que se incluye en un formulario mágico de finales de siglo tercero, el *P.Oxy* 5305. El texto en el papiro está organizado en cuatro columnas, y recoge varios tipos de recetas mágicas: un amuleto, un θυμοκάτοχον, un ἀγώγιμον ἔμπυρον, un χαριτήσιον, dos recetas amorosas y una con la rúbrica ἐπί[λογος] {ἐπίλογος} εἰς ποτή[ριον]. Es esta última la que nos interesa, que se encuentra al inicio de la tercera columna, con una extensión de tan solo tres líneas.

⁹ El texto es de la edición C. A. FARAONE Y S. TORALLAS-TOVAR 2022.

¹⁰ En el papiro se puede observar que el verbo que los editores han interpretado como lavar (“wash off”) está entre dos partes dañadas. Los editores que han interpretado como lavar (“wash off”) el verbo, han rechazado la propuesta de Jordan s [ἔ]κλυσο[ν] “dissolve the leaf,” porque consideran que no hay suficiente espacio en el papiro para añadir una letra más. Otros casos donde letras se diluyen y se beben se encuentran en *GEMF* 31/*PGM* I 234 y 242; 60/XIII 435.

ἐπίλο' γος] {ἐπίλογος} εἰς ποτή[ριον·]/Ιαβαθ [.]χερεθ βιχ θουραθ[]/ βιβ βι... λέγε ζ' κ[

Como se nota, no solo es una receta muy breve sino también fragmentaria. Por suerte, lo que queda de la rúbrica es suficiente para que podamos estar seguros de que se trata de un hechizo de finalidad amorosa sobre un vaso¹¹. En el papiro no hay espacio para incluir una fórmula del tipo “*que me ame fulana, hija de mengana, a mí, fulano*”, y en las partes dañadas parece que había solo *voces magicæ*, lo cual diferencia a esta receta del resto de hechizos que contienen fórmulas amorosas. En la parte de la receta que se ha conservado, leemos también que el *logos* debe ser pronunciado siete veces sobre el vaso del cual la víctima habrá de beber.

Observaciones

1. El primero que atrajo la atención y comentó estas recetas incluidas en el papiro VII fue Faraone en su artículo “Taking the Nestor’s cup seriously: Erotic magic and conditional curses in the Earliest Inscribed Hexameters”¹². Aquí, Faraone realiza las siguientes observaciones: a) el término *poterion* y sus derivados parece ser técnico y pertenecer a la tradición mágica griega tardía porque aparece precisamente varias veces en este papiro del siglo IV, b) se trata de un tipo de magia que podemos clasificar como “love-potion” puesto que se administra mediante el acto de ingerir o beber, c) según Faraone, el mecanismo mágico en este tipo de recetas se basa en que la recitación carga el vaso con poderes mágicos.

El término *poterion*, que se utiliza como rúbrica en una de estas recetas, parece apuntar a la importancia del objeto como medio a través del cual se realiza el hechizo. Sin embargo, los otros dos, *potisma* y *posimon*, transfieren el peso al contenido del vaso, es decir la bebida o el bebraje. Es decir, en un caso se entiende que la magia se concentra en el recipiente que entra en contacto con los labios, lengua, dientes de la víctima, y de allí se transmite y entra en el cuerpo, mientras que en los otros dos casos es el líquido o el contenido el que, con las instrucciones de la receta, se ha convertido en mágico y, al ser ingerido,

¹¹ El editor lo considera probablemente amoroso pero creo que se pueden clasificar como amorosos con gran certeza porque, aunque se emplean también vasijas en recetas con otra finalidad, como vemos, solo los hechizos amorosos llevan las rúbricas *poterion*, *potisma*, *posimon* etc.

¹² C.A. FARAONE, 1996.

llega hasta lo más profundo del cuerpo humano y desarrolla su efecto¹³. Faraone apunta a que la magia está en el contenido y no en el recipiente¹⁴, y parece que tiene razón.

Un elemento importante que no tiene que pasar inadvertido es la presencia de *voces magicæ* en todas las recetas. La presencia de secuencias de palabras mágicas es algo muy natural y un fenómeno casi omnipresente en las recetas mágicas de la antigüedad, pero tenemos que tomar en consideración que incluso en las recetas muy breves que incluyen solo lo indispensable, lo único que siempre aparece son las *voces magicæ*. Se trata de un hecho indicativo de la importancia de estas secuencias para el cumplimiento de la receta. No obstante, a lo que no se puede contestar con certeza es a si el líquido se vuelve mágico por las palabras pronunciadas sobre el mismo o, en realidad, funciona simplemente como vehículo para que lleguen las *voces magicæ* y la petición al cuerpo de la víctima. En el primer hechizo, el mago se dirige a los nombres sagrados utilizando la segunda persona del plural (καταβᾶτε); sin embargo, en la segunda se habla al vino en segunda persona del singular (καταβῆς). Si nos fijamos más detenidamente, existen dos casos en los que los *onomata* mágicos no se pronuncian sobre el vaso, sino que se escriben sobre un soporte y luego se lavan con un líquido, el mismo que ha de ingerir la víctima. Esto significa que los restos de las voces mágicas lavadas están en el líquido y que la víctima las consumirá. Esto apoya la segunda de las hipótesis, que el líquido es solo el vehículo que ayuda los nombres mágicos a penetrar el cuerpo de la víctima. Sin embargo, solo refuerza la hipótesis, sin aportar una respuesta clara.

¹³ Se trata de un ejemplo de “law of contagion” muy frecuente en la magia. En el caso de la manzana que utiliza Faraone en su artículo, el mecanismo está más claro porque no hay distinción entre recipiente y contenido. “Like the Berlin spell sung thrice over an apple, this incantation is recited over a *poterion* that is subsequently charged with a magical spell. Once again, the spell can only be effective if a certain condition is met: just as the efficacy of the Berlin apple-spell depends on contact with the hand, mouth or bosom of the victim” (FARAONE, 1996:105), so here, too, the drink must first descend into the digestive tract of the intended victim. En el mismo artículo Faraone en sus argumentos presenta también otro hechizo parecido que utiliza no un vaso sino una manzana.

¹⁴ Aunque explica que “the poterion is subsequently charged with a magical spell” (FARAONE, 1996:105), creo que no sugiere que la magia está en el vaso sino en el contenido del vaso, de otra forma no se explica el título, “love potion”, que les da.

En la receta 1 del papiro VII se usa la palabra *exorkismos*. Es interesante que en esta receta el mago no invoque a la diosa directamente, sino a través de sus nombres sagrados¹⁵, que son los que van a bajar a lo más profundo de su dimensión corporal, las entrañas, y a cambiar su voluntad. Dicho de otro modo, esta receta nos revela cómo creían que funcionaban estas recetas: el mago, pronunciando *voces magicæ* sobre un vaso, en realidad las está metiendo en su interior y cuando la víctima bebe del vaso, las traga. Las *voces magicæ* entran en el cuerpo y cumplen su objetivo. Por eso prefieren utilizar las *voces magicæ* que corresponden a la diosa y no la diosa misma.

2. De las recetas que disponemos (salvo la última que no incluye una fórmula con los nombres de los “protagonistas”), todas utilizan el verbo φιλεῖν. De entre todas las opciones lingüísticas posibles para la descripción del deseo amoroso en las recetas mágicas, aquí se emplea repetidamente el verbo φιλεῖν. En el formulario P. Duke, donde el mago es una mujer, se usa también el verbo ὑποτάσσω. Incluso en el caso de la receta 2 del papiro VII, cuya fórmula no contiene un verbo con significado amoroso, sino la perífrasis ποιήσον τὴν δεῖνα πρὸς τὸν δεῖνα, el verbo φιλεῖν se emplea en descripción de la finalidad del hechizo que se contiene en la receta misma. Se trata de un aspecto interesante porque, como ha demostrado Joly¹⁶ y ha subrayado Faraone¹⁷, el verbo φιλεῖν, que era muy frecuente durante la época clásica, se sustituye gradualmente por el verbo ἀγαπᾶν durante la época imperial. El hecho de que, en todas las recetas, incluso en las del papiro VII que pertenece al siglo V, es decir, finales del periodo imperial, este verbo (φιλεῖν) se repita con persistencia puede significar o que era un término técnico en este tipo de recetas o que la transmisión de las recetas, de época más antigua, permaneció imperturbable. Sin embargo, lo que parece cierto es que el objetivo de este tipo de recetas no era solo la unión

¹⁵ El exorcismo muy a menudo se dirige a los espíritus o las fuerzas invocadas como ayudantes y asistentes del mago no solo en la magia erótica, sino también en la curativa. P. ej. en I.1 de Sup. Mag 12 hay algunas voces mágicas aparentemente dotadas de un poder excepcional. En la segunda línea el mago conjura estas voces con otro famoso logos mágico para aliviar a Amón de la fiebre y los escalofríos que lo poseen. En algunas ocasiones, el exorcismo se realiza para garantizar la colaboración de un poder para liberar al paciente de la enfermedad que se apodera de él. Sobre los exorcismos véase C.A. FARAONE, 2003: 190.

¹⁶ R. JOLY, 1968.

¹⁷ C.A. FARAONE, 2009: 29-30.

sexual o la conquista de la víctima a través de torturas insufribles, sino el amor y la afección.

3. En general, los hechizos amorosos, tanto de la época clásica sobre *defixiones* como del periodo grecorromano, manifiestan una excepcional diversidad y variedad incluso en hechizos de la misma subcategoría. La diversidad se aprecia no solo en el nivel lingüístico, sino también en el procedimiento. En comparación, las recetas de esta subcategoría, presentan similitudes llamativas tanto al proceso como al vocabulario técnico utilizado, especialmente teniendo en cuenta su número limitado. Asimismo, la brevedad de las recetas y la omisión de muchos detalles son elementos que caracterizan recetas populares y por tanto conocidas al público.

Teniendo en cuenta lo antes dicho se permite la hipótesis que se había formado un esquema concreto para este tipo de hechizos debido a de su larga trayectoria. Según Suárez de la Torre, estas recetas enlazan con la tradición antigua relacionada con el mundo de simposio y la conexión entre el vino (Dioniso) y el sexo (Afrodita, Eros)¹⁸. Esta idea no se puede rechazar porque efectivamente en las recetas que el contenido de recipiente se nombra, es siempre vino. En la receta 3 no solo se nombra, pero el *logos* se dirige precisamente al vino. Aparte de esto, una bebida que contiene alcohol como el ἄκρατος οἶνος (vino no mezclado con agua, receta 5) es el ingrediente ideal para una receta amorosa ya que puede alterar fácilmente la voluntad de la persona que lo bebe sin el recurso de magia y por lo tanto garantizar resultados positivos. Resulta difícil creer que los hombres de aquella época no eran conscientes de esas cualidades de vino y no lo utilizaban en los hechizos que su preparación necesitaba líquido. Parece más lógico pensar que en realidad para todas estas recetas el vino era el ingrediente indispensable, pero era tan conocido que se omite de las recetas. Las *voces magicæ* que se mezclaban con el vino en realidad reforzaban las cualidades de la bebida y la hacían más poderosa y efectiva.

BIBLIOGRAFÍA

B. BALLESTEROS,

- *La botánica de los PGM*, Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2019.

CALVO MARTÍNEZ, J. L., - SÁNCHEZ ROMERO M.^a D.,

- *Textos de magia en papiros griegos*, Madrid, 1987.

¹⁸ Para la tradición poética de la relación Eros-Dioniso y banquete, véase SUÁREZ DE LA TORRE, 2003.

ESPEJO MURIEL, M.,

- “Pócimas de amor: Las magas en la antigüedad”, *Iberia* 2 (1999), 33-46.

FARAONE, C. A.,

- Taking the Nestor’s cup seriously: Erotic magic and conditional curses in the Earliest Inscribed Hexameters, *Classical Antiquity*, 15.1 (1996), 77-112.
- “New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb”, *ZPE* 144 (2003), 189-197.
- *Ancient Greek Love Magic*, Harvard, 2009.

FARAONE, C.A -TORALLAS-TOVAR, S.,

- GEMF 21 en FARAONE, C.A -TOVAR, S, (EDS) *Greek and Egyptian Magical Formulae: Text and Translation*, Berkeley, 2022, 329-333.

GAGER, G.J.,

- “Moses the Magician: Hero of an ancient counter-culture?”, *Helios* 21 (1994), 179-188.

JOLY, R.,

- *Le vocabulaire chrétien de l’amour est-il original? philein et agapan dans le grec antique*, Bruxelles, 1968.

MARTÍN-HERNÁNDEZ, R.,

- “La selección de encantamientos en un libro de magia: Sobre la autoridad acreditada en el PGM VII” en CRIPPA, S.- CIAMPINI, E. M. (eds.) *Languages, Objects, and the Transmission of the Rituals An Interdisciplinary Analysis on Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*, 2017, 21-36.

SUÁREZ DE LA TORRE, E.,

- “Eros en el Simposio” en J. M. NIETO IBAÑEZ (eds.), *Lógos hellenikós: homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo*, 2003, 423-440.
- “Pseudepigraphy and Magic”, en MARTÍNEZ J. (eds.), *Ergo decipiatur: Fakes and Forgers in Classical Literature*, Leiden, 2014, 243-262.
- *Eros mágico: Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*, Zaragoza, 2021.



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

**PALAMEDE, INVENTORE DEI GIOCHI DA TAVOLO, CORRISPONDENZE PLANETARIE
E ZODIACALI NELLA *CRONOGRAFIA* DI GIOVANNI MALALAS (5, 9)
E NELLA FILOSOFIA DEL PRIMO ELLENISMO**

SALVATORE COSTANZA
UNIVERSITÀ NAZIONALE E CAPODISTRIACA DI ATENE
salvicost@tin.it

RIASSUNTO

Giovanni Malalas (490-570 ca.) offre nella *Cronografia*, un compendio di storia universale, un brano meritevole di essere analizzato con attenzione, perché enuclea la corrispondenza astrale tra i giochi da tavolo e i movimenti dei pianeti sul presupposto della simpatia cosmica. Queste analogie sono enunciate nel ritratto di Palamede, un eroe del ciclo troiano, reputato tradizionalmente il *primus inventor* di strumenti lusori quali dadi e pedine e delle corrispondenti tipologie ludiche. La fama dell'intelligenza di Palamede è ancora vitale nel periodo bizantino, come mostrano le menzioni antonomastiche di Anna Komnena, Eutimio Zigabeno, Giovanni Tzetzes. Il racconto di Malalas si rivela oltremodo interessante perché non si limita a ricordare il ruolo di geniale inventore dell'eroe, ma evidenzia altresì l'analogia tra i corpi celesti da un lato e il tavolo da gioco, le pedine e la torre usata per gettare i dadi dall'altro. Questa metafora astrologica non è una novità dello storico di origine siriache dell'età giustiniana, la filosofia post-aristotelica (Diodoro Crono, Clearco di Soli) ha, infatti, elaborato tale nozione, come conferma una citazione del libro di Svetonio *Sui giochi dei Greci* preservata dal dotto universale del XII secolo Eustazio di Tessalonica nei suoi commentari omerici. Una tradizione di lunga data è, quindi, attiva nella teoria della rispondenza astrale tra micro e macrosmo nell'Antichità e nel Medioevo greco.

PAROLE CHIAVI: GIOCHI DA TAVOLO, ASTROLOGIA, SIMPATIA COSMICA, ZODIACO.

**PALAMEDES, AS INVENTOR OF BOARD GAMES: ZODIAC AND PLANETARY CORRESPONDENCES IN
JOHN MALALAS' *CHRONOGRAPHY* (5, 9) AND IN EARLY HELLENISTIC PHILOSOPHY**

ABSTRACT

A passage of John Malalas' (around 490-570) *Chronography*, a compendium of universal history, is noteworthy of being further analysed. The historian develops the correspondence between board-games and planetary movements on the grounds of cosmic sympathy. He establishes this set of astrologic ideas, when he accounts the myth of Palamedes. This hero of Trojan cycle was traditionally reputed as inventor of ludic tools such as pawns, dice and corresponding plays. Palamedes was also the clever hero *par excellence* in Byzantine times, as Anna Komnena, Eutimius Zigabenus, John Tzetzes show. Malalas' narrative is very interesting. He does not recall only the role played by Palamedes as *primus inventor*, but he also stresses the analogy between heavenly bodies on one side and chessboard, pawns, and the 'tower' used to throw the dice on the other. This metaphor is nothing new, Malalas did not find it in Justinian's times. On the contrary, post-Aristotelian philosophy (Diodorus Kronus, Clearchus of Soloi) already came up with this notion, as we may infer from a quoting of Suetonius' book *On the games of Greeks*. This work is lost, but 12th-century scholar Eustathius of Thessaloniki preserved Suetonius' fragments concerning the astral correspondence of board-games in his Homeric commentaries. A long-dating tradition was, thus, active in astral theory of Ancient and Medieval times.

KEY WORDS: BOARD-GAMES, ASTROLOGY, COSMIC SYMPATHEIA, ZODIAC.

Premessa

Nella *Chronographia*, un compendio di storia universale in diciotto libri, Giovanni Malalas (Ἰωάννης Μαλάλας, Antiochia 490 – Costantinopoli 570 ca.) conferma la tradizione di Palamede, un eroe del ciclo troiano, quale πρῶτος εὐρετής degli strumenti lusori (dadi, pedine) e di varie pratiche ludiche ad essi associati¹. In un paragrafo del V libro (§ 9) si rimarca la corrispondenza tra il tavoliere e i giochi da tavolo da un lato, lo zodiaco e i pianeti dall'altro. La sua descrizione s'intende alla luce dei presupposti astrologici ascrivibili alla teoria della simpatia cosmica fondata sull'analogia tra il microcosmo e il macrocosmo e l'intima consonanza di tutte le parti dell'universo, comprese le membra del corpo umano od oggetti d'uso comune².

A proposito dell'omologia fondata su questa perfetta rispondenza stabilita in un universo armonico si evince un parallelo da fonti filosofiche della prima età ellenistica, nelle quali è elaborata la medesima metafora astrologica, che assegna i giochi da tavolo ai corpi celesti. Tale speculazione si recupera, infatti, dalla citazione di Diodoro Crono e Clearco di Soli tramandata da Eustazio di Tessalonica, il dotto universale del XII secolo, il quale attinge al libro sui giochi del grammatico e antiquario romano Svetonio. In tale ambito, Giovanni Malalas si conferma un testimone cruciale della prima età bizantina al crocevia tra nozioni dell'occultismo antico e medievale.

Mito e storia nella Cronografia

Proveniente da Antiochia sull'Oronte già capitale dei Seleucidi, Malalas dedica alla città un'attenzione peculiare, rimarcando i racconti ecistici connessi a saghe

¹ Per la caratteristica saliente dell'eroe euboico, cfr. CLÚA SERENA 1985; Id. 2006; ROMERO MARRISCAL 2004; EAD. 2008; NERI 2007; FAVREAU-LINDER 2015: 38-42; COSTANZA 2020a: 38-45; Id. 2020c: 384; Id. 2021b: 363, 374-378.

² Sul controllo delle divinità astrali, planetarie, zodiacali sulle parti del corpo umano (*melotesia*) e parimenti sulle componenti del cosmo (piante, metalli, oggetti inanimati), cfr. HOPFNER 1924: II § 629; CUMONT 1935: 119-121, 129-130; GUNDEL-GUNDEL 1966: 30-33; HÜBNER 1977; Id. 2002; BARTON 1994: 189-190; PÉREZ JIMÉNEZ 1996: 264-286; Id. 1998: 249-292; Id. 2020: 217-230; PAPATHANASSIOU 1999: 363-366; COSTANZA 2020d: 387-403. Per i precedenti mesopotamici della melotesia e della simpatia cosmica, cfr. GELLER 2014.

argive e il ruolo d'importante metropoli e sede patriarcale in età imperiale³. Il risultato è l'elaborazione di una singolare commistione tra le memorie mitiche del passato e la topografia del paesaggio urbano nell'attualità⁴. Malgrado la complessità dell'ambiente antiocheno dal punto di vista filosofico-teologico, l'autore non mostra particolari interessi in tali ambiti, anzi sembra estraneo al rovente dibattito tra calcedoniani e monofisiti che determina l'alienazione definitiva della Siria dall'ecumene bizantina⁵. Il suo profilo pare quello di un cristiano ligio alle direttive statali, trasferitosi nella Capitale sotto Giustiniano tra il 530 e il 540⁶. Pur non manifestando particolari nostalgie per il politeismo, né velleità di restaurazione 'pagana', serba memoria delle componenti più vitali delle religioni tradizionali come i culti orfici e i misteri dionisiaci⁷.

Il soprannome rivelatore delle sue origini siriane (مَلَّالَة, *malālā*, "loquace", "facendo", "abile a parlare") deriva dalla radice م-ل-ل, *mll*, afferente al linguaggio, al discorso e, in genere, alla capacità oratoria, un talento facilmente spendibile nella carriera di avvocato nell'amministrazione imperiale o di predicatore nella gerarchia

³ Per la costruzione dell'identità provinciale romana e cristiana in una città greco-siriaca di primo piano, cfr. CROKE 1990: 6-9, 13; LIEBESCHUETZ 2004: 146-152; SALIOU 2016: 61-74, in part. 61-62 per l'*aition* del villaggio di Iopolis, sede della futura Antiochia, fondato dagli Argivi inviati da Inaco alla ricerca di Io (II 6 THURN, 20), visitato dall'eroe Perseo (II 12 THURN, 27-282) e da Paolo e Barnaba, Apostoli del Cristianesimo giunti nella città con la più numerosa presenza ebraica a parte Gerusalemme (X 15 THURN, 183).

⁴ Sulla centralità di Antiochia, cfr. MECELLA 2017: 87-88; EAD. 2019: 85-96; CAIRE 2019: 175-183.

⁵ Cfr. CROKE 1990: 13-14 su Malalas disinteressato alla teologia o almeno reticente a schierarsi nettamente. *Status quaestionis* sulle sue presunte tendenze monofisite in DRECOLL 2016: 45-46 note 1, 2, 47-54, riguardo agli elementi salienti disseminati nella narrazione della *Cronografia*; ALLEN 2017. Sul conflitto ecclesiastico e teologico tra seguaci e negatori del Concilio di Calcedonia e la separazione d'Egitto e Siria dalla Chiesa universale, visto il rifiuto delle sedi di Alessandria ed Antiochia di riconoscere il primato di Costantinopoli, cfr. Whitby 2003; Pietras 2016: 308-350; Menze 2019: 135-145.

⁶ Peraltro, Malalas attesta le persecuzioni di manichei e zoroastriani nei primi decenni del VI secolo, condanna Nestorio come eretico, ma non si sofferma sul Concilio di Calcedonia decisivo per la frattura tra miafisiti e difisiti e non descrive le persecuzioni degli anticalcedoniani nella sua terra di Siria, cfr. CROKE 1990: 14-17, 23.

⁷ Cfr. COSTANZA 1959: 251; REINERT 1985: 7-34.

ecclesiastica⁸. Il conterraneo Evagrio Scolastico (Epifania, Celesiria 532/537 – post 600) gli attribuisce espressamente la qualifica di “retore”⁹. A prescindere dall’eventuale collocazione nella gerarchia burocratica in una posizione di vertice o di secondo piano¹⁰, non è accertabile, tuttavia, il livello di formazione culturale da lui acquisito, dal momento che alcuni membri dell’élite di tale periodo sono illetterati¹¹. Contrariamente alle aspettative per un *παιδευμένος*, è significativo che Malalas si distingue per un registro linguistico demotizzante contrassegnato da soluzioni morfosintattiche e lessicali precorritrici del neogreco, come mostra l’analisi del passaggio sui giochi da tavolo¹². Oltre all’abbondanza di forme vernacolari, l’autore si esprime in uno stile disadorno, alieno dagli effetti retorici cari agli storici contemporanei dalla solida educazione classica come Procopio di Cesarea¹³.

⁸ Tale appellativo si focalizza sull’eloquenza ugualmente utile in ambito burocratico o ecclesiastico, cfr. KRUMBACHER 1897: 325; HUNGER 1978: 319; CROKE 1990: 3-4; THESZ 2016: 29-30.

⁹ Evagr. Scholastic., *Hist. Eccl.* I 16 SABBAAH 2011: *ibid.* 176: ὡς Ἰωάννη τῷ ῥήτορι ... ἰστόρηται, II 12 *ibid.*: 298: ὃν τὸ κατ’ ἕκαστον περιέργως Ἰωάννη ἰστόρηται τῷ ῥήτορι, III 10, *ibid.*: 410: ὡς Ἰωάννη τῷ ῥήτορι γέγραπται, 28, *ibid.*: 458: ἰστορεῖ Ἰωάννης ῥήτωρ. L’appellativo siriano è qui tradotto con il termine greco ῥήτωρ, che è traslitterato peraltro sotto varie forme (𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕, 𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕, 𐤓𐤕𐤕𐤓𐤕), cfr. PAYNE-SMITH 1879-1901: 2115; BROCK-KIRAZ 2015: 393; WITAKOWSKI 1990: 306. Su Malalas fonte di Evagrio, cfr. SABBAAH 2011: 29-30.

¹⁰ CROKE 1990: 9-10 immagina un posto medio-alto nell’amministrazione imperiale di Antiochia, pare negli uffici del *comes Orientis*, date le informazioni di notevole valore, spesso esclusive, offerte dalla *Cronografia*.

¹¹ Nell’età di Giustiniano, a fianco di esponenti della *paideia* classica quali Giovanni Lydos, Procopio di Cesarea, si notano indotti quali lo zio e predecessore Giustino I o Giovanni il Cappadocce, prefetto del Pretorio d’Oriente, cfr. HARRIS 1986: 312; THESZ 2016: 39, 41: «Innerhalb der Eliten gab es nämlich offenbar eine erhebliche Stratifizierung der Bildungsvoraussetzungen».

¹² In particolare, si osserva la confusione nelle preposizioni: εἰς + acc. locativo, ἐν + dat. allativo, indicante moto verso luogo esterno; l’erosione di futuro, perfetto e participio, incertezze sintattiche, cfr. WEIERHOLT 1963; HELMS 1971-72; JAMES 1990: 227-234; JEFFREYS 2003: 511; HORROCKS 2010: 246-247; THESZ 2016: 30.

¹³ In contrasto con le tendenze classicistiche di Procopio di Cesarea, Malalas manifesta l’aderenza stilistica ai fatti narrati, usa una lingua più vicina al parlato, contrassegnata da pleonasmii e frasi ridondanti, formule ricorrenti, facilmente comprensibile da un vasto pubblico non limitato all’élite colta della capitale, cfr. JEFFREYS 2003: 511; THREADGOLD 2007a: 235; THESZ 2016: 30-31.

La *Χρονογραφία* di Malalas rappresenta uno snodo decisivo per la tradizione della storia universale bizantina ed esercita notevole influenza sugli autori posteriori¹⁴. Malgrado il titolo correntemente in uso, non è una cronaca impostata con criterio annalistico, bensì un breviario di storia universale¹⁵, nel quale sono compendiate gli eventi dalla fondazione del mondo fino all'età contemporanea¹⁶. Un interesse precipuo si riscontra, quindi, come fonte per gli ultimi imperatori, al cui regno è dedicato un singolo libro¹⁷. Nondimeno, tale compilazione storiografica è un repository di molteplici tradizioni, notizie, informazioni coordinate da un interesse dinamico per la mitologia classica congiunto alla conoscenza approfondita della letteratura testamentaria, cristiana ed apologetica¹⁸. Estese coincidenze si registrano, infatti, tra la *Cronografia* e testi agiografici come le *Passiones* di S. Caterina e S. Lucia, a riprova della discendenza da fonti comuni approntate dagli apologeti del II secolo¹⁹.

Palamede, inventore dei giochi e le analogie astrologiche in Malalas

Nella struttura della storia universale di Malalas i libri I-IX trattano gli avvenimenti da Adamo fino alla venuta di Cristo: il libro V è interamente dedicato agli

¹⁴ Tra questi Giovanni di Antiochia, l'autore del *Chronicon Paschale*, Teofane autentico e continuato, gli *excerpta Constantiniana de Insidiis*, Cedreno, Niceforo Xanthopoulos Kallistos, senza considerare le traduzioni siriana e slavoniche, cfr. FLUSIN 2004; THREADGOLD 2007b: 714; PERNET 2007: 385-387; CAROLLA 2015; ROBERTO 2016; BRODKA 2016; JUHÁSZ 2019.

¹⁵ Il titolo di *Χρονογραφία* è attestato da Giovanni Damasceno (*PG* 94, 1369), ma non dai manoscritti, in origine l'opera era designata come *χρονική ιστορία*, mentre nella prefazione è indicata come un sommario (*ἐγκύκλιον*), cfr. CROKE 1990: 27; BURGESS-KULIKOWSKI 2016: 94; JEFFREYS 2016: 131.

¹⁶ Anche se la versione pervenuta, attestata in forma completa nel solo ms. Oxford, Barroccianus 182, XII-XIII sec., s'interrompe al 563, la redazione originaria comprendeva ragionevolmente la morte di Giustiniano (565) e si prolungava forse poco oltre tale data, cfr. CROKE 1990: 1; per la descrizione del codice e la tradizione testuale dell'opera, cfr. JEFFREYS 1990; EAD. 2003: 492-494.

¹⁷ Rispettivamente l. XV per Zenone; XVI per Anastasio; XVII per Giustino I e, infine, XVIII per Giustiniano, per quest'ultimo cfr. SCOTT 1996: 20-34.

¹⁸ Cfr. BOURIER 1900; ROBERTO 2017: 50-52 per la dipendenza dalle *Chronographiae* di Giulio Africano; BORSCH-GENGLER 2019: 10.

¹⁹ Cfr. COSTANZA 1959: 247, 251.

eventi e postumi della guerra di Troia con una coerenza interna stringente, svolgendo un'importante funzione di raccordo nel racconto degli archetipi del mondo²⁰.

Nella rassegna dei comandanti achei è tratteggiato un breve profilo, in cui sono enumerati i tratti fisici e morali e i fatti salienti del loro mitologema²¹. Tale galleria di ritratti si conforma al modello dell'*ekphrasis* fisiognomica offerto dalle descrizioni degli eroi greci e troiani nell'*Eroico* di Filostrato, in Ditti Cretese e Darete Frigio, in cui si osserva parimenti la combinazione di caratteristiche fisiche e morali²². La carica eversiva del mito classico è neutralizzata dal ricorso collaudato all'interpretazione allegorica, come si evince nel ritratto di Tiresia in merito alla storia esiodea del duplice cambio di sesso²³. La strategia razionalizzante consente l'appropriazione del materiale mitico negli orizzonti culturali del Cristianesimo e la conciliazione ideologica con la nuova Fede²⁴, come si evince dalla saga di Edipo²⁵.

²⁰ Il l. V dedicato al ciclo di Troia (Χρόνων Τρωϊκῶν) s'inserisce in una posizione di cerniera tra la protostoria della Grecia (ll. II-IV sui regni di Argo, Atene e Tebe) e gli Imperi di Persia (l. VI con la cattività babilonese), di Alessandro Magno e i Diadochi (l. VII), di Roma dalla fondazione dopo Enea (l. VIII) fino alla Repubblica e l'età di Augusto coincidente con l'avvento di Cristo (l. IX), cfr. CROKE 1990: 2; BERNARDI-CAIRE 2016: 127.

²¹ Cap. 5, 9 THURN: 75, 55-56 Οἱ ἡγεμόνες τῶν ἐπὶ Ἴλιον τὴν πόλιν ἐξεληθόντων τοιοῦτοι τὰς ἡλικίας ἦσαν, il catalogo dei capi greci procede in ordine d'importanza a partire dal comandante supremo Agamennone e il fratello Menelao, Achille e Patroclo, per passare ad Aiace Telamonio, Odisseo, Diomede, Nestore, Protesilao, Palamede, Merione, Idomeneo, Filottete, Aiace Locrese, Pirro.

²² Per i ritratti mitologici fisiognomici esemplati sul modello di Filostrato, cfr. CIANCICI 2019: 177-181, con analisi delle fonti retoriche per le categorie corrispondenti di χαρακτηρισμός, εἰκονισμός.

²³ *Chronogr.* 2, 14 THURN: 29, 38-50: non è un anziano vate, bensì un cacciatore effeminato e un filosofo, latore di idee nuove, interessato ai problemi della generazione, cfr. BERNARDI 2011: 255-259; EAD-CAIRE 2016: 127-128. Sull'applicazione sistematica dell'evermerismo e l'interpretazione allegorizzante al mito antico e alla storia preabramitica, cfr. ADLER 2017: 29-31.

²⁴ Grazie all'abolizione della licenza poetica tali elementi sono recuperati in una sintesi culturale coerente, cfr. D'ALFONSO 2006: 1; THESZ 2016: 37, con altri paralleli di critica anti-omerica ed anti-epica in ambiente siriano.

²⁵ La storia della regalità tebana è inserita in una cornice cronologica come una realtà fattuale, demitizzata e depauperata di ogni elemento fantastico, non senza innovazioni rispetto alle fonti classiche, ad es. l'interpretazione evemerizzante della Sfinge come episodio di brigantaggio, cfr. REINERT 1981: 331, 379; PERNET 2007: 350, 355-357, 372, 385.

La narrazione dell'antichità nella *Cronografia* di Giovanni Malalas diventa, quindi, essenzialmente una storia culturale costellata di invenzioni e nomi dei responsabili delle scoperte decisive quali la scrittura, il calendario e altre acquisizioni basilari della civiltà²⁶, che recarono innumerevoli benefici al consorzio sociale e alla vita comunitaria²⁷. A tal proposito, conviene citare il medaglione dedicato a Palamede, di cui sono celebrati i meriti di πρώτος εὐρετής dei giochi²⁸:

Παλαμήδης μακρός, λεπτός, λευκός, μάκροψις, εὐρινος, ἀπλόθριξ, μελάνθριξ, μικρόφθαλμος, οἰνοπαής, λαρυγγάς ἦτοι λαβραγόρας, φρόνιμος, εὐπαιδευτος, πολύβουλος, μεγαλόψυχος, ὃς δὴ πρώτος τὸ ταυλιζεῖν ἦτοι κυβεύειν ἐξεῦρεν, ἐκ τῆς κινήσεως τῶν ἑπτὰ πλανητῶν κατὰ μοιρικὴν τύχην ἐπαγόντων τοῖς ἀνθρώποις χαρὰς καὶ λύπας ὀρίσας τὴν τάβλαν τὸν γήινον κόσμον, τοὺς δὲ δυοκαίδεκα κάσους τὸν ζωδιακὸν ἀριθμόν, τὸ δὲ ψηφόβOLON καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἑπτὰ κοκκία τὰ ἑπτὰ ἄστρα, τὸν δὲ πύργον τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ, ἐξ οὗ ἀνταποδίδεται πᾶσι καλὰ καὶ κακά.

Palamede, grande, acuto, candido, dalla lunga vista, sagace, dalla semplice capigliatura, dalla chioma corvina e gli occhi piccoli, urlatore e gran parlatore, intelligente, bene istruito, pieno di saggezza, d'animo grande, fu lui ad avere inventato per primo il gioco ai dadi e d'azzardo traendo ispirazione dal moto dei sette pianeti che arrecano gioie e dolori per gli uomini secondo un destino parziale, poiché per suo merito il tavoliere per il gioco dei dadi rappresenta il mondo terreno, le dodici caselle simboleggiano il numero dei segni dello Zodiaco, il bussolotto dei dadi e le sette pedine in esso contenute i sette pianeti, la torre il culmine del cielo, dal quale sono corrisposti a tutti cose buone e cattive.

La fama di *primus inventor* di Palamede è riferita alla sua intelligenza scintillante, Giovanni Malalas non è il capostipite della tradizione, bensì l'anello di congiunzione tra la riflessione antica e quella bizantina sul tema mitico. In età medievale la capaci-

²⁶ Sulla scoperta della scrittura ad opera di Cadmo (2, 14 THURN: 28-29), cfr. BERNARDI-CAIRE 2016: 127.

²⁷ Come rileva ADLER 2017: 30-31, si richiede «a complete inventory of all the sages and inventors responsible for these discoveries. The result is a storyline crowded with the names of inventors, warriors, philosophers, and kings, one right after the other, and explanations of how their findings were transmitted to posterity, whether through books and monuments recording their discoveries or through migration and colonization».

²⁸ Malalas, *Chronographia*, V 9, THURN pp. 76-77, ll. 85-93.

tà di risolvere con scaltrezza questioni complesse rappresenta un abile stratagemma degno della furbizia di Palamede (τὸ δὲ σκέμμα σοφόν τε καὶ Παλαμῆδειον), come rimarca Anna Comnena, usando tale locuzione per felicitare l'astuzia del padre Alessio I in due occasioni cruciali prima dell'avvento al trono²⁹. Eutimio Zigabeno paragona il Comneno a Palamede e Archimede, citando due esempi illustri della *sophia* ellenica³⁰.

In età classica e tardoantica questo personaggio del ciclo troiano assente nei poemi omerici è celebrato per i suoi notevoli meriti semiotici dai Tragici, oratori e lessicografi³¹. Nell'*Eroico* Filostrato polemizza contro il silenzio di Omero su Palamede, riportando una tradizione divergente, secondo la quale Odisseo trama contro l'eroe rivale per motivi di gelosia, convincendo gli achei a condannarlo a morte. A sua volta Malalas si rapporta con spirito critico alla tradizione poetica, riscrivendo alcuni snodi cruciali del mito. La libertà della trattazione nella *Cronografia* è debitrice dell'esposizione del dialogo di Filostrato, il quale si propone di correggere le menzogne di Omero³². Lo storico protobizantino dimostra ugualmente la sua autonomia dal modello omerico, distanziandosi in punti non secondari del racconto ed assegna notevole rilievo ad un eroe proverbiale per la sua intelligenza³³. Il ritratto

²⁹ Anna Comnena, *Alexias*, 1,3,1 e 2 LEIB 1967: 15 per la cattura del mercenario normanno ribelle Roussel de Bailleul nel 1075, mediante un accecamento simulato; 2, 3, 5 *ibid.*: 70 sull'avvedutezza di non presentarsi assieme al fratello Isacco alla Corte di Niceforo III Botaniate per non cadere vittima di congiure di palazzo, cfr. BEIHAMMER 2017: 211-213; COSTANZA 2020b: 175.

³⁰ Euthym. Zigaben., *Panoplia Dogmatica* cap. 20, PG 130,19: καὶ μηχανημάτων ἐπίνοιοι, μηδὲν ἐλαττούμεναι πολλάκις τῶν Ἀρχιμήδους καὶ Παλαμῆδους. Le trovate del fondatore della dinastia eguagliano quelle dei geni del mito e dell'Antichità.

³¹ Cfr. UTZINGER 2003: 185; TORRANCE 2013: 142-143. Il dramma di Euripide, *fr.* 578, 581, 588 N. si rapporta al modello di Eschilo *fr.* 181a, 182 R., che riscrive la materia dei *Cypria*, *fr.* 21 Bernabé e di Sofocle nel suo *Palamede*, *fr.* 432 R., dedicato alla condanna a morte dell'eroe, cfr. ROMERO MARISCAL 2004: 219-221; CLÚA SERENA 2006: 183-186; SCHLANGE-SCHÖNINGEN 2006: 100; SOMMERSTEIN 2015: 464.

³² L'assenza di Palamede nei poemi omerici giova a non presentare Odisseo sotto una cattiva luce, oscurandone i meriti, come rileva Philostrat., *Her.* 24 (691-692), *VA* VIII 6.2 seguito da Ioh. Tzetz., *Hexeg. in Il.* 29, 8 PΑPATHOMOPOULOS 450,10- 451,2; cfr. MESTRE 2004: 136-137; SCHLANGE-SCHÖNINGEN 2006: 94, 103; NERI 2007: 167 nt 1; SOMMERSTEIN 2010: 112.

³³ Una divergenza dal racconto epico della *Cronografia* è l'arrivo di Odisseo da Calipso con la sua flotta invece che reduce dal naufragio, dopo aver perduto tutti i compagni, cfr. THESZ 2016: 32. La mancata menzione dell'*Odissea* tra le fonti di Malalas non significa, tuttavia, la mancanza di familiarità con il poema.

di Palamede nella *Cronografia* è chiaramente impostato sull'*ekphrasis* dei tratti fisiognomici conforme allo schema dell'*Eroico* di Filostrato. La qualifica di parlatore impetuoso, senza freni (λαβραγόρης) tributata da Malalas ha una valenza ambivalente, nella *Metafrasi dei Salmi* dello ps.-Apollinare di Laodicea ha esplicitamente una connotazione negativa³⁴. Non si esclude, pertanto, un'eco delle critiche mosse da talune fonti a questo geniale inventore mitico³⁵. Subito dopo la caratterizzazione fisiognomica del personaggio la *Cronografia* enuncia una significativa applicazione dell'armonia cosmica: la scacchiera simboleggia l'universo nel complesso, le dodici caselle assegnate ai due sfidanti i segni zodiacali, mentre le pedine lanciate sul tavolo raffigurano i moti planetari.

Dal punto di vista lessicale, il *nomen actionis* ταυλίζειν, i.e. ταβλίζειν (/ta'vlidzin/) è un verbo denominale tardo da τάβλα, prestito dal latino *tabula*, donde l'ipocoristico ταβλί (< ταβλίον) in greco moderno. Il lemma indica una tavola, un abaco e, in genere, la scacchiera congegnata in modo da disputare una partita con le pedine o i dadi³⁶. Fra le sue prime attestazioni in contesto ludico si ricorda la polemica di un non meglio noto autore antimontanista, Apollonio di Efeso, citato da Eusebio di Cesarea, nell'invettiva contro gli pseudoprofeti dediti al gioco al tavolo con i dadi³⁷. Ancora un monito perentorio contro la τάβλα è levato dallo storico ed epigrammista del VI secolo Agazia di Mirina (ca. 536-582), il quale denuncia l'inopinata sconfitta subita dall'imperatore Zenone, nonostante la sua perizia, a causa dei capricci della

³⁴ Ps.-Apollin., *Met. Ps.* 139, 12 PG 33,1524: ἀνέρα λαυραγόρην (~ LXX: ἀνήρ γλωσσώδης) καθέλοι κακομήχανος ὄρη. Il contesto del *Salmo* e della *Metafrasi* è inequivocabilmente derogatorio.

³⁵ Una tradizione alternativa a quella euripidea svaluta sistematicamente le scoperte di Palamede accusato di essere un falsario e trova eco nell'orazione Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προδοσίας attribuita al sofista Alcidas, ed. AVEZZÙ 1982: 22-40; cfr. FALCETTO 2002: 179; REDONDO 2014: 107-109.

³⁶ Cfr. DIMITRAKOU 1950: 7082, s.v. τάβλι(v), ταβλίζω; LAMPE 1961: 1376. La grafia di Malalas indica l'omofonia tra il digramma αυ- con sonorizzazione del II elemento vocalico prima di consonante liquida e perdita del dittongo (/u/ > /v/) e il digramma αβ- con spirantizzazione della labiale (/b/ > /v/). Nella *Cronaca* abbondano i prestiti dal latino, specie del lessico militare e amministrativo, cfr. JEFFREYS 2003: 511.

³⁷ Si veda la domanda retorica di Apollon., *ap.* Euseb. *Hist. Eccl.* 5,18,11 BARDY 1955: 58: προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; La fonte di Eusebio, si scaglia contro questa e altre pratiche illecite (amore smodato per la ricchezza, usura, bagni pubblici, tinture e bell'etti) usuali presso i profeti montanisti, la cui condotta immorale ne comprova il carattere di impostori, cfr. TABBERNEE 2007: 213.

sorte³⁸. Nella *Vita Symeonis* di Leonzio di Napoli (*ob.* post 668) la morte imminente appare in sogno al Santo sotto il sembiante di un etiope, il quale gioca con lui al tavoliere, un'immagine onirica precorritrice della partita del cavaliere con la Morte ne *Il settimo sigillo* (1957) di Ingmar Bergmann³⁹.

Secondo Malalas la tavola da gioco offre, dunque, una rappresentazione in miniatura del cosmo. Nell'Antichità si erano sviluppate differenti analogie in concomitanza con la metafora cosmica. Nel gioco della "città" (πόλις) o "quadrato" (πλινθιον), descritto dal poeta comico dell'*Archaia* Cratino nelle *Fugitive*, le linee tracciate sul tavoliere raffigurano le strade di una polis, cioè Atene; le caselle quadrate simboleggiano le case con un dichiarato parallelismo con lo spazio urbano; le pedine divise in due campi sono chiamate "cani" (κύνες)⁴⁰. L'analogia astrale è del resto pregnante in questa rilettura: la scacchiera denominata da Svetonio πεττευτήριον⁴¹ è interpretata come una tavola astronomica designata *Phorōr* sulla base della paretimologia dall'egiziano *Per-Hor*, cioè la «casa di Horus» da *P. Oxy.* III 470 (*LDAB* 4293), III sec. d.C.⁴²:

ἐν τῷ | πεσσευτηρίῳ Φορώρ, | ἔστιν Ὀρου.

³⁸ L'insuccesso al tavoliere è descritto minuziosamente da Agath. Scholast., *AP* 9,482,27: τάβλην φεύγετε πάντες; cfr. LAZOS 2002: 669-674; CARBONE 2005: 111-125; COSTANZA 2019: 88-89, 191. Sulla riprovazione dei giochi venali con i dadi e il demi-monde composto da bari, biscazzieri, etere riassunto da Philemo, *fr.* 175 K.-A.: «μεθύει, διαγραμμίζει, κυβεύει», cfr. COSTANZA 2021a: 29-34.

³⁹ Leont. Cypr. N., *V. Symeonis Sali* 57 *PG* 93, 1740c: ἐθεώρει ἑαυτὸν κατὰ τοὺς ὕπνους ταυλίζοντα μετὰ τινος Αἰθόπος. Ἔην δὲ οὗτος ὁ θάνατος.

⁴⁰ Cratin., *fr.* 61 K.-A.. *ap.* Poll. 9,98 = Zenob. Athen. 3,16 = *vulg.* 5,67 *CPG* I 147: Πανδιόνιδα πόλεως βασιλεῦ | τῆς ἐριβόλακος, οἷσθ' ἦν λέγομεν, | καὶ κύνα καὶ πόλιν ἦν παίζουσιν. Il re citato con il patronimico secondo uno stilema tragico è Teseo, responsabile del sinecismo di Atene, la città raffigurata nella tavola lusoria. La battuta è dettata dall'ambivalenza fra il gioco della *polis* e la città in concreto, cfr. MENDNER 1978: 850; PARASKEVAÏDIS 1992: 26, LAZOS 2002: 564-576; COSTANZA 2019: 295; *Id.* 2020: 386-387.

⁴¹ Suet., *Lud.* 1,4 in Eust. 1397 *TAILLARDAT*: 64: τὴν δὲ τοῦ πεττευτηρίου λεγομένου· καταγράφεσθαι γάρ τι πλινθιον ὡσπερ ἐν τῇ πεττευτικῇ παιδιᾷ δι' οὗ τὰ κινήματα τοῦ τε ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ἔτι δὲ καὶ τὰ ἐκλειπτικά, πραγματεύονται Αἰγύπτιοι (gli Egizi tracciano un quadrato come nei giochi di pedine; così calcolano i movimenti del Sole, della Luna e delle eclissi).

⁴² *P. Oxy.* III 470, *recto*, col. I ll. 10-12, ed. GRENFELL-HUNT 1903: 143-144; cfr. *TAILLARDAT* 1962: 150; COSTANZA 2021b: 379. Nella medesima prospettiva astronomica s'intende la definizione di Tim. Soph., *Lexicon* π 24 VALENTE s.v. πεττεία: ἡ διὰ ψήφων παιδιὰ· ἔστιν δ' ὅτε καὶ γεωμετρίαν λέγει.

Nel *mundus minor* identificato dallo storico bizantino nella *tabula lusoria* ogni dettaglio acquista uno speciale significato e trova un'esatta rispondenza astrale. In particolare, le caselle (κάσοι) tracciate sul tavoliere da linee vergate in precedenza sono del medesimo numero dei segni zodiacali per effetto di una trasparente metafora astrologica. Per la pedina è impiegato il lemma demotico κοκκίον (*i.e.* κουκκίον), ipocoristico di κοῦκκος, che designa un ciottolo o un elemento singolo usato come pedina ed è la *vox technica* della nomenclatura ludica e della cleromanzia bizantina⁴³. Il lemma equivale al latino *calculus* e al greco classico ψηφος che compare qui come primo formante del composto ψηφοβόλον, letteralmente “lancia-pedine”, a indicare il bussolotto, l'astuccio usato per custodire i ciottoli prima della partita e riporli al termine. Il lessicografo Polluce definisce κηθίς il vaso, in cui il giocatore agita i dadi prima della gettata; l'ipocoristico κηθίων designa il bussolotto nel gioco dei dadi in un frammento del poeta comico dell'*Archaiá* Ermippo⁴⁴.

Il numero delle pedine indicato da Malalas è significativamente associato ai sette astri, vale a dire i cinque pianeti noti nell'Antichità e nel Medioevo con l'aggiunta dei due luminari, Sole e Luna. In merito a tale metafora planetaria si rileva una mistica aritmomantica largamente diffusa nella cultura ludica, in cui vige la regola del sette osservata comunemente per i dadi e gli astragali. La somma delle facce opposte di questi strumenti lusori dà comunque come risultato sette, a significare la totalità dell'universo evocata dal lancio⁴⁵.

Il gioco, cui allude la *Cronografia*, corrisponde a una tipologia molto comune di πεσσεία nell'Antichità come le “cinque linee” (πέντε γραμμαί), le “linee incrociate” (διαγραμμισμός) o semplicemente “linee” (γραμμαί), in cui vige il principio della cattura delle pedine dell'avversario similmente alla dama o agli scacchi odierni. Le fonti ci informano che le pedine da disporre sulle caselle del tavoliere assegnate ai due sfidanti erano di colore diverso: bianco e nero, con evidente riferimento ad un

⁴³ Cfr. BABINIOTIS 2005: 945 *s.v.* κουκκί, § 3. Sulle pedine, cfr. Zonar. *s.v.* περτοί, Thom. M. 212 R.

⁴⁴ Cfr. Poll. 7,23; Hermipp., *fr.* 27 K.-A.; COMENTALE 2017: 119-121, con riferimento a κηθίον in *P. Lond.* 2,402 v. 22 (II a.C.) ed altri paralleli.

⁴⁵ La norma prevalente è 1+6, 3+4 o 2+5 per i lati opposti dei dadi cubici, l'ultima combinazione manca negli astragali, gli ossicini del calcagno aventi solo quattro facce, cfr. *Schol.* Pl., *Ly.* 206E (Areth.), Greene 456 = Suet., *Lud.* 1,19 in Eust. *Il.* 1289: ἀστράγαλοις τέσσαρσιν καὶ εἷς ἕκαστος ἀστράγαλος πτώσεις ἔχει τέσσαρας, ἕξ ἑβδομάδος κατὰ ἀντίθετον συγκειμένας ὡσπερ ὁ κύβος· ἔχει δὲ ἀντικείμενα μονάδα καὶ ἐξάδα, εἴτα τριάδα καὶ τετράδα. Ἡ γὰρ δυὰς καὶ πεντὰς ἐπὶ τῶν κύβων μόνων παραλαμβάνεται διὰ τὸ ἐκείνους ἐπιφανείας ἔχειν ἕξ, LAFA-YE 1912: 28; MENDNER 1978: 849; SCHÄDLER 2007: 13.

altro tema eminente nell'astrologia come la polarità tra giorno e notte⁴⁶, cui allude espressamente un rito d'inseguimento a squadre come l'*ostrakinda*⁴⁷. Inoltre, le pedine erano di solito in numero dispari⁴⁸: il giocatore non doveva spostarle dalla linea centrale detta "sacra" (ιερά), lasciandola sguarnita, pena la sconfitta: questa era la mossa del tutto per tutto dettata dalla disperazione⁴⁹. Dalla consuetudine della pratica ludica deriva, quindi, un proverbio esemplificativo di situazioni di estrema difficoltà applicato di frequente in ambito sentimentale. Alceo in età arcaica menziona per primo questa massima⁵⁰. La valenza sacrale delle specialità ludiche con le pedine è suscettibile, quindi, di propiziare la rilettura allegorica della tavola lusoria e degli strumenti connessi, rilanciando la metafora astrale. Il collegamento vincolante con il fato è suffragato dall'uso funerario di deporre le riproduzioni fittili di alcuni tavolieri da gioco nelle necropoli attiche di età arcaica⁵¹.

Infine, l'uso della torre per gettare i dadi (πύργος/πυργίον, lat. *turris/turricula*), cui accenna Malalas, è una peculiarità successiva introdotta in età romana, al fine di evitare trucchi e lanci pilotati, come sottolinea l'epigrammista latino Marziale⁵².

⁴⁶ Cfr. Hesych., δ 978 CUNNINGHAM: σαφηνίζει ὅτι διαγραμμασμός· παιδιά τις ἐξήκοντα ψήφων λευκῶν καὶ μελαινῶν ἐν χώραις ἐλκομένων. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ γραμμᾶς ἐκάλει, similmente Suet., *Lud.* 1,17 in Eust., *Il.* 6,170: παιδιά τις ὁ διαγραμμασμός ἐγένετο δέ φασιν, αὕτη κυβείας οὔσα εἶδος διὰ τῶν ἐν πλινθίοις ψήφων ἐξήκοντα λευκῶν τε ἅμα καὶ μελαινῶν; MAY 1995: 51-61; LAZOS 2002: 239-244; COSTANZA 2019: 196; Id. 2021b: 382-383.

⁴⁷ In concreto si tirava in alto un coccio d'argilla (*ostrakon*), la cui superficie interna era annerita con uno strato di pece, mentre quella esterna era lasciata bianca: i due lati opposti simboleggiavano il "giorno" (ἡμέρα) e la "notte" (νύξ), fungendo da testa o croce e dividevano i giocatori tra fuggitivi ed inseguitori, a seconda del lato di caduta, la rotazione del coccio è divenuta un simbolo dell'incostanza del fato, cfr. Ar., *Eq.* 853-857; Pl., *Phdr.* 241b, *R.* 7,521c; Pl. Com., *fr.* 168 K.-A.; Eun., *V.S.* 10,35, *Hist. fr.* 16,1; Marin. *Procl.* 16, Poll. 9,111; PIRROTTA 2009: 306-308; LAZOS 2002: 436-439; Id. 2010: 103; COSTANZA 2019: 231-232; Id. 2020c; Id. 2021b: 396-397.

⁴⁸ Le linee sul tavoliere in tale prospettiva configurano una categoria particolare di *charakteres*, i segni e grafemi speciali vergati su alcune superfici e considerati a fini magici, cfr. MASTRO-CINQUE 2011.

⁴⁹ Su tali tipologie ludiche, cfr. SCHÄDLER 2009; Id. 2012.

⁵⁰ La massima è già assunta in forma proverbiale in Alc., *fr.* 351 V., per le testimonianze relative a questa tradizione paremiografica cfr. COSTANZA 2019: 99-103; con discussione *ibid.*, 192-194.

⁵¹ Cfr. COSTANZA 2019: 195.

⁵² Cfr. Mart. 14, 16: *Turricula: quae scit compositos manus improba mittere talos, / si per me*

Tale oggetto a forma di torre presentava alcune lamine all'interno in modo da far passare i dadi da un percorso obbligato prima di cadere sul tavolo in modo imprevedibile. Nel corso degli scavi sono stati rinvenuti diversi esemplari, usualmente in contesto militare, come la torre in bronzo per dadi o astragali (ca. 370) proveniente da un accampamento legionario in Renania settentrionale-Vestfalia⁵³. Tale torre è corredata da iscrizioni di buon auspicio relative alle vittorie conseguite dall'esercito romano⁵⁴. Il meritato riposo allietato dai dadi ricorda in modo speculare l'invenzione dei giochi da parte di Palamede durante l'*otium* della guerra di Troia. Anche Isidoro di Siviglia collega l'invenzione dei giochi d'azzardo (*alea*) e



della *tabula* a tale conflitto mitico come espediente per vincere la noia del lungo assedio, pur senza ascriverne il merito a Palamede o ad un altro eroe⁵⁵. Del resto, in età imperiale il *ludus latruncularum*, letteralmente il “gioco dei mercenari”, è la spe-

misit nil nisi uota feret. Cfr. anche Isid., *Etym.* 61: *De pyrgis. Pyrgus dictus quod per eum tesserae pergant, siue quod turris speciem habeat. Nam Graeci turrem pyrgon uocant.*

⁵³ Bonn, Rheinisches Landesmuseum, inv.-nr. 85.269, da Vettweiss-Froitzheim presso Düren, cfr. MENDNER 1978: 850; PARASKEVAÏDIS 1989: 90; LAZOS 2002: 587-594.

⁵⁴ Iscrizione sulla fronte: *Pictos / uictos, / hostis / deleta, / ludite / securi* («I Pitti sono sconfitti, il nemico è sbaragliato, giocate tranquilli») e sui lati: *Vtere / felix / Viuas* («Usala e vivi con fortuna»), trad. HORN 1989; cfr. CARBONE 2005: 49, 51; LAZOS 2010: 100-103, fig. 207; COBBETT 2013: 48-49, con lo schema di funzionamento e altri rinvenimenti di tale strumento ludico; KÖRFER 2017: 217-219, con fotografie.

⁵⁵ Isid., *Etym.* 60: *De tabula. Alea, id est lusus tabulae, inuenta a Graecis in otio Troiani belli a quodam milite Alea nomine, a quo et ars et nomen accepit. Tabula luditur pyrgo, calculis tessarisque.*

cialità del gioco d'azzardo prediletta dalle legioni⁵⁶. Nella trasposizione astrologica applicata da Malalas la torre rappresenta il culmine del cielo inteso come la fonte del destino per i mortali elargito da un disegno divino preordinato.

Antecedenti dell'analogia astrologica delle pedine nella filosofia ellenistica

In merito alla teoria astrologica applicata sistematicamente da Malalas ai giochi da tavolo si segnala un parallelo significativo in opere filosofiche perdute che rimontano al Protoellenismo. L'idea delle corrispondenze planetarie delle pedine usate a fini ludici è, infatti, esposta chiaramente pure da Eustazio di Tessalonica, il dotto universale del XII secolo, nei suoi scoli ai poemi omerici. Eustazio riporta l'insegnamento di Diodoro di Megara detto Crono e di Clearco di Soli, due filosofi pressoché contemporanei vissuti tra gli ultimi decenni del IV secolo a.C. e i primi del III⁵⁷:

Διοδώρου δὲ τοῦ Μεγαρικοῦ ἀνάγοντος τὸν τοιοῦτον λίθον εἰς ὁμοιότητα τῆς τῶν ἄστρον χορείας, Κλέαρχος τοῖς πέντε φησὶ πλάνησιν ἀναλογεῖν⁵⁸.

Diodoro di Megara introdusse questa pedina per similitudine con il movimento degli astri, Clearco ha stabilito l'analogia con i cinque pianeti.

Il primo pensatore nella citazione di Eustazio è Diodoro Crono associato a Megara, in quanto esponente e, per un certo periodo, direttore della locale Scuola filosofica, ma originario in realtà dalla Caria (Iaso)⁵⁹, il quale si guadagnò pure il titolo di "Dialettico" per i suoi sillogismi inerenti al principio di implicazione⁶⁰. Clearco di Soli a Cipro è un allievo di Aristotele appartenente, quindi, alla prima generazio-

⁵⁶ Cfr. MERKELBACH 1978.

⁵⁷ Eustath., *Od.* 739c = Suet., *Lud* 1, 15 TAILLARDAT, 66; cfr. LAZOS 2002: 381.

⁵⁸ Clearchus, *Ἀρκεσίλας*, fr. 12 WEHRLY: 49 = fr. 121 TAIFAKOS.

⁵⁹ L'appellativo, con il quale è generalmente noto, deriva dal maestro Apollonio Crono, cfr. CAMBIANO 1977; DENYER 2002: 597-600, VERDE 2013: 213-214.

⁶⁰ Gli studi di dialettica si collocano tra gli interessi precipui della Scuola Megarica, ove Diodoro sviluppa l'eristica e il κυριεύων λόγος, il "discorso dominatore", demolendo la categoria del possibile sulla base del necessario: se una cosa è possibile, è o sarà vera, perché dal possibile non consegue l'impossibile ed è possibile solo ciò che è anche vero, che è o è stato, che è già accaduto o accadrà in futuro; perciò solo ciò che avviene necessariamente si può ritenere possibile, cfr. HARTMANN 1966: 174-175; DÖRING 1989: 300.

ne del Peripato⁶¹, la citazione è tratta dal dialogo, il cui eponimo è il filosofo Arcesilao di Pitane (316/5 – 244/0 a.C.), scolarca dell'Accademia platonica a partire dal 268/4 di tendenze scettiche, contrario al dogmatismo del Maestro. Clearco è versato in studi astronomici e matematici fin dalla gioventù⁶², ma si è specializzato anche nella psicologia⁶³, ha scelto come personaggio e, pare, interlocutore del dialogo Arcesilao probabilmente come bersaglio polemico per criticare la sua concezione dei corpi celesti⁶⁴.

Verisimilmente, Eustazio non conosce di prima mano i trattati dei filosofi ellenistici, ma desume tali notizie dal *Περὶ τῶν παρ' Ἑλλησι παιδιῶν*, la monografia di Svetonio, che è la sua fonte precipua per la cultura ludica classica. Dal grammatico e antiquario romano del II secolo d.C. recupera gli antecedenti filosofici utili a commentare il noto episodio del gioco con le pedine (*πεσσεῖα*) disputato dai proci di Penelope alla corte di Itaca nel canto proemiale dell'*Odissea*⁶⁵. Questa pratica ludica mantiene un carattere di maggiore rispettabilità rispetto ai giochi coi dadi, sui quali grava il perdurante stigma sociale, in quanto causa di sperpero dei patrimoni⁶⁶. La

⁶¹ Sulla sua proposta filosofica, cfr. WEHRLY 1983; WÖHRLE 1984; sulla vicenda editoriale dei frammenti superstiti, cfr. DORANDI 2011: 1-11.

⁶² Sul ruolo di Arcesilao, responsabile della svolta scettica dell'Accademia protrattasi sino a Filone di Larissa (inizi I secolo a.C.), cfr. VEZZOLI 2014; TARRANT 2021, con recensioni di DORANDI 2019; ID. 2021: 450.

⁶³ È attestato come autore di un *Περὶ ὕπνου* sulla realtà onirica in almeno due libri, un *Περὶ πανικοῦ* sugli effetti della paura e gli *Ἐρωτικά* sulla fenomenologia dell'amore e delle sue forme patologiche, cfr. WHEELER 2004: 177-178; KANAVOU 2020-2021: il trattato sulle passioni erotiche denota pure ambizioni letterarie.

⁶⁴ Cfr. MAYHEW 2022: 603-604: inoltre, il peripatetico Clearco disapprova certo la scelta da parte di Arcesilao di lasciare il Liceo e di passare all'Accademia di Crantore, causando il grave dispiacere di Teofrasto (D.L. 4,3).

⁶⁵ Hom., *Od.* 1,107: *πεσσοῖσι προπάροιθε θυράων*, è l'attestazione più antica di giochi con pedine nella letteratura greca, cfr. KURKE 1999a: 254; EAD. 1999b: 255-256; LAZOS 2002: 469-476; WHITTAKER 2005: 289; NELSON 2020: 34.

⁶⁶ Nell'*Alcibiade* di Platone Socrate annovera i giochi con le pedine tra i temi d'apprendimento, seppur non tra i più rilevanti, meno serio della giustizia (110e: *τὰ πεπτευτικά [...] καίτοι φαυλότερα αὐτὰ ... τῶν δικαίων*). Come ribadisce il personaggio eponimo del dialogo, vi sono molti altri soggetti più difficili da insegnare (*ibid.*: *ἄλλα γοῦν πολλὰ οἷοί τ' εἰσι διδάσκειν σπουδαιότερα τοῦ πεπτεύειν*), cfr. PARASKEVAIDIS 1992: 25. Sulla riprovazione dei dadi associati ai giochi venali, alle bische e al demi-monde frequentato da bari, biscazzieri ed etere, cfr. COSTANZA 2021a: 29-34.

prospettiva allegorica impostata sull'equivalenza tra pedine e pianeti poggia ancora una volta sull'implicita equivalenza tra l'*homo ludens*, il quale manovra le pedine e il demiurgo universale che muove i pianeti⁶⁷. È operante la valenza dell'uomo *mundus minor*: il *noûs* individuale è un riflesso della superiore intelligenza demiurgica, che regola l'universo, ove macro e microcosmo sono unificati da una griglia stringente di corrispondenze. Una rete complessa di analogie tra il cosmo (o le sue singole parti) e la realtà ludica è istituita non soltanto per i giochi da tavolo, ma anche per pratiche comuni nell'Antichità come i giochi di pallone. La sfera d'oro, con la quale Eros si diletta negli *Argonautica* di Apollonio Rodio, rivela altresì una palese interpretazione cosmologica⁶⁸.

In rapporto alla “danza” degli astri, vale a dire la serie dei moti dei corpi celesti, Diodoro Crono aveva riproposto i paradossi zenoniani contro il movimento⁶⁹ ed elaborato, a quanto pare, la metafora zodiacale che Clearco di Soli ha ulteriormente sviluppato e/o rettificato in seguito, sulla base della cosmocrazia planetaria⁷⁰. Nell'altro frammento superstite dell'*Arcesilao* è rilevante la menzione del gioco delle “cinque linee” sopra citato con l'indicazione della “linea sacra” (ἰερά γραμμή) e della “pedina sacra” associata espressamente alla sfera degli dèi (ψῆφος οἴων ἰερά ... θεῶν νομιζομένη)⁷¹. Di fatto, la divinità è il motore dei corpi celesti nel cosmo così

⁶⁷ Sulla discussione del frammento dell'*Arcesilao* saldamente accorato alla prospettiva del gioco da tavola, cfr. TSITSIRIDIS 2013: 85-94.

⁶⁸ Ap. Rh. 3, 112-130, 154-155, cfr. COSTANZA 2022: 4-7.

⁶⁹ Cfr. Epict. *Diss.* 2,19; S.E. *M.* 10,87; Cic. *Fat.* 12,13,17; *Fam.* 9,4; Plu. *Stoic. Rep.* 1055e-f; BARNES-BOBZIEN-MIGNUCCI 1999: 83-86; SEDLEY 1999: 359-361.

⁷⁰ In questo passaggio Clearco spiega il tema zodiacale previamente illustrato da Diodoro di Megara, parafrasandolo e apportando forse alcune correzioni, cfr. DENYER 2002: 598; VERDE 2013: 213.

⁷¹ Clearchus, *fr.* 11 WEHRLY, 49 = *fr.* 120 ΤΑΪΦΑΚΟΣ, in Schol. Pl. *Lg.* 5,739a: Περὶ παροιμίας φησὶ τῆς· κινήσω τὸν ἀφ' ἰεραῶν, ἢ τέτακται ἐπὶ τῶν τὴν ἐσχάτην βοήθειαν κινούντων. Μετείληπται δὲ ἀπὸ τῶν πεπτευόντων, παρὰ τοῦτοις γὰρ κινεῖται τις ψῆφος οἴων ἰερά καὶ ἀκίνητος, θεῶν νομιζομένη, ὡς φησι Κλέαρχος ἐν Ἀρκεσίλα. (Secondo il proverbio dice: “sposterò la pedina dalla linea sacra”, riguardo a quelli che muovono per il soccorso estremo. Deriva dal lessico dei giocatori con le pedine, presso i quali vi è una pedina detta sacra, inamovibile, ritenuta quella degli dèi, come afferma Clearco nell'*Arcesilao*); cfr. ps.-Plut., *Prov.* 67 = Zenob. 3,27, KURKE 1999a; NELSON 2020: 12.

come delle pedine sulla tavola lusoria. In tale contesto ben s'intendono i riferimenti planetari in un'opera incentrata su temi astronomici⁷².

Conclusioni

In definitiva, è accertato che l'analogia cosmica tra i giochi da tavolo da un lato e i pianeti e i segni zodiacali dall'altro non è imputabile alla *Cronografia* di Giovanni Malalas o a un suo immediato predecessore, bensì è un dato acquisito nella filosofia postaristotelica, che coniuga la tradizione socratica con quella eleatica e individua nella scacchiera una rappresentazione in miniatura del macrocosmo universale. In modo significativo lo storico del VI secolo recupera tale nozione che rilancia ai suoi lettori e alle generazioni bizantine successive, svolgendo una precipua funzione di tramite tra la cultura esoterica antica e medievale. La *Cronografia* presenta, tuttavia, una serie ben più estesa e circostanziata di analogie zodiacali rispetto a quella enucleata da Clearco nel frammento addotto da Svetonio, in cui non si fa menzione del bussolotto né della torre, ma soltanto delle pedine come elemento di confronto con i corpi celesti. Probabilmente, nella filosofia del primo Ellenismo erano sistematizzate molteplici risposdenze cosmologiche sul modello di quanto esposto da Giovanni Malalas. Tali omologie erano confluite, ragionevolmente, nella stesura originaria del libro sui giochi di Svetonio, ma sono state semplificate drasticamente nella versione oltremodo compendiarica di questa monografia pervenutaci attraverso le citazioni frammentarie ritagliate da Eustazio probabilmente da una versione già pesantemente abbreviata. Pure il filologo del XII secolo Giovanni Tzetzes dedica ampio rilievo a Palamede sulla scorta dell'*Eroico* di Filostrato nel commento al I Canto dell'*Iliade*, soffermandosi sull'invenzione della scrittura, ma omette qualsiasi riferimento ai giochi e ad un'eventuale analogia astrologica⁷³. Di contro, le fonti sui giochi della prima età imperiale consultate da Svetonio erano ancora accessibili nel V-VI secolo in una forma se non completa, almeno certamente meno epitomata. Di conseguenza, Giovanni Malalas le utilizza per il suo sommario di storia universale a proposito di un eroe del ciclo troiano quale Palamede, che è legato in modo eminente all'invenzione degli strumenti intellettuali alla base della cultura ludica. In tal modo, lo storico di età giustiniana ha preservato un patrimonio di nozioni

⁷² Clearco nell'*Arcesilao* trattava i corpi celesti in risposta al sistema del filosofo scettico eponimo del dialogo, vi era esposta probabilmente la faccia della Luna, come ipotizza MAYHEW 2022: 604. Sicuramente l'analogia astrale in esame giocava un ruolo determinante in tale scritto.

⁷³ Cfr. Ioh. Tzetzes, *Hexeg. in Il.* STAMATHOPOULOS 2007: 29, 14-30, 1, 66, 8-9, 69, 13-14, 116, 16-18, 177, 1-6.

desunto dall'idea della concatenazione del cosmo strutturato su una sequenza di anelli rigorosamente connessi. La formulazione del significato planetario del gioco da tavola offerta nella *Cronografia* è, dunque, più completa ed esaustiva rispetto alla scarna notizia pervenuta dalla filosofia protoellenistica nel commento omerico redatto da Eustazio nel XII secolo. Questo bagaglio di nozioni attinenti alla simpatia cosmica si rivela oltremodo produttivo alla luce delle successive speculazioni filosofiche, astrologiche ed alchemiche sviluppate con un elevato grado di sofisticazione intellettuale dal Medioevo greco e latino, nonché dall'Umanesimo e dalla stagione ermetica rinascimentale⁷⁴.

BIBLIOGRAFIA

A. Fonti antiche

BARDY, G.,

- (ed./trad.), Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique, Livres V-VII (SC 41)*, Paris: Cerf, 1955.

CUNNINGHAM, I. C.,

- (ed.), Hesychii Alexandrini *Lexicon*, Vol. I A-Δ, Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2018.

GRENFELL, B.P. & HUNT, A.S.,

- *The Oxyrhynchus Papyri*, III, London: Egypt Exploration Fund, 1903.

LEIB, B.,

- (ed./trad.), Anne Comnène, *Alexiade (I-IV)*, Paris: Les Belles Lettres, 1967.

SABBAH, G.,

- (introd./trad. avec FESTUGIÈRE, A.-J. & GRILLET, B. / comm. avec ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, L.), texte grec BIDEZ, J. & PARMENTIER, G., Evagre le Scholastique, *Histoire Ecclésiastique, Livres I-III (SC 542)*, Paris: Cerf, 2011.

STAMATHOPOULOS, M.,

- ed., Ἐξήγησις Ἰωάννου γραμματικοῦ τοῦ Τζέτζου εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα, Athina: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 2007.

ΤΑΪΦΑΚΟΣ, I.,

- Κλέαρχος, Περσαῖος, Δημῶναξ, ἄλλοι Κύπριοι φιλόσοφοι, Lefkosia (Ἀρχαία Κυπριακή Γραμματεία 6, Φιλοσοφία), 2008.

⁷⁴ Sulla stagione dell'occultismo di età paleologa, cfr. GREENFIELD 1995; COSTANZA 2012; ID. 2020d.

TAILLARDAT, J.,

- (ed.), Suétone. Περὶ βλασφημιῶν. Περὶ παιδιῶν. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

THURN, J.,

- (ed.), Ioannis Malalae. *Chronographia*, Berlin-New York (CFHB 35): W. de Gruyter, 2000.

VALENTE, S.,

- (ed./introd.), *I lessici a Platone di Timeo Sofista e Pseudo-Didimo*, Berlin-Boston (Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 14): W. de Gruyter, 2012.

WEHRLY, F.,

- *Die Schule des Aristoteles: Klearchos*, Basel-Stuttgart (Texte und Kommentare H. 3): Schwabe, 1948.

B. Lessici

BABINIOTIS, G.,

- *Λεξικόν της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Athina: Κέντρο Λεξικολογίας, 2005.

BROCK, S. P. & Kiraz, G.,

- *Gorgias Concise Syriac-English, English-Syriac Dictionary*, Piscataway: Gorgias, 2015.

DIMITRAKOU, D.,

- *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσας*, Athina: Dimitrakou, 1950.

LAMPE, G. W. H.,

- *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon, 1961.

PAYNE-SMITH, R.,

- *Thesaurus Syriacus*, Oxford: Clarendon, 1879-1901.

C. Studi moderni

ADLER, W.,

- “From Adam to Abraham: Malalas and Euhemeristic Historiography”, in L. CARRARA, M. MEIER & CH. RADTKI-JANSEN (edd.), 2017: 27-48.

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M.,(edd.),

- *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: University, 1999.

ALLEN, P.,

- “Malalas and the Debate over Chalcedon: Tendencies, Influences, Sources”, in L. CARRARA, M. MEIER & CH. RADTKI-JANSEN (edd.), 2017: 185-200.

AVEZZÙ, G.,

- *Alcidamante: Orazioni e frammenti*, Roma (Bollettino Istituto Filologia Greca Suppl. 6): L'Erma di Bretschneider, 1982.

BARNES, J., BOBZIEN, S. & MIGNUCCI, M.,

- "Logic" in J. KEIMPE, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (edd.), 1999: 77-176.

BARTON, T.,

- *Ancient Astrology*, London-New York: Routledge, 1994.

BEIHAMMER, A. D.,

- *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, ca. 1040-1130*, London-New York (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 20): Routledge, 2017.

BERNARDI, A. M.,

- "Tirésias le philosophe (Jean Malalas II, 14)", in A. BALANSARD, G. DORIVAL & M. LOUBET (edd.), *Les prolongements et renouvellement de la tradition classique, hommage à Didier Pralon*, Aix-en-Provence: PUF, 2011: 249-262.

BERNARDI, A.-M. & CAIRE, E.,

- "John Malalas from Computation to Narration", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ, (edd.), 2016: 93-117.

BORSCH, J. & GENGLER, O.,

- "Einleitung. Malalas im Kontext spätantiker Memorialkultur", in J. BORSCH, O. GENGLER & M. MEIER (edd.), 2019: 9-17.

BORSCH, J., GENGLER, O. & MEIER, M.,

- (edd.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas im Kontext spätantiker Memorialkultur*, Stuttgart (Malalas Studien 3): Franz Steiner, 2019.

BOURIER, H.,

- *Über die Quellen der ersten vierzehn Bücher des Johannes Malalas*, Programm des Kgl. Humanistischen Gymnasiums St. Stephan im Augsburg des Schuljahres 1899-1900.

BRODKA, D.,

- "Die Weltchronik des Johannes Malalas und die Kirchengeschichte des Nikephoros Xanthopoulos Kallistos", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ, (edd.), 2016: 287-310.

BURGESS, R.W. & KULINOWSKI, M.,

- "The Historiographical Position of John Malalas: Genre in Late Antiquity and the Byzantine Middle Ages", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ (edd.), 2016: 93-117.

CAIRE, E.,

- “Jean Malalas et la mémoire d’Antioche. Construction de l’espace et du temps, l’exemple d’Epiphania”, in J. BORSCH, O. GENGLER & M. MEIER (edd.), 2019: 171-190.

CAMBIANO, G.,

- “Il problema dell’esistenza di una scuola Megarica”, in G. GIANNANTONI (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna: Il Mulino, 1977: 25-53.

CARBONE, G.,

- *Tabliope. Ricerche su gioco e letteratura nel mondo greco-romano*, Napoli: Pubbl. Dip. Filol. Classica “F. Arnaldi”, Università degli Studi di Napoli, 2005.

CAROLLA, P.,

- “John Malalas in the *Excerpta Constantiniana de insidiis* (EI): A Philological and Literary Perspective”, in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ (edd.), 2016: 239-252.

CARRARA, L. MEIER, M & RADTKI-JANSEN, CH.,

- (edd.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Quellenfragen*, Stuttgart (Malalas Studien 2): Franz Steiner, 2017.

CIANCI, D.,

- “Iconism and Characterism of Polybius Rhetor, Trypho and Publius Rutilius Lupus Rhetor”, in J. C. Johnson & A. Stavrou (edd.), *Visualizing the Invisible with the Human Body: Physiognomy and Ekphrasis in the Ancient World*, Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2019: 161-181.

CLÚA SERENA, J.-A.,

- “El mite de Palamedes a la Grècia antiga: aspectes canviants d’un interrogant cultural i històric”, *Faventia*, 7.2 (1985) 69-93.
- “Palamedeia (IV). Acotaciones iconográfico-religiosas a la “Justizmord” o muerte mítica de Palamedes”, in M. Valverde Sánchez *et al.* (edd.), *Koinòs lógos; homenaje al profesor José García López*. I, Murcia: Universidad de Murcia, Servicio Publicaciones (2006): 181-186.

COBBETT, R.,

- “*Turricula*: les tours de jeu”, *Archéothema*, 31 (2013) 48-49.

COMENTALE, P.,

- *Ermippo*. Mainz: Antike, 2017.

COSTANZA, S., SEN.,

- “Sull’utilizzazione di alcune citazioni teologiche nella *Chronographia* di Giovanni Malala e in due testi agiografici”, *BZ*, 52 (1959) 247-252.

COSTANZA, S.,

- *Libri, cultori e pratica della mantica. Per un bilancio della circolazione di idee e testi della divinazione in età connena e paleologa*, in A. Rigo, A. Babuin & M. Trizio (edd.), *Vie per Bisanzio*, VIII Congresso Nazionale AISB (Venezia, 25-28 novembr 2009), Bari (2012): 771-784.
- “Palamede πρώτος εὔρετής di lettere, dadi, pedine”, *Živa Antika*, 70 (2020a) 35-60.
- “Political and Ethnic Identities of the Normans in Macedonia and Byzantium”, in M. B. PANOV (ed.), *Identities. Proceedings of the 7th International Symposium “Days of Justinian I”* (Skopje, 15-16.11.2019), Skopje: Institute of National History, 2020b: 173-185.
- “Les jeux dans l’*Onomasticon* I 30 ; VI 107, 109 ; VII 203-205 ; IX 94-129 de Pollux”, *RÉG*, 133,2 (2020c) 361-409.
- “Dottrina magica nei manuali divinatori greci, bizantini e metabizantini”, in A. MASTROCINQUE *et al.* (edd.), *Ancient Magic: Then and Now*, Stuttgart (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 74): Franz Steiner, 2020d: 387-403.
- “Tiri di dadi e malaffare (Poll. VII 201-205): la nozione del gioco d’azzardo tra cultura e malaffare”, *I Quaderni del ramo d’oro*, 13 (2021a) 19-40.
- “Suétone, *Sur les jeux des Grecs*”, *RÉG*, 134.2 (2021b) 361-411.
- “*Cupido ludens*: Eros Playing with Astragals in Apollonius Rhodius III 112-155”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 61.4 (2022) 1-12.

CROKE, B.,

- “Malalas, the Man and his Work”, in E. JEFFREYS, ID. & R. SCOTT (edd.), 1990: 1-25.

CUMONT, FR.,

- “Les “*Prognostica de decubitu*” attribués à Galien”, *Bulletin de l’Institut Historique Belge de Rome*, (1935) 119-130.

D’ALFONSO, F.,

- *Euripide in Giovanni Malala*, Alessandria (*Hellenica* 19): dell’Orso, 2006.

DELATTE, A.,

- *Anecdota Atheniensia*, I, *Textes grecs relatifs à l’histoire des religions*, Liège: Vaillant-Carmane- Paris: H. Champion, 1927.

DENYER, N.,

- “Neglected Evidence for Diodorus Cronus”, *CIQ*, 52.2 (2002) 597-600.

DORANDI, T.,

- “Prolegomeni a una nuova raccolta dei frammenti di Clearco di Soli”, *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 14 (2011) 1-15.

- Rec. Vezzoli 2014, *Gnomon*, 91.4 (2019) 301-304.

- Rec. Kalligas 2019, *Syzetesis*, 8 (2021) 447-454.

DORANDI, T. & WHITE, S.,

- *Clearchus of Soli, Text and Translation*, in R. MAYHEV & D. C. MIRHADY (edd.), 2022, 1-308.

DÖRING, K.,

- "Gab es eine Dialektische Schule?", *Phronesis*, 34.4 (1989) 293-310.

DRECOLL, V. H.,

- "Miaphysitische Tendenzen bei Malalas?", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ (edd.), 2016: 45-57.

FALCETTO, R.,

- *Il «Palamede» di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria: dell'Orso, 2002.

FAVREAU-LINDER, A.-M.,

- "Palamède martyr de la sophia ? Ambiguïté et faillite du savoir", in H. VIAL & A. DE CRÉMOUX (edd.), *Figures tragiques du savoir. Les dangers de la connaissance dans les tragédies grecques et leur postérité*, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2015: 35-48.

FLASHAR, H.,

- (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, 3. Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos, Basel: Schwabe, 1983.

FLUSIN, B.,

- "Les *Excerpta* Constantiniens et la Chronographie de Malalas", in J. BEAUCHAMP *et al.* (edd.), *Recherches sur la chronique de Jean Malalas*, Actes du Colloque « Jean Malalas et l'histoire » organisé le 21 et 22 octobre 2005 à Aix-en-Provence, I, Paris (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 15): Association des amis du Centre de Recherche d'Histoire e Civilisation de Byzance, 2004: 119-135.

GELLER, M. J.,

- *Melothesia in Babylonia*, Boston-Berlin-München (Science, Technology, and Medicine in Ancient Cultures 2): W. de Gruyter, 2014.

GREENFIELD, R. P. H.,

- "A Contribution to the Study of Palaeologan Magic", in H. MAGUIRE (ed.), *Byzantine Magic*, Washington/D.C.: Dumberton Oaks, 1995: 117-153.

GUNDEL, W. & GUNDEL, H. G.,

- *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden (Sudhoffs Archiv): Franz Steiner, 1966.

HARTMANN, N.,

- *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin: W. de Gruyter, 1966.

HELMS, P.,

- "Syntaktische Untersuchungen zu Ioannes Malala und Georgios Sphrantzes", *Helikon*, 11-12 (1971-1972) 309-388.

HOPFNER, TH.,

- *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, 1-2, Leipzig (StPP 21 e 23): R. Haessel, 1921 e 1924, rist. Amsterdam: Hakkert, 1974.
- "Charakteres", *RE Suppl.*, 4 (1924) 1183-1188.
- "Mantike", *RE*, 14.1 (1928) 1258-1287.

HORN, H. G.,

- "*Si per me misit, nil nisi vota feret*: ein römischer Spielturm aus Froitzheim", *BJ*, 189 (1989) 139-160.

HORROCKS, G.,

- *Greek, A History of the Language and its Speakers*, Malden/MA-Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

HÜBNER, W.,

- "Eine unbeachtete zodiakale Melothese bei Vettius Valens", *RhM*, 120 (1977) 247-254.
- "Krankheit und Heilung in der antiken Astrologie", in A. FIEDERMUTZ-LAUN, F. PERA, E. T. PEUKER & F. DIEDERICH (edd.), *Zur Akzeptanz von Magie, Religion und Wissenschaft*. Ein medizintechnologisches Symposium der Institute für Ethnologie und Anatomie. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, (Worte – Werke – Utopien. Thesen und Texte Münsterscher Gelehrter 17): LIT, 2002: 219-233.

HUNGER, H.,

- *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1, München (HdAW 12, 5, 1): Beck, 1978.

JAMES, A.,

- "Language of Malalas", in B. CROKE, E. JEFFREYS & R. SCOTT (edd.), 1990: 52-74.

JEFFREYS, E.,

- "The Transmission of Malalas' Chronicle" in B. CROKE, EAD. & R. SCOTT (edd.), 1990: 245-268.
- "The Beginning of Byzantine Chronography: John Malalas", in G. MARASCO (ed.), 2003: 492-527.

JEFFREYS, E., CROKE, B. & SCOTT, R.,

- (edd.), *Studies in John Malalas*, Sydney (*Byzantina Australiensia* 6): Brill, 1990.

JUHÁSZ, E.,

- “Spuren der christlichen Erinnerungskultur in der Osterchronik”, in J. BORSCH, O. GENGLER & M. MEIER (edd.), 2019: 315-330.

KALLIGAS, P., BALLA CH., BAZIOTOPOULOU-VALAVANI, E. & KARASMANIS, V.,

- (edd.), *Plato’s Academy: Its Workings and its History*, Cambridge: University, 2019: 200-219.

KANAVOU, N.,

- “Παρατηρήσεις στα Ερωτικά του Κλεάρχου του Σολέα”, *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών*, 45 (2020-2021): 133-142.

KÖRFER, A.-L.,

- “Lector ludens. Spiel und Rätsel in Optatians Panegyrik”, in M. Squire & J. Wienand (edd.), *Morphogrammata. The Lettered Art of Optatian. Figuring Cultural Transformations in the Age of Constantine*, Paderborn: Fink, 2017: 191-225.

KRUMBACHER, K.,

- *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München: C. H. Beck, 18972.

KURKE, L.,

- “Ancient Greek Games and how to Play them”, *ClPh*, 94.3 (1999a) 247-267.

- *Coins, Bodies and Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: University, 1999b, in part. cap. 7. “Games, People, Play”: 247-298.

LAZOS, CH. D.,

- *Παίζοντας στο χρόνο. Αρχαιοελληνικά και βυζαντινά παιχνίδια 1700 π.Χ. - 1500 μ.Χ.*, Athina: Aiolos, 2002.

- *Παιχνίδια των αρχαίων Ελλήνων. Παιδικά, αθλητικά, πνευματικά, τύχης, μαντείας*, Athina: Aiolos, 2010.

LIEBESCHUETZ, W.,

- “Malalas on Antioch”, in B. CABOURET, P. L. GATIER & C. SALIOU (edd.), *Antioche de Syrie : Histoire, images et traces de la ville antique = Topoi. Orient-Occident Suppl.* 5 (2004) 143-153.

MARASCO, G.,

- (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden: Brill, 2003.

MASTROCINQUE, A. G.,

- “Les caractères formés des dieux d’après les papyri et les gemmes magiques”, in ST. GEORGUDI, R. KOCH PIETTRE & FR. SCHMIDT (edd.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden-Boston (RGRW 174): Brill, 2012: 537-546.

MAYHEW, R.,

- “Clearchus on the Face in the Moon”, in ID. & D. C. MIRHADY (edd.), 2022: 581-607.

MAYHEW, R. & MIRHADY, D. C.,

- (edd.), *Clearchus of Soli. Text, Translation and Discussion*, London-New York: Routledge, 2022.

MECELLA, L.,

- “Malalas und die Quelle für die Zeit der Soldatenkaiser”, in L. CARRARA, M. MEIER & CH. RADTKI-JANSEN (edd.), 2017: 73-98.
- “Antiochia und die historische Erinnerung an die Römisch-Parthischen Kriege”, in J. BORSCH, O. GENGLER & M. MEIER (edd.), 2019: 83-106.

MEIER, M., RADTKI, CH. & SCHULZ, F.,

- (edd.), *Die Weltchronik des Johannes Malalas. Autor, Werk, Überlieferung*, Stuttgart (Malalas Studien 1): Franz Steiner, 2016.

MENDNER, S.,

- “Gesellschaftsspiele”, *RAC*, 10 (1978) 847-895.

MENZE, V.,

- “Johannes Malalas, die Rezeption des Konzils von Chalkedon und die christlichen *milieux de mémoire* im 6. Jahrhundert”, in J. BORSCH, O. GENGLER & M. MEIER (edd.), 2019: 133-152.

MERKELBACH, R.,

- “Ephesische *Parerga* (12): eine *tabula lusoria* für den *Ludus latruncularum*”, *ZPE*, 28 (1978) 48-50.

MESTRE, F.,

- “Refuting Homer in the *Heroikos* of Philostratus”, in E. B. AITKEN & J. K. B. MACLEAN (edd.), *Philostratus’ Heroikos. Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Atlanta: SBL, 2004: 127-141.

NELSON, F.,

- “Battling on the Boards: The Ancient Greek War of Games of Ship-Battle (*Naumachia*) and City-State (*Polis*)”, *Mouseion*, 17 (2020) 3-42.

NERI, C.,

- “I rimedi dell’oblio (Eur. *Palam.* fr. 578 K.)”, *Eikasmos*, 18 (2007) 167-171.

PAPATHANASSIOU, M.,

- “Iatromathematica (Medical Astrology) in Late Antiquity and the Byzantine Period”, *Medicina nei secoli*, 11/2 (1999) 357-376.

PARASKEVAÏDIS, E. S.,

- “Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων: Α΄ μέρος”, *Πλάτων*, 41 (1989) 68-92.
- “Τα παίγνια των αρχαίων Ελλήνων: Γ΄ μέρος”, *Πλάτων*, 44 (1992) 17-42.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- “La tiranía de los astros sobre el cuerpo humano: melotesia zodiacal”, in M. GARCÍA GONZÁLEZ & A. POCINA PÉREZ (edd.) *Pervivencia y actualidad de la cultura clásica*. Granada (Biblioteca de Estudios Clásicos 7): Universidad de Granada, 1996: 264-286.
- “Melotesia zodiacal y planetaria. La pervivencia de la creencias astrológicas antiguas sobre el cuerpo humano”, in Id. & G. Cruz Andreotti (edd.), *Unidad y Pluralidad del Cuerpo Humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*, Madrid (Mediterranea 4): Ediciones Clásicas, 1998: 249-292.
- “Implicaciones astrológicas del mito de Crono-Saturno”, *Minerva*, 13 (1999) 17-44.
- “Prescrizioni astrologiche relative alla prassi religiosa”, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l’umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, Cosenza (*Hiera* 7): Giordano, 2005: 151-190.
- “Fundamentos religiosos y mitológicos de la atribución de plantas, metales, piedras y animales a los cinco dioses planetarios”, in S. Montero & M. S. Cardete (edd.), *Naturaleza y religión en el mundo clásico. Uso y abuso del medio natural*, Madrid (*Thema Mundi* 3): Signifer libros, 2010: 213-232.
- “Pseudepígrafos de la astrología griega”, in J. Martínez (ed.), *Mundus vult decipi. Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, Madrid: Ediciones Clásicas, 2012: 271-284.
- “Autoridades griegas en la astrología medieval”, in J. M. Maestre Maestre, J. G. Montes Cala et al. (edd.), *Baetica renascens*, Cádiz-Málaga, 2014: 711-744.

PERNET, CH.,

- “Le récit de l’œdipodie chez Jean Malalas”, *Byz.*, 77 (2007) 349-393.

PIETRAS, H.,

- ““La guerra di Costantinopoli”. La posizione politico dottrinale dei vescovi alessandrini dopo il Concilio di Calcedonia”, *OrChr*, 82.2 (2016) 307-351.

PIRROTTA, S.,

- *Plato Comicus. Die fragmentarischen Komödien. Ein Kommentar*, Berlin: Antike, 2009.

REDONDO, J.,

- *Alcidamant d'Elea. Discursos i Fragments*. Introducció general, notícies preliminares, text revisat, traducció i notes, Barcelona: Bernat Metge, 2014.

REINERT, S. W.,

- *Greek Myth in John Malalas' Account of Ancient History*, Diss. Los Angeles: University of California, 1985.
- "The Image of Dionysus in Malalas' Chronicle", in S. Vryonis jr. (ed.), *Byzantine Studies in honor of Milton V. Anastos*, Malibu/CA (Byzantina kai Metabyzantina 4): Undena Publications, 1985.

ROBERTO, U.,

- "John Malalas as a Source for John of Antioch's *Historia Chroniké*. The Evidence of the *Excerpta historica Constantiniana*", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ, (edd.), 2016: 267-286.
- "The Influence of Julius Africanus' *Chronographiae* on Malalas' View of Ancient History", in L. CARRARA, M. MEIER, CH. RADTKI-JANSEN, (edd.), 2017: 267-286.

ROMERO MARISCAL, L. P.,

- "Sófocles y el mito de Palamedes. Pensamiento y tragedia en el siglo V a.C.", in A. PEREZ JIMÉNEZ, C. ALCALDE MARTÍN & R. CABALLERO SÁNCHEZ (edd.), *Sófocles el hombre. Sófocles el poeta*. Actas del Congreso Internacional con motivo del XXV Centenario del Nacimiento de Sófocles (497/6 a. C. - 2003/4), celebrado en Málaga, 29-31 de Mayo 2003, Málaga: Charta Antiqua, 2004: 217-231.
- "La *paideia* héroïque. Palamède et l'éducation des héros dans l'Héroïque de Philostrate", *Humanitas*, 60 (2008) 139-156.

SALIOU, C.,

- "Malalas' Antioch", in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ, (edd.), 2016: 59-76.

SCHÄDLER, U.,

- "Pente Grammai: The Ancient Greek Board Game Five Lines," in J. N. Silva (ed.), *Board Game Studies Colloquium XI, Proceedings*. Lisbon: Associação Ludus, 2009: 173-196.
- "Jeux de lignes: le pente grammai", in I. BARDIÈS-FRONTY & A.-E. DUNN-VATURI (edd.), *Art du jeu, jeu dans l'art: de Babylone à l'Occident médiéval*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 2012: 60.

SCHLANGE-SCHÖNINGEN, H.,

- “Εχθρὰ πάρφασις: Odysseus, Aias und Palamedes”, in A. LUTHER (ed.), *Geschichte und Fiktion in der homerischen Odyssee*, München (Zetemata 125): C. H. Beck, 2006: 93-106.

SCOTT, R.,

- “Writing the Reign of Justinian”, in P. ALLEN & E. JEFFREYS (edd.). Brisbane (*Byzantina Australiensia* 10): Brill, 1996: 20-34.

SEDLEY, D.,

- “Hellenistic Physics and Metaphysics”, in K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD & M. SCHOFIELD (edd.), 1999: 353-411.

SOMMERSTEIN, A.,

- *The Tangled Ways of Zeus and other Studies in and around Greek Tragedy*, Oxford: University, 2015.

TABBERNEE, W.,

- *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden-Boston (Suppl. to *Vig. Chr.* 84): Brill, 2007.

TARRANT, H.,

- “One Academy? The Transition from Polemo and Crates to Arcesilaus”, in P. KALLIGAS *et al.* (edd.), 2019: 200-219.

THESZ, J. M.,

- “Die christliche Paideia des Joannes Malalas”, in M. MEIER, CH. RADTKI & F. SCHULZ (edd.), 2016: 27-44.

THREADGOLD, W.,

- *The Early Byzantine Historians*, Basingstoke/UK-New York: Palgrave Macmillan, 2007a.
- “The Byzantine World Histories of John Malalas and Eustathius of Epifania”, *The Intern. History Rev.*, 29.4 (2007b) 709-745.

TORRANCE, I.,

- *Metapoetry in Euripides*, Oxford: University, 2013.

TSITSIRIDIS, S.

- *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*, Berlin (Untersuchungen zu antiken Literatur und Geschichte 107): W. de Gruyter, 2013.

UTZINGER, CH.,

- *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen „Antigone“ und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*, Göttingen (*Hypomnemata* 146): Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

VERDE, F.,

- *Elachista. La dottrina dei minimi nell'epicureismo*, Leuven: University, 2013.

VEZZOLI, S.,

- *Arcesilao di Pitane: L'origine del Platonismo Neoaccademico: Analisi e fonti*, Turnhout: Brepols, 2014.

WEHRLY, F.,

- "Klearchos aus Soloi", in H. FLASHAR (ed.), 1983: 547-551.

WEIERHOLT, K.,

- *Studien im Sprachgebrauch des Malalas*, Oslo (*Symbolae Osloenses Fasc. Supplet. 18*): Universitetsforlaget, 1963.

WHEELER, E. L.,

- "Πολλὰ κενὰ τοῦ πολέμου: The History of a Greek Proverb", *GRBS*, 29.2 (2004) 153-184.

WHITBY, M.,

- "The Church Historians and Chalcedon", in G. MARASCO (ed.), 2003: 449-495.

WHITTAKER, H.,

- "Board Games and Funerary Symbolism in Greek and Roman Contexts", *Papers and Monographs from the Norwegian Institute in Athens*, 7 (2005) 279-302.

WITAKOWSKI, W.,

- "Malalas in Syriac", in E. JEFFREYS, B. CROKE & R. SCOTT (edd.), 1990: 299-310.

WÖHRLE, G.,

- "Klearchos aus Soloi", in H. FLASHAR (ed.), 1983: 583-587, 655.

DOCUMENTA
ET
NOTABILIA



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

CHALLENGING ADVERSITY: WRITTEN CURSES AS SELF-VINDICATION

RICHARD GORDON
MAX-WEBER-KOLLEG, ERFURT
richard.gordon@uni-erfurt.de

ABSTRACT

This review of Sara Chiarini's Habilitationsschrift, *Devotio malefica*^{*}, was originally commissioned by the editors of MHNH. Finding that the few published reviews did not, in my view, do justice to the originality and scope of the work, which is written in German, I felt it would be helpful not only to describe its aims and achievements more fully than usual but also to include an Appendix listing Chiarini's many useful discussions of individual texts, mainly in Greek but also in Latin. I am therefore most grateful to the editors of MHNH for making the additional space offered by their rubric *Notabilia et Varia* available to me.

KEY WORDS: CURSE-TABLETS IN ANTIQUITY, SUBJECTIVE JUSTICE, SYMBOLIC AGENCY, RELIGIOUS KNOWLEDGE, RITUAL LANGUAGE, FORMULAIC EXPRESSION.

DESAFIANDO LA ADVERSIDAD: MALDICIONES ESCRITAS COMO AUTO-VINDICACIÓN

RESUMEN

Esta reseña de la Habilitationsschrift de Sara Chiarini, *Devotio malefica*^{*}, fue originalmente encargada por los editores de MHNH. Puesto que las pocas reseñas publicadas, en mi opinión, no hacían justicia a la originalidad y alcance de la obra, que está escrita en alemán, me pareció que sería útil no sólo describir sus objetivos y logros de forma más completa de lo habitual, sino también incluir un apéndice que enumere las muchas discusiones provechosas de Chiarini sobre textos individuales, principalmente en griego pero también en latín. Por lo tanto, estoy muy agradecido a los editores de MHNH por poner a mi disposición el espacio adicional que ofrece su rúbrica *Notabilia et Varia*.

PALABRAS CLAVE: TABLAS DE MALDICIÓN EN LA ANTIGÜEDAD, JUSTICIA SUBJETIVA, AGENCIA SIMBÓLICA, CONOCIMIENTO RELIGIOSO, LENGUAJE RITUAL, EXPRESIÓN.

* Sara Chiarini, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*. Hamburger Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne, 15. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 2021, 339 pp. [ISBN 978-3-515-12973-2].

This remarkable book is the fruit of Sara Chiarini's [C.] long-term involvement in the creation of the *TheDeMa* electronic database (*Thesaurus defixionum Magdeburgensis*), which was conceived by Martin Dreher as part of a larger project on cursing in the pursuit of the principal's perceived rights, and funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (2015-2018). The aim was to provide a digital resource that combined reliable versions of both Greek and Latin texts with a variety of search functions that would make it possible not just to capture individual words and word-strings but also potentially, by affording a neutral overview of all such items relevant to a specific point, to correct arguments based on lack of knowledge, selective citation or mere impressions¹. The book forms the lightly-revised text of C.'s Habilitationsschrift at Magdeburg, submitted in October 2019, and represents, in effect, a return to Audollent's model of a substantive and enduring Mediterranean curse-tradition transcending differences of language (but of course including local styles and variants), after the recent series of monolingual studies and catalogues accompanied by texts printed in extenso, which have mainly focused on Latin/Italic texts².

C.'s primary aim is to show that the traditional categorisation of curse-tablets by supposed genre —again a tradition deriving from Audollent— such as judicial, competitive etc., should be side-lined, though perhaps not entirely given up, in favour of a differentiated taxonomy based on three structural aspects of these written curse-texts, the object (i.e. the target) of the curse, the action envisaged, and the agent who is required to carry out the action (i.e. the explicit or implicit addressee of the text). After all, in almost half of all cases, especially where the text consists simply of names, the genre cannot be established, yet the strait-jacket of generic classification often impels scholars to attempt to assign one. C. also rightly warns repeatedly against assuming that the presenting curse itself represents the true grounds of dispute or enmity, which may have been quite different; but the

¹ With the retirement of Martin Dreher in 2018, the Institut für Alte Geschichte at Magdeburg was closed down, but a new home for the data-bank kindly provided by Werner Riess (Hamburg). Unfortunately, due to technical problems with the software, the new site, *TheDefix* (www.thedefix.uni-hamburg.de), with some 1700 texts, was only launched in August 2021, and offers a restricted set of search functions by comparison with the Magdeburg version.

² E.g. A. LÓPEZ JIMENO, *Textos griegos de maleficio*, Madrid, 2001 (in fact Va-IVa Attic; tr. only); E. EIDINOW, *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, 2007, pp. 352-454; A. KROPP, *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Speyer, 2008; *EADEM*, 2008 (sylloge in CDRom); F. MURANO, *Le tabellae defixionum osche*, Pisa-Rome, 2013; UR-BANOVÁ, 2018, pp. 426-532; SÁNCHEZ NATALÍAS, 2022, part 2.

curse-moment, say a court-case, represents a point at which the target is especially vulnerable to divine attack.

This major aim is flanked by four other positions sustained throughout the book. First, that the common assumption that curse-tablets are classifiable as ‘magic’, deriving from a late nineteenth-century crypto-Christian commonplace, is based on a fundamental misunderstanding of the subjective intention of the principals involved, which was to obtain justice for themselves by appealing to appropriate denizens of the (locally-conceived) Other World. Such a subjective view of justice did not mean re-establishing a supposedly level playing-field but rather the reversal, whether temporary or long-term, of an existing asymmetrical social situation to the benefit of the principal. The contested term magic thus hardly occurs in the book. Secondly, that, as appeals to gods aimed at helping the principal in an intractable situation, written curses are to be classed as (religious) prayers (*Fluchgebete*). A major implication of this is that the class of ‘prayers for justice’ can in fact be extended to cover all curse-tablets and not just the group identified as such by Henk Versnel³. Furthermore, that we can dismiss the idea that ‘binding curses’ as a rule constituted aggressive magic in the eyes of those who wrote them. This also reminds us to be critical of another widespread crypto-Christian assumption, that prayer ought not to benefit the speaker if it entails harming others. Thirdly, in consideration of the sacral or religious context, that we should adopt the term *devotio*, with its implicit link to the vow and the votive, in place of the traditional nominal term *defixio*, which has no connection with the notion of vows or prayers, but only with the ritual action of pinning down. At any rate, the entries in *TLL* suggest that *devotio* was a word in common use in the imperial period for curses in general⁴. Fourthly, in agreement with Olivier Dufault, that very few curses were written by ritual specialists rather

³ E.g. H.S. VERSNEL, “En het grensgebied van magie en religie, het gebed om recht”, *Lampas*, 19 (1986) 68-96; “Les imprécations et le droit”, *RIDA*, 65 (1987) 5-22; “Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers”, in C.A. FARAONE & D. OBBINK (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, New York, 1991, pp. 60-106; *Fluch und Gebet. Magische Manipulation versus religiöses Flehen? Religionsgeschichtliche und hermeneutische Betrachtungen über antike Fluchtafeln*, Berlin, 2009; “Prayers for Justice in East and West: Recent Finds and Publications”, in R.L. GORDON & F. MARCO SIMÓN (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden, 2010, pp. 275-355.

⁴ E.g. Nep., *Alc.* 4.5; 6.5; Suet., *Calig.* 31; Petr., *Sat.* 103.6; Tac., *Ann.* 12.65 etc. See also KROPP, 2008, pp. 38-41.

than by the principal⁵. The sheer variety of styles, formats and hands would anyway support such an inference. Moreover, there is little evidence for the use of handbooks or manuals (p. 121). Granted that the divine addressees are assumed to be thoroughly familiar with ritual language, and indeed to expect it, familiarity with (aspects of) ritual language was very widespread in antiquity, so that the occurrence of such language in curse-texts by no means supports the assumption that the authors of such texts must have been ritual specialists (p. 44).⁶

At first sight, the strategy chosen by C. to exemplify these claims, namely the detailed study of that well-worn topic, the formula, might well seem odd. It has, after all, been associated since Eugen Kagarow precisely with attempts to classify curse-tablets as magical texts —indeed, Amina Kropp actually tried to establish a type of speech-act she observed in her Latin texts, which she termed ‘transformatives’ as specifically ‘magical’⁷. C. however evidently came to the conclusion that, in order to demonstrate that Greek and Latin curse-tablets were individual strategies for confronting otherwise intractable situations, they needed to be analysed in detail; and, given the sheer number of texts involved, the only way to do that was to simplify the problem by modelling the repeated rhetorical patterns they present, i.e. their so-called formulae. As it happens, in re-addressing Kagarow’s effort, Amina Kropp had recently (2008) provided a suitably sophisticated model for the Latin texts, using historical pragmalinguistics based on Austin-Searle speech-act theory. Kropp’s basic distinction was between formulae that incorporate addresses to divinities, who are in effect the agents, and those that do not, namely ‘manipulative’ formulae defined as a special class of ‘transformative’ directives. In addition, she recognised, but hardly discussed, a range of subsidiary formulae that function in different ways as illocutionary reinforcers⁸. C.’s take on formulae is somewhat different, since she views the principals’ ability to deploy such elements as an index of their competence in com-

⁵ O. DUFAULT, ‘Who wrote Greek Curse-tablets?’, in R. EVANS (ed.), *Prophets and Profits. Ancient Divination and its Reception*, London, 2017, pp. 31-49. For a different view in the case of Classical Athens: PAPA-KONSTANTINOY, 2021, p. 17 n.9 (on p. 18); 38-41.

⁶ It should however be noted that this is a rigorously textual study, in which the materiality of the texts, the archaeological evidence for rituals associated with the deposition of curse-tablets, and the implications of the choice of site, play virtually no role. ‘Everyone to his own last.’

⁷ E.G. KAGAROW, *Griechische Fluchtafeln*, Lvov/[Lviv] – Paris, 1929; KROPP, 2008, pp. 221-229; cf. 26-67. URBANOVÁ, 2018, while consistently treating ‘curses’ separately from ‘prayers for justice’, seems not to emphasise a connection with magic.

⁸ KROPP, 2008, pp. 190-240.

municating the message to the addressee, explicit or implicit: she does not assume any substantial difference between the two modes.

In outlining her model of formulaicity (§2.1-3, pp. 40-47), C. makes use of the work of the applied linguist Alison Wray, who views the communicative function of formulaic sequences under three heads: the manipulation of the addressee(s) by means of commands, requests, politeness markers, bargains etc.; asserting one's separate identity by means of turn-holders and personal turns of phrase; and establishing membership of an implicit group by using institutionalised forms of words and ritual phrases, while yet asserting a privileged place in that group, say by using threats, quotations, and special forms of address⁹. According to Wray, 'formulae' in this linguistic sense are word-strings of different types that seem to be stored and retrieved whole in the memory; in order to function as a competent, fluent, adult one needs to accumulate a wide range of such sequences – up to 70% of daily communication is indeed to some degree formulaic; addressees are more likely to respond to a message if they have heard the form or pattern before; and there can be no clear boundary between 'holistic' or 'prefabricated' communication of this kind and 'creative', i.e. analytically segmented and recombined, language, since competent speakers constantly adapt synthetic templates or patterns to new uses.

Use of this looser, more inclusive, model of formulaicity allows C. to escape from the rigidity of earlier approaches and explore both 'prefabricated' and 'creative' aspects of her material, with special emphasis upon the Greek evidence¹⁰. In quantitative terms, two-thirds of the book (§2.4, pp. 47-186) are devoted to the first, the detailed analysis of formulaicity in the texts, followed by a short section on the central communicative issue of prayer, viewed as a challenge to gain the ear of one or more deities (§2.5, p. 186-205). Creative, or rather subjective aspects of curse-texts, which add to, or go beyond formulaic elements, are discussed in Part II (§3.1-4, 205-86), under the rubric of individualisation and the Lived Ancient Religion approach associated with Jörg Rüpke in Erfurt¹¹. The brief final section (§4,

⁹ A. WRAY & M.R. PERKINS, "The Functions of Formulaic Language: An Integrated Model", *Language and Communication*, 20 (2000) 1-28 (esp. Table 2 on p. 14); WRAY, 2008, pp. 259-84.

¹⁰ Pp. 31-39 are devoted to a critique of previous analyses based on formulae, essentially Kagarow, KROPP (2008) and URBANOVÁ (2018). The main objections are 1) being essentially empirical approaches, they muddle different semantic and grammatical levels with one another; 2) in practice they treat any textual item as a formula, so that in the end it is quite unclear what a 'formula' might be.

¹¹ E.g. J. RÜPKE, "Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'", *Mythos*,

pp. 287-99) picks up the theme of a subjective sense of justice along the lines established by Martin Dreher and Werner Riess¹².

The analysis of formulae is divided into three main sections of rather different lengths: those relating directly to the object (in her terms *patiens*, or target) of the curse (§2.4.1, pp. 48-95); the action (*actio*) envisaged against the object (§2.4.2, pp. 95-173); and the agent (*agens*) who is to carry out the action (§2.3, pp. 173-186). In principle, she proceeds from the lowest to the highest degree of subjectivity in the language used, though this is not always practicable. Thus under *patiens* we pass from discussion of the social identity – naming practices, additional specifications such as domicile, status and profession – to the corporeality of the target, as represented by the different kinds and intensities of lists of body-parts (pp. 61-85). Here C. distinguishes between ‘holistic’ and ‘specific’ or ‘targeted’ lists, though in my view we should rather speak of local or regional styles and of periodisation here¹³. The section on *actio* (2.4.2, pp. 95-173) lays out the expressions detailing types of harm under three heads according to the grammatical subject chosen: the harm the target should suffer; that a deity should inflict; that ego (the principal) wishes. Here the characteristic rhetorical features are cumulation and listing, with small ‘curse-units’ added one to another, and different formulae with the same function deployed, following the recognition that repetition is the basic technique of insistence. The sub-section on the target’s sufferings (§2.4.2.1) is largely devoted to an expansive analysis of the sources of images for ‘persuasive similes’ (pp. 101-34). The different types of ego’s commission to the deity (transfer, threats, reward), the function of shifting temporalities, the mental process of projecting the target onto the material

n.s.5 (2011) 191-204; “Individualization and Individuation as Concepts for Historical Research”, in Id. (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford, 2013, pp. 3-38; J. ALBRECHT ET AL., “Religion in the Making: The Lived Ancient Religion Approach”, *Religion*, 48.4 (2018) 568-93: <https://doi.org/1080/0048721X.2018.1450305>.

¹² DREYER, 2018, pp. 297-301; Id. „Magie als Mittel der Konfliktlösung“, in N. GROTLKAMP & A. SEELENTAG (eds.), *Konfliktlösung in der Antike*, Berlin, 2021, pp. 169-78; RIESS, 2012, pp. 169-76.

¹³ Here C., following RIESS 2012, pp. 196-97, takes issue with VERSNEL’s distinction (“ ‘καὶ εἴ τι λ[οιπὸν] τῶν μερ[ῶ]ν [ἔσ]ται τοῦ σώματος ὄλ[ο]ν...’ . An essay on anatomical curses”, in F. GRAF (ed.) *Ansichten griechischer Rituale*, (Stuttgart-Leipzig, 1998, pp. 217-267) between ‘anatomical’ and ‘instrumental’ corporeal curses, and his inclination to downplay the emotional intensity of such lists in order to construct a specious difference from ‘prayers for justice’ (pp. 72-77).

base of the text, and centrality of the individual's own act of inscription are the topics of the third (§2.4.2.3, pp. 150-86). The much shorter section on the agents (*agens*) is mainly devoted to the issue of whether divine epithets are chosen for their relevance to the task, with a glance at the few recorded *historiolae* (§2.4.3, pp. 173-186).

The coda to Part 1, chapter 2, though short, forms a crucial step in C.'s overall argument. Here she attempts to shift curses out of the moral dustbin where they are usually placed into the much more positive category of prayer. In doing so, she relies on D. Aubriot-Sévin's argument that εὔχεσθαι denotes an action for the benefit of the claimant, who implicitly feels justified in making the claim¹⁴. It is the modalities by which the divine powers are approached that provides evidence of the supplicant's attitude; and the modalities of curse-texts do not differ significantly from those of the wider class of prayers (p. 189-91). The supposed *morality* of specific prayers cannot be the issue here, since prayer is not inherently about ethics but about timely communication with the divine in an existential situation. The argument is supported by an extended defence (pp. 193-99) of the position that curses were indeed sometimes considered by the principal as equivalent to vows, such that success merited a reward to the divinity. The very word *devovere* in Latin implies such a connection with the votive.

As I have mentioned, Part II, devoted to individual variation of curse-language, is a great deal shorter than Part I. Moreover it is not presented as a model but as a rather discrete group of individual tactics, and thus in the nature of things difficult to organise into a coherent argument. Rejecting speculation about the emotional functioning of curse-tablets, such as 'catharsis' or psychological relief, C. treats her chosen material in terms of the evidence it provides for individualised religious action. Again there are three sub-sections: the 'situative level'; evidence of emotional states; and self-presentation as a juristic person with rights. The first is mainly devoted to the rarity of provision of justifications or reasons for action (half of all cases here are thief-texts, for which C. usually employs Dreher's *defixiones criminales*, also *Verbrechensflüche*), and the wide range of existential situations in which people thought that an injury done to them, or threatened, justified resort to writing a curse (§3.2, pp. 210-237). C. notes here (p. 216) the frequent imbalance (to our eyes) between the harm experienced or threatened and the punishment requested. After discussion

¹⁴ D. AUBRIOT-SÉVIN, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J-C.*, Lyon, 1992. C. also rightly notes that H.S. VERSNEL, "Religious Mentality in Ancient Prayer", in ID. (ed.), *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 1981, pp. 1-64 (at 17-21) had made a similar point a decade earlier.

of insults and accusations, the sub-section on emotions (§3.3, pp. 238-263) returns to this issue, emphasising that the suffering envisaged is not simply gratuitous, not just due to *Gewalthust*, but understood as a means of furthering ego's interests in a critical situation and thus in a sense classified as 'collateral damage' (p. 260). For obvious reasons, the juridical level is heavily formulaic, but we do nevertheless come across a number of original demands for punishment (§3-4, pp. 263-286). In offering to explain such diversity, C. suggests, perhaps rather lamely, that in some cases, the principal was simply ignorant of the appropriate formulaic repertoire; whereas in others, the variation was deliberate (p. 278).

The final section (§4), critical of earlier views of the rationale of cursing, rehearses the theme of subjective justification in an existentially threatening situation. Here the choice of a sacral-religious mode of action was rendered plausible by two main factors: the institutionalisation of the written curse as an optional resort (she does not discuss a possible relation to dolls or poppets), and the limited ability of local juridical procedures to afford help to plaintiffs in particular cases, especially where concrete proof might well be lacking. The institution of the written curse thus amounts to a subjective or individualised sub-sub-system of justice (*Rechtssystem*) in Mediterranean societies in which social power was very unevenly distributed; more precisely: a weak form of leverage, given the familiar vagaries of divine response to appeals. It was above all the principals' sense of suffering, or being threatened with, injustice that in their eyes justified the punishment requested. The variety of different situations evidenced by the surviving material suggests that individuals' motives were unique to the particular situation in which they found themselves, so there is no point in generalising about their precise aims and state of mind on the basis of mere surmises —and, as Martin Dreyer pointed out, not only are there different senses of 'justice', but the principals themselves were often ambivalent in their appeals to the divinity, their language oscillating between righteous imperatives and humble entreaties¹⁵.

In many ways, the book represents a *tour de force* of intelligent problematising of a notoriously slippery set of materials, which will —or should— have an enduring influence on future work. Among its achievements one can list: the critique of the traditional listing of 'the' categories of curse-tablets, all too often naturalised as the unquestionably primary means of approaching their analysis; the direct attack, following the lead of Martin Dreher, on singling out the category 'prayers for justice'

¹⁵ DREHER, 2010: 311; 325-326. Like DREHER there, C. criticises (p. 290 n.684) VERSNEL'S over-extended 'border-area' category, designed to save rather a lot of phenomena.

from other curse-practices, and so validating what is at best an ideal type, with all the distortions and simplifications that are entailed in such constructions; the ingenious choice of the category prayer to side-line the contentious issue of the common classification of curse-texts as magic, without heed to the trace-consequences of the history of this term in western scholarship; the heroic labour of C.'s analyses at the micro-level – there are here acute, searching, often original, readings of dozens of texts, mostly quoted in extenso and with her own translation; the convincing interleaving of theoretical positions and arguments with such micro-analyses; the deployment of individualisation-theory to ground the insistence on viewing these texts as personal tactics (rather than strategies) in concrete social situations of subjectively-perceived crisis; C.'s ability to integrate her clear self-positioning behind a politico-social approach with what is essentially a model adapted from applied linguistics.

There is, however, one serious drawback relating to the reception the book ought rightly to have: it is in German —not, admittedly, very difficult German: it is not peppered with neologisms drawn from theory— but it is rather long and the print is fairly small. For that reason I have thought it worthwhile to give a rather extended account of its aims and achievement for the benefit of those whose German is not up to reading the entire book. Otherwise it will probably mainly be consulted for its detailed analyses of individual texts, of which I provide a select list at the end of this review (see the Appendix). Another potential problem is that C., having been employed to work on the creation of the *TheDeMa* electronic database, of course uses it as her primary point of reference: although she regularly gives the prior or conventional print-references at the first mention of a text she discusses, the sole index of sources includes the *TheDeMa* numbers only, and there is no general table of correspondences.¹⁶ The problem is compounded by the demise of *TheDeMa* and the serious technical difficulties encountered in setting up *TheDefix* at Hamburg. C. is currently employed on another project there, and has had little time to devote to these problems. As I write, *TheDefix* is actually off-line, and only time will tell whether one will in future be able to access the texts directly —previously it seemed possible only to access them via individual words.

¹⁶ SÁNCHEZ NATALÍAS 2022, pp. 497-509 does provide an inclusive Table of Correspondences (which already appeared in an Appendix to R.L. GORDON, F. MARCO SIMÓN & M. PIRANOMONTE (eds.), *Choosing Magic: Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West*, Rome, 2020, pp. 169-181) for the texts in Latin, but unfortunately it does not include *TheDeMa*. URBANOVÁ 2018, however, does provide the *TheDeMa* number in her catalogues.

That said, much as I admire the book's achievements, I do have some criticisms. First, the key term 'formulae' itself. Despite C.'s use of Wray's applied linguistics, it does often seem that she uses 'formula' in a much narrower sense than Wray, so that hers can at most constitute a specialised subset of all 'prefabricated language' in Greek and Latin. If the key concept is prayer, we could have expected some attempt to relate curse-language to the wider forms of prayer-language in the two languages. And in developing the theme of prayer, she might have made more use of the stimulating book she has found by William Fitzgerald, on the rhetoric of prayer, which not only styles prayer as a response to crisis but also—even from a Christian perspective—firmly admits the curse among his categories¹⁷. All in all, as I have argued elsewhere, it might have been better, once one had established the religious character of ancient curses (and indeed, their link to curses deployed by cities and public institutions, self-curses in oaths and so on), to proceed on the basis of personal religious competence in the formulation of private curses. Whereas an approach via formulae can only cope with one, admittedly large and interesting, class of curse-texts (C. virtually ignores bare lists of names), one based on religious and performative competence would produce a theoretical continuum from the null point of the uninscribed but rolled and deposited tablet all the way to the finest, most elaborate, examples of the class¹⁸. In other words, I think that C.'s notion of competence, though very important, is too narrowly committed to the notion of formulae rather than to other types of relevant social knowledge.

A related problem is that of the notion of a coherent ancient 'tradition' of written curses, suggested by the very notion of 'formula'. There is, however, no discussion of how such a tradition might come into being, nor of how it might persist in the absence of written models, given that, once formulated and written down, such texts were not circulated but deliberately removed from circulation, so that no individual effort could be fed back into the 'tradition', in the manner of a product of a recognised literary genre, that would be recited before an audience and then copied and multiplied. What then might an *oral tradition* of cursing have looked like? Who might have carried it? Given the virtual disappearance of vernacular curses in Greek

¹⁷ W. FITZGERALD, *Spiritual Modalities: Prayer as Rhetoric and Performance*, University Park PA, 2012.

¹⁸ On the lines of e.g. R.L. GORDON, "Imaginative Force and Verbal Energy in Latin Curse-tablets", in C. SÁNCHEZ NATALÍAS (ed.), *Litterae Magicae: Studies in Honour of Roger S.O. Tomlin*, Zaragoza, 2018, pp. 145-63 (at 148-150). However, we might well doubt the capacity of such an approach to cope with the mass of material that C.'s model can encompass.

during the late Hellenistic period, and the extremely obscure origins of the practice in the Roman world, the very idea of a coherent tradition must be subject to considerable doubt. It is precisely this sort of problem that the idea of ‘magicians’ or ritual specialists is deployed to answer, however unconvincing that solution may be in the case of ‘vernacular’ curses.

In this connection, too, I think it was mistaken not to make a clear, if indeed not a fundamental, distinction between what I used to call ‘indigenous’ and now call vernacular curses, and those known from the Graeco-Egyptian tradition¹⁹. There can be little question that composing the latter required knowledge and skills quite out of the reach of the principals who wrote the great majority of the texts discussed by C. Does this suggest a coherent tradition? Of course the self-same indifference has characterised the study of these texts from at least the time of Wünsch’s preface to his Appendix to *IG III iii* and Audollent’s collection, where both types of texts were presented indiscriminately as though they somehow all belonged to the same tradition, simply because they were all ‘curses’²⁰. Failure to work with such a distinction leads C. to introduce ‘formulae’ such as the διαβολή (pp. 219-20), or tactics such as the combination of νικητικόν and χαριστήριον on the gold-leaf from Bostra (IV^p), which is not even a curse (p. 261-62), when these resources, like many others she does not mention, belong exclusively to the Graeco-Egyptian tradition. Nevertheless, since she hardly makes any use of texts in that tradition in her analyses, and then only in §3, it is clear that in practice she does operate with the same distinction, or one like it.

Moreover, the dual-language perspective adopted by C. inevitably tends to blur the outlines of informal, if sketchy, local knowledge of ‘how to’, and even specific oral advice at particular sites, so well explored by Tomlin and Adams in the case of

¹⁹ E.g. R.L. GORDON (nominally with C.A. FARAONE), “Introduction” to the issue on Curses in Context, 1: Curse-Tablets in Italy and the Western Roman Empire, *Religion in the Roman Empire*, 5.3 (2019) 319-339 (at 320-321); *Id.* “Curse-practices in the Late-Antique Roman Levant and North Africa”, *Religion in the Roman Empire*, 7.1 (2021) 3-18 (at 3-5); *Id.* “Introduction” to *Id.*, F. MARCO SIMÓN & M. PIRANOMONTE (eds.), *Choosing Magic: Contexts, Objects, Meanings. The Archaeology of Instrumental Magic in the Latin West*, Rome, 2021, pp. 15-22 (at 16-18). I owe the term vernacular to M. BOWMAN & U. VALK (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, Abingdon, 2014.

²⁰ R. WÜNSCH, *Defixionum Tabellae = IG III iii*, Appendix, Berlin, 1897; A. AUDOLLENT, *Defixionum Tabellae ...*, Paris, 1904 [repr. Frankfurt a.M., 1967]. We find the same practice casually employed in all subsequent general treatments of the practice, such as the generally fine book by M. BAILLIOT, *Magie et sortilèges dans l’Antiquité romaine. Archéologie des rituels et des images*, Paris, 2010.

the tablets from the sacred pool at Aquae Sulis/Bath, and just recently on a larger scale by Papakonstantinou in relation to Classical Athenian lawsuits²¹. In an established tradition one would also expect to find implicit rules of proper use or propriety, degrees of restraint and so on, but C. offers no help on such issues —indeed, by emphasising individualisation so heavily, she tends to give the impression that a local tradition gave no such advice about appropriate frame-conditions of this kind. It is precisely this issue that the traditional classification-system implicitly addressed, even though it is never presented from that point of view.

I also wondered about the felicity of the new substitute for ‘defixio’ (which I too would like to be rid of). Given the existence of other terms in Latin, such as *execratio*, *imprecatio*, *deprecatio*, and the verbal phrase *dira precari*, we might have expected some discussion of the most suitable term on the basis of the relevant entries in *TLL*²². Moreover, given the book’s argument about a subjective *Rechtssystem* and the protection of ego’s social figure in a crisis situation, the choice of *malefica* seems positively strange, because it reminds one of Pliny’s rhetorical question, *defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit?* (*HN* 28, 19) rather than the idea of subjectively-defined self-defence. Besides, we might well doubt that there are any emic terms that fit the bill, so why choose Latin at all? And since the entire book is about written, not oral, curses, we might surely have expected some reference to the written as opposed to the spoken word here. More generally, since Wray includes a discussion in her second book, *Pushing the Boundaries*, of the relation

²¹ Bath: R.S.O. TOMLIN, “The curse-tablets”, in B. CUNLIFFE (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath, 2: The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, 1988, pp. 59-277; J.N. ADAMS, “British Latin: The Text, Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets”, *Britannia*, 23 (1992) 1-26; note also his excellent commentaries on some of the British texts in his *Anthology of Informal Latin, 200 BC- AD 900*, Cambridge, 2016; and M.C. LINE, “Cursing in Roman Britain: Connectivity, Identity and Belief”, Ph.D. Durham UK (2019). Athens: PAPA-KONSTANTINOU 2021.

²² Word has perhaps now spread that the nominal *defixio*, spelled *defictio*, has recently turned up in a poorly-written ‘thief-text’ of the second or third century from the Roman fort of Abusina (Raetia) near Eining (now part of Neustadt a.d. Donau, Kr. Kelheim) (*DTAabusina* 1): J. BLÄNSDORF, “Pathetic Lament on a defixion Tablet from Abusina (near Eining, Danube)”, in G. ROCCA & G. BEVILACQUA (eds.), *Gift of a Book: Studi in memoria di David Jordan*, Alessandria, 2020, pp. 97-102. The phonetic spelling implies that the principal had indeed heard the word used but never seen it written. Hitherto, apart from an entry in a mediaeval Latin-Greek glossary, only the verbal form had been encountered in such texts.

between oral and written formulae²³, C. might have devoted more space to the implications of such differences for her material; one of Wray's points, for example, is that new situations—of which crisis is a prime example—can stimulate expressive creativity and autonomy.

Finally, it seems to me that a good number of cases discussed in §2.2-4 might easily have been dealt with in §3, on individual variations. This suggests that the broadening of the concept of formula, however welcome, will inevitably lead to a weakening of its heuristic value²⁴.

It would, however, be wrong to end on a critical note. C.'s book deserves full praise for its big thinking and grand scope, its use of important ideas from outside the narrow field of curse-studies, and its high ambition finally to go beyond the scope of catalogues, essays and notes by adopting a model framework sufficiently capacious to allow her to explore dozens of individual texts in a way that no scholar in this field has ever yet managed to do. True, this model, like Kropp's, cannot be used to classify individual texts in the way that the old categories have been used to do, but that is not the point: hers is not a classificatory scheme but a grand effort to locate curse-tablets in a convincing socio-moral context while at the same time keeping faith with the wide diversity of expressive choices made by the principals. In a word, by reinventing the notion of 'formula' in the light of current work in applied linguistics, C. has developed a brilliantly imaginative line of argument that manages, despite all

²³ WRAY, 2008, pp. 37-60.

²⁴ The book is well-produced, with virtually no misprints (but note 'Hyppolitos' [p. 215, x4], correct in the Index locorum; 'rivarly' [p. 259n. 619]). I would however mention that the word *etisch* is wrongly spelled *ethisch* at pp. 186, 187, 235 with n. 564; 251; 254 with n. 608; 289 n. 681, but spelled correctly on pp. 261; 291; 294; 295; 299. Since C. employs both terms in her argument, the confusion is no doubt due to a misunderstanding by the spelling-checker. It is also odd that C. still claims that the group from Amathous in Cyprus was found at Kourion (pp. 178nn. 433, 435, 437; 185n. 460; 231), no doubt because she used T.B. Mitford, *The Inscriptions of Kourion*, 1971 and missed the subsequent correction; nor does she cite the extremely critical review of Mitford by T. Drew-Bear, *BASP* 9 (1972) 85-107. The following works are missing from the bibliography: B. BROOTEN, *Love between Women*, 1996; W. FITZGERALD, *Spiritual Modalities*, 2012; M. GLUCKMAN, *Essays on the Ritual of Social Relations*, 1967; JOHNSON 2004 [I cannot trace this]; C. KOTSIFOU, "Prayers and Petitions for Justice", *Tyche*, 31 (2016) 167-99; C. MENKE, *Kritik der Rechte*, Berlin, 2015; E. RAUCH, *Sprachrituale*, 1992; G. ROCCA, "Les defixiones siciliennes ...", in C. Dupraz & W. Sowa (eds.), *Genres épigraphiques et langues d'attestation ...*, 2015, pp. 305-313. *IGDS* (Dubois) is missing from the list of acronyms. Naturally C. could not refer to Curbera 2024.

the odds, to impose a subtle and flexible coherence on the unwieldy mass of material that we call the corpus of Greek and Latin curse-tablets.

BIBLIOGRAPHY

CURBERA, J.

- IG II/III(3).8.1. *Defixiones Atticae*, Berlin, 2024.

DREHER, M.

- „Gerichtsverfahren vor den Göttern? ‚Judicial prayers‘ und die Kategorisierung der *defixionum tabellae*“, in G. THÜR (ed.), *Symposion 2009: Akten der Gesellschaft für Griechische und Hellenistische Rechtsgeschichte* 21, Vienna, 2010, 303-337.

DREHER, M.

- „Rechtliche Elemente in den antiken Fluchtafeln“, in G. Thür, U. Yiftak & R. Zelnick-Abramovitz (eds.), *Symposion 2017: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv 20—23 August 2017)*, Vienna, 2018, pp. 289-312.

KROPP, A.

- *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, Tübingen, 2008.

PAPAKONSTANTINOY, Z.

- *Cursing for Justice: Magic, Disputes, and the Law-Courts in Classical Athens*, Stuttgart, 2021.

RIESS, W.

- *Performing Interpersonal Violence. Court, Curse and Conflicts in Fourth-Century Athens*, Berlin, 2012.

SÁNCHEZ NATALÍAS, C.

- *Syloges of defixiones from the Roman West*, Oxford, 2022.

URBANOVÁ, D.,

- *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*, Innsbruck, 2018.

WRAY, A.

- *Formulaic Language: Pushing the Boundaries*, Oxford, 2008.

APPENDIX

Discussions of specific texts reprinted by C. in full or in part:

DTAud

- 25 = Mitford 1971 no. 30 = *TheDeMa* 142 C. pp. 92-95; 120, n. 292; 178, n. 435
- 43-44 = *SEG* 36:351-352 = *TheDeMa* 139 + 1202 C. pp. 118-119
- 40 = *IG* XII 7, p.1 = *TheDeMa* 215 C. pp.235-237
- 49 = *TheDeMa* 140 C. pp.163-165
- 51 = Ziebarth 1934 no. 24 = *TheDeMa* 653 C. pp. 65-68
- 79 = Ziebarth 1934 no. 25A-B = *TheDeMa* 562 C. p. 182, n. 449
- 85 = *SEG* 37:389 = *TheDeMa* 185 C. pp. 108-110
- 111-112 = *ILASantons* 104a-b = Sánchez 2022, p. 240, no. 160 = *TheDeMa* 190 C. pp. 116-118
- 134 = Sánchez 2022, p. 132, no. 50 = *TheDeMa* 512 C. pp. 84-85
- 135 = Sánchez 2022, p.133, no. 51 = *TheDeMa* 220 C. pp.63-65
- 137 = Sánchez 2022, p. 93, no. 3 = *TheDeMa* 515 C. pp.280-281
- 138 = *ILLRP* 1145 = Sánchez 2022, p. 91, no. 1 = *TheDeMa* 516 C. pp. 255-258
- 139 = *ILLRP* 1144 = Sánchez 2022, p. 92, no. 2 = *TheDeMa* 263 C. p. 120, n. 292
- 140 = *CIL* VI 33899 = *TheDeMa* 529 C. pp.221-222
- 183 = *SEG* 54:524 = *TheDeMa* 183 C. pp. 154-155
- 190 = *CIL* X 8249 = Sánchez 2022, p. 139, no. 56 = *TheDeMa* 510 C. pp. 82-83
- 198 = *IG* XIV 872 = *AE* 2003: 337 = *TheDeMa* 467 C. pp. 32-33
- 208 = *IG* XIV 859 = *TheDeMa* 173 C. p. 277
- 213 = *KAI* 89 = *TheDeMa* 130 C. pp. 111-113

DTAtt

- 96, 97 = *TheDeMa* 971 + 206 C. pp. 170-171
- 98 = *TheDeMa* 223 C. pp. 291-292

IG

- XII,7 p.1 (unnumbered and not in *PHI*) (Arkesine, Amorgos) = *TheDeMa* 215 C. pp. 235-237
- XIV 859 = *DTAud* 208 = *TheDeMa* 173 C. p. 277
- XIV 872 = *DTAud* 198 = *TheDeMa* 129 C. pp. 132-133

SEG

- 4: 47 (Messina) = *TheDeMa* 290 C. pp. 240; 290
- 14: 615 (Rome) = *TheDeMa* 219 C. pp.145-147; 237
- 28: 1568 (Asia Minor) = *TheDeMa* 230 C. pp. 159-160
- 30: 326 (Agora, Athens) = *TheDeMa* 224 C. pp. 213-216
- 34: 952 (Lilybaeum) = *TheDeMa* 182 C. pp. 155-158
- 35: 220 (Agora, Athens) = *TheDeMa* 103 C. pp. 77-79
- 36: 351-352 = *DTAud* 43-44 C. pp. 118-119
- 37: 389 = *DTAud* 85 C. pp. 108-110
- 37: 673 = *IGDolbia* 109 = *TheDeMa* 232 C. pp. 221-222
- 41: 1581 (Bostra) = Kotansky, *GMA* no.58 = *IGLS* 9474 = *TheDeMa* 1189 C. pp. 88-89; 261-263
- 43: 434 (Pella: γάμος Διονυσοφῶντος) = *TheDeMa* 236 C. pp. 158-159; 248-251; 252; 253; 281-283
- 48: 380 = 57: 313 (Aegina) = *TheDeMa* 423 C. pp. 121-123; 126
- 49: 320 (Attica) = *TheDeMa* 235 C. pp. 89-91
- 51: 979 (Olbia Pontica) = *TheDeMa* 1074 C. pp.168-170; 245-247
- 52: 1875 = *TheDeMa* 379 C. pp. 271-273
- 57: 332 (nr. Corinth) = *TheDeMa* 424 C. pp. 166-168; 171; 172
- 57: 665 (Euxine) = *TheDeMa* 830 C. p. 82
- 57: 905 (Gela) = *TheDeMa* 250 C. pp. 26-29
- 61: 1384 (Antioch) = *TheDeMa* 376 C. pp. 127-128

IGDS

- I no.40 (Selinunte) = *TheDeMa* 246 C. p. 225

Curbera, 2000

- 52 (Messina) = *TheDeMa* 280 C. pp. 243-245

PGM

O 2 = *TheDeMa* 115 C. pp. 269-270

SupplMag

I no. 51 = *TheDeMa* 189 C. pp. 125-126

II nos. 59-60 (Sabinus) = *TheDeMa* 311-312 C. pp. 234-235

Stroud, Corinth

127 = *TheDeMa* 359 C. p. 273

ZPE

188 (2014) 231-236 (Jordan/Rocca/Threatte) = *TheDeMa* 945 C. pp. 128-131 (unconvincing)

CIL

VI 33899 = *DTAud* 140 C. pp.221-222

X 8249 = *DTAud* 190 C. pp. 82-83

XIII 111340^{vii} = Sánchez 2022, p. 255, no. 181 = *TheDeMa* 721 C. p. 278 (unconvincing)

AE

1907: 99 (Ptuj) = Sánchez 2022, p. 450, no. 527 = *TheDeMa* 780 C. pp. 275-276

1941: 138 (?Rome) = Sánchez 2022, p.108, no. 16 = *TheDeMa* 536 C. pp. 119-121

1975: 449 (Cremona) = Sánchez 2022, p. 184, no. 105 = *TheDeMa* 552 C. pp. 229-230

1993: 1008 = 1995: 770 = 1999: 770 (Carmo) = Sánchez 2022, p. 209, no.129 = *TheDeMa* 571 C. pp. 158-159

2003: 337 = *DTAud* 198 C. pp. 32-33

2007: 260 (Rome) = Sánchez 2022, p.127, no. 48 = *TheDeMa* 517 C. pp. 123; 137-139; 141

2007: 1006a,b (Groß Gerau) = Sánchez 2022, p. 404, no. 482 = *TheDeMa* 260 C. pp. 231-234

2010: 108 (Alcácer do Sol) = Sánchez 2022, p. 202, no. 121 = *TheDeMa* 600 C. pp. 180-181

TabSulis97 = *TheDeMa* 654

C. pp. 267-268

98 = *TheDeMa* 101

C. p. 88

DTMogunt1 = *TheDeMa* 758

C. pp. 265-267

5 = *TheDeMa* 261

C. pp. 274-275

RECENSIONES



(CC BY-NC-SA 4.0)

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

MIGUEL REQUENA JIMÉNEZ, *Los espacios de la muerte en Roma, Madrid: Síntesis, 366 pp. 2021. ISBN: 9788413570501.*

Este volumen forma parte de la nueva colección *Temas de Historia Antigua* de la editorial Síntesis. Se ocupa de la muerte en Roma desde muy diferentes puntos de vista organizados en tres grandes bloques: mito, rito y recuerdo. Como todos los volúmenes de la serie, cuenta con un apartado final dedicado a una selección de textos representativos del tema tratado.

Se trata de una monografía muy completa, como puede verse consultando su índice.

En el apartado dedicado al mito se abordan tres asuntos fundamentales: (1) la separación del cuerpo y el alma, así como la naturaleza divina de esta última y el carácter impuro del primero; (2) el camino que lleva hasta el Hades y su descripción geográfica; (3) la suerte de aquellos que, por diferentes motivos, se ven excluidos del acceso al Más Allá. Todos estos temas son tratados recurriendo a numerosísimas fuentes antiguas, aunque con el problema de que en ningún momento se presentan los datos de manera histórica, de modo que los testimonios de Homero y Platón conviven con los de Plauto y Virgilio. Esto resulta especialmente llamativo en el capítulo dedicado a la descripción del difícil camino al Hades, que no por casualidad se abre con referencias a obras dedicadas al imaginario griego del Más Allá y en el que las fuentes griegas predominan sobre las romanas. En los otros dos apartados, la balanza se inclina del lado latino.

El segundo apartado, dedicado al rito, es el más extenso y mejor documentado. No solo se detallan los ritos domésticos, o privados (despedida, preparación del cadáver, duelo, purificación y luto), y los públicos (*pompa funebris*, inhumación, cremación, *ludi*), sino que, muy fiel al título del volumen, el autor dedica también unas páginas a los lugares del óbito, menos tratados en las obras dedicadas a este tema. Así, se habla de los que mueren en tierra extraña (*mors peregrina*), de aquellos que mueren bajo la condena de no recibir honras fúnebres, y, en último lugar, de los siniestros lugares en los que tenían lugar las ejecuciones. En el apartado dedicado a los ritos funerarios domésticos el autor insiste con razón en el hecho de que el riguroso ritualismo que los caracteriza no debe interpretarse como señal de una disposición fría o mecánica de los deudos; muy al contrario, en el contexto de un rito de paso tan

fundamental como es éste, que debía garantizar el acceso al Más Allá al fallecido, la repetición exacta era el medio más seguro de evitar errores.

El tercer y último apartado está dedicado a los espacios del recuerdo. Se habla del sepulcro y de las diferentes *viae* de ubicación de las tumbas en Roma; de la *laudatio* fúnebre pronunciada en los funerales públicos y a la que tenían derecho solo los personajes de relieve; de las composiciones poéticas denominadas *neniae*, que se cantaban al son de las flautas; de los epitafios y, finalmente, de las fiestas en honor de los muertos, tanto públicas como privadas.

El volumen se cierra con una selección de textos de Plinio (“Dudas de un filósofo sobre el más allá”), Valerio Máximo (“Actitudes ante la muerte”), Lucano (“El constante acecho de las brujas”), Séneca (“Manes vengadores”), Ovidio (“Morir fuera de la patria”), Apuleyo (“Los peligros del velatorio”), Petronio (“Preparativos del funeral de Trimalción”), Cicerón (“Los derechos de los manes”) y Polibio (“La pompa fúnebre”).

El indudable atractivo de citar pasajes de autores variadísimos que van, por mencionar solo a los latinos, desde Plauto en el siglo III-II a.C. hasta Macrobio en el siglo IV-V d.C., se ve un tanto deslucido por el hecho de que se pierde la perspectiva histórica. Salvo en la selección final de textos, éstos nunca están contextualizados, ni siquiera se fechan los numerosos epitafios latinos citados en los diferentes apartados. El autor señala en la introducción que “mi percepción de la historia como un relato continuo, coherente y vivo me ha llevado a articular el presente libro en tres grandes bloques en los que, priorizando los testimonios de los protagonistas frente al debate historiográfico o filosófico, nos aproximemos a los espacios del mito, a los espacios del rito y a los espacios del recuerdo de la muerte en la sociedad romana” (p. 11). Una percepción histórica de los hechos debería haber llevado a una discusión de los ritos y costumbres con una perspectiva cronológica; en el estudio de los mitos el caso es diferente, ya que llevaría muy lejos el análisis de cuándo estamos ante herencia griega, pero, en todo caso, debería haberse dado prioridad a los textos latinos presentándolos, de nuevo, en orden cronológico. Por otra parte, si por protagonistas se entiende a los anónimos autores de los epitafios, su valioso testimonio pierde fuerza al no indicarse ni fecha ni lugar; si se trata de los autores grecolatinos, al presentar al lector sus textos (textos de un enorme espesor, que han sido objeto de comentario durante siglos) sin contextualización alguna, sin orden ni perspectiva cronológica, sin diferenciar textos filosóficos y poéticos, cómicos y trágicos, ni, como ya se ha dicho, griegos y romanos, los árboles no dejan ver el bosque. Efectivamente, se han priorizado los textos, pero a costa de reducir al mínimo la reflexión histórica.

A pesar de todo, el volumen ofrece una información muy valiosa en la que se

combinan datos religiosos, sociológicos, históricos y arqueológicos, lo que sumado a la variedad de los pasajes citados hace de este volumen un texto atractivo para estudiosos del mundo antiguo interesados en las ideas sobre el Más Allá en Roma.

MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ
Universidad de Málaga
martagzlez@uma.es

RICHARD GORDON, FRANCISCO MARCO SIMÓN, MARINA PIRANOMONTE (eds.),
Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West, Roma, De Luca Editori D'Arte, 2020, 190 pp.
ISBN 978-88-6557-286-3, 48€.

La proliferación de publicaciones sobre la magia antigua es un fenómeno perfectamente comprensible, tanto por el interés intrínseco del tema como por la orientación cada vez más específica y especializada de dichas publicaciones, en relación directa de causalidad con la existencia de excelentes grupos y centros de investigación sobre este tema. En ese marco se inscribe esta laudable publicación, impresa en un formato grande (24x30) a dos columnas que permite la inclusión de reproducciones (dibujadas *ad hoc*, con la excepción de dos fotografías) en tamaño mediano y grande, lo que facilita generosamente la verificación de las descripciones. El libro nace como resultado del Proyecto de Investigación dirigido por Francisco Marco Simón, de la Universidad de Zaragoza, titulado “Espacios de penumbra: Cartografía de la actividad mágico-religiosa en el Occidente del imperio romano”, financiado por el Ministerio de ciencia e Innovación, aunque en realidad es un eslabón más en una larga cadena de proyectos y actividades de investigación emprendidas desde hace años por el magnífico equipo de la Universidad de Zaragoza que encabeza Francisco Marco, en colaboración con excelentes investigadores internacionales. Dado que incluyo al final de esta reseña el detalle de la distribución del libro, me limito ahora a resumir y hacer observaciones sobre las distintas partes y el contenido de los capítulos.

En coherencia con la idea que he expresado al comienzo acerca de la necesidad de investigaciones específicas sobre aspectos de la práctica mágica (a lo que se añade aquí la especificidad del contexto geográfico y cronológico), esta investigación se centra en los más diversos constituyentes materiales¹ de la magia, con especial

¹ Quizá la obra de referencia más próxima sería la editada por D. Boschung y J. N. Bremmer, *The Materiality of Magic*, Paderborn, Fink, 2015, pero con diferente orientación y aplicada a un ámbito geográfico y cultural diferente.

atención a la perspectiva contextual de la misma. Sin duda los hallazgos de la fuente de Anna Perenna marcan un hito en ese enfoque arqueológico, material y contextual, como señala Marina Piranomonte al comienzo de la obra. Asimismo, el recurso a la magia, desde el punto de vista social, se diversifica en función del estatus, medios y posibilidades del usuario, de modo que, según las finalidades y las técnicas a emplear, variará la naturaleza y cualidades de los objetos empleados, según el nivel cultural de aquél, como señalan en su introducción Richard Gordon y Francisco Marco.

El estudio sobre contextos y finalidades se abre con el análisis de las *defixiones* aparecidas en un templo o santuario. Los datos ponen de manifiesto, como establece Francisco Marco, tres interesantes características: la importancia del agua como medio de comunicación con la divinidad (de especial importancia en un contexto celta), la aparición de Cíbele y Atis como deidades a las que se dirigen las peticiones (en vez de las más habituales deidades subterráneas) y la abundancia de las que tienen como motivo un robo, especialmente en la zona británica sur-occidental. Este panorama general se acompaña de las necesarias precisiones sobre cada aspecto. Por ejemplo, la perspectiva “acuática” exige tener en cuenta el hecho de que a veces el propio río es el santuario de la divinidad. En cuanto a las divinidades, el autor subraya la novedad de la aparición de Atis como potencia cósmica en una fecha relativamente temprana, la del recurso a la “pasión” de Atis o el sufrimiento de los *galli* como paralelo en cuanto a efectos analógicos sobre las víctimas o la vinculación de Atis con los Dioscuros. Por su parte, las *defixiones in fures* contienen rasgos que las relacionan con los textos y acciones legales, siempre con exigencias de duro castigo y con una peculiar tendencia a veces a su exhibición pública en algún momento. En cualquier caso, el marco templario es sin duda un contexto sustancial de estas prácticas.

Sin duda un ámbito particularmente rico en objetos relacionados con la práctica mágica es el funerario, estudiado aquí en detalle por Silvia Alfayé y Celia Sánchez Nataliás. Dado que una clave de la actividad mágica es la comunicación entre los humanos y el amplio espectro de dioses, demonios y númenes varios, con especial atención a los espíritus de los muertos, a la revitalización de cadáveres y otras actuaciones semejantes, es lógico que el espacio funerario nos dé abundante información sobre prácticas mágicas. Naturalmente, esto implica que lo primero que hay que proteger en su integridad es el cadáver, por lo que un grupo de prácticas se centra en esta labor “profiláctica”. Pero más frecuente es el caso contrario: hay que procurar que los muertos no nos perjudiquen (cf. la expresiva inscripción *sit tibi terra gravis*). Los testimonios de acciones rituales para inmovilizar el cadáver son abundantes, así como de objetos destinados a este fin. En este grupo las *defixiones* tienen un papel

esencial. Los casos analizados por las autoras (que incluyen un cuadro con distribución geográfica y cronológica) son muy reveladores acerca de estas prácticas.

Pero también hay que contar con contextos más inesperados, que son los que aquí estudia Celia Sánchez Natalías: casas, baños y otras ubicaciones consideradas “liminales”. La autora nos ofrece un completo catálogo de las tablillas de maldición encontradas en contextos domésticos del occidente romano, además de algunas de carácter dudoso. En cuanto a las casas de baños, no hay muchos testimonios más allá de los que nos aportan los papiros mágicos (en los que destaca su uso con finalidad erótica), pero la autora pone de relieve la importancia de los testimonios de las *defixiones* halladas en el territorio británico, a pesar de las dudas suscitadas en algunos casos. Asimismo hay que contar con aquellos casos en los que el contexto es un edificio ruinoso o ruinas de mayor amplitud. En general, como señala la autora, la ubicación de las *defixiones* muestra más heterogeneidad de la que se había considerado hasta el momento, lo que conduce a la necesidad de una reflexión sobre la relación entre liminalidad y magia, tal como aquí encontramos. El capítulo incluye un útil cuadro con ubicaciones, contexto arqueológico, interpretación tradicional y revisada, así como la cronología de los ejemplos.

La diversidad contextual reaparece en el análisis que lleva a cabo Celia Sánchez Natalías en el capítulo siguiente, dedicado a diversos espacios públicos en los que se ubican las prácticas y testimonios mágicos, en el que la autora comienza por hacer precisiones metodológicas acerca de las ubicaciones tradicionalmente consideradas y la interpretación cultural, lo que la lleva a decantarse por los “contextos de uso” en vez de la proveniencia. Entre ellos destaca el de los espacios judiciales. Es cierto que bastantes *defixiones* judiciales se han encontrado en tumbas, pero no es menos cierto que los protagonistas de los juicios procuraban contrarrestar efectos malignos por diversos medios. En este sentido el recurso a las recetas para aminorar la virulencia del ataque judicial está atestiguado en la forma de $\theta\upsilon\mu\kappa\acute{\alpha}\tau\omicron\chi\omicron\nu$. La autora estudia asimismo casos cuya ubicación es el circo (con abundante documentación de Cartago y Hadrumetum) y el anfiteatro, aunque en este caso hay dudas sobre la ubicación original exacta de los materiales. En cualquier caso, los testimonios aportados demuestran que los espacios indicados, a pesar del riesgo que implicaban por su carácter público, no escaparon a la práctica mágica, aunque no fueron lugares de ubicación frecuente.

La relación entre la opción individual y la presión que ejercen los modelos fijados socialmente es estudiada por Antón Alvar Nuño en relación con tres contextos: la casa, los talleres y *negotia* y las propiedades agrarias. En el primer caso el papel del *pater familias* era esencial. El uso de *defixiones* y otros medios de esta naturaleza

(sin excluir, por ejemplo, el recurso astrológico) le resultaban de especial utilidad frente a rumores y acechanzas de toda naturaleza que pusieran en riesgo su papel y honorabilidad, así como su patrimonio. Los ejemplos seleccionados por el autor son claramente significativos. Otro tanto cabe decir de aquellos testimonios que llevan al entorno laboral. Se observa la necesidad de protección de dicho entorno en una variada gama de riesgos, de modo que no es menor la de medios utilizados, desde el simple amuleto a (de nuevo) la astrología. En el caso de las propiedades rústicas es evidente que las amenazas que exigían protección procedían mayoritariamente de los propios procesos naturales que podrían verse alterados por muy diversas razones. El hecho de que la responsabilidad de la buena marcha de dichas propiedades estuviera en manos de un *vilicus*, suponía una presión adicional para recurrir a la magia. En todos estos casos la magia contribuía a que el individuo hiciera frente a responsabilidades de carácter social: el individuo frente a la presión externa.

Fuera ya de la cuestión contextual, el papel del cuerpo en las *defixiones* latinas es analizado por Richard Gordon. Por un lado hay que contar con la interpretación que en la Antigüedad se daba a las afecciones somáticas como posible efecto de prácticas frente a las que había que defenderse, mientras que, en paralelo, la búsqueda de un efecto maligno de carácter somático es frecuente en la magia hostil, con un detalle a veces muy notable de las partes del cuerpo afectadas y de los efectos buscados. El autor clasifica el material estudiado en tres grupos que ejemplifican bien su postura. Primero, el cuerpo como una “totalidad sufriente”, en aquellos casos en que es objeto de daño y castigo en su conjunto. Segundo, aquellos casos en que el cuerpo es considerado como un “guión somático”, es decir, los casos en que se pide que el individuo tenga una serie de padecimientos somáticos que alteren especialmente su existencia. Por último, lo que el autor llama “el cuerpo desarticulado”, es decir, las peticiones en las que se detallan diversas partes del cuerpo, en un desmembramiento total y con detalles específicos sobre los efectos en cada parte.

La parte dedicada a técnicas especializadas se abre con la relevante contribución de Celia Sánchez Natalías dedicada a “paragrafias e iconografía”, en la que es fundamental la abundante serie de ilustraciones. La distorsión intencionada de la escritura dice mucho de las intenciones del sujeto practicante de la magia, sobre todo si tenemos en cuenta la importancia que tiene la relación directa entre el nombre y lo significado. La autora presenta una completísima relación de “perversiones” textuales, seguidas del análisis del fenómeno de la “enmarcación” o encuadre visual de dichas palabras o textos, de nuevo con una lista de sus alternativas. Este procedimiento expresivo de raíz greco-egipcia es exclusivo, según señala la autora, del territorio norteafricano.

El otro gran grupo de recursos formales aquí estudiado (con detalle de su ubicación) es el de las imágenes, consistentes en: las deidades o espíritus invocados, imágenes que pretenden ser “retratos” de las víctimas y ejemplos mixtos. Todo ello se presenta, como decía, con abundancia de imágenes y con una exhaustiva clasificación.

La naturaleza y variedad de *charaktêres* es objeto del análisis de György Németh, entendiendo por tales aquellos signos que carecen de cualquier correlato fonético o semántico, pero que servían para la comunicación entre el mago y la esfera sobrenatural. Deben ser distinguidos de los dibujos, de los símbolos y de las ligaduras. Partiendo de la clasificación de Dzwiza, el autor pasa revista en primer lugar a las diversas teorías sobre el origen de los mismos: origen sud-arábico, escritura cuneiforme, signos astronómicos, jeroglíficos, formas de agujas e incluso la relación con las tablillas áticas de sorteo de cargos. Con razón se llega a la conclusión de que es imposible llegar a una explicación única de su origen. A continuación, el autor describe la distribución en el espacio y en el tiempo de estos signos, su presencia en invocaciones, frases mágicas, grupos más amplios, colocación aleatoria, presencia en dibujos, en el cierre de las fórmulas y, finalmente, como marco del texto mágico. Todo ello acompañado de cuadros e ilustraciones muy útiles.

La última contribución de esta parte corresponde a Attilio Mastrocinque y tiene como objeto las filacterias del occidente romano. Es una detallada revisión de los amuletos inscritos en láminas metálicas, ampliando los ya clasificados por Kotansky con posteriores novedades. Para su análisis el autor tiene en cuenta tanto su proveniencia como, cuando es posible, su ubicación exacta. La clasificación presentada contiene la siguiente agrupación: amuletos para proteger los campos, amuletos domésticos, amuletos procedentes de templos o recintos sagrados y el amplio grupo de los amuletos procedentes de tumbas. Este bloque se subdivide en aquellos que tienen *charaktêres*, nombres mágicos y grupos de vocales, los que tienen una finalidad relacionada con la salud², los destinados a revitalizar un cadáver y, por último, aquellos que contienen fórmulas bíblicas. El apartado concluye con una observación referente a la progresiva complejidad en materia de especulación teológica que se registra desde el siglo II d. C. y que se plasma en la tendencia a combinar (igual que en los papiros y gemas mágicas) elementos del ritual judío con otros egipcios y grecorromanos.

La última parte (y el último capítulo) contiene el estudio de elementos mágicos en el cristianismo antiguo, a cargo de Gonzalo Fontana Elboj. Consta de dos apartados

² Por error, este grupo y el siguiente se numeran ambos como 4.2.

principales. En el primero, que contiene referencias a diversos textos y observaciones sobre las sospechas de magia en el cristianismo, el bloque principal se centra en los *Hechos de los apóstoles*, a propósito de sus críticas al empleo de la magia, concentradas en las figuras de Simón Mago y de los magos de Éfeso. En el segundo apartado observamos la otra cara de la relación entre magia y cristianismo, es decir, la presencia en sus tradiciones de elementos que se relacionan con las prácticas mágicas de forma parcial o total. En concreto se hace referencia a lo que el autor denomina “cristianismo extático” y, sobre todo, a la cuestión de la glosolalia, con análisis de los testimonios y una propuesta sobre los orígenes de esa glosolalia cristiana, que habría que considerar limitada al siglo I d. C., con progresiva desaparición después. Sin duda en esta introducción de prácticas mágicas tuvo bastante que ver la incorporación de gentiles al cristianismo. El autor considera que se produjo una recontextualización de esos elementos mágicos, entre los que la glosolalia tuvo gran importancia.

Finalmente hay que señalar la adición de un útil Apéndice en el que se recogen las correspondencias entre los distintos *corpora* de defixiones y la nueva edición de Celia Sánchez Natalías: *Sylloge of Defixiones from the Roman West*, BAR-International Series, Oxford (de próxima aparición).

Como puede verse, estamos ante un excelente instrumento de trabajo para todos los interesados no sólo en la específica cuestión de las *defixiones*, sino también de la magia antigua. Los capítulos están contruidos con gran rigor y denotan una consolidada línea de investigación que nos deja este loable resultado³.

CONTENIDO DE LA OBRA:

Contents, Preface, Notes on Contributors, Abbreviations, Figures (1-11)

“Scegliere il Magico”: Marina Piranomonte (13-14)

“Introduction”: R. Gordon- F. Marco (15-22)

Parte I: *Contexts: Sites, aims and power.*

1. Francisco Marco Simón: “Magical practice in Sanctuary Contexts” (25-40).
2. Silvia Alfayé-Celia Sánchez Natalías: “Magic in Roman Funerary Spaces” (41-54).

³ Las erratas son escasas y se concentran en algunos apellidos de la bibliografía (Jiménes por Jiménez, Villagro por Villagra). El texto inglés registra algunos errores de coherencia sintáctica, pero son mínimos.

3. Silvia Alfayé: “Unexpected Contexts: Revisiting the ‘other’ *locations of defixiones* in the roman West” (55-68).
4. Celia Sánchez Natalías: “Other public spaces as magical contexts” (69-76).
5. Antón Alvar Nuño: “Ritual power, routine and attributed responsibility: Magic in Roman households, workshops and farmsteads” (77-91).
6. Richard Gordon: “Diagnosing the signs: The body as subject in Latin *defixiones*”(93-100).

Parte II: Specialised Techniques

7. Celia Sánchez Natalías: “Paragraphics and Iconography” (103-123).
8. György Németh: “Charaktères on curse tablets in the western provinces of the Roman Empire” (125-137).
9. Attilio Mastrocinque: “Phylacteries in the Latin West: A survey” (139-149).

Parte III: From Pagan to Christian

10. Gonzalo Fontana Elboj, “Traces of Magic in Early Christianity: New contexts and the search for social sanctions” (153-168).

Appendix: Table of Correspondences between C. Sánchez Natalías, *Sylloge* and other major collections (169-181)

Index (general 183-185, sites 186-188, deities and analogous entities 189-190).

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
emilio.suarez@upf.edu

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*, *Monografías de Filología Griega 31*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021, 342 pp. ISBN: 978-84-1340-277-2.

Come nella biblioteca di un mago, in cui su mensole e ripiani si affastellavano quaderni di ricette e libri magici, manuali e testi scientifici, teosofici e filosofici, da cui poter attingere suggestioni, preghiere, informazioni e disegni, così in quella dello studioso moderno —giovane o esperto ricercatore— che voglia affrontare i temi intensi e variegati dei rapporti tra amore e magia nel mondo antico troverà di certo posto in bellavista, lontano dalla polvere che a volte si posa sui suddetti scaffali, il

recente volume del prof. Emilio Suárez de la Torre dal titolo *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*¹.

Inserito come XXXI all'interno della collana "Monografías de Filología Griega" dell'Università di Saragozza, il volume si presenta come una ricca summa di materiali reinterpretati con acribia filologica e indagine storico comparativa dall'autore, esperto conoscitore della magia e delle sue fonti, delle sue formule e dei suoi rituali, così come descritti nei *Papyri Graecae Magicae* e nelle altre testimonianze, letterarie e non. Il saggio, suddiviso in due ampie e dense sezioni, ripercorre e ripropone alcune delle tematiche che hanno caratterizzato la vicenda accademica e scientifica dello studioso, alcune già oggetto di pubblicazioni² prodotte in seno a progetti di ricerca di cui Emilio Suárez de la Torre è stato titolare nella sua lunga e densa carriera di professore di Filologia Greca presso le Università di Saragozza, Valladolid e *Pompeu Fabra* di Barcellona.

Le parole poste *ad incipit* della presentazione mostrano al lettore la *necessitas* che costituisce la genesi stessa del volume: in una società che —frastornata dalla globalizzazione— sta dimenticando l'amore per il mondo antico e per le lingue che di esso sono espressione —e che costituiscono la base imprescindibile della nostra cultura— le pagine del volume vogliono essere una requisitoria verso coloro che, convinti dell'inutilità di questo sapere, ne promuovono l'oblio. Conoscere il mondo greco e latino è la via per conoscere l'essere umano: conoscere i dolori e le

¹ Emilio Suárez de la Torre, *Eros mágico. Recetas eróticas mágicas del mundo antiguo*, Monografías de Filología Griega 31, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021. 342 pp. ISBN: 978-84-1340-277-2. Il volume è stato di recente oggetto di recensioni assai favorevoli ad opera di Rosario Guarino Ortega (*Myrtia* 37, 2022, pp. 244-245) e di Gabriel Silva (<https://bmcr.brynmawr.edu/2022/2022.04.03/>). Scrivere queste poche pagine a commento di questo prezioso volume è per me cosa assai cara: esse vogliono essere una espressione di affetto e stima verso uno dei miei più cari Maestri, punto di riferimento per quanti si occupino dei rapporti tra divinazione e magia nel mondo antico. Per un approfondimento sulle biblioteche presenti nelle botteghe dei maghi si legga il contributo dello stesso autore "The library of the Magician"; ci sia permesso, inoltre, rimandare ad un contributo edito qualche anno fa in un volume a cura dello studioso, frutto dei risultati di un progetto di ricerca internazionale: Mariangela Monaca, "A scuola di magia. Gli strumenti del mago tra papiri e gemme: rileggendo PGM IV, 2006-2139", in Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco, Eleni Chronopoulou, Isabel Canzobre (eds), *MAGIKÈ TÉCHNE. Formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*, Madrid: Clásicos Dykinson, 2017, pp. 159-176.

² Un elenco di alcune di tali pubblicazioni, utile al lettore per aver un quadro delle ricerche dello studioso sul tema della magia, è inserito nella ricchissima bibliografia che chiude il volume alle pp. 320-323.

speranze, le visioni della morte e dell'amore, le credenze e le prassi dell'uomo antico costituisce la forma più elevata per una «espeleología histórica del alma humana y de la sociedad» e ci mostra un mondo che «se nos revela dividido *entre lo sublime y lo cotidiano*»³. Da questa *necessitas* —del tutto condivisa da chi scrive— nascono queste pagine, come una «incursión en el mundo del amor y del sexo en un momento concreto de la historia y a través de unos documentos a la vez particulares y reveladores», utili testimoni dell'esperienza umana, oltre i limiti del tempo e del luogo.

Il titolo rende così da subito chiaramente esplicito il tema che costituirà l'oggetto: gli incantesimi e le magie a carattere erotico conservate su papiri o su lamine di piombo, in maggioranza provenienti dall'Egitto greco-romano (ma anche da località contigue, quali ad esempio la Sicilia, la Tessaglia, il Nordafrica), catalogate secondo un ordine cronologico, utile per comprendere l'evoluzione del pensiero sull'amore e sull'Eros.

Proprio un'invocazione ad Eros, tratta dal *PGM IV* (1747-1809), apre le pagine dell'Introduzione, in cui si descrivono le diverse modalità di concepire la passione amorosa in Grecia e a Roma, espresse nei testi letterari greci, latini ed egiziani, e soprattutto nei documenti magici (papiri, *ostraka*, lamine di piombo, amuleti e gemme) che ci narrano le prassi comuni della vita quotidiana.

Delle due ampie sezioni che seguono, la prima (*“Sobre magia, magos y dioses en el Egipto grecorromano”*, pp. 27-126) prosegue sulle linee definite nell'Introduzione ed offre innanzitutto al lettore un ampio quadro delle diverse teorie che tentano di rispondere alle domande «¿qué es la magia?» e quali siano i suoi rapporti con la *religio*, «¿qué es un mago?» e quale siano le sue funzioni, il suo ruolo, i suoi strumenti e i suoi manuali, la tipologia delle ricette, delle formule e degli incantesimi da lui messi in atto durante l'operazione magica. Dopo una breve storia della conservazione e delle edizioni dei Papiri magici (§1.2), l'autore inserisce una interessante e dettagliata analisi di alcuni passi tratti dai *PGM* in cui si descrivono ricette e formule che potremmo definire “ad ampio spettro magico”, ovvero finalizzate all'ottenimento di specifici benefici nonché all'ammaestramento di allievi e apprendisti maghi. Un interessante paragrafo di riepilogo posto al termine di queste pagine permette al lettore di focalizzarne i punti salienti, le problematiche e le ipotesi di comprensione.

³ Secondo una formula opportunamente usata come titolo di uno dei Colloqui organizzati in seno ai progetti di ricerca, dal titolo *Los papiros mágicos griegos entre lo sublime y lo cotidiano*, i cui atti sono stati pubblicati a cura di Emilio Suárez de la Torre, Miriam Blanco, Eleni Chronopoulou, Madrid 2015.

Agli dèi invocati nelle prassi magiche descritte nei papiri, e soprattutto in quelle connesse alla magia erotica, è dedicato il terzo capitolo di questa prima sezione, in cui si delineano i tratti di Afrodite ed Eros. L'autore analizza alcuni brani in cui si descrivono ricette e rituali con inni e formule e invocazioni ad Afrodite (tra cui *PGM* IV 2891-2942; *PGM* IV 3209-3254). Tale indagine si dimostra utile a definire il profilo «magico» della dea, funzionante sia nell'ambito della relazione amorosa, sia in un più ampio quadro di convergenze con altre divinità femminili: in ella, infatti, si agglutinano a volte molte delle prerogative (benefiche e fecondative ovvero costrittrive e pericolose) che caratterizzano le diverse personalità divine, in una sorta di «enoteismo femminile» (l'espressione —su cui abbiamo già avuto modo di riflettere— è di Turcan, riletta in contesti magici dalla Sfameni Gasparro⁴), quasi a volerne espandere *ad libitum* la potenza in un senso cosmico ed universale.

Con i medesimi obiettivi viene poi indagata la figura di Eros, utilizzando come strumento privilegiato di analisi la narrazione dell'episodio di Eros e Psiche presente nei papiri (*PGM* IV 1715-1867; cfr. XII 14-95), in cui le passioni umane si confondono con i desideri divini, e si mescolano nelle abili mani del mago con amuleti⁵, ricette e formule.

⁴ G. Sfameni Gasparro, “Tra *mageutiké techné* e teologia. I *PGM* come testimoni della religiosità tardo-antica”, in E. Suárez de la Torre – A. Pérez Jiménez (eds.), *Mito y Magia en Grecia y Roma*, (*Supplementa MHNE* 1), Barcellona, Libros Pòrtico, 2013, pp. 161-177. Cfr. Monaco 2017, pp. 175-176.

⁵ Molti sono gli esemplari di amuleti e gemme magiche giunti fino a noi che rimandano alla raffigurazione con finalità magico-erotiche della vicenda di Eros e Psiche. Si rimanda solo a titolo esemplificativo ad alcuni esemplari: ad esempio in CBd/1166 (CBd = The Campbell Bonner Magical Gems Database, 2010-, developed at the Museum of Fine Arts, Budapest, editor-in-chief: Á. M. Nagy, consultabile su <http://cbd.mfab.hu/cbd/>), una gemma in calcidonio marrone dell'Ashmolean Museum di Oxford, studiata da Henig – MacGregor (M. Henig, A. MacGregor, *Catalogue of the Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum, II. Roman*, Oxford, 2004, no. 13.18), riproduce l'immagine di Psiche alata stante a destra, vestita di peplo, nell'atto di porgere una ghirlanda ad Eros, che sta a sinistra, di fronte a lei, con un arco nella mano sinistra e una freccia nella mano destra. Li divide una iscrizione verticale dal basso verso l'alto: βαλθαμ. Circonda la scena l'iscrizione χρῶεντυχῶς θεοδώρα, ovvero χρῶ ἐντυχῶς Θεοδώρα, ‘Addio Teodora!’, indicativo probabilmente del destinatario dell'operazione magica. A confronto si vedano anche CBd/454, un diaspro studiato da Christopher A. Faraone e conservato presso il Kelsey Museum of Archaeology, ovvero CBd/489, una ematite nera conservata al British Museum e studiata da S. Michel (*Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 59, no. 89). Interessante anche la classe di gemme raffiguranti Afrodite ed Eros, secondo una tipologia assai diffusa e rappresentata ad esempio dall'ematite nera dell'*American Numismatic Society* di New York (CBd/1364) in cui la dea è

Segue la seconda sezione del volume (“El estudio de los hechizos eróticos”, pp. 127-287) che, proponendo un’ampia raccolta delle ricette magiche con formule erotiche presenti nei papiri e nelle *tabellae*, costituisce per lo studioso uno strumento di eccezionale importanza. Catalogate in ordine cronologico, in un intervallo che occupa sei secoli (tra I a. C. e V d. C. circa), e distinte per la loro provenienza linguistica (greco o demotico) e per il contenuto, esse rispondono a due obiettivi: A. La teoria, contenente ricette di contenuto generale e di uso diffuso (pp. 134-199); B. La prassi, contenente ricette realizzate *ad personam* (pp. 200-285).

«Veremos textos —annuncia l’autore (p. 133)— de contenido negativo y de maldición, numerosas recetas de seducción y atracción, de separación, incluso las que ya están a caballo entre la magia y la medicina, como son las que tienen por finalidad evitar la preñez, estimular la erección, provocar el insomnio, etc.». Prende vita così un quadro variegato di incantesimi, in cui elementi convenzionali e formulari si combinano con novità testuali e operative, in cui le divinità vengono evocate per assecondare i desideri del praticante, di essere amato e di condurre a sé l’amato.

Pagina dopo pagina, di tutti i testi che analizza lo studioso fornisce la storia, offre un’attenta analisi filologico-strutturale, propone una traduzione ed un commento, con una revisione bibliografica⁶.

La seconda parte della sezione (pp. 200-285) è, invece, dedicata allo studio di alcune *defixiones* erotiche, papiri, amuleti o simili, databili tra il VI/V a.C. e il V d.C., che ci permettono di conoscere l’uso reale e concreto di filtri e formule descritti nella parte A. Esse sono riunite per tipologia sessuale, ovvero diversificate tra la clientela maschile (circa 60 esempi) e quella femminile (circa 20), al fine di fornire in maniera innovativa alcuni spunti per un ulteriore studio di genere.

raffigurata in piedi di fronte, testa a sinistra, mani legate dietro la schiena da una corda che le cinge più volte anche le gambe, tenendole stretto il mantello. Accanto a lei, a sinistra, un Eros alato, inginocchiato su un ginocchio e con in mano la corda. Intorno una iscrizione ΠΙΘΘΕC, forma corrotta di ΠΙΘΘOC, *desiderio*, secondo Schwartz (1979). Per lo studio di queste tipologie gemmarie afferenti all’ambito erotico si rimanda ad alcune riflessioni da noi proposte nel corso del Congresso Internazionale *Ad Astra per Corpora: Astrología y Sexualidad en el Mundo Antiguo*, svoltosi presso l’Università di Malaga nel febbraio 2015, in stampa.

⁶ Cfr. ad esempio la citazione dei testi nella recentissima edizione a cura di C.A. Faraone, S. Torallas, *GEMF: Greek and Egyptian Magical Formularies: Text and Translation*, California Classical Studies N. 9, Chicago 2022, frutto del lavoro di un gruppo di ricerca internazionale, cui l’autore ha partecipato.

Conclude il catalogo un incantesimo per un amore omoerotico, tra Sofia e Gorgonia (*SM* 42, pp. 269-285), inciso su una *tabella* di piombo di forma quasi circolare databile tra il II e IV d.C. e proveniente da Hermopolis, che suscita l'interesse dell'autore per la sua composizione in versi giambici.

Dopo le conclusioni, utili ad avviare con il lettore una riflessione sui contenuti, gli obiettivi e gli strumenti della magia erotica, completa il testo una amplissima ed esaustiva sezione bibliografica (pp. 297-325) che mostra la profondità della documentazione trattata, la cui ricchezza è di certo indice del notevole interesse che la tematica della magia erotica ha suscitato e suscita tra gli studiosi.

Un lavoro di eccezionale interesse, dunque, che vuole sollecitare l'attenzione dei ricercatori ed anche stimolare l'interesse dei non addetti ai lavori che, come si legge nella *nota finale* del volume, si chiederanno forse: «¿funcionaban?».

«La respuesta exacta es imposible de dar, pero creo —conclude Emilio Suárez de la Torre— que lo que está claro es que la pervivencia de esta práctica indica una gran confianza en los procedimientos y en los individuos que los recomendaban. Es cierto que no todos podrían pagar las sumas que exigiría la elaboración de recetas costosas, pero ya hemos visto que los profesionales de la magia supieron adaptarse muy bien a toda clase de clientes y que hemos visto una gama amplia de recetas. En cualquier caso, y si tiene curiosidad, el lector podrá experimentar».

Forza, dunque, mettiamole alla prova e vediamo se queste ricette, con le dovute precauzioni, daranno risposte alla ricerca dell'amore, o dell'amato!

MARIANGELA MONACA

Università degli Studi di Messina

mariangela.monaca@unime.it

DÁMARIS ROMERO-GONZÁLEZ, ISRAEL MUÑOZ-GALLARTE, GABRIEL LAGUNA-MARISCAL (eds.), *Visitors beyond the Grave. Ghosts in World Literature*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2020 (Série Humanitas Supplementum. Estudos Monográficos), 292 pp. [ISBN: 978-989-26-1763-3].

Como se desprende del título, este volumen colectivo aborda el tema de los fantasmas y las apariciones fantasmales en la literatura en general, si bien el mundo antiguo tiene una mayor presencia que el resto de los períodos históricos.

Así, tras una breve presentación a cargo de los editores (pp. 11-18), se inicia el volumen con el estudio “Ghosts Stories in the Greek Novel: A Typology Attempt”

(pp. 19-32) a cargo de **C. Ruiz Montero**, reconocida especialista en la novela greco-latina, que analiza en este caso nueve textos novelescos en los que se dan historias de apariciones verdaderas o fingidas perfectamente tipificadas desde el punto de vista retórico. Le sigue **D. Romero-González**, “The Function of Dream-Stories in Plutarch’s *Lives*” (pp. 33-45), buena conocedora de la obra del de Queronea, estudiando los sueños de las *Vidas* plutarqueas en los que, valga la redundancia, se aparecen aparecidos y cómo estas manifestaciones sobrenaturales afectan directamente al curso vital de los biografiados e inciden en los fines morales del autor. En “Menippus, a Truly Living Ghost in Lucian’s *Necromancy*” (pp. 47-64), **P. Gómez Cardó** estudia la ficción de Luciano a la hora de describir la *katábasis* del filósofo cínico Menipo para consultar a Tiresias, filosofando con parodia o parodiando mientras se filosofa al más puro estilo de Luciano, sobre quien también trata **D. Ogden**, “Lies to Good to Lay to Rest: The Survival of Pagan Ghost Stories in Early Christian Literature” (pp. 65-80), partiendo de *El amante de las mentiras* de Luciano y sus prototípicos relatos de aparecidos que fueron retomados por el cristianismo, especialmente por Agustín de Hipona, dada su raigambre en la cultura popular y su valía como confirmación de la existencia de una vida más allá de la muerte. En este sentido, la contribución de **M. Bermúdez Vázquez**, “Demons, Ghosts and Spirits in the Philosophical Tradition” (pp. 81-89) explora la función metafísica y mediadora que Sócrates, Descartes y Hegel aplicaron a los términos *daimones*, *génie* y *Geist* respectivamente, aunque en un principio sean considerados ajenos a lo racional. Por su parte, **Á. J. Traver Vera**, “The Atomistic Denial of Ghosts: from Democritus to Lucretius” (pp. 91-104), muestra cómo atomistas y epicúreos reinterpretaron las manifestaciones fantasmales como efecto de la pervivencia física de las personas tras la muerte, mientras que un estoico como Séneca, creyente en la inmortalidad del alma, acude habitualmente en sus tragedias a las apariciones fantasmales por el valor dramático que aportan a la trama en diversas tipologías estudiadas por **M. Rodríguez-Pantoja**, “The Role of the Ghosts in Seneca’s Tragedies” (pp. 105-121).

Con el mundo clásico como referente, se inicia la sección de trabajos dedicados a la tradición en la literatura occidental con “Ghosts of Girlfriends Past: Development of a Literary Episode” (pp. 123-138), de **G. Laguna Mariscal**, quien analiza el tópico de la aparición de la novia fantasmal en Propertio, Petrarca, Luis Martín de la Plaza, Jaime Gil de Biedma y Luis Alberto de Cuenca. Por su parte, **F. J. Rodríguez Mesa**, “On Women’s Faithfulness and Ghosts: About *Decameron* 7.1” (pp. 139-148), estudia el uso cómico que Boccaccio hace del motivo de la aparición fantasmal y cómo le sirve para caracterizar a los personajes de la *novella*. **A. Rísquez**, “The ‘Ghost’ in the Magic Treatises by Lope de Barrientos” (pp. 149-158) estudia varios tratados

compuestos por Lope de Barrientos en el s. XV sobre aspectos relacionados con las apariciones y las visiones aunando aristotelismo y cristianismo. **A. Zapatero Molinuevo**, “‘Phanton Ladies’ and ‘Ghosts Gallants’: The Motif of Supernatural Lovers in the Spanish Golden Age Theatre” (pp. 159-172), vuelve al motivo del amor supernatural que se da con frecuencia en el teatro español del Siglo de Oro con la versión del galán o la dama disfrazados de fantasmas, analizando las diferencias de tono cómico que supone uno u otro caso en *La dama duende* y *El galán fantasma* de Calderón. Shakespeare también recurrió a las apariciones en su teatro y **M. Martínez Sariago**, “*Tomorrow in the Battle Think on Me*: Haunting Ghosts, Remorse and Guilt in Shakespeare’s *Richard III* and Javier Marías” (pp. 173-186), analiza la función acusatoria de los fantasmas de las víctimas del rey y su influencia en *Mañana en la batalla piensa en mí* de Javier Marías. A continuación, **J. L. Pérez-de-Luque**, “Ghostly Presences in H.P. Lovecraft’s ‘*Cool Air*’ and *The Case of Charles Dexter Ward*” (pp. 187-198), se introduce en el fascinante y difícil de enmarcar universo de Lovecraft, donde la imagen del fantasma cobra nuevos tintes propios del imaginario de seres indefinidos y/o indefinibles del novelista estadounidense. A otro maestro de la literatura de terror dedica **C. A. Huertas Abril** su trabajo “The Influence of the *Castle of Otranto* in *The Shining*, or the Reception of Eighteenth-century Gothic Ghosts in Stephen King’s Literature” (pp. 199-209), mostrando cómo la obra de Walpole pudo haber influido en la de King a la hora de introducir, entre otros elementos, los fenómenos paranormales en *El resplandor*. La influencia, pues, de la novela gótica en la literatura contemporánea es objeto también del estudio de **M. J. López**, “The Ghostly, the Uncanny and the Abject in Jean Rhy’s *After Leaving Mr Mackenzie*” (pp. 211-222), quien introduce, además, el componente de lo siniestro en términos freudianos. Otras tradiciones culturales como la árabe también han aportado sus fenómenos paranormales y **M. Porrás Sánchez**, “The Moroccan *jinn* in the Anglo-American Literary and Ethnographic Tradition” (pp. 223-237), ofrece un interesante análisis de cómo diversos autores norteamericanos se han interesado por los fantasmas del folclore marroquí y los han presentado a la cultura occidental desde un punto de vista etnográfico y literario. Finalmente, dimensión etnográfica tiene el último trabajo: “Purgatory in Los Pedroches. An Anthropological Approach from the Ethnographic Analysis of a Ceremony: Ánimas Benditas in Christmas Eve in Dos Torres” (pp. 239-250), de **I. Alcalde Sánchez**, que trata sobre la celebración de las llamadas “ánimas benditas” en la Nochebuena de Dos Torres, en Los Pedroches (Córdoba).

El volumen, que se cierra con la bibliografía citada en las contribuciones (pp. 251-271) y tres útiles índices (*i. locorum*, pp. 273-283, *i. rerum*, pp. 285-290,

i. nomenclatura, pp. 291-292), resulta, en definitiva, una aportación valiosa para el estudio de la pervivencia y tradición de las apariciones fantasmales y otros fenómenos sobrenaturales desde la Antigüedad Clásica hasta nuestros días, aunque se echan en falta estudios sobre otras culturas orientales, otras tipologías fantasmales y algo más de presencia de la literatura decimonónica, por lo que instamos a sus editores a que ideen más volúmenes sobre el tema. En esos hipotéticos estudios se debería desarrollar un aspecto prácticamente ausente de los trabajos aquí reseñados: la relación de la magia con las apariciones fantasmales, sobre todo en los rituales necrománticos perfectamente tipificados tanto en los textos mágicos como en las adaptaciones literarias, si bien es cierto que no todos los fantasmas se aparecen por invocación.

ÁLVARO IBÁÑEZ CHACÓN
Universidad de Granada
alvaroic@ugr.es