





# ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO III · 2012

ENVIDIA Y FASCINACIÓN:  
EL MAL DE OJO EN EL OCCIDENTE ROMANO

ANTÓN ALVAR NUÑO

Universidad de Huelva  
PUBLICACIONES





# ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO III • 2012

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	I
I. HISTORIOGRAFÍA DEL MAL DE OJO .....	13
1. Los tratados sobre el mal de ojo entre los siglos XV y XVII.....	17
2. <i>Jettatura</i> . El mal de ojo en el Siglo de las Luces.....	20
3. El mal de ojo entre el siglo XIX y comienzos del XX. Primeras aportaciones científicas .....	27
4. Los estudios sobre el mal de ojo en la actualidad .....	35
II. PROBLEMAS TERMINOLÓGICOS Y CONCEPTUALES.....	37
1. La terminología greco-latina.....	40
1.1. Las expresiones para el mal de ojo en griego .....	40
1.2. Las expresiones para el mal de ojo en latín .....	41
2. Catalogar el mal de ojo.....	44
2.1. El mal de ojo como superstición .....	44
2.2. El mal de ojo como magia .....	48
3. Definir el mal de ojo.....	53
3.1. Tendencias universalistas.....	54
3.2. Tendencias deterministas .....	57
III. EL MAL DE OJO Y SUS EFECTOS: SINTOMATOLOGÍA, ETIOLOGÍA Y DIAGNOSIS.....	63
1. Sintomatología.....	65
2. Etiología .....	67
3. Diagnóstico.....	74
3.1. Quién decide el diagnóstico.....	74
3.2. Los médicos hipocráticos.....	76
3.3. Los templos de Asclepio .....	83
3.4. Curanderos errantes y milagrosos.....	84
IV. EL AOJADOR.....	87
1. <i>Oculi Divini Vigoris</i> .....	89
1.1. <i>In Oculis Animus Habitat</i> .....	92
1.2. Las descripciones fisiognómicas como justificación de	

la superioridad étnica.....	104
1.3. La mirada de las personas malévolas .....	109
1.4. El mal de ojo en relación con las teorías fisiognómicas .....	116
1.4.1. El mal de ojo como una patología ocular.....	117
2. El mal de ojo y la envidia.....	129
2.1. Algunos aspectos sobre φθόνος, <i>Invideo</i> y <i>Livor</i> .....	135
2.2. La envidia a los atributos personales (la envidia y el amor).....	138
2.3. Envidia y política .....	143
2.4. Envidia y economía.....	149
2.5. La envidia de los dioses.....	153
V. SÍMBOLOS APOTROPAICOS CONTRA EL MAL DE OJO.....	159
1. El falo.....	162
1.1. Imágenes del falo exento en Italia .....	165
1.2. Imágenes del falo exento en África .....	172
1.3. Imágenes del falo exento en la Península Ibérica .....	175
1.4. Imágenes del falo exento en Galia .....	177
1.5. Simbología relacionada con el falo exento .....	178
1.6. Príapo.....	183
2. <i>Gorgoneia</i> .....	187
2.1. <i>Gorgoneia</i> en Italia .....	193
2.1.1. Entalles .....	193
2.1.2. Mosaicos .....	195
2.1.3. Frescos murales.....	199
2.1.4. Otros.....	200
2.2. <i>Gorgoneia</i> en África .....	200
2.3. <i>Gorgoneia</i> en la Península Ibérica.....	202
2.4. <i>Gorgoneia</i> en Galia.....	205
3. Figuras grotescas.....	207
3.1. Figuras grotescas en Italia.....	215
3.2. Figuras grotescas en el norte de África .....	223
3.3. Figuras grotescas en la Península Ibérica .....	224
3.4. Figuras grotescas en Galia .....	225
4. Otros motivos iconográficos y apótopes contra el mal de ojo.....	228
VI. EL CONTEXTO DE LOS APÓTOPES.....	235
1. La protección personal.....	239
1.1. Amuletos.....	239
1.2. La saliva .....	243
2. La protección del hogar y de los <i>negotia</i> .....	247
2.1. La entrada .....	249
2.2. El atrio.....	252

2.3. El triclinio .....	253
2.4. Otras dependencias.....	254
3. La protección de la ciudad: Fascino y las vestales .....	256
VII. EL MAL DE OJO EN LAS PROVINCIAS.....	261
1. Cuestiones metodológicas .....	263
2. Homogeneidad iconográfica .....	267
3. La semiótica del ojo entre finales del siglo I a.C. y finales del II d.C....	269
VIII. CONCLUSIÓN .....	273
IX. BIBLIOGRAFÍA.....	281





## INTRODUCCIÓN

---



En el vestíbulo de un complejo cultual de Cibeles descubierto en el monte Celio en Roma apareció un mosaico en blanco y negro con representación del mal de ojo atravesado por una lanza y rodeado de animales con cuernos (ciervo, toro y cabra)<sup>1</sup> y una *tabula ansata* que contenía el texto siguiente: *Intrantibus hic deos propicios et Basilic[ae] Hilariana*, con cuatro improntas de pie en ambas direcciones. Un pedestal de estatua datable a mediados del s. II y dedicado a M. Publicius Hilarus, *margaritarius* y *quinquennalis perpetuus* del *Collegium dendrophorum Matris deum m(agnae) I(deae) et Attidis* estaba junto a la jamba derecha de la puerta, y en el mismo espacio apareció también un *arbor sancta*<sup>2</sup>, confirmando que esta Basilica Hilariana constituía la sede del colegio de los dendróforos encargados del culto de la Magna Mater. La presencia de esta iconografía –reproducida en la fig. 27– en el vestíbulo de acceso a uno de los espacios más significativos de los cultos orientales en Roma creo que puede servir de óptimo ejemplo para ilustrar la omnipresencia que la creencia en el mal de ojo tenía en la *Vrbs* y en todo el Mundo Antiguo en general, y no sólo en los espacios privados (como documentan mensajes tan conocidos como el bajorrelieve del Museo Arqueológico de Nápoles con la famosa inscripción *Hic habitat felicitas* (CIL IV 1454).

Este libro recoge la investigación doctoral de Antón Alvar Nuño, centrada en un tema que tiene una gran importancia desde el punto de vista histórico y cultural. En el Mundo Romano todo el mundo pensaba que podía sufrir los efectos del mal de ojo, y de ello da cuenta una doble documentación que constituye el espacio de análisis de Antón Alvar. Las representaciones literarias por un lado, que adaptan a partir de los últimos tiempos tardorrepblicanos la anterior y doble corriente helénica de los *mirabilia* paradoxográficos y de la fisiognomía (creencia popular de que los rasgos somáticos traducen el carácter de la persona: los ojos son el espejo del alma) para crear la

1 La costumbre de fijar cuernos de ganado como apótropos contra el mal de ojo ha persistido hasta tiempos recientes en Malta, Sicilia, Italia, Gibraltar, España o Corfú, en probable relación con tradiciones árabes: G. Zammit-Maempel, “The Evil-Eye and Protective Cattle Horns in Malta”, *Folklore* 79 (1968), 1-16.

2 C. Sfameni, “Isis, Cybele and other Oriental Gods in Rome in Late Antiquity: ‘Private’ contexts and the role of Senatorial Aristocracy”, en A. Mastrocinque – C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Isis, vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni* Gasparro, Stuttgart 2012, 118-138, 129.

imagen altoimperial del *jettatore*, cuya actividad se concibe como una forma de “pura” acción mágica, normalmente involuntaria y en íntima relación con la envidia) y las diversas evidencias arqueológicas de los intentos profilácticos para contrarrestarla.

A partir del estudio de O. Hahn, clave por lo que supone de llamada de atención hacia realidades preteridas o ignoradas por la historiografía tradicional y por su propuesta de establecer análisis comparativos, diversas aproximaciones se han llevado a cabo en la última centuria hacia el tema, destacando la publicación de *corpora* de amuletos (Bonner, Delatte y Derchain) o trabajos recientes como los de Mathew Dickie, pero carecíamos de un análisis en profundidad y omnicompreensivo sobre el mal de ojo, un vacío que el libro de Antón Alvar contribuye afortunadamente a llenar.

Se trata de un trabajo desarrollado en el marco de una línea de investigación centrada en el estudio de los contextos de las prácticas mágico-religiosas en el Occidente latino<sup>3</sup>, es decir, de aquellas actividades no sancionadas por el poder. Conjugando un análisis *emic* de las designaciones del mal de ojo en griego y latín (*baskanía*, *fascinum*...) con las diversas interpretaciones del fenómeno en términos de superstición y de magia “pura” (*witchcraft*: poder místico heredado y normalmente involuntario, no performativo y ritualizado como el de la *sorcery* por utilizar las conocidas categorías de Evans-Pritchard), como fenómeno intercultural o de alcance relativo, se aborda la sintomatología y la diagnosis del mal de ojo (con escasos textos, posteriores al s. I, lo que hace valorar más la propuesta interpretativa de Antón Alvar), su manifestación a través de la *pupula duplex* (bajo presupuestos de tipo fisiognómico para expresar una perfidia inmoral y una inadaptación social que tienen a la Dipsade de Ovidio –*Am.* 1, 8, 1-16- como daguerrotipo esencial del desorden moral existente en Roma antes de las leyes augústeas del 18 a.C.) y su relación esencial con la envidia.

Para Antón Alvar, el mal de ojo –y esta es una de las claves explicativas que creo necesario destacar- aparece como una forma de magia maligna que sirve al grupo social para explicar de forma racional las inconsistencias de la teodicea de la buena fortuna, según la cual el éxito de Roma se debe al favor divino, y quienes rehúsan integrarse en la *pax Romana* son señalados con la desgracia, racionalizada a través de malformaciones físicas relacionadas con poderes místicos malignos. La construcción literaria del tópico en autores como Plinio el Viejo, Plutarco, Aulo Gelio o Heliodoro, al tiempo que relaciona el ojo con las márgenes del mundo mediterráneo (desierto norteafricano, distante Mar Negro, pueblos montañosos de los Balcanes), pero también con

<sup>3</sup> A través de un proyecto financiado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (FFI 2008-01511/FISO), continuado en otro en la actualidad (HAR2011-26648) por un equipo internacional que coordina quien suscribe y en el que se integran estudiosos como Richard Gordon, Marina Piranomonte o G. Németh.

mujeres itálicas, se corresponde con una iconografía simbólica que se expresa a través de una serie de elementos característicos (falo, el difundidísimo *gorgoneion*, figuras grotescas diversas como apótrofes) que aparecen en contextos diversos, desde el cuerpo (con amuletos personales) a los espacios doméstico, mercantil o urbano, especialmente en lugares liminares o de tránsito.

La indagación llevada a cabo por Antón Alvar en Italia y las provincias del norte de África, Hispania y la Galia arroja resultados de evidente interés. Así, y por lo que respecta a los motivos fálicos, los amuletos, tan característicos de Italia en el s. I, parecen ausentes del ámbito africano, en el que, por el contrario, dominan las figuraciones del falo apotropaico en mosaicos o relieves parietales con un mayor recorrido temporal, pues se trata de un tema que pervive hasta bien entrado el s. IV. En la Península Ibérica, junto a tipologías más sofisticadas de amuletos en comparación con Italia, destaca la antigüedad de los apótrofes (directamente relacionada sin duda con el temprano proceso romanizador), y parece exclusiva la aparición de relieves fálicos en vasos cerámicos, mientras que son más escasos los motivos en sillares de piedra o edificios que en África. En las provincias galas los relieves arquitectónicos brillan por su ausencia, pero a cambio se documentan numerosos amuletos y *tintinnabula* similares a los de otras regiones del Imperio, mientras que son más escasas las representaciones de *gorgoneia*; por el contrario, la figuración de lo grotesco en soportes diversos es más frecuente que en la Península Ibérica o el norte de África.

No siempre las fuentes literarias y las evidencias iconográficas coinciden, y se manifiestan incongruencias como la de la lechuza, con buenas connotaciones en aquellas por lo general y con un contenido funesto en diversas filacterias africanas. En definitiva, ejemplos todos que subyagan las diversas soluciones escogidas y la importancia que el contexto local tiene también en este tipo de manifestaciones. De todos modos, sorprende relativamente la escasa visibilidad que las creencias o prácticas indígenas anteriores sobre el ojo (deducibles de la importancia de la imaginería del ojo de Horus o del dios Bes en el ámbito feno-púnico) tienen en el corpus documental de provincias o áreas de tal tradición (como las africanas o hispánicas). En este sentido, la homogeneidad iconográfica de los tipos parecería parangonable a la de los diversos elementos constitutivos de la religión cívica de las elites, reconocibles en una globalidad perfectamente compatible con las particularidades locales.

El estudio de Antón Alvar subraya cómo es entre los ss. I a.C. y II d.C. cuando la creencia en el mal de ojo aparece como un aspecto más de la religión cívica romana (y es interesante en este sentido la vinculación que Plinio establece entre Fascino, dios protector del ojo, con el culto de las vírgenes

vestales),<sup>4</sup> en consonancia con las transformaciones que los cambios económicos y sociales derivados de la conquista romana operan sobre la ética del *mos maiorum*. La emergencia de unos “nuevos ricos” y de una mayor permeabilidad social no dejó de plantear situaciones y tensiones en las que la envidia y una correcta manifestación de la riqueza constituirían elementos claves, del mismo modo que el recurso a apótrofes por parte de otros espectros sociales menos favorecidos estaría expresando un sentimiento de riesgos y de inseguridad, como señala perfectamente el autor de esta obra necesaria, y ello no haría sino incrementarse con el paso del tiempo, algo que reflejan bien las diversas prácticas mágico-religiosas que quedan fuera de los límites de este libro,<sup>5</sup> destinado en mi opinión a convertirse en una obra de referencia obligada para todos los estudiosos de cuestiones que tan directamente afectan a las ansiedades y temores experimentadas en la vida cotidiana de aquellas gentes.

Francisco Marco Simón.  
Catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza  
y director del Grupo de Investigación “Hiberus”

4 No parece descabellado relacionar en este sentido la visibilidad del mal de ojo en estas épocas con la configuración de la magia como antisistema del *mos maiorum*, en un proceso que puede considerarse concluido en Plinio el Viejo (F. Marco Simón, “La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del s. I d.C.”, *MHNL*, 1 (2001), 105-132).

5 La personificación demoníaca del ojo aparecerá por vez primera en un texto del s. III incluido en el “Testamento de Salomón”: “Me llamo Phtenoth, (puedo) lanzar el mal de ojo sobre cualquier hombre, (y) por eso me frustran las representaciones del mal de ojo que sufre” (PG 122, 1345; véase A. Lazaridou (ed.), *Transition to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd-7th Century AD*, New York 2011, 120).

I.

HISTORIOGRAFÍA DEL MAL DE OJO

---





Car la jettatura n'est pas une invention d'hier; ce n'est pas une croyance du moyen-âge, ce n'est pas une superstition du bas-empire: c'est un fléau légué par l'ancien monde au monde moderne; c'est une peste que les chrétiens ont héritée des gentils; c'est une chaîne qui passe à travers les âges, et à laquelle chaque siècle ajoute un anneau.

A. Dumas, *Le Corricolo*.

En el año 1911 el célebre historiador de las religiones Arthur van Gennep, especialmente conocido por su obra *Rites de passage*, escribió un pequeño cuento llamado “The Research Topic: or, Folklore Without End”.<sup>1</sup> El protagonista del relato es un joven investigador que se dirige a su maestro para pedirle un tema de tesis. Su profesor, encantado con la buena disposición del joven estudiante, le propone como tema “el mal de ojo”, y le explica el método científico que debe seguir: en primer lugar, la recopilación de una bibliografía completa sobre el objeto de estudio; a continuación, una inmersión en las fuentes literarias; y, eventualmente, un avance sobre la materia. Una vez terminada esta parte del trabajo, el profesor le explicaría a su alumno el siguiente paso para llevar a buen término su tesis doctoral.

Cuando el estudiante comenzó su trabajo, se dio cuenta de que la creencia en el mal de ojo tenía su origen en la Antigüedad Greco-Romana, así que recogió concienzudamente todas las referencias que había en los autores clásicos en torno a este tema. Sin embargo, conforme avanzaba, fue dándose cuenta de que los textos clásicos deben ser cuidadosamente interpretados, razón por la cual tuvo que ponerse a recopilar toda la bibliografía crítica mundial que discutía la literatura clásica. Una vez concluida esta parte, pasó a recoger las numerosas referencias sobre la creencia en el mal de ojo entre los primitivos actuales dispersas entre diarios de misioneros, relatos de viajeros y revistas etnográficas.

<sup>1</sup> Este cuento formaba parte de una colección de historietas que había compuesto y recopilado bajo el título de *Les Demi-Savants: Esthétique comparée, Linguistique, Pathologie végétale, Biologie, Ethnographie, Folklore, Epigraphie, Anthropométrie, Critique Littéraire, La Synthèse*. Este libro fue publicado en París en el año 1911; aunque la publicación original no la hemos podido consultar, sí que hemos tenido acceso a la edición y traducción al inglés de Needham 1967; además, el cuento que mencionamos aquí fue reeditado en Dundes 1992.

Tomando al pie de la letra las indicaciones de su maestro, pasó a continuación a extraer notas que hicieran referencia al mal de ojo en las fuentes literarias, lo que le llevó a su vez a aprender, para no resultar acientífico, además de los principales idiomas europeos, todas las otras lenguas que hubieran dejado algún tipo de constancia literaria, desde el persa hasta el javanés, sin pasar por alto el árabe, el chino, el japonés y otras 843 lenguas y dialectos. Una vez terminadas las tareas que su maestro le había propuesto, el estudiante había dejado de ser joven y su profesor se había olvidado de él. Cuando el estudiante creyó que por fin podía comenzar a redactar su tesis, le asaltó la duda de si debía mantener las fuentes en sus idiomas originales o si debía traducirlas al francés, así que decidió ir a visitar a su maestro. Después de que el estudiante consiguiera refrescarle al profesor la memoria sobre quién era y el tema de tesis que le propuso hacía ya décadas, el maestro le hizo una pregunta obvia para cualquier trabajo de investigación, la de si había mantenido la bibliografía al día. Eso hizo que el estudiante se tuviera que volver a encerrar en la biblioteca para tomar nota de toda la nueva producción científica que se había hecho en los últimos años sobre su tema de estudio.

Desesperado, el estudiante volvió al asiento que ocupaba en la biblioteca y se puso de nuevo manos a la obra. Allí le acabó sorprendiendo la muerte al dislocársele una vértebra por tanto estudiar.

Van Gennep nunca confesó en quién se había basado para crear un personaje así, pero todos los especialistas coinciden en que su fuente de inspiración fue un investigador francés de finales del siglo XIX y comienzos del XX llamado Jules Tuchmann. Este investigador carecía de cualquier tipo de método mínimamente relacionado con las ciencias humanas; había dedicado su vida a la música, y sólo en los últimos años de ésta fue cuando se dedicó a estudiar precisamente la creencia en el mal de ojo de manera universal, sin ningún criterio cronológico ni geográfico. No se sabe con certeza cuánto tiempo pasó recopilando información, aunque sus resultados fueron apareciendo periódicamente en la revista francesa de etnografía *Mélusine* desde el año 1887 hasta, de manera póstuma en este último año, 1912. En el epílogo a la serie de artículos publicados por Tuchmann, Gaidoz, el editor de la revista, publicó las notas que quedaban en casa de Tuchmann no sin antes criticar el escaso valor científico que tenía el trabajo del músico; el único motivo que justificaba la publicación de estas últimas notas era la amistad que les unía, no el interés que éstas pudieran suscitar a futuros investigadores.

La bibliografía en torno al mal de ojo ya era considerable cuando Tuchmann se puso a trabajar. Pocos de los estudios que se habían llevado a cabo hasta ese momento, incluido el de Tuchmann, se centraban en el Mundo Antiguo; para eso habrá que esperar al trabajo de Otto Jahn.<sup>2</sup> No obstante, todos los trabajos sobre el mal de ojo tienen una base teórica consciente y verbal-

2 Jahn 1885.

zada en los textos clásicos y las creencias de la Antigüedad. A grandes rasgos, estos estudios sobre el mal de ojo se pueden dividir en tres grandes grupos: un primer grupo en el que no se pone en tela de juicio la existencia de un poder sobrenatural manifestado en el mal de ojo, sino que se trata de racionalizar y de incluir en la cosmovisión creada por la Iglesia; un segundo grupo, estimulado en gran medida por los hallazgos de Pompeya y Herculano, en el que se sigue explicando el mal de ojo como un poder sobrenatural existente pero con un tono cínico que manifiesta ciertas dudas sobre la autenticidad de una fuerza dañina de esas características; y, finalmente, un tercer grupo que explica la creencia en el mal de ojo desde una posición ajena a la creencia en la existencia de cualquier tipo de potencia sobrenatural.

### 1. LOS TRATADOS *SOBRE* EL MAL DE OJO ENTRE LOS SIGLOS XV Y XVII

Entre los siglos XV y XVII, por primera vez, la creencia en el mal de ojo se vuelve un objeto de estudio central para los teólogos cristianos. Resulta evidente el interés que hay en esta época por la creencia en el mal de ojo: el número de tratados que se escriben exclusivamente sobre el ojo es considerable, y la cifra aumenta ostensiblemente si se tienen en cuenta también otros tratados sobre brujería y demonología, en donde suelen encontrarse también capítulos dedicados al ojo. No pretendemos aquí llevar a cabo un análisis detallado de todos estos tratados, sino solo mostrar una panorámica general que dé cuenta de la importancia que adquiere este tema y por qué.

El motivo por el cual aparecen monografías dedicadas al ojo a partir del siglo XV y no antes se debe a la necesidad que surge por definir con precisión qué es la brujería. Aunque la creencia en *lamias* y *striges* existía también en la Alta Edad Media,<sup>3</sup> no es hasta el siglo XV y, sobre todo, hasta la publicación del *Malleus Maleficarum* cuando aparece un interés real por crear de manera doctrinal unas directrices que permitieran distinguir a una bruja. El motivo de esto es facilitar el trabajo a la Inquisición y a los tribunales que, por su actitud y decisiones, provocarán uno de los acontecimientos más ignominiosos de la Historia de Occidente: la caza de brujas.

Se ha propuesto que la aparición de tratados sobre el ojo se debe a la curiosidad de la clase aristocrática, la cual, ante las creencias populares que ven constantemente, pide a los círculos intelectuales universitarios que estudien todo lo relacionado con este tipo de creencias.<sup>4</sup> Esta teoría presupone que la creencia en los poderes perniciosos del ojo no existe entre la clase aristocrática hasta que los tratados no sólo no la desmienten, sino que la confirman. Además, los tratadistas tendrían una actitud pasiva con respecto a los estudios que llevan a cabo, limitándose a dar satisfacción a las inquietudes intelectuales de sus mecenas. Desde nuestro punto de vista, la línea de transmisión de la

3 E.g. Caro Baroja 1961; Ankarloo et al. 2002.

4 Sanz Hermida 2001.

creencia en el ojo que va desde las clases populares hasta la clase ilustrada no existe, sino que son varios los factores que se conjugan y cuyo resultado es la redacción de este tipo de tratados. Por un lado, el hecho de que el pueblo llano creyera en el mal de ojo es algo irrefutable; pero también lo es en el caso de la aristocracia, que busca en los tratados sobre el ojo tanto un apoyo intelectual que les exima de ser considerados supersticiosos, como el tipo de profilaxis a la que deben recurrir, la cual, al ser prescrita por teólogos, no se considera herética ni desviada de la doctrina eclesiástica. Por su parte, los tratadistas, como especialistas en apologética y patristica que son, debieron encontrarse en sus lecturas con que los primeros cristianos no condenaban el ojo como falsa creencia, sino que lo habían asimilado al nuevo sistema religioso que estaban construyendo.<sup>5</sup> Además, aceptando la existencia de este poder sobrenatural pernicioso, se demuestra la existencia de un poder demoníaco que se debe combatir recurriendo sólo a los remedios que los tratadistas estipulan, evitándose así el recurso a prácticas no oficiales y, por tanto, susceptibles de ser perseguidas. Mediante este mecanismo, se marca de manera clara qué tipo de prácticas son las correctas y cuáles no.

En cualquier caso, no es este el lugar para profundizar sobre por qué se empiezan a redactar tratados relacionados con el mal de ojo a partir de estas fechas. Sí interesa, no obstante, prestar atención al uso que estos tratados dan de las fuentes clásicas.

Ya desde los primeros tratados tardo-medievales sobre el mal de ojo se acude a los autores clásicos para destacar la antigüedad de la creencia. Por ejemplo, En el *Tratado de Fascinación* de Enrique de Villena, redactado en torno a 1425, hay algunas referencias a autores clásicos, a los cuales recurre el autor como fuente de autoridad.<sup>6</sup> Conviene precisar que los clásicos no son la única fuente de autoridad, sino que también se menciona a autores cristianos o médicos judíos y musulmanes que aluden de una manera u otra al poder nocivo de la mirada. En el caso de los escritores greco-romanos, Enrique de Villena recurre a Verg. *B.* 3, 103 –*nescio quis teneros oculos mihi fascinat agnos*–<sup>7</sup> (un pasaje que se repetirá continuamente en los tratados sobre la fascinación) y, más adelante, en el apartado dedicado a la profilaxis del ojo, menciona el *Quiránides* de Harpócrates para comentar lo adecuado que resulta purificar el aire con ungüentos y aceites aromáticos y evitar así que la ponzoña se propague por el aire.<sup>8</sup> No hay duda de que el conocimiento de los textos clásicos por parte de Enrique de Villena era profundo. Poco antes de componer este opúsculo sobre la fascinación, redactó *los doze trabajos*

<sup>5</sup> Dickie 1995.

<sup>6</sup> Seguimos la edición de las obras de Enrique de Villena realizada por P. M. Catedra, vol. 1, Madrid, Turner-Biblioteca Castro, 1994. Para un estudio detallado sobre el *Tratado de fascinación* vid. Ciapparelli 2005.

<sup>7</sup> P. M. Catedra, op. cit.: 331.

<sup>8</sup> Ibid.: 334.

de *Hércules*, una obra en la que propone los trabajos del héroe griego como símbolos del triunfo de la virtud sobre el vicio, y unos años después de la redacción del *Tratado de Fascinación*, tradujo la *Eneida* al castellano.

El panorama cambia durante el Renacimiento, probablemente como consecuencia del interés que surge por la antigüedad greco-romana. En el *Tratado del ojo* del médico sevillano Diego Álvarez Chanca, comienza diciendo el autor:

Preguntado muchas veces sobre el ojo, callé, enseñado por Sócrates que dice: “Podrás decir muy bien entonces, si nada dijeres a no ser lo que sepas bien”. Como no tenía muy buena constancia de una ciencia de este modo, puesto que ninguno de los antiguos había hecho mención de ésta, y si la ha hecho, ha sido sin embargo muy menguadamente y no sin gran ambigüedad, por eso me fue preferible haber callado hasta ahora que hablar mal. Finalmente, obligado, por el pudor, puse mi esfuerzo en buscar y revolver los libros de los antiguos.<sup>9</sup>

La intención de Diego Álvarez Chanca no es ni mucho menos la de realizar una historia del mal de ojo, sino que se limita a realizar un estudio clínico del veneno que se transmite por la mirada. Así, la obra está dividida en dos partes, una teórica y otra práctica. La primera de ellas se ocupa de estudiar la verosimilitud o no de que el cuerpo humano pueda albergar un veneno dañino, las formas de transmisión posibles, las posibilidades que existen de que cualquier cuerpo humano pueda ser infectado por el mal de ojo y si un aojador puede, además, dañar a otros animales aparte del hombre. En la segunda parte del libro, se explican los modos de evitar y, en su caso, de curar el mal de ojo.

Por la forma en que comienza su libro, cabría pensar que el médico sevillano conoce las referencias que hay al mal de ojo en la literatura clásica, sin embargo, no es prolijo en las citas de autores clásicos a lo largo de su obra. Como médico formado en el escolasticismo aristotélico que es, hace varias referencias al filósofo griego y a Galeno, pero ninguna relacionada con el mal de ojo, puesto que ninguno de los autores antiguos creía en el poder dañino de la mirada (como el propio Diego Álvarez confiesa). Sí acude, no obstante, a la famosa cita de Virgilio (*B.* 3, 103)<sup>10</sup> que Enrique de Villena también menciona. Se considera, por tanto, a los autores clásicos como una autoridad que demuestran la existencia del poder dañino de la mirada, pero no se recurre a ellos sistemáticamente; con mencionar a un escritor de la talla de Virgilio parece ser suficiente.

Lo mismo ocurre con otro libro que sale a la luz unos treinta años después

<sup>9</sup> Sanz Hermida 2001: 109.

<sup>10</sup> Id.: 122.

del de Diego Álvarez. En torno a 1529, el prestigioso médico Antonio de Cartagena publica un *Libro sobre el aojamiento* que le sirve como apéndice a su obra sobre la peste. Las intenciones en la redacción del *Libro sobre el aojamiento* no difieren sustancialmente con respecto a las de su predecesor; no comparten ciertos aspectos del poder del ojo, pero en lo referente al uso de autores clásicos, que es lo que aquí nos interesa, cita de nuevo a Aristóteles, Galeno, Virgilio y, como novedad con respecto al anterior, hace referencia a las mujeres de doble pupila de Plinio (*NH.* 7, 14).<sup>11</sup>

No se encuentran novedades sustanciales con respecto al empleo que se da a los autores clásicos en los otros libros que conocemos sobre el mal de ojo que se redactan en la Península Ibérica durante los siglos XV y XVI. No sabemos por qué no se utilizan otras referencias de autores clásicos al poder dañino del ojo, o a la anatomía del aojador, como la conocidísima descripción de la bruja Dípsade de Ovidio, *Am.* 1, 8, que fulmina con sus ojos de doble pupila, u otras referencias de igual fama, como las largas reflexiones sobre el ojo que hacen Plutarco, en *Quaest. Conv.* 680-683, o Heliodoro, en *Aeth.* 3, 7-8. Cabe pensar que se copiaran los unos a los otros en las citas clásicas y no acudieran tanto a los autores greco-romanos como cabría esperar.

No conocemos con precisión si en otros países de Europa el interés por la casuística y profilaxis del ojo era tan intenso como en la Península Ibérica en esta época. Tenemos constancia de un caso similar al de los tratados a los que hemos hecho alusión: el *De Fascino*, redactado por Leonardo Vairo y publicado en París en el año 1583. A diferencia de los otros, redactados en lengua vernácula, este está escrito íntegramente en latín, pero también recurre a autores clásicos para conferir peso histórico a su obra. Así, sólo en el primer capítulo se citan a Aristóteles, Isígono, Ninfodoro, Virgilio, Plinio el Viejo, Plutarco, Heliodoro, Alejandro Afrodisias, Apolónides y Filarco entre otros. No cabe duda, por tanto, que la referencia a autores clásicos es una práctica habitual entre estos tratadistas para demostrar la antigüedad de la creencia en el mal de ojo y, por tanto, su existencia como un poder dañino real.

## 2. *JETTATURA*. EL MAL DE OJO EN EL SIGLO DE LAS LUCES

El 7 de agosto de 1787 se publica en Nápoles una pequeña obra de un tal Nicola Valletta, de no más de 100 páginas, titulada *Cicalata sul fascino, volgarmente detto jettatura*. Este opúsculo, por la manera en que trata el tema en cuestión, supone una brecha interpretativa entre los estudios llevados a cabo desde el medioevo hasta el siglo XVII y el sistema aproximativo a la creencia en “la fascinación”<sup>12</sup> que se llevará a cabo desde ese momento y

<sup>11</sup> Id.: 180 y 199.

<sup>12</sup> Empleamos el término acuñado por Enrique de Villena y empleado habitualmente durante el Renacimiento, y no “mal de ojo” para no inducir a confusiones terminológicas, puesto que el *fascino* o la *jettatura* no son exactamente sinónimos de la maldición de ojo.

durante toda la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, el interés por “la fascinación” o la *jettatura* durante el siglo de las luces queda limitado a la alta intelectualidad napolitana, mientras que en el resto de Europa se ignora completamente.

Se podría considerar la *Cicalata sul fascino* de Valletta como un entretenimiento dialéctico. Su autor no era teólogo,<sup>13</sup> como lo habían sido hasta entonces los escritores que habían tratado el tema de “la fascinación”; tampoco era etnógrafo, ni historiador, ni filósofo, sino un jurista. Quizá la obra por la que más se le conoce sea su *Cicalata*, pero, como profesor de derecho de la Universidad de Nápoles, su labor académica se centró no tanto en el mundo de las creencias populares napolitanas, como en el derecho feudal, civil o eclesiástico, sobre los que escribió numerosos tratados. El motivo que le indujo a escribir la *Cicalata* se hace explícito en el prólogo de la primera edición de la obra; en él confiesa que su intención era dar cuerpo y racionalizar un asunto curioso y frecuente en las conversaciones de la época a petición y para entretenimiento de un grupo de intelectuales que se reunían en torno al marqués de Villarosa. Según G. Izzi,<sup>14</sup> los participantes de estas veladas eran los antiguos miembros de la “Accademia degli Orti”, que dedicaban sus reuniones a la discusión y lectura de obras clásicas. Fue fundada en 1785, y entre sus miembros más destacados se encontraban (además de Valletta) el propio hijo del marqués, Carlo Rosini, el cual, entre otras cosas, colaboró a interpretar los papiros de Herculano con Ignarra y el marqués Michele Arditì, interesado así mismo por el tema de la *jettatura*.

La *Cicalata* está dividida en 32 capítulos y un epílogo. Prácticamente toda la primera mitad de la obra está dedicada a la creencia en la *jettatura* por parte de los filósofos greco-romanos y a tratar de demostrar cómo no solo se trata de una fuerza sobrenatural dañina que existe, sino que es la causa principal de todos los males de la humanidad. Sólo aceptando la existencia del poder de la “fascinación” y precaviéndose de él, uno puede liberarse de todo mal:

Intanto l'umanità geme sotto gli influssi funestissimi della jettatura; ed è a dire che qualcuno, spavaldo, non avverte il suo peso, e se ne crede libero ed immune; e solo quegli uomini saggi, che ben comprendono il fenomeno, nella vita quotidiana, cui madre natura ci ha situati per nostro bene e per vantaggio reciproco, tentano con tutti i mezzi di evitare i malefici jettatori. [...] Con

<sup>13</sup> Para la biografía del autor, hemos seguido principalmente las obras de De Martino 2006 (1959), especialmente el capítulo titulado “illuminismo napoletano e magia: la jettatura”, y tanto la introducción de Izzi como la “nota antropológica” de Lombardi Satriani en Izzi 1980: 13-39 y 299-332 respectivamente. La producción científica en torno a este campo no ha suscitado gran interés, de modo que para el estudio de la *jettatura* napolitana la obra de De Martino, a pesar de haber sido escrita hace algo más de 40 años, sigue siendo el trabajo fundamental.

<sup>14</sup> Izzi 1980: 16-17.

questa mia opera, io esporrò tutti i sintomi, le manifestazioni, i principii della jettatura, perché questa possa essere evitata da tutti.

En la definición que hace Valletta de la palabra *fascino* comienza señalando que para algunos “charlatanes” (*cerretani*) que encuentra en *certi polverosi e paurosi libracci* ésta significa “mágica ilusión de los sentidos”, por la cual, las cosas aparecen ante nuestros engañadizos ojos diversas a como realmente son, o bien se trata de una perniciosa cualidad obtenida a través de un pacto con el diablo que se transmite por el aire a través de la mirada del *jettatore*. Es, en cierto modo, la interpretación que daban los teólogos a esta creencia. Sin embargo, el autor desmiente esta definición y opina que la causa real de la *jettatura* es la que creían los autores clásicos.

Afirma el napolitano que “fascino” deriva de “fanto”, que significaría “encantar”. Para ello se apoya en Virgilio, el cual, asegura, utilizaba “fascino” para hacer referencia a las palabras que se formulaban para controlar tempestades, conciliar el amor de otros, curar enfermedades y encantar serpientes. Así, “encantar” y “cantar” tendrían el mismo origen. Asimismo, Valletta defiende que el verdadero significado de la palabra “fascino” es el mismo que el que le atribuye el gramático latino Cloacio Vero, que lo pone en relación con el griego βᾶσκανος,<sup>15</sup> y que (según el napolitano) sería como decir en latín *oculis, aspectu occido* –mato con los ojos, con mi aspecto–. Βᾶσκανος, continúa Valletta, significa *inuidere*, es decir, *nimum uidere*, puesto que los envidiosos atacan con la mirada y no apartan jamás los ojos de la felicidad y del bien de los otros:<sup>16</sup>

gli invidiosi più che gli altri, iettano infallibilmente con lo sguardo e non rimuovono mai gli occhi dalla felicità e dal bene altrui.

Pero no es solo la mirada el agente transmisor de la maldición; más adelante, el autor revelará que “la fascinación” se transmite por tres vías: los ojos, la palabra y el contacto.

Para Valletta, la profilaxis de la *jettatura* en la Antigüedad estaba estrechamente vinculada al culto a Príapo, también llamado *Fascinum* y, puesto que no era habitual hablar de tal divinidad en el momento en que escribe el napolitano por tratarse de algo obsceno, narra “in tono molto confidenziale” el mito de Príapo, aunque en éste no haya ningún indicio que pueda demostrar realmente la asociación Príapo-*Fascinum*. El motivo por el que el miembro viril, símbolo del dios Príapo, resultaba profiláctico a ojos de Va-

<sup>15</sup> Desgraciadamente en la edición de G. Funaioli, *Grammaticae Romanae Fragmenta*, en donde se recogen los fragmentos de la obra de este gramático latino, no aparece esta asociación. En el fr. 4, 1 sí que están registradas las palabras *fascinum, fascinare* pero sin su correlato griego.

<sup>16</sup> Valletta 1787: 27-29.



lletta, eran la hilaridad y el interés que provocaba, haciendo de esta manera que cualquier mirada envidiosa se apartase del individuo susceptible de sufrir la maldición y se dirigiera al inmenso atributo del hijo de Venus. En ocasiones especiales, como en los ritos nupciales, se entonaban una serie de versos licenciosos llamados *fescennini*, con el propósito de alejar cualquier tipo de “fascinación”. No se le escapa al autor la posibilidad de que la raíz de *Fascinum* y la de *Fescennina* pudieran tener un origen común. Por otro lado, también se recurría a la imagen priápica para evitar que la “jettatura” pudiera acabar con la fecundidad de las mujeres, de modo que a partir de la exégesis que hace de un comentario de Agustín (*Ciu.* 7, 21), Valletta cree que los paganos hacían sentar a sus mujeres encima de un enorme falo para contrarrestar cualquier influjo maligno.

Después de demostrar la antigüedad de la creencia en “la fascinación” mediante ejemplos extraídos de la literatura greco-romana, de exponer la manera en que la maldición operaba, y de explicar cómo se conjuraba, Valletta da paso al análisis de esta creencia en la sociedad de su época. La primera parte del libro le sirve no solo como una “Historia de la Fascinación”, sino también como base argumental para demostrar que la causalidad de “la fascinación” es de origen físico y no sobrenatural, como se había defendido hasta entonces. A grandes rasgos, el autor no hace otra cosa que reproducir las teorías democriteas de los “efluvios y los átomos”, de las que se tratará más adelante.

Los especialistas que han estudiado el texto de Valletta se han planteado de manera constante si éste creía o no en la “jettatura”. Por un lado, la actitud crédula del autor, su esfuerzo por buscar una explicación científica a esta creencia, y algunos comentarios que hace a lo largo de la obra, hacen pensar que, efectivamente, tiene por verosímil la habilidad de algunos individuos para emitir efluvios dañinos.<sup>17</sup> Pero, al mismo tiempo, resulta chocante el modo irónico con que enfoca el tema, hasta el punto de que en la segunda edición de la obra incluye un pequeño capítulo final en donde reta a posteriores investigadores a resolver determinadas dudas que se le han ido planteando a lo largo de la composición de su obra. En este colofón final, asegura que está dispuesto a pagar entre 10 y 20 escudos a aquel que responda de manera convincente a cuestiones como el género dominante entre los *jettatori*, si influye el hecho de llevar peluca o gafas, la distancia máxima a la que llega el influjo maligno de un individuo, o si los monjes poseen este poder (y en caso de que la respuesta fuese afirmativa, a qué orden pertenecen los más poderosos).

Para De Martino, el tono cómico de la obra de Valletta no es una puesta en evidencia de que ya no se cree en “la fascinación” puesto que se toma a broma, sino que resulta más bien un recurso psicológico que resuelve la tensión entre el nuevo posicionamiento taxonómico del Siglo de las Luces, en el que todo es susceptible de tener una explicación racional, y la tradición espiritual en la

17 De Martino 2006 (1959): 140 y ss.

que está inmerso el autor, en donde el objeto de estudio tiene aún una fuerte presencia. De este modo, Valletta puede adaptar a las tendencias racionalistas de finales del siglo XVIII la miríada de creencias de la sociedad napolitana. La conclusión que se extrae de la explicación de De Martino, y que él mismo verbaliza, es que Valletta, “en el fondo”, aún cree en los poderes de “la fascinación”.<sup>18</sup>

Por otro lado, Satriani<sup>19</sup> propone otra lectura opuesta a la de De Martino. Si para este la obra de Valletta no resultaba más que la puesta en evidencia de la inferioridad intelectual de los eruditos napolitanos al tratar de dar explicación a algo que en cualquier otro lugar de Europa se habría deshechado por considerarse una ridícula superstición, para Satriani lo que revela la *Cicalata* es la clarividencia de un erudito que ha percibido las fisuras de la nueva cosmovisión que se está imponiendo y que, para destacar sus debilidades, recurre al discurso irónico en torno a un tema marginal para los intereses filosóficos de su época. La razón lo puede explicar todo, incluso una creencia absurda sobre la cual uno puede dar una demostración pseudo-científica a la vez que se burla de ella.

No nos creemos capaces de zanjar el asunto apoyando una hipótesis u otra; tampoco nos consideramos dotados para proponer otras opciones sobre las intenciones de Valletta o su credulidad o no a la hora de escribir la *Cicalata*. Sin embargo, el tono indudablemente cómico de la obra impide que pueda considerarse como una obra científica. La falta de seriedad en la aproximación científica del objeto de estudio es la otra cara de una misma moneda en la que también está presente la actitud de los eruditos del resto de Europa frente al estudio de la “fascinación”, en donde el silencio es la tónica general. Ambas partes, la ironía y el silencio producto del desinterés, forman un todo caracterizado por la ausencia de estudios serios sobre cualquier tema relacionado con el mal de ojo. A pesar de haberse superado la etapa anterior, en la que el mal de ojo y la “fascinación” estaban tomados en serio como un poder sobrenatural terriblemente dañino que debía ser erradicado, no se genera un interés real sobre estos. No se tratan más que de supersticiones producto de mentes incrédulas e ignorantes.

Resulta sorprendente la reacción que provoca la obra de Valletta; no sólo se hace de ella una segunda edición, sino que aparecen otros opúsculos inspirados en la *Cicalata*, con el mismo argumento y con el mismo tono delirante. Poco después de la publicación de la *Cicalata*, en el año 1788, salía a la luz otra obra escrita por Leonardo Marugi, también él representante de la alta cultura napolitana (médico, matemático, editor en Italia de la obra de Locke...). No difiere mucho con respecto a la obra de su predecesor; el autor, para acentuar la ironía con que se aproxima a su objeto de estudio, se declara

18 Id.: 138-143.

19 Vid. IZZI 1980: 301-307.

“converso” en cuanto a la creencia de la *jettatura* se refiere; no llama la atención que mantenga el carácter literario jocoso, y la informalidad del texto se hace manifiesta en el último capítulo:

Gli ho scritti adunque in mezzo alle occupazioni piú serie, in mezzo alli piú seri pensieri, e con tal folla, che non rimanendomi di libero fuor che pochi momenti del dopo pranzo, questi soli nel cortissimo giro di una settimana vi ho impiecati. Una produzione dunque non esaminata, non corretta, non pensata in prima, [...] <sup>20</sup>

Otro ejemplo no menos burlesco es la obra de Antonio Schioppa, *Anti-doto al fascino detto volgarmente jettatura*, publicado unos 40 años después de la *Cicalata* de Valletta.<sup>21</sup> El autor propone esta pequeña obra como apéndice a la de su predecesor, tratando de dar respuesta a las 13 dudas que planteaba Valletta en el epílogo de su libro. Este trabajo, como el anterior, solo se dedica a reforzar las hipótesis de la teoría de los “efluvios y los átomos”; así, da respuesta de manera ingeniosa a cada uno de los puntos que proponía Valletta, pero siempre dentro de los parámetros explicativos de su predecesor. Por ejemplo, ante la pregunta que plantea Valletta sobre si una persona con peluca podría ser un *jettatore* o no, la respuesta de Schioppa es que una peluca haría que los efluvios negativos de una persona salieran con menos fuerza, a no ser que se tratase de una peluca hecha con cabellos de un *jettatore*, en cuyo caso podría resultar peligrosísima; o, con respecto a los efectos que provocan el empleo de unas gafas, Schioppa propone que, puesto que éstas concentran los rayos de la luz, hacen que se potencie el poder del aojador. De esta manera, las trece cuestiones de Valletta se van resolviendo sin necesidad de modificar considerablemente la concepción ya planteada sobre la fenomenología de la *jettatura*.

Solo hay dos aspectos que merezcan la pena ser destacados en las pequeñas variables que añade Schioppa con respecto a la concepción de Valletta. En primer lugar, se añade un nuevo elemento dentro de la taxonomía de la *jettatura*: el de las fuerzas magnéticas positivas. Si bien es cierto que existen efluvios negativos que son atraídos hacia aquellas personas u objetos que suscitan el sentimiento de la envidia, como se creía en la antigüedad clásica, también existen efluvios positivos que provocan el efecto contrario. Según Schioppa, por tanto, existe una *jettatura* positiva y otra negativa; aquella gente que es capaz de controlar su *jettatura* positiva, puede hipnotizar a la gente con fines benéficos, tal y como se ve en Francia, donde parecen existir personajes así. Schioppa cree que son estos personajes el auténtico antídoto para curar la “*jettatura*”, puesto que *contrariis contraria curantur*. En segundo lugar,

<sup>20</sup> Marugi 1788: 89.

<sup>21</sup> Schioppa 1830.

Schioppa añade un nuevo parámetro, el ecológico,<sup>22</sup> para explicar por qué la *jettatura* no es de carácter universal. Según el autor napolitano, los países más cálidos son más propensos a albergar criaturas dañinas (incluidos los *jettatori*) que los fríos; basa su hipótesis en la fauna que presentan los países desérticos o semidesérticos frente a los países fríos. A diferencia de lo que ocurre en los últimos, los primeros tienen una abundancia nada desdeñable de animales venenosos, como las aspides, las tarántulas o los escorpiones, por poner algunos ejemplos.

Finalmente, Schioppa concluye su trabajo copiando la fórmula de Valletta consistente en plantear una serie de cuestiones, quince en este caso, para que futuros investigadores las resuelvan. El tipo de preguntas sigue la misma línea que las que planteaba el autor de la *Cicalata*: si hay gente que aoja sin voluntad de hacerlo, a qué edad uno comienza a tener este poder, si tiene más fuerza en ayunas o después de comer, si la maldición hace más daño al espíritu o al cuerpo, si se puede maldecir o ser maldecido después de muerto, etc. Sin embargo, no habrá publicaciones posteriores que resuelvan sus cuitas. Schioppa será el último autor que trate el tema de la *jettatura* siguiendo la línea que en su día abriera Valletta.

El aparente entusiasmo que se genera en torno al tema de “la fascinación” en la Nápoles de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX es un espejismo que disfraza la realidad sobre el interés que hay en la creencia en el mal de ojo y todo lo que conlleva entre los intelectuales europeos. Como se ha comentado ya, en Europa no existía ninguna preocupación por estudiar lo que se consideraban supercherías populares, supersticiones producto de mentes ignorantes, y la alta cultura napolitana no es una excepción a esta norma. El hecho de que salgan a la luz publicaciones como la de Valletta no es más que una verbalización original del mismo pensamiento que impera en Europa. La burla, el cinismo, la ironía, aunque expresadas con tintes eruditos, no hacen otra cosa más que confirmar la actitud intelectual dominante de cara al estudio de las creencias espirituales populares.

Se debe reconocer, no obstante, que la ruptura del monopolio que tenían los teólogos a la hora de hablar de este tipo de creencias, y el tono jovial con que se tratan, alejado de aquella actitud siniestra en la que se veía el poder de

22 Schioppa no hace más que aplicar a la *jettatura* una teoría antropológica que se había ido gestando a lo largo del siglo XVIII: el monogenismo. A raíz de la consolidación del evolucionismo durante el siglo XVIII, resultaba necesario explicar por qué había grupos humanos más avanzados que otros. Un amplio número de intelectuales que defendían las teorías evolucionistas, creían además en la veracidad del libro del *Génesis*, a saber, que toda la humanidad comparte unos progenitores comunes. Al aceptar estos presupuestos, se hacía necesario buscar las diferencias raciales en agentes externos al ser humano; así, por ejemplo, la pigmentación negroide se debía a la exposición al sol tropical, pero, para demostrar que el tronco caucasoide y el negroide tenían un origen común, se defendía que los niños negros son blancos al nacer, o que el hecho de que las ampollas o las quemaduras en la piel negra tiendan a ponerse blancas sólo confirma el color original de los negros. Cf. Harris 2002: 69-75.

“la fascinación” como una manifestación diabólica, servirán de abono para que aquellos que quieran aproximarse al estudio del universo del mal de ojo, lo hagan de manera más neutral, sin la intención de demostrar que se trata de un poder demoníaco. Su estudio seguirá siendo en gran medida un tema secundario, una casualidad dentro de la producción científica del siglo XIX. Aún con todo, existen ejemplos que merecen ser comentados con cierto detenimiento.

### 3. EL MAL DE OJO ENTRE EL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX.

#### PRIMERAS APORTACIONES CIENTÍFICAS

Antes de que salga a la luz la obra de Schioppa, empiezan a publicarse otro tipo de obras con un carácter más formal debido a los numerosos hallazgos que se están produciendo en Pompeya y Herculano. La cantidad de materiales que están saliendo de las ciudades enterradas por la catástrofe del Vesubio hace que cada vez resulte más difícil obviar la existencia de obras de arte de contenido erótico. La solución por la que se decide optar para mantenerse dentro de los preceptos morales y el pudor del momento es doble: por un lado, limitar el acceso a ese tipo de piezas a los especialistas, bien confinándolas en gabinetes secretos<sup>23</sup> (cuyo mayor exponente es el del Museo de Nápoles), bien haciendo referencia a ellas en griego clásico.<sup>24</sup> En el caso de Nápoles, se creó el gabinete secreto a partir de la visita al museo por parte de Francesco I, duque de Calabria, el cual recomendó que sería aconsejable cerrar todos los objetos obscenos que se conservan en las salas en una sola estancia, a la cual tuvieran acceso sólo las personas de “matura età e di conosciuta morale”. De este modo, se crea un “Gabinetto degli oggetti osceni”, compuesto de 102 piezas, que, a partir del 28 de agosto de 1823 se transforma en “Gabinetto degli oggetti riservati”, con acceso limitado estrictamente a aquellos que tuvieran permiso directo del rey.

Durante esa época, puesto que no es posible negar la existencia de una cantidad considerable de piezas consideradas “obscenas” a pesar de las medidas restrictivas que se toman, se recurre a la justificación intelectual, tal y como hace M. Arditì en su *Il fascino e l'amuleto contro del fascino presso gli antichi*: en lugar de cerrar los ojos a la evidencia, se debe recurrir a ella para defender la victoria moral de la Iglesia sobre las creencias paganas.<sup>25</sup> Este

23 En estos no solo se incluyeron obras de arte greco-romanas, sino también lienzos del Renacimiento que se consideraban “licenciosos” por su temática. Vid. Fiorelli 1866.

24 Vid. Reinach 1894: 362, n.º 534, 536 y 537.

25 Con la misma intención redactan Barré y Roux 1862. En este caso, la temática del catálogo no está limitada al estudio del mal de ojo y su profilaxis, sino, en general, a todo el arte erótico greco-romano de Herculano y Pompeya. Ellos defendían que los gabinetes secretos no debían cerrarse, puesto que “a los defensores de las ideas y los dogmas religiosos ofrecen estas colecciones, más que a los demás escritores, argumentos poderosos a favor de una grande y noble causa. La supresión de la esclavitud y el mejoramiento de las costumbres –dos reformas íntimamente ligadas entre sí– son dos hechos que prueban con gran fuerza *a posteriori* la verdad

pequeño trabajo de 46 páginas que hace Arditì, *soprantendente di que'regi scavi*, está dedicado al marqués Giuseppe Ruffo, Director de la Real Secretaría y Ministerio de Estado.

El motivo del trabajo se debe a la visita del Emperador de Austria al Museo Real Borbónico de Nápoles. Ahí, el emperador se interesa especialmente por el bajo-relieve del falo con la famosa inscripción CIL IV 1454 (*HIC HABITAT FELICITAS*) y por una serie de amuletos fálicos de bronce. A raíz de este interés, empiezan a discutir sobre el tema del "Fascino" el autor y el Príncipe de Salerno. El autor confiesa que había comenzado a redactar un trabajo sobre ese tema *a motivo principalmente d'illustrare un Basso-Rilievo trovato in Pompei, all'aspetto del quale era ognun tentato di convertire un Forno in un sordido Lupanare*. Como Arditì ve el interés que suscita el tema entre la alta aristocracia, decide recuperar del olvido su trabajo.

Puesto que el tema era un tanto "sórdido", Arditì pide al Papa permiso para utilizar *un certo linguaggio, il quale sebbene quello non sia dell'ardita licenza*. Para defenderse de la necesidad de utilizar este vocabulario impúdico, Arditì alega que:

gli Accademici Ercolanesi miei illustri predecessori, uomini e per sapere e per costume chiarissimi, abbiano di non dissimil materia trattato più di una volta ne'loro volumini, dedicati alla gloriosa memoria del religiosissimo Monarca Carlo III. Dirò, che ne abbia trattato Ennio Quirino Visconti, già mio Collega dottissimo, ne'volumi del Museo Pio-Clementino da lui dedicati allo stesso Capo visibile della Chiesa cattolica. Dirò, che trattato ne abbiano gli Apologisti della cristiana Religione, e in particolare modo il gran Padre S. Agostino. En el vero, subito come si scriva no verecondia di parole e di sentimenti, quale difficoltà incontrar noi dobbiamo nello esporre i deliri delle pagana superstizioni per detestarle? E le follie degli uomini sforniti di vera religione, per deriderle, non che per isfugirle?<sup>26</sup>

Arditì no solo trata de justificar la necesidad de emplear un vocabulario obsceno delante de Su Santidad, sino que, además, le ofrece el manuscrito

---

de la misión cristiana" (p. 10). Pero quizá el mayor interés de esta obra no esté en el empleo de este tipo de argumentos, los cuales no resultan en absoluto novedosos en el año 1862, sino en la atención que ponen los autores con respecto al carácter de las piezas que estudian, dividiéndolas en hieráticas o religiosas de las francamente licenciosas. Lo que resulta novedoso es su sensibilidad hacia el carácter sacro de algunos de los monumentos considerados pornográficos: "La potencia generadora se presentó desde luego a los hombres como digna de su adoración, y fue simbolizada en los órganos en que se concentra. Al principio ninguna idea de voluptuosidad se mezcló al culto de estos objetos sagrados. [...] Es razonable, por consiguiente, considerar como castos todos los monumentos en los que la desnudez se vela, por así decirlo, bajo un motivo religioso" (pp. 11-12).

<sup>26</sup> Arditì 1825: prólogo.

antes de la publicación “onde la Maestà Vostra Imperiale Regale Apostolica ne faccia quell’uso che meglio crede; anche consegnandole, se così stima, *siue flammis, siue mari libet adriano*”. No era Arditi el único que tenía que justificarse y defender su trabajo; él mismo confiesa haber visto a otro autor, Middleton, el cual, a la hora de publicar una serie de antigüedades germánicas de contenido un tanto inmoral para los preceptos de la época, escribe: “De qua quidem re disputare, seu loqui omnino puderet, ni son eos modos omnes, qui antiquorum sibi ritus explicandos sumpsissent, sed et Sanctos etiam Ecclesiae primaeuae Patres, quo obscenam hanc Gentilium superstitionem ludibrio darent, ac detestabilem redderent, de ea libere disseruisse uidissem”.<sup>27</sup>

En la primera parte del trabajo de Arditi se recogen las interpretaciones que ha habido hasta ese momento sobre la presencia de representaciones fálicas en bajo-relieves sobre algunas paredes de casas pompeyanas. Según las afirmaciones del *soprintendente*, el Padre Pietro d’Onofri, en un Elogio a la memoria de Carlos III (p. XCV), afirmaba que las excavaciones de Pompeya comenzaron en 1755 (que, como dice Arditi, “non è vero”) y que en ellas se descubre que en la puerta de entrada principal de la ciudad había una escultura de un falo (“il che è falso anche più”). Con estas (falsas) premisas, el Padre d’Onofri concluye que Pompeya estaba dedicada a la más sórdida impudicia y que, por ello, sufrió el castigo divino del fuego, como Sodoma.<sup>28</sup>

Ante este panorama, resulta lógico que la interpretación primera que se dio a la inscripción CIL IV 1454 es que se tratara del nombre de una prostituta llamada “Felicitas”, la cual había transformado un viejo horno en un lupanar.<sup>29</sup> Sin embargo, la intención de Arditi es la de demostrar que esto no es así, sino que las representaciones fálicas son *apotropaia* contra el mal de ojo. Asimismo, continúa Arditi, la palabra *Felicitas* no designa a una prostituta, sino que invoca a la abundancia de pan con que debe proveer el horno sobre el que están colocados estos símbolos. Además de funcionar como símbolo profiláctico, Arditi propone que el falo alude a la forma que tenía el pan en esa panadería basándose en un texto de Marcial.<sup>30</sup>

En el año 1832 se publica en Nápoles una obra con una temática singular: *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, de Andrea de Jorio,<sup>31</sup> director del Museo Real Borbónico de Nápoles en aquel momento. Se trata de una obra dedicada a Federico Guillermo, príncipe heredero de

27 Middleton 1745: 65.

28 Una explicación similar propone Lippi 1816.

29 Arditi 1825: 2-9.

30 Id. pp. 42 y ss. El *priapus siligineus* de Mart. 14, 70.

31 No menos singular resulta su autor, pues era considerado *jettatore*. Se cuenta que de Jorio se pasó ocho años pidiendo audiencia al rey Fernando VI, el cual, conecedor de la fama que tenía el napolitano, trataba de evitarlo a toda costa. Finalmente, al no poder seguir excusándose ante la constancia de de Jorio, acabó por verle. Durante la reunión, que no duró más de 20 minutos, el rey no dejó de jugar entre los dedos con un cuerno de coral, profilaxis habitual contra el poder de los *jettatori*. Aquella noche, Fernando VI murió de apoplejía. Vid. Izzi 1980: 32.

Prusia. El objetivo del libro es dar una explicación sobre la rica gesticulación napolitana, la cual, según el autor, ya está presente en los vasos griegos con decoración figurada que llenan el Museo Real Borbónico siendo ésta la prueba más evidente de una continuidad en el lenguaje corporal desde el mundo clásico hasta la actualidad. Con ello, el autor pretendía dar respuesta a las exclamaciones de sorpresa de los arqueólogos de Europa Central ante tal cantidad de gesticulación. El hecho de que los extranjeros manifiesten tal estupor es explicado mediante la hipótesis ecológica de que el frío de su tierra natal hace que no exista tanta gesticulación, mientras que en Nápoles y, en general, en toda la cuenca del Mediterráneo, ocurre lo contrario. Además, frente a la acusación de ignorancia que se suele lanzar contra el pueblo llano, de Jorio pretende defenderlo alegando que, si bien no sabe matemáticas o lenguas muertas, no está carente de conocimientos de filosofía natural. La metodología de trabajo de de Jorio, que hoy se definiría como antropología comparada, resulta en gran medida adelantada a su tiempo; habrá que esperar casi un siglo para que no resulte extraño aplicar los estudios antropológicos a la interpretación histórica.<sup>32</sup> De Jorio dedica un apartado a los gestos que se emplean para conjurar el mal de ojo y, como es costumbre en esta época, al estar relacionados con el sexo y estar considerados obscenos, debe justificarse:

Sappiamo benissimo, e non lo neghiamo, che senza l'osceno,  
l'opera avrebbe potuto diventare anche voluminosa abbastanza,  
ma non avrebbe mai cessato di esser monca.

En concreto, son dos los gestos que se consideran profilácticos contra el ojo, y que se estudian con detenimiento. El primero de ellos es “hacer los cuernos” (*corna, far le corna*);<sup>33</sup> aquí, el autor incluye no solo el gesto empleado aún hoy en el que se muestra el puño cerrado excepto el índice y el meñique, sino también los amuletos que se cuelgan en las casas o que lleva la gente hechos con cuernos naturales o a su semejanza, fabricados con materiales diversos. Después de la descripción de cada uno de los usos en los que se recurre al cuerno en la Nápoles de comienzos del siglo XIX, de Jorio los pone en relación con pasajes de autores clásicos o representaciones iconográficas greco-romanas. El segundo gesto que recoge de Jorio relacionado con el mal de ojo es el de “la higa” (*fica, mano in fica*), consistente en meter el dedo pulgar entre el índice y el medio manteniendo el puño cerrado,<sup>34</sup> cuyo empleo más habitual es el de amuleto contra “la fascinación”. Con respecto a los paralelos que existen en la Antigüedad, “sono tali e tante le prove di fatto

32 Se suele considerar como pioneros de este método a los “ritualistas” de la escuela de Cambridge, cuyo mayor exponente es James Frazer. Vid. Versnel 1993: 20 y ss. y Ackerman 1991.

33 Se debe tener en cuenta que, en este caso, el autor indica 15 empleos diferentes del gesto, de los cuales, sólo algunos están relacionados con el mal de ojo o “la fascinación”.

34 Aquí el número de usos que tiene este gesto no es tan amplio como el de los cuernos y queda reducido a cuatro.



che non varrebbe la pena di addurne”.<sup>35</sup> En efecto, siendo director del Museo Real Borbónico de Nápoles, de Jorio estaba bien al tanto de los numerosos amuletos de bronce con la representación de una mano haciendo “la higa” que habían salido de las excavaciones de Pompeya y Herculano.

Pero el acceso restringido y las publicaciones adaptadas a la moral de la época no resultaron suficientes, y de los años 1849 a 1860 se tomaron medidas radicales que llevaron a cerrar totalmente la sala. Este ataque virulento de moralidad creció hasta tal punto que, en el año 1852, el director del Museo de Nápoles pedía que se destruyese cualquier indicio externo de la existencia de aquel gabinete. Además, en 1856, retiró de la pinacoteca la Danae de Tiziano, la Venus y Adonis de Veronés, la Venus y Cupido de Miguel Ángel, la Virtud de Caracci y otros 29 lienzos junto con 22 estatuas de mármol renacentistas.

La represión moralista que se desató durante la década de 1850 fue lo suficientemente eficaz como para evitar que se editaran libros relacionados con las piezas consideradas obscenas del museo de Nápoles. Pero a partir de 1862 ya empiezan a editarse catálogos de las piezas que se querían sumir en el olvido.<sup>36</sup> En 1866, se publica un catálogo, la *Raccolta pornografica* de Giuseppe Fiorelli, en cuya introducción se critica duramente el comportamiento de los encargados del museo durante la década de los 50.<sup>37</sup> Hasta tal punto es dura la crítica que Fiorelli llega a calificar el comportamiento de los agentes del gobierno responsables del cierre del gabinete secreto como “ipocrita religiosità”. Se pasa así de una etapa “negacionista” a otra “divulgativa”, en la que los autores de los nuevos catálogos que se editan no sufren ningún tipo de angustia ética ante la posibilidad de que la gente pueda acceder a un tipo de materiales cuyo acceso antes se restringía e incluso se vetaba.

Este cambio de actitud no provoca un crecimiento desmesurado por los temas relacionados con la sexualidad en la Antigüedad por parte de los especialistas de la época. A pesar de que a partir de la década de 1860 resulta más sencillo el acceso a los materiales antes considerados pornográficos, el número de publicaciones científicas no aumenta considerablemente.

Sin embargo, a partir de la segunda década del siglo XIX y comienzos del XX, sí que se produce un cambio cualitativo que facilita estudios más concienzudos, aunque todavía esporádicos y casi marginales, sobre el mal de ojo. Este cambio de rumbo historiográfico, lento y casi somnoliento, se debe sin duda al espíritu contestatario del romanticismo y del post-romanticismo al positivismo y al racionalismo del siglo de las luces.<sup>38</sup> Este espíritu, que reclama la importancia que deben tener las pasiones humanas y el instinto, late con fuerza en las composiciones operísticas de Wagner, en la pintura simbo-

35 de Jorio 1832: 156.

36 Barré y Roux 1862.

37 Fiorelli 1866.

38 En relación con estos temas, vid., e.g. Beriain 2000; Barbour 2004; Gauchet 2005.

lista y prerrafaelita, o en la poesía de Goethe, de Baudelaire o de Gautier, y acaba cristalizando en la filosofía nietzscheniana, generándose un ambiente del que, necesariamente, también se hacen eco los estudios etnohistóricos y filológicos.

Con respecto a las reticencias que se veían antes a la hora de hacer referencia al sexo, por ejemplo, se empiezan ahora a publicar artículos antropológicos e históricos relacionados con la adoración a los atributos sexuales liberados del corsé moralista anterior; gracias a ellos se crea un ambiente académico propicio para hacer referencia a *apotropaia* fálicos sin ser criticado de obsceno y sin necesidad de recurrir al humor fácil.

Por otro lado, a partir del último cuarto del siglo XIX, se sientan las bases para el estudio de prácticas populares a través de dos vías, la filológica y la antropológica. En el caso de la filología clásica, es a partir de la publicación del papiro griego XLVI del Museo Británico<sup>39</sup> por parte de Ch. W. Goodwin cuando, poco a poco, comienzan a editarse textos con un contenido peculiar: instrucciones rituales de muy variado propósito. Entre el año 1852, momento de publicación de este papiro (*PGM V*) y el cambio de siglo, se editan once papiros más con fórmulas rituales. Esto no nos debe llevar a pensar que la actitud de la Academia cambia radicalmente con respecto a la manera en que se entiende la religión greco-romana. Para algunos filólogos de la época sacar a la luz textos de este tipo no podía resultar más aciago, ya que reflejaban un “lado oscuro” del Mundo Clásico, unas formas de mentalidad que echaban por tierra la admiración que se tenía de la cultura greco-romana, considerada hasta ese momento un modelo filosófico ejemplar. Hasta tal punto es así, que Ulrich von Wilamowitz confesó en una ocasión:<sup>40</sup>

Ich habe einmal gehört, wie ein bedeutender Gelehrter beklagte, dass diese Papyri gefunden wären, weil sie dem Altertum den vornehmen Schimmer der Klassizität nehmen.

Por eso, aunque estos papiros se conocían desde comienzos de siglo, cuando se forman las bibliotecas papirológicas de los grandes museos de Europa con los materiales traídos de Egipto, se les hace caso omiso o se descalifican tachándolos de “fromage mystique”.

Para finales del siglo XIX, el número de publicaciones sobre papiros mágicos era ya considerable y A. Dieterich, el primer editor del famoso papiro conocido con el nombre de “Liturgia de Mitra”, creyó oportuno llevar a cabo una labor recopilatoria, una revisión concienzuda de los papiros que ya habían sido editados y una homogeneización de las ediciones. Murió antes de poder completar su tarea, pero sus discípulos, entre los que destaca K. Preisendanz,

39 A partir del corpus de papiros que edita Preisendanz, éste se conocerá como *PGM V*. A partir de ahora citaremos los llamados “papiros mágicos griegos” según la numeración de las ediciones de Preisendanz 1973 y Betz 1992 respectivamente.

40 von Wilamowitz-Moellendorf 1902: 254-55. Cit. en Betz 1992: xliii, n. 31.

continuaron su labor con la intención de ampliarla, revisando y editando con traducción, numeración y aparato tanto crítico como hermenéutico, todo el material mágico de papiros, óstraca y tablillas, publicado o no. No obstante, la voluntad de los discípulos de Dieterich no pudo concluirse satisfactoriamente. El estallido de las dos guerras mundiales hizo que el equipo encargado en esta tarea se viera constantemente modificado; además, de los cuatro volúmenes que se habían preparado, sólo vieron la luz tres, ya que el cuarto se perdió en el bombardeo de la editorial Teubner durante la IIª guerra mundial.

Entre los últimos años del siglo XIX y comienzos del XX, se fue formando otro corpus con materiales tan polémicos como los papiros recopilados por Dieterich y Preisendanz. Se trata de una colección de inscripciones formularias conocidas como *defixionum tabellae* cuyo contenido no se ha empezado a analizar con detalle hasta fechas muy recientes. Aunque algunas de ellas han generado discusión por sus peculiaridades, la mayor parte fueron inscritas en plomo y denotan una voluntad malintencionada del practicante, el cual invoca a los dioses para que castiguen a un rival en certámenes de carácter deportivo, o a un enemigo político, o económico, o para que intervengan en asuntos de amor, por poner algunos ejemplos. Una primera recopilación de las laminillas de execración fue hecha por Richard Wünsch en 1897, pero no con carácter monográfico, sino incluyéndolas en sus *Inscriptiones Atticae*. Fue mérito de Audollent recopilar todas las que se conocían hasta la fecha ordenándolas geográficamente.

En el caso de los estudios antropológicos, es de sobra sabido la importancia que tuvo la obra de sir Edward Burnett Tylor y su magisterio, ya que a través de su influencia se formó la “escuela ritualista”, cuyos mayores exponentes fueron sir James Frazer y Jane Harrison, hitos ambos en el estudio de la religión greco-romana. A causa de los presupuestos epistemológicos imperantes en la ciencia del siglo XIX, de corte evolucionista, y del desarrollo de la teoría antropológica como consecuencia del colonialismo, nació un interés por los orígenes de la religión que desembocó en el estudio de las formas de espiritualidad consideradas más primitivas: el animismo y la magia.<sup>41</sup>

No es de extrañar que en medio de todos los nuevos temas de estudio que habían eclosionado entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, se publicara por primera vez un estudio monográfico sobre la creencia en el mal de ojo en la Antigüedad: el artículo de Otto Jahn, “Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten”, aún hoy sirve de referencia para los estudios que se hacen sobre el mal de ojo en el mundo antiguo. Al comienzo del mismo, Jahn se queja del poco interés que muestran sus colegas por el estudio de lo que en su época se llamaba “aberglauben”, supersticiones.<sup>42</sup> En cierto modo,

41 Sobre la crítica a los presupuestos epistemológicos de Tylor, vid. Evans-Pritchard 1991: 48-52 y Harris 2002: 173-176.

42 Jahn 1885: 28.

tenía razón, la historiografía de las creencias populares no había hecho más que comenzar entre los antropólogos, y los filólogos e historiadores de la Antigüedad aún no habían recibido la influencia de la escuela ritualista de Cambridge, cuyos componentes harían de puente entre los intereses de estudio de la antropología y los de la filología clásica. Uno de los motivos por los que él creía que existía ese desinterés, es un obstáculo que aún hoy sigue presente: se trata del velo de silencio y misterio causado por el mutismo de las fuentes con respecto a estas creencias o sus alusiones casuales. Para superar el obstáculo, Jahn propone establecer análisis comparativos con otras culturas que revelen el mismo tipo de creencias sin olvidar la precaución que se debe tomar a la hora de establecer asociaciones. El rasgo más destacable del trabajo del filólogo alemán es su propuesta del mecanismo que hacía efectivos a los amuletos contra el mal de ojo. Partiendo de que el mal de ojo es una forma de envidia canalizada en un poder dañino, Jahn establece una teoría emocionalista que consiste en que los amuletos tienen la función bien de inspirar miedo al envidioso para que aparte la mirada –de ahí el empleo frecuente de la imagen de Gorgona–, o bien de resultar obscenos, repulsivos y grotescos para conseguir el mismo resultado –con lo que se explica la abundancia de símbolos fálicos–.

Pocos años después de la publicación de Jahn, aparecen en *Mélusine* los primeros resultados de las investigaciones del estudioso francés con el que comenzábamos este capítulo, Jules Tuchmann. Según el marco contextual que hemos tratado de dibujar, resulta lógico que apareciera un ensayo recopilatorio sobre la creencia en el ojo, sin embargo, la manera en que se lleva a cabo este trabajo, totalmente acrítico y confuso, hace de él un material inservible para futuras tareas investigadoras. La labor de Tuchmann incluye la manera en que se supone que se expresa el mal de ojo en una cantidad innumerable de lenguas tanto antiguas como modernas, quiénes eran considerados aojadores, quién era susceptible de ser aojado y cuál era la afección que podía sufrir ante una mirada maligna, cuáles eran las formas de protección contra el mal de ojo o, en fin, qué acusaciones y juicios había habido contra aojadores. Con esta empresa, convertida en obsesión para Tuchmann, da la sensación de que se pretendía demostrar que el mal de ojo ha sido desde siempre una creencia universal. Sin embargo, las carencias metodológicas del investigador francés hacen que sus esfuerzos caigan en saco roto; a parte de los errores metodológicos que ya se han comentado, Tuchmann confunde el ojo con cualquier referencia al empleo de poderes sobrenaturales con intenciones dañinas, por lo que es poco el material útil que se puede extraer de su trabajo.

Ante este panorama, resulta sorprendente que el trabajo de Tuchmann fuera copiado casi literalmente por el oftalmólogo alemán S. Seligmann en un voluminoso libro sobre la creencia en el mal de ojo que no aporta ninguna novedad con respecto a los trabajos del francés.

En la península ibérica también surgió un cierto interés por estos temas a comienzos del siglo XX de la mano de R. Salillas, el cual escribió un libro

titulado *La fascinación en España*,<sup>43</sup> abriendo una línea de trabajo que posteriormente seguiría Julio Caro Baroja.<sup>44</sup>

El estallido de las dos guerras mundiales provocó necesariamente un parón en los estudios clásicos y salvo algunas excepciones,<sup>45</sup> los trabajos relacionados con el mal de ojo y creencias similares que, como hemos visto, se estaban empezando a llevar a cabo a comienzos de siglo, se dejaron de lado.

#### 4. LOS ESTUDIOS SOBRE EL MAL DE OJO EN LA ACTUALIDAD

Durante la segunda mitad del siglo XX, el número de publicaciones relacionadas con creencias populares o aspectos de la religión greco-romana que antes no se tenían en cuenta, aumenta considerablemente con respecto a épocas anteriores, sobre todo desde los años ochenta hasta la actualidad. Sin embargo, los trabajos relacionados con el mal de ojo no son tan numerosos como cabría esperar.<sup>46</sup> Hay pocas publicaciones cuyo objeto de estudio principal sea la creencia en el mal de ojo, y solo algunos estudios sobre prácticas consideradas “mágicas” o “supersticiosas” han dedicado un apartado al mal de ojo. Además, las novedades que se presentan con respecto a las teorías que había propuesto Otto Jahn son escasas. La mayor parte de lo que se publica no son más que reproducciones de teorías anteriores sin ningún tipo de originalidad.

Así ocurre, por ejemplo, con el investigador suizo Waldemar Deonna. En *Le symbolisme de l'oeil* dedica todo un capítulo al mal de ojo y su profilaxis, aunque no aporta novedades con respecto a etapas anteriores.<sup>47</sup> Más originales son los corpus de entalles profilácticos que recopilan Bonner en los años 50 por un lado y, una década más tarde, Delatte y Derchain. En ambos trabajos se incluyen de manera sistemática una serie de amuletos con inscripciones o iconografía que hacen referencia al mal de ojo. Algunos de los amuletos que aparecen en estos corpus ya habían sido publicados por Jahn en el artículo antes mencionado, pero no se habían estudiado con tanto detalle.

Más adelante, en los años 70 la investigadora francesa A. M. Tupet saca a la luz un libro, *La magie dans la poésie latine*, en el que dedica una sección al mal de ojo. Sin embargo, en las páginas en que trata sobre este tema, los comentarios que hace son más bien propios de una preconcepción sobre el ojo que de un análisis crítico de las referencias que sobre él hay en la literatura latina.

43 Salillas 1905.

44 Caro Baroja 1941.

45 Como el caso de Lévi 1941.

46 Si se tienen en cuenta los estudios antropológicos sobre el mal de ojo, el panorama es algo diferente; sí que se aprecia un cierto interés sobre esta creencia que, no obstante, no ha trascendido a la historiografía sobre el mundo clásico.

47 Deonna 1965. En Deonna y Renard 1961, también hay referencias al mal de ojo en relación con determinados comportamientos en la mesa, pero de manera muy sucinta.

No será hasta los años ochenta cuando se empiecen a publicar estudios novedosos sobre la creencia en el mal de ojo. Además, empezará a haber trabajos precisos,<sup>48</sup> sobre todo por parte de M. Dickie, cuya producción científica en torno al ojo es relativamente extensa. Los artículos de Dickie en relación con el mal de ojo le han llevado a estudiar los dos pasajes más extensos de la literatura greco-romana sobre la creencia en el ojo y las posibles relaciones que hay entre ellos;<sup>49</sup> la manera en que la patrística rehace la explicación racionalista que hasta entonces se daba al poder dañino del ojo;<sup>50</sup> o las relaciones que hay entre un motivo iconográfico particular del ojo y algunos pasajes de la literatura greco-romana,<sup>51</sup> por poner algunos ejemplos. En otras ocasiones, en lugar de emplear la expresión de “mal de ojo” como una categoría *etic*, ha optado por hacer trabajos terminológicos más rigurosos,<sup>52</sup> útiles desde un punto de vista filológico, pero carentes de análisis histórico-sociales que expliquen la función de la creencia en el mal de ojo dentro de la supraestructura de las culturas griega o romana.

En el caso de los estudios llevados a cabo en la Península Ibérica, conviene destacar los trabajos de A. M. Vázquez Hoys y de J. del Hoyo. Juntos han hecho una clasificación tipológica de los amuletos fálicos de Hispania tratando, además, de buscar una explicación al por qué de la simbología fálica como filacteria contra el ojo.<sup>53</sup> Por otro lado, también han publicado un artículo extenso sobre la función apotropaica de Gorgona y su asociación a la creencia en el ojo.<sup>54</sup>

Por lo tanto, el panorama en lo que respecta al estudio del mal de ojo en el mundo greco-romano no es desalentador. Los estudios que se preocupan por este tipo de creencias son cada vez más, más precisos y con un nivel de análisis crítico más refinado.

48 Otros, desgraciadamente, no harán más que reproducir los errores de sus antecesores. Es lo que ocurre en el capítulo dedicado al mal de ojo de la obra de Clerq 1995: 88 y ss.

49 Dickie 1991.

50 Dickie 1995.

51 Dunbabin y Dickie 1983.

52 E. g. Dickie 1981; Dickie 1993a; Dickie 1993c.

53 Del Hoyo Calleja y Vázquez Hoys 1994; Del Hoyo Calleja y Vázquez Hoys 1996.

54 Vázquez Hoys y Del Hoyo Calleja 1990.

II.

PROBLEMAS TERMINOLÓGICOS Y CONCEPTUALES

---





Hace ya más de quince años, el profesor H. S. Versnel publicó un artículo en la revista *Numen* cuya intención era tratar de poner algo de orden en la confusión terminológica que la palabra “magia” había generado.<sup>1</sup> Hasta aquel momento, e incluso después de las reflexiones de Versnel, la estrecha relación que se había detectado entre la religión y la magia había acabado por llevar a algunos investigadores a planteamientos nihilistas sobre el empleo de esos términos.<sup>2</sup> Como Versnel señala al comienzo de su artículo, “magic does not exist, nor does religion. What do exist are our definitions of these concepts”. La acuñación de terminología moderna conlleva el riesgo de incluir en los conceptos utilizados prejuicios etnocéntricos o distorsiones históricas. En el caso de que se decida rechazar el empleo de la terminología moderna por los riesgos que implica, solo caben dos posibilidades: el uso de conceptos más concretos, menos globales, pero también más restrictivos, o el uso *emic* de los términos que se van a emplear, es decir, el uso de conceptos creados por el objeto de estudio para evitar así los peligros que suponen los casos anteriores. Versnel está categóricamente en contra de esta última opción puesto que la considera contradictoria. Un investigador moderno, que ha sido formado culturalmente en un contexto concreto, no puede llegar a deshacerse de toda su formación intelectual para sumergirse a continuación en todas las sutilezas de la cultura que estudia y llegar finalmente a definirla y describirla según los esquemas mentales de la cultura a la que pertenecía originariamente. La conclusión de Versnel es que solo se pueden utilizar conceptos modernos, *etic*, siendo conscientes de todos los problemas que se han señalado sucintamente aquí, ya que éstos son categóricamente útiles y pueden ser continuamente revisados y redefinidos. Sin embargo, la problemática que planteó Versnel y trató de resolver sigue abierta, y no todos los especialistas en magia y religión en el mundo antiguo están de acuerdo con él. Sigue habiendo quien defiende que resulta legítimo y útil el empleo de una terminología *emic*.<sup>3</sup> E. Eidinow propone una posición de consenso: establecer una negociación entre el siste-

1 Versnel 1991b.

2 Con respecto a la necesidad de mantener activa la reflexión en torno al concepto de religión y la necesidad constante de definirlo, vid. Platvoet y Molendijk 1999.

3 Graf 1995, Carastro 2006: 7-13. En el caso concreto del mal de ojo también existen investigadores que consideran más apropiada una aproximación *émica* al fenómeno. Cf. Herzfeld 1981.

ma de significados construido por las civilizaciones griega y romana, y al cual tenemos un acceso relativo, y nuestro propio sistema de significados.<sup>4</sup>

En el caso del mal de ojo, la problemática conceptual es la misma. Se trata de una creencia tan habitual y al mismo tiempo tan difusa, que resulta difícil definirla. Es necesario conocer cuál es la terminología greco-latina que hace referencia al mal de ojo para poder apreciar las diferencias conceptuales con respecto a la definición ontológica que se extrae de los estudios transculturales, es decir, para poder apreciar las formas propias que adquiere esta creencia dentro de un entramado cultural determinado. Pero al mismo tiempo, una categoría general permite cierta flexibilidad a la hora de establecer un discurso analítico coherente y ofrece la posibilidad de utilizar informes etnográficos que iluminen aspectos que la evidencia material omite. A continuación trataremos de presentar cuál es la terminología greco-latina relacionada con el mal de ojo así como el contenido polisémico de esta terminología; dentro de qué categoría del variado léxico de lo sobrenatural se debería ubicar la creencia en el mal de ojo; y qué opciones de definición se pueden extraer de los estudios antropológicos que se han ocupado de esta creencia.

## 1. LA TERMINOLOGÍA GRECO-LATINA

No existe un término ni griego ni latino que se corresponda con nuestro sintagma “mal de ojo”. Las expresiones que se acuñan varían según los autores y en la mayor parte de las ocasiones los términos más frecuentes son polisémicos y pueden aparecer con otros significados distintos al de mal de ojo.

### 1.1. LAS EXPRESIONES PARA MAL DE OJO EN GRIEGO

En griego, la expresión que se usa para mal de ojo es *βασκανία* y para aojador es *βάσκανος*.<sup>5</sup> Sin embargo, *βασκανία* no siempre se traduce como mal de ojo. También puede significar “envidia”, “influencia maligna o brujería”, “malicia”, “celos” y, en algún caso, se ha usado para hacer referencia a una hipotética diosa del mal de ojo.<sup>6</sup> De la misma manera, *βάσκανος* como sustantivo, no solo haría referencia a “aojador”, sino también a “brujo o hechichero”,<sup>7</sup> o “calumniador o maldiciente”.<sup>8</sup> Por otro lado, *βάσκανος*, -ον, como adjetivo, también significaría “envidioso”.<sup>9</sup> A la familia del sustantivo *βάσκανος* se le

4 Eidinow 2007: 13-18.

5 Vid. Liddell-Scott, s.v. *βασκανία*. Cf. *DGE* s.v. *βασκανία*. Para otros derivados de *βασκανία*, vid. Dickie 1993a.

6 Como envidia: Call. *Epigr.* 21, 4; Plu. *Moralia* 2, 683a. Como influencia maligna o brujería: Pl. *Phd.* 95b; Arist. *Pr.* 926b. Como malicia: D. 18, 252. Como celos: Call. *Epigr.* 23. Como divinidad: Call. *Fr.* 1, 17; *PMag.* 4, 1451.

7 Aristaenet. 1, 25, 29.

8 Ar. *Eq.* 103; D. 18, 132.

9 Artem. Eph. *Geog.* 126; la envidia de la Suerte y las Erinis se califica en ocasiones con este adjetivo: D. H. 9, 45; Plu. 2, 254e, o en inscripciones funerarias: *Ant. Pal.* 7, 712.

da un origen tracio-ilirio, como en el caso de *fascinus*, que veremos un poco más adelante, aunque todas las propuestas etimológicas en torno a estas palabras son hipotéticas.<sup>10</sup>

En otras ocasiones, también se emplea φθόνος, cuyo significado más habitual es “envidia”, para aludir al mal de ojo, sobre todo en materiales epigráficos.<sup>11</sup>

### 1.2. LAS EXPRESIONES PARA MAL DE OJO EN LATÍN

En latín hay varias expresiones que se refieren al mal de ojo. Una de ellas es el verbo *inuideo*, del que ha derivado nuestro verbo “envidiar”.<sup>12</sup> Este verbo está compuesto por el preverbo *in-* y el verbo *uideo*, cuya traducción literal sería “mirar contra”. El sentido y empleo de este verbo entendido como “echar mal de ojo” aparece por primera vez en la literatura latina en un fragmento de una tragedia perdida de Accio, *Melanipo*; este fragmento se conserva gracias a un pasaje de Cicerón en donde el escritor explica el correcto uso del verbo *inuidere*.<sup>13</sup>

Etenim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam, posset in inuidentiam (non dixi ‘inuidiam’, quae tum est, cum inuidetur; ab inuidendo autem inuidentia recte dici potest, ut effugiamus ambiguum nomen inuidiae. quod uerbum ductum est a nimis intuendo fortunam alterius, ut est in Melanippo: ‘quisnam florem liberum inuidit meum?’ male Latine uidetur, sed praeclare Accius; ut enim ‘uidere’, sic ‘inuidere florem’ rectius quam ‘flori’.<sup>14</sup>

La cita del *Melanipo* debe entenderse como que alguien ha aojado a sus hijos por envidia hacia ellos, provocando probablemente su muerte a causa de la maldición.

Sin embargo, la primera vez que encontramos en la literatura latina el significado de *inuidere* como pasión en lugar de como lanzamiento de una maldición es incluso anterior, en un pasaje del *Epídico* de Plauto:

10 Chantraine, s.v. βᾶσκανος.

11 Dunbabin y Dickie 1983.

12 Ernout-Meillet, s.v. *inuideo*.

13 Sin embargo, el propio Cicerón utilizará la construcción de *inuideo* + dat. con mucha más frecuencia que la construcción que en este caso defiende. Con respecto a los casos que acompañan a *inuideo*, vid. Stout 1925.

14 Cic. *Tusc.* III 20, 9: “Y es que, si el sabio pudiera caer en la aflicción, también podría caer en la compasión y en el sentimiento de envidia (*inuidentia*). Y no he dicho *inuidia*, que se usa cuando se es el objeto de la envidia, sino *inuidentia*, que puede derivar correctamente de *inuidere*, para evitar así la ambigüedad del término *inuidia*, cuyo sentido etimológico es “mirar fijamente la fortuna de otro”, como se lee en el *Melanipo*: “-¿Quién ha mirado con malos ojos (*inuidit*) la flor de mis hijos?”. Parece un latín incorrecto, pero Accio se expresa perfectamente; en efecto, igual que *uidere* es transitivo, también así la construcción *inuidere florem* es más correcta que *inuidere flori*.” (Trad. de M. Mañas Núñez, Madrid, Akal, 2004).

CHAERIBVLVS: Praeter aetatem et uirtutem stultus es, Strati-  
ppocles. Idne pudet te, quia captiuam genere prognatam bono  
de praeda es mercatus? quis erit, uitio qui id uortat tibi?

STR.: Qui inuidet omnes inimicos mi illoc facto repperi; [...]<sup>15</sup>

La relación entre el mal de ojo y la envidia es tan estrecha que se analizará de manera más detallada en otro capítulo. Se ha propuesto que el significado primitivo de *inuideo* es “aojar”,<sup>16</sup> mientras que “envidiar”, que tiene una carga semántica más compleja, sería una construcción posterior.

Otra expresión habitual para referirse al mal de ojo en latín es *fascinus* y sus derivados. Según el diccionario Ernout-Meillet,<sup>17</sup> *fascinus* se parece demasiado a βάσκανος como para que no tengan un origen común. Según este diccionario, la correspondencia anormal β=f se puede explicar si se le da un origen tracio-ilirio. Además, Aulo Gelio, citando al lexicógrafo augústeo Cloacio Vero, también indica que *fascinum* viene de *bascanum*, y *fascinare* de *bascinare*.<sup>18</sup>

Se debe tener en cuenta, no obstante, que en Catulo se encuentra una utilización de un derivado de *fascinus* con un contenido semántico diferente al de aojar, entendido como maldición lanzada verbalmente y no a través de la mirada.<sup>19</sup> Además, *fascinus* no significa exclusivamente “maldición” o “aojo”. Se emplea también para designar al miembro viril. El primer ejemplo que de ello tenemos está en Horacio:

Rogare longo putidam te saeculo,  
uiris quid eneruet meas,  
cum sit tibi dens ater et rugis uetus  
frontem senectus exaret  
hietque turpis inter aridas natis  
podex uelut crudae bouis.  
sed incitat me pectus et mammae putres,  
equina quales ubera,  
uenterque mollis et femur tumentibus  
exile suris additum.  
esto beata, funus atque imagines

15 Plaut. *Epid.* 107-112: “QUERÍBULO: Pese a tu edad y tu valor, no eres más que un tonto, Estratípocles. ¿De verdad que te da vergüenza haber comprado en la venta del botín a una prisionera nacida de buena familia? ¿Quién podrá reprochártelo?”

ESTRATÍPOCLES: Los envidiosos, que por este motivo todos se convirtieron, como he podido comprobar, en mis enemigos. [...].” (Trad. de J. Román Bravo, Madrid, Cátedra, 1989).

16 Ernout-Meillet, s.v. *inuideo*.

17 Ernout-Meillet, s.v. *fascinus*.

18 Gell. 16, 12, 4: *item ‘fascinum’ appellatum quasi ‘bascanum’ et ‘fascinare’ esse quasi ‘bascinare’.*

19 Cat. 7: [...] *quae nec pernumerare curiosi / possint nec mala fascinare lingua.*

ducant triumphales tuum  
 nec sit marita quae rotundioribus  
 onusta bacis ambulet.  
 quid, quod libelli Stoici inter Sericos  
 iacere puluillos amant:  
 inlitterati num minus nerui rigent  
 minusue languet fascinum?  
 quod ut superbo prouoces ab inguine,  
 ore adlaborandum est tibi.<sup>20</sup>

Con el mismo significado lo emplea Petronio cuando Enotea, sacerdotisa de Príapo, saca un *fascinum* de cuero, lo unta en aceite, pimienta y ortigas, y sodomiza con él a Proséleno.<sup>21</sup> Igualmente, en los *carmina priapea* se utiliza con frecuencia *fascinum* para aludir al atributo de Príapo.<sup>22</sup>

Pero no son éstas las únicas expresiones a las que recurren los escritores latinos cuando se refieren a la maldición de ojo. Por ejemplo, Ovidio no emplea ninguno de estos términos, sino que, para explicar la capacidad de aojar que tiene la bruja Dípsade, habla del poder fulminante que expulsa a través de su pupila doble (*pupula duplex*).<sup>23</sup> Otra expresión diferente a las habituales es la de *obliquo oculo*, empleada por Horacio para referirse a la capacidad que puede tener alguien para maldecir y estropear su felicidad.<sup>24</sup>

Dada la riqueza léxica que hay en torno a la creencia en el mal de ojo y el frecuente contenido polisémico de los términos que la designan, resulta del todo inútil evitar el sintagma moderno y sustituirlo por una expresión en latín o en griego. El vocabulario al que se recurre para designar lo que nosotros entendemos por mal de ojo es considerablemente variado. Por otro lado, cada uno de los términos tiene significados diferentes, los cuales, en ocasiones, parecen orbitar en torno a alguno de los aspectos del mal de ojo –como el sentimiento de la envidia, que puede provocar la maldición, o la simbología profiláctica contra el ojo, que, como veremos, suele estar relacionada con el

20 Hor. *Ep.* 8, 18: “¡Que preguntes tú, podrida hace un siglo, / por qué se enervan mis fuerzas, / con tus dientes negros y tu frente arada / por la edad y tus secas nalgas / entre las que el ano deforme bosteza / de una vaca indigestada! / ¡Ah, quizá me inciten tu pecho, tus tetas / fofas como ubres de burra, / tu vientre blandengue, tus muslos canijos / sobre hinchadas pantorrillas! / ¡Bien, bien, sé feliz, efigies triunfales / te acompañen en tu entierro! / ¡Ninguna matrona pasee luciendo / perlas más redondas! ¿Qué? / ¿los libros estoicos entre tus cojines / séricos calentarán / acaso mis miembros incultos y menos / flojo harán que esté mi miembro (fascinum)? / Si quieres que en mi ingle desdeñosa se alce, / trabájame con la boca.” (Trad. de M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal, Madrid, Cátedra, 1990).

21 Petron. 138, 1, 1.

22 *E.g. Priap.* 28, 3; 79, 1; 83, 8.

23 Ou. *Am.* 1 8, 16: *oculis quoque pupula duplex fulminat et gemino lumen ab orbe uenit.* Cf. Plin. *N.H.* 7, 16-18 y Gell. *N.A.* 9, 4, 7-8.

24 Hor. *Ep.* 1, 14, 37-38: *Non istic obliquo oculo mea commoda quisquam / limat, non odio obscuro morsuque uenenat.*

miembro viril-, pero en otras ocasiones se escapan de la esfera de influencia de la creencia que nos concierne.

## 2. CATALOGAR EL MAL DE OJO

Tradicionalmente, se ha considerado el mal de ojo bien como una superstición, bien como una forma de magia maligna. Cada una de estas categorías tiene por sí misma una serie de problemáticas inherentes cuando se trata de acomodar la creencia en el mal de ojo a una u otra. En este sentido, resulta ilustrativa la manera en que se cataloga la creencia en el mal de ojo en las diferentes ediciones de la enciclopedia Pauly-Wissowa: en la primera edición, el mal de ojo tenía una entrada propia bajo la voz “Fascinum”. En ella, Kuhnert concluía destacando cómo el mal de ojo era una “superstición” previa a la creación de la religión greco-romana que, sin embargo, se había integrado en esta a través de la idea de la envidia divina (*Neid der Gotter*) y de la antropomorfización de la envidia en forma de ente demónico. Puesto que este proceso generaba una frontera demasiado difusa entre “religión” y “superstición”, resultaba característico que se recurriera inconscientemente a los sistemas de protección contra el ojo que ofrecía la magia.<sup>25</sup> La dificultad taxonómica del mal de ojo queda patente en los problemas que tiene Kuhnert para ubicarla. Sorprendentemente, esta cuestión se suprime tanto en la edición *der Neue Pauly* como en su reedición en inglés, eliminando la entrada “fascinum” y remitiendo al lector a la voz “magia”. Sin embargo, existe un problema taxonómico. Es más: de acuerdo con la manera en que se presenta en determinadas fuentes, se podría incluso plantear como algo ajeno a lo sobrenatural, como una forma ponzoña natural cuya transmisión entre el emisor y la víctima se explica a partir de teorías físicas determinadas.<sup>26</sup> Esta ambigüedad taxonómica se debe a que el mal de ojo se presenta en las fuentes clásicas como una creencia de intersección: por sus particularidades, se puede adaptar a diferentes tipos de categoría de acuerdo con las necesidades narrativas de cada momento.

### 2.1. EL MAL DE OJO COMO SUPERSTICIÓN

Si bien considerar el mal de ojo como una superstición (*Aberglaube*) fue algo habitual a partir de la publicación de Otto Jahn, las tendencias historiográficas a partir de la segunda década del siglo XX han puesto de manifiesto las dificultades que entraña el propio término de superstición y su uso, tanto en el campo de su historia semántica,<sup>27</sup> como en su utilización como término

25 Kuhnert, s. v. “Fascinum”, *RE* vol. VI (1909), col. 2014.

26 Me refiero a la teoría de los “efluvios y los átomos” planteada en los discursos sobre el mal de ojo de Plu. *Quaest. conu.* 680-683 y Hld. 3, 7-8.

27 Koets 1929; Grodzynski 1974.

científico en la historia de las religiones.<sup>28</sup> Por un lado, los estudios etimológicos y semánticos han demostrado la variedad de significados que entraña el término tanto desde una perspectiva diacrónica como desde una sincrónica. El artículo de Grodzynski sobre la evolución semántica de *superstitio* es ilustrativo: a través de su lectura, se aprecia cómo el significado de *superstitio* puede bascular entre adivinación,<sup>29</sup> desviación del comportamiento religioso adecuado<sup>30</sup> y falsa religión.<sup>31</sup>

Por otro lado, como categoría propia en la historia de las religiones, se ha empleado de diversas maneras: en general, se ha entendido superstición como un comportamiento que implica una mentalidad no científica, no naturalista e irracional;<sup>32</sup> como la fosilización de creencias espirituales previas que se han tenido que adaptar de alguna manera a la nueva doctrina religiosa;<sup>33</sup> o, a partir del desarrollo del estructuralismo, como un recurso dialéctico empleado para definir los límites de la religión lícita. En este sentido, el término superstición se emplearía desde instancias autoritativas para descalificar, denigrar o constreñir formas de espiritualidad desligadas o ajenas a la ortodoxia religiosa.<sup>34</sup>

En el caso del mal de ojo entendido como superstición, la mayor parte de los textos que lo consideran como tal no reflejan el uso generalizado con que se empleaba este término durante finales de la República y a lo largo del Principado, sino que epitomizan un pensamiento filosófico concreto que resulta especialmente ilustrativo en la segunda sátira de Persio.<sup>35</sup>

Bajo la felicitación del aniversario de su amigo Macrino, el poeta esconde una crítica completa a las costumbres religiosas de su época, principalmente a su instrumentalización para conseguir beneficios personales en forma de ofrendas pomposas a los dioses, oraciones murmuradas en busca de favores individuales y sacrificios cruentos. Júpiter, según concluye Persio, solo necesita una pequeña ofrenda de trigo. En ese tono cínico con que describe la religión romana, no olvida hacer referencia a la costumbre de las nodrizas

28 Gladigow, s. v. "Aberglaube", *HrwG* vol. I (1988): 387-388.

29 Plaut. *Cur.* 397; *Rud.* 1139; Enn. *Trag.* 319 (Vahlen).

30 Varro en Aug. *Ciu.* 6, 9; Sen. m. *Ep.* 22, 15; Tac. *Ann.* 12, 59, 2; Apul. *Soc.* 3.

31 Cf. Plin. m. *Ep.* 10, 96, 8; *Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam et immodicam*. Cf. Tac. *Ann.* 15, 44, 5; Suet. *Nero* 16, 2; Id. *Tib.* 36, 1; Tac. *Ann.* 11, 15, 8 (en donde habla de *externae superstitiones*); Id. *Hist.* 4, 54 y 4, 61.

32 Knight 2008.

33 E. Riess, s. v. "Aberglaube", *RE* vol. I (1894): 29-93. Este aspecto no lo vamos a tratar aquí, puesto que será objeto de análisis más detallado en el capítulo dedicado a los orígenes del mal de ojo.

34 M. R., O'Neil, s. v. "superstition" en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York, Macmillan: 163-166; Schmitt 1988; la introducción de Smith y Knight 2008: especialmente pp. 10 y 11. En relación con la Roma tardo-republicana y alto-imperial, Gordon 2008.

35 Cf. Gratt. 400-408, en donde el poeta augusteo se refiere al mal de ojo como un falso temor inventado en la ingenuidad de un pasado primitivo.

de imponer un poco de saliva a los niños para ahuyentar el mal de ojo.<sup>36</sup> El poema de Persio no es más que la respuesta estoica al problema de la teodicea.<sup>37</sup> Tanto para estoicos como para epicúreos la naturaleza divina es buena en esencia.<sup>38</sup> Sin embargo, este aserto implicaba ser capaz de dar respuesta a por qué si la naturaleza divina es benigna, permite la existencia de un mundo irracional lleno de sufrimiento, injusticia y maldad.<sup>39</sup> Para los epicúreos, la explicación era que los dioses no se mezclaban con los asuntos mundanos debido a su naturaleza bendita, independientemente de si estos eran naturales (meteorológicos) o humanos, por lo que no eran responsables de ningún mal.<sup>40</sup> La filosofía estoica, en cambio, defendía la perfección divina alegando que el bien y el mal son interdependientes: la justicia se conoce gracias a la existencia de actos injustos, o la enfermedad y la desgracia forman parte del plan divino por lo que en última instancia tienen un significado positivo.<sup>41</sup>

En realidad, lo raro era considerar el mal de ojo como una creencia irracional; aparte de este tipo de reflexiones filosóficas de carácter minoritario, no hay discursos que desmientan su existencia. La creencia en el mal de ojo en el mundo romano formaba parte integral de su sistema de valores. Lo que sí que podía calificarse de supersticioso eran las formas de profilaxis que se escapaban del modelo normativo, que se define, al menos desde la segunda mitad del siglo I d.C., a través del culto que las vírgenes Vestales rendían en nombre de la comunidad al dios Fascino, encargado de proteger de los efectos perniciosos del mal de ojo tanto a los generales victoriosos como a los niños pequeños.<sup>42</sup> Es en la lucha por el control de las formas legítimas de la religión normativa en donde se cataloga la profilaxis del mal de ojo como una forma de superstición. De acuerdo con Richard Gordon, dos son los grupos que se consideran habitualmente desestabilizadores del orden en

36 Pers. 2, 30-32: *ecce auia aut metuens diuum matertera cunis / exemit puerum frontemque atque uda lebella / infami digito et lustralibus ante saliuus / expiat, urentis oculos inhibere perita*. Contra Brind'Amour (1971), pp. 1009-1010, nosotros creemos que en este caso *metuens diuum* no refleja la piedad más ortodoxa sino, como se opina generalmente –Conington XX. Con más reservas, Lee y Barr 1987: 93 y Harvey 1981: 65– designa el temor supersticioso a los dioses que critica el estoicismo. Este pasaje de Persio se suele comparar con Hor. *Sat.* 2, 3, 288-295 y la expresión *timor deorum*. En esta misma línea estarían los personajes incrédulos ante la creencia en el mal de ojo que sirven de pretexto para iniciar un discurso cientifista en su favor tanto en Plut. *Quaest. conv.* 680 y ss. como en Hld. 3, 7 y ss.

37 Aunque toda su obra está cargada de referencias estoicas, el poema más expícito es Pers. 5. Vid. Anderson 1960 = *ibid.* en *Essays on Roman Satire*, Princeton, 1982: 153 y ss., y el capítulo 1 de Bramble 1974.

38 Para Martin 2004, este es el pilar fundamental sobre el que se construye el concepto de superstición en la Antigüedad. Cf. la reseña de Gordon a esta última obra en *Gnomon* 78 (2006): 521-526, quien opina que esta concepción de superstición es periférica en comparación con su instrumentalización para definir los márgenes lícitos de la religión.

39 Vid. Mansfeld 1999: especialmente, pp. 462-469.

40 Lucr. 1, 44-49; Cic. *N.D.* 1, 45.

41 E. g. Pl. *Th.* 176a; Gell. 7, 1 (citando a Crisipo); Plut. *Mor.* 1044d; 1050e-f; 1051a-b.

42 Plin. *N.H.* 28, 39.



el campo de la religión: los extranjeros y las mujeres. A ambos se les niega cualquier tipo de conocimiento teológico veraz. Como se verá más adelante, los sistemas de protección contra el mal de ojo incluyeron objetos y remedios exóticos provenientes de especialistas extranjeros o de individuos que adquirieron un conocimiento místico no reglado. La filtración descontrolada de cultos y prácticas extranjeras en Roma derivada de su política exterior, la cual generaba una inestabilidad que se trataba de resolver ideológicamente a través de acusaciones de impiedad, superstición, o magia. En relación con el mal de ojo no hay referencias concretas de acusaciones de superstición contra conceptualizaciones extranjeras del mismo, lo cual resulta sorprendente ya que, como se verá en el capítulo dedicado al mal de ojo en las provincias, sugiere una homogeneidad que choca frontalmente con los informes etnográficos actuales.

En lo que respecta a las mujeres, sí que hay críticas a su actitud ante las posibles amenazas del mal de ojo, sobre todo en lo que respecta a la protección desmesurada que dedican a los niños ante la presencia de extraños, a los cuales les lustraban con saliva para apartar el mal de ojo.<sup>43</sup> La imagen arquetípica era la anciana con la mente vacía, llorica, débil y temblorosa.<sup>44</sup> Richard Gordon no ve que las acusaciones de superstición contra las mujeres se deba a un conflicto de competitividad en la esfera de lo religioso entre ellas y la clase dirigente, sino que se debe a una diferencia de intereses sobre la función de lo sagrado en relación con la expansión mediterránea de Roma.<sup>45</sup> Mientras que el Senado pretende emplear a los dioses como la justificación religiosa de su poder, el grueso de la población instrumentalizaba su relación con lo sagrado de acuerdo con las necesidades e inconvenientes azarosos de la vida cotidiana. El conflicto entre estas dos concepciones de lo divino se produce a causa de la voluntad de la clase dirigente de monopolizar lo sagrado y de que la religión popular no sea más que una caja de resonancia de sus intereses ideológicos.<sup>46</sup> En los intentos por parte de la clase dirigente por canalizar y controlar las necesidades religiosas de la población, el concepto de superstición reconoce la existencia de necesidades religiosas más allá de la teodicea de la buena fortuna pero trata de minimizarlas catalogándolas como creencias ineficaces y vacías de contenido teológico. Por tanto, la comparación de Plinio entre el innecesario comportamiento de las matronas con respecto a la profilaxis del mal de ojo y la existencia de una divinidad que se ocupa de ello no sería más que otro ejemplo de los esfuerzos de canalización y asimilación de la religión popular dentro de la teología oficial.

43 Plin. *N.H.* 28, 39: *Nos haec credamus rite fieri, extranei interuentu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice pueri?*

44 Cf. Cic. *Orationes*, 105,4; *Disp. Tusc.* 3, 72; *ND.* 2, 70; 3, 92; *De div.* 2, 19 y 2, 125.

45 Gordon 2008: 87-90.

46 Cf. Liu. 4, 30, 8-11 en donde se aprecia este conflicto en la forma de un supuesto acontecimiento histórico.

## 2.2. *EL MAL DE OJO COMO MAGIA*

La opción de clasificar el mal de ojo como magia tal y como hacen las nuevas ediciones de la enciclopedia Pauly Wissowa<sup>47</sup> no es más que un reflejo indirecto del amplio debate relacionado con el concepto de magia que inició James Frazer. Desde que formulara una definición de magia oponiéndola esencialmente al concepto de religión y a su praxis ritual, el debate sobre qué es magia no ha dejado de crecer. A grandes rasgos, y sin intención de ser redundantes en lo que ya se ha escrito, la magia sería para Frazer una forma de acceso a lo divino errónea y opuesta a la religión. Aunque las dos tienen una función básicamente instrumental en cuanto que buscan la propiciación divina en los acontecimientos de la naturaleza y de la vida del hombre, la magia lo hace de una forma coercitiva e imperativa, mientras que la religión es rogativa y sumisa.<sup>48</sup>

Paralelamente a la definición substantivista de Frazer, la Escuela Sociológica Francesa optó por enfatizar el carácter individualista, asocial y marginal de la magia.<sup>49</sup> No es nuestra intención entretenernos en explicar las sofisticadas bifurcaciones que ha tomado el debate.<sup>50</sup> Una opción que parece tener cierto éxito para rodear la discusión sobre la definición del término magia es la de emplear otro tipo de expresiones. D. Frankfurter, por ejemplo, propone interpretar la magia en el Egipto romano en términos de “experto ritual” (*ritual expertise*), entendido como un personaje carismático capaz de legitimar su posición privilegiada dentro de la comunidad a través de su habilidad y maleabilidad para tratar con lo sobrenatural. La diversidad de prácticas que se pueden incluir dentro de este sintagma permite al mismo tiempo un grado de generalización suficiente como para establecer comparaciones transcultu-

47 Misteriosamente, aunque la edición de los años 90 de Pauly Wissowa y su traducción al inglés remiten a “magia” cuando se busca “fascino”, en la voz “magia” no se hace ninguna alusión a este último. C. Zintzen, s. v. “Zauberei, Zauberer”, *KP* vol. 5 (1975), col. 1465 es más cuidadoso en este aspecto. En este caso, “fascino” se incluye en “zauber” (brujería), y se trata como un ejemplo más de las capacidades de controlar a voluntad las fuerzas simpáticas del cosmos que tiene el mago, una interpretación claramente influida por la manera en que funciona la *γοητεία* según Plot. 4, 4, 40.

48 Frazer (1926), pp. 222 y ss. (3ed.; la primera es de 1911).

49 Mauss 1902-1903; Goode 1949.

50 Cf. e.g. Hammond 1970, y Thomassen 1999 que proponen acabar con la dicotomía magia-religión e incluir a la primera como un subsistema de la segunda; D. F. Pocock, “Foreword” a M. Mauss, *A General Theory of Magic*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972: 2, que considera la utilización de “magia” como una imposición etnocéntrica que distorsiona la realidad de culturas no occidentales que es, en cierto modo, el posicionamiento de aquellos que prefieren utilizar la terminología greco-romana; Meyer y Smith 1994 y Meyer y Mirecki 1995, que se muestran reacios a emplear el término magia (aunque siguen empleándolo en el título) y proponen más bien la perifrasis “poder ritual”; Smith 1995, que propone sofisticar el lenguaje académico y emplear conceptos más precisos; o Hoffmann 2002, que considera improbable la desaparición del término magia, pero reconoce la utilidad académica del debate. Un estado de la cuestión con numerosa bibliografía en Versnel 1991b.

rales y un grado de especificidad apto para evitar los problemas derivados de categorías heurísticas más amplias.<sup>51</sup> Es cierto que lo que se ha incluido dentro del término magia aplicado al mundo clásico pone al mismo nivel realidades tan variadas como el elaborado sistema filosófico de la teurgia y el uso de un remedio para la impotencia sexual, o el conflicto religioso de Roma en el año 186 a.C. en relación con los cultos báquicos y la realización de una maldición contra un amante en una laminilla de plomo, por lo que la revisión o, sobre todo, definición terminológica es necesaria.<sup>52</sup>

Sin embargo, no se ha planteado problemática alguna con respecto a las dos formas habituales de clasificar la magia dañina en antropología: la magia maligna (*sorcery*) y la magia maligna pura (*witchcraft*).<sup>53</sup> Uno de los motivos puede ser la propia naturaleza de las fuentes: mientras se ha conservado una considerable cantidad y variedad de objetos asociados a la magia maligna, tales como muñecos de cera atravesados por alfileres, laminillas de execración, gemas y amuletos con encantamientos o papiros con fórmulas rituales, las referencias a la brujería –o magia pura– son mucho más escasas, y se limitan en su práctica totalidad a referencias literarias indirectas, sujetas al empleo subjetivo y aleatorio de los autores que las mencionan.<sup>54</sup> En las interminables listas de términos greco-latinos que se suelen ofrecer para destacar la variedad de la magia greco-romana, se incluyen siempre ἐπωδός, γόης, μάγος, φαρμακεύς, *magus*, *ueneficus* /-a, *cantatrix* y *saga*. Independientemente de la pluralidad y evolución semánticas de cada una de estas expresiones, todas, excepto quizá *saga*, implican una acción: la ἐπιδή y la *cantatio*, implican en cualquiera de sus acepciones una entonación rítmica; la γοητεία también está asociada al verbo; la μαγεία y la *magia* a un conocimiento teológico aprendido; la φαρμακεία y el *ueneficium* están relacionados con la preparación de pócimas.<sup>55</sup> Pero en estas listas se dejan de lado βασκανία,

51 Frankfurter 1997; Frankfurter 2002.

52 Este tipo de inconsistencias se aprecian claramente en las dos monografías clásicas sobre la magia en el mundo grecoromano: Graf 1994 y Dickie 2001.

53 En adelante vamos a emplear “magia maligna” para hacer referencia a la expresión inglesa *sorcery* y “magia maligna pura” para *witchcraft*. La razón principal es evitar confusiones, ya que en determinados contextos *sorcery* y *witchcraft* no actúan como sinónimos de magia maligna y magia maligna pura. Por ejemplo, durante el periodo de la caza de brujas en Europa, se incluía dentro de “brujería” (o *witchcraft*) cualquier tipo de magia terapéutica, magia maligna o magia maligna pura. Además, también existe un problema lingüístico: en francés, por ejemplo, no se hacen distinciones entre *sorcery* y *witchcraft*; ambas entran dentro de *sorcellerie*. Aunque en el mundo anglosajón la división *witchcraft*/*sorcery* está generalmente admitida, M. Douglas es reticente a emplearla. Vid. Douglas 1967 y Douglas 1970a.

54 Sirva como ejemplo *ThesCRA* vol. 3 (2005), secciones 6.g: 264 y ss. (“Die magische *Defixio*”) y 6.i. “Magische Rituale”; solo se incluyen referencias literarias cuando corroboran la evidencia arqueológica, papiroológica y epigráfica. Se omite, por ejemplo, el importante trabajo recopilatorio de Heim 1893, relativo a encantamientos.

55 En general, vid. Graf 1994: 31-73, Graf 1995 y Dickie 2001: 12-46. Sobre la etimología de estos términos, vid., con respecto a γόης, Burkert 1962, con respuesta en Dickie 2001: 13-14; en

φθόνος, *fascinum* o *invidia*, todas ellas carentes de cualquier forma de expresión ritual.

La tradición por distinguir entre magia maligna pura y magia maligna en antropología nace del heredero intelectual de R. R. Marett y de B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard. En el año 1937, el antropólogo británico publicó *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. A partir del análisis de los sistemas de creencias de los Azande, Evans-Pritchard estableció una distinción dentro de la categoría de magia que hasta aquel momento no se había tenido en consideración. Según sus informes etnográficos, los Azande distinguían un tipo particular de magia dañina denominada *mangu* en lengua zande. Se trata de la habilidad natural y heredada de causar desgracias por medios espirituales sin necesidad de recurrir a acciones rituales de ningún tipo. Evans-Pritchard denominó este tipo de “magia pura” como *witchcraft* (brujería), en oposición a *sorcery*, la cual empleó como analogía del término zande *ngua*, utilizado para señalar la magia ritual aprendida.

Los estudios etnográficos posteriores se preocuparon por tratar aspectos relacionados con la magia maligna que Evans-Pritchard no había tenido aparentemente en consideración, como sus implicaciones psicológicas,<sup>56</sup> o en resaltar lo inadecuado de aplicar el concepto de magia maligna pura tal y como lo definió Evans-Pritchard a otros sistemas de creencias que interpretaban las desgracias personales o colectivas en términos de causalidad mística. Por ese motivo, se propusieron ensayos que profundizaban sobre las diferencias entre magia maligna pura y magia maligna.<sup>57</sup> Por ejemplo, el primero se suele entender como un poder místico interno, heredado, involuntario la mayoría de las veces y con el propósito de engullir la fuerza vital de la víctima para alimentar la propia. Por otro lado la magia maligna implica una actividad performativa, es aprendida, se realiza de manera voluntaria y, aunque puede provocar la enfermedad o la muerte, el hechicero no consume la fuerza vital de su víctima.<sup>58</sup> Cabría añadir que la magia maligna pura se suele producir

---

cuanto a μάγος, Bidez y Cumont 1938, Bremmer 2002 y Graf 2002. En cuanto a ἐπιδόξ, Láin Entralgo 1958, Gil 2004 (1969): 217-244. Con respecto a *magus*, Rives 2010.

<sup>56</sup> Kluckhohn 1944; para una crítica contra las aproximaciones psicologistas en antropología (haciendo hincapié en el debate sobre brujería), Gluckman y Devons 1964 con una respuesta en Kennedy 1967, una contrarrespuesta en Gluckman 1968 y con Nash 1973 proponiendo un consenso entre ambas tendencias.

<sup>57</sup> Marwick 1965.

<sup>58</sup> Id.: 81; Stewart y Strathern 2004: 5-6. La división analítica entre magia maligna y magia maligna pura estuvo limitada a los informes etnográficos de África central hasta la publicación de Douglas 1970b, en donde se recogen las intervenciones de los participantes del congreso-homenaje dedicado a los 30 años de la publicación de *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*. La intención de M. Douglas era abrir el debate en torno a las categorías *witchcraft/sorcery* a campos de estudio diferentes del africano. Desde entonces las diferencias entre magia maligna y magia maligna pura que hemos señalado aquí se reconocen de manera general, con solo algunas pequeñas matizaciones según las áreas de estudio. Vid. e. g. Nutini y Roberts 1993: 128-129.

de manera inmediata a raíz de un acceso emocional intenso (envidia, rabia, odio), mientras que un experto ritual que practica magia maligna no tiene por qué sufrir dichos accesos emocionales. En algunos pueblos de Nueva Guinea, por ejemplo, la frustración de una persona que no ha recibido un regalo que deseaba puede derivar en una enfermedad que recae sobre el egoísta cuando el deshonrado traga su saliva al recibir la noticia.<sup>59</sup> En este caso, el efecto pernicioso se produce sin necesidad de una acción ritual, ni tiene por qué haber voluntariedad en el gesto mecánico de tragar saliva.

Tal y como se concibe en el mundo romano, el mal de ojo presenta tres características que permitirían considerarlo como brujería o magia dañina pura. En primer lugar, el mal de ojo no es una tipo de poder aprendido. Se trata de una capacidad heredada según algunos casos, o se concibe como un poder místico que se desencadena de manera aleatoria, pero no pertenece a ninguna tradición gnoseológica. En segundo lugar, el mal de ojo no está ritualizado.<sup>60</sup> El poder destructivo del ojo no requiere una fórmula verbal (como *carmina* o *uoces magicae* en otras formas de magia maligna) o cualquier otro acto performativo para ser lanzado. No hay mediación divina en ningún caso; se trata de un poder místico natural análogo al *mangu* zande. En tercer lugar, el mal de ojo parece ser en gran medida involuntario. Evans-Pritchard no llegó a encontrarse con ningún zande que reconociera poseer *mangu*; al contrario, en los procesos judiciales, los acusados siempre negaban los poderes que se les atribuía, los cuales solo se podían demostrar *post mortem*, puesto que la glándula que emitía los supuestos efluvios destructivos se reconocía tras el examen del hígado.<sup>61</sup> En el caso del mal de ojo en el mundo romano, no conocemos ejemplos en las fuentes de aojadores que reconozcan tener tales poderes, y tampoco hay acusaciones judiciales denunciando el uso malintencionado del mal de ojo.<sup>62</sup>

En la introducción de su artículo “Witch Beliefs in Central Africa” la eminente antropóloga Mary Douglas cuestiona si en términos de análisis social resulta útil establecer diferencias entre magia maligna y magia maligna pura. Desde su punto de vista, estudios como el de Marwick sobre la magia maligna

59 Este ejemplo se debe leer teniendo en cuenta la importancia del don-contradón en Nueva Guinea. En los ejemplos que ofrecen Stewart y Strathern 2004: 19 y ss. se aprecia claramente la importancia de los accesos emocionales como desencadenantes de la maldición, aunque no comentan nada al respecto.

60 Cf. Clerq 1995: 88-89 para la utilización de los conceptos *witchcraft* y *magic* según Evans-Pritchard aplicados al mundo greco-romano. G. Lafaye en Daremberg-Saglio, s.u. *fascinum*, vol. No. 2, 1896, pp. 983 y ss. fue el primero en notar la diferencia entre el mal de ojo como un poder natural utilizado como agresión de carácter místico y la maldición ritualizada.

61 En cualquier caso, cuando un oráculo señalaba a un brujo como tal, era suficiente con llevar a cabo un ritual en el que el acusado soplabla sobre un ala de pájaro para “enfriar” sus poderes y no causar más daño.

62 Aunque Tupet 1976: 178-81 es de la opinión de que se trata de un poder connatural de todos los magos, lo cierto es que el único caso conocido es A. R. 4, 1638-1688. Cf. Dickie 1990.

entre los Cewa se centran en realidad en un aspecto secundario dentro del tema más amplio de las relaciones sociales locales, caracterizadas por su pequeño tamaño y ambigüedad, y de la creación de escenarios de acusaciones a través de los cuales se resuelven las tensiones grupales. La única diferencia con respecto a los Azande de Evans-Pritchard (y los Bantu) se debe a las restricciones impuestas por el nivel de complejidad en la estructura social de cada grupo. Para ella no se deberían marcar diferencias según el tipo de causalidad mística sino en la forma en que se incluye dentro del sistema social: a un sistema con un alto grado de organización y efectividad política le corresponde un conjunto de creencias en magia maligna pura limitado y controlado (es el caso de los azande), y viceversa, un sistema de organización social sin instituciones centralizadas, se caracteriza por un cúmulo descontrolado de creencias en magia maligna pura (tal y como ocurre con los Cewa).<sup>63</sup>

Este aspecto que apunta M. Douglas es sin duda clave en la articulación social de la magia dañina en el mundo romano. La creencia en el mal de ojo, y la magia dañina en general, operan fundamentalmente a nivel local.<sup>64</sup> Los sistemas de relaciones sociales son el teatro en el que actúan este conjunto de creencias como medio para regular las tensiones dentro del propio grupo. Si se plantea dentro de la formulación de la teodicea de la buena fortuna de Weber, este conjunto de creencias representa la necesidad del individuo por racionalizar el carácter aleatorio e incontrolable de las desgracias cotidianas, desde que un recipiente de cerámica estalle en el horno o que el pan no suba, hasta la muerte inesperada de un allegado.

Sin embargo, el hecho de que no se pueda controlar o que no deje rastros materiales permite planteamientos diferentes que los relacionados con la magia ritual, como por ejemplo el hecho de que un “experto ritual” puede seguir siendo carismático en una comunidad a pesar de usar magia agresiva esporádicamente (de hecho, un individuo puede decidir recurrir a sus servicios en una situación determinada, o se pueden precisar sus servicios para realizar un contraconjuro), mientras que alguien a quien la comunidad atribuye magia maligna pura tendrá siempre un estatus marginal debido a que sus poderes místicos naturales son normalmente incontrolables. Otro ejemplo es la marcada diferencia con respecto a los escenarios de acusaciones y resoluciones que se establecen para cada caso. Los informes etnográficos muestran la variedad de estrategias que se despliegan ante acusaciones de magia maligna o magia maligna pura y cómo hay ocasiones en las que las acusaciones no pasan de ser más que rumores a otros en los que esos rumores saltan a la opinión

<sup>63</sup> Douglas 1967.

<sup>64</sup> Aunque hay sonados casos que implican tensiones políticas, como la famosa execración de *Tuder* (Todi), en la que un esclavo maldice a los decuriones de la ciudad: *CIL* XI 4639 = *ILS* 3001, rev. ed. en *AE* 1985, 364. Sobre este caso, vid. Serrano Delgado 1996 y Marco Simón 2010: 414 y ss. con n. 50 para bibliografía.

pública y a procesos judiciales oficiales.<sup>65</sup> Por ejemplo, en el área rural de Tlaxcala, en Méjico, la muerte infantil se explica a través de la creencia en unas brujas llamadas *tlahuelpuchi* que en mitad de la noche entran en los hogares para alimentarse de la sangre de sus víctimas, algo muy similar a las *striges* de la literatura clásica. En este caso, la identidad de las *tlahuelpuchi* suele ser secreta, a diferencia de otro tipo de expertos rituales (*tetlachihuic*), cuyas capacidades performativas son bien conocidas entre los miembros de la comunidad. El tipo de acusaciones que sufren estos últimos son relevantes solo en los casos en que se excedan de lo considerado como tolerable y, generalmente, no superan la esfera de los conflictos interpersonales. Sin embargo, una acusación contra una *tlahuelpuchi* supone su identificación como tal por parte de la mayor parte del cuerpo social y se convierte en una suerte de chivo expiatorio que se escoge en ocasiones de tensión colectiva particularmente intensas.<sup>66</sup>

En el caso del mundo romano, los testimonios que se conservan con respecto a magia maligna pura no incluyen ejemplos de acusaciones que hayan llegado a los tribunales por lo que, en caso de que los rumores levanten sospechas contra un individuo, las tensiones subsecuentes se debían autoregular a través de las consecuencias sociales que implican los rumores.<sup>67</sup> En el caso concreto del mal de ojo, parece que la variedad de mecanismos de control y restricción que se analizarán más adelante resultaban suficientes para aliviar las tensiones derivadas del miedo a sufrir sus efectos perniciosos.

### 3. DEFINIR EL MAL DE OJO

Hasta ahora hemos tratado de dejar claro que entendemos el mal de ojo como una forma de magia maligna pura la cual, a su vez, es una de las variadas formas que tiene una sociedad determinada para explicar de forma racional las inconsistencias de la teodicea de la buena fortuna. En este sentido, funcionaría al mismo nivel que cualquier otro tipo de magia dañina o aspecto teológico que permita explicar las desgracias personales, como es el caso del concepto de pecado en la religión judeo-cristiana o en el orfismo, o el *karma* en el hinduismo y el budismo. Sin embargo, cada una de estas formas de enfrentarse a la teodicea se moldea de acuerdo a realidades históricas concretas, ya sean estas de carácter ecológico, cultural, social, económico, político o una combinación de estos factores. La oscilación entre características de tipo universal y rasgos idiosincráticos moldeados por una coyuntura determinada que se aprecia en la creencia en el mal de ojo ha provocado dos tendencias bien antitéticas entre los especialistas. Por un lado, los hay que piensan que

<sup>65</sup> Stewart y Strathern 2004: 16 y ss. Resultan asimismo útiles los modelos de ubicación del brujo/hechicero con respecto al resto del cuerpo social de Douglas 1970a: XXVI y ss.

<sup>66</sup> Nutini y Roberts 1993: 128-131.

<sup>67</sup> Cf. Id: 362-363.

el mal de ojo es una creencia universal, y en muchos casos, para apoyar su teoría, exploran en las posibles raíces bio-psicológicas del fenómeno. Frente a éstos, hay otro grupo de investigadores que creen que el mal de ojo no es un universal. Al quedar probado con el estudio de J. M. Roberts<sup>68</sup> que el mal de ojo no es un fenómeno universal, algunos estudiosos han tratado de explicarlo dentro de parámetros de carácter difusionista, argumentando que esta creencia se originó en el Creciente Fértil, y de allí se fue expandiendo por toda Eurasia y África.

### 3.1. TENDENCIAS UNIVERSALISTAS

Los bio-psicólogos han basado su trabajo en las reacciones humanas a la mirada y su relación con las que tienen los animales. Desde las formas de vida más sencillas, como las mariposas, hasta los primates superiores, no es raro encontrar especies que recurran a la mirada, o a la representación figurada de la mirada, con el propósito de intimidar a un posible depredador u oponente.

El aspecto que más interés ha suscitado entre estos investigadores es el de la especial sensibilidad que tienen los humanos a las miradas directas, y a qué se debe esta sensibilidad. La conclusión a la que todos los especialistas llegan es que este comportamiento debe ser un vestigio de los mecanismos de interacción social y lucha por la supervivencia que entroncan con los orígenes de la humanidad. Los primates superiores evitan una mirada directa cuando están frente a un depredador para tratar de evitar el terror o la aversión que esa mirada produce. Del mismo modo, dentro del grupo, un primate que está en un rango social inferior a otro, bajará la cabeza, apartará la mirada, o se tapaná los ojos frente al simio de rango superior por temor a este último.

En un estudio realizado con recién nacidos y con niños autistas, el psicólogo norteamericano Richard G. Coss,<sup>69</sup> advirtió que los autistas evitan constantemente la mirada de su interlocutor, mientras que si este último se tapa los ojos, el niño dirigirá su vista hacia la cara del interlocutor con menos inquietud. Por su parte, un recién nacido, que en condiciones normales sostiene la mirada directa sin ningún problema, cuando come, cierra los ojos o evita entrar en contacto directo con los ojos de otra persona. Para Coss, este comportamiento es indicio de una experiencia innata con encuentros sociales agresivos. Por tanto, la creencia en el mal de ojo sería la respuesta cultural a las connotaciones de agresión que implica la mirada.

En un discurso más amplio, en la conceptualización del fenómeno religioso que propone W. Burkert en *The Creation of the Sacred*, empleando como andamio teórico razones de tipo biológico, también se dedican unas páginas a la creencia en el mal de ojo.<sup>70</sup> En el capítulo dedicado a los orígenes

68 Roberts 1976.

69 Coss 1992.

70 Burkert 1996: 40-47.



de la ofrenda ritual, el historiador suizo es de la opinión de que el propósito inicial de la ofrenda es apotropaico. Para poder huir del depredador, existen numerosos ejemplos en la naturaleza en los que la presa, para evitar ser atrapada, deja algo que distraiga a su perseguidor y le permita escapar. En algunos casos, la pieza que se deja es una parte del propio cuerpo para poder salvar la vida: así, los lagartos dejan su cola, la cual se sigue moviendo después de haber sido mutilada, los castores se muerden los testículos y los dejan atrás, o el zorro, si es capturado en una trampa, se muerde la pata atrapada. El autor admite que con estos ejemplos no se puede establecer ningún tipo de homología, sino que se tratan más bien de analogías. Pero lo que sí considera fundamental en la construcción del imaginario de lo sobrenatural, es la ansiedad que se sufre ante la persecución de un depredador, cuyo recuerdo acaba quedando grabado en el mundo de lo fantástico; del mismo modo, los mecanismos que se despliegan para poder huir de él también quedan grabados en este universo imaginario y son ritualizados posteriormente.

Un signo que activa la angustia que genera el temor al depredador es la visión de un ojo mirando fijamente, puesto que recuerda la mirada aguda de la bestia persecutora. Por ese motivo, para evitar un trágico final, algunas mariposas tienen el diseño de sus alas desplegadas la imagen de dos ojos fijos, cuya función es simular la mirada de un depredador dispuesto a atacar al insectívoro. La inquietante mirada del depredador, por la fuerte ansiedad que genera, queda fosilizada en el mundo de lo sobrenatural en el temor al mal de ojo, un constructo metafórico de la mirada fija y aguda propia de las criaturas que están en la cúspide de la cadena alimentaria. Las soluciones que inventa el ser humano para superar el temor de la maldición son varias: recurrir a un contrasimbolismo como el de las mariposas, mostrando otro ojo, enseñando el símbolo de la agresividad masculina por excelencia, el falo, o cegando al ojo maligno.

El estudio biológico del comportamiento, o etología, demostró hace ya tiempo que los comportamientos no son todos innatos o heredados genéticamente, ni son todos aprendidos.<sup>71</sup> La interacción entre los comportamientos genéticamente adquiridos y la influencia del entorno, o del aprendizaje, funciona de manera compleja. Puede ser que la mirada tenga un componente innato, sea un etograma que indica “peligro”, pero en el caso de los humanos, la configuración cultural de ese etograma puede variar de muy diferentes maneras, y la respuesta no tiene por qué ser mecánicamente la invención del fenómeno del ojo.

Existe otro grupo de investigadores que consideran el mal de ojo como un universal, pero que no recurren a planteamientos biologicistas, sino más bien

71 Slater 1986: 100-118. La aplicación de la etología al estudio de los humanos proviene del propio origen de la disciplina: Charles Darwin, aparte de su conocido libro *The Origin of Species*, escribió también otro titulado *The Expression of the Emotions in Man and in Animals*. La psicología ha desarrollado estudios en etología humana de manera paralela a la biología. Vid. Eibl-Eibesfeldt 1989 y Archer 1992.

a especulaciones e hipótesis que a duras penas se sostienen. Que estas ideas se plantearan a finales del siglo XIX,<sup>72</sup> cuando la antropología y los estudios transculturales no habían hecho más que empezar, puede resultar excusable, pero que estas ideas se hayan mantenido hasta la actualidad, e incluso se hayan tratado de defender con nuevos argumentos, después de la publicación de trabajos tan contundentes con respecto a la no universalidad del ojo<sup>73</sup> resulta chocante.

El trabajo más llamativo a este respecto es el libro de P. B. Gravel, *The Malevolent Eye*.<sup>74</sup> En él, el autor entiende el mal de ojo como la supervivencia de carácter universal en la actualidad de un antiguo símbolo de fertilidad y *mana*: “The Evil Eye is virtually the persistence of the symbolic representation of the principle of female fertility which, combined with the male fertility principle, perpetuates life and protects all those things that are considered essential in the eternal struggle to survive”.<sup>75</sup> Sin embargo, la metodología que emplea resulta tremendamente frágil. En primer lugar, aunque trata el ojo como un universal, en su distribución geográfica se limita a describir las características generales de este fenómeno en regiones de la cuenca del Mediterráneo, las cuales pertenecen al mismo núcleo civilizador, por lo que no resulta sorprendente que tengan coincidencias culturales.<sup>76</sup> En segundo lugar, da al mal de ojo unos orígenes paleolíticos, cuando los modelos políticos, sociales y económicos que han empleado los paleo-antropólogos para explicar los modelos paleolíticos, pertenecen a sociedades que carecen de la creencia en el mal de ojo.<sup>77</sup> En tercer lugar, aplica terminología que, por sus peculiaridades, ha sido desechada del vocabulario antropológico cuando se hace referencia a conceptos de carácter universal.<sup>78</sup> Las difusas fronteras conceptuales que tiene el fenómeno del mal de ojo hacen que Gravel confunda ciertas características del mismo relacionadas con la fertilidad, haciendo una nueva lectura en la que el objeto de estudio ya no es el mal de ojo, sino la pervivencia diacrónica de los cultos a la fertilidad hasta la actualidad. Hasta tal punto es así, que llega a afirmar:

Sexuality and fecundity remain “fascinating” and popular topics in spite of the distortions that they have been subjected to in the last millenium or so. The misrepresentations, however,

72 Vid. e.g. Tuchmann 1888, Elworthy 1982 (1895).

73 Vid. infra “tendencias no deterministas”.

74 Gravel 1995. Pero no es el único caso; aunque de manera menos desarrollada, Di Stasi 1981: 111-116, defiende que el mal de ojo tiene unos orígenes paleolíticos. Otros, como Blázquez Miguel 1989: 230-235, consideran el ojo como un “mal universal y eterno” sin recurrir a explicaciones que sostengan sus planteamientos.

75 Gravel 1995: 130.

76 Id: 11-22.

77 Vid. infra “tendencias deterministas”.

78 Con respecto al uso arbitrario que se le ha dado al concepto de *mana* en la antropología, vid. Bracken 2007: 95-137.

are also the cause of wanton neglect of the part of such venerable institutions as the Church and Academe.<sup>79</sup>

En lugar de llevar a cabo estudios simplistas, las tareas del investigador deben ser precisamente las de describir, analizar y contextualizar esas “distorsiones” de las que habla Gravel. En caso contrario, el investigador corre el riesgo de deformar su objeto de estudio haciendo de él un producto que corresponde más clasificar como pseudo-ciencia que trabajo de investigación riguroso. La pervivencia del fenómeno del mal de ojo es algo mucho más complejo que la re-interpretación del *mana* de la fertilidad en una maldición que se transmite por la mirada. El hecho de que se mantenga en una sociedad se debe a que cumple una serie de funciones necesarias en la supraestructura de esa sociedad, si no, se habría desechado o sustituido por otra herramienta taxonómica de la realidad.

### 3.2. TENDENCIAS DETERMINISTAS

El trabajo clave para la defensa de que el mal de ojo no es un fenómeno universal es el del antropólogo John M. Roberts.<sup>80</sup> Se trata de un muestreo trans-cultural que se basa en el meticuloso estudio que hicieron G. P. Murdock y D. R. White sobre 186 culturas.<sup>81</sup> En la fase previa a la presentación de los resultados, Roberts advierte que, debido a las dificultades intrínsecas del estudio (como el hecho de que el momento en que se estudió una cultura dada, el etnógrafo no mostró interés por la creencia en el mal de ojo, la inexactitud de las noticias recogidas, o la ambigüedad de las mismas), las posibilidades reales de que las culturas estudiadas crean o no en el mal de ojo varían en una escala de 8 niveles entre “incontrovertibly absent” e “incontrovertibly present”. Para simplificar los resultados, las culturas que están entre los cuatro primeros niveles de la escala son catalogadas como que el fenómeno del mal de ojo está ausente, y viceversa. De las 186 culturas estudiadas, los resultados revelan que en 67 se detecta la creencia en el mal de ojo, pero en las 119 restantes no hay indicios de que exista esta creencia. Ante un número tan grande, resulta difícil explicar los motivos que hacen que una cultura no haya desarrollado el fenómeno del ojo. Las hay desde grandes civilizaciones agrícolas que han desarrollado formas de gobierno estatales, como Japón, hasta pequeñas bandas de cazadores-recolectores, como los bosquimanos.

Pero en el caso de las culturas en las que existe el mal de ojo, sí que se pueden establecer criterios comunes. Los rasgos definitorios del mal de ojo comunes a todas las culturas en que se ha detectado, de acuerdo con C. Maloney, son:<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Gravel 1995: 129.

<sup>80</sup> Roberts 1976.

<sup>81</sup> Murdock y White 1969. La intención de este estudio era la de publicar los primeros resultados del entonces recién creado “Cross-Cultural Cumulative Coding Center” en el departamento de antropología de la Universidad de Pittsburgh.

<sup>82</sup> Maloney 1976: vii. Contra Herzfeld 1981, que considera que existen tantas variantes

- Poder que emana de los ojos (o de la boca) y que golpea a un objeto o una persona.
- El objeto golpeado tiene valor, y su destrucción o daño es repentino.
- El individuo que invoca el mal de ojo puede no saber que tiene ese poder.
- El mal de ojo puede ser repelido, o sus efectos modificados o curados mediante mecanismos, rituales o símbolos particulares.
- La creencia ayuda a explicar o racionalizar la enfermedad, mala fortuna, o la pérdida de posesiones como ganado o cosecha.
- Está relacionado con la envidia.

La creencia en el mal de ojo se hace más evidente cuando más especialización económica y política tiene la cultura estudiada; es un factor fundamental el hecho de que una sociedad esté estratificada, produzca bienes susceptibles de ser envidiados y que haya una distribución desigual de los mismos. Las culturas con la creencia en el ojo son estatales (o están en proceso de estatalización) y tienen una economía de mercado. En segundo lugar, debe tratarse de sociedades agrícolas y/o ganaderas. Una cultura de cazadores-recolectores, puesto que tiene una economía igualitaria y la clave de su éxito en el entorno se basa en la mínima posesión de bienes, no desarrollará de manera tan elaborada como una sociedad agrícola el sentimiento de la envidia y la creencia en el mal de ojo. Y en tercer lugar, la creencia en el mal de ojo está asociada positivamente a la creencia en divinidades superiores.

Ante estos datos, junto al hecho de que la primera documentación inequívoca de la existencia en el mal de ojo proviene de Próximo Oriente, C. Maloney propuso que la génesis de la creencia debe situarse en los primeros Estados del Creciente Fértil, y que, desde allí, se difundió por toda Eurasia y África. Para los casos de culturas americanas en donde se constata de manera evidente el mal de ojo, Maloney defiende que la creencia se generó a partir de la presencia de españoles y portugueses en el continente, quienes la importaron desde Europa.<sup>83</sup>

Desde un punto de vista estrictamente documental, no se puede refutar esta teoría; es cierto que los primeros materiales que hacen referencia a un fenómeno con características que corresponden a lo que entendemos como mal de ojo provienen de Mesopotamia. No obstante, ante una creencia que deja tan poca huella arqueológica, se debe ser especialmente precavido. De hecho, en los últimos años se ha llevado a cabo una revisión crítica de los textos cuneiformes en donde se hace referencia al mal de ojo y los resultados han sido diferentes a lo que cabría imaginar.<sup>84</sup> Después de una revisión de los textos, solo se contabilizan algo menos de diez encantamientos, algunas recetas médicas y un

---

locales en los conjuntos de creencias que se integran dentro del mal de ojo, que llega a plantear su utilidad conceptual.

<sup>83</sup> Maloney 1976: v-xvi.

<sup>84</sup> Thomsen 1992, Geller 2003 y Geller 2004.

ritual (fragmentado) contra el mal de ojo. Aparte, habría que diferenciar entre los textos sumerios y los semíticos. Aparentemente, los asiriólogos tienden a dar el mismo significado en sumerio a expresiones acadias. El término que se emplea en acadio para mal de ojo es *īnu lemuttu*, cuyo significado se ha asociado siempre al *igi hul* sumerio. Después de someter los textos conservados a un nuevo examen, Geller advierte que en las traducciones acadias de textos sumerios, *igi hul* no se traduce por *īnu lemuttu*, sino que los escribas acadios lo traducían por *pānu lemnu*, variando el significado de “mal de ojo” a “rostro malvado” (*evil face*). Eso llevaría a pensar que, si bien el fenómeno del mal de ojo es familiar en el mundo semítico, en el sumerio no lo es.

La función de los textos que analizan tanto Thomsen como Geller es la de prevenir el mal de ojo, o curar a un paciente al que se le ha diagnosticado la maldición. A través de las fórmulas repetitivas que los componen, se puede establecer cuáles son las características del aojador, qué tipo de afección a producido la maldición (y si ha sido a personas o a bienes), o qué remedios se emplean para prevenirlo y curarlo. Así, en los textos acadios se puede entender el mal de ojo como una metáfora o abstracción de la envidia, mientras que lo que representa el término sumerio *igi hul* son imágenes alucinatorias y voces que el paciente dice ver y escuchar.

No menos escurridiza es la cuestión de la creencia en el mal de ojo en el mundo judío. Existen diversidad de opiniones sobre si en la Biblia hay referencias explícitas al mal de ojo o no. Para J. H. Elliott, no hay duda de que en la Biblia hay referencias claras, sobre todo, si se comparan los términos utilizados en la Biblia hebrea con su traducción en la Septuaginta.<sup>85</sup> Para Ulmer, la conexión que existe en algunos pasajes bíblicos entre “ojo” y “mal”, raramente tienen el mismo significado que en la literatura rabínica. Las ocasiones en que aparecen “ojo” y “mal” asociados en la Biblia aluden a un comportamiento pecaminoso, escandaloso, destructivo o antisocial. El mal de ojo bíblico, simplemente expresa actos malévolos, y no un poder dañino que surge de los ojos, tal y como se entenderá en la exégesis rabínica posterior.<sup>86</sup>

Hay algún caso en el que hay testimonios que podrían estar haciendo referencia al mal de ojo, como en *Deut. 28, 54-57*, en donde aparecen referencias a una desgracia que se podría entender como mal de ojo en un momento en el que la población está amenazada de inanición y los recursos económicos se van a ver diezmados por culpa de un asedio enemigo:

El hombre de entre vosotros más delicado y más hecho al lujo, mirará con malos ojos a su hermano, a la mujer que en su seno reposa, y a los hijos que todavía le queden, para no tener que dar a ninguno de ellos de la carne de sus hijos, que él se comerá, por no quedarle otra cosa que comer en el cerco y en la angustia a

<sup>85</sup> Elliott 1988.

<sup>86</sup> Ulmer 1994: 1-7.

que te reducirá tu enemigo en todas tus ciudades. La mujer de en medio de ti más delicada, la más hecha al lujo, demasiado blanda y delicada para probar a poner sobre el suelo la planta de su pie, mirará con malos ojos al marido que en su seno reposa, a su hijo y a su hija, a las secundinas que salen de entre sus pies y al hijo que acabará de dar a luz; porque, faltos de todo, llegaréis hasta comer todo eso en secreto; tanta será la angustia y el hambre a que te reducirá el enemigo dentro de tus ciudades.<sup>87</sup>

Sin embargo, la mayor parte de los testimonios pertenecen a literatura redactada entre los siglos I y V d.C. Cuando se componen la mayoría de los textos que forman la literatura rabínica, no hay duda alguna de que el mal de ojo es un concepto no solo común, sino necesario de ser incluido en el sistema religioso oficial. Es una creencia presente en la vida diaria de los judíos, y los rabinos, en lugar de cuestionarla, la justifican y aprovechan para explicar ciertos aspectos de las sagradas escrituras y de la realidad con la que se enfrentan. Para ellos, el mal de ojo está asociado a la maldad, en dicotomía con la bondad; ambos, la maldad y el mal de ojo, representan el deseo destructivo y, por consiguiente, la acción pecaminosa. Resulta central en el pensamiento rabínico controlar los ojos como medio para prevenir el pecado.<sup>88</sup> Además, el poder destructivo del ojo, les sirve para explicar la mayor parte de las muertes (en algunos textos, se le considera la causa del 99% de las muertes).<sup>89</sup>

Estos textos también hacen referencia a las formas de protegerse de la maldición de ojo. Los textos rabínicos hablan de amuletos en los que hay inscritas palabras, versos de las Escrituras o proverbios. Otro sistema que evitaba las dañinas influencias de la maldición eran las oraciones o las bendiciones, algunas de las cuales se han mantenido en la liturgia hasta la actualidad. En ocasiones, las bendiciones iban acompañadas de determinados gestos como alzar las manos o tocar a la persona que está siendo bendecida. Cuando un judío entraba en una ciudad extranjera, si temía sufrir una mirada hostil, recurría a gestos que se han asociado con la *higa*, tan habitual del mundo romano. Otros ejemplos que aparecen en la literatura rabínica indican que cambiarse el nombre también podía resultar útil para evitar el mal de ojo. Además, había gente que se consideraba por naturaleza inmune al poder maléfico de la mirada: ser descendiente del profeta José (o decir serlo), resultaba una profilaxis suficiente; lo mismo ocurría con los descendientes de la tribu de Benjamín y, en general, los piadosos, cuyas vidas eran tan milagrosas que estaban a parte de cualquier contingencia humana. Finalmente, el mecanismo más efectivo

<sup>87</sup> Trad. de E. Nacar Fuster, A. Colunga y G. Cicognani, Madrid, BAC, 1958. Cf. *Deut.* 15, 9, en donde también se hace alusión al mal de ojo en un momento de carestía, en donde las diferencias entre ricos y pobres se acentúan.

<sup>88</sup> Ulmer 1994: i-ix y 63-71.

<sup>89</sup> Ead.: 24-27.

para no sufrir el mal de ojo, era evitar exponerse a la vista, ocultarse, o apartarse de lugares públicos y concurridos.<sup>90</sup>

En cualquier caso, estas referencias pertenecen a una época en la que la creencia en el mal de ojo está firmemente asentada entre las poblaciones del Mediterráneo, por lo que es difícil afirmar con rotundidad que la del mal de ojo es una creencia propia del mundo judío o ha sido importada. Lo más probable es que hubiera un sustrato autóctono que se fue enriqueciendo gradualmente con elementos de otras culturas en contacto con la judía.

Por otro lado, en el Egipto del 1<sup>er</sup> milenio a.C., parece frecuente atribuir desgracias a la envidia de gente que poseía el mal de ojo. Se han conservado invocaciones en tablillas de madera que amenazan a cualquiera con la capacidad de invocar el mal de ojo sobre el cliente del mago-sacerdote.<sup>91</sup>

Otro de los contextos en los que aparecen referencias al mal de ojo, es el de los encantamientos de fertilidad, algunos de los cuales datan del s. XIX a.C. En ellos se enumeran las amenazas que ponen en peligro las capacidades reproductivas de una mujer: estas incluyen causas naturales, en donde no interviene ninguna fuerza sobrenatural hostil; divinidades o demonios peligrosos para mujeres embarazadas o recién nacidos; los muertos, celosos de los vivos; o, finalmente, brujos o brujas extranjeros, que en ocasiones son demonios disfrazados y que suelen poseer la capacidad de aojar.<sup>92</sup> El panteón egipcio incluía a una divinidad entre cuyas funciones estaba la de proteger a las mujeres parturientas y a los recién nacidos: el dios Bes. Se conocen fórmulas mágicas para solicitar a Bes la protección de la madre o del recién nacido desde el Reino Medio y, también desde esa época, la divinidad protectora se representa como un enano de formas grotescas, barbudo, caricaturesco e itifálico.<sup>93</sup>

Es posible que C. Maloney tenga razón al afirmar que la génesis del mal de ojo se encuentra en los primeros Estados del Creciente Fértil, aunque los testimonios sean escasos y requieran un análisis más detallado. Lo cierto es que tanto en el mundo mesopotámico como en el judío y en el egipcio, existen una serie de creencias que comparten los rasgos definitorios de la creencia en el mal de ojo tal y como la enuncia Maloney. Es difícil determinar si este fenómeno surgió en un lugar preciso desde el que luego se fue propagando, pero sí que podemos afirmar que las características de la creencia en el mal de ojo tienen particularidades locales que, a la vez, no son herméticas. El fenómeno del aojo, puesto que carece de sanción normativa, es especialmente sensible a préstamos exteriores. El hecho de que el mal de ojo tenga una serie de rasgos definitorios comunes desde un punto de vista transcultural, facilita una exportación y adaptación no traumática de variantes del mismo fenómeno presente entre culturas en contacto.

90 Ead.: 147-182. Para un estudio completo de los amuletos mágicos hebreos, vid. Schrire 1982.

91 Ead.: 73.

92 Ead.: 123.

93 Vid. Toro Rueda 2006: 115-118.





III.

EL MAL DE OJO Y SUS EFECTOS:  
SINTOMATOLOGÍA, ETIOLOGÍA Y DIAGNOSIS

---



## 1. SINTOMATOLOGÍA

Sobre los síntomas que provoca el mal de ojo en las personas, es muy poca la información que se ha conservado en la Antigüedad. La escasez de materiales resulta aún más llamativa si se tiene en cuenta que se han conservado un número considerable de documentos que no son objeto de las restricciones de carácter cientifista que caracteriza a los tratados hipocráticos, que se agrupan habitualmente bajo el enunciado de “medicina popular”<sup>1</sup> o “folk-medicine”<sup>2</sup>, y que incluyen un heterogéneo conjunto de recetas curativas, amuletos a los que se atribuyen cualidades salutíferas,<sup>3</sup> o ensalmos y recitales (ἐπωδαί) con la supuesta capacidad de sanar.<sup>4</sup> En este tipo de prácticas salutíferas de carácter heterogéneo no es raro encontrarse con referencias a enfermedades provocadas por agentes sobrenaturales como posesiones demoníacas<sup>5</sup> o enfermedades provocadas por apariciones espectrales,<sup>6</sup> por lo que, en principio, no debería existir ningún motivo para omitir remedios contra el mal de ojo. Los textos solo se refieren a que la afección es especialmente virulenta sobre los niños:

γινώσκομεν γὰρ ἀνθρώπους τῶ καταβλέπειν τὰ παιδία  
μάλιστα βλάπτοντας, ὑγρότητι τῆς ἕξεως καὶ ἀσθeneία  
τρεπομένης ὑπ’ αὐτῶν καὶ κινουμένης ἐπὶ τὸ χειρὸν, ἦττον δὲ  
τῶν στερεῶν καὶ πεπηγῶτων ἤδη τοῦτο πασχόντων.<sup>7</sup>

A qué daño se refiere Plutarco, no lo sabemos. Tampoco son más reveladores otros autores, salvo Marcial y Heliodoro. Del primero hay un poema en donde se insinúa que la fiebre de una persona ha sido provocada por un mal

1 Gil 2004 (1969).

2 Gordon 1995.

3 Bonner 1950: 51-94; Delatte y Derchain 1964: 245-264; Mastrocinque 2006.

4 Heim 1893. Sobre el poder mágico de la palabra, es clásico el trabajo de Tambiah 1968. Más recientemente, Roper 2009.

5 E.g. *PGM* 4, 86-87; 85, 1-6; 94, 17-21.

6 *PGM* 89, 1-27; Hp. *Morb.Sacr.* 4, 30.

7 Plu. *Quaest. conv.* 680: “conocemos, en efecto, a personas que por mirar a los niños les causan muchísimo daño, al ser desviada y movida por ellos a lo peor de su constitución a causa de su humedad y debilidad, en tanto que los caracteres firmes y ya compactos padecen esto menos.”

de ojo lanzado, además, por tres médicos.<sup>8</sup> Por su parte, Heliodoro describe a Cariclea como trastornada, los ojos empapados en lágrimas y con dolor de cabeza, como proemio a su discurso sobre el mal de ojo.<sup>9</sup> En general se opina que la sintomatología del mal de ojo en la Antigüedad es la misma o similar a la que se describe en la actualidad: dolores de cabeza, fiebres, infertilidad o muerte.

Las fuentes sí que comentan que los niños pequeños son especialmente sensibles al aajo, por el que pueden enfermar y llegar a morir. Por eso, cuentan Persio y Plinio, las madres y las abuelas protegen a los niños señalándoles con saliva o, como relata Varrón, con amuletos.<sup>10</sup> La predisposición infantil a adquirir enfermedades es bien conocida, por lo que suponemos que el mal de ojo sirve como una de las posibles respuestas para los casos de patologías infantiles a las que la ciencia de la Antigüedad no conseguía encontrar una explicación razonable.<sup>11</sup> Las causas que provocaban la muerte en el Mundo Antiguo, como en todas las sociedades preindustriales, eran la mayor parte de las veces exógenas (nutrición, sanidad o higiene). En el caso de los primeros años de vida, los motivos eran una combinación de causas endógenas y exógenas; incluso en la actualidad, las primeras horas del recién nacido son las que más alto riesgo conllevan. La alta mortalidad infantil debía ser explicada mediante recursos metafísicos satisfactorios ya que era habitual en las familias<sup>12</sup> ver morir a parte de la prole. Aunque no hayamos encontrado epitafios infantiles que especifiquen claramente que la muerte se ha debido a un mal de ojo, las referencias literarias arriba indicadas revelan cierto temor a que los pequeños pudieran morir a causa de alguna maldición.<sup>13</sup>

8 Mart. 6, 70: *Sexagesima, Marciane, messis / Acta est et, puto, iam secunda Cottae, / Nec se taedia lectuli calentis / Expertum meminit die vel uno. / Ostendit digitum, sed inpudicum, / Alconti Dasioque Symmachoque. / At nostri bene computentur anni / Et quantum tetricae tulere febres / Aut languor gravis aut mali dolores, / A vita meliore separentur: / Infantes sumus, et senes videmur. / Aetatem Priamisque Nestorisque / Longam qui putat esse, Marciane, / Multum decipiturque falliturque. / Non est vivere, sed valere vita est.*

9 Heliod. *Aeth.* 3, 7-8.

10 Varro, *Ling.* 7 97; Pers. II 30-32; Plin. *NH.* 18 39 y 33 25.

11 Para el mundo romano, por ejemplo, se ha calculado que el 50% de los nacidos morían antes de llegar a los 10 años de edad. Sin embargo, los estudios sobre mortalidad infantil son muy difíciles de llevar a cabo, ya que la mayor parte de las muertes durante los primeros años están infra-representadas en los epitafios. Sirva de ejemplo la práctica de la *expositio*. Si el niño no es reconocido por el *pater familias*, era abandonado y no recibía sepultura. Un estudio exclusivo de la información que proporcionan los epitafios daría como resultado unas tasas de mortalidad inferiores incluso a la de los países desarrollados de la actualidad. Hemos extraído la información que presentamos relacionada con la demografía antigua de Parkin 1992.

12 En la muerte infantil no había distinciones de clase. Son famosos algunos casos de familias aristocráticas cuya progenie se vio diezmada. Por ejemplo, Cornelia, la madre de los Graco, tuvo 12 hijos, de los cuales solo 3 llegaron a la vida adulta e incluso éstos fallecieron antes que ella (Plin. *N.H.* 7 57; Plu. *TG.* I 3).

13 No compartimos la opinión de algunos autores de acuerdo con la cual, puesto que había

La medicina ritualista no insinúa de ningún modo que las fiebres se produzcan por una maldición de ajo salvo, quizá, en una receta para hacer un amuleto contra la fiebre datado entre los siglos III y V en donde se indica que hay que inscribir la palabra Γοργωφωνας.<sup>14</sup> Esta palabra, a la que en el amuleto hay que ir recortándole una letra cada vez que se vuelve a inscribir hasta que acaba desapareciendo, evoca, sin duda, a la Gorgona Medusa. En ese caso, se podría colegir que las fiebres son causadas por Medusa como metáfora del mal de ojo. Por eso, así como la palabra Γοργωφωνας va desapareciendo del amuleto, las fiebres se van reduciendo en el paciente que lo lleva. Pero todo esto no son más que conjeturas. En el resto de los ritos que se describen para eliminar las fiebres, no se indica qué han producido esas fiebres y se invoca a demonios como *Sabaoth*,<sup>15</sup> *Adonai*,<sup>16</sup> el arcángel Miguel<sup>17</sup> u Horus<sup>18</sup> como representación del paciente e Isis como causante de las fiebres. Lo único que tienen en común todos estos rituales médicos es que se emplean para todo tipo de fiebres, tercianas o cuartanas, diurnas o nocturnas y, presumiblemente, también para aquellas provocadas por el mal de ojo. Tampoco es posible establecer analogías entre los ritos para conjurar el mal de ojo en la actualidad y las plegarias relativas a la fiebre que aparecen en los papiros mágicos puesto que, salvo en una fórmula en la que se debe recitar la oración sobre un cuenco con aceite, en el resto consiste en la recitación de unos versos y nada más.

## 2. ETIOLOGÍA

Se conservan pocos textos que se preocupen por explicar de alguna manera cómo se produce el mal de ojo y en ningún caso son anteriores al siglo I d.C. El motivo puede deberse a que a partir del siglo I d.C. existe una mayor preocupación por parte de las clases dirigentes por tratar de controlar los sistemas de creencias estableciendo modelos explicativos frente a la adversidad y mala fortuna cotidianas acordes con los intereses del Estado. La élite romana creó una serie de estereotipos religiosos transgresivos, y a partir del cambio de era empieza a haber persecuciones dirigidas contra estos elementos subversivos. En palabras de Beard, North y Price:

One explanation links the construction of dangerous outsiders with the creation of a strong centralized political system and with the sometimes difficult moves towards the integration of the state. So, for example, the witch hunt in Scotland has been

---

una alta mortalidad infantil, existía insensibilidad por parte de las familias que habían perdido a un nuevo hijo. Sobre esta problemática, vid. Golden 1988.

14 *PGM.* XVIIIb. 1-7.

15 *PGM.* VII 211-12.

16 *PGM.* VII 218-21.

17 *PGM.* LXXXVII 1-11.

18 *PDM.* xiv 1219-27.

related to the growth of central, national authorities which were concerned to extend and legitimize their powers [...] In other words, so this argument runs, it is the attempt to maintain a unified political centre that leads to the invention of political subversives.<sup>19</sup>

Este proceso de definición de lo sedicioso representa la negociación de un nuevo modelo religioso por parte de la clase dirigente romana, la cual, en el siglo I d.C., está compuesta por miembros de diferentes provincias del Imperio y por *novi homini* cuyo acceso al poder se basa en la riqueza económica y no en la proveniencia de reputadas familias aristocráticas. Tanto provinciales como nuevos ricos querrán disfrutar de su *romanitas* sin dejar de lado su sistema de valores y creencias. La creencia popular en el mal de ojo no se invalida en este proceso complejo, más bien al contrario, se integra dentro de la teodicea de la élite a través de diferentes ensayos retóricos. A través de esta fagotización se trata de disuadir a la población de que sus intereses ideológicos coinciden con los de sus dirigentes: la racionalización de las desgracias personales también es algo que preocupa a la clase intelectual, pero ésta dispone de más herramientas dialécticas para justificar la existencia de estas desgracias. Gracias a su autoridad dialéctica, la élite define cuáles son los sistemas de creencias apropiados y cómo deben gestionarse.

Uno de esos ensayos corresponde a un pasaje de la *Historia Natural* de Plinio el Viejo en el que enumera una serie de pueblos con la capacidad de provocar el mal de ojo concomitante con una anomalía física. El naturalista termina el párrafo de la siguiente manera:

*Adeo naturae, cum ferarum morem vescendi humanis visceribus in homine genuisset, gignere etiam in toto corpore et in quorundam oculis quoque venena placuit, ne quid usquam mali esset quod in homine non esset.*<sup>20</sup>

En principio, la etiología pliniana para el mal de ojo no parece muy elaborada: el mal de ojo se produce porque ciertas personas tienen veneno en el cuerpo que se expulsa a través de los ojos. Esta hipótesis debía ser la más extendida. No obstante, en este pasaje se aprecia que Plinio tenía en mente en este caso ideas de carácter estoico. Para él, el hombre es un microcosmos que contiene todas las peculiaridades que definen el universo.<sup>21</sup> Plinio reproduce

<sup>19</sup> Beard, North, y Price 1998: 212-213. Cf., en la misma línea, Marco Simón 2001.

<sup>20</sup> Plin. *N.H.* 7.18: "De hecho, cuando la naturaleza incluyó en el hombre la costumbre de las fieras de alimentarse con vísceras humanas, también le resultó apropiado incluir venenos en todo el cuerpo, incluidos los ojos en algunas personas, para que no hubiera mal en ningún sitio que no estuviera también en el hombre."

<sup>21</sup> En general, se reconoce que la idea de que el hombre es un fin en sí mismo tiene su origen en la escuela peripatética, a partir de Arist. *Phys.* 252 b 26, con Conger 1922: 6 y Pease 1941: 172, aunque Diels, *Vors.* 4 55 b 34 considera plausible la posibilidad de que la imagen del hombre

la tradición cosmogónica formulada en primer lugar por Zenón de Citio, la cual presenta a la naturaleza como *artifex mundi*.<sup>22</sup> Por su parte, el mundo, tanto el terrestre como el celeste, lo considera completo, sagrado, el fruto de la naturaleza y la propia naturaleza.<sup>23</sup>

La naturaleza es considerada como una entidad racional y benigna,<sup>24</sup> pero en este mismo enunciado también se incluyen los aspectos negativos y amenazantes de la misma. Las respuestas de Plinio a la presencia de la adversidad en la creación del mundo son variadas: en unas ocasiones el mal es solo aparente y, tras una exégesis adecuada se demuestra que en realidad es beneficioso para el ser humano;<sup>25</sup> en otros casos, la culpa de la existencia del mal no es de la naturaleza, sino del uso perverso que el hombre hace de ella;<sup>26</sup> o, más sencillamente, el número de bondades de la naturaleza es mucho mayor que el de maldades.<sup>27</sup> Y así como la naturaleza, aunque se trate de una entidad esencialmente benigna, contiene en sí misma aspectos destructivos, dañinos y malignos, el ser humano, aunque sea la creación divina más perfecta, contiene rasgos de maldad. El ejemplo del mal de ojo es en Plinio una estrategia cognitiva para explicar las distorsiones que el conocimiento empírico provoca en la teodicea. Además, como se analizará más adelante, Plinio instrumentaliza este recurso cognitivo para establecer jerarquías morales a través de las cuales se justifica la diferencia de clases. Para evitar la desgracia, Plinio propone tanto modelos de comportamiento ejemplificantes como el refugio de la ortodoxia religiosa.<sup>28</sup>

Si esto es así, se podría elucidar que la etiología pliniana para el mal de ojo está relacionada con la física estoica. En este caso la explicación sobre cómo se transmite el veneno que hay en ciertos individuos si no hay un contacto directo se basaría en el concepto de *πνεῦμα* y la propagación del mismo por el espacio. El *πνεῦμα* tal y como lo definió la escuela hipocrática era, dentro

---

como un microcosmos fuera formulada por primera vez por Demócrito. Sobre la teología de Plinio y sus orígenes, Beagon 1992: 26-42.

22 Plin. *N.H.* 2, 1. En Cic. *N.D.* 2, 57 Balbo expone la postura de Zenón de Citio sobre cómo la naturaleza es el artesano maestro del universo.

23 Plin. *N.H.* 2, 1: (*Mundum*) *sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum, finitus et infinito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.*

24 Plin. *N.H.* 2, 154; 18, 5; 22, 1.

25 Como en el caso de la miel venenosa (*NH.* 21, 77-8), que obliga al hombre a ser menos glotón y codicioso, o 33, 3, en donde explica que la naturaleza ha creado las montañas para combatir la codicia del hombre.

26 *NH.* 34, 138.

27 *NH.* 18, 5.

28 Aparte de los guiños que hace en diferentes partes de su obra, los arquetipos morales se concentran en *N.H.* 7, 91-129. En cuanto a la profilaxis contra el mal de ojo que Plinio considera válida, *N.H.* 28, 39 (aunque a partir de la lectura de 2, 14-22 y de su concepción estoica de lo divino, se debe asumir que su imagen de la religión estatal es, como en el caso de Cicerón *N.D.*, puramente instrumental).

del cuerpo, la respiración entendida como la fuerza vital necesaria.<sup>29</sup> Este concepto se amplió con Anaxímenes, que consideraba la respiración como la sustancia con la que está formada el alma y la vinculaba con el cosmos a través del aire,<sup>30</sup> pero fue la escuela estoica la que elaboró toda una doctrina sobre el *πνεῦμα*, el cual se identifica a partir de ese momento con todo el cosmos. El *πνεῦμα* cósmico es dios y el alma es una partícula de esta fuerza universal.

Este hálito vital está en constante movimiento. Puesto que no existen espacios vacíos –respuesta a las ideas atómicas que conciben el aire como un compuesto de partículas– el *πνεῦμα* expulsado por un cuerpo se transmite en forma de ondas en línea recta, afectando el aire a su alrededor.<sup>31</sup> Más en concreto, con respecto a la etiología de la visión, el ojo excita el aire en torno a la pupila iniciando la emisión de ondas que llegan hasta el objeto, con el cual se entra en contacto a través del aire afectado.<sup>32</sup> La idea de que existe un contacto directo entre el sujeto y el objeto resulta evidente en el símil que establece Diógenes Laercio, el cual afirma que el objeto está en contacto con el ojo como si hubiera una vara entre ellos.<sup>33</sup> Mediante este canal de contacto directo, por tanto, se transmitiría la ponzoña del ajo.

Los discursos que desarrollan de manera más elaborada una etiología del mal de ojo son los redactados por Plutarco y Heliodoro.<sup>34</sup> El autor beocio aborda el tema del mal de ojo como un tema surgido entre varios personajes de sus *Quaestiones conuiuiales*.<sup>35</sup> Allí, entre el escepticismo general sobre la existencia de un poder tal, uno de los amigos romanos de Plutarco, Mestrio Floro, inicia el debate ofreciendo ejemplos comunmente aceptados de ciertos individuos capaces de matar con la mirada. En concreto, Mestrio Floro pone como ejemplo a la tribu pónica de los Tibios citando a Filarco, la misma fuente que cita Plinio en *N.H.* 7, 17.<sup>36</sup> A partir de ese momento se inicia una

29 Seguimos el resumen de T. Tieleman, s.v. “pneuma”, *Brill’s New Pauly*, 2 (2007), cols. 432-432.

30 13 B 2 Diels-Kranz.

31 Aët. 4, 19, 4 Diels.

32 Aët. 4, 15, 3 Diels.

33 D. L. 7, 157.

34 Existe un debate abierto en torno a la fuente de Heliod. 3, 7-8 para la elaboración de su discurso debido a la estrecha similitud que tiene con el de Plutarco. Por un lado, hay quienes defienden que lo que hace el emesio es simplemente copiar a Plutarco, mientras que otros argumentan que tanto uno como otro se basan en Demócrito. Para un estado de la cuestión, Dickie 1991. Puesto que el texto de Heliodoro no tiene referencias que puedan aplicarse al occidente romano y no añade nada nuevo con respecto al de Plutarco, no lo vamos a analizar aquí.

35 Plu. *Quaest. conu.* 680-683.

36 Plutarco pudo haber tomado la referencia tanto de Filarco como de Plinio. Aunque hay otras opciones: Münzer 1897: 20-31 opina que Plinio no leyó a Filarco, sino que se basó en una lectura de Verrio Flaco. También se atribuyen obras paradoxográficas que pudieron haber incluido la referencia de los Tibios a Cicerón y a Varrón. Sobre la transmisión paradoxográfica en la literatura latina, Delcroix 1996. En cualquier caso, el relato de Filarco sobre los Tibios fue



conversación en la que M. Dickie ha distinguido tres tradiciones filosóficas: la teoría democritea de los efluvios, teorías pneumáticas y referencias extraídas de obras pseudo-aristotélicas.<sup>37</sup>

La explicación de Plutarco indica que todos los cuerpos emiten efluvios, siendo los cuerpos vivos los que más efluvios emiten debido a su calor y movilidad; esto se aprecia en la respiración, la cual implica una palpitación y agitación mediante la cual el cuerpo expulsa sus efluvios.<sup>38</sup> Tanto F. Fuhrmann como H. B. Hoffleit ven influencias de Empédocles en el comentario de Plutarco de que los cuerpos inanimados también emiten efluvios,<sup>39</sup> mientras que la idea de que el calor y la movilidad provocan más exhalaciones parecen venir de Demócrito y Epicuro,<sup>40</sup> de modo que conjuga teorías pneumáticas y atómicas.

Además, Plutarco añade que son los ojos los que más efluvios expulsan debido a su tremenda movilidad y a la esencia vital (πνεῦμα) que hace que brillen como si tuvieran fuego.<sup>41</sup> Esta cualidad especial de los ojos hace que cuando se cruzan miradas, se produzcan afecciones. En este caso, la fuente de inspiración es el pasaje de los *Problemata* 887a 22-27 atribuida a Aristóteles. En él se presenta una teoría similar para explicar por qué la oftalmia, la sarna y la tuberculosis son contagiosas.<sup>42</sup> Si los ojos se ven afectados por la envidia (φθόνος), el mal inherente de la pasión puede generar una enfermedad.<sup>43</sup>

La tesis sobre la casuística del mal de ojo en Plutarco se cierra con la intervención de Gaio, quien enfatiza la importancia de la teoría de los εἶδωλα de Demócrito. Aunque se han conservado variantes de la etiología de la visión en Demócrito, todas coinciden en que el contacto se produce entre el alma del emisor y los átomos que forman la imagen del receptor.<sup>44</sup> En general, las teorías democriteas sobre la visión se preocuparon principalmente por explicar cuál es el medio a través del cual se transporta la imagen al ojo, qué tipo de modificaciones sufre la imagen al ser transportada para poder entrar en el ojo y qué sistema de transporte se emplea.<sup>45</sup> Pero, según W. Burkert, la teoría de los εἶδωλα no debió ser una parte central de la etiología normal de la visión de Demócrito, sino que debía corresponder a sus esfuerzos por dar sentido a

---

transmitido por diversos autores bastante antes de Plutarco.

37 Dickie 1991: 25 y ss.

38 Plu. *Quaest. conv.* 680F-681A.

39 Emp. Fg. 89 Diels-Kranz para H. B. Hoffleit (Cambridge-Mass.-London, Loeb, 1959), mientras que F. Fuhrmann (París, Les Belles Lettres, 1978): 176, n. 3 cree que la fuente es Pl. *Men.* 76 c y ss.

40 Democr. 77 Diels-Kranz = Plut. *Quaest. conv.* 734F y Epicur. Fg. 326 Usener.

41 Cf. Hom. *Il.* 1,104 y 12, 466.

42 Plu. *Quaest. conv.* 681D.

43 Id. 681E-F.

44 Furley 1987: 131-135.

45 La fuente principal sobre las teorías de Demócrito sobre la visión se conservan en Thphr. *Sens.* 50-55 = Democr. 135 Diels-Kranz.

relatos “parapsicológicos” (visiones demoníacas, sueños proféticos, telepatía).<sup>46</sup> De hecho, se conoce el título de una obra perdida de Demócrito llamada *Περὶ εἰδῶλων ἢ περὶ προνοίης*.<sup>47</sup> A diferencia de la etiología normal de la visión, que se basaba en una compleja tesis que explica cómo los átomos que forman el aire se comprimen, se imprimen con la imagen y se transportan, la teoría de los εἰδῶλα, menos elaborada, se basa en que los objetos emiten constantemente imágenes de sí mismos en forma de átomos que entran en el ojo o a través de los poros del cuerpo (por eso, aunque los ojos estén cerrados mientras se duerme, se pueden ver imágenes). Tal y como explica el propio Plutarco en otra parte, las imágenes (εἰδῶλα) que entran por los poros de la persona que tiene la experiencia sensorial incluyen no solo el aspecto físico del cuerpo que las emite sino también su disposición psíquica, es decir, su estado de ánimo, o incluso sus intenciones futuras (motivo por el cual puede haber sueños proféticos).<sup>48</sup> Según Burkert, esta explicación se hizo popular con Empédocles y la doxografía posterior se fue olvidando de otras teorías etiológicas, a excepción de Plutarco que pareció leer los trabajos de Demócrito, no contentándose con lecturas doxográficas.<sup>49</sup> En ese caso, Cayo, el personaje de Plutarco que menciona la teoría de los εἰδῶλα, estaría sencillamente reproduciendo la etiología más extendida en su época.

En esta escena, la figura de Mestrio Floro como anfitrión e impulsor de la discusión invita a la reflexión sobre la recepción de la física democritea en Roma y su aplicación en diferentes escenarios dialécticos, como la argumentación teológica en relación con la magia maligna pura. En las *Charlas de sobremesa* de Plutarco hay una mezcla de realidad y ficción.<sup>50</sup> Los encuentros y diálogos que se narran pudieron no haber existido más que en la imaginación de Plutarco, pero en ellos hay comentarios con visos de verosimilitud. No hay duda de la existencia real de Mestrio Floro ni de su amistad con Plutarco. El romano fue un influyente senador en época de Plutarco, un *novus homo* de cuya familia no se sabe nada pero que llegó a ser cónsul durante el mandato de Vespasiano<sup>51</sup> y proconsul de Asia con Domiciano.<sup>52</sup> Plutarco se

46 Burkert 1977: 103-109, con Bicknell 1969 y Bicknell 1970.

47 Democr. Fg. 10A Diels-Kranz = S. E. M. 6, 2.

48 Plu. *Quaest. conu.* 734 F. Esto explica el comentario de S. E. M. 9, 19 en el que menciona que Demócrito creía en la existencia de εἰδῶλα ponzoñosos o negativos, y εἰδῶλα positivos y benignos.

49 Plu. *De virt. Mor.* 448A.

50 Frente a autores como Volkman 1869: 177 y Graf 1888 que creían en la veracidad absoluta de los diálogos, Hubert 1911 defiende que se trata de un trabajo literario ficticio aunque con guiños de verosimilitud para caracterizar la obra. Más recientemente, Abramowicz 1962 lo considera como un resumen de las principales escuelas filosóficas de comienzos del siglo II condensadas en cada uno de los personajes que participan.

51 Suet. *Vesp.* 22. En general, sobre Mestrio Floro y otras amistades romanas de Plutarco vid. Jones 1971: 48-64.

52 *Syll.*<sup>3</sup> 820.

refiere a él en una ocasión como uno de sus amigos íntimos (συνήθης)<sup>53</sup> y se cree que fue uno de los responsables de que Plutarco consiguiera el título de ciudadano romano y los *ornamenta consularia*.<sup>54</sup> En las *Charlas de sobremesa* aparece como participante en 10 ocasiones, siendo el anfitrión en 4 de ellas.<sup>55</sup>

Tampoco hay duda del filohelenismo de Mestrio Floro. Aparte de la amistad con Plutarco, el senador parecía estar interesado por la filosofía peripatética y, tal y como lo dibuja Plutarco, disfrutaba planteando las dudas que le surgían a raíz de sus lecturas. De hecho, uno de los diálogos que narra Plutarco se inicia a partir de una cuestión de Floro sobre la explicación aristotélica de los sueños.<sup>56</sup> En este diálogo, como en el concerniente al mal de ojo, de nuevo aparecen las teorías democriteas relacionadas con los εἶδωλα. El interés de Mestrio Floro por la filosofía griega podría haber comenzado antes incluso de que se trasladara a Grecia; en concreto, la obra de Demócrito se conocía en Roma al menos desde época de Cicerón.<sup>57</sup>

Asimismo, parece que Floro leyó también obras paradoxográficas, puesto que utiliza como ejemplo la noticia de Filarco acerca de los Tibios, una tribu del Ponto a los que se atribuía una mirada mortal. De nuevo, esta referencia pudo haberla leído tanto de autores griegos (ya fueran estos el propio Filarco o Dídimo de Alejandría),<sup>58</sup> como de su recepción en Roma, puesto que Plinio el Viejo también habla de ellos citando al autor helenístico.<sup>59</sup>

Cabe pensar, por tanto, que en determinados círculos de la intelectualidad romana se reflexionaba acerca de la naturaleza del mal de ojo y se vinculaba a las teorías atómicas de Demócrito, y que la explicación estoica que se refleja en la obra de Plinio no era el único modelo explicativo. Además, al relacionarlas con el mal de ojo, se hacía una exégesis de las mismas: Cayo, el yerno de Mestrio Floro que también participa en el diálogo de Plutarco, considera que los εἶδωλα pueden ser de alguna manera controlados por su emisor, sugiriendo de este modo que el mal de ojo se podría dirigir voluntariamente.<sup>60</sup>

53 Plu. *Quaest. conu.* 650 a.

54 Fluss, s.v. "Mestrius", *RE* XV (1932), cols. 1292-1294; W. Eck, s.v. "Mestrius", *Brill's New Pauly* 8 (2006), col. 773. Probablemente fue mayor la influencia de Sosio Senecio, también amigo de Plutarco, consul dos veces durante el mandato de Trajano y honrado con una estatua pública por parte del emperador: Jones 1971: 28-29.

55 Sobre Mestrio Floro en la obra plutarquea, Jones 1971: 75-76 y Teodorsson 1989: 145.

56 Plu. *Quaest. conu.* 734 d y ss. El pasaje de Aristóteles es *Pr. Frag.* 242 Rose.

57 E.g. Cic. *De or.* 1, 11, 49 = *fg.* 34 DK; *ibid.* 2, 58, 235 = *fg.* 21 DK; *Tusc.* 5, 39, 114 = *fg.* 22 DK; *Lucr.* 3, 1039 = *fg.* 24 DK. En concreto, sobre sus teorías atómicas, Cic. *de fato*, 20, 46 = *fg.* 47 DK; *ND* 1, 26, 73 = *fg.* 51 DK.

58 Steph. Byz. s.u. Θιβαίς: ἔστι δὲ ἔθνος βασκαντικὸν καὶ φοροποιόν, ὡς Δίδυμος ἐν δευτέρῳ Συμπροσιακῶν. Θανατοῖ δὲ τὸ πνεῦμα αὐτῶν οἷς ἂν πλησιάσῃ.

59 Plin. *N.H.* 7, 16-18. En este caso, llama la atención que Plutarco no haga mención alguna a las malformaciones oculares que les caracterizaban (*cf.* Gell. *N.A.* 9.4.7-8).

60 Plu. *Quaest. conu.* 682 f. Sin embargo, en 734 f- 735 c se deja claro que el emisor es totalmente inconsciente de los efluvios que emite.

Tanto la epistemología estoica como los sistemas filosóficos que se basan en las teorías atómicas desarrolladas por Demócrito validan la creencia en el mal de ojo desde postulados racionalistas. Independientemente de lo elaborada que sea la explicación sobre cómo se produce el mal de ojo, la abundante iconografía profiláctica en espacios públicos repartidos por toda la geografía del occidente mediterráneo demuestran que la creencia estaba profundamente integrada en el sistema de valores de las élites. Las diferentes construcciones filosóficas sobre su etiología no hacen más que reforzar el sistema de valores. El triunfo del cristianismo como religión oficial del Estado no tratará de neutralizar la creencia en el mal de ojo, sino que la acomodará a su propia cosmovisión. La carta de Pablo a los gálatas (3, 1) y, en menor medida, Mateo 20, 15, en donde los apóstoles hacen referencias al mal de ojo asumiendo su existencia sin ningún prejuicio facilita esta asimilación entre los Padres de la Iglesia, pero al mismo tiempo obliga a plantear una nueva etiología que les distancie de postulados paganos. Así, autores como Basilio de Cesarea en su homilía sobre la envidia o Juan Crisóstomo en su comentario a la carta de Pablo a los gálatas, recurren a la idea de que los poderes perniciosos del mal de ojo no se deben a una cualidad humana de ningún tipo, sino que lo provocan demonios envidiosos que, cuando se encuentran un alma mortal con un estado anímico homólogo al suyo, aprovechan la situación para usar los ojos de esa persona como herramientas mediante las cuales expulsan sus poderes nocivos.<sup>61</sup>

### 3. DIAGNOSIS

#### 3.1. QUIÉN DECIDE EL DIAGNÓSTICO

El aspecto más importante que se debe tener en cuenta para determinar quién decide el diagnóstico es el principio de autoridad que la sociedad confiere a un individuo concreto o a un gremio para llevar a cabo dicha tarea.<sup>62</sup> Ese principio de autoridad puede estar compartido por diferentes grupos y estos no necesariamente tienen por qué estar jerarquizados. Según las circunstancias, el paciente, o las personas que lo cuidan, pueden recurrir a uno u otro grupo de especialistas, o a varios simultáneamente. Así como no hay

<sup>61</sup> Basil. *De invidia*, PG 31, col. 380. Chrysost. *In epistulam ad Galatas commentarius*, PG 61, col. 648. Según Dickie 1995: 26 conviene advertir que no todos los autores paleocristianos se preocuparon por remodelar la etiología del mal de ojo. Hay comentaristas de la carta de Pablo a los gálatas –como Victorinus *In epistulam Pauli ad Galatas liber I*, PL 8, cols. 1166–67 o Ambrosiaster PL 17, col. 372– que no problematizan sobre la referencia al mal de ojo, y hay otros autores –como Tert. *De virginibus velandis*, 15, PL 2, col. 959 y Euseb. *Sermo VII: De Neomeniis et Sabbatis et de non observandis avium vocibus*, PG 86, 1, cols. 354–57–cuya idea del mal de ojo es de carácter más general. Según Dickie, los autores más preocupados por explicar cómo se produce el mal de ojo conocen la obra de Plutarco incluido, probablemente, su discurso sobre el mal de ojo.

<sup>62</sup> Para la manera en que se configura el principio de autoridad entre los diferentes grupos de sanadores, seguimos principalmente a Gordon 1995: 366 y ss.

un principio de jerarquía (aunque, como veremos, algunos grupos intentan establecerlo difamando a sus competidores), tampoco existe un principio de exclusividad. En Líbano, por ejemplo, una encuesta médica hecha a madres lactantes de diferentes etnias (armenia, maronita y sunní), prueba que el 54% de las mujeres encuestadas creían que los efectos perniciosos del mal de ojo podían afectar a su lactancia. De ellas, la mayor parte conocían cómo se podía manifestar la maldición y al 3% se lo habían dicho otros miembros de su comunidad. Con respecto a la posibilidad de que el mal de ojo pudiera afectar a sus hijos, el 81.3% de las madres creían abiertamente en ella. De entre las mujeres maronitas, el 23% conocía los efectos que se podían manifestar en sus hijos y al 11% le había sido transmitido por miembros cercanos. Los porcentajes para las mujeres sunníes eran del 10% para la primera cuestión y el 9% para la segunda, y en cuanto a las armenias, 4 y 0.8% respectivamente. El resto no especificaron. En este caso, no se recurría al especialista médico-religioso hasta que ya había sido diagnosticada la enfermedad al menos en el 40% de todas las mujeres encuestadas.<sup>63</sup> En Brasil lo más habitual es acudir a las *rezadeiras*, tanto para los problemas somáticos como los psicosomáticos. Estas mujeres son especialistas médico-religiosos que emplean una mezcla de conocimientos empíricos con ensalmos y rituales extraídos del catolicismo. Según los síntomas que les describen sus pacientes, ellas diagnostican la enfermedad que sufren, incluido el mal de ojo.<sup>64</sup> En el sur de Italia y Sicilia, el método para realizar el diagnóstico consiste en un procedimiento oracular en un cuenco lleno de agua al que se le echa aceite. Este procedimiento sirve tanto para diagnosticar el mal de ojo como para curarlo pero, mientras que el diagnóstico lo puede hacer cualquiera, solo los curanderos reconocidos como tales pueden llevar a cabo la cura. Estos curanderos no admiten dinero, puesto que creen que poseen un don divino y su obligación es compartirlo (evidentemente el pago consiste en el alto prestigio social que consiguen), salvo en el caso de que sean curanderos más especializados, que se instalan en las ciudades. La operación que revela la maldición consiste en echar unas gotas de aceite en un cuenco de agua que ha sido bendecido mediante oraciones. Si el aceite se mantiene en el agua en forma de gotas, no ocurre nada, pero si se expande por la superficie del agua como una gran mancha, entonces el paciente ha sido aojado (en la zona de Pulia funciona a la inversa). El diagnóstico puede ser aún más agudo puesto que en el caso de que la prueba dé resultados negativos, se pasa el cuenco alrededor del cuerpo del paciente; si se producen cambios en la constitución del aceite, si éste deja de mantenerse condensado en gotas y pasa a diluirse, se deduce que el paciente ha sido aojado y ha sufrido el impacto en la parte del cuerpo en la que la metamorfosis del aceite se ha producido.<sup>65</sup>

63 Harfouche 1992.

64 Rebhun 1994.

65 Galt 1982: 664-681.

En el Mundo Antiguo normalmente el primer nivel en el que opera el diagnóstico en base a los síntomas que se padecen es el de la auto-diagnos, o la diagnosis en el seno familiar. En este sentido, conviene recordar los comentarios de Plinio y Persio acerca de la manera en que nodrizas (*nutrices*), tías (*materterae*) o abuelas (*aviae*) protegen a los infantes contra el mal de ojo marcándoles con saliva.<sup>66</sup> Aunque ninguno de los dos autores indica que sean las mujeres encargadas del cuidado de los hijos las que diagnostiquen y traten una posible enfermedad de ojo, podemos suponer que, así como eran las encargadas de proteger a los niños inmunizándolos con las profilaxis correspondientes, también debían ser las primeras en realizar un diagnóstico de acuerdo con los síntomas que el infante mostrara.<sup>67</sup>

Pero si los miembros del seno familiar no tienen los conocimientos médicos necesarios como para establecer un diagnóstico y cura adecuados, o si los primeros intentos de sanación no funcionan, entonces se recurrirá a un especialista. A partir de ese momento se entrará en una oferta variada en donde los principios de autoridad se presentan de diversa manera. Durante los dos primeros siglos de nuestra era el número de opciones a las que se podía recurrir se puede dividir en tres grandes grupos: la medicina hipocrática, los templos salutíferos (principalmente los de Asclepio-Esculapio, aunque existían otros cultos que ofrecían la sanación de enfermos, como es el caso de Isis<sup>68</sup>), y un grupo heterogéneo que incluiría curanderos errantes, exorcistas, milagreros y sanadores de lo más variado.

### 3.2. LOS MÉDICOS HIPOCRÁTICOS

Aunque el carácter racionalista de la medicina hipocrática pudiera parecer contrario a diagnosticar una afección de ojo, ya se ha visto en el apartado anterior que existió un interés por explicar sus efectos perniciosos a través de teorías físicas, elevando al mal de ojo de una categoría folklórica a una categoría de alta especulación filosófica, en donde se conjugaban biología, medicina y física. A pesar de que no hayan quedado testimonios, la justificación intelectual de la existencia del mal de ojo permitía a la medicina hipocrática emplearlo como diagnóstico ante la enfermedad, de modo que los médicos hipocráticos también pudieron estar involucrados ocasionalmente en el proceso de la cura del mal de ojo. Si esto es así, entrarían en competencia con la variada oferta médica que existía en el Mundo Antiguo. Por ese motivo, y aunque no haya fuentes que expliquen cómo se diagnosticaba y curaba el mal de ojo, nos parece apropiado describir someramente las estrategias de autoridad que desarrollaron tanto los médicos hipocráticos como el resto

66 Plin. *N.H.* 28, 39; Pers. 2, 30-32.

67 Cf. Hidalgo de la Vega 2008, que defiende la existencia de una gnosis mágico-religiosa que se transmite exclusivamente entre mujeres.

68 Alvar Ezquerro 2008: 328 y ss.

de especialistas médicos para presentarse como una opción más a la hora de curar las dolencias producidas por el mal de ojo.

Parece obvio afirmar que el aspecto más importante que hace que la comunidad conceda autoridad a un individuo sea su eficacia a la hora de acertar con el diagnóstico y el remedio para curar al paciente. No obstante, los principios supraestructurales que operan en torno a la racionalización de la dolencia y su cura, son de lo más variado. Antes del siglo V a.C., el sistema de conocimiento y estudio de las enfermedades que existía era esencialmente empírico y entendía principalmente como causantes de las afecciones somáticas a los dioses. Los aqueos consideraron culpable a Apolo, por ejemplo, de la plaga que se propagó entre ellos durante el asedio de Troya.<sup>69</sup> Se creía que Zeus enviaba sus castigos a los mortales en forma de hambrunas y epidemias.<sup>70</sup> Incluso las heridas producidas en combate eran consideradas producto de la intromisión divina.<sup>71</sup> A pesar del carácter sobrenatural que parece tener la enfermedad, existe desde época muy temprana una distinción socio-económica que diferencia a aquel que conoce los secretos de la farmacopea del resto. Estos médicos, que el profesor L. Gil asocia a los chamanes de los pueblos primitivos actuales, estaban muy bien considerados y tenían un alto prestigio social.<sup>72</sup> Hasta tal punto esto es así que ya desde época micénica, según informa una tablilla de Pilos, los médicos tenían lotes de tierra superiores. Los textos homéricos también tienen referencias a este respecto afirmando, por ejemplo, que un hombre con conocimientos de medicina, equivale a muchos otros.<sup>73</sup>

A partir de mediados del siglo VI a.C. ya empiezan a surgir escuelas médicas en Cnido, Cos, Rodas, Magna Grecia y Sicilia.<sup>74</sup> En ellas se desarrolla un estudio racionalizado de las enfermedades. Desde este momento se gesta la creencia de que la enfermedad es provocada por causas naturales. Es el estadio previo al surgimiento de la medicina hipocrática, la cual dará forma a un sistema homogéneo de la disciplina médica que se mantendrá durante toda la Antigüedad. Este tipo de medicina basa la causa de todas las patologías

69 Hom. *Il.* 1, 46-53.

70 Hes. *Op.* 238-45.

71 E. g. Hom. *Il.* 16, 102-3; 24, 605-7, 758-59.

72 Gil 2004 (1969); En Dodds 1960 (1951) se pone en relación a los médicos y curanderos de época arcaica con los chamanes siberianos.

73 Hom. *Il.* 11, 514.

74 Phillips 1973. Sobre la medicina hipocrática se ha escrito muchísimo, sirva de ejemplo Maloney y Savoie 1982. Conviene asimismo mencionar la colección *Studies in Ancient Medicine* publicada por Brill y que está formada, hasta la fecha, por 37 volúmenes. Dado que nuestro interés por la medicina hipocrática es solo circunstancial, no hemos llevado a cabo un estudio completo de la bibliografía moderna sobre este respecto. En Thivel 1981 se hace un análisis detallado del corpus hipocrático con el propósito de buscar las diferencias entre las dos escuelas hipocráticas. Al encontrarse con que había más similitudes que diferencias entre las escuelas, el autor francés acaba reconstruyendo una teoría médica común de la que surgieron las otras, de modo que su propósito inicial acabó por desaparecer.

en el desequilibrio que agentes externos (como el frío o el calor extremos) o internos al organismo (como una mala dieta) provocan sobre los cuatro humores que están en el organismo: la sangre, la bilis amarilla, la negra y la flema. La laicización de la medicina en el siglo V no es un hecho aislado, sino que forma parte de la efervescencia filosófica de la época. Paralelamente, se busca una causalidad a los fenómenos meteorológicos y geológicos (la lluvia, los terremotos, rayos y truenos...) ajena a motivaciones divinas.<sup>75</sup> Se constituye una especialización médica formada por un hombre reconocido y de respetable posición social en torno al cual se agrupan ayudantes y discípulos. En uno de los libros del corpus hipocrático, se recomienda al médico dejar de manera constante a un discípulo suyo junto con el enfermo para asegurarse de que el paciente no toma ninguna decisión por sí mismo, recibe el tratamiento adecuado y, al mismo tiempo, el médico pueda conocer su evolución de primera mano:

Τῶν δὲ μανθανόντων ἔστω τις ὁ ἐφεστῶς, ὅπως τοῖσι παραγγέλμασιν οὐκ ἀκαίρως χρήσεται, ποιήσει δὲ ὑπουργίην τὸ προσταχθέν· ἐκλέγεσθαι δὲ αὐτέων ἤδη τοὺς ἐς τὰ τῆς τέχνης εἰλημμένους, προσδοῦναί τι τῶν ἐς τὸ χρέος, ἢ ἀσφαλῆως προσενεγκεῖν· ὅπως τε ἐν διαστήμασι μηδὲν λανθάνη σε· ἐπιτροπὴν δὲ τοῖσιν ιδιώτησι μηδέποτε διδοὺς περὶ μηδενός· εἰ δὲ μὴ, τὸ κακῶς πρηχθέν εἰς σὲ χωρῆσαι τὸν ψόγον ἐᾶ.<sup>76</sup>

De este pasaje se pueden extraer ciertas conclusiones: en primer lugar, los honorarios de este tipo de médicos debían ser considerables puesto que el médico no trabajaba solo –el paciente recibía atención continuada de uno de sus discípulos (τῶν δὲ μανθανόντων ἔστω τις ὁ ἐφεστῶς, ὅπως τοῖσι παραγγέλμασιν οὐκ ἀκαίρως χρήσεται, ποιήσει δὲ ὑπουργίην τὸ προσταχθέν)– y no escatimaba en gastos (προσδοῦναί τι τῶν ἐς τὸ χρέος). En segundo lugar, destaca un aspecto que resulta coincidente con lo que ocurre tanto en los templos salutíferos como entre los especialistas médicos autónomos: el secretismo (ἐπιτροπὴν δὲ τοῖσιν ιδιώτησι μηδέποτε διδοὺς περὶ μηδενός). El conocimiento empírico se guarda con celo para evitar la competencia y tratar de mantenerse como recurso imprescindible. Destaca en este sentido la siguiente sentencia del corpus hipocrático:

<sup>75</sup> Hp. *Morb. Sacr.*; Pl. *Ti.* 85 A-B; Arist. *Mete.* 365b; Aët. 2, 20, 1; 2, 24, 2; 25, 1; 2, 29, 1; 3, 3, 1 y 3,4, 1. Para hacernos una visión general de las fuentes clásicas sobre medicina, hemos empleado Longrigg 1998.

<sup>76</sup> Hp. *Decent.* 17: “Deja a uno de tus discípulos junto al enfermo para que éste no utilice mal tus prescripciones y lo ordenado por ti cumpla su función. Elige, de éstos, a los que hayan sido aceptados en el arte y proporcionales lo que sea necesario como para que lo administren con seguridad; también para que, entre visita y visita, estés al tanto de todo, no dando jamás a los profanos la posibilidad de tomar ninguna decisión. De lo contrario, lo que haya sido mal hecho hará que recaiga sobre ti la censura”. (Trad. de Lara Nava, M<sup>a</sup> D., Madrid, BCG, 1990).



Τὰ δὲ ἱερὰ ἔοντα πρήγματα ἱεροῖσιν ἀνθρώποισι δείκνυται  
 βεβήλοισι δὲ, οὐ θέμις, πρὶν ἢ τελεσθῶσιν ὀργίοισιν ἐπιστή-  
 μης.<sup>77</sup>

Por último, cabe destacar la importancia que para los médicos hipocráticos tiene el reconocimiento público de su trabajo (εἰ δὲ μὴ, τὸ κακῶς πρηχθὲν εἰς σὲ χωρήσαι τὸν ψόγον ἔῃ).

Pero la autoridad de los médicos hipocráticos no se basaba solo en la eficacia de su trabajo, sino también en la imagen que se fue construyendo de su fundador, cuya biografía se modeló para que resultara un ejemplo de virtuosismo.<sup>78</sup> Por ejemplo, para poner de manifiesto su patriotismo, se dice que Artajerjes le ofreció todo tipo de regalos para intentar incluirlo en su corte pero Hipócrates lo rechazó por amor a su hogar.<sup>79</sup> También se dice que fue llamado por el rey macedonio Pérdicas II para curarle de una supuesta afección de amor.<sup>80</sup> Si bien estos pasajes de su vida pudieron ser inventados con otros fines, no nos cabe duda de que su fama le debió facilitar el acceso a círculos aristocráticos de prestigio. El caso anterior a Hipócrates que relata Heródoto demuestra que desde el siglo VI era habitual la presencia de médicos griegos en las cortes. La narración herodotea explica cómo fue un médico griego, Demócedes de Crotón, quien curó al rey Darío de una herida que se hizo cazando.<sup>81</sup> La transmisión de este tipo de historias sin duda ayudaría a los miembros de la escuela hipocrática a generarse un prestigio y reconocimiento social generalizado.

Otra forma de adquirir legitimidad social fue la vinculación de la medicina hipocrática con el culto al dios Esculapio-Asclepio. En este sentido, L. Perilli sugiere que la idea de pureza divina y purificación que se presenta en el *De morbo sacro* corresponde a la actividad ritual que se llevaba a cabo con los pacientes cuando entraban en el templo de Esculapio en Epidauro.<sup>82</sup> Así, en el texto hipocrático se recomienda que lo que se debe hacer con un enfermo es llevarlo a los santuarios para que la divinidad purifique al paciente. En la mención que se hace a estos santuarios (no se especifica cuáles), se explica que nadie cruza la entrada del templo si no ha hecho las abluciones correspondientes.<sup>83</sup> Perelli es de la opinión de que los santuarios a los que alude el texto hipocrático son los templos de Esculapio, puesto que en la entrada del de Epidauro se lee:

77 Hp. *Lex* 5: "las cosas sagradas son reveladas a hombres sagrados: no es lícito revelarlas a profanos que no se han iniciado en los ritos ocultos de la ciencia".

78 Longrigg 1998: 41.

79 Sor. *V.Hp.* 8.

80 Id. 5.

81 Hdt. III 129-137

82 Perilli 2006: 28-29.

83 Hp. *Morb.Sacr.* 4, 35 y ss.

ἀγνὸν χρῆ ναοῖο θυώδεος ἑωτὸς ἰόντα  
ἔμμεναι· ἀφωεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια<sup>84</sup>

Otros aspectos que prueban la vinculación de los médicos hipocráticos al culto a Esculapio-Asclepio son el comienzo del juramento hipocrático – Ὀμνύω Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίαν καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας...<sup>85</sup> y el final de la ley hipocrática, citada un poco más arriba, que considera la disciplina médica como una actividad sagrada.

Además de las muestras de piedad divina que se revelan en el *De morbo sacro*, el juramento y la ley hipocrática, se conservan asimismo fuentes que atestiguan tanto una actividad médica de carácter hipocrático dentro de los templos de Esculapio-Asclepio,<sup>86</sup> como la existencia de áreas destinadas a archivos y bibliotecas en donde se guardaba la gnosis hipocrática dentro los templos del dios de la salud.<sup>87</sup> Petzl, por ejemplo, recoge una serie de inscripciones que prueban que había médicos hipocráticos que asumían el cargo de sacerdotes de Asclepio, como son los casos de Cayo Estertinio Jenofón, físico (ἀρχιἰατρός) de los emperadores Claudio y Nerón, nombrado sacerdote vitalicio del culto a los emperadores y a Asclepio, Higía y Epíone,<sup>88</sup> o del físico Heráclito de Rodiápolis el cual, en tiempos de Trajano, fue nombrado sacerdote vitalicio del templo de Asclepio en su ciudad natal.<sup>89</sup>

En último lugar, otra estrategia de autoridad a la que los médicos hipocráticos recurren es la de la difamación contra sus competidores. En este sentido, el ejemplo más claro es el tratado *De morbo sacro*, cuya intención es defender la idea de que los dioses no transmiten enfermedades en ningún caso y que, por tanto, todas las patologías se deben a causas naturales. Es famosa la primera parte del tratado, en la cual se arremete contra μάγοι, καθάρται, ἀγύρται y ἀλαζόνες.<sup>90</sup> La actitud de los médicos hipocráticos contra esta gente es constante durante toda la Antigüedad.<sup>91</sup> No nos vamos a detener

84 Porph. *Abst.* 2, 19 (= T 318 Edelstein, *Asclepius*); Clem. Alex. *Strom.* 5, 1, 13 (= T 336): “aquel que entra en el templo fragante de incienso debe ser puro; pureza es tener propósitos santos”.

85 Hp. *Iusi.* 1: “Juro por Apolo Físico, y Asclepio, e Higía, y Panacea, y todos los dioses y diosas...”

86 Petzl 2006; Perilli 2006: 32 y ss.

87 Perilli 2006: 38 y ss.

88 Samama 2003: n° 145 = *Syll.*<sup>3</sup> n° 804 = *IGRR* IV, 1086: [...] ἱερέα δι- / [ἀ βί]ου τῶν Σεβαστῶν καὶ Ἀσκληπίου / [καὶ] Ὑγίας καὶ Ἡπιόνης [...]

89 *TAM* 2, 3, 906: Θεῶ ἐπηκόω Ἀσκληπιῶ κ[αὶ] Ὑγεία καὶ Σεβαστοῖς καὶ τῇ πατρίδι / τὸν ναὸν κατεσκευάσεν] καὶ τὰ ἀγάλματα ἀνέθηκεν καὶ τὸν / βωμὸν ἴδρυσεν? ἐκ τῶν ἰδ[ί]ων Ἡράκλειτος Ἡρακλείτου Ὀρείου Ῥοδια- / πολέτης φιλόπ[α]τρης, ὁ διὰ βίου ἱερεὺς. Otros ejemplos en Petzl 2006: 57, n. 6.

90 Hp. *Morb. Sacr.* 1, 23. Este pasaje ha suscitado cierta polémica. Vid. Lanata 1967 y Edelstein 1937.

91 Y, sin embargo, se aprovechan de la gnosis herbo-medicinal heterodoxa. Vid. Stannard

aquí en las diferentes connotaciones que adquiere el término μάγος en la literatura clásica,<sup>92</sup> pero sí que nos parece oportuno destacar un pasaje de Plinio en donde relaciona la magia y la medicina alegando que la primera nació de la otra y su empleo fue ganando popularidad gracias a que se ofrecía como remedio infalible ante la enfermedad.<sup>93</sup> Por un lado, el naturalista romano concede la importancia de la tradición a la medicina hipocrática, haciendo de la magia una copia de segunda categoría de la medicina; por otro lado, lo que pretende Plinio es demostrar lo fraudulenta que resulta la magia, para lo cual explica que su éxito se basa en que se ha aprovechado de tres materias que tienen una autoridad indiscutible: la ya mencionada medicina, la religión y la astrología.

En lo que respecta a los ἀγύρται, los sacerdotes mendicantes, su mala reputación se puede rastrear desde Sófocles, el cual los relaciona con los μάγοι.<sup>94</sup> Platón se burla de ellos y de los μάντιες diciendo que éstos se dedican a llamar a las puertas de los ricos para ofrecerles sus servicios.<sup>95</sup> Estrabón también emplea este término para mofarse de Orfeo.<sup>96</sup>

El carácter peyorativo de los καθάρται es menos obvio en las fuentes literarias. Solo en el caso del *Morbo Sacro* y en un pasaje de Plutarco<sup>97</sup> está asociado con otros términos que se utilizan para designar a especialistas religiosos de manera despectiva. El καθαρτής era en el mundo griego un individuo itinerante en la mayoría de las ocasiones que se encargaba de purificar tanto a personas como a ciudades de enfermedades y plagas cuyas causas se atribuían a un castigo divino. Un ejemplo conocido, y tratado con respeto por las fuentes es el de Epiménides, un personaje semi-legendario que, según la tradición, purificó y salvó a la ciudad de Atenas de una plaga enviada por los dioses después del sacrilegio cometido por los atenienses al matar a los compañeros del tirano Ción en un altar en el que estaban suplicando clemencia.<sup>98</sup>

El empleo de la palabra con fines terapéuticos, el ensalmo (ἐπωδή),<sup>99</sup> estaba así mismo asociado a estos curanderos errantes, y de la misma manera que en

1961 y Scarborough 1983.

<sup>92</sup> La cantidad de bibliografía que se ha escrito a este respecto es considerable. E.g. Graf 1995; Marco Simón 2001.

<sup>93</sup> Plin. *N.H.* 30, 2: *Natam primum e medicina nemo dubitabit ac specie salutari inrepsisse uelut alitorem sanctioremque medicinam, [...]*

<sup>94</sup> S. *Oed. R.* 387-388.

<sup>95</sup> Plat. *Rep.* 364b-c.

<sup>96</sup> Str. 7 fr. 18.

<sup>97</sup> Plu. *Quaest. Graec.* 303C: *πότερον ὅτι τὰς γυναῖκας αὐτῶν ὑπὸ τρυφῆς καὶ ὕβρεως ἀκόλαστα ποιοῦσας Δεξικρέων ἀνὴρ ἀγύρτης καθαρμῶ χρησάμενος ἀπῆλλαξεν.*

<sup>98</sup> Vid. Dodds 1951: 141 y ss. el cual lo compara, de acuerdo con sus funciones religiosas, con los chamanes siberianos. Otros ejemplos de καθάρται en S. *El.* 70; Ar. *Vesp.* 1043; Sch. Ar. *Au.* 962.

<sup>99</sup> Vid. Gil 2004 (1969): 228-238 y Laín Entralgo 1958.

los casos anteriores, no recibían una buena acogida por parte de los militantes de la medicina hipocrática. De este modo, nos encontramos con un Sófocles que asegura que no es propio de un médico sabio entonar ensalmos,<sup>100</sup> el *Morbo Sacro*, que niega la posibilidad de que la epilepsia se pueda curar mediante ἐπαρδα<sup>101</sup> o, siglos después, a Galeno desdiciendo la eficacia de los ensalmos para la curación somática.<sup>102</sup> El mismo panorama describe Luciano en *El aficionado a la mentira*, en donde uno de los personajes es un médico de la Escuela de Cos al que no se había hecho caso en un diagnóstico y el tratamiento que proponía a base de dietas y que escucha escéptico la credulidad de sus amigos con respecto a la eficacia de los ensalmos que emplean algunos curanderos.<sup>103</sup>

No obstante, a pesar de los esfuerzos del gremio hipocrático por obtener una autoridad indiscutible, existían fisuras que los desacreditaban, de modo que el recurso a alternativas era frecuente. En Roma, a pesar de que en un primer momento los médicos hipocráticos están altamente estimados, pronto empieza a haber voces críticas.<sup>104</sup> Un ejemplo característico, casi un epítome de la actitud romana frente a la medicina hipocrática, es la historia del primer médico que llega a la *Vrbs*, según Plinio. Cuenta el naturalista que en el año 219 a.C. llegó a Roma un tal Arcágato, proveniente del Peloponeso. Su fama debía ser considerable, puesto que se le otorgaron los privilegios y derechos de la ciudadanía romana y se le pagó una clínica con dinero público. Pero pronto, las cosas cambiaron:

Ulnarium eum fuisse tradunt, mireque gratum aduentum eius initio, mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos [...]<sup>105</sup>

Tal fue la mala reputación que generó entre la sociedad romana, que los médicos hipocráticos no volvieron a estar considerados en buena estima hasta la dictadura de César, cuando se otorgó la ciudadanía a todos los médicos residentes en Roma.<sup>106</sup> Así pues, los médicos hipocráticos en el mundo romano son a la vez respetados y premiados por los representantes del poder,<sup>107</sup> y son objeto de burla y vilipendiados debido al ánimo de lucro que muchos profesan.<sup>108</sup>

100 S. *Ai.* 581-582

101 Hp. *Morb. Sacr.* 21.

102 Gal XI 792.

103 Lucian. *Philops.* 7-9.

104 En Gil (2004), pp. 66-76 se destaca el carácter ambiguo de las fuentes con respecto a los médicos en Roma.

105 Plin. *N.H.* 29, 12-13: "Dicen que era especialista en heridas, y que su esperada llegada fue vista con admiración al principio, pero pronto, debido a su fiereza cortando y cauterizando, se le cambió el nombre a "carnicero", y tanto su arte como la de todos los médicos se volvió odiosa".

106 Suet. *Caes.* 42.

107 Cic. *Fam.* VII 20, 3 u Oros. VII 3.

108 E. g. Plaut. *Rud.* 1304-1305; *Aul.* 449; *Mer.* 473.; Plin. *NH.* 29, 17-28; Mart. 8, 74; 10, 56 y 77.

### 3.3. LOS TEMPLOS DE ASCLEPIO

De manera paralela a la medicina hipocrática, y con el mismo éxito que ésta, se constituyen los templos de Asclepio-Esculapio.<sup>109</sup> La función de los templos en honor al hijo de Apolo era la cura a través de varios sistemas, pero siempre bajo la suposición de que si el paciente sanaba, habría sido gracias a la intervención divina. Los pacientes sanados debían pagar al templo en forma de ofrenda dirigida al dios, pero la cuantía de la ofrenda dependía exclusivamente del paciente. El déficit económico que podía contraerse por esta actividad filantrópica se compensaba mediante las ofrendas que entregaban tanto los creyentes que gozaban de buena salud y querían mantenerla, como el estipendio que se recibía por parte de grandes ciudades para que los sacerdotes del discípulo de Quirón oraran para mantenerlas libres de epidemias.<sup>110</sup>

El sistema para comunicarse con el dios podía ser bien mediante oraciones,<sup>111</sup> bien mediante la *incubatio*, el sistema más habitual, que consistía en que el enfermo dormía en el templo y Asclepio se le aparecía en sueños prescribiéndole la receta que debía seguir para ser curado. Los templos de Asclepio estaban repartidos por toda la geografía mediterránea, variando desde capillas locales hasta grandes centros en donde se creía que el propio Asclepio había estado (Cos, Pérgamo o Epidauro). Estos últimos, por su fama, eran considerados centros en los que la eficacia divina estaba asegurada, por lo que no era raro encontrar en ellos peregrinos que habían decidido realizar un largo viaje tanto para curarse como para agradecer personalmente al dios su benevolencia.<sup>112</sup> Los templos de Asclepio eran auténticos hospitales en donde, a parte de los rituales, las ofrendas votivas y las oraciones, se llevaban a cabo tratamientos dietéticos y todo tipo de curas. Estos hospitales se edificaban habitualmente fuera de las ciudades,<sup>113</sup> en valles<sup>114</sup> y montañas,<sup>115</sup> según Vitruvio, porque debían estar en un emplazamiento saludable, aunque los análisis topográficos lo desmienten.<sup>116</sup> En cualquier caso, la sanación del enfermo era considerada como un milagro divino que no discriminaba ni a los pacientes más escépticos.<sup>117</sup>

109 Para este apartado seguimos principalmente las tesis expuestas en los dos volúmenes de Edelstein y Edelstein 1945.

110 Edelstein y Edelstein 1945, Tt. 505 (= Liu. 40, 37, 2-3); 553 (= IG. II<sup>2</sup>, n<sup>o</sup> 974) y 554 (= Cic. Verr. Or. 4, 57, 127-128).

111 Ibid. Tt. 538 (= Lib. Decl. 34, 23-26); 578 (= Ter. Hec. 3, 2, 337-338); 579 (= Plaut. Cur. 3, 1, 389-390); 581 (= Philostr. V.A. 1, 12) y 582 (= Marin. Procl. 29).

112 Ibid. T. 792 (= Philostr. V.A. 4, 34).

113 Ibid. Tt. 708 (= Vitruv. 1, 2, 7) y 759 (= Paus. 3, 22, 9).

114 Ibid. T. 739 (= Paus. 2, 27, 1-7).

115 Ibid. T. 762 (= Paus. 3, 24, 8).

116 Vitruv. I 2, 7. Edelstein y Edelstein 1945 Vol. II: 158 y 233 señalan que el templo de Epidauro no tenía mejor clima que el resto de la ciudad, que la isla Tiberina no era el lugar ideal para un enfermo o que el templo de Asclepio en Laconia, situado sobre un pantano, no podía ser demasiado saludable.

117 Edelstein y Edelstein 1945: Tt. 423, 3, 4 y 7.

El recurso al invisible mundo de lo divino y la retroalimentación del sistema gracias a los testimonios escritos que dejaban los pacientes curados, eran elementos de peso para generar un modelo de autoridad médica en el culto a Asclepio. La importancia fundamental de la experiencia onírica y, al mismo tiempo, su ambigüedad, permitían a los intérpretes del sueño en el que debía aparecer el dios establecer interpretaciones flexibles acerca del mismo. En caso de que los resultados fueran nefastos para el paciente, siempre se podía recurrir a la argumentación de que el paciente era impuro, había pecado, o había provocado el descontento del dios por el motivo que fuera, y este le había negado su sanación. Los testimonios que recogen los Edelstein a este respecto son variados. El emperador Alejandro Severo, por ejemplo, no recibió ninguna ayuda del dios de la curación a pesar de todas las oraciones, sacrificios y ofrendas votivas que envió, y ni siquiera recibió respuesta alguna cuando se personó él mismo en el templo del dios.<sup>118</sup> No recibió un resultado mucho mejor un joven asirio que sufría de hidropesía. Solo después de mucho quejarse consintió el dios en aparecérselo solo para decirle que la respuesta la encontraría en el sabio Apolonio de Tiana; el filósofo, en efecto, le reveló que la culpa no era del dios: “τοῖς γὰρ βουλομένοις διδῶσι” – “pues el premio divino es para quien lo desea”. El joven, a pesar de su enfermedad, se dedicaba a beber y comer sin mesura, de modo que él era el primero que no se preocupaba por su salud.<sup>119</sup> Un tal Eufronio no solo no recibió la ayuda de Asclepio, sino que sufrió un severo castigo debido a su impiedad y desenfreno (ἄθεός τε καὶ ἀκόλαστος). Tal y como cuenta Claudio Eliano, el dios tomó buena cuenta de las burlas de que había sido objeto y, cuando Eufronio sufrió una terrible pneumonía que ningún físico pudo curar, se vengó de las blasfemias y le negó toda posibilidad de sanación hasta que un sacerdote le reveló cómo aplacar la ira divina: tendría que quemar todos los libros que tenía de Epicuro (puesto que habían sido la fuente de inspiración de su impiedad), mezclar las cenizas con cera y embadurnar todo su estómago y pecho con el emplaste.<sup>120</sup>

#### 3.4. CURANDEROS ERRANTES Y MILAGREROS

La oferta de especialistas médicos incluía, además, a toda una suerte de sacerdotes de otras religiones,<sup>121</sup> curanderos errantes, santurriones milagrerros, herboristas y teúrgos ajenos al sacerdocio de Asclepio y a la normativa de la escuela hipocrática. Como ya se ha señalado, este grupo heterodoxo recibe un

118 Ibid. T. 395 (= D.C. 78, 15, 6-7).

119 Ibid. T. 397 (= Philostr. V.A. 1, 9).

120 Ibid. T. 399 (= Ael. Fr. 89).

121 En Alvar Ezquerro 2001 se explica cómo los misterios se adaptan a la demanda de milagros que crece durante los primeros siglos de la nueva era (pp. 104 y ss.). En concreto, los cultos nilóticos están estrechamente relacionados con la curación milagrosa (pp. 243 y ss.).

trato ambiguo por parte de las fuentes: si bien algunos farmacólogos, como los *μάγοι* y los *ἀγύρται*, eran normalmente vistos con desprecio, había otros tipos curanderos errantes, como los *καθάρται*, que, en ocasiones, eran tratados incluso con respeto. La imagen reverencial de este tipo de personajes será especialmente intensa en el Oriente romano tardío, en donde el hombre santo se vuelve una figura principal ya no solo por su capacidad sanadora somática sino, sobre todo, por su habilidad curativa psicósomática. Es él el nuevo enviado de Dios, sobre todo en Siria y Palestina, al que reclaman las ciudades olvidándose de sus antiguos templos.<sup>122</sup> Según el profesor Gil, la atracción hacia esta medicina sacralizada es más irresistible para las élites intelectuales desde que los filósofos neoplatónicos se apropian de ella y la incluyen en la mística.<sup>123</sup>

Aunque el auge de estos personajes se produzca en la Antigüedad Tardía, no podemos desestimar la importancia que debieron tener también en los siglos I y II de nuestra era. Este grupo de curanderos y sanadores tenían varias ventajas frente a sus competidores hipocráticos o frente a los templos salutíferos. Con respecto a estos últimos, los curanderos errantes tenían la ventaja de la movilidad; no estaban limitados a las restricciones que supone ejercer en un espacio sacro prefijado e inamovible, en un *τέμενος*, sino que tenían la capacidad de crearlo en cualquier lugar.<sup>124</sup> Eso les permitía consultar al paciente en su propio hogar, sin necesidad de que este tuviera que desplazarse, algo que, por otro lado, ya critica Platón.<sup>125</sup> Por otro lado, frente a los médicos hipocráticos las ventajas de recurrir a un curandero errante podían ser de diversa índole: económicas –los honorarios de un médico hipocrático eran probablemente mayores que los de un curandero–, locativas –no cabe duda de que incluso en las áreas rurales más aisladas había farmacólogos con un conocimiento médico más o menos grande–, o, incluso, etiológicas –la posibilidad de recurrir a causas sobrenaturales podía resultar más satisfactorio para el paciente y más acorde con su cosmovisión que la casuística hipocrática sobre la enfermedad–.

Los medios a los que recurrían este tipo de especialistas para obtener autoridad y reconocimiento colectivo eran varios. Tal y como explica R. Gordon,<sup>126</sup> podían demostrar la eficacia natural de sus remedios gracias a su experiencia empírica. Pero también resultaba eficaz recurrir a prácticas de

122 En las últimas décadas han crecido los estudios sobre los “hombres-santos” en la Antigüedad Tardía. Un buen trabajo sobre este tema es el de Brown 1971. Cf. Kazhdan 1995. Somos conscientes de que estos milagrosos no tienen las mismas características que las de sus antecesores del siglo V a.C. en adelante aunque aquí los incluyamos a todos en el mismo grupo.

123 Gil 2004 (1969): 80-82.

124 Cf. Smith 1978: 172-207, y Smith 1995 en donde destaca no solo su portabilidad, sino la capacidad de estos especialistas religiosos de miniaturizar el espacio sacro.

125 Pl. *R.* 364b. Cf. Arist. *E.N.* 1127b.

126 Gordon 1995: 366 y ss.

conocimiento como la escritura, y más aún si se trataba de una lengua extranjera (y aquí se podían incluir los caracteres mágicos o las *ephesia grammata*), puesto que el sabor a remoto da sensación de sabiduría. O igualmente convincente resultaba la praxis ritual y toda la parafernalia a través de la cual se creaba un ambiente aislado, peculiar y socialmente remarcable. O, en último lugar, aunque no por ello menos eficaz, el uso de salmodias, a través de las cuales se crea una narrativa entre el practicante, el paciente y la enfermedad, a través de la cual el curandero demuestra su autoridad y su derecho a intervenir en la curación.



IV.

EL AOJADOR

---



Uno de los rasgos definitorios típicos de la magia maligna pura es que el individuo capaz de provocar el daño no suele tener marcas visibles que lo identifiquen como brujo. Ya se ha mencionado cómo esto lo identificó Evans-Pritchard en sus estudios sobre la brujería Zande: solo después de la muerte del brujo, a través de la inspección de su hígado, se le podía identificar como tal. En el caso del mal de ojo en el mundo romano, los testimonios basculan entre la confirmación de que el aojador es un individuo que pasa inadvertido, y que el aojador tiene una serie de marcas detectables a simple vista que lo delatan. En el primer caso, el anonimato del aojador se debe a que, en realidad, cualquier persona puede causarlo al sufrir un intenso y repentino sentimiento de envidia. Hasta tal punto es así que el aojador puede ser inconsciente de lo que ha provocado e ignorar que tiene esa capacidad. Se trata de la identificación arbitraria de una desgracia inesperada. El segundo caso corresponde en realidad a una serie de cuestiones de carácter ideológico: al asociar determinadas peculiaridades físicas al mal de ojo, se retroalimenta el sistema de creencias. En este capítulo se van a analizar ambas cuestiones. En primer lugar, se plantean las posibles asociaciones que tuvo la conceptualización del mal de ojo con los tratados fisiognómicos y la idea de que la mirada es el espejo del alma. En segundo lugar, se trata la cuestión de la asociación entre el mal de ojo y la envidia.

### 1. *OCVLI DIVINI VIGORIS*

En la descripción que hace Suetonio del emperador Augusto, dice de él:

oculos habuit claros ac nitidos, quibus etiam existimari uolebat inesse quiddam diuini uigoris, gaudebatque, si qui sibi acrius contuenti quasi ad fulgorem solis uultum submitteret.<sup>1</sup>

Este aspecto del físico de Augusto, junto con el de la serenidad de su rostro,<sup>2</sup> contrastan enormemente con el resto de la descripción que de él se

1 Suet. *Aug.* 79, 2: “Tenía los ojos claros y nítidos, e incluso quería que se pensase que tenían cierta fuerza divina, y le gustaba que si te miraba fijamente se bajara el rostro como ante el fulgor del sol.”

2 Hasta tal punto era así, que solo gracias a ese *tranquilo serenoque uultu* disuadió a un líder galo de tirarle por un acantilado en los Alpes (Ibid. 79, 1).

hace, la cual llega a tener ciertos aires cómicos en algunos pasajes –Suetonio afirma que, puesto que era de estatura inferior a lo habitual, llevaba calzado con algo de tacón para disimular su defecto–.<sup>3</sup> El hecho de ser un poco bajo, o de no preocuparse por su pelo, le resultaban a Augusto temas sin importancia; sin embargo, sí que le gustaba que la gente mostrara cierto temor por su mirada. Augusto podría haber identificado cualquiera de sus atributos físicos al de los dioses, pero decidió elegir los ojos (aunque a continuación Suetonio indique con sorna que con los años fue perdiendo visión en el ojo izquierdo –*sed in senecta sinistro minus uidit*)–.

La descripción que el autor latino hace de Augusto se asemeja en gran medida a la imagen que se nos ha conservado de Alejandro Magno. Se dice del macedonio que era de baja estatura, al igual que Octavio. Diodoro narra dos episodios en los que se pone de manifiesto este defecto de Alejandro; en uno de ellos, Alejandro se presenta junto con su amigo Hefestión ante la madre de Darío, Sisigambri. La mujer, confusa al ver que los dos hombres iban vestidos de la misma manera, acabó arrodillándose ante el más alto de los dos, Hefestión.<sup>4</sup> En otra ocasión, estando sentado en el trono que ocupaba Darío en el palacio de Susa para ver los tesoros reales, un criado advirtió que a Alejandro le colgaban los pies, así que, para evitar la ridícula imagen de un rey cuyos pies no alcanzan a tocar el suelo cuando está sentado, le colocó la mesa de Darío a modo de escabel.<sup>5</sup>

Asimismo, Suetonio califica el cabello de Augusto *leuiter inflexum et subflauum*,<sup>6</sup> de la misma manera que la melena de un león, la cual, según Aristóteles es θριξὶ ξανθαῖς κεχρημένον, οὐ φοριξαῖς οὔτε ἄγαν ἀπεστραμμέναις.<sup>7</sup> Y si el emperador romano tenía el aspecto del rey de la sabana, Alejandro Magno no se quedaba atrás. Calístenes indica que el macedonio tenía el cabello de un león (χαίτην λέοντος).<sup>8</sup>

La descripción de los ojos de ambos personajes también es similar. Si Augusto tenía los ojos *claros ac nitidos*, Alejandro los tenía ὕγροί y λαμπροί.<sup>9</sup> La energía que se dice que desprendían no difería en gran medida, si bien en el caso del macedonio la comparación es un poco más humilde, ya que se la equipara a la de un león, mientras que la de Octavio resulta un tanto más pretenciosa. Ese “vigor divino” que emanaba de los ojos del hijo adoptivo de

3 Ibid. 73.

4 D. S. 17, 37, 5. Cf. Curt. 3, 12, 16 y Arr. 2, 12, 6. Sobre la imagen de Alejandro vid. Stewart 1993.

5 Id. 17, 66, 3. Cf. Curt. 6, 5, 29. Curcio Rufo (7, 8, 9) incluye otra historia en la que los representantes de una embajada escita ante Alejandro se quedan sorprendidos puesto que su pequeña estatura no se corresponde con la grandeza de sus hazañas.

6 Suet. *Aug.* 79, 2, 7.

7 Arist. *Phgn.* 809b. Hay otros aspectos de la fisionomía de Augusto que se asocian a la del felino. Vid. Evans 1935: 65.

8 Ps. Callisth. 1, 13, 3.

9 Adam. 1, 14 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 328.

César, no debía ser muy diferente del *profusus omni spiritu et impetu, quo leones, ut palam uiseres*<sup>10</sup> del macedonio. Ante esa impetuosa mirada, no es de extrañar que Augusto disfrutara viendo a la gente inclinar la cabeza, como si el fulgor del sol les estuviera cegando, de la misma manera que se decía que del rostro de Alejandro salía algo temible (φοβερὸν λέγουσιν).<sup>11</sup>

Es obvio que Augusto quería compararse con Alejandro.<sup>12</sup> No resulta ninguna novedad afirmar que para el emperador romano, la figura de Alejandro Magno era modélica. En Egipto, poco después de vencer a Marco Antonio en Accio, Augusto fue a rendir pleitesía a la tumba en la que se conservaban los restos del hijo de Filipo.<sup>13</sup> Durante una época, utilizó como sello para los documentos oficiales y las cartas, una imagen de Alejandro Magno.<sup>14</sup> Y entre los prodigios que se narran de Augusto, hay uno que cuenta que cuando el padre de Octavio estaba dirigiendo a sus tropas a través de una región remota en Tracia, decidió consultar por el destino de su hijo en un bosque dedicado a Líber. Llevó a cabo el ritual según los modos locales y, al hacer las libaciones oportunas en el altar, se alzó una llama que salió del templo y subió hasta los cielos, un acontecimiento que solo había ocurrido cuando Alejandro llevó a cabo los mismos sacrificios en aquel lugar.<sup>15</sup>

Nuestra intención no era tanto la de establecer las similitudes anatómicas entre Alejandro y Augusto, como la de destacar la coincidencia en el interés que muestran los biógrafos de ambos personajes por el carácter de su mirada. Esto no solo ocurre con grandes figuras de la talla del macedonio y Octavio; no hay prácticamente ninguna descripción física que se precie que no califique los ojos o la mirada de alguna manera.

Sin embargo, el hecho de que se comparen los ojos de Augusto con el fulgor del sol, podría llegar incluso a interpretarse como un indicio negativo del carácter de Augusto. Filóstrato, en la *Vida de Apolonio de Tiana*, narra cómo, al llegar Apolonio a Éfeso, se encuentra con que la ciudad está sufriendo una terrible plaga. El semi-divino filósofo enseguida se percata de que la causa del mal es un demon maligno que vive en la ciudad en forma de mendigo. Para liberar a la ciudad de la plaga, Apolonio insta a los efesios a lapidar al mendigo, lo cual, en un primer momento, les parece inhumano:

10 Iul. Val. *Res gestae Alexandri Macedonis* 1, 7. Cf. *Anonymi de Physiognomonica liber* 34 = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 52, la descripción de los ojos del emperador Adriano: χαροπούς, *humidos, acres, magnos, luminis plenos*.

11 Ael. *V.H.* 12, 14.

12 Para la imagen de Alejandro como modelo entre los emperadores romanos, vid. Croisille 1990.

13 Suet. *Aug.* 18.

14 Ibid. 50.

15 Ibid. 94. En relación con este episodio, vid. Requena 2001: 158-159, y Vigourt 2001: 155, 193, 222, 265, 285, 312 y 415.

ὡς δὲ ἀκροβολισμῶ τινες ἐπ' αὐτῶ ἐχρήσαντο καὶ (ὁ) καταμύειν  
δοκῶν ἀνέβλεψεν ἄθρόον πυρός τε μεστοὺς τοὺς ὀφθαλμοὺς  
ἔδειξε, ξυνῆκαν οἱ Ἐφέσιοι τοῦ δαίμονος καὶ κατελίθωσαν  
οὕτως αὐτόν, ὡς κολωνὸν λίθων περὶ αὐτὸν χῶσασθαι.<sup>16</sup>

Filóstrato describe los ojos del demon portador de plagas como unos ojos llenos de fuego (πυρός τε μεστοὺς τοὺς ὀφθαλμοὺς).

Por otro lado, un autor anónimo del siglo IV d.C., escribió un tratado sobre la relación entre el alma y los rasgos físicos, en donde se incluye la siguiente advertencia en la descripción que hace de los ojos: *lumen autem <non> ita bonum est [...]*.<sup>17</sup> Este tratado pertenece a una disciplina, la fisiognomía, que, si bien podría considerarse de carácter científico-filosófico, gran parte de las teorías que plantea han acabado por infiltrarse y diluirse en el imaginario colectivo. Nuestro propósito aquí es tratar de ver con qué intención se recurre a los ojos en las descripciones fisiognómicas,<sup>18</sup> qué es lo que indican de la personalidad del individuo y, a través de esas descripciones, averiguar si se puede extraer un posible arquetipo de aojador.

### 1.1. IN OCVLIS ANIMVS HABITAT

Probablemente la descripción más poética que hay en toda la literatura greco-latina en relación con la mirada es la que da Plinio en un preámbulo a la descripción de la anatomía humana:

Oculus unicolor nulli; communi candore omnibus medius colos differens. neque ulla ex parte maiora animi indicia cunctis animalibus, sed homini maxime, id est moderationis, clementiae, misericordiae, odii, amoris, tristitiae, laetitiae. contuitu quoque multiformes, truces, torui, flagrantes, graues transuersi, limi, summissi, blandi. Profecto in oculis animus habitat. Ardent, intenduntur, umectant, coniuent. Hinc illa misericordiae lacrima,

16 Philostr. V.A. 4, 10: "Pero cuando algunos lo hacían blanco de sus pedradas y él, que parecía tener los ojos cerrados, los miró intensamente y mostró sus ojos llenos de fuego, lo reconocieron los efesios como un demon y lo lapidaron de tal modo, que se acumuló sobre él un rimero de piedras." (Trad. de A. Bernabé, Madrid, BCG, 1992).

17 *Anonymi de Physiognomonia liber 35* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 52.

18 Para ello nos vamos a basar principalmente en Förster 1994 [1893] y en Evans 1969. Esta última, dedicó un par de trabajos anteriores dedicados al estudio de la fisiognomía: Evans 1935 y Evans 1950. No resulta menos interesante el libro de Popovic 2007, dedicado al estudio de las relaciones entre la fisiognomía y la astrología en los Manuscritos del Mar Muerto y en el judaísmo de época helenística y romana alto-imperial. En este libro dedica un capítulo (pp. 85-98) a la fisiognomía en el mundo greco-romano. Con respecto a los orígenes de la fisiognomía como método de adivinación en el mundo romano, vid. Montero Herrero 1993. Aunque no lo tratemos aquí, los escritores fisiognómicos también alegaban que el cuerpo del hombre y su carácter era mejor que el de la mujer excepto en los casos de hombres con rasgos femeninos. A este respecto, vid. Gleason 1995: 55-81.

hos cum exosculamur, animum ipsum uidemur attingere, hinc fletus et rigantes ora riui. Quis ille est umor in dolore tam fecundus et paratus aut ubi reliquo tempore? Animo autem uidemus, animo cernimus: oculi ceu vasa quaedam uisibilem eius partem accipiunt atque tramittunt. Sic magna cogitatio obcaecat abducto intus uisu. Sic in morbo comitali animo caligante aperti nihil cernunt.<sup>19</sup>

En este párrafo, el escritor romano condensa todo un pensamiento filosófico que algunos autores remontan hasta Pitágoras,<sup>20</sup> otros hasta Hipócrates,<sup>21</sup> pero lo cierto es que el primer tratado más o menos sistemático que se conserva en donde se relaciona el cuerpo con el alma, es el pseudo-aristotélico *Physiognomonika*. Esto no quiere decir que en la literatura anterior no haya ejemplos de descripciones somáticas como reflejo de los estados de ánimo. El primer caso en la literatura griega en donde se emplean los ojos como canal por el que salen las pasiones está en Homero. En el primer libro de la *Iliada*, la rabia de Agamenón por las acusaciones que lanza Calcas contra él se refleja en unos ojos que parece que echaran fuego (ὄσσε δέ οἱ πυρὶ λαμπετόωντι ἔϊκτην).<sup>22</sup>

En la literatura del siglo V también hay algunos ejemplos sobre la manifestación de las pasiones humanas en el rostro.<sup>23</sup> Por ejemplo, Heráclito es el primer autor al que se le atribuye la afirmación de que los ojos son el espejo del alma.<sup>24</sup> Pero sin duda, el momento y lugar en el que se sistematizan estas ideas es en pleno siglo IV, en la escuela filosófica de Aristóteles. El tratado

19 Plin. *N.H.* 11, 145-146: “Nadie tiene los ojos de un color uniforme; en todos son de un blanco brillante, pero el color del centro es diferente. De ninguna otra parte del cuerpo se obtienen más indicios sobre el estado de ánimo –en todos los animales, pero sobre todo en el hombre– esto es, de moderación, clemencia, misericordia, odio, amor, tristeza, alegría. También son muy diferentes en la mirada: feroz, torva, ardiente, severa, oblicua, torcida, sumisa, dulce. Sin duda el alma reside en los ojos. Centellean, buscan, se humedecen, pestañean. De allí nace esa lágrima de compasión. Cuando los besamos, nos parece que tocamos el alma misma. De allí nacen los ríos de llanto que bañan el rostro. ¿Qué líquido es ése tan abundante y fácil en el dolor? ¿Dónde se oculta el resto del tiempo? Con el alma vemos, con el alma distinguimos. Los ojos, como si de vasos se tratara, contienen y transportan la parte del alma capaz de ver: así, una profunda reflexión los ciega, pues el sentido de la vista se retira al interior. Así también en los ataques de epilepsia no ven nada aunque estén abiertos, pues el alma se nubla.” (Trad. de E. Tarrío, Madrid, Cátedra, 2002).

20 Hippol. *Haer.* 1, 2; Porph. *V.P.* 13; Iambl. *V.P.* 17.

21 Gal. *Anim. Mor. Corp. Temp.* Kühn 4, 797-798.

22 Hom. *Il.* 1, 104. Cf. 12, 466, en donde los ojos de Héctor al entrar al campamento aqueo están calificados de la misma manera. Cf. Evans 1969: 58-66.

23 Vid. Evans 1969: 28-39 y 67-71. Para un estudio detallado sobre la manera en que los filósofos pre-aristotélicos percibían a los primeros fisiógnomos, vid. Boys-Stones 2007: 19-44.

24 S. E. *M.* 7, 130: (καθ' Ἡράκλειτον ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς) διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὡσπερ διὰ τινῶν θυρίδων, προκύψας καὶ τῶ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν; Chal. *Comm.* § 237 p. 272, 6 Wr. *Heraclitus intimum motum, qui est intentio animi siue animaduersio, porrigi dicit per oculorum meatus atque ita tangere tractareque uisenda.*

pseudo-aristotélico sobre al fisiognomía comienza:

‘Ὅτι αἱ διάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι, καὶ οὐκ εἰσὶν αὐταὶ καθ’  
ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὔσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων. τοῦτο δὲ  
δῆλον πάνυ γίνεται ἔν τε ταῖς μέθαις καὶ ἔν τε ταῖς ἀρρωστίαις·  
πολὺ γὰρ ἐξαιλάττουσαι φαίνονται αἱ διάνοιαι ὑπὸ τῶν τοῦ  
σώματος παθημάτων. καὶ τούναντίον δὴ τοῖς τῆς ψυχῆς  
παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον φανερόν γίνεται περὶ τε τοὺς  
ἔρωτας καὶ τοὺς φόβους τε καὶ τὰς λύπας καὶ τὰς ἡδονάς.<sup>25</sup>

En este proemio, queda explícito el hecho de que alma y cuerpo están interrelacionados, que las afecciones del uno tienen su consecuencia en la otra y viceversa. La obra continúa estableciendo tres aproximaciones a la disciplina de la fisiognomía.<sup>26</sup> En el primer método se establece una analogía entre los rasgos físicos de los animales y el de los humanos, de modo que el carácter de una persona está asociado al comportamiento del animal al que se asemeja. El segundo método emplea la misma ecuación, pero en lugar de establecer las comparaciones entre animales y humanos, lo hace solo entre tipos étnicos (ἀνθρώπων γένους). El tercer método utiliza como base las expresiones faciales que acompañan los diferentes caracteres humanos (ἦθος), es decir, qué expresión facial tiene una persona rabiosa, timorata, o tendente a la excitación sexual.

Sin embargo, para el autor del tratado, las tres posibles aproximaciones resultan erróneas si se aplican de manera exclusiva. El sistema que emplea el autor pseudo-aristotélico pretende prestar atención al mayor número posible de rasgos corporales, teniendo en cuenta que los que le proveen información más verosímil son los correspondientes al rostro. La intención del fisiólogo debe ser detectar el carácter de los individuos (ἦθος) según sus particularidades somáticas. Se debe tener en cuenta que éstas pueden reflejar, y de hecho lo hacen, estados anímicos pasajeros, emociones (πάθη); el autor lo deja claro en el proemio, en donde indica que sentimientos como φόβος (miedo), λυπη (pena) o ἡδονή (placer), son πάθημα y afectan al alma emocionalmente. Pero la función del fisiólogo debe trascender de las emociones que expresen los hombres para centrarse en averiguar el ἦθος de una persona, para dilucidar si ésta es valiente, cobarde, amable, estúpida, glotona, lasciva, etc. El autor del tratado es consciente de que tanto el πάθος como el ἦθος, se ven reflejados

25 Arist. *Phgn.* 805a = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 4: “Que las facultades psíquicas están relacionadas con las características corporales y no existen de manera independiente, imperturbables ante los impulsos del cuerpo, es algo que se hace especialmente evidente en las borracheras y las enfermedades. Pues es manifiesto que las facultades psíquicas se transforman sobremanera a causa de los padecimientos corporales. É igual de obvio es lo contrario, que el cuerpo comparte con las afecciones anímicas los sufrimientos que comportan los amores, miedos, dolores y placeres.” (Trad. de T. Martínez Manzano y C. Calvo Delcán, Madrid, BCG, 1999).

26 Arist. *Phgn.* 805a = Förster 1994 [1893], vol. I, pp. 6-8.



en el aspecto físico del individuo, y por eso establece diferencias entre ambos conceptos.<sup>27</sup>

Independientemente de la problemática que se pueda plantear entre ἦθος y πάθος, lo cierto es que el tratado pseudo-aristotélico *Physiognomonika* hace énfasis y presta especial atención a las peculiaridades psico-somáticas de cada individuo *en particular*. Como se afirma en la propia obra, οὐ γὰρ ὅλον τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φυσιογνωμονοῦμεν, ἀλλὰ τινα τῶν ἐν τῷ γένει (“pues en la fisiognomía no estudiamos la totalidad del género de los hombres, sino a cada hombre en particular”).

Tanto la voluntad de establecer diferencias entre el carácter de una persona y sus emociones, como la pretensión de estudiarla en tanto que individuo, demuestran un profundo interés de tipo psicológico más que sociológico. No resulta sorprendente que el autor marque claramente las diferencias entre ἦθος y πάθος, puesto que pertenece a un contexto histórico en el que la psicología de la persona es un objeto de estudio de primer orden. Es en esta misma época cuando más se reflexiona sobre las emociones humanas tanto en la literatura (y el autor más prolijo en ese sentido es el propio Aristóteles), como en la iconografía. En este sentido, es a partir de la muerte de Alejandro cuando se empiezan a hacer representaciones artísticas que muestran estados emocionales.<sup>28</sup> Plinio incluso llega a poner nombre propio al precursor de esta revolución artística:

Aequalis eius fuit Aristides Thebanus. is omnium primus animum pinxit et sensus hominis expressit, quae vocant Graeci ἦθη, item perturbationes, [...].<sup>29</sup>

Se ha propuesto como explicación el cambio en los comportamientos de la gente, el surgir de un concepto de individualismo e independencia, frente al sentimiento de interdependencia que caracterizaba a la época anterior. Ese cambio de comportamiento estaría motivado por las profundas transformaciones políticas que sufre el mundo griego al surgir las nuevas formas de gobierno basadas en la monarquía. Además, se ha señalado que los individuos con la capacidad de detectar los estados emocionales internos de los otros a través del examen detallado de signos externos, estarían en una situación ventajosa en un ambiente en el que la carrera política no depende tanto de los lazos familiares o los méritos sociales, como de los personalismos.<sup>30</sup> El hecho de que surja un fuerte interés por crear un aparato taxonómico que establezca una relación entre los rasgos físicos de una persona y su forma de ser, encaja

27 Vid. Arist. *Phgn.* 807a = Förster 1994 [1893], vol. I, pp. 22 y ss.

28 Vid. Harris 2001: 78-79; Konstan 2006: 29.

29 Plin. *N.H.* 35, 98: “Como ellos fue el tebano Aristides. De ellos, él fue el primero que pintó y expresó el alma y la sensación de los hombres, lo que llaman los griegos ἦθος (el carácter), es decir, las emociones [...]”

30 Konstan 2006 29-32.

perfectamente con la hipótesis planteada.

Para nuestros propósitos, el aspecto que más nos interesa del *Physiognomonika* es la manera en que se relacionan los ojos con el alma según la metodología que propone el tratado pseudo-aristotélico. En él, los ojos son un importante indicador del carácter del alma. Así, por ejemplo, unos ojos pequeños corresponden a un alma pequeña, de la misma manera que ocurre con los simios (οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς μικροὺς ἔχοντες μικρόψυχοι ἀναφέρεται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν καὶ ἐπὶ πίθηκον),<sup>31</sup> pero si se trata de unos ojos un poco cóncavos, revelarán un alma generosa, como ocurre con el león (ὅσοις ὀφθαλμοὶ μικρὸν ἐγκοιλότεροι, μεγαλόψυχοι ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς λέοντας),<sup>32</sup> aunque si resultan demasiado hundidos, lo que revelarán es un espíritu terco, como el buey (οἷς δ' ἐπὶ πλεῖον, πραεῖς ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς βοῦς).<sup>33</sup>

El vínculo que se establece en el tratado pseudo-aristotélico entre los ojos y el alma se vuelve prácticamente un “lugar común” en la literatura posterior. En el caso de los escritores latinos, la concepción de los ojos como espejo del alma se encuentra por primera vez en Cicerón.<sup>34</sup> El rétor romano hace referencia al valor de la mirada en dos ocasiones, cada una de las cuales tiene un matiz diferente. Así pues, en el tercer libro de *De oratore*, Cicerón afirma:

Sed in ore sunt omnia, in eo autem ipso dominatus est omnis oculorum; quo melius nostri illi senes, qui personatum ne Roscium quidem magno opere laudabant; animi est enim omnis actio et imago animi uultus, indices oculi: nam haec est una pars corporis, quae, quot animi motus sunt, tot significationes [et commutationes] possit efficere; neque uero est quisquam qui eadem coniuens efficiat.<sup>35</sup>

31 Arist. *Phgn.* 811b = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 68.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Antes de él ya se puede intuir esta idea en la falsa etimología que da Varrón del verbo “ver” (*L.L.* 6, 80): *uideo a uisu <id a ui>: quinque enim sensuum maximus in oculis: nam cum sensus nullus quod abest mille passus sentire possit, oculorum sensus uis usque peruenit ad stellas. hinc uisenda vigilant, uigilium inuident, et Atti cum illud oculis uiolauit is, qui inuidi inuidendum*. (“Ver”, de “vista” <y ésta de “fuerza”>: ya que el mayor de los sentidos está en los ojos: pues, mientras que con ningún sentido se puede sentir lo que está a mil pasos, la fuerza del sentido de los ojos llega a las estrellas. De ahí, vigilan lo que debe ser visto, envidian la vigilia, y los versos de Accio: “cuando la violó con sus ojos, quien envidió lo que no debía ser envidiado”). R. G. Kent, editor de Varrón en la colección de Loeb, sostiene que este pasaje hace referencia al encuentro fortuito de Acteón con Artemis bañándose desnuda con las ninfas.

35 Cic. *Orat.* 3, 221: “Pero todo está en el habla, la cual está dominada por los ojos; por eso nuestros antepasados, quienes no aplaudían mucho al propio Roscio cuando llevaba máscara, eran mejores (críticos); pues toda acción está en el alma, el rostro es el espejo del alma y los ojos la reflejan: ya que ésta es la única parte del cuerpo que puede efectuar tantas expresiones y alteraciones como emociones hay en el alma; y no es cierto que alguien pueda hacer esto con los

Este pasaje corresponde a un capítulo en el que Cicerón está explicando la manera en que se deben presentar los argumentos en la oratoria. Para el rétor, la gesticulación que acompaña al discurso es fundamental, por lo que no se explica cómo los oradores, que son actores de la vida real (*qui sunt ueritatis ipsius actores*), han abandonado esta habilidad, la cual ha acabado siendo monopolizada por los mimos, que no hacen otra cosa más que imitar la vida real (*imitatores autem ueritatis*). En esa representación de la realidad que deben llevar a cabo los oradores, las emociones (*animi permotio*) juegan un papel fundamental. Para explicar cómo poder llevar a cabo una correcta demostración de las emociones, Cicerón recurre a los trabajos de los fisiólogos, puesto que *omnis motus animi suum quemdam a natura habet uultum et sonum et gestum*.<sup>36</sup> A cada estado de ánimo le corresponde una expresión facial, un tono de voz, o una gesticulación diferentes, y el orador debe ser capaz de representar mediante recursos visuales, los estados de ánimo. En su explicación, Cicerón comienza marcando las diferentes maneras en que se debe modular la voz según el tipo de sentimiento que se quiere presentar. A la ira le corresponde una voz estridente, apresurada y con frases abruptas (*Aliud genus iracundia sibi sumat, acutum, incatatum, crebro incidens*); a la compasión y la pena le corresponde una voz trémula, vacilante y plena (*aliud miseratio ac moeror, flexibile, plenum, interruptum, flebili uoce*); el temor debe ser modulado con un tono bajo, dubitativo y abyecto (*Aliud metus, demissum et haesitans et abiectum*); y la alegría es efusiva, afable, tierna e hilarante (*aliud uoluptas effusum, lene, tenerum, hilaratum ac remissum*).

Sin embargo, solo con la modulación de la voz no es suficiente y, como demuestra el párrafo citado, no se conseguiría manifestar ninguna emoción con los ojos cerrados.<sup>37</sup> El carácter secundario de la voz frente a la gesticulación y, en particular, a la mirada, se debe a que el discurso no llega a todo el público, sino solo a aquellos que comparten el mismo lenguaje y lucidez de ideas que el orador, mientras que la representación gestual de las emociones llega a todo el mundo, incluso a los ignorantes y, en última instancia, a los bárbaros.<sup>38</sup>

---

ojos cerrados." Cf. *Tusc.* 1, 20, 46: *facile intellegi possit animum et uidere et audire, non eas partis, quae quasi fenestras sint animi.*

<sup>36</sup> *Ibid.* 216.

<sup>37</sup> Un poco más adelante, en 223, Cicerón continúa subrayando la importancia de los ojos afirmando que los ojos gobiernan todas las acciones del rostro y la voz (*is -uultus- autem oculis gubernatur*).

<sup>38</sup> *Ibid.* 223: *Atque in eis omnibus, quae sunt actionis, inest quaedam vis a natura data; qua re etiam hac imperiti, hac vulgus, hac denique barbari maxime commoventur: verba enim neminem movent nisi eum, qui eiusdem linguae societate coniunctus est, sententiaeque saepe acutae non acutorum hominum sensus praetervolant: actio, quae prae se motum animi fert, omnis mouet; isdem enim omnium animi motibus concitantur et eos isdem notis et in aliis agnoscunt et in se ipsi indicant.*

Cicerón señala aquí las correspondencias somáticas que tiene cada πάθος, no las equivalencias entre los rasgos físicos y el ἦθος del individuo, como era el propósito del tratado pseudo-aristotélico *Physiognomonika*. Además, Cicerón no utiliza el método analítico de los fisiónomos de manera pasiva, es decir, con la sola intención de discernir el carácter de la gente, sino que se aprovecha de los estudios fisiognómicos para saber cómo se deben representar las emociones. Los rasgos físicos ya no solo indican estados anímicos, sino que estos se moldean para indicar de manera artificial las emociones. Ello no quiere decir que Cicerón sea indiferente a las ideas manifestadas en el tratado pseudo-aristotélico, pues en otro apartado recurre a esa correspondencia cuerpo-alma alegando esta vez que el ἦθος (*mos*) se puede determinar a través de la mirada de una persona:

Nam et oculi nimis argute quem ad modum animo affecti simus, loquuntur et is qui appellatur uultus, qui nullo in animante esse praeter hominem potest, indicat mores, quouis uim Graeci norunt, nomen omnino non habent.<sup>39</sup>

En este caso, Cicerón está explicando la ascendencia divina de la humanidad. Se puede considerar que el género humano tiene lazos de sangre con dios porque éste le ha proporcionado el alma. Por ese motivo, el hombre es el único ser vivo que tiene conciencia de dios, y no hay ningún ser humano, por muy salvaje que sea, que no crea en dios, *etiamsi ignoret qualem habere deum deceat*. Además, el hombre no solo comparte el alma con dios, sino también la virtud, la cual no es otra cosa más que la naturaleza perfeccionada y desarrollada hasta el máximo (*est autem uirtus nihil aliud nisi perfecta et ad summum perducta natura*). Y puesto que el hombre es el ser vivo más cercano a lo divino, la naturaleza ha creado las cosas adaptadas a la conveniencia del hombre; de esa manera, por ejemplo, ha creado animales cuya función es la de ser utilizados por el ser humano, otros cuya tarea es la de abastecerle con su producto, y otros cuya única función es la de ser alimento del hombre. En esa creación antrópica del ecosistema, el propio hombre ha sido configurado por la naturaleza de manera acorde a su carácter divino. Así, mientras otras criaturas han sido creadas para mirar exclusivamente hacia el pasto, solo el hombre camina erguido y tiene la capacidad de mirar hacia el cielo y, en esa creación perfecta del ser humano, la naturaleza le ha incluido la capacidad de reflejar los caracteres que yacen ocultos en lo más profundo de su ser (*tum speciem ita formauit oris, ut in ea penitus reconditos mores effingeret*). Prácticamente coetáneo a Cicerón es Lucrecio, el cual es el único autor que conocemos que se burla de la idea de que los ojos son el espejo

39 Cic. *Leg.* 1, 27: "Pues los ojos muestran con claridad las afecciones del alma, sino también lo que llamamos rostro, que no puede ser encontrado en ningún ser vivo excepto el hombre, e indica el carácter, algo que los griegos llegaron a conocer, aunque no tienen un nombre para expresarlo."

del alma:

Dicere porro oculos nullam rem cernere posse,  
 sed per eos animum ut foribus spectare reclusis,  
 difficilē, contra cum sensus ducat eorum;  
 sensus enim trahit atque acies detrudit ad ipsas,  
 fulgida praesertim cum cernere saepe nequimus,  
 lumina luminibus quia nobis praepediuntur.  
 quod foribus non fit; neque enim, qua cernimus ipsi,  
 ostia suscipiunt ullum reclusa laborem.  
 praeterea si pro foribus sunt lumina nostra,  
 iam magis exemptis oculis debere videtur  
 cernere res animus sublatis postibus ipsis.<sup>40</sup>

La intención de Lucrecio no es otra más que la de defender la cosmovisión epicúrea, en la que el alma no es un ente independiente del cuerpo, sino que forma parte de él. Esta postura se sostiene en la idea democritea de que todo el universo está formado por átomos, de modo que el cuerpo no es más que una asociación de átomos de diferente densidad y forma. El alma es un conjunto de átomos de diferente composición que los que forman la naturaleza física del cuerpo, y ambos tipos de átomos se distribuyen a partes iguales formando al ser humano. La idea de que los ojos son el espejo del alma presupone que alma y cuerpo están disociados y que, al morir, el alma no pierde su entidad. Para los epicúreos, el alma no puede trascender al cuerpo, y la muerte no significa más que la disolución de las partículas que forman el cuerpo. Unos versos más adelante, en las disquisiciones acerca del alma en donde el pasaje citado está inserto, Lucrecio parafrasea la famosa sentencia de Epicuro: ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς (*nil [...] mors est ad nos*).<sup>41</sup>

A su vez, si Lucrecio no encontraba el sentido a la afirmación de que los ojos pudieran ser una puerta del alma, los filósofos estoicos eran de la opinión de que la cosmología atómica epicúrea era ridícula; Cicerón, por ejemplo, califica todas estas suposiciones como algo de lo más infantil: *tota res <est> ficta pueriliter*.<sup>42</sup>

Bien avanzado el siglo I d.C., Plinio el Viejo también recurre a la relación

40 Lucr. 3, 359: “Decir encima que los ojos no pueden ver ninguna cosa sino que a través de ellos mira el espíritu como al abrirse unas puertas es dificultoso, ya que la sensibilidad en ellos lleva a lo contrario: su sensibilidad, en efecto, arrastra y empuja hacia la propia mirada, sobre todo siendo así que muchas veces no podemos distinguir resplandores porque la vista en la visión se nos enreda; [...]” (Trad. de F. Socas, Madrid, BCG, 2003). Si que hay, no obstante, críticas al método fisiognómico en general. Por ejemplo, Favorino, filósofo contemporáneo de Polemón, redactó un encomio al anti-héroe homérico Tersites en donde justifica su fealdad y la disocia de la idea general de que su comportamiento ético es acorde a su apariencia física. Vid. Faurin. *Fr.* 1 = Gell. 17, 2, 1.

41 Epicur. *Sent.* 2 = Lucr. 3, 830.

42 Cic. *Fin.* 1, 19, 9.

entre el alma y la mirada que establecieron los tratados fisiognómicos. Pero a diferencia de los pasajes de Cicerón, en el caso de Plinio no parece que se establezcan diferencias entre ἦθος y πάθος. En el pasaje de Plinio con el cual comenzábamos el epígrafe, se citan los estados anímicos (*animi indicia*) que reflejan los ojos, los cuales se podrían clasificar dentro del género de πάθη más que en el de ἦθη. Un poco antes de ese párrafo, no obstante, en un apartado en el que Plinio hace referencia a la mirada de los gladiadores del emperador Cayo, sí que los asocia con su carácter. Dice de ellos que no parpadeaban cuando se enfrentaban a alguna amenaza o peligro, señal de valentía, mientras que la gente que parpadea mucho refleja un carácter cobarde.<sup>43</sup> Y en otro pasaje también citado con anterioridad, Plinio confunde ἦθος con *perturbatio*, el cual, según las indicaciones de Cicerón, es el término latino para πάθος.<sup>44</sup> Esta indiferencia conceptual que se aprecia en Plinio, quizá sea la clave que permita interpretar una de las referencias que hace al mal de ojo sobre la que se tratará más adelante.

El hecho de que las teorías fisiognómicas han trascendido la minoritaria esfera de la clase intelectual y se han vuelto un conocimiento transversal, asimilado por un espectro muy amplio de la sociedad, se aprecia en el empleo casi inconsciente, podríamos decir, que de ellas hace Apuleyo en sus *Metamorfosis*. En el libro V, dentro de la narración del cuento de Amor y Psique, hay un episodio en el que Psique es persuadida por sus celosas hermanas para que mate a su marido, el dios Amor, cuya apariencia física desconoce. Los argumentos de sus hermanas acaban por convencerle, pero al mismo tiempo no puede dejar de olvidar el amor que siente por su marido, a pesar incluso de los misterios que guarda. La desgraciada muchacha se siente débil por esa lucha interna que está librando entre sus sentimientos y la exposición racional de la situación planteada por sus hermanas. Finalmente, en el momento en el que debe preparar el crimen, el malvado destino le da las fuerzas que necesita para perpetrar el terrible acto.

Apuleyo, para retratar esa imagen de Psique angustiada por el conflicto interno que la embarga, la describe como si estuviera débil tanto de cuerpo como de alma: *Tunc Psyche, et corporis et animi alioquin infirma, [...]*.<sup>45</sup> El estado de ánimo tiene un reflejo somático; las emociones y el aspecto físico van de la mano.

En otro pasaje, Apuleyo vuelve a recurrir a esa relación alma-cuerpo en la narración de otro cuento incluido en las *Metamorfosis* cuyo argumento principal es el amor cuasi-incestuoso entre una mujer y su hijastro. Al describir el amor imposible que inflama el corazón de la mujer, el madaurensis

43 Plin. *N.H.* 11, 144-145: *in iis duo omnino qui contra comminationem aliquam non coniverent, et ob id invicti. tantae hoc difficultatis est homini. Plerisque vero naturale ut nictari non cessent, quos pavidiore accepimus.*

44 Cic. *Tusc.* 4, 10, 8: *quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari.*

45 Apul. *Met.* 5, 22.

vuelve a asociar la debilidad del alma en su batalla moral con la debilidad del cuerpo: *et languore simulato uulnus animi mentitur in corporis ualetudine*.<sup>46</sup> Y no solo eso:

Iam cetera salutis uultusque detrimenta et aegris et amantibus examussim conuenire nemo qui nesciat: pallor deformis, marcentes oculi, lassa genua, quies turbida et suspiritus cruciatus tarditate uehementior. Crederes et illam fluctuare tantum uaporibus februm, nisi quod et flebat. Heu medicorum ignarae mentes, quid uenae pulsus, quid coloris intemperantia, quid fatigatus anhelitus et utrimqueseCUS iactatae crebriter laterum mutuae uicissitudines!<sup>47</sup>

Según Apuleyo, es *communis opinio* saber que el amor es una afección psico-somática, y solo los médicos son incapaces de diagnosticar afecciones psicológicas a partir de síntomas físicos. El tema del amor entendido como una enfermedad es muy habitual en la literatura, y el caso de Cariclea en las *Etiópicas* de Heliodoro resulta aquí especialmente adecuado. Cuando Cariclea se encuentra por primera vez con Teágenes en las fiestas de Delfos, queda profundamente enamorada y, como consecuencia de ello, sufre los síntomas físicos habituales: fiebre, sudor, palidez, languidez, etc. El diagnóstico que da el egipcio Calasiris es una maldición de ojo. De la misma manera que en el relato de Apuleyo, Calasiris aparece como un *medicus mentis ignarae*, porque no es capaz de darse cuenta de que la enfermedad real de la muchacha es el amor; además, como hemos visto anteriormente, su prestigio como médico queda doblemente dañado, no solo por errar en el diagnóstico, sino también por basarlo en una creencia que no todos sus contemporáneos comparten.<sup>48</sup>

A pesar del aparente éxito que tienen las teorías de los fisiógnomos en otros géneros literarios, lo cierto es que no se compusieron, o no se han conservado, demasiados tratados sobre esta temática. Aparte del tratado pseudoaristotélico, otro tratado fisiognómico que se ha conservado en su totalidad a través de una versión árabe traducida al latín, es el atribuido a Polemón, filósofo sofista de finales del siglo I y comienzos del II. Después de él no habrá grandes cambios en lo que a tratadística fisiognómica en el Mundo Clásico se refiere.<sup>49</sup> Se ha señalado que lo más destacable en la obra de Polemón es el

46 Ibid. 10, 2.

47 Ibid.: "Por lo demás, como todo el mundo sabe, los síntomas generales y las alteraciones del rostro son exactamente los mismos en caso de enfermedad o de crisis amorosa: palidez horrible, mirada lánguida, piernas cansadas, sueño inquieto, suspiros tanto más hondos cuanto más dura el tormento. Se hubiera creído que la consumía una ardiente fiebre, si no fuera porque estaba siempre llorando. ¡Ay! ¡Qué ignorancia la de los médicos! ¿Qué denota un pulso agitado, unas facciones de color irregular, una respiración dificultosa, unas palpitaciones frecuentes y periódicas de uno y otro lado? (Trad. de L. Rubio Fernández, Madrid, BCG, 1995).

48 Hld. III 7.

49 Los otros dos tratados fisiognómicos que se conservan del Mundo Clásico son un opús-

hecho de que los ejemplos que utiliza corresponden a su propia experiencia observando a sus contemporáneos.<sup>50</sup> Ello no quiere decir, no obstante, que su método sea más verosímil que el de sus antecesores. La prueba de ello está en el encomio que hace del emperador Adriano, cuyos ojos sirven como modelo para indicar el carácter ético más elevado:

Eos (oculos) enim bonos inuenies nisi alia signa eos corrumpant. Suadeo profecto physiognomoni ne in iudicando nimis festinet priusquam omnia signa inuicem contradicentia prorsus perscrutatus fuerit. Sunt certe oculi Hadriani imperatoris huius generis nisi quod luminis pulcri pleni sunt atque charopi acres obtutu, cum inter homines uisus non sit quisquam luminosiore praeditus oculo.[...]<sup>51</sup>

El hecho de que el elogio a Adriano esté en el capítulo dedicado a los ojos no es casual, puesto que el tratado los considera como una de las partes más importantes del cuerpo: *Scientiae physiognomoniae <summa> in oculi signis; quorum expositio ceterorum membrorum expositionem superat.*<sup>52</sup> Y, como es habitual en los tratados fisiognómicos, se considera a los ojos como el reflejo del alma (*oculus [...] cura animae transluceat*).<sup>53</sup> Tampoco es de extrañar que Polemón decidiera utilizar la imagen del emperador romano para ilustrar cómo es la mirada de una persona con un espíritu encomiable. Es conocida la amistad que Polemón tenía con el emperador Adriano, con el cual viajó por Oriente, como el propio filósofo deja de manifiesto;<sup>54</sup> Filóstrato, por su parte, también señala la buena relación que había entre Adriano y Polemón, puesto que el primero encargó al filósofo que pronunciara la oración de dedicatoria del gran templo de Zeus Olímpico en Atenas.<sup>55</sup>

Aunque a grandes rasgos el tratado latino anónimo sobre la fisiognomía sea muy similar al de Polemón, merece la pena detenerse un poco en él por dos motivos principalmente; en primer lugar, en el comienzo del tratado se presenta un breve panorama de las principales escuelas fisiognómicas que ha-

culo compuesto por Adamantio, filósofo sofista del siglo IV, y una obra de un autor anónimo, redactada en la misma época y cuya principal originalidad es que es el único ejemplo que se conoce de un tratado fisiognómico escrito en latín. Para un estudio detallado de la obra de Polemón y su influencia, vid. Swain 2007b.

<sup>50</sup> Evans 1969: 12.

<sup>51</sup> Polem. Phgn. 1, 15 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 148: “Encontrarás que los ojos están bien, si no hay otros signos que los estropeen. Aconsejo de manera categórica al fisiognomista que no se apresure demasiado al hacer su diagnóstico, mientras no haya examinado a fondo todos y cada uno de los signos que se contraponen. Ciertamente, los ojos del emperador Adriano son de este tipo, salvo que están llenos de una luz hermosa y son brillantes, agudos de mirada, de manera que no hay entre los hombres nadie que goce de un ojo más luminoso”.

<sup>52</sup> Polem. Phgn. 1, 4 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 108.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Polem. Phgn. 1, 12 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 138.

<sup>55</sup> Philostr. V.S. 1, 533.



bía en la Antigüedad. Dos de esas tres aproximaciones ya aparecen indicadas en el tratado pseudo-aristotélico, a saber, la de la comparación del carácter de un individuo con el de un animal según sus similitudes físicas, y la del carácter de cada individuo según la nación a la que pertenezca. Pero el tratado latino indica un tercer principio por el que parece que se movieron algunos de sus predecesores, y que nos interesa aquí especialmente:

Processu autem temporis etiam hoc genere physiognomoniam assecuti sunt homines, quod obseruarent quo quis esset uultu uel in quo corporis statu per singulos animi sui motus, id est quis esset uultus irati, quis cogitantis, quis timentis, quis in libidinem proni quisque furentis. Quemcumque igitur perspexissent physiognomones nulla existente furoris causa furenti habere proximum uultum nec existente ira irascenti nec proposita cogitatione cogitanti, uel furiosum uel iracundum uel cogitatore pronuntiabant.<sup>56</sup>

Se pone de manifiesto aquí que una de las intenciones de los tratados fisiognómicos es la de establecer los estados anímicos del individuo según su rostro. Es evidente que en este caso no hay confusión ninguna entre *πάθος* y *ἦθος*; está haciendo referencia claramente al reflejo de las emociones en el rostro. Aunque el tratado pseudo-aristotélico pretendiera asegurar que la verdadera función de los estudios fisiognómicos es la de establecer el carácter de la gente (*ἦθος*) en base a sus rasgos físicos, lo cierto es que los fisiognomos también consideraron de especial importancia prestar atención a la detección de las emociones; por tanto, no es de extrañar que Plinio no distinga entre *πάθος* y *ἦθος*, y los trate indistintamente.

El segundo motivo por el que merece la pena detenerse en el anónimo latino es porque en él se indica expresamente cuál era el rasgo físico que más importancia tenía para todos los fisiognomos, independientemente de la metodología que aplicaran a su trabajo:

Nunc de oculis disputandum est, ubi summa omnis physiognomoniae constituta est. Nam et aliarum partium signa si oculi affirmauerint, tunc rata magis et certa sunt. Ex oculorum enim indiciis physiognomones sententias suas confirmant et hic om-

<sup>56</sup> *Anonymi de Physiognomonía liber 9* = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 13-15: "Con el paso del tiempo los hombres se inclinaron por la fisiognomía de este tipo, porque observaron cómo alguien sufría cambios en su ánimo por el rostro o por el estado de su cuerpo, esto es, quién era de rostro airado, quién pensativo, quién temeroso, quién inclinado a la libido y quién propenso a la furia. Así pues, los fisiognomistas contemplaban que alguien tenía un rostro similar al de un furioso sin razón ninguna para ese furor, o al de un airado sin que mediara ira ninguna, o al de un pensativo sin que mediara razón ninguna para pensar, lo consideraban o furioso, o iracundo o pensativo."

nis eorum est auctoritas constituta.<sup>57</sup>

Así pues, hay una clara continuidad desde el momento en que se redactó el primer tratado fisiognómico hasta el siglo IV d.C. en la idea de que los ojos son el espejo del alma. Y aunque algunos, como Lucrecio, consideraran que ese tipo de afirmaciones eran ridículas, la idea mayoritaria era que los ojos reflejan tanto el carácter como el estado de ánimo de las personas.

### 1.2. LAS DESCRIPCIONES FISIOGNÓMICAS COMO JUSTIFICACIÓN DE LA SUPERIORIDAD ÉTNICA

En el siglo XVIII, Linneo sentó la base de la taxonomía moderna a partir de su obra *Systema Naturae* (1735). Entre sus sistemas clasificatorios de plantas y animales, también incluyó a la especie humana. En ella, las diferencias físicas de los cuatro grandes grupos en que divide el sueco a los humanos están asociadas a patrones de comportamiento. El *Homo Americanus* es de piel rojiza, colérico, obstinado y su comportamiento está regulado por la tradición; el *Homo Asiaticus* es amarillento, solemne, digno, avaricioso y está sometido a la opinión que los otros tengan de él; el *Homo Afer* es negro, flemático, astuto, perezoso, lujurioso, descuidado y su toma de decisiones es puramente caprichosa; y el *Homo Europaeus* es blanco, inconstante, de ojos azules, gentil y su comportamiento está regulado por las leyes.

A partir de la taxonomía de Linneo, se desarrolló en el siglo XIX toda una disciplina, la antropometría, cuyo propósito era distinguir y clarificar las diferencias raciales basándose en las medidas y forma del cráneo, el color de la piel, o el tipo de pelo, mediante los cuales se podía establecer el temperamento o se podían juzgar los valores éticos del individuo analizado. Éste era el tipo de teorías en las que pensaba Darwin en su descripción de los pueblos indígenas que fue encontrándose a lo largo de su travesía en el *Beagle*. Aunque en su libro *The Expression of Emotions in Man and Animals* defendía la teoría de que la expresión de las emociones es un universal que los humanos comparten con los primates superiores, su etnocentrismo y la aversión que sentía hacia las sociedades pre-estatales que se fue encontrando a lo largo de sus viajes no quedan disimulados en sus escritos.<sup>58</sup>

Los aspectos generales de las teorías fisiognómicas que se fueron forjando a lo largo del siglo XIX, junto con las tesis darwinistas,<sup>59</sup> tuvieron su más perversa expresión en la Alemania nazi y la formulación de la idea de que

57 *Anonymi de Physiognomonia liber 20* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 31: "Se debe hablar ahora de los ojos, los cuales constituyen el motivo principal de toda la fisiognomía. Pues si los ojos confirman los signos de otras partes (del cuerpo), éstos son los que proporcionan la información más cierta y valiosa. Es de los indicios de los ojos de donde los fisiognomos confirman sus sentencias, y es aquí donde basan toda su autoridad."

58 Para una introducción a la xenofobia en Darwin, Shanklin 1994.

59 Weikart 2004.

existe una raza superior tanto moral como físicamente, a través de la cual se justificó la persecución de todas aquellas minorías que el régimen de Hitler consideraba inferiores. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, como respuesta a la demostración científica de que el comportamiento ético se apoya en unos cimientos de tipo biológico, es decir, que el carácter de uno depende del grupo étnico en el que ha nacido, nació en el seno de la antropología un grupo cuya intención era negar este tipo de tesis, los relativistas culturales. A partir de numerosos estudios en todo tipo de sociedades, los relativistas culturales pretendían demostrar que los genes no participan de ninguna manera en el talento, la personalidad, o las habilidades de un individuo, sino que todo ello es una construcción cultural. La decisión de no considerar los aspectos biológicos del comportamiento por los problemas políticos que comportaba fue un acto voluntario; Margaret Mead lo reconoció en su autobiografía:

We also recognized that there were dangers in such a formulation because of the very human tendency to associate particular traits with sex or age or race, physique or skin color, or with membership in one or another society, and then to make invidious comparisons based on such arbitrary associations. We knew how politically loaded discussions of inborn differences could become; we knew that the Russians had abandoned their experiment in rearing identical twins when i.e. was found that, even reared under different circumstances, they displayed astonishing likenesses. By then [spring 1935] i.e. seemed clear to us that the further study of inborn differences would have to wait upon less troubled times.<sup>60</sup>

La creación de un sistema clasificatorio en el que las características físicas son el indicador del carácter de la persona resulta un instrumento ideológico idóneo para justificar la superioridad moral de unos individuos sobre otros empleando sencillamente las diferencias somáticas. Los tratados fisiognómicos son la base científica sobre la que se apoya la xenofobia: el rechazo a personas con una naturaleza corpórea diferente se vuelve lícito, puesto que esas diferencias indican un carácter, una predisposición ética, que puede ser negativa o peligrosa.

No resulta extraño asociar los orígenes de la fisiognomía a ideas de carácter xenófobo. Se ha defendido que la consagración de la fisiognomía como ciencia, entre el siglo IV y el III a.C., coincide con el surgimiento de fuertes pretensiones imperialistas en el mundo greco-helenístico.<sup>61</sup> El hecho de que

60 cit. en Eckman 1998: 369.

61 Isaac 2004 destaca que los momentos del Mundo Clásico en donde se encuentran más referencias que podrían clasificarse como xenófobas, coinciden con periodos de expansión territorial y conquista. Por su parte, los antropólogos han dedicado numerosísimos trabajos al estudio del racismo desde la segunda mitad del siglo XX. Un buen trabajo aproximativo es el

se redacten tratados similares al pseudo-aristotélico a finales del siglo I d.C. y en el IV d.C. se debe, desde luego, a múltiples factores, pero no se debe subestimar que uno de ellos sea la voluntad de marcar las diferencias entre el mosaico de grupos étnicos que forman el imperio romano.

Tal y como se ha visto con anterioridad, la intención de los tratados fisiognómicos que se han conservado es la de establecer el carácter de cada individuo según su aspecto físico, y no tanto la de juzgar grupos étnicos de forma generalizada. Sin embargo, en esos mismos tratados, se reconoce que existe un grupo de fisiognomistas que utilizan como base de su disciplina la relación entre el carácter de diferentes grupos étnicos y sus rasgos físicos para, mediante la comparación somática, descubrir el carácter de la persona analizada.<sup>62</sup> Además, en los propios tratados fisiognómicos, hay casos en los que se pone de manifiesto que el componente étnico es por sí mismo un elemento definitorio del carácter. Por ejemplo, el tratado pseudo-aristotélico sobre la fisiognomía afirma que, οἱ ἄγαν μέλανες δειλοί ἀναφέρεται ἐπὶ τοὺς Αἰγυπτίους, Αἰθίοπας.<sup>63</sup> En otras ocasiones, no se alude a grupos étnicos en concreto sino a zonas geográficas, aunque la intención sigue siendo la misma:

οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ ταῖς ἄρκτοις οἰκοῦντες ἀνδρεῖοί τε εἰσι καὶ σκληρότριχες, οἱ δὲ πρὸς μεσημβρίαν δειλοί τε καὶ μαλακὸν τρίχωμα φέρουσιν.<sup>64</sup>

En la literatura latina también se asume esta conciencia de que las diferencias étnicas incluyen tanto rasgos somáticos como éticos diferentes:

Quid? dissimilitudo locorum nonne dissimilis hominum procreationes habet? quas quidem percurrere oratione facile est, quid inter Indos et Persas, Aethiopas et Syros differat corporibus, animis, ut incredibilis uarietas dissimilitudoque sit.<sup>65</sup>

Fírmico Materno, aunque se trata de un autor tardío (comienzos del IV d.C.), también tiene un pasaje muy destacable a este respecto:

Cur omnes in Aethiopia nigri, in Germania candidi, in Thra-

de Shanklin 1994; Haller 1971 se ofrece un detallado panorama sobre el desarrollo de teorías científicas que sostenían el racismo durante el siglo XIX, especialmente en Estados Unidos. Para una historia general de la fisiognomía, vid. Caro Baroja 1987.

62 vid. supra n. 25.

63 Arist. *Phgn.* 812a = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 72: “Los muy negros son cobardes, en lo que se refiere a los egipcios y a los etíopes.”

64 Arist. *Phgn.* 806b = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 18: “Pues los que viven en el Norte son viriles y tienen el pelo áspero, y los del sur son cobardes y tienen el pelo suave.”

65 Cic. *Div.* 2, 96: “¿Y qué? ¿Acaso la diferencia de los lugares no produce hombres diferentes? Resulta fácil repasar con una frase cómo entre los indios y los persas, entre los etíopes y los sirios difieren en sus cuerpos, en sus ánimos, de modo que la variedad y la diferencia resulta increíble”.

cia rubri procreantur? Cur quaedam gentes sunt sic formatae, ut propria sint morum quodammodo unitate perspicuae? Scythae soli immani feritatis crudelitate grassantur, Itali fiunt regali semper nobilitate praefulgidi, Galli stolidi, leues Graeci, Afri subdoli, avari Syrii, acuti Siculi, luxuriosi semper Asiani et uoluptatibus occupati, Hispani elata iactantiae animositate praeposteri. Ergo Scytharum rabiem nunquam mitigat Iupiter, nec Italis aliquando denegabit imperia, nec leuitati Graecorum Saturni stella pondus imponit, nec Asiana lasciuitas sobria Iouis moderatione corrigitur, nec Siculorum acumen frigido ortu aliquando Saturni obtunditur, nec Syriorum auaritia lasciuus Ueneris radiationibus temperatur, nec Afrorum malitiosa commenta et bilingues animos salutare Iouis sidus impedit, nec Hispanorum iactantiam pigrum poterit Saturni lumen hebetare, nec Gallicam stoliditatem et sapientissimum sidus exacuet.<sup>66</sup>

A pesar de que, como se aprecia claramente, la intención de Fírmico Materno no es la de destacar la asociación entre el carácter de la gente y sus características físicas, sino la de burlarse de la incapacidad de los dioses paganos, se puede ver que el discurso que iniciaron los escritores fisiognómicos en el siglo IV a.C., está absolutamente asimilado en el Bajo Imperio romano.

La elaboración de un sistema psico-somático que establece diferencias éticas entre grupos étnicos, también funciona en ocasiones de manera inversa a los ejemplos que se han visto hasta ahora. El caso del tratado fisiognómico de Polemón es muy evidente en este sentido. El tratado resulta, desde un punto de vista ideológico, coherente con los propósitos de los trabajos de otros autores de la Segunda Sofística. En cierto modo, resulta una respuesta a la sensación de subordinación frente a una potencia extranjera, Roma, que se manifiesta en el refugio intelectual de algunos autores en el pasado glorioso de Grecia. La *Descripción de Grecia* de Pausanias no hace referencia a monumentos o tradiciones importadas de Roma. Por poner otro ejemplo, la biografía del artífice del mayor imperio griego, Alejandro Magno, es escrita en el

66 Firm. 1, 1 = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 333-334: “¿Por qué nacen todos negros en Etiopía, blancos en Germania y pelirrojos en Tracia? ¿Por qué algunas gentes son de una forma tal que destacan en cierta manera cada uno por sus costumbres? Solo los escitas se comportan con tremenda fiereza y crueldad, los itálicos siempre hacen regalos de una nobleza esplendorosa, los galos son insensatos, los griegos afables, los africanos astutos, los sirios avaros, los sículos agudos, los asiáticos siempre lujuriosos y preocupados por la voluptuosidad, y los hispanos orgullosos de su jactancia y con una animosidad intempestiva. Por lo tanto, Júpiter nunca mitiga la rabia de los escitas, ni denegó nunca el imperio a los itálicos, ni la estrella de Saturno impuso un peso a los griegos, ni la sobria Juno corrigió con moderación la lascivia asiática, ni Saturno obtuvo alguna vez astucia de los sículos cuando surge el frío, ni Venus atemperó con emanaciones de lascivia la avaricia de los sirios, ni la estrella Juno impidió los comentarios maliciosos de los africanos y los ánimos bilingües, ni la luz de Saturno pudo mitigar la peor jactancia de los hispanos, ni una estrella estimuló la estulticia de los galos para hacerlos los más sabios.”

siglo II d.C. De manera similar, Polemón utiliza las peculiaridades somáticas de los griegos como epítome del comportamiento ético ideal, mientras que el tipo somático romano (itálico) está completamente ausente.<sup>67</sup>

En las secciones del tratado de Polemón que se han conservado en Adamantio, se afirma que la mejor etnia desde un punto de vista tanto físico como espiritual es la griega, sobre todo en lo que a sus ojos respecta, que son de un azul intenso, fieros y llenos de luz, “puesto que de todas las etnias es la griega la que tiene los mejores ojos” (ὀφθαλμοὺς ὑγροὺς χαροποὺς φῶς πολὺ ἔχοντας ἐν ἑαυτοῖς, εὐοφθαλμώτατον γὰρ πάντων [τῶν] ἐθνῶν τὸ Ἑλληνικόν).<sup>68</sup> En el tratado arábigo-latino, se describe un soma-tipo bajo el enunciado de “griego puro” (*De Graecis et eorum genere puro*),<sup>69</sup> lo cual resulta llamativo si se tiene en cuenta que no hay apartados para “escitas puros”, “etíopes puros”, o “romanos puros”. Según Swain, este título es original de los escritores de la segunda sofística, siendo el primero en acuñarlo Sorano de Éfeso, contemporáneo de Polemón. Esta expresión de αἱ καθαρῶς Ἕλληνας es propia del sentimiento nacionalista que manifiestan los escritores griegos de los siglos I y II d.C.<sup>70</sup>

Desde luego, la idea de que los griegos son superiores al resto de los pueblos no es nueva. El tratado hipocrático *de aëre, aquis, locis* trata de explicar este hecho desde un punto de vista ecológico: un clima templado y equilibrado es el ambiente idóneo para que en él se desarrolle un pueblo tan digno de admiración como el griego. La idea de que las condiciones climáticas influyen de manera directa en el temperamento y el carácter de las personas, se encuentra asimismo en Galeno, probablemente influido por el texto hipocrático *de aëre, aquis, locis*,<sup>71</sup> y no solo en la literatura hipocrática. En un pasaje de la *Politica* de Aristóteles, por ejemplo, el filósofo estagirita explica que el frío de las regiones del norte de Europa hace que sus habitantes sean un tanto “carentes de pensamiento y habilidad” (διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης), motivo por el cual están carentes de toda capacidad de organización política. Los asiáticos, por su parte, son inteligentes, pero les falta emprendimiento, de modo que están siempre sometidos a la esclavitud. Sin embargo, los griegos, puesto que están geográficamente situados “en el medio” (Ἑλλήνων γένος, ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους...), disfrutaban de las virtudes de los otros pueblos, pero no de sus defectos.<sup>72</sup>

67 El único caso que no encaja con esta explicación es el elogio que hace Polemón del emperador Adriano. No obstante, este hecho no hace más que acentuar la complicada situación identitaria de la intelectualidad griega, que trata de buscar una válvula de escape a su situación de potencia derrotada a la vez que tiene que mantener las buenas relaciones con los nuevos dirigentes políticos. Sobre Polemón y su percepción del mundo romano, vid. Swain 2007a: 197-201.

68 Adam. 2, 32 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 386.

69 Polem. Phgn. 35, 1 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 242.

70 Swain 2007a: 198-199.

71 Gal. *Q.A.M.* 57, 14-62, 22 Müller.

72 Arist. *Pol.* 1327b 23-35. Cf. Plin. *N.H.* 2, 189, en donde se copian este tipo de teorías para explicar tanto el carácter como el aspecto físico de los pueblos que viven en los extremos del

### 1.3. LA MIRADA DE LAS PERSONAS MALÉVOLAS

De entre todos los posibles caracteres y disposiciones anímicas que puede indicar la anatomía de los ojos, nos vamos a detener especialmente en los rasgos que serían los propios de un aojador, es decir, la posesión de un ἦθος tendente a la maldad y a la voluntad de provocar daño, o la manifestación del πάθος que, por definición, está más directamente vinculado con el mal de ojo, la envidia.

No es mucho lo que se puede extraer a este respecto del tratado pseudo-aristotélico. En un pasaje referente al carácter del hombre según su semejanza con los simios, se indica que unos ojos huecos indican maldad, en analogía con la forma de los ojos de los primates (οἱ δὲ κοίλους ἔχοντες κακοῦργοι ἀναφέρεται ἐπὶ πίθηκον).<sup>73</sup> Aparte de esta pequeña indicación, no hay otras referencias que nos puedan resultar útiles. De los ojos, el tratado indica:

οἱ εὐκινήτους τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχοντες ὄξεις, ἀρπαστικοί· ἀνα φέρεται ἐπὶ τοὺς ἰέρακας. οἱ σκαρδαμύκται δειλοί, ὅτι ἐν τοῖς ὄμμασι πρῶτα τρέπονται. οἱ κατιλλαντιωρίαν τε, καὶ οἷς τὸ ἕτερον βλέφαρον ἐπιβέβηκε τοῖς ὀφθαλμοῖς, κατὰ μέσον τῆς ὄψεως ἐστηκίας, καὶ οἱ ὑπὸ βλέφαρα τὰ ἄνω τὰς ὀφθίας ἀνάγοντες, μαλακόν τε βλέποντες, καὶ οἱ τὰ βλέφαρα ἐπιβεβληκότες, ὅλως τε πάντες οἱ μαλακόν τε καὶ διακεχυμένον βλέποντες, ἀναφέρονται ἐπὶ τὴν ἐπιπρέπειαν καὶ τὰς γυναῖκας. οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς διὰ συχνοῦ χρόνου κινουῦντες, ἔχοντές τε βάμμα λευκώματος ἐπὶ τῷ ὀφθαλμῷ, ὡς προσεσηκότητας, ἐννοητικοί· ἂν γὰρ πρὸς τινὶ ἐννοία σφόδρα γένηται ἢ ψυχῆ, ἴσταται καὶ ἡ ὄψις.<sup>74</sup>

En el epígrafe dedicado a los ojos como espejo del alma, se señalaba cómo uno de los métodos que empleaban los fisiógnomos era el de estudiar el carác-

mundo conocido. El caso paradigmático de este tipo de descripciones sería la que hace Polem. Phgn. 1, 18r = Förster 1994 [1893], vol. I, pp. 160-164— de un eunuco celta que se dedica a la magia: del mismo modo que es el arquetipo de la degradación social y moral, su aspecto físico es disoluto y vicioso. Vid. Marco Simón 2002.

<sup>73</sup> Arist. Phgn. 811b = Förster 1994 [1893] I, p. 70.

<sup>74</sup> Arist. Phgn. 813a = Förster 1994 [1893], pp. 82-84: “Aquellos cuyos ojos son ágiles y saltones son como aves rapaces: piénsese en los halcones. Los que parpadean de manera intermitente son cobardes, porque es con los ojos con lo que primero se dan a la fuga. Los que miran de reojo tienen vigor juvenil, y aquellos que tienen uno de los párpados ligeramente subido sobre los ojos, estando la pupila fija en el medio, los que elevan las pupilas bajo los párpados superiores y miran complacientemente, los que hacen bajar los párpados y, en definitiva, todos aquellos que tienen una mirada lánguida y dispersa deben asociarse al conjunto de su aspecto y a las mujeres. Los que mueven los ojos a largos intervalos y tienen en el ojo una mancha blancuecina, como si estuviesen detenidos, son reflexivos, pues si el ánimo permanece concentrado en alguna reflexión, también la mirada se mantiene fija”. (Trad. de T. Martínez Manzano y C. Calvo Delcán, Madrid, BCG, 1999).

ter del hombre poniéndolo en relación con el carácter del animal al que más se asemejara físicamente. En este sentido, un pasaje del *Historia animalium* de Aristóteles indica cuál es el ἦθος de diferentes bestias:

Διαφέρουσι δὲ καὶ ταῖς τοιαῖσδε διαφοραῖς κατὰ τὸ ἦθος. Τὰ μὲν γάρ ἐστι πρᾶα καὶ δύσθυμα καὶ οὐκ ἐνστατικά, οἷον βοῦς, τὰ δὲ θυμώδη καὶ ἐνστατικά καὶ ἀμαθῆ, οἷον ὕς ἄγριος, τὰ δὲ φρόνιμα καὶ δειλά, οἷον ἔλαφος, δασύπους, τὰ δ' ἀνελεύθερα καὶ ἐπίβουλα, οἷον οἱ ὄφεις, τὰ δ' ἐλευθέρια καὶ ἀνδρεῖα καὶ εὐγενῆ, οἷον λέων, τὰ δὲ γενναῖα καὶ ἄγρια καὶ ἐπίβουλα, οἷον λύκος· εὐγενὲς μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐξ ἀγαθοῦ γένους, γενναῖον δὲ τὸ μὴ ἐξιστάμενον ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως. Καὶ τὰ μὲν πανοῦργα καὶ κακοῦργα, οἷον ἀλώπηξ, τὰ δὲ θυμικά καὶ φιλητικά καὶ θωπευτικά, οἷον κύων, τὰ δὲ πρᾶα καὶ τιθασσευτικά, οἷον ἐλέφας, τὰ δ' αἰσχυνητὰ καὶ φυλακτικά, οἷον χῆν, τὰ δὲ φθονερά καὶ φιλόκαλα, οἷον ταῶς.<sup>75</sup>

Este pasaje sobre el ἦθος de los animales resulta ilustrativo para saber qué tipo de carácter se asocia a cada animal. Las mejores cualidades las tiene el león, el cual aparece calificado como libre de espíritu (ἐλευθέριος), valiente (ἀνδρεῖος) y noble (εὐγενής), de modo que la comparación de un personaje con un león resulta siempre elogiosa. Sin embargo, si se compara a una persona con un zorro, se la está acusando de malvada y sin escrúpulos (πανοῦργα καὶ κακοῦργα). Resulta especialmente interesante el caso del pavo real, el cual es descrito como φθονερός καὶ φιλόκαλος. Ser amante de las cosas bellas supone tender a una disposición anímica envidiosa.

Un poco más adelante, en la descripción del cuerpo humano que hace Aristóteles, no se limita a las características anatómicas del mismo, sino que también incluye comentarios de carácter fisiognómico. Con respecto a los ojos, si una persona tiene la comisura de los párpados demasiado larga, es indicativo de maldad: οἱ ἄν μὲν ὧσι (κανθοὶ) μακροί, κακοηθείας σημεῖον,<sup>76</sup> y si tiene las cejas hacia abajo, se trata de una persona envidiosa (αἱ δ' ὀφρύες αἱ κατεσπασμένα φθόνου).<sup>77</sup>

75 Arist. *H.A.* 1, 1, 488b 12 = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 258: “También los animales presentan las siguientes diferencias relativas al carácter. En efecto, unos son mansos, indolentes y nada reacios, como el buey; otros son irascibles, obstinados y estúpidos, como el jabalí; otros prudentes y tímidos, como el ciervo y la liebre; otros viles y pérfidos, como las serpientes; otros nobles, bravos y bien nacidos, como el león; otros de buena raza, salvajes y pérfidos, como el lobo. Bien nacido es, en efecto, el animal que procede de un buen linaje, y de buena raza el que no ha degenerado de su propia naturaleza. Asimismo, unos son astutos y malvados, como la zorra; otros briosos, afectuosos y cariñosos, como el perro; otros mansos y fáciles de domar, como el elefante; otros esquivos y cautos, como el ganso; otros envidiosos y presumidos, como el pavo real.” (Trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, *BCG*, 1992).

76 Arist. *N.A.* 1, 1, 491b 23-24 = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 258-259.

77 *Ibid.* 491b 18 = *Ibid.* p. 258. Cf. Gal. *Anim. Mor. Corp. Temper.* 4, 796, 12 (Kühn) y el



Sin embargo, como ocurría con la concepción de los ojos como espejo del alma, cuya idea resultaba ridícula para Lucrecio, algo similar ocurre con respecto a la opinión de que el parecido físico de una persona con un animal resulte un indicador de su carácter. Ateneo, en un pasaje en donde critica la epistemología aristotélica en lo referente a los animales, incluye el caso de los ojos de los hombres como indicadores de su carácter, puesto que se trata de afirmaciones indemostrables. Las referencias que hace a Aristóteles, las acompaña en su discurso con preguntas del tipo πόθεν δ' ἐτήρεσεν, ὁ τίς γὰρ τούτων ἢ ἀπόδεξις (“¿dónde lo observó? ¿cuál es la prueba de esto?”). Entre los ejemplos que presenta tomados de Aristóteles, incluye uno que no aparece en el *Historia animalium* ni en ninguna de las obras que se han conservado del filósofo: aquellos hombres que tienen los ojos saltones, son malvados (τοὺς δ' ἐκτὸς -ὄφθαλμούς- κακοηθεστάτους).<sup>78</sup>

Especialmente revelador resulta la *quaestio* que dedica Plutarco a aquellos que son capaces de provocar el mal de ojo:

‘Καὶ μάλ’ ἔφη ‘λέγεις ὀρθῶς’ ὁ <Πατροκλέας> ‘ἐπὶ γε τῶν σωματικῶν· τὰ δὲ τῆς ψυχῆς, ὧν ἔστι καὶ τὸ βασκαίνειν, τίνα τρόπον καὶ πῶς διὰ τῆς ὄψεως τὴν βλάβην εἰς τοὺς ὀρωμένους διαδίδωσιν;’ ‘οὐκ οἶσθ’ <ἔφη> ‘ὅτι πάσχουσ’ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνδιατίθησιν; ἐπίνοιαι γὰρ ἀφροδισίων ἐγείρουσιν αἰδοῖα, καὶ θυμοὶ κυνῶν ἐν ταῖς πρὸς τὰ θηρία γινομέναις ἀμίλλαις ἀποσβεννύουσι τὰς ὀράσεις πολλακίς καὶ τυφλοῦσι, λύπαι δὲ καὶ φιλαργυρία καὶ ζηλοτυπία τὰ χρώματα τρέπουσιν καὶ καταξαινουσι τὰς ἔξεις· ὧν οὐδενὸς ὁ φθόνος ἦττον ἐνδύεσθαι τῇ ψυχῇ πεφυκῶς ἀναπίμπλησι καὶ τὸ σῶμα πονηρίας, ἣν οἱ ζωγράφοι καλῶς ἐπιχειροῦσιν ἀπομιμεῖσθαι τὸ τοῦ φθόνου πρόσωπον ὑπογράφοντες. ὅταν οὖν οὕτως ὑπὸ τοῦ φθονεῖν διατεθέντες ἀπερείδωσι τὰς ὄψεις, αἱ δ’ ἔγγιστα τεταγμένα τῆς ψυχῆς σπάσασαι τὴν κακίαν ὥσπερ πεφαρμαγμένα βέλη προσπίπτωσιν, οὐδὲν οἶμαι συμβαίνει παράλογον οὐδ’ ἄπιστον, εἰ κινουσι τοὺς προσορωμένους· καὶ γὰρ τὰ δῆγματα τῶν κυνῶν χαλεπώτερα γίνεται μετ’ ὀργῆς δακνόντων, καὶ τὰ σπέρματα τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἄπτεσθαι φασιν ὅταν ἐρῶντες πλησιάζωσι, καὶ ὅλως τὰ πάθη τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιρρώννυσι καὶ ποιεῖ σφοδρότερας τὰς τοῦ σώματος δυνάμεις.<sup>79</sup>

escrito anónimo περὶ ἠθῶν ἀνθρώπου, recogido en *Aneq. Gr.* II 457, en donde se reproducen las mismas opiniones fisiognómicas de Aristóteles.

78 Ath. 8, 48 = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 262-263.

79 Plu. *Quaest. conu.* 681d-681f : “Y dijo Patrocleas: -Hablas con toda la razón, al menos en lo somático, pero respecto de las facultades del alma, entre las cuales está también el hechizar (la traducción más adecuada sería “aojar”, *n.a.*), ¿de qué modo y cómo mediante la vista transmite el daño a los que reciben las miradas? ¿No sabes, dije, que cuando el alma sufre, involucra

El hecho de que Plutarco está fuertemente influido por las teorías fisiognómicas es algo indiscutible. Hay pasajes de su obra en los que el propio biógrafo pone de manifiesto su atracción por la disciplina fisiognómica. En la *Vida de Alejandro*, por ejemplo, comienza aseverando que su intención no es escribir la Historia de los personajes sobre los que escribe, sino sus vidas; para ello, desde su punto de vista, resulta en ocasiones mucho más revelador para conocer el carácter de estos personajes un comentario que digan *o un gesto* que hagan, que las batallas o asedios que decidan emprender.<sup>80</sup> En otra ocasión, en la *Vida de Sila*, narra cómo un adivino caldeo utiliza sus conocimientos fisiognómicos para revelar el glorioso porvenir del dictador.<sup>81</sup> Ya se ha hecho un estudio detallado de los aspectos que revelan influencias fisiognómicas en sus biografías, por lo que no resulta necesario profundizar más a este respecto.<sup>82</sup>

Sí que interesa, no obstante, subrayar el hecho de que Plutarco pone de manifiesto la relación que hay entre el mal de ojo, la envidia y su reflejo en la mirada. Este texto es el primer ejemplo claro de una idea que no había llegado a cuajar con anterioridad, pero cuyos ingredientes estaban presentes prácticamente desde el origen de la disciplina fisiognómica. Quizá, el elemento que faltaba era la conjunción entre la concepción aristotélica de la doble naturaleza del cuerpo, física y espiritual, con la teoría democritea de la composición atómica del universo. Además, Plutarco no se preocupa aquí por la manifestación del ἦθος en el cuerpo del individuo (que es el aspecto del alma que más tratan los tratados fisiognómicos anteriores), sino de las emociones, de πάθη como φθόνος, ἀφροδίσια, φιλαργυρία ο ζηλοτυπία. Por ese motivo, no hace referencia alguna al aspecto que tienen los ojos de los aojadores puesto que, como ocurre con la pasión de la envidia, cualquier individuo puede verse afectado. A partir de la novedad que propone Plutarco, será más habitual encontrarse con la ecuación envidia-reflejo somático-mal de ojo, sobre todo en los Padres de la Iglesia.

---

también al cuerpo? Así, los pensamientos eróticos despiertan las partes pudendas, y la animosidad de los perros en las peleas que mantienen contra las fieras apagan su vista, muchas veces, y los ciegan, y pesares, avaricia y celos mudan del color y desgastan la salud. Y, en no menor medida, la envidia, que por naturaleza penetra en el alma, llena también el cuerpo de maldad, que los pintores intentan acertadamente reproducir cuando pintan el rostro de la envidia. Pues bien, cuando, puesta en esta situación por la envidia, la gente clava sus miradas, como están enraizadas en lo profundo del alma, extrayendo su maldad de ella, caen como dardos envenenados, y nada, pienso, ni absurdo ni increíble ocurre, si conmueven a quienes miran, pues también los mordiscos de los perros son más dañinos cuando muerden con rabia, y el esperma de los hombres prende más, cuando se unen enamorados, y, en general, los sentimientos del alma refuerzan y hacen más intensas las potencias del cuerpo.” (trad. de F. Martín García, Madrid, BCG, 1987).

80 Id. *Alex.* 1, 2: ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ πολλάκις καὶ ῥῆμα καὶ παιδιὰ τις ἔμφασιν ἦθους ...

81 Id. *Sull.* 5, 5-6.

82 Vid. Evans 1969: 56 y ss.

En la amplia sección que Polemón dedica en su tratado a los ojos, hay algunas descripciones que merece la pena destacar con respecto a la relación de un espíritu malvado y/o envidioso, y la mirada.

Como en todos los tratadistas, unos ojos desproporcionados en relación con el resto del cuerpo o de la cara, son indicativos de mala conducta, o carácter inclinado a hacer el mal. Así, por ejemplo, si uno se encuentra ante alguien con una pupila pequeña en comparación con el resto de los ojos, el poseedor tendrá una conducta malvada.<sup>83</sup> De manera similar, si el ojo es pequeño y cóncavo, el poseedor es una persona insidiosa y de carácter envidioso.<sup>84</sup>

Otra de las marcas claras de una persona malvada, es la sequedad de sus pupilas. Un ejemplo claro a este respecto es el pasaje en el que Polemón afirma:

Oculis acris uisus et siccis iniustitiam adiudica; uerum oculo cuius pupillam umidam uidet fortitudinem et audaciam et iracundiam uehementem, strenuitatem multam, prompta responsa, celeritatem in agendo, rerum agendarum susceptionem nec deuiationem tribuito. Quodsi uero huius quidem modi est, sed pupilla eius sicca, adiudica ei iniustitiam perfectamque malignitatem.<sup>85</sup>

Por lo general, los ojos húmedos son sinónimo de un carácter éticamente elogiable, incluso en casos en donde la apariencia de los mismos incluye rasgos que habitualmente están asociados a la maldad. A este respecto conviene indicar el caso de la gente con los ojos azules. Estos normalmente indican que la persona es un salvaje que no pertenece al mundo civilizado,<sup>86</sup> o se trata de alguien injusto y de malas costumbres.<sup>87</sup> Sin embargo, si la pupila del ojo es húmeda, la persona puede quedar libre de toda sospecha con respecto a su integridad ética.<sup>88</sup>

83 Polem. Phgn. 1, 5v = Förster 1994 [1893] I, p. 108: *Ubi pupillam cum oculo comparatam nimia inuenis pro oculi ambitu magnitudine eiusque nigrum inaequale reperis, eius possessori in agendo malitiam adiudicato.*

84 Polem. Phgn. 1, 12r = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 136: *Si oculum paruum et cavum uidet, possessori eius dolum et insidias, inuidiam et aemulationem tribuito.*

85 Ibid. 1, 16r = Ibid. p. 152: “En unos ojos de mirada aguda y secos, adjudica la injusticia; realmente si ves un ojo cuya pupila es húmeda, significa fuerza, audacia y de ira vehemente, muy vivo, de pronta respuesta, rápido en el liderazgo, emprendedor en las cuestiones de liderazgo y no atribuido a la desviación. Si esto es cierto, entonces es de este modo, pero si su pupila es seca, se le adjudica una absoluta injusticia y maldad.”

86 Ibid. 1, 6v = Ibid. p. 112: *Cum oculos uidet caeruleos immobiles, eorum possessor remotus est ab hominibus, remotus a uicinis, ualde auidus colligendae pecuniae, quem cautissime euitabis, etiamsi consanguineus sit, neue iter facias cum eo neue consilium eius accipias. Nam cum uigilantia sua malo gaudet et gaudet sociorum noxa.*

87 Ibid. 1, 7v = Ibid. p. 118: *Quodsi oculum caeruleum cum sicca pupilla uidet, tamquam si pupilla felle flauo imbuta sit, eius possessori malos mores et iniustitiae professionem tribuito.*

88 Ibid.: *Vbi oculus caeruleus umidus est, is signi optimi est.*

Otro rasgo habitual en la fisonomía de la maldad y de la envidia es el hecho de que en los ojos haya irritación o el color rojo se aprecie claramente. En este particular, hace referencia a una experiencia propia, a un hombre que conoció en Cirene, cuyos ojos resultaban refulgentes como el fuego, y una de las pupilas tenía un punto rojo. Aquel individuo era una persona tremendamente malvada, sin honor, impúdico, e incluso ateo y sin fe en los dioses.<sup>89</sup> A parte de este caso particular, lo general es que aquellos individuos con las venas bien visibles en la córnea del ojo, sean considerados personas envidiosas, irascibles e insanas.<sup>90</sup>

Aparte de éstos, Polemón señala otros casos más particulares de tipos de ojos y miradas que encierran un carácter malévolos. Uno de esos casos llega a resultar incluso llamativo, puesto que proviene de los individuos cuya mirada refleja gentileza y placer.<sup>91</sup> En otro pasaje, la intención del autor es la de prevenir a sus lectores del carácter de los tracios, puesto que tienen unos ojos que se mueven en círculos y se agitan, lo cual es indicativo de una conducta propensa a la maldad.<sup>92</sup> Por último, unos ojos cuyas pestañas superiores están elevadas y las inferiores separadas, reflejan impudicia y mucha malicia.<sup>93</sup>

En el caso del anónimo latino, poca es la diferencia que hay con respecto al trabajo de Polemón. El propio autor reconoce que su fuente de trabajo es el sofista griego,<sup>94</sup> por lo que las novedades con respecto a la forma de los ojos de las personas malévolas y envidiosas es prácticamente nula. Como regla general, el anónimo latino explica que los ojos muy huecos son un mal signo, a no ser que se muevan como el agua en un recipiente medio lleno, sean grandes y no intevenga ningún otro signo negativo; la humedad y un gran tamaño anulan el carácter negativo de los ojos huecos.<sup>95</sup>

89 Ibid. 1, 7v = Ibid. p. 118: *Vidi uirum quem non nomino Cyrenensem, in cuius oculis puncta erant milio similia pupillae parallela, alia rubicunda alia nigra, et ut ignis fulgentia. Is perfecta erat malitia, sibi indulgens in cupidine ut stupro, moribus dissolutis et proteruitate, ei nec religio erat nec fides.*

90 Ibid. 1, 19r = Ibid. p. 164: *Ubi uenas pallidas uel rubras cum siccitate in oculis uidet, animum foedum cum diuturna inuidia et uehementem iram cum insania praedica.*

91 Ibid. 1, 16v = Ibid. p. 152: *Ubi in oculo uidet uoluptatem et in eo uidet lenitatem, modo ne laudes eum. Est enim perfidus, celans quod in animo est, praeditus dolo, malignus animo, malignus agendo.*

92 Ibid. 1, 5v = Ibid. p. 110: *Talis est etiam Thraciae regionis ad Constantinopolim pertinentis incolarum descriptio, quorum oculi uoluntur et agitantur, cum malitia incliti sint, sed a perpetrando malis uehementi metu et timore retineantur, quamquam studium eorum perpetuo in malum propensum est.*

93 Ibid. 1, 6r = Ibid. p. 112: *Si huic rei adiunctae sunt etiam capilli palpebrae superioris sublatio et separatio inferioris palpebrae capilli, id impudicitiam multamque malitiam indicat.*

94 *Anonymi de Physiognomonia liber 27* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 43: *Polemon auctor huius speciei exemplum ex homine temporis sui posuit, quem sceleratissimum fuisse asseuerauit.*

95 *Anonymi de Physiognomonia liber 31* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 47: *Cauti [figitur] nimium oculi, quantum ad generalem regulam pertinet, in deterioribus signis ha-*

Como en el tratado de Polemón, unos ojos pequeños y huecos son signo de envidia y astucia; si además están secos, denotan un carácter infiel, traicionero y sacrílego, a no ser que estén fijos, lo cual indica locura (*oculi caui, parui subdoli sunt atque inuidi; si accedat et siccitas, etiam infideles facit et proditores et sacrilegos; sed cum rigidi sunt, insaniae arguunt*).<sup>96</sup>

Los ojos tenebrosos son dañinos, tanto si son grandes como pequeños; en caso de que estén secos y sean pequeños, la maldad que denotan es todavía mayor. Por lo tanto, la antítesis de este tipo de ojos, es decir, una mirada luminosa y brillante, reflejaría lo contrario, un espíritu bondadoso.<sup>97</sup> Sin embargo, esto no siempre es así; si los ojos son trémulos además de brillantes, indican aspectos negativos del alma. Unos ojos brillantes, trémulos, azul claro y rojo sangre, indican temeridad y una actitud cercana a la locura; si en lugar de ser azules, son grises, reflejan un carácter suspicaz; en caso de ser negros, indican temor y astucia. En último lugar, unos ojos brillantes y risueños, denotan mucha impudicia y malicia.

Aunque no se hace referencia directa al mal de ojo, resulta interesante la manera en que se califican los ojos en un pasaje del anónimo latino, y el tipo de carácter al que se asocian:

Oculi acriter intuentes, <id est γοργόν>, ut a Graecis dicitur, molesti sunt, sed qui humidi sunt bellatorem indicant, uelocem in agendis rebus, improuidum, innoxium. Qui autem intendunt acriter et sunt idem caui, parui, sicci, saeuos, insidiosos atque ex occulto nocentes, omnia audentes, omnia perpetrantes indicabunt, eo magis quo superficiem idem oculi habuerint leuiorem. [...] At ubi frons, supercilia, palpebrae tranquilla et leuia fuerint, aciem autem intrinsecus amaram, trucem, asperam idem oculi continuerint, crudelitatem et immanitatem atque saeuitiam supradictam et dolos omnes his oculis adiudicabis.<sup>98</sup>

---

*bentur. Uerum si idem submoueantur, ut aqua in conceptaculo semipleno mouetur, et magni sint, si nullum signum aliud molestum interueniat, non sunt recusandi. Nam quod caui sunt, mali nota est; quod maiores et humidi sunt, reuocat ac reformat uitium.*

96 *Anonymi de Physiognomonia liber 31* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 48. Con respecto a los ojos secos, se consideran constantemente un signo de espíritu malvado, sin excepción alguna, por lo que no consideramos necesario indicar todos los ejemplos. E.g. *Ibid.* 38, 40 y 41 = *Ibid.*, pp. 55-56, 57 y 59.

97 *Anonymi de Physiognomonia liber 34* = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 51-52.

98 *Anonymi de Physiognomonia liber 36* = Förster 1994 [1893], vol. II, pp. 52-53: los ojos que miran de manera penetrante, es decir, γοργόν, como dicen los griegos, son molestos, pero los que están húmedos indican una persona belicosa, veraz, veloz en la toma de decisiones, impredecible, inofensiva. Sin embargo, los ojos que miran con agudeza y que también son huecos, pequeños y secos, indicarán personas salvajes, dispuestas a todo, capaces de perpetrar cualquier cosa, y todavía más si tuvieran la superficie del ojo lisa. [...] Pero donde hubiera una frente, unas cejas, y unos párpados tranquilos y lisos, y esos mismos ojos hacen seguir una pupila amarga por dentro, cruel y áspera, adjudicará a estos ojos crueldad y desmesura y la violencia supra-

Por lo que se aprecia en este pasaje, existe un tipo de mirada penetrante denominada “gorgona”, la cual, en determinadas circunstancias, denota crueldad, maldad, insidia, etc. Este tipo de calificativo aparece por primera vez en los tratados fisiognómicos en este pasaje. Aunque el tratado sea del siglo IV, lo más probable es que esta asociación entre la mirada de Gorgona y un carácter malvado estuviera presente en las ideas fisiognómicas, al menos, desde finales del siglo I y comienzos del II, puesto que el autor latino se basa para la composición de su obra en el tratado de Polemón.<sup>99</sup>

#### 1.4. *EL MAL DE OJO EN RELACIÓN CON LAS TEORÍAS FISIOGNÓMICAS*

Como se ha visto, los tratados fisiognómicos no hacen ningún tipo de mención directa al mal de ojo; sin embargo, sí que creemos que algunas de las referencias literarias relativas al ojo se han escrito bajo la influencia de ideas de carácter fisiognómico, aunque, por supuesto, no exclusivamente. De hecho, los ejemplos que consideran el mal de ojo como una forma de envidia, están revelando en cierta manera un vínculo más o menos directo con la fisiognomía. Al fin y al cabo, la envidia es un *πάθος*, y el hecho de que provoque un daño que se canaliza a través de la mirada recuerda a la idea básica de cualquier tratado fisiognómico, a saber, que las afecciones del alma se reflejan en el rostro. Cabe añadir que, como hemos visto con el caso de Apuleyo, los aspectos más fundamentales de la fisiognomía trascienden del ámbito filosófico en el que nacen para acabar resultando una idea generalizada. No obstante, puesto que vamos a dedicar un capítulo entero a la envidia y su relación con el mal de ojo, y para tratar de evitar resultar redundantes, vamos a omitir en este apartado los testimonios literarios que entienden el mal de ojo como un producto de la envidia, a no ser que la relación con los tratados fisiognómicos sea obvia.

Según las referencias literarias que tenemos, se podría establecer una división en dos bloques de acuerdo con la manera en que estos textos podrían estar influidos por ideas fisiognómicas. El primer grupo corresponde al aspecto físico que tiene el ojador, sobre todo, a las particularidades de sus ojos. El segundo bloque es algo más delicado, puesto que su asociación a la fisiognomía no es obvia, aunque existen ciertas analogías entre los pasajes que vamos a abordar y el método fisiognómico que permiten, al menos, plantear la posibilidad de una influencia de la disciplina que nos ocupa con los textos que hemos incluido en este segundo grupo.

---

dicha y todo tipo de engaños”.

<sup>99</sup> Este calificativo vuelve a ser utilizado por Adamantio y por algunos autores bizantinos. Vid. Adam. 1, 16; 2, 32; 2, 43 = Förster 1994 [1893], vol. I, pp. 332, 386 y 409; *Anonymi de Physiognomonia liber 35* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 52 y *Anonymi Byzantini Physiognomonica*, 3 = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 226.

#### 1.4.1. EL MAL DE OJO COMO UNA PATOLOGÍA OCULAR

Entre los años 1902 y 1918, se publicaron un par de artículos que trataban de explicar desde un punto de vista oftalmológico la expresión ovidiana *pupula duplex*, que el poeta emplea para describir a la bruja Dípsade.<sup>100</sup> En el primero de ellos, se llega a la conclusión de que la expresión hace referencia a una asimetría cromática del iris, la cual era interpretada en la Antigüedad, tal y como se ve en Ovidio, como un rasgo característico de los aojadores. La hipótesis de Kirby Flower Smith se apoyaba en el término que se utiliza en época bizantina para indicar esta bicoloración del iris, δίκροπος.

Sin embargo, Walton B. McDaniel descarta esta teoría alegando que el término para pupila en época de Ovidio es γλήνη, ante lo cual, el equivalente en griego de *pupula duplex* sería δίγληνος, el cual, de hecho, es empleado en Teócrito (*Ep.* 6). Ante la falta de pruebas que demuestren que δίγληνος es el término para las asimetrías cromáticas del iris, McDaniel sostiene que *pupula duplex* se tendría que traducir en sentido literal, doble pupila. Aunque resulta imposible que alguien pueda tener dos pupilas, McDaniel ofrece un tipo de patología del ojo que se podría haber interpretado en la Antigüedad como la existencia de dos pupilas: el coloboma. Éste consiste en una fisura del iris que podría dar la sensación de que este último es el doble de grande de lo normal, o si es en forma de hoyo en medio del iris, daría la sensación de ser una segunda pupila en el mismo ojo.

Teniendo en cuenta la manera en que McDaniel comienza su artículo, “since the superstition of the evil eye is perhaps second to none in importance [...]”, parece obvio que la auténtica intención del investigador no es otra que la de poner en evidencia la ingenuidad de los autores clásicos frente a los logros científicos del siglo XX. La supersticiosa mentalidad del mundo greco-romano, incapaz de detectar patologías oculares, las explicaría como signos pertenecientes al misterioso mundo de la magia y la brujería. De ser este el caso, los tratados fisiognómicos, como el de Polemón, que dedica la mitad de su obra al estudio de los ojos, habrían hecho referencia en algún momento a ciertas patologías de la mirada como indicativas de las capacidades sobrenaturales de una persona. Sin embargo, como hemos visto, hacen referencia a las cualidades éticas de los individuos, siendo la maldad el carácter más negativo que señalan, pero, excepto en un caso,<sup>101</sup> está ausente toda alusión a la brujería, a la magia, o a cualquier poder sobrenatural.

Desde nuestro punto de vista, el uso de expresiones como *pupula duplex* u *obliquo oculo* para hacer alusión al mal de ojo, no son sintomáticas de una “mentalidad primitiva” en los autores que las emplean, sino que suponen un recurso literario en el que se conjugan diferentes factores ideológicos, entre los que la fisiognomía tiene un peso especial.

100 Smith 1902; McDaniel 1918.

101 Polem. Phgn. 1, 18r = Fürster 1994 [1893], vol. I, pp. 160-164.

La primera alusión de este tipo que encontramos en la literatura latina, es la expresión *obliquo oculo* que emplea Horacio en una de sus *Epístolas*.<sup>102</sup> En esta misiva, el poeta se dirige a un esclavo suyo manumitido, que ahora trabaja como guardabosques de sus propiedades en el campo. Según el contenido de la epístola, se aprecia que el destinatario está cansado de la vida rural, y añora las comodidades de la gran ciudad. Horacio escribe la carta recriminándole por sus quejas, a la vez que hace un elogio del placer que supone vivir en el campo, una suerte de *beatus ille* con el que comienza su segundo Epodo. En la epístola, Horacio indica que “en aquel lugar nadie lima mi comodidad con un ‘ojo oblicuo’, ni la envenena con odio ni con un oscuro mordisco”.

Los editores de Horacio en la *Bibliotheca Teubneriana* no hacen ningún comentario con respecto a la expresión *obliquus oculus*.<sup>103</sup> Porfirio, en su *Comentario a las Epístolas de Horacio*, sí que hace una pequeña observación a esta expresión, afirmando que es sinónimo de *invidus oculus*.<sup>104</sup> En los comentarios a las *Epístolas* de Horacio hechos por R. Mayer, al igual que en Porfirio, se pone de relieve la relación entre *obliquus oculus* e *invidia*.<sup>105</sup> Por otro lado, en ninguna de las principales traducciones de las *Epístolas*, como la de Loeb, BCG, o Les Belles Lettres, se hace notar que *obliquus oculus* puede ser una metonimia de “mal de ojo”. Y, sin embargo, entender *obliquus oculus* como mal de ojo no estaría fuera de contexto. Se debe tener en cuenta que el verbo de la frase es *limo*, cuya traducción más directa al español sería “limar”, es decir, pulir, desgastar, o incluso cercenar un objeto.<sup>106</sup> En segundo lugar, el objeto que sufre la acción lacerante de la mirada es *mea commoda*, las comodidades del poeta, por lo que el sentido del verso, es ensalzar la felicidad del poeta hasta tal punto que se supera el grado medio de felicidad que comparten sus contemporáneos, activando de esa manera el sentimiento de la envidia entre aquellos que ven frente a sí un placer que no pueden alcanzar. Además, el hecho de que Porfirio compare el ojo oblicuo horaciano con la envidia, no niega la interpretación que hacemos aquí, puesto que en el momento en que escribe el escoliasta, a comienzos del siglo III d.C., establecer la homología entre envidia y mal de ojo era habitual.<sup>107</sup>

102 Hor. *Ep.* 1, 14, 37-38: *Non istic obliquo oculo mea commoda quisquam / limat, non odio obscuro morsuque uenenat.*

103 Klingner 1970, Borzsák 1984.

104 Porph. *Comm.* 1, 14, 38: *OBLIQUO OCULO: Id est inuidio oculo.* Porfirio es el único escoliasta de Horacio que se detiene a explicar este término; Pseudacrón, por ejemplo, no indica nada a este respecto.

105 Mayer 1994: 211.

106 *DRAE* s.u. “limar”.

107 Nótese que la mayor parte de las inscripciones relacionadas con el mal de ojo y la envidia están fechadas entre finales del s. II d.C. y el siglo III. Vid. e.g. Merlin 1940, Limberis 1991, Russell 1993, Dickie 1995.



Otra cuestión más delicada es establecer la posible influencia de ideas fisiognómicas en la expresión “ojo oblicuo”. En los tratados fisiognómicos no se califica a los ojos en ningún sitio como “oblicuos”,<sup>108</sup> además, no se puede afirmar con rotundidad que Horacio leyó tratados fisiognómicos, puesto que él no hace ningún comentario al respecto. Como indica Evans, Horacio parece estar poco influido por la tradición fisiognómica desde un punto de vista formal.<sup>109</sup> No obstante, sí que existen en el poeta latino algunas referencias que evocan en cierta manera la idea del cuerpo como reflejo del alma.<sup>110</sup>

Desde nuestro punto de vista, las hipótesis que plantean los tratados fisiognómicos no parecen incompatibles con la expresión *obliquo oculo* que emplea Horacio. Al fin y al cabo, estos ojos particulares que cita el poeta, son el equivalente somático de un espíritu envidioso que anhela la felicidad del poeta; puesto que no puede acceder a ella, la pasión mal disimulada acaba por convertirse en una fuerza sobrenatural destructiva.<sup>111</sup>

Uno de los retratos de una bruja más conocidos en la literatura latina es el que hace Ovidio de Dípsade en sus *Amores*:

Est quaedam – quicumque uolet cognoscere lenam,  
 audiat! – est quaedam nomine Dipsas anus.  
 ex re nomen habet – nigri non illa parentem  
 Memnonis in roseis sobria uidit equis.  
 illa magas artes Aeaeaque carmina nouit  
 inque caput liquidas arte recuruat aquas;  
 scit bene, quid gramen, quid torto concita rhombo  
 licia, quid ualeat uirus amantis equae.  
 cum uoluit, toto glomerantur nubila caelo;  
 cum uoluit, puro fulget in orbe dies.  
 sanguine, siqua fides, stillantia sidera uidi;  
 purpureus Lunae sanguine uultus erat.  
 hanc ego nocturnas uersam uolitare per umbras  
 suspicor et pluma corpus anile tegi.  
 suspicor, et fama est. oculis quoque pupula duplex  
 fulminat, et gemino lumen ab orbe uenit.<sup>112</sup>

108 Sin embargo, sí que se emplea para la cabeza –*Anonymi de Physiognomonía liber 16* = Förster 1994 [1893], vol. II, p. 26 e ibid. 105 = Ibid. p. 129–, para la frente –Polem. Phgn. 30 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 234–, y para el cuerpo –Polem. Phgn. 70 = Förster 1994 [1893], vol. I, p. 290–.

109 Evans 1969: 6. Cf. ead. p. 71, en donde se hacen algunos comentarios sobre posibles influencias fisiognómicas en el poeta latino.

110 Hor. *Ep.* 1, 4, 15 y 1, 20, 20–25.

111 De manera similar se podría interpretar la expresión *urentis oculos* que emplea Persio en 2, 34.

112 Ou. *Am.* 1, 8, 1-16: “Hay una (quienquiera que desee conocer a una alcahueta, que atienda), hay una vieja de nombre Dípsade. De la realidad saca su nombre: no ha visto, sobria ella, a la madre del negro Memnón sobre sus rosados corceles. Ella conoce las artes mágicas y los

Este texto se ha empleado con anterioridad para demostrar cómo el mal de ojo es una habilidad propia de la brujería.<sup>113</sup> Sin embargo, las asociaciones entre la brujería y el mal de ojo en la literatura greco-romana son muy escasas. Aparte de la Dípsade ovidiana, hay otros dos textos que vinculan el poder de aojar a la magia. Uno de ellos está en las *Argonáuticas* de Apolonio Rodio; en él, Medea, en el enfrentamiento contra el gigante Talos, invoca una maldición de ojo<sup>114</sup> (de hecho, éste es el único caso que existe en donde el mal de ojo se invoque de manera voluntaria). El otro texto es la descripción que hace Plinio el Viejo sobre algunas familias de África, que trataremos a continuación.

La Dípsade de Ovidio no es más que una creación literaria; y como tal, tiene ese carácter ambiguo y polivalente que permite el mundo imaginario de la literatura. Aunque haya algunas discusiones específicas en torno al tema, se ha demostrado que la magia erótica no era una práctica monopolizada por mujeres especialistas.<sup>115</sup> El retrato de Dípsade va mucho más allá de la mera descripción de una bruja: se ha analizado como imagen arquetípica en la elaboración de la figura de la bruja en el imaginario colectivo;<sup>116</sup> se ha entendido como una metáfora de la política anti-augústea que hace Ovidio en sus *Amores* y *Ar's Amatoria*, frente a la reconstrucción ideológica de la mujer en la propaganda política del nuevo régimen: "Perhaps then it is not surprising that if Dipsas is a procurer, so is Elegy herself [...], so too is the Ovidian lover";<sup>117</sup> asimismo, Dípsade, y las brujas de la poesía latina en general, funcionan como una categoría ética, una antítesis del modelo femenino ideal según los parámetros de los detentadores del poder;<sup>118</sup> es, además, el pretexto útil para justificar los fallos sexuales, o los comportamientos sexuales desmesurados.<sup>119</sup>

Lo que nos interesa en nuestro caso es prestar especial atención a la construcción literaria de Dípsade como representación del anti-modelo femenino. La descripción física que de ella hace Ovidio, como no puede ser de otra manera, es perfectamente acorde con su integridad moral. Ovidio nos la presenta como una vieja borracha que no ha visto jamás la luz del día; trabaja

---

ensalmos de Eea y con su arte tuerce las claras aguas de vuelta a su fuente; sabe bien qué puede una hierba, qué la cuerda retorcida al impulso del trompo, qué el tóxico de la yegua en celo. Cuando lo quiere, se apelotonan las nubes en el cielo todo; cuando lo quiere restalla claridad en la despejada bóveda. He visto a los astros, si me creéis, goteando sangre; púrpura de sangre estaba la cara de la Luna. Sospecho que metamorfoseada revolotea ella a través de nocturnales sombras y que de plumas se viste su cuerpo de vieja; lo sospecho y es fama; fulgura en sus ojos también doble pupila y sale luz de gemelos redondeles." (Trad. de F. Socas, Madrid, Alma Mater, 1991).

113 Túpet 1976: 178-181; Clerq 1995: 88 y ss.

114 A. R. *Arg.* 4, 1638-88. Una discusión de este pasaje en Dickie 1990.

115 Winkler 1991; Graf 1994: 211-216; Dickie 2000.

116 Caro Baroja 1961.

117 Davis 1999.

118 Gordon 1999: 194-204; Stratton 2007.

119 Gordon 1999.

como alcahueta en el submundo de los burdeles; conoce todos los artificios de la magia, y tiene una anomalía física precisamente en los ojos, tiene doble pupila. El retrato de Dípsade suele ponerse en relación con el de la otra gran bruja de la poesía erótica augústea, la Acantis de Propercio,<sup>120</sup> cuya descripción física es más detallada que la de Ovidio. Acantis es, igual que Dípsade, vieja, con los dientes llenos de caries, la piel arrugada, hasta tal punto delgada que se pueden contar sus huesos, enfermiza, tosiendo esputos sanguinolentos constantemente; y su alma, como su cuerpo, está completamente podrida (*animam putrem*).

Lo que más destaca en el retrato ovidiano, es la inadaptación social de Dípsade. Es una vieja constantemente ebria, y lleva un ritmo de vida alterado, es una noctámbula, lo cual le impide participar de las convenciones de la vida pública.<sup>121</sup> Dípsade es una criatura fronteriza, no solo por el hecho de vivir al margen de las normas sociales, sino por su capacidad de metamorfosearse en ave nocturna, está a medio camino entre lo humano y lo animal. Su doble pupila es una deformación física que, si se entiende dentro del contexto literario en el que está siendo utilizada y bajo presupuestos de tipo fisiognómico, resulta indicativa de un alma pérfida, inmoral y envidiosa. Su capacidad de aojar y su doble pupila no solo la hacen una criatura temible y peligrosa, sino que también están haciendo alusión a un espíritu maligno y dañino.

Dípsade es la antípoda de cualquier norma establecida, no solo social, sino también cósmica. Ella representa la alteración radical del orden de la naturaleza con su poder, hace que los ríos cambien de curso (*inque caput liquidas arte recuruat aquas*), es capaz de controlar el clima a voluntad (*cum uoluit, toto glomerantur nubila caelo; / cum uoluit, puro fulget in orbe dies*), o hacer que la luna y los astros exuden sangre (*sanguine, siqua fides, stillantia sidera uidi; / purpureus Lunae sanguine uultus erat*).

Además, conviene destacar un aspecto que consideramos clave en la comprensión del fenómeno del aojo, la dicotomía voluntariedad-involuntariedad que, como hemos comentado con anterioridad, lo define como un poder sobrenatural dañino original frente a otro tipo de prácticas. En el caso de la estrofa ovidiana, se percibe esa diferenciación entre lo voluntario y lo involuntario en Dípsade en la enumeración de los aspectos que caracterizan a la bruja. En primer lugar, Ovidio destaca el conocimiento empírico de la vieja y da cuenta de las habilidades que tiene, *cum uoluit*: Conoce las artes de Eea, conoce las plantas que se deben usar para los encantamientos, conoce los ensalmos que se deben recitar y cómo utilizar el instrumental propio de la brujería, y cuando quiere, puede trastornar el orden natural de los elemen-

120 Prop. 4, 5, 64.

121 Como señala Ker 2004, se debe establecer una diferencia entre aquellos que aprovechan parte de la noche como una prolongación del día, como los *lucubratii*, los cuales son moralmente elogiados, y aquellos que invierten radicalmente el ritmo de vida, resultando imposible su participación en la vida pública, que tiene lugar en su mayor parte durante el día.

tos. Frente a esta enumeración de habilidades, se contraponen los atributos que no puede controlar, que forman parte de su aspecto físico. Este grupo está compuesto por su doble pupila, y la luz fulgurante que emana de ella. Como vínculo entre ambos aspectos de la figura de Dípsade, Ovidio sitúa la capacidad de transformarse en bestia; es el paso de una criatura con capacidad racional, a una que no es capaz de controlar sus impulsos ni sus emociones.

Dípsade es la metáfora de lo salvaje, de lo incivilizado, del inadaptado social, el cual, además, se debe temer y evitar, puesto que tiene unos poderes terribles. En este retrato se lleva lo más perverso de las ideas fisiognómicas a su estado más elevado, en el ámbito de la fantasía literaria, dentro del cual no hay límites en la creación de arquetipos éticos. Si los fisiógnomos pretenden establecer el carácter de un individuo a partir de sus rasgos físicos, creando así la posibilidad de demonizar a una persona tan solo por su aspecto, Ovidio hace algo similar en el perfil que diseña de Dípsade, pero llevado al extremo. Su carácter maléfico, incivilizado y marginal se puede predecir en la particularidad de sus ojos, en esa doble pupila con una capacidad destructiva incontrolada. Además, Ovidio se entretiene en los ojos, los cuales tienen un significado simbólico muy fuerte según las ideas fisiognómicas.

El empleo de la doble pupila como elemento indicativo, a la vez, de la capacidad de aojar y del oprobioso carácter ético del poseedor se encuentra también en un pasaje de Plinio el Viejo en la descripción que hace de una serie de pueblos de África, Escitia, el Ponto y los Balcanes:

in eadem Africa familias quasdam effascinantium Isigonus et Nymphodorus, quorum laudatione intereant probata, arescant arbores, emoriantur infantes. esse eiusdem generis in Triballis et Illyris adicit Isigonus, qui uisu quoque effascinent interemantque quos diutius intueantur, iratis praecipue oculis, quod eorum malum facilius sentire puberes; notabilius esse quod pupillas binas in oculis singulis habeant. huius generis et feminas in Scythia, quae Bitiae uocantur, prodit Apollonides. Phylarchus et in Ponto Thibiorum genus multosque alios eiusdem naturae, quorum notas tradit in altero oculo geminam pupillam, in altero equi effigiem; eosdem praeterea non posse mergi, ne ueste quidem degravatos. haut dissimile iis genus Pharmacum in Aethiopia Damon, quorum sudor tabem contactis corporibus afferat. feminas quidem omnes ubique uisu nocere quae duplices pupillas habeant, Cicero quoque apud nos auctor est. adeo naturae, cum ferarum morem uescendi humanis uisceribus in homine genuisset, gignere etiam in toto corpore et in quorundam oculis quoque uenena placuit, ne quid usquam mali esset quod in homine non esset.<sup>122</sup>

122 Plin. *N.H.* 7, 16-18: "Isígono y Ninfodoro cuentan que en la misma África hay familias de aojadores con cuyas alabanzas arruinan los prados, secan los árboles y hacen morir a los

Casi un siglo más tarde, Aulo Gelio hace referencia a unos libros que encuentra por casualidad, en los que se recoge la misma información que luego leerá en Plinio. Por la relación obvia entre el relato de Gelio y el de Plinio, no sería de extrañar que los autores de los libros que menciona el Gelio sean los mismos que los que cita el naturalista:

Id etiam in isdem libris scriptum offendimus, quod postea in libro quoque Plinii Secundi naturalis historiae septimo legi, esse quasdam in terra Africa hominum familias uoce atque lingua effascinantium, qui si impensius forte laudauerint pulchras arbores, segetes laetiores, infantes amoeniores, egregios equos, pecudes pastu atque cultu opimas, emoriantur repente haec omnia nulli aliae causae obnoxia. Oculis quoque exitialem fascinationem fieri in isdem libris scriptum est, traditurque esse homines in Illyriis, qui interimant uidendo, quos diutius irati uiderint, eosque ipsos mares feminasque, qui uisu tam nocenti sunt, pupillas in singulis oculis binas habere.<sup>123</sup>

Afirmar que estos pasajes están influidos por el género literario de los *mirabilia* es una obviedad; Isígono de Nicea era un paradoxógrafo que vivió entre el siglo I a.C. y el I d.C. Ninfodoro (ca. 335 a.C.), originario de Siracusa, y Filarco (s. III a.C.) también eran escritores de “hechos maravillosos”, y son las fuentes más antiguas que usa Plinio en este pasaje. Aparte de éstos, Damon, también de época helenística, era un historiador originario de Bizancio, y Apolónides (s. I a.C.) era historiador.<sup>124</sup>

---

niños. Isígono añade que hay gente de ese mismo tipo entre los Tribalios y los Ilirios, los cuales provocan el mal de ojo y matan a los que miran durante largo tiempo, sobre todo con ojos airados; los niños son más sensibles a esos hechizos; lo más notable es que tienen dos pupilas en cada uno de los ojos. Apolónides añade que también hay en Escitia mujeres de este tipo que son llamadas Bitias; también Filarco dice que en el Ponto está el pueblo de los Tiborios y otros muchos de la misma naturaleza, de los que cuenta que en un ojo tienen una pupila gemela y en el otro la imagen de un caballo; dice además que no se pueden sumergir, a no ser que se les quite el vestido. Damon cuenta que el pueblo de los Fármacos, cuyo sudor produce la putrefacción si se toca, no es diferente a estos (los pueblos anteriores). Entre nosotros, Cicerón es el autor que cuenta que en cualquier lugar, todas las mujeres que tienen doble pupila, provocan daño con la mirada. Tal es así que la naturaleza, la cual originó la salvaje costumbre en el hombre de alimentarse con vísceras humanas, también colocó veneno en todo el cuerpo, incluyendo a veces el ojo, de modo que no haya ningún mal que no esté en el hombre.”

123 Gell. 9, 4, 7-8: “Es más, en estos libros encontramos escrito algo que luego leí en el séptimo libro de la *Historia Natural* de Plinio Segundo: que en la tierra de África hay familias de hombres que aojan con la voz y con la lengua, las cuales, si elogian vehementemente y con fuerza árboles hermosos, coseschas abundantes, niños encantadores, caballos excelentes o ganado lozano por el pasto y los cuidados, todos ellos mueren repentinamente, sin estar sujeto a otra causa. En estos libros está escrito que con los ojos provocan un aojo fatal, y cuentan que hay hombres entre los ilirios que matan mirando a los que observan con ira durante largo tiempo, y estos mismos, hombres y mujeres que tienen un rostro tan dañino, tienen dos pupilas en cada ojo.”

124 Beagon 2005: 138-145.

Sin embargo, este texto de Plinio no se ha puesto nunca en relación con ideas de carácter fisiognómico; la manera en que se suelen interpretar no va más allá de la idea de que algunos pueblos extranjeros poseen habilidades sobrenaturales destructoras. De hecho, las principales traducciones del libro séptimo de Plinio (Les Belles Lettres, Loeb, BCG), traducen *effascino* como “embruja”; sin embargo, en un autor como Plinio precisamente, que es el mayor teórico de la magia en el mundo romano, lo normal habría sido que en lugar de *familias effascinantium* empleara *familias magorum*, o *familias incantatorum*, en caso de que hubiera querido dar ese sentido de “familias de hechiceros”, o “familias de brujos”. El empleo de *effascino* en Plinio no es inocente. Cada vez que recurre a él, o a cualquiera de los términos del campo semántico de *fascino*, lo hace con precisión. Cuando Plinio comenta las propiedades profilácticas de la saliva, incluye *fascinatio* en una enumeración de desgracias naturales (o clasificadas como tales), como el veneno de las serpientes, el contagio por contacto con epilépticos, o los sucesos funestos que puedan ocurrir ante el encuentro con un cojo del pie derecho.<sup>125</sup> En ningún caso hace referencia a cualquier tipo de actividad ritual o voluntaria. Asimismo, es una de las fuentes principales para saber que en Roma existía un dios Fascino, *medicus invidiae*.<sup>126</sup> No hay lugar para pensar que *effascino* es sinónimo de “embruja” en Plinio.

Hay varios aspectos en el texto de Plinio que podrían ser indicativos de una influencia de carácter fisiognómico a la hora de describir a estos pueblos. Como se ha visto en un apartado anterior, algunas teorías fisiognómicas no se preocupaban tan solo por distinguir el carácter del individuo, sino que llegaban a categorizar pueblos enteros. Estas teorías estaban, a su vez, relacionadas con la idea hipocrática de que las condiciones climáticas configuran el carácter de las personas. No parece equivocado pensar que este tipo de teorías son el escenario en el que se sitúa la descripción de las familias aojadoras de África. La poca precisión del pasaje hace que no se puedan situar en un entorno geográfico concreto, pero, por las habilidades sobrenaturales de estas familias, suponemos que se trata de las regiones desérticas del interior. El clima tórrido sería el causante de que sea en esas regiones de África donde habiten las serpientes más venenosas,<sup>127</sup> o un tipo de fauna con atributos similares a los de estas familias de aojadores, como el *catoblepas*. La descripción de Plinio de esta criatura es de carácter paradoxográfico; su hábitat es ese desierto interior de África en donde nace el río *Nigris* (identificado con el Níger):

Apud Hesperios Aethiopas fons est Nigris, ut plerique existimaverunt, Nili caput, ut argumenta quae diximus persuadent. iuxta hunc fera appellatur catoblepas, modica alioqui ceterisque mem-

125 Plin. *N.H.* 28, 35.

126 *Ibid.* 28, 39.

127 Cf. Luc. *B.C.* 9, 715-726.

bris iners, caput tantum praegrave aegre ferens – id deiectum  
semper in terram – , alias internicio humani generis, omnibus,  
qui oculos eius videre, confestim expirantibus.<sup>128</sup>

A esta fauna africana pertenece también el basilisco, el famoso rey de los ofidios. Plinio explica que habita en la Cirenaica y lo describe de la siguiente manera:

duodecim non amplius digitorum magnitudine, candida in capite macula ut quodam diademate insignem. sibilo omnes fugat serpentes nec flexu multiplici, ut reliquae, corpus inpellit, sed celsus et erectus in medio incedens. necat frutices, non contactos modo, verum et adflatos, exurit herbas, rumpit saxa: talis vis malo est.<sup>129</sup>

El basilisco tiene además la capacidad de matar con la mirada si la mantiene fija en un objetivo concreto,<sup>130</sup> de modo que la mirada venenosa es una cualidad común en África.

En el caso de las familias de las estepas de Europa Oriental, como los escitas, o los tiborios, no se puede recurrir a una explicación de tipo ecológico; al vivir en regiones frías, no tendrían por qué tener la misma capacidad de generar veneno que los habitantes de las regiones desérticas de África. Sin embargo, si bien no se puede recurrir a una explicación de tipo climático, sí que se puede recurrir a las teorías puramente fisiognómicas. Se ha visto antes cómo tener los ojos azules, que es el color habitual de las gentes de Europa Oriental, es un signo negativo que revela a una persona incivilizada, salvaje e injusta. En tanto que personas incivilizadas, desconocen cómo se deben manifestar las emociones y cuándo se deben controlar, por lo cual, no sería de extrañar que se las considerara como envidiosos potenciales. Por lo tanto, la capacidad para provocar el mal de ojo, como en el caso de la bruja Dípsade, es afín al carácter malévolo y peligroso de estos pueblos, acorde al mismo tiempo con el ecosistema extremo y salvaje en el que habitan.

128 Ibid. 8, 77: “En el país de los etíopes occidentales está la fuente Nigris; según la mayoría cree, nacimiento del Nilo, tal y como inducen a pensar las pruebas que hemos mencionado. Junto a ella vive el animal llamado *catoblepas*, por regla general de tamaño mediano y de miembros sin fuerza, solo soporta con dificultad su cabeza, que es muy pesada. Siempre la tiene inclinada hacia tierra; de otra manera supondría la ruina de la especie humana, pues todos los que han visto sus ojos mueren inmediatamente.” Cf. Ael. NA. VII 5; Ath. 5, 221 b-c, en donde se describe a la misma criatura.

129 Plin. *N.H.* 8, 78: “es de un tamaño no mayor de doce dedos, se la reconoce por una mancha blanca en la cabeza como una especie de corona. Con su silbido pone en fuga a todas las serpientes y no impulsa su cuerpo con una ondulación en serie como las demás, sino que avanza levantada y erguida sobre su parte central. Mata los arbustos, no solo al tocarlos sino también al exhalar su aliento sobre ellos, abrasa las hierbas, rompe las piedras; tal es la fuerza de su veneno.” La primera referencia que hay al ofidio se encuentra en Ps.Democr. B 300.7a.

130 Plin. *N.H.* 29, 66.

El caso de los tribalos y los ilirios, hacen que el discurso de la alteridad sea difícilmente aplicable a este pasaje de Plinio, puesto que éstos, en tiempos del naturalista romano ya no pertenecen a alguna ignota región en los extremos de la ecúmene, en donde resulta sencillo caracterizar el ecosistema con criaturas fantásticas, sino que, como los marsios o los hirpios,<sup>131</sup> viven dentro de las fronteras del Imperio. La geografía de lo maravilloso no se sitúa exclusivamente en los límites del mundo conocido. Al reconocer la existencia de gentes con poderes sobrenaturales innatos en el mismo núcleo del imperio romano, deja de resultar válida la explicación climática a la que se puede recurrir en el caso de los habitantes de regiones extremas. El panorama, además, no se limita a una cuestión étnica, sino que también tiene su correlato en el mundo animal. Entre la fauna mediterránea con la capacidad de aojar, Plinio incluye al lobo,<sup>132</sup> por su parte Eliano explica que el chorlito tiene la capacidad innata de sanarlo.<sup>133</sup>

Dar una explicación satisfactoria a esta cuestión no resulta sencillo. El hecho de que Plinio recurra a un instrumento empleado habitualmente para clasificar lo extraño, lo ajeno al mundo romano, y lo utilice para gentes integradas en el sistema ha llevado a plantear diferentes propuestas. En un contexto analítico más amplio en el que también se detecta esta paradoja, en el de la magia greco-romana, R. Gordon propone que esta ambigüedad es el reflejo de una mentalidad colectiva que comparte una actitud ambivalente en la conceptualización de la magia. La sociedad greco-romana quiere beneficiarse de las ventajas que ofrece la magia, pero al mismo tiempo se resiste a ello. En las fuentes, la magia se presenta como algo cotidiano y familiar, pero al mismo tiempo extranjero y exótico. Esa ambigüedad en el concepto de la magia, en cuyos pares de opuestos entrarían dentro de “lo familiar” las brujas tesalias, los hechiceros marsios, o, en nuestro caso, los tribalos y los ilirios, como contrapunto de “lo extranjero”, cuyo epítome sería el mundo persa, se mantiene, puesto que resulta un caldo de cultivo idóneo en la negociación constante entre el grueso de la sociedad y la clase dominante, que, al fin y al cabo, es la que decide qué prácticas resultan legítimas y cuáles deben ser censuradas.<sup>134</sup>

Por su parte, en un análisis intratextual de la obra de Plinio, M. Beagon propone como solución al dilema una ruptura en la percepción horizontal del espacio que se suele tener. La construcción espacial centro-periferia no

131 Ambos pueblos, habitantes del Apenino central los unos, y de las inmediaciones de Roma los otros, son citados por Plinio. En el caso de los marsios, *N.H.* 7, 15; *N.H.* 28, 35. Con respecto a los hirpios, *N.H.* 7, 19. Puesto que se trata de pueblos que viven en las inmediaciones de Roma, los autores que aluden a ellos son numerosos; para una explicación detallada vid. Piccaluga 1976 y Dench 1995: 159-174.

132 Plin. *N.H.* 8, 80.

133 Ael. *H.A.* 17, 13.

134 Gordon 1987.



solo responde a la percepción de la ecúmene frente al territorio ignoto, sino también al eje vertical uránico-ctónico. Lo maravilloso y sobrenatural no solo tiene que estar ubicado fuera de las fronteras del mundo conocido, sino que también puede resultar una manifestación de los mundos celeste y subterráneo, que son igualmente ignotos y periféricos frente al mundo conocido. Dentro de este planteamiento, los marsios, por ejemplo, se entenderían como un elemento liminal entre el mundo romano y el mundo subterráneo al tener esa especial relación con las serpientes, animal ctónico por excelencia. Según Beagon, la explicación pliniana a la tridimensionalidad espacial y la existencia de *mirabilia* en el mismo núcleo del Imperio, radica en el concepto estoico de *pneuma*, esa brutal fuerza vital cósmica que crea un vínculo entre todas las partes del universo.<sup>135</sup>

En último lugar, E. Dench le da una dimensión histórica al problema. La mala reputación que tienen algunos pueblos itálicos como los marsios, tachados de brujos y adivinos charlatanes por las fuentes latinas, se debe a un recuerdo, a una especie de fosilización de la propaganda de desprestigio y vituperio que la intelectualidad romana generó a mediados de la República, durante las guerras samnitas que enfrentó a la *Vrbs* con los pueblos del Apenino Central, y, una vez unificada Italia, en la Guerra Social (o Guerra Marsia: 91-88 a.C.).<sup>136</sup>

Se podría plantear que la idea que tiene Plinio de tribalos e ilirios como gentes con poderes destructivos innatos, puede responder a varias causas. En primer lugar, la fuente que utiliza Plinio es Isígono, un paradoxógrafo griego del que se sabe poco; se ha propuesto que vivió entre el siglo I a.C. y el I d.C. Isígono puede estar por un lado reflejando la actitud tradicional griega frente a los tracios, y por el otro, la visión que se forma Roma con respecto a los pueblos tracios en sus largas campañas de conquista. No es este el lugar para analizar las relaciones entre Grecia y los pueblos Tracios, ni la percepción griega de Tracia;<sup>137</sup> basta aquí afirmar que las relaciones entre unos y otros no fueron demasiado positivas, sobre todo a partir de Filipo II, que en el año 339 marcha contra los tribalos para asegurar las fronteras macedonias en el norte, hasta la entrada de Roma en el teatro de guerra balcánico, en el año 229 a.C. Durante todo ese periodo de tiempo, los pueblos tracios, aunque son integrados en el imperio de Alejandro, mantuvieron vivo su deseo de independencia y su insumisión al control por parte de potencias extranjeras. En el año 325, por ejemplo, recuperan la independencia en un movimiento de

<sup>135</sup> Beagon 2007.

<sup>136</sup> Dench 1995: 154-174.

<sup>137</sup> Sobre Tracia, vid. Tacheva 1976 y Theodossiev 2000. La cuestión de la alteridad en el mundo griego es un tema que ha recibido un gran interés por parte de los investigadores modernos, por lo que la bibliografía con respecto a ese tema es muy amplia. Gruen (2006) es una buena síntesis con una útil nota bibliográfica. Resulta de referencia obligada Reverdin y Grange (1990), en especial la intervención de D. Asheri, dedicada al mundo tracio.

liberación nacional dirigido por Seutes III.<sup>138</sup> A pesar de que la arqueología ha constatado la presencia de dinastías tardo-helenísticas en la región de los tribalos, la incapacidad de crear un territorio unificado entre los pueblos tracios se mantiene hasta finales del periodo helenístico.<sup>139</sup>

En el caso del encuentro entre Roma y el mundo tracio, las relaciones no son mucho mejores. La actitud indómita de los pueblos tracios hace que las campañas de conquista se sucedan hasta Licinio Craso. A pesar de que los enfrentamientos con Roma comenzaron a finales del siglo III a.C., el territorio tribalo-ilirio no es provincia romana hasta c.a. el año 15 d.C., con la constitución de la provincia de Mesia. Ante este panorama, no sería de extrañar que Isígono percibiera a los pueblos tracio-ilirios de manera tan negativa como para describirlos con poderes sobrenaturales de carácter destructivo innatos. En cuanto a la imagen que debió tener Plinio el Viejo sobre Tracia, tampoco debía ser muy positiva a pesar de que ya llevaba siendo provincia romana varias décadas. Durante el siglo I d.C., Tracia es poco más que el puente desde el que lanzar operaciones militares al Danubio.<sup>140</sup> No se aprecia una integración clara de las élites locales con el nuevo orden; por ejemplo, no hay testimonios de nombres propios tracios en la epigrafía de la región hasta el siglo II d.C.,<sup>141</sup> y las nuevas ciudades que se fundan no adquieren el estatuto de colonia hasta, de nuevo, el siglo II.<sup>142</sup>

En tercer lugar, Plinio puede estar mostrando en el pasaje que estamos tratando la idea generalizada que presenta a los pueblos de las montañas como personas pobres, rudimentarias y que viven del saqueo y el pillaje frente a las gentes de las llanuras, que suelen ser sociedades agrícolas con un alto grado de desarrollo.<sup>143</sup> Esta sería una variante de la teoría ecológica formulada en Hipócrates, con la salvedad de que aquí, la ubicación geográfica de los ecosistemas hostiles es el territorio de alta montaña. En el pasaje de Plinio, este aspecto lo comparten tanto tribalos e ilirios, con su capacidad innata de aojar, como los marsios y los hirpios, con otro tipo de habilidades sobrenaturales innatas, pero igualmente inquietantes.

Al mismo tiempo, la variedad de alternativas analíticas que ofrece el pasaje de Plinio puede resultar útil como indicador de la complejidad étni-

138 Curt. 10, 1, 44-45.

139 Theodossiev 2000: 89-90.

140 Mócsy 1974: 80 y ss.

141 Spiridonov 1988.

142 Vélkov 1989.

143 Isaac 2004: 406-410. Como el autor indica, aunque esta concepción negativa de los pueblos de las montañas suele ser la predominante, hay autores, como Pl. *Lg.* 677a-682, que presentan a los pueblos montañosos como "nobles salvajes": gracias al primitivismo en el que viven, no existe la guerra ni conflictos sociales de ningún tipo. La configuración mental de la serranía juega un complejo papel como contraste frente a la llanura y la ciudad. A este respecto, vid. Buxton 1992; Buxton 1996; y el volumen dedicado a la montaña como biotopo en Olshausen y Sonnabend 1996.

ca del imperio romano en el siglo I d.C. El mosaico étnico por el que esta formado Roma provoca reacciones entre los grupos intelectuales, los cuales tratan de establecer jerarquías entre los diferentes etno-tipos; el texto pliniano referente a familias de aojadores estaría incluido en este esfuerzo taxonómico: influido por los antecedentes históricos de los pueblos a los que hace referencia, o por su situación periférica con respecto al núcleo del mundo civilizado, Plinio hace una descripción de estas gentes de carácter claramente execrable, utilizando para ello elementos que, desde nuestro punto de vista, podrían tener una influencia más o menos directa de las ideas fisiognómicas. De esta manera, y puesto que una explicación de tipo oftalmológico parece del todo improbable, tiene más sentido la referencia a unos ojos con doble pupila como rasgo sintomático de un carácter moral venenoso y nocivo.

A lo largo de toda esta sección se ha mostrado cómo los ojos son uno de los elementos más reveladores del carácter de los individuos según las teorías fisiognómicas. Esta idea, que tiene un desarrollo teórico específico en los tratados fisiognómicos, influye en algunos autores, que la desarrollan en una manera menos ortodoxa que la de los tratados que se han conservado. El pasaje más explícito a este respecto es el de Plutarco, *Quaest. conu.* 681d-681f: Mestrio Floro, el anfitrión de la cena, defiende la existencia del poder nocivo del mal de ojo, e indica, como piedra angular para la comprensión del mal de ojo, que “cuando el alma sufre, involucra también al cuerpo” (ὅτι πάσχουσ’ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνδιατίθησιν). Así, cuando alguien sufre envidia, se le llena el alma de una maldad intensa que se canaliza a través de los ojos y provoca un daño terrible en la persona envidiada. Y esto es así porque “los sentimientos del alma refuerzan y hacen más intensas las potencias del cuerpo” (τὰ πάθη τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιρρώννυσι καὶ ποιεῖ σφοδρότερας τὰς τοῦ σώματος δυνάμεις). La manera en que se articula la asociación entre el mal de ojo y la envidia se presenta a continuación.

## 2. EL MAL DE OJO Y LA ENVIDIA

Dans l'adversité de nos meilleurs amis,  
nous trouvons toujours quelque chose  
qui ne nous déplaît pas.  
La Rochefoucauld, *Maximes*, n°583.

En el capítulo dedicado a la definición del mal de ojo, destacábamos la estrecha relación que hay entre el mismo y la pasión de la envidia, llegando esta última a tener un origen etimológico que la vinculaba a la creencia en el aajo. Sin embargo, advertíamos, el mal de ojo y la envidia no actúan siempre como sinónimos, y en ocasiones no resulta sencillo decidir si se está aludiendo a la pasión o a la creencia sobrenatural. Por otro lado, el hecho de que el mal de ojo esté íntimamente ligado a la envidia no es una originalidad

exclusivamente romana, sino que es una característica que comparten todas las sociedades en las que se ha constatado esta creencia. Según J. M. Roberts, el factor principal que favorece la creación supraestructural del mal de ojo es que la sociedad en cuestión debe tener un grado de desarrollo económico y jerarquización social elevados, puesto que las desigualdades acentuadas generan un malestar que puede acabar expresándose en forma de mal de ojo.<sup>144</sup>

Los factores desencadenantes de la envidia son los mismos que los que atraen la mirada destructiva del aajo; sin embargo, el caso contrario no se produce, es decir, la manera en que se manifiesta la envidia no siempre es en forma de una maldición de aajo.<sup>145</sup> Además, la expresión de las emociones no es una categoría cultural de carácter universal, sino que depende del contexto social en el que se desarrolla. La afirmación que acabamos de enunciar no está compartida por todos los investigadores de las emociones; suele existir una brecha entre etólogos y psicólogos por un lado, y antropólogos y socio-historiadores por el otro, que hace que existan dos tendencias antagónicas con respecto a la universalidad o no de las emociones.<sup>146</sup>

El primer trabajo al que se suele hacer referencia dedicado exclusivamente al estudio de las emociones humanas es la obra de Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. A lo largo de sus viajes en el *Beagle*, de la observación del comportamiento de sus hijos a lo largo de los años y del estudio de fotografías y publicaciones sobre ese mismo tema, el naturalista británico llegó a la conclusión de que las emociones, así como su expresión gestual, eran de carácter universal. Para los resultados, estaba especialmente interesado en conocer el comportamiento de sociedades que no hubieran es-

144 Roberts 1976; cf. Foster 1972: 168-169, que también sugiere que se debe superar un umbral de desarrollo económico para que surja el sentimiento de la envidia.

145 Foster 1972: 172-174.

146 Aparentemente, el detonante que marcó la separación entre relativistas y universalistas fue Lutz 1988. Antes de la publicación de la antropóloga, había trabajos de sociólogos, como Shoeck 1969, y antropólogos, como Foster 1972, que trataban las emociones, y en concreto la emoción de la envidia, como una categoría universal. En la línea de C. Lutz, vid. Harré 1986 y Myers 1979. Entre las publicaciones de sociólogos e historiadores que destacan lo relativo de las emociones, conviene destacar el trabajo de Nisbett 2003 –en un estudio en el que se ponen de manifiesto las principales diferencias entre el pensamiento oriental y el occidental–, los trabajos históricos recopilados en Stearns y Stearns 1988 y, con respecto a las diferencias entre las emociones en el Mundo Clásico y las concepciones modernas, Walcot 1978 y, especialmente, Braund y Gill 1997, Harris 2001, Konstan y Rutter 2003, Kaster 2005 y Konstan 2006. Como respuesta al nuevo planteamiento del estudio de las emociones propuesto por la antropóloga estadounidense, vid. Kitayama y Markus 1994, y Thomas 2001: cap. 7. La socio-lingüista Wierzbicka 1999 trata de plantear una posición de consenso afirmando que, si bien las categorías conceptuales de las emociones varían, los sentimientos son universales. Sin embargo, se debería establecer una diferencia entre el concepto de sentimiento, que es compartido con los animales, y el de emociones, en el que el componente racional juega un papel básico. Goldie 2000: 86–95 es uno de los últimos exponentes de una larga tradición filosófica que divide las emociones en básicas –panculturales– y complejas. Ahora bien, la decisión de establecer este tipo de divisiones es puramente etnocéntrica.

tado en contacto con Europa hasta hacía muy poco tiempo, de modo que no pudieran haberse visto influidas por las costumbres europeas. Con ese propósito, envió un formulario a las colonias británicas; sin embargo, este método no estuvo carente de imprecisiones. En primer lugar, en muchos de los países a los que envió el formulario, solo tenía un informante, por lo que sus respuestas no podían ser contrastadas; en segundo lugar, no preguntó a nativos, sino a ingleses; y en tercer lugar, en el enunciado de las preguntas, se sugería de manera implícita la respuesta que se buscaba.<sup>147</sup> Además, si hubiera enviado fotos con gestos faciales expresando emociones, se habría encontrado con que las respuestas no habrían sido uniformes.<sup>148</sup>

Independientemente de lo acertado de la metodología de Darwin, lo cierto es que sigue habiendo investigadores que defienden la universalidad de las emociones de una manera más o menos velada. Al fin y al cabo tiene que haber una respuesta emocional a la reacción fisiológica del llanto, o el amor parece estar presente en todas las culturas. Y decimos “parece estar” porque los antropólogos, en sus esfuerzos por demostrar la especificidad de las emociones, han llegado a encontrar modelos culturales carentes de emociones que se podrían considerar universales. Por ejemplo, los ya extintos esquimales Utkuhikhalingmiut, o los Chewong de Malasia, estaban totalmente faltos de una pasión que a simple vista no debería corresponder a una elaboración cultural compleja: el enfado.<sup>149</sup>

Un artículo de T. J. Scheff ilustra claramente los principales motivos de disputa entre los estudiosos de las emociones, entre los que la cuestión de la universalidad o no de las mismas es especialmente intenso. Según Scheff, el principal problema que impide alcanzar un consenso es la concepción que ambos grupos tienen de las emociones. Los universalistas son de la opinión de que las emociones son reacciones genéticamente determinadas y, por tanto, universales. Por su parte, los relativistas culturales defienden que las emociones son una respuesta mental a las variaciones del entorno, especialmente el social.<sup>150</sup> Los argumentos que esgrimen los relativistas nos resultan más convincentes. No entendemos como comportamiento emocional una mera reacción biológica; el llanto de un recién nacido no se puede entender como rabia o pena, sino como un mensaje que puede significar dolor, sueño, hambre o frío, por decir solo unas cuantas posibilidades. Las emociones son una

147 Por ejemplo, en lugar de “¿se expresa sorpresa con los ojos y la boca muy abiertos, y las cejas alzadas?”, habría sido más objetivo preguntar, “¿qué tipo de emoción se expresa cuando los ojos y la boca están muy abiertos, y las cejas alzadas?”. Eckman 1998: 366-368.

148 En un estudio de estas características realizado en un grupo de norteamericanos y otro de japoneses, se vio que los asiáticos daban respuestas que a Darwin le habrían parecido del todo confusas, puesto que asociaban tanto emociones positivas como negativas al mismo rostro. Nisbett 2003: 187-188.

149 Briggs 1970 para los esquimales, y Howell 1984 y Heelas 1984 con respecto a los chewong.

150 Scheff 1983.

respuesta culturalmente aprendida ante una determinada situación (que, por otro lado, suele ser social) y, por tanto, susceptible de variaciones o, incluso, ausencias en unas culturas con respecto a otras. Esto incluye la supresión o la restricción de ciertas emociones. En ese sentido, la ausencia de enfado o rabia entre los Utkuhikhalingmiut y los Chewong puede responder no a que efectivamente carezcan de ese sentimiento, sino a que su manifestación es socialmente inaceptable, por lo que debe ser reprimido y censurado.

Nuestro interés se centra en la elaboración cultural de las emociones, y en particular de la envidia; las reacciones somáticas que éstas puedan provocar son una respuesta a una situación racionalizada, por muy paradójico que esto pueda resultar al estar tratando un tema generalmente asociado con los instintos. Como A. Ben-Ze'ev indica:

Emotions can be rational or nonrational in each sense or in both. Emotions are essentially nonrational in the descriptive sense, since they are typically not the result of deliberative, intellectual calculations. Emotions are often rational in the normative sense: frequently, they are the optimal response. In many cases, emotions, rather than deliberative, intellectual calculations, offer the best means to achieve our optimal response. This may be true from a cognitive point of view –that is, emotions may supply the most reliable information in the given circumstances; from a moral point of view –that is, the emotional response is the best moral response in the given circumstances; or from a functional point of view –that is, emotions constitute the most efficient response in the given circumstances.<sup>151</sup>

Al plantearnos la posibilidad de que existan sociedades carentes de una emoción homóloga a la envidia, más que una respuesta satisfactoria, lo que hemos encontrado ha sido un enfrentamiento dialéctico. A raíz del trabajo de Roberts, se podía concluir que la ausencia de la creencia en el mal de ojo en algunas sociedades iba vinculada a la carencia o falta de desarrollo de la emoción de la envidia.<sup>152</sup> Una sociedad con un alto grado de desarrollo económico y marcadas diferencias de clase genera de manera acentuada las ideas de propiedad privada y de competencia, las cuales se filtran en todos los aspectos de la vida de un individuo; este escenario es el apropiado para que se produzcan conceptualizaciones elaboradas de la envidia. Por otro lado, en un colectivo en el que no hay promoción o reconocimiento social, y en donde todo se comparte, no hay necesidad de crear un concepto emocional llamado envidia. El arquetipo cultural que tradicionalmente se presenta con estas características es el de los grupos de cazadores-recolectores, cuyos modos de

<sup>151</sup> Ben-Ze'ev 2000: 166.

<sup>152</sup> Roberts 1976.

vida se han llegado a definir como “comunismo primitivo”.<sup>153</sup> Sin embargo, la interpretación que se ha hecho de este tipo de culturas ha sido puesta en tela de juicio en los últimos años, y se ha señalado que la manera de describirlas respondía más a la búsqueda de un ideal proto-modelo ético de corte marxista que a la realidad que se puede constatar.<sup>154</sup> La noción de “sociedades igualitarias” no parece del todo correcta. Los !kung, por ejemplo, pasan gran parte del día hablando sobre quién tiene qué, quién ha compartido lo que tiene, o quién no lo ha hecho. Esto transforma el concepto utópico de “comunismo primitivo”, de voluntariosa puesta en común de los bienes, en un sistema de relaciones de inter-dependencia más complejo en el que se comparte, pero no por buena voluntad, sino por una constante presión social. Los informes etnográficos están llenos de anécdotas que demuestran precisamente la intención contraria, la de esconder determinadas posesiones preciadas para no tener que compartirlas.<sup>155</sup> Resulta funcional el desarrollo de una emoción como la envidia para persuadir a los miembros del grupo de que mantengan el sistema de reparto equitativo de bienes. La elaboración del concepto de envidia resulta tremendamente disuasorio: el envidiado puede sentirse objeto de marginación social al ser difamado por el envidioso, o puede sentir el temor de sufrir una maldición de cualquier tipo (ya sea ésta mal de ojo, o no) conjurada por el envidioso.

Para relajar la tensión social que provocan las diferencias en cualquier sociedad, se vuelve necesaria la construcción de una serie de valores éticos y morales que eviten que la insatisfacción social alcance un grado insostenible. Dentro de la elaboración de esos valores morales, la definición de un sentimiento emocional que llamamos envidia establece unos comportamientos fácilmente reconocibles que se pueden sancionar, se puede negociar en qué situaciones es lícito expresar en público la pasión que nos concierne, en qué momentos se debe reprimir o, en definitiva, cómo se debe gestionar.

En el Mundo Clásico, la concepción que existía sobre las emociones no difiere mucho de las teorías cognitivas que se proponen en la actualidad, ni de la taxonomía que de ellas se hace. Para Aristóteles, las emociones (πάθη), son todo aquello que provoca un cambio de actitud en el juicio de cada uno, y que están acompañadas por un sentimiento de dolor o placer.<sup>156</sup> Por un lado, las emociones son una afección de la razón, es decir, son una respuesta racional en el sentido normativo del término. Y por otro lado, se puede establecer una división bipartita de las emociones en buenas y malas, en tanto que provocan dolor o placer. Los estudios modernos sobre las emociones también

153 Sahlins 1972. Cf. Hdt. 4, 104, en donde el historiador hace alusión a un pueblo, los agatirsos, que viven en el lujo y comparten a sus mujeres, de modo que todos viven como si fueran miembros de la misma familia, y no existe envidia ni hostilidad entre ellos.

154 Kaplan 2000.

155 Se pueden encontrar varios ejemplos en Kelly 1995: 164-168.

156 Arist. *Rh.* 1378a 20-23.

hacen una división de este tipo, la cual es enunciada como “dimensión hedónica, o de valía, de las emociones”. Esta definición era compartida por las principales escuelas filosóficas. Los estoicos, por ejemplo, consideraban que las emociones eran movimientos irracionales del alma contrarios a la naturaleza, entendiendo “irracional” no como carente de razón, sino como opción racional inadecuada. Además, tenían en cuenta la dimensión hedónica de las emociones a través de dos pares de opuestos: deseo frente a temor, y dolor frente a placer. Sin embargo, la manera de articular la dimensión hedónica de las emociones es algo diferente de la de Aristóteles. El filósofo estagirita no tiene en cuenta la valencia positiva-negativa tal y como ocurre en la realidad; cuando él opone dos emociones, ambas pueden ser negativas, estar caracterizadas por el dolor, como la piedad y la indignación. Para los estoicos, el bienestar solo lo puede alcanzar una persona carente de emociones.

La manera en que se expresa y se entiende la envidia en el mundo romano no coincide con la concepción moderna que de ella tenemos, como no lo hace prácticamente ninguna emoción. Los particularismos culturales en la elaboración de las respuestas emocionales no es un problema que atañe exclusivamente a antropólogos y sociólogos. El pasado tuvo también formas propias de entender y expresar las emociones, y las traducciones directas no resultan eficaces en la mayoría de los casos. El ejemplo más evidente de ello es precisamente el hecho de que en el campo semántico de *invidio* está incluido el concepto de mal de ojo, mientras que si se echa un vistazo a la definición de “envidia” en el diccionario de la *RAE*, uno se encuentra con que el término está definido como “tristeza o pesar del bien ajeno. Emulación, deseo de algo que no se posee”, pero no hay referencia alguna a la creencia en el mal de ojo. Los ejemplos que hay sobre la inadecuación conceptual entre los términos greco-latinos y los correspondientes a las lenguas modernas occidentales son numerosos y se han trabajado con detalle a lo largo de los últimos años, por lo que no creemos necesario detenernos aquí.<sup>157</sup>

La envidia (*φθόρος*, *invidia*, *liuor*) tal y como aparece en las fuentes clásicas, se presenta de manera ambivalente. Una primera impresión haría creer que se trata de una emoción de carácter negativo, sin embargo, tal y como ocurre con la teorización de la envidia en la actualidad (aunque por motivos diferentes), esta emoción se expresa con más matices que el exclusivamente negativo.

Algunos teóricos de las emociones en la actualidad señalan que la envidia tiene una dimensión social justificable, puesto que expresa un deseo de igualdad, la voluntad de un reparto equitativo de lo que nuestro sistema de valores considera que aporta la felicidad.<sup>158</sup> En español, existe en el lenguaje

<sup>157</sup> Vid. referencias citadas en n. 146 correspondientes al estudio de las emociones en la Antigüedad. Konstan 2003 dedica un estudio completo a las precauciones que se deben tomar a la hora de traducir las emociones de la Antigüedad.

<sup>158</sup> E.g. Shoeck 1969: 231-256; Wierzbicka 1999: 234; Barbalet 1998: 106. Cf. Ben-Ze'ev 2000: 316-321, que niega toda posibilidad de que la envidia pueda entenderse de manera positiva.



coloquial una diferenciación entre dos tipos de envidia, la “envidia sana” y la “envidia mala”. La “envidia sana” se emplea para indicar nuestro deseo de poseer algo que ha conseguido un conocido nuestro, pero se reconoce a la vez que la persona envidiada merece el bien que ha obtenido; hay un reconocimiento de justicia en nuestra formulación pasional. Sin embargo, la “envidia mala” incluye connotaciones de rencor, y se expresa ante una situación que se considera injusta y desequilibrada.

### 2.1. ALGUNOS ASPECTOS SOBRE ΦΘΟΝΟΣ, INVIDEO Y LIVOR

En la Antigüedad también había alusiones a φθόνος o a *invidia* que no los catalogan necesariamente como emociones negativas. En el caso de φθόνος, existe un punto de inflexión en la conceptualización de la emoción que se puede situar entre los siglos VI y IV a.C., a raíz de los conflictos entre la élite y el *demos*, sobre todo en Atenas. Los ejemplos en los que φθόνος es empleado de manera neutral, o incluso positiva, se van haciendo cada vez más raros, hasta acabar desapareciendo completamente a partir de Aristóteles. En la *Iliada* y la *Odisea*, φθόνος se emplea con poca frecuencia, pero las veces en que aparece, no tiene tanto que ver con la emoción de la envidia, sino más bien con la noción de rechazo. Por su parte, Hesíodo, entiende φθόνος como un medio para estimular la competencia entre oficios.<sup>159</sup> Es en Píndaro cuando empiezan a usarse φθόνος y sus derivados con más frecuencia, y ya con un sentido enteramente negativo; φθόνος aparece en un contexto agnóstico como el enemigo tanto de la victoria como del poeta que la canta, y del éxito en general.<sup>160</sup> A partir de este momento, φθόνος empieza a cobrar la forma de un sentimiento que debe ser evitado, puesto que se entiende como una bajeza moral, y pasa a emplearse en la retórica como un instrumento de desprestigio en la lucha de clases. Cualquier acusación de injusticia expresada por el *demos*, es neutralizada por parte de la élite al plantearla como una manifestación de la envidia que sienten las clases inferiores frente a las superiores.<sup>161</sup> Aún así, en el siglo V, el recurso ideológico a la envidia tiene rasgos ambivalentes. Según Estobeo, el filósofo sofista Hippias distinguía dos tipos diferentes de φθόνος: uno justo, que va dirigido a la gente malvada que recibe honores, y otro injusto, dirigido contra los que sí merecen el reconocimiento social: Ἰππίας λέγει δύο εἶναι φθόνους· τὸν μὲν δίκαιον, ὅταν τις τοῖς κακοῖς φθονῇ τιμωμένοις· τὸν δὲ ἄδικον, ὅταν τοῖς ἀγαθοῖς.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Hes. *Op.* 26. Sobre la envidia en Hesíodo, Walcot 1978: 8-14. Cf. Konstan 2006: 118-119. Sobre el uso de φθόνος en Homero, en donde se aprecia raramente el matiz negativo que adquiere posteriormente, Konstan 2006: 118-119.

<sup>160</sup> Most 2003.

<sup>161</sup> Fisher 2003, Cairns 2003.

<sup>162</sup> Stob. 3, 38, 32. Sobre esta doble concepción de la envidia en la Atenas Clásica, Fisher 2003.

Para Aristóteles, sin embargo, φθόνος es siempre una emoción de carácter negativo; es una emoción propia de gente con un alma pequeña (μικρόψυχοι) y amantes de la fama (φιλόδοξοι),<sup>163</sup> de gente ordinaria y de baja estofa (τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων).<sup>164</sup> En su definición de la emoción, el filósofo indica que se trata de un molesto dolor que surge ante el bienestar de otro y, a diferencia de la distinción de Hippias, se manifiesta no tanto porque el otro no merezca ese bienestar, sino porque es nuestro igual y no merece tener ventajas sobre nosotros.<sup>165</sup> El eje vertical en el que se mueve la envidia en el siglo V (los envidiosos son aquellos que carecen de los privilegios y el bienestar de los envidiados), pasa a ser horizontal con Aristóteles. Este cambio en la posición de los emisores y los receptores de la envidia se ha explicado como un reflejo del desagrado con que percibía el filósofo las ideas de equidad que formulaba el modelo democrático ateniense. Así, la envidia es un mal endémico de la democracia, puesto que cualquier pequeña desigualdad que se produzca puede acabar generando la oprobiosa envidia, mientras que las grandes diferencias impiden que la plebe imagine siquiera la posibilidad de emularse con la élite.<sup>166</sup>

En la literatura latina también hay algunos ejemplos en los que la envidia es expresada como una emoción positiva. Séneca, por ejemplo, la justifica en un pasaje del *De Ira* de manera similar a Hippias: *Nam si bono uiro ob mala facinora irasci conuenit, et ob secundas res malorum hominum inuidere conueniet* (“pues, si conviene a un hombre bueno enfadarse por las malas acciones, también le conviene envidiar la prosperidad de los hombres malvados”).<sup>167</sup> En este sentido, resulta especialmente relevante un pasaje de las cartas a Ático de Cicerón en donde el autor recurre al griego para marcar dos tipos diferentes de envidia que en latín no se pueden expresar:

quod scribis libente te repulsam tulisse eum qui cum sororis tuae fili patruo certaret, magni amoris signum. itaque me etiam admonuisti ut gauderem; nam mihi in mentem non uenerat. ‘non credo’ inquis. ut libet; sed plane gaudeo, quoniam τὸ νέμεσᾶν interest τοῦ φθονεῖν.<sup>168</sup>

Según Kaster, Cicerón recurre a la terminología griega para designar dos tipos de envidia, una injustificada, ὁ φθόνος, y otra justificada, la que él siente, ἡ νέμεσις. Da la sensación de que para el orador romano, tanto φθόνος

163 Arist. *Rh.* 1387b 33-34.

164 Ibid. 1388a 35-36.

165 Ibid. 1386b 18-20.

166 Konstan 2006: 127-128.

167 Sen. m. *Dial.* 3, 16, 6.

168 Cic. *Att.* 19, 3: “Es un gran signo de amor que escribas que te agrada el hecho de que haya sido cesado aquel que se enfrentaba al tío del hijo de tu hermana (es decir, a Cicerón). De hecho, a mí también me causa placer; ‘no creo’, dices. Como te plazca, pero francamente pienso así, puesto que τὸ νέμεσᾶν no es lo mismo que τοῦ φθονεῖν”.

como *νέμεσις* están incluidos dentro de *invidia*. De modo que el latín no distinguiría entre una envidia por el bien ajeno independientemente de si este resulta merecido o no (lo que para Aristóteles sería *φθόνος*) y una envidia por el bien ajeno no merecido (*νέμεσις*).<sup>169</sup>

Si bien es cierto que el léxico de *invidere* puede sufrir este tipo de imprecisiones, hay que tener en cuenta que el latín tiene otro término que se suele traducir por “envidia”, *liuor*. No conocemos estudios detallados acerca de *liuor*. *Liuor* también alude a un color, el azul plumizo, lo cual, según el *dictionnaire étymologique de la langue latine* de A. Ernout y A. Meillet, debe ser el origen etimológico de la palabra.

Cuando se emplea para hacer referencia a la envidia, da la sensación de que, a diferencia de *invidere*, *liuor* es siempre una emoción de carácter negativo, similar al *φθόνος* aristotélico, y no parece tener esos rasgos ambivalentes que se detectan en el léxico de *invidere*. De esta manera aparece, por ejemplo, en un episodio de las *Pónticas* de Ovidio:

*Liuor, iners uitium, mores non exit in altos  
utque latens ima uipera serpit humo.*<sup>170</sup>

No obstante, *liuor* no tiene esa asociación directa al mal de ojo que tiene *invidere*, por lo que, aunque se emplea de manera muy similar a la *invidia* negativa, no hemos encontrado referencias a *liuor* para expresar el mal de ojo excepto en un caso: una inscripción proveniente de unos baños en Sullectum, en Túnez.<sup>171</sup>

La escasez de trabajos específicos sobre el tema hace que resulte sumamente interesante estudiar las formas en que el mundo romano decide articular la pasión de la envidia y las transformaciones que la manifestación de la misma puede sufrir según las circunstancias históricas, pero continuar profundizando sobre este tema haría que nos desviáramos de nuestro propósito inicial, a saber, el de la relación entre la envidia y el mal de ojo en el mundo romano. Por ese motivo, vamos a pasar a continuación a indicar los contextos en los que se manifiesta un tipo de *invidia* que puede relacionarse con el mal de ojo. En términos generales se puede afirmar que la acción del mal de ojo se puede producir en cualquier situación de éxito personal pero es la manifestación pública de ese éxito lo que provoca que un individuo se sienta objeto de miradas nocivas.

<sup>169</sup> Kaster 2005: 84-103.

<sup>170</sup> Ou. *Pont.* 3, 3, 101: “El *liuor*, vicio inerte, no alcanza a las morales elevadas, sino que se desliza como una serpiente escondida por el suelo”.

<sup>171</sup> A. Beschouch: *Rend. Acc. Linc.* 23 (1968) 61 = *AE* 1968, 610: *en perfecta cito baiaru(m) grata uoluptas / undantesque fluunt aq(uae) saxi de rupe sub ima. / nisi-bus hic nostris prostratus libor anhelat. / quisquis amat fratrum ueniat mecumq(ue) laetetur.*

## 2.2. LA ENVIDIA A LOS ATRIBUTOS PERSONALES (LA ENVIDIA Y EL AMOR)

Quizá sea en las tensiones que produce la infidelidad conyugal y las relaciones amorosas en Roma en donde se presenta de manera más original la pasión de la envidia. En la poesía de amor de finales de la República y época augústea el tema de la envidia es algo común; la propia envidia puede ser el elemento que arruina la felicidad de los amantes de manera directa, pero también puede ser el desencadenante de otra serie de acciones cuyo objetivo final es la destrucción de la felicidad entre los enamorados –piénsese, por ejemplo, en el recurso a *defixiones* y otras fórmulas que se recogen en los papiros mágicos griegos.<sup>172</sup>

La poesía es el género literario en el que el lenguaje se utiliza con más libertad. En él se recurre de manera consciente al contenido polisémico de las palabras, se juega con las ambigüedades, y se hace al lector partícipe de este peculiar código comunicativo puesto que es él el que debe descifrar los entresijos de este juego de tropos e ideas que elabora el poeta. En el caso de *inuidio*, tratar de establecer separaciones y dividir su significado como pasión y su significado como ojo puede llegar a resultar reduccionista. Los consejos de Cicerón sobre el uso de *inuidio* + acusativo para hacer referencia al mal de ojo e *inuidio* + dativo para aludir a la pasión no son útiles. El propio Cicerón reconoce que la construcción con acusativo es un arcaísmo, lo que supone que debemos asumir la utilización de *inuidio* + dativo como la forma sintáctica habitual para los dos posibles significados de *inuidio*.<sup>173</sup> En la poesía latina la evolución sintáctica que ha sufrido el verbo *inuidio* permite un juego del lenguaje cuyos límites semánticos los pone el lector o el oyente. En este sentido, resulta un ejemplo clarificador un poema de Propercio en el que se resumen los motivos que busca el autor para explicar su fracaso amoroso; al ser abandonado por Cintia, Propercio se lamenta y exclama:

olim gratus eram: non ullo tempore cuiquam  
contigit ut simili posset amare fide.  
inuidiae fuimus: num me deus obruit? an quae  
lecta Prometheis dividit herba iugis?<sup>174</sup>

La explicación que busca el poeta para su desgracia es que ha caído sobre él la envidia de alguien que no soportaba la felicidad de los enamorados. Entre las posibles formas en que la envidia ha podido provocar la trágica separación, se podría pensar que en *inuidiae fuimus* está implícita la idea de

172 El tema de la magia en el Mundo Antiguo ha sido ampliamente estudiado. E. g. Gager 1992, Graf 1994, Gordon 1999, Dickie 2001. Con respecto a la magia de amor: Tupet 1976, Faraone 1999, y Stratton 2007: 71 y ss.

173 Cic. *Tusc.* 3, 20, 9.

174 Prop. 1, 12: “Antes yo le gustaba: en aquella época nadie / la amó con una fidelidad igual. / Fuimos blanco de la envidia: ¿es un dios quien me ha perdido? ¿O / nos separa alguna hierba recogida en las cumbres de Prometeo?” (Trad. de A. Ramírez de Verger, Madrid, BCG, 1989).

que una envidia intensa se ha manifestado en forma de mal de ojo. Pero la desdicha también ha podido deberse a la envidia divina, la cual, como veremos más adelante, no tiene por qué manifestarse necesariamente en forma de mal de ojo. O ha podido crecer lentamente en el interior del envidioso, el cual decide recurrir a la magia y a la fabricación de pócimas para que la amante se olvide de su amado en cuyo caso, tampoco tendría por qué tener relación con el mal de ojo.

Además, es en las libertades literarias que permite la poesía en donde se pueden invertir las normas que rigen la manifestación de las pasiones. Así, si lo normal es que la pasión de la envidia se manifieste entre gentes de baja condición social o moral,<sup>175</sup> en el caso de la poesía latina es posible invertir los papeles, de modo que hasta los dioses pueden sentir envidia de la felicidad de los mortales.<sup>176</sup>

También en Catulo se encuentran asociados los efectos devastadores de la envidia con la magia. En este sentido, son famosos sus poemas V y VII,<sup>177</sup> en donde se puede percibir que los perniciosos poderes del mal de ojo están presentes. En el poema V,

Viuamus, mea Lesbia, atque amemus,  
rumoresque senum seueriorum  
omnes unius aestimemus assis.  
soles occidere et redire possunt:  
nobis, cum semel occidit breuis lux,  
nox est perpetua una dormienda.  
da mi basia mille, deinde centum,  
dein mille altera, dein secunda centum,  
deinde usque altera mille, deinde centum.  
dein, cum milia multa fecerimus,  
conturbabimus illa, ne sciamus,  
aut nequis malus inuidere possit,  
cum tantum sciat esse basiorum.<sup>178</sup>

Catulo recurre a una idea tremendamente original: el olvido voluntario para evitar atraer al atención de la envidia. En la propuesta que lanza el poeta a su amada de besarse infinitas veces y luego olvidarlas todas, se esconde un reconocimiento implícito por parte del autor sobre cuál debe ser el compor-

175 Vid. *Infra*, “la envidia política”.

176 Vid. *Infra*, “la envidia de los dioses”.

177 Con respecto a los orígenes del tópico literario de la envidia contra los amantes y la posible influencia helenística sobre este tema en Catulo, Dickie 1993b.

178 Cat. 5: “Vivamos, Lesbia mía, y amemos, / y los rumores severos de los viejos / estimémoslos todos en un as. / Los soles pueden ocultarse y volver: / nosotros, cuando la luz de una vez se marche, / dormiremos una perpetua noche. / Dáme mil besos, después cien, / otros mil, y además otros cien. / Entonces, cuando muchos miles llevemos, / olvidémoslos, no nos acordemos, / para que nadie pueda envidiarnos / cuando sepa que fueron tantos besos.”

tamiento ético adecuado:<sup>179</sup> en público, el ciudadano romano ideal debe mostrarse sobrio y austero, evitando cualquier tipo de desmesura, tanto material como pasional.

En Catulo VII la alusión al mal de ojo es diferente, aunque el mensaje subyacente sigue siendo el mismo; la ocultación, el olvido es la mejor profilaxis contra la envidia:

Quaeris, quot mihi basiationes  
 tuae, Lesbia, sint satis superque.  
 quam magnus numerus Libyssae harenae  
 laserpiciferis iacet Cyrenis,  
 oraculum Iouis inter aestuosi  
 et Batti ueteris sacrum sepulcrum;  
 aut quam sidera multa, cum tacet nox,  
 furtiuos hominum uident amores:  
 tam te basia multa basiare  
 uesano satis et super Catullo est,  
 quae nec pernumerare curiosi  
 possint nec mala fascinare lingua.<sup>180</sup>

En este caso, resulta tremendamente peculiar la expresión *mala fascinare lingua*. Es el único caso que conocemos en la literatura latina en donde la manera de “fascinar” sea a través de la lengua. Da la sensación de que, de nuevo, se trata de una licencia poética a través de la cual Catulo une el poder dañino de dos maldiciones, la del ojo, y los *mala carmina*. Esta asociación entre magia y mal de ojo recuerda el caso de la Dípsade de Ovidio, sobre la que ya hemos hablado detenidamente, por lo que no nos vamos a detener aquí en este punto.<sup>181</sup>

Otro recurso habitual en la poesía amorosa es utilizar los poderes destructivos de la magia y de la envidia como excusa para explicar las disfunciones sexuales y la pérdida de atractivo sexual.<sup>182</sup> En un pasaje de los *Amores* de Ovidio, por ejemplo, el poeta trata de consolar a Corina y de explicarle que su pérdida de cabello se debe a la edad y no a otros motivos:

179 Con respecto al uso de *inuideo* para señalar los comportamientos morales apropiados en la poesía latina, Dickie 1981.

180 Cat. 7: “Me has preguntado, Lesbia, cuántos besos / tuyos llegarían a saciarme. / Tantos como arenas hay en Libia, / junto a Cirene, rica en laserpicio, / entre el oráculo del estivo Júpiter / y el sagrado sepulcro del viejo Bato; / o como las estrellas que, en la noche callada, / contemplan los amores furtivos de los hombres. / Tantos son, Lesbia, los besos tuyos / que podrían saciar al loco de Catulo. / Tantos que los curiosos no pudieran contarlos / ni hechizarlos con lengua venenosa. (Trad. de L. A. de Cuenca, *Antología de la poesía latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1981).

181 Vid. supra pp. 119 y ss.

182 Cf. Ou. *Am.* 3, 7, 27-38, en donde la impotencia sexual del poeta se debe a algún conjuro mágico.

non te cantatae laeserunt paelicis herbae,  
 non anus Haemonia perfida lauit aqua;  
 nec tibi uis morbi nocuit — procul omen abesto! —  
 nec minuit densas inuida lingua comas.<sup>183</sup>

Ovidio está reflejando aquí esa mentalidad romana que tan a menudo aparece en la poesía amatoria, en donde la magia y los poderes sobrenaturales se utilizan como una explicación satisfactoria de las desgracias individuales. Lo habitual en la literatura greco-romana es encontrarse con que la persona que prepara el conjuro es una bruja malvada, vieja y arrugada (Acante, Canidia, Dípsade), o una esposa celosa que no soporta la idea de que su posición en el seno del hogar peligre.<sup>184</sup> En el caso del pasaje de Ovidio al que hemos hecho referencia, no solo se enumera la preparación de venenos mágicos o el recurso a especialistas en magia dañina, *anus Haemonia*, sino también otro tipo de causas incontrolables, como una enfermedad, o una *inuida lingua*. Esta expresión podría, de nuevo, estar aludiendo a la formulación de una maldición, pero también al poder dañino, ajeno a cualquier fórmula ritual, descontrolado y directo que supone el mal de ojo.

Otro aspecto presente en la poesía latina es la idea del sufrimiento que padece el envidioso, la cual, en ocasiones, resulta incluso satisfactoria para el poeta (normalmente la persona envidiada). El recurso a la envidia en los epigramas de Marcial resulta particular en este sentido puesto que, en lugar de utilizar la envidia como excusa por sus fracasos o de prevenir al lector sobre los funestos resultados que le aguardan si muestra sus virtudes y felicidad en público, presenta una actitud provocativa, cuya intención parece más bien la de despertar la envidia de sus enemigos, algo poco común en la mentalidad romana preocupada habitualmente en los daños que puede sufrir el envidioso más que en los que sufre el envidiado.

El hecho de que la envidia se entienda como una enfermedad no es nueva; Aristóteles, por ejemplo, entiende que φθόνος causa dolor corporal (λύπη),<sup>185</sup> y Cicerón la considera una enfermedad (*aegritudo*).<sup>186</sup> En la literatura latina, la metáfora más habitual en la que se traduce el dolor que sufre el envidiado es la de que éste acaba reventando:

Inops, potentem dum uult imitari, perit.  
 In prato quondam rana conspexit bouem  
 Et tacta inuidia tantae magnitudinis

183 Ou. *Am.* 1, 14, 44: “No te han dañado las hierbas encantadas de ninguna rival, ni ninguna vieja de Hemonia – Tesalia – te los ha lavado con agua envenenada, ni se han echado a perder por efecto de una enfermedad (ilejos de aquí este presagio!), ni te ha menguado tu espesa cabellera una lengua envidiosa.” (Trad. de V. Cristóbal, Madrid, BCG, 1989).

184 Gordon 1999: 194 y ss.

185 Arist. *Rh.* 1387 b 22-25.

186 Cic. *Tusc.* 4, 17.

Rugosam inflauit pellem: tum natos suos  
 Interrogauit, an boue esset latior.  
 Illi negarunt. Rursus intendit cutem  
 Maiore nisu et simili quaesiuit modo,  
 Quis maior esset. Illi dixerunt bouem.  
 Nouissime indignata dum uult ualidius  
 Inflare sese, rupto iacuit corpore.<sup>187</sup>

Esta fábula de Fedro resulta absolutamente cinematográfica a este respecto. Del mismo modo, Ovidio reconoce que “revienta de envidia” (*rumpor et inuidia*) cuando se encuentra con que alguien se le ha adelantado en el cortejo amoroso,<sup>188</sup> o Marcial, como hemos comentado antes, se jacta de sus éxitos como poeta y de su fama, los cuales provocan que sus enemigos revienten de envidia.<sup>189</sup>

La imagen del envidioso que revienta de envidia es un recurso que no solo está limitado a la poesía. En Pompeya se han conservado una secuencia de inscripciones que corresponden a un diálogo entre dos rivales que están cortejando a la misma mujer, una tabernera llamada Iris. En la segunda inscripción del diálogo se lee:

Inuidiose, quia rumperes, se[ct]are noli formosiore  
 et qui est homo prauessimus et bellus.<sup>190</sup>

Además, en Esmirna se han conservado unas figuras de terracota de época helenístico-romana que parecen ser la representación iconográfica del envidioso que revienta<sup>191</sup> junto con otras que representan a un hombre estrangulándose a sí mismo, el cual parece ser una antropomorfización de φθόνος. En la parte occidental del Imperio no han aparecido por el momento figurillas similares, pero las referencias literarias que hemos visto demuestran que la imagen del envidioso reventando no resultaba extraña a los habitantes de las provincias occidentales.

187 Phaed. 1, 24: “En cierta ocasión una rana vio a un buey en un prado y, envidiosa de tan gran corpulencia, infló su piel arrugada. Entonces preguntó a sus hijos si era más grande que el buey. Ellos dijeron que no. De nuevo estiró su piel con mayor esfuerzo y otra vez preguntó quién era más grande. Ellos dijeron que el buey; finalmente, llena de indignidad, al querer inflarse con más fuerza, cayó al suelo reventada.”

188 Ou. *Ep.* 16, 223: *rumpor et inuidia — quid enim non omnia narrem? — / membra superiecta cum tua veste fouet.*

189 Mart. 9, 97: *Rumpitur inuidia quidam, carissime Iuli, / quod me Roma legit, rumpitur inuidia. / Rumpitur inuidia, quod turba semper in omni / monstramur digito, rumpitur inuidia. / Rumpitur inuidia, tribuit quod Caesar uterque / ius mihi natorum, rumpitur inuidia. / Rumpitur inuidia, quod rus mihi dulce sub urbe est / paruaque in urbe domus, rumpitur inuidia. / Rumpitur inuidia, quod sum iucundus amicis, / quod conuiuia frequens, rumpitur inuidia. / Rumpitur inuidia, quod amamur quodque probamur: / Rumpatur, quisquis rumpitur inuidia.* Cf. Mart. 1, 40; 1, 115.

190 *CIL* IV 8259 = Varone 2002: 114: “envidioso, que vas a reventar, no quieras perseguir a alguien que es más guapo, y que es un hombre perversísimo y bello”.

191 Dunbabin y Dickie 1983.



Aunque es en la poesía donde el amor y la envidia, o la envidia a los atributos personales, adquieren sus formas más originales, hay otros géneros en donde también se aprecia esta idea. En el lamento de Quintiliano ante la muerte de su hijo, por ejemplo, el rétor enumera los atributos del chaval, su precoz capacidad intelectual, su bondad, el respeto que sentía hacia los dioses y sus padres, etc., todo lo cual le provocaba una dicha angustiada, puesto que era consciente de que los aspectos sobresalientes de su hijo podían resultar una atracción para la envidia, la cual, de hecho, acabó matando al joven y destruyendo las esperanzas que el padre tenía sobre él.<sup>192</sup>

Plinio el Joven es otro ejemplo de esa actitud romana tan reacia a la manifestación pública de las virtudes, a los elogios y, en general, a cualquier comportamiento que pueda suscitar envidia. Así, los elogios públicos se deben de evitar,<sup>193</sup> o advierte de que no resulta apropiado presentarse de manera pomposa a no ser que se sepa que el público no es envidioso.<sup>194</sup> En un ejemplificante acto para el resto de sus contemporáneos, Plinio llega a afirmar que él es capaz de alegrarse de la dicha ajena, en lugar de sentir envidia.<sup>195</sup>

Del mismo modo, Séneca comenta que atributos como la sabiduría o el sentido de justicia provocan envidia,<sup>196</sup> y recuerda que aquel que solo envidia a unos pocos tiene por detrás a muchos envidiándole,<sup>197</sup> asumiendo que si no se siente envidia es porque uno disfruta de todas las ventajas que la vida puede ofrecer y, por tanto, esa felicidad se volverá un imán que atraerá la envidia de otros.

### 2.3. ENVIDIA Y POLÍTICA

Hemos visto un poco más arriba cómo Aristóteles opinaba que la envidia era una pasión que solo podía brotar entre iguales o, más bien, en casos de pequeña desigualdad entre miembros de un mismo grupo social. Desde su punto de vista, la envidia dejaría de existir si las diferencias sociales estuvieran fuertemente acentuadas.<sup>198</sup> Esa misma opinión la comparten algunos estudiosos de las emociones en la actualidad como A. Ben-Ze'ev. Para el filósofo israelí, la envidia es una emoción que solo surge ante el éxito de un individuo próximo al

192 Quint. *Inst.* 6, pro. 10: *Iuro per mala mea, per infelicem conscientiam, per illos manes, numina mei doloris, has me in illo uidisse uirtutes, non ingenii modo ad percipiendas disciplinas, quo nihil praestantius cognoui plurima expertus, studiique iam tum non coacti (sciunt praeceptores), sed probitatis pietatis humanitatis liberalitatis, ut prorsus posset hinc esse tanti fulminis metus, quod obseruatum fere est celerius occidere festinatam maturitatem, et esse nescio quam quae spes tantas decerpit inuidiam, ne uidelicet ultra quam homini datum est nostra prouehantur.*

193 Plin. m. *Ep.* 1, 8, 6.

194 Id. 9, 23, 6.

195 Id. 1, 10, 12.

196 Sen. m. *Ep.* 87, 34.

197 Id. *Dial.* 5, 31, 1.

198 Arist. *Rh.* 2, 10.

envidioso y de un estrato social similar.<sup>199</sup> En el estudio de Ben-Ze'ev se eliminan los extremos puesto que, al igual que Aristóteles, considera inviable que se manifieste la pasión de la envidia entre los dos extremos de los estratos sociales.

En el mundo romano no hay referencias que lleven a pensar que la envidia solo surgía entre miembros de estrato social similar o inmediatamente superior. Las primeras referencias que tenemos a la envidia en un contexto de carácter político se encuentran en Lucrecio. En un episodio de su obra indica que si alguien que se encuentra frente a una persona poderosa “que camina con claro honor” (*claro qui incedit honore*) lo envidia, la emoción lo hará débil y provocará que se vuelva hacia las tinieblas y se revuelva en el cieno.<sup>200</sup>

Un poco más adelante, Lucrecio critica a aquellos que quieren alcanzar el poder como medio para asegurarse una vida placentera, puesto que para llegar a los más altos cargos políticos hay que seguir una carrera ingrata. Además, el poder no asegura la ἀταραξία, puesto que el prestigio más alto es receptor de envidias. La envidia, según el filósofo, es un rayo que cae sobre los que sobresalen y los sumerge en el oprobio, por lo que conviene más obedecer que querer gobernar.<sup>201</sup>

Estos comentarios no hacen más que revelar las ideas generales de los epicúreos acerca de las emociones y de la política.<sup>202</sup> Para alcanzar el estado de felicidad suprema o, más bien, sosiego mental, que promete la filosofía epicúrea, la ἀταραξία, se deben evitar todas las emociones que puedan provocar dolor y, como vemos en la descripción de Lucrecio sobre la gente que padece envidia, esta es una de las pasiones que se deben evitar.

Por otro lado, las recomendaciones de Lucrecio para evitar la carrera política son propias de la filosofía epicúrea en general. Tal y como recoge Séneca, el propio Epicuro trató de disuadir a su amigo Idomeneo de implicarse en política.<sup>203</sup> Además, Lucrecio vivió durante la guerra civil que enfrentó a Pompeyo, Craso y César y, muy probablemente, la idea de que el liderazgo político no lleva más que al desastre debe ser un reflejo de la realidad convulsa que está viviendo. Ante una situación política tan inestable, es difícil que

199 Ben-Ze'ev 1992: 551-581.

200 Lucr. 3, 75: *consimili ratione ab eodem saepe timore / macerat invidia ante oculos illum esse potentem, / illum aspectari, claro qui incedit honore, / ipsi se in tenebris uolui caenoque queruntur.*

201 Id. 5, 1126: *at claros homines uoluerunt se atque potentes, / ut fundamento stabili fortuna maneret / et placidam possent opulenti degere uitam, / ne ququam, quoniam ad summum succedere honorem / certantes iter infestum fecere uiui, / et tamen e summo, quasi fulmen, deicit ictos / invidia inter dum contemptim in Tartara taetra; / invidia quoniam ceu fulmine summa uaporant / plerumque et quae sunt aliis magis edita cumque; / ut satius multo iam sit parere quietum / quam regere imperio res uelle et regna tenere.*

202 Para las emociones en la filosofía epicúrea, Annas 1989: 145-164; con respecto a las ideas políticas de Lucrecio, Fowler 2007: 397-431.

203 Sen. m. *Ep.* 21, 3 y ss.

nadie alcance la ἀταραξία, por lo que lo más adecuado para un filósofo es alejarse de las intrigas senatoriales.

Durante toda la literatura latina posterior se mantendrá la idea de que el sujeto de la envidia es alguien de un estrato social inferior al objeto siempre y cuando se trate de un contexto de carácter político. Así, Horacio advierte a Tilio de que su ascenso como tribuno va a hacer que sea el foco de atención de miradas envidiosas, algo que no sufriría como particular,<sup>204</sup> y el mismo poeta se confiesa expuesto a la envidia al haber conseguido una estrecha amistad con Mecenas.<sup>205</sup> Por su parte, Quintiliano indicará en varias ocasiones que la envidia es algo propio de la gente de la más baja condición, mientras que los miembros de las más altas esferas sociales serán receptores de envidia.<sup>206</sup> De la misma manera, Séneca alude a la capacidad de la envidia para acabar con los éxitos políticos de un individuo, puesto que es “una lanza pernicioso para los mejores” (*perniciosum optimis telum*)<sup>207</sup> y recomendará la seguridad que produce la privacidad, puesto que aleja de toda envidia.<sup>208</sup>

El texto que asocia de manera más directa *inuideo* entendido como mal de ojo y el éxito político es el siguiente:

cur non et haec credamus rite fieri, extranei interuentu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui in os? quamquam religione eum tutatur et fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, et currus triumphantium, sub his pendens, defendit medicus inuidiae, iubetque eosdem respicere similis medicina linguae, ut sit exorata a tergo Fortuna gloriae carnifex.<sup>209</sup>

204 Hor. *Sat.* 1, 6, 26: *quo tibi, Tilli, / sumere depositum clauom fierique tribuno? / inuidia adcrevit, priuato quae minor esset. / nam ut quisque insanus nigris medium impediit crus / pellibus et latum demisit pectore clauom, / audit continuo 'quis homo hic est? quo patre natus?*

205 Id. *Sat.* 2, 6, 40: *septimus octauo propior iam fugerit annus, / ex quo Maecenas me coepit habere suorum / in numero, dumtaxat ad hoc, quem tollere raeda / uellet iter faciens et cui concredere nugas / hoc genus: 'hora quota est?' 'Thraex est Gallina Syro par?' / 'matutina parum cautos iam frigora mordent', / et quae rimosae bene deponuntur in aure. / per totum hoc tempus subiectior in diem et horam / inuidiae noster.*

206 Quint. *Inst.* 11, 1, 17: *inde inuident humiliores (hoc uitium est eorum, qui nec cedere uolunt nec possunt contendere), rident superiores, improbant boni.* Id. 12, 8, 14: *Nam plurimum refert inuidia reus an odio an contemptu laboret, quorum fere pars prima superiores, proxima pares, tertia humiliores premit.*

207 Sen. m. *Ep.* 74, 4: *Occurrenti acti in exilium et euoluti bonis; occurrent, quod genus egestatis grauissimum est, in diuitis inopes; occurrent naufragi similiae naufragis passi, quos aut popularis ira aut inuidia, perniciosum optimis telum, inopinantis securusque disiecit procellae more quae in ipsa sereni fiducia solet emergere, aut fulminis subiti ad cuius ictum etiam uicina tremuerunt.*

208 Id. *Contr.* 7, 1, 14: *Alii uiuere sine rei publicae administratione non possunt, aliis in priuato latere et extra omnem inuidiam secessisse praecipua tranquillitas est.*

209 Plin. *N.H.* 28, 39: “¿Debemos creer nosotros que es correcto que se haga a la llegada de

Según el relato de Plinio, en la ceremonia del Triunfo, del carromato en el que iba el general victorioso colgaba una representación del dios Fascino, *medicus inuidiae*. De todas las referencias que se conservan sobre la ceremonia del Triunfo, solo en esta aparece el dios Fascino como parte de la simbología que rodea al general triunfador. Según Zonaras, lo que cuelga del carro son campanillas,<sup>210</sup> y no se menciona a Fascino por ningún lado. Para Reid, el comentario del jurista bizantino acerca de las campanillas no resulta creíble.<sup>211</sup> Una opción de compromiso es la que propone Champlin: del amuleto fálico irían colgando campanillas,<sup>212</sup> lo cual no resulta descabellado, puesto que se han conservado un número considerable de *tintinnabula* cuyo cuerpo está formado por un falo erecto.<sup>213</sup> Las reconstrucciones que los investigadores hacen de toda la simbología que rodea al general victorioso en el Triunfo dan por sentado que el amuleto fálico es un elemento que se ha mantenido inalterado desde los orígenes de la ceremonia. Ante la escasez de fuentes en torno a este tema, M. Beard plantea la duda de hasta qué punto la simbología de la ceremonia del Triunfo se ha fosilizado y perpetuado a lo largo del tiempo.<sup>214</sup> El hecho de que solo Plinio haga referencia a la presencia de una imagen del dios Fascino en el carro del general triunfador solo nos permite afirmar que a mediados del siglo I d.C. este elemento estaba presente, pero no hay nada que asegure su presencia antes o después de estas fechas. Los amuletos fálicos que se han hallado en las provincias occidentales del imperio romano suelen estar datados entre los siglos I a.C. y II d.C., y es posible que la presencia de un amuleto fálico en el carromato del general victorioso durante el Triunfo fuera pareja a la utilización habitual de amuletos fálicos. No debería llamar la atención el hecho de que se empezaran a utilizar amuletos contra el mal de ojo en las ceremonias del Triunfo que se celebraron a lo largo del siglo I a.C., independientemente de que existieran con anterioridad. Al fin y al cabo, es durante finales de la República cuando los episodios de exaltación personal alcanzan su culmen. El caso más recordado por las fuentes clásicas es, sin duda, el de la ceremonia del Triunfo de Pompeyo. Aunque ésta no

---

un extraño o que, si mira a un bebé dormido, la nodriza escupa sobre él tres veces? Aunque a éstos los cuida Fascino, protector también de los generales, no solo de los niños, divinidad cuyo culto entre los ritos religiosos romanos es atendido por las Vestales y que, médico del mal de ojo, ampara los carros de los triunfadores colgado debajo de éstos y, como remedio similar a una voz, les ordena mirar atrás para conseguir a su espalda la benevolencia de la Fortuna, verdugo de la gloria." (Trad. de J. Cantó, I. Gómez Santamaría, S. González Marín y E. Tarrío, Madrid, Cátedra, 2002).

210 Zonar. *Epit.* 7, 21.

211 Reid 1916: 181, n. 3.

212 Champlin 2003 214.

213 Cf. E. g. En Italia: Fiorelli 1866: 12-15; Galliazzo 1979: 123; Pozzi et al. 1989: 192; de Caro 2000: 71; Varone 2000: 18-19. En la Península Ibérica: Blázquez 1984-85. En Galia: Faider-Feytmans 1952: 147; Oggiano-Bitar 1984: 121.

214 Beard 2007: 84.

fuera tan fastuosa como las fuentes posteriores describen,<sup>215</sup> sí que sirve como un arquetipo de lo que estaba ocurriendo durante las guerras civiles, a saber, la voluntad de ciertos individuos de destacar ostensiblemente hasta el punto de utilizar rituales estatales como medios de exaltación personal. Para los autores del siglo I d.C., el comportamiento de Pompeyo durante la *caerimonia triumphalis* era un ejemplo idóneo de actitud desviada frente al *mos maiorum*. Plinio el Viejo, por ejemplo, cuenta que Pompeyo en la ceremonia triunfal que organizó después de su victoria sobre los piratas en el Mediterráneo, incluyó en la procesión un retrato suyo hecho con perlas, ante lo cual, el naturalista romano se escandaliza y exclama “¡aquí fue vencida la austeridad y los lujos realmente celebraron el triunfo!”<sup>216</sup> Para Plinio, la manifestación pública de algo tan opulento no podía más que traer desgracias y la ira divina, todo lo cual acabaría haciéndose patente al ser asesinado en Egipto.<sup>217</sup>

En efecto, en la ceremonia del Triunfo el general victorioso era adorado hasta tal punto que se le equiparaba a Júpiter, se pintaba su rostro (o su cuerpo, según Plinio<sup>218</sup>) de rojo y (al menos en momentos determinados de la historia de la ceremonia del Triunfo<sup>219</sup>) se le colocaba detrás a un esclavo cuya misión era recordarle que era mortal. Un ritual en el que se exaltaba a un hombre hasta el punto de equipararlo a los dioses era, desde luego, un foco de atracción de miradas envidiosas, por lo que el protagonista de la ceremonia debía estar protegido con algún tipo de filacteria. Por ejemplo, un autor de comienzos del siglo V d.C., Macrobio, narra:

Sed postea Tarquinius, Demarati exulis Corinthii filius, Priscus, quem quidam Lucumonem uocitatum ferunt, rex tertius ab Hostilio, quintus a Romulo, de Sabinis egit triumphum. Quo bello filium suum annos quattuordecim natum quod hostem manu percusserat, et pro contione laudauit et bulla aurea praetextaque donauit, insigniens puerum ultra annos fortem praemiis uirilitalis et honoris. Nam sicut praetexta magistratum, ita bulla gestamen erat triumphantium, quam in triumpho prae se gerebant inclusis intra eam remediis quae crederent aduersus inuidiam ualentissima.<sup>220</sup>

215 Con respecto a la prudencia con que se debe abordar el caso del Triunfo de Pompeyo, Beard 2007: 7-41.

216 Plin. *N.H.* 37, 14-15: *ita seueritate uicta et uerore luxuriae triumpho!*

217 Id 37, 16: *graua profecto, foedum probrum erat, ni uerius saeuum irae deorum ostentum id credi oporteret clareque intellegi posset iam tum illud caput orientis opibus sine reliquo corpore ostentatum.*

218 Id. 33, 111.

219 Beard 2007: 85-92.

220 Macr. *Sat.* 1, 8-10: “Después de esto, Tarquinio Prisco, al que se dice que se llamaba también Lucumón, hijo del exiliado corintio Demarato, tercer rey después de Hostilio, quinto después de Rómulo, lideró el triunfo contra los sabinos. En esta guerra, su hijo de catorce años había matado a un enemigo con su propia mano, y (Tarquinio) lo elogió ante la asamblea y le

Macrobio está utilizando como fuente muy probablemente un pasaje de Plinio el Viejo en el que también se relata el origen mítico de la utilización de la *bullae* por parte de los niños romanos pero,<sup>221</sup> a diferencia de lo que hace Macrobio, Plinio no indica ni que la *bullae* sea un apótropeo contra el mal de ojo, ni que la utilicen los generales en la ceremonia del Triunfo. A pesar de estas pequeñas contrariedades, no cabe duda de que tanto para la mentalidad de un autor del siglo I d.C. como para la de uno del siglo V, resulta lógico pensar que ante una ceremonia de exaltación personal conviene protegerse con algún tipo de filacteria.

A grandes rasgos, los autores latinos de finales de la República y el Alto Imperio coincidían en el hecho de que el éxito político conllevaba el riesgo de generar envidias, las cuales, en último término, podían ser conceptualizadas en forma de mal de ojo. El hecho de que en el momento de exaltación personal más llamativo del mundo romano, el *triumphus*, en donde el general victorioso se supone que está asistido por la propia diosa Victoria, ocurrieran contratiempos –como en el caso de César, al cual se le rompió el eje del carro justo enfrente del templo de la diosa Fortuna—<sup>222</sup> se podía explicar como el efecto de un ayo, pero también, y más allá de las situaciones anecdóticas que pudieran ocurrir en la ceremonia, queda patente que la emoción de la envidia no actúa de manera horizontal como comenta Aristóteles, o en radios de acción limitados en donde se envidia lo que está inmediatamente por encima de nosotros, sino que en el mundo romano la envidia es vertical, no tiene límites y, como veremos más adelante, puede llegar a ser bidireccional. Aunque no se trata estrictamente de los efectos del ayo, sí que resulta reveladora la siguiente inscripción, datada en el siglo I d.C. y proveniente de Tuder (Todi):

PRO SALVTE  
 COLONIAE ET ORDINIS  
 DECVRIONVM ET POPVLI  
 TVDERTIS IOVI OPT(IMO) MAX(IMO)  
 CVSTODI CONSERVATORI  
 QVOD IS SCELERATISSIMI SERVI  
 PVBLICI INFANDO LATROCINO  
 DEFIXA MONVMENTIS ORDINIS  
 DECVRIONVM NOMINA  
 NVMINE SVO ERIT AC VINDI

dio una *bullae* de oro y la toga pretexta, distinguiendo al niño con honor y madurez, al demostrar una fuerza superior a la de su edad. Pues, de la misma manera que la toga pretexta es de los magistrados, la *bullae* era llevada por los generales triunfadores, los cuales la llevaban colgando en el Triunfo después de meter dentro de ella remedios que creían eficaces contra la envidia.”

221 Plin. *N.H.* 33, 10-11: *sed a Prisco Tarquinio omnium primo filium, cum in praetextae annis occidisset hostem, bullae aurea donatum constat, unde mos bullae duravit, ut eorum, qui equo meruissent, filii insigne id haberent, ceteri lorum...*

222 Suet. *Iul.* 37, 3; Cass. 43, 21, 1.

CAVIT ET METV PERICVLORVM  
 COLONIAM CIVESQUE LIBERAVIT  
 L(VCIVS) CANCRIVS CLEMENTIS  
 LIB(ERTVS)  
 PRIMIGENIVS  
 SEXVIR ET AVGVSTALIS ET FLAVIALIS  
 PRIMVS OMNIVM HIS HONORIBVS  
 AB ORDINE DONATVS  
 VOTVM SOLVIT.<sup>223</sup>

Si en el imaginario romano cabía la posibilidad de que un esclavo pudiera lanzar una maldición contra todo el *ordo* decurional, identificado en esta inscripción con toda la ciudad, nada hace pensar en contra de la idea de que la distancia entre el estrato social del envidioso y el del envidiado pudiera ser cualquiera. A este respecto, conviene destacar también que hay miembros de la intelectualidad romana, como Quintiliano y Séneca, para los que la direccionalidad de la envidia es siempre de abajo a arriba, es decir, que el envidiado siempre será de un estrato social alto, mientras que el envidioso pertenece a la más baja condición social y/o moral.<sup>224</sup> Sin embargo, la información que se conserva relativa a la envidia en el mundo romano demuestra que este postulado no es siempre así; la envidia actúa en todas direcciones, por lo que resultaría necesario estudiar los casos particulares en donde la bidireccionalidad de la envidia no se cumple para explicar por qué.

#### 2.4. ENVIDIA Y ECONOMÍA

Tenet me summus amor parsimoniae, fateor: placet non in ambitionem cubile compositum, non ex arcula prolata uestis, non ponderibus ac mille tormentis splendere cogentibus expressa sed domestica et uilis, nec seruata nec sumenda sollicite; placet cibus quem nec parent familiae nec spectent, non ante multos imperatus dies nec multorum manibus ministratus, sed parabilis facilisque, nihil habens arcessiti pretiosius, ubilibet non defuturus, nec patrimonio nec corpori grauis, non rediturus qua intrauerit; placet minister incultus et rudis uernula, argentum graue rustici patris sine ullo nomine artificis, et mensa non uarietate macula-

223 *CIL* XI 4639: “Por la salud de la colonia y del consejo municipal y del pueblo de Túder, a Júpiter Óptimo Máximo, su guardián y conservador, porque él desveló los nombres del consejo municipal clavados a unas tumbas por el crimen nefando de un perversísimo esclavo público y salvó y libró a la colonia y a sus ciudadanos del miedo a esos peligros, Lucio Cancro Primigenio, liberto de Clemente, seviro tanto augustal como flavial, el primero de todos designado con estos honores por el consejo municipal, cumplió su voto.” Un estudio detallado de esta *defixio* en Serrano Delgado 1996 y Marco Simón 2010.

224 E. g. Quint. *Inst.* 11, 1, 17; Id. *Inst.* 12, 8, 14; Sen. m. *Dial.* 9, 10, 5; Id. *Dial.* 10, 20, 1.

rum conspicua nec per multas dominorum elegantium successiones ciuitati nota, sed in usum posita, quae nullius conuiuiae oculos nec uoluptate moretur nec accendat inuidia.<sup>225</sup>

Este texto de Séneca resume todo el pensamiento tradicional romano con respecto a la actitud que se debe tener hacia la riqueza económica. Como ocurría en los casos de la envidia y el amor, y la envidia y la política, los autores latinos de los siglos I a.C. a II d.C. que hacen referencia a la envidia hacia la riqueza económica opinan en su mayoría de la misma manera que Séneca. Los modelos éticos para los moralistas de época alto-imperial son los grandes estadistas de la República. Cuando Séneca describe el baño que utilizaba Publio Cornelio Escipión, por ejemplo, admira la sobriedad de la habitación, pequeña y oscura, la sencillez del sistema de calefacción, del que se ocupaba el propio Escipión, o el hecho de que el agua no se filtrara, de modo que el romano se bañaba no pocas veces en agua turbia, algo que, según Séneca, no debía importarle, puesto que durante la República los baños se usaban para quitarse el sudor y no los ungüentos.<sup>226</sup>

Las alusiones a la necesidad de comportarse de manera mesurada a la hora de exhibir las riquezas son continuas desde finales de la República. Tibulo, por ejemplo, se lamenta en uno de sus poemas de la avaricia de la gente que le rodea y de que no sean conscientes de que la riqueza no llena el corazón del hombre, pues la envidia reside precisamente en la opulencia.<sup>227</sup> También los poemas de Horacio actúan como caja de resonancia del moralismo tradicional romano; para el poeta, el buen comportamiento reside en el estudio y en actuar con honestidad pues, en caso contrario, “*inuidia uel amore uigil torquebere*” (“insomne, la envidia o el deseo te atormentarán”). Al fin y al cabo, el envidioso se consume por la riqueza del otro –*inuidus alterius macrescit rebus opimis*–.<sup>228</sup>

225 Sen. m. *Dial.* 9, 1, 8: “Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; me gusta una comida que ni la preparen ni la contemplen montones de esclavos, no encargada muchos días antes ni servida por manos de muchos, sino económica y sencilla, sin tener nada de rebuscado ni de costoso, que no va a faltar en ninguna parte, ni pesada para la bolsa ni para el cuerpo, que no vaya a salir por donde ha entrado; me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa, la plata maciza de mi rústico padre sin nombre alguno de artesano, y no una mesa atractiva por la variedad de sus pintas ni conocida en la ciudad por la larga serie de sus elegantes dueños, sino puesta para usarla, que ni distraiga por el placer los ojos de ningún comensal ni los encienda por la envidia.” (Trad. de J. Mariné Isidro, Madrid, BCG, 2000).

226 Id. *Ep. ad Luc.* 86, 4.

227 Tibul. 3, 3, 11: *Aruaque si findant pinguiam mille boues? / Quidue domus prodest Phrygiis immixta columnis, / Taenare siue tuis, siue Caryste tuis, / et nemora in domibus sacros imitantia lucos / aurataeque trabes marmoreumque solum? / Quidue in Erythraeo legitur quae litore concha / tinctaque Sidonio murice lana iuuat, / et quae praeterea populus miratur? in illis / inuidia est: falso plurima uolgens amat. / Non opibus mentes hominum curaeque leuantur, / nam Fortuna sua tempora lege regit.*

228 Hor. *Ep.* 1, 2, 32 y ss.



Puesto que el envidioso es un personaje anónimo, los mecanismos más adecuados para evitar suscitar envidias, y eludir así cualquier desgracia (incluida el mal de ojo), son principalmente evitar aparecer en público haciendo gala de los bienes que se disfrutaban y vivir en intimidad –*Inuidiam effugies si te non ingesseris oculis, si bona tua non iactaueris, si scieris in sinu gaudere*<sup>229</sup>–; no tener bienes que puedan provocar la envidia de otros –*Immo uero nolo habere bona nisi quibus populus inuiderit*–,<sup>230</sup> o hacer a los otros copartícipes de la riqueza de uno. En este sentido, afirma Marcial:

Facto uocatur laetus opere uicinus;  
nec avara seruat crastinas dapes mensa,  
uescuntur omnes ebrioque non nouit  
satur minister inuidere convivae.<sup>231</sup>

No conocemos otros ejemplos en la literatura latina en donde se aprecie de manera tan evidente la posibilidad no tanto de evitar que otros vean las riquezas que uno posee, sino de compartirlas. La mayor parte de las estrategias utilizadas para evitar la envidia tienen ciertas concomitancias con cuatro tipos de comportamiento que distingue G. M. Foster en su estudio sobre la envidia.<sup>232</sup> Aunque dedicaremos más atención a este punto en el capítulo dedicado a la profilaxis del ojo, conviene aquí hacer unas pequeñas observaciones. Según el antropólogo estadounidense los comportamientos que se llevan a cabo para evitar la envidia son consecutivos, siendo “el ocultamiento” (*concealment*) el más habitual y el primero que se manifiesta. Así, si se pretende escapar de la envidia, la primera reacción será no dar motivos para ser envidiado. Si el posible envidiado no puede ocultar los motivos que pueden provocar envidia por el motivo que sea, se pasa a un segundo estadio, el de “la negación” (*denial*). En este caso, el individuo niega que sus éxitos sean tales o trata de reducir los elogios que recibe con expresiones como “no es para tanto”. En tercer lugar, si las estrategias anteriores no han funcionado para evitar la envidia, se recurre a “las concesiones” (*sop*); en los modelos de comportamiento de las sociedades occidentales contemporáneas, en este apartado se incluirían, por ejemplo, las propinas que se dan en bares y restaurantes. Del mismo modo, es en este apartado en donde se incluiría el pasaje de Marcial que nos ocupa. Al hacer a los vecinos y, sobre todo, a los criados, copartícipes del festín, se diluye el posible sentimiento de envidia que podría

229 Sen. m. *Ep.* 105, 3. Cf. Sen. m. *Phaed.* 489, en donde el autor recomienda retirarse a de la vida urbana y refugiarse en el campo, en donde uno no queda expuesto a la “envidia negra y voraz con su diente podrido” (*niger edaxque liuor dente degeneri*).

230 Petron. 100, 1.

231 Mart. 3, 58: “Terminada la faena se invita al vecino alegre; / una mesa avara no guarda alimentos para mañana, / todos comen y un criado harto / no conoce la envidia hacia el convidado borracho.” (Trad. de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verger, Madrid, BCG, 1997).

232 Foster 1972: 175 y ss.

surgir en los sirvientes al ver cómo sus dueños disfrutaban de su almuerzo. Sin embargo, este modelo de comportamiento no siempre evita que aflore la envidia. En el cuento de Amor y Psique que narra Apuleyo, se lee lo siguiente:

Sic allocuta summas opes domus aureae uocumque seruentium  
 populosam familiam demonstrat auribus earum lauacroque pul-  
 cherrimo et inhumanae mensae lautitiis eas opipare reficit, ut  
 illarum prorsus caelestium diuitiarum copiis affluentibus satia-  
 tae iam praecordiis penitus nutrent inuidiam.<sup>233</sup>

Las hermanas de Psique, envidiosas de la suerte que tiene la muchacha, urdirán un plan para tratar de acabar con su felicidad, aunque el cuento termina con final feliz.

En último lugar, dentro de los comportamientos enunciados por Foster, en caso de que “las concesiones” no funcionen –como ocurre en el ejemplo del relato de Apuleyo–, se debería llevar a cabo una “distribución auténtica” (*true sharing*). En ella, el antropólogo incluye desde el reparto informal de bienes hasta el pago formalizado de impuestos. En el caso del imperio romano no hay ejemplos que expliciten la redistribución de bienes de las clases acomodadas entre otros estratos de la sociedad como un sistema para evitar la envidia; las acciones evergéticas tienen más implicaciones sociales que la mera evasión de la envidia. E incluso estas pueden llegar a provocar envidia, tal y como demuestra una inscripción de Calceránica, en la provincia de Trento:

[E]dideram munus m[irabile? m]ense N[ov]embri / annonaq(ue)  
 meo su[mptu est lev]ata(?) per an[nos?] / solliciti insonte[s] pro-  
 poni magna put[antes] / sperantesq(ue) mihi se munera ferre  
 fere[bant] / funera set sanctus deus hic felicius i[lla] / transtu-  
 lit in melius sic denique fata tuler[unt] / [a]uratam (!) faciunt  
 generatis undique nummi[s] / invidia crevit de nomine magna  
 patronu[m] / [s]ic tamquam donini cives expellere temp[tant]  
 / [plebi?] praecisus pudor e[s]t ut forte lucus[tae] / [pal]an[t]  
 es timidae neque[u]nt defendere ses[e] / [agmi]nibus iuncti[s]  
 quae pabula saepe secat[a] / [imp]avidae campis hominum pe-  
 cudumque [devorant?] / [sic pop]ulus fuerat constans disiunctus  
 [eorum?] / [exin] quisque sibi timidus ut protin[us esset?] / [mi]  
 hi Claudia S[3] / [fru]gi pia casta f[idelis?] / [in]so(n)s probavi[t  
 se?] / [3]S A[<sup>234</sup>

<sup>233</sup> Apul. *Met.* 5, 8, 7: “Tras estas palabras les enseña los inmensos tesoros de su casa dorada, les hace oír la multitud de voces que la sirven, y, para reparar sus fuerzas, les ofrece un baño suntuoso y todos los refinamientos de una mesa digna de los Inmortales. Tanto es así que ellas, al verse saciadas con esta profusión de manjares, auténticas riquezas del cielo, empezaron a sentir y fomentar la envidia en el fondo del corazón.” (Trad. de L. Rubio Fernández, Madrid, BCG, 1978).

<sup>234</sup> CIL V 05049 = SupIt-12-Au, 00002 = CLE 00417 = AE 1994, 00716: “Había yo ofre-

Aunque el final de la inscripción está perdido, se puede deducir que el gobernador de la región acabó muriendo en el levantamiento popular.

Por otro lado, Foster señala que los modelos de comportamiento que enuncia son consecutivos, mientras que para el mundo romano no es posible demostrar esta premisa; da la sensación, más bien, de que todos los mecanismos para evitar la envidia actúan de manera conjunta.

### 2.5. LA ENVIDIA DE LOS DIOSES

La cuestión de la envidia divina es un tema familiar en la historiografía del Mundo Clásico. De acuerdo con Rakoczy, las diferentes teorías que se han desarrollado con respecto a este tema se pueden dividir en tres grupos:<sup>235</sup>

- El modelo antropomórfico: los dioses no solo comparten con los hombres sus características físicas, sino también psicológicas.
- El modelo de *hybris*: Se entiende la envidia divina como un problema de moral religiosa. En este caso el φθόνος divino no se interpreta como envidia (“Neid”), sino como resentimiento (“Mißgunst”), y es el castigo que el dios afectado propina al mortal que con su arrogancia o debido a su falta de piedad religiosa ha provocado la ira divina.
- El modelo de compensación (“Ausgleichsmodell”): se considera que la perfección divina es ajena a las vicisitudes humanas. Las injusticias o desequilibrios entre los humanos se reajustan a través de la envidia.

Rakoczy propone un cuarto modelo para interpretar el φθόνος divino basado no en interpretaciones de carácter psicologista, sino en la tradición folklórica del mal de ojo, la cual considera que fue el modelo de explicación del infortunio más generalizado. En este sentido el mal de ojo sería el agente ejecutor de la envidia divina.<sup>236</sup>

Estos cuatro modelos son también aplicables a la conceptualización romana de lo divino. No obstante, Rakoczy pretende supeditar las tres formas tradicionales de interpretar la envidia divina a la idea del mal de ojo, y hacer algo así sería negar la variedad de concepciones teológicas que existían en el

---

cido un espléndido combate de gladiadores en el mes de noviembre y el grano bajó su precio durante un año a mi costa. La gente, servicial e inocente, pensando que me ofrecían un gran tributo y creyendo que era un regalo lo que me traían, en realidad me traían una desgracia. Pero el santo dios afortunadamente lo transformó en algo mejor. Fue así, en fin, como lo dispuso el destino: me hacen una estatua de oro con dinero reunido de muy diversa procedencia, una gran envidia ha ido surgiendo en torno a mi designación como patrón; los ciudadanos, como si fuesen mis dueños, intentan echarme fuera, [a la plebe] se le ha acabado toda su honestidad. Y así como las langostas dispersas, temerosas, no pueden defenderse, las cuales, avanzando en tropel y cortando sin parar el forraje, [caen] intrépidas sobre los sembrados de los hombres y de las bestias, [de la misma manera], la multitud, que había permanecido inquebrantable, alejada [de toda iniquidad], temiendo cada uno por sí mismo, [cede] de tal modo que enseguida empieza a andar errante...” (trad. De C. Fernández Martínez, Madrid, BCG, 1998).

<sup>235</sup> Rakoczy 1996: 253, con crítica bibliográfica en torno a estos modelos en pp. 247 y ss.

<sup>236</sup> Id. pp. 245 y ss.

mundo greco-romano. Es cierto que concepciones abstractas de lo divino como las epicúreas o las estoicas, en donde lo sobrenatural es ajeno a las aficciones de los mortales, o es una entidad éticamente perfecta,<sup>237</sup> (el “Ausgleichsmodell” de Rakoczy) eran teorías filosóficas minoritarias.

Efectivamente, el modelo antropomórfico, la idea de que los dioses compartían tanto el aspecto físico del los mortales como sus emociones, era el más habitual. Pero limitar las formas en que se imagina la envidia divina a la causalidad del mal de ojo es negar las innumerables ramificaciones que adquiere la racionalización de la teodicea de la buena fortuna en la cultura greco-romana, la cual tiene a su disposición toda una serie de recursos retóricos que permiten describir la envidia divina de múltiples formas. Tan solo echando un vistazo a la obra mitográfica de Ovidio se puede apreciar esto. En sus *Amores*, por ejemplo, relata un episodio en el que se mezclan tanto el odio, como la injusticia y la envidia divinas: Casiopea, madre de Andrómeda, se jacta de ser más bella que las Nereidas. Ante tamaña insolencia, los dioses<sup>238</sup> provocan un trágico final para Andrómeda, que deberá ser sacrificada y devorada por un monstruo. También en un relato ambientado en la Roma primitiva, Ovidio hace referencia a la *inuidiosa* Juno, enemiga de Eneas y su descendencia, la cual busca el mal de la ciudad de Roma quitando los cerrojos a las puertas del templo de Jano, que se mantiene cerrado en tiempo de paz, iniciándose así la guerra entre los descendientes de Eneas y los Sabinos.<sup>239</sup> En el mito de Aglauro y Herse que narra el poeta latino se encuentra asimismo otra de las posibles formas en que los dioses proyectan su envidia sobre los mortales. En este caso, se recurre a la propia personificación de la pasión, cuya descripción resulta sumamente interesante. Según el mito, Vulcano intenta violar en una ocasión a Minerva, pero ésta consigue mantener su virginidad intacta. El semen del dios cae sobre la tierra y engendra a Erictonio. Gea no reconoce al neonato, por lo que se lo entrega a Minerva; sin embargo, ésta teme que su reputación de diosa virginal peligre, así que encierra al bebé en una cesta y se lo entrega a las hermanas Aglauro y Herse, a las que prohíbe terminantemente abrir la canasta. Las hermanas incumplen la prohibición divina y, por ese motivo, sufrirán la ira de Minerva de diversas maneras. En la versión ovidiana, Hermes se enamora de Herse y pide a Aglauro que haga de mediadora, y es en ese momento cuando Minerva decide vengarse

237 Sirva como ejemplo a este respecto el comentario que hace Sen. m. *Ep.* 73, 16: *Non sunt dii fastidiosi, non inuidi: admittunt et ascendentibus manum porrigunt* –“los dioses no son desdenosos, no son envidiosos: admiten y tienden la mano al que asciende”-. Para ver otros ejemplos en los que se critica que los dioses puedan sentir emociones negativas, Harris 2001: 5-6; 100; 104; 111 y 120.

238 Ou. *Am.* 3, 3, 17: *an non inuidiae uobis Cepheia uirgo est, / pro male formosa iussa parente mori?*

239 Id. *Fast.* 1, 266: *et iam contigerat portam, Saturnia cuius / dempserat oppositas inuidiosa seras.*

recurriendo a *Inuidia*. La descripción de Envidia y su morada es absolutamente espeluznante. Envidia vive en un valle sombrío y gélido, en donde no penetra el sol ni ningún viento. La divinidad se alimenta de víboras, de las cuales extrae la ponzoña que provoca; es una criatura pálida, demacrada, con los dientes enmohecidos, el pecho verde y la lengua humedecida en veneno en lugar de saliva. Nunca consigue conciliar el sueño y se consume en el dolor que le produce ver la felicidad de los mortales. Después de recibir las instrucciones de Minerva, se dirige hacia el hogar de Glauco y, en su camino, pisotea y arranca las flores, y contamina las ciudades, pueblos y hogares con su aliento ([...] *florentia proterit arva / exuritque herbas et summa cacumina carpit / adflatuque suo populos urbesque domosque / polluit* [...]). Cuando entra en la habitación en la que Glauco duerme, le transmite el sentimiento de la envidia tocándola y envenenándola con su aliento, y no usando la mirada como cabría imaginar.<sup>240</sup>

Cuando se describe a Envidia como una divinidad, no se indica prácticamente nunca que su poder nocivo se transmita mediante la mirada. En Horacio nos encontramos con que Envidia muere;<sup>241</sup> Silio Itálico entiende los efectos de la envidia como un negro veneno.<sup>242</sup> Solo en el caso de Apuleyo de Madaura hay una alusión a la transmisión del poder nocivo de la envidia a través de la mirada: *Nec ille tam clarus tamque splendidus publicae uoluptatis apparatus Inuidiae noxios effugit oculos*.<sup>243</sup> De la misma manera que entre los mortales la pasión de la envidia se describe y exterioriza de diversas maneras, y no solo se entiende como mal de ojo, en el invisible mundo de lo sobrenatural la envidia se presenta también de formas variadas.

El hecho de que los dioses sientan envidia de los mortales es empleado también como una forma de expresar el dolor ante la pérdida de un ser querido. La envidia divina puede funcionar como un razonamiento que permita dar respuesta a una muerte que, si no fuera por el recurso a lo sobrenatural, quedaría sin explicación alguna. En este sentido, hay numerosos epigramas funerarios en los que los dioses, el destino, Fortuna o las Parcas –y en concreto, Láquesis–, envidian al difunto provocando su triste fatal. Conviene añadir que la mayor parte de los epitafios que hacen referencia a una muerte por causas divinas no hacen alusión al φθόνος divino, sino al *fatum*.<sup>244</sup> No cree-

240 Id. *Met.* 2, 760 y ss.

241 Hor. *Sat.* 2, 1, 74: *quidquid sum ego, quamuis / infra Lucili censum ingeniumque, tamen me / cum magnis uixisse inuita fatebitur usque / inuidia et fragili quaerens inlidere dentem / offendet solido. [...]*

242 Sil. It. 11, 548: *[...] atra ueneno / inuidiae nigroque undantia pectora felle, / tandem tot titulis totque exorata tropaeis, / infelix muta [...]*

243 Apul. *Met.* 4, 14, 2: “Pero la preparación de un espectáculo público tan deslumbrante y espléndido no podía escapar de los ojos dañinos de la Envidia.”

244 Harkness 1899: 70. Excepto el escasamente documentado trabajo de Le Glay 1987: 245-249 y el más completo de Graf 2007: 139-150 –aunque se centra en epigrafía del Mediterráneo Oriental–, no hemos encontrado trabajos sobre muertes sobrenaturales en los epitafios

mos que el tipo de calificativos que reciben los dioses en los epigramas funerarios estén revelando una actitud vital escéptica o fatalista como se proponía a finales del siglo XIX.<sup>245</sup> Este tipo de análisis sirve de antesala para justificar el final de la religión pagana frente a la cristiana, la cual se impondrá como religión oficial del Estado porque su sistema de valores propone la existencia de un dios benefactor en lugar de unas divinidades de humor inestable. Más bien se trata de una combinación entre un uso literario, un modismo habitual en las inscripciones funerarias de los siglos I y II d.C., y una mentalidad ecléctica hacia lo divino que no establece una división maniquea entre los dioses, sino que los retrata con toda una suerte de cualidades a través de las cuales se pueden aprender los valores morales que transmite una religión sin dogma escrito.

El objeto del φθόνος divino según las inscripciones funerarias resulta variado y, a diferencia de lo que ocurre en las referencias literarias a la envidia, en este tipo de fuentes documentales la infancia tiene una considerable representatividad. Uno de estos ejemplos, fechado en torno al año 120 y proveniente de la ciudad de Roma, corresponde a la lamentación de unos padres que han perdido a su hijo, muerto a los seis años.<sup>246</sup> La causa de su muerte, una enfermedad incierta, es atribuida a las Parcas y al Destino. En concreto, Láquesis aparece habiendo aojado al pequeño (*inuidit Lachesis [...] me*), aunque el trágico final se debe más probablemente a la acción conjunta de las tres parcas, ya que Cloto acaba con él (*Clotho me saeva necauit*) y la última de las tres no soporta el amor que le profesa a su madre (*tertia nec passa est pietate(m) rependere matri*) por lo que también debió de intervenir de alguna manera. El carácter polisémico de *inuidere* hace imposible una traducción equivalente a las connotaciones que tiene aquí el verbo, que puede ser a la vez “Láquesis tenía envidia de mí” y “Láquesis me aojó”. Algo similar ocurre con otra inscripción también procedente de Roma y fechada en el siglo II d.C. En ella, se comenta que la envidiosa Láquesis (*inuida Lachesis*) había concedido al difunto veinte años, pero que se los arrebató antes de tiempo.<sup>247</sup> También de Roma procede otro epitafio infantil en el que Láquesis y Cloto aparecen como *inuidae*.<sup>248</sup> No son solo las Parcas las divinidades envidiosas; también procedente de Roma, se conserva una inscripción en la que se lee:

---

romanos. Además, los dos trabajos mencionados se concentran en muerte por causas mágicas y venganza divina, pero no contemplan el φθόμος divino. Carroll 2006 no recoge causas sobrenaturales en su capítulo dedicado a las causas de la muerte que aparecen en los epitafios excepto unas cuantas referencias en la página 152. Para este tema, Lattimore 1942: 151-158 sigue siendo una referencia necesaria, sin embargo, el autor advierte de que tiene reticencias a la hora de traducir *inuidus* por envidioso y prefiere emplear *malvado*.

245 Harkness 1899: 56-88.

246 CLE 422 = CIL VI 7578.

247 CLE 1122 = CIL VI 10493: [...] [*in*]uida bis denos Lachesis concesserat annos / nondum alio pleno quod dederat rapuit.

248 CLE 1222 = CIL VI 11407: [...] [*i*]nuida nascenti Lacesis fuit inuida Clot(h)o.

*inuida sors fati rapuisti uitalem / sanctam puellam [...]*<sup>249</sup> –“envidiosa suerte del destino, arrebataste a la sagrada niña llena de vitalidad...”–. Aunque pocas, hay ocasiones en las que no son las Parcas las envidiosas, sino una divinidad, como en un caso procedente del sur de Italia: *[...] nescioqui inueidit deus [...]*<sup>250</sup> –“y no sé qué dios envidió (a mi hija)”– o la personificación del momento de la muerte: *tertius ac decumus inuidit lumina vuesper*, “el décimo tercer atardecer tuvo envidia de su alma”.<sup>251</sup>

Pero también hay ocasiones en las que el difunto no es un niño, como en el caso de la joven esposa de un hombre que culpa a Perséfone de su desgracia: *[...] Persephone uotis inuidit pallida nostris [...]*<sup>252</sup> –“la pálida Perséfone envidió nuestras promesas”–. El caso de un joven frigio que perdió a su amada cuando esta cumplió los 24 años en el año 11 a.C. es similar: *[...] si non succederet inuidia / inuidus aurato surrexit mihi Lucifer astro / cum miseram me urgeret inuidia [...]*<sup>253</sup> –“¡si no persiguiera la envidia! Lúclifer envidioso se elevó ante mí como una estrella dorada y, miserable, con envidia me oprimió”–; o el ejemplo de un tal Luperco, que también perdió a su amada cuando esta tenía veinticuatro años, motivo por el cual culpa a la envidia de los dioses, los cuales primero se la entregan y luego, crueles, se la arrebatan.<sup>254</sup>

Gracias a los lamentos de la epigrafía funeraria y las quejas contra los dioses, se puede establecer que existe una conciencia colectiva que reconoce una serie de motivos y actitudes que despiertan la emoción de la envidia, independientemente de la forma en que esta se manifieste, entre el resto de miembros de la comunidad, incluidos los dioses. Sin embargo, hay que tener en cuenta cuestiones como la existencia de voces contrarias a la idea de que los dioses compartan algunas de las características de los mortales, sobre todo si estas son de carácter negativo o moralmente criticables, o la diversa oferta religiosa que hay en el imperio romano entre los siglos I y III d.C.. Ejemplos como el *De natura Deorum* de Cicerón, los comentarios de Séneca acerca de la envidia de los dioses o incluso la éxotica novedad que suponen los cultos místéricos, con todo un código ético-moral propio,<sup>255</sup> son la prueba de que existen tensiones sociales que no admiten unas normas de conducta como las que hay impuestas.

249 CLE 974 = CIL VI 29609.

250 CLE 54 = CIL IX 4933. Cf. CLE 1590 = CIL XIII 06808, en donde un niño muere antes de cumplir un año de edad por culpa de la envidia de los dioses (*inuidia superum*).

251 CLE 1053 = CIL X 2752.

252 CLE 1301 = CIL VI 17050.

253 CLE 963 = CIL VI 17130.

254 CLE 00596 = CIL X 05958: *[...] hic iacet in tum[ulo ...]/ce carissima ami[ca quam] / mihi di dederant si [non ta]/men inuidi fuissent [...]*

255 Alvar Ezquerro 2008: 143-204.





V.

SÍMBOLOS APOTROPAICOS CONTRA EL MAL DE OJO

---



Crede mihi; plus est, quam quod uideatur, imago.  
Ou. *Ep.* 13, 155.

Hacer lecturas simbólicas es siempre delicado. C. Geertz entiende por símbolo un término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción; por su parte, los actos culturales son la construcción, aprehensión y utilización de las formas simbólicas.<sup>1</sup> El mundo de las representaciones iconográficas es un medio de comunicación simbólica elaborado por una cultura determinada y comprensible para sus miembros, los cuales van recibiendo gradualmente las claves interpretativas de estas imágenes desde que nacen. Pero las imágenes no tienen un único contenido semántico. Desde el momento en el que se recurre a una imagen, se abre la puerta a múltiples lecturas cuyo único límite está en las capacidades del intérprete. Como explican Richard Gordon y Elsner,<sup>2</sup> una imagen puede actuar sobre un individuo y hacer que su actitud cambie influido por lo que ve, pero también puede resultar que la imagen se cargue de un contenido semántico acorde a los conocimientos y capacidades intelectuales del observador.<sup>3</sup> Se trata de un diálogo constante en el que el observador añade la imagen dentro de su patrón interpretativo culturalmente adquirido, pero al mismo tiempo tiene la posibilidad de incluir novedades en el valor significativo de esa imagen. Por lo tanto, una imagen no pierde nunca su valor semántico para acabar quedando en ocasiones limitada a un recurso decorativo como afirmaba Eliade,<sup>4</sup> sino que su carácter metafórico le permite sobrevivir en el tiempo con modificaciones estilísticas más o menos significativas hasta que la sociedad que la produce decida eliminarla. Gordon señala con respecto a las imágenes con contenido religioso que, como objetos inmutables que se pueden preservar en el tiempo, o por la posibilidad de ser copiadas, resultan garantes de la continuidad del sistema establecido, de la perpetuidad de la tradición, de la misma manera que el carácter repetitivo del ritual. Pero al mismo tiempo, es necesario un mecanismo que permita modificar los patrones dados para ajustarlos a la realidad económico-social del momento, y es en este aspecto donde la conciencia individual tiene libertad de actuación.<sup>5</sup>

1 Geertz 1987: 89 y ss.

2 Gordon 1979: 5-34, especialmente, p. 26. Cf. Elsner 1995: 4.

3 La aplicación de la teoría semiótica a la interpretación del arte se encuentra en Geertz 1983: 94-120.

4 Eliade 1981: 441.

5 A este respecto, en relación con el ritual religioso, North 1976: 1-12, y Beard, North, y

Sin embargo, no se pueden obviar las sugerencias de investigadores como R. Rappaport o R. Wuthnow. Ambos antropólogos, en sus estudios teóricos acerca del ritual, son de la opinión de que se debe prestar más atención a las características formales del ritual como forma de comunicación que a sus características simbólicas, es decir, debemos prestar atención a la superficie, al mensaje directo que transmite la actividad ritual, en lugar de profundizar en formas de expresión más indirectas.<sup>6</sup> Esta advertencia también puede ser aplicada a la iconografía relacionada con el mal de ojo. Resulta necesario plantearse cuáles son los contenidos simbólicos de las imágenes que se utilizan, pero más interesante aún puede resultar reflexionar sobre los usos de esa iconografía, la manera en que se emplea, a lo que atenderemos en el capítulo siguiente. Como veremos en la iconografía apotropaica contra el mal de ojo, se recurre en muchas ocasiones a elementos polisémicos dentro del “ecosistema simbólico”<sup>7</sup> de la cultura romana. Sin embargo, debemos suponer que no siempre se están utilizando todos los semas que una imagen puede significar; en la pragmática del lenguaje iconográfico, el significado de una imagen dependerá del contexto en el que aparezca. Estamos tratando con unas formas de expresión que no tienen una definición dogmática, en donde hay un constante diálogo entre la preservación, reinterpretación o rechazo de formas iconográficas pertenecientes tanto a periodos históricos anteriores como a realidades geográficas y culturales diversas.

### 1. EL FALO

En el capítulo I, hacíamos mención a un pequeño opúsculo publicado en 1825 por M. Arditì, director en aquel momento de los trabajos arqueológicos de Pompeya. En su *Il fascino e l'amuleto contro del fascino presso gli antichi*, Arditì hacía una novedosa interpretación de las representaciones fálicas que habían ido apareciendo en Pompeya. En lugar de mantener las hipótesis que imperaban desde que empezaron las excavaciones de Pompeya, que defendían que la profusión de representaciones de miembros viriles demostraba que la ciudad romana estaba dedicada enteramente al vicio y la obscenidad, Arditì sostenía que esas representaciones fálicas no eran carteles de lupanares o alusiones a los placeres de la carne, sino símbolos apotropaicos contra el mal de ojo. Desgraciadamente la moral de la época hacía que todo aquello que estuviera relacionado con el erotismo y el sexo fuera considerado como un tema de estudio inapropiado, y los trabajos que se hacían sobre estas cuestiones tuvieran que justificarse de alguna manera. La tesis de Arditì estaba adelantada a su época.

Price 1998: 61-87.

<sup>6</sup> Rappaport 1979: 174-178 y Wuthnow 1987: 99-101. Visto en Bell 1992: 72.

<sup>7</sup> En este caso, son interesantes las sugerencias de Bell 1992: 69-93; se debe abordar el tema que nos ocupa contrastándolo con las formas en que se emplea en otras ocasiones.

En la actualidad ya no existen censuras morales de ningún tipo y el estudio de temas relacionados con el sexo y las imagerías eróticas no resultan provocativos. Sin embargo, al ser temas de estudio relativamente recientes y tratar temas con un contenido simbólico tan fuerte, hay cuestiones que siguen sin ser estudiadas y otras en las que no existe un consenso académico. En el caso de las representaciones del miembro viril, no podemos seguir suponiendo que, por el hecho de ser un motivo que casi se podría considerar pan-cultural, su significado simbólico sea el mismo en todo tiempo y lugar. En concreto, en relación con el recurso a las representaciones fálicas en el mundo romano, no hay lugar a dudas de que las motivaciones son tremendamente variadas; no es lo mismo un relieve de un falo en una muralla que la utilización de una escultura fálica en una procesión determinada, o que el *grafitto* de un pene en una pared, aunque hay ocasiones en las que no resulta fácil establecer límites entre las múltiples posibilidades simbólicas del miembro viril.

La interpretación simbólica que se ha hecho acerca de la iconografía del falo se puede dividir en dos: por un lado, se recurre a la representación del aparato reproductor masculino como símbolo de la fertilidad. Así es como se entienden, por ejemplo, las estatuas de Príapo o del dios Líber que decoran los jardines romanos.<sup>8</sup> Por otro lado, se entiende el falo como símbolo apotropaico contra el mal de ojo.<sup>9</sup> A su vez, la función del falo como filacteria se ha explicado de dos maneras: 1- puesto que el falo es un símbolo de la fertilidad, resulta la antítesis de los efectos perniciosos del mal de ojo.<sup>10</sup> 2- La representación del miembro viril obliga al potencial aojador a apartar la mirada puesto que resulta algo grotesco y obsceno.<sup>11</sup>

No hay duda de que, al menos entre los siglos II a.C. y II d.C., la imagen del miembro viril se emplea en el mundo romano, entre otras cosas, como apótropeo contra el mal de ojo. La cantidad de pequeños amuletos, *tintinnabula* y relieves fálicos que se conservan datados en estas fechas es enorme y se puede afirmar con seguridad que se utilizan para repeler el mal de ojo por varios motivos. En primer lugar, Plinio el Viejo menciona al dios Fascino como la divinidad protectora del ojo. Ya hemos comentado con anterioridad que una de las maneras de hacer referencia al mal de ojo es *fascinare*, y que palabras de la misma familia se utilizan también para designar al miembro viril masculino desde, al menos, finales del siglo I a.C. Además, hay representaciones iconográficas en las que aparece un gran ojo siendo atacado por un falo. En la parte occidental del imperio romano solo se han conservado tres ejemplos de falos dirigiéndose contra un ojo, pero, junto con las referencias literarias, creemos que resultan suficientes para probar la hipótesis

8 Grimal 1984: 46-49; Farrar 1998: 110-111.

9 Del Hoyo Calleja y Vázquez Hoys 1996: 444-445.

10 Gravel 1995.

11 Wace 1903-1904: 103-14; Nenova-Merdjanova 2000: 303-12.

del miembro viril como apótropeo contra el mal de ojo. De esos tres ejemplos, dos provienen de Túnez. Uno es un mosaico de Themetra fechado a finales del siglo II d.C., en donde se aprecia un falo en el centro de la imagen apuntando hacia un ojo abierto;<sup>12</sup> en los laterales del mosaico se puede leer INVIDIOSIBVS QVOD VIDETIS B(ONIS) B(ENE) M(ALIS) M(ALE) –“para los envidiosos lo que ves. El bien para los buenos. El mal para los malos”–, por lo que no cabe duda alguna de que se trata de un mosaico apotropaico. Similar al de Themetra es el mosaico que apareció en una villa romana en Mokhnine, en donde se representa a un ojo sobre el que se abalanzan dos serpientes y un miembro viril.<sup>13</sup> El tercer ejemplo del que tenemos constancia es un pequeño amuleto de oro procedente de Roma y fechado en el siglo II d.C. en donde, además del falo, se pueden distinguir algunos animales, como un lagarto y una serpiente, que se están abalanzando hacia el ojo.<sup>14</sup>

Por otro lado, Varrón hace referencia en un pasaje de su *De Lingua Latina* a un tipo de amuletos “obscenos” que se suele poner a los niños:

quare turpe ideo obscaenum, quod nisi in scaena m palam dici non debet. potest uel ab eo quod pueri li s turpicula res in collo quaedam suspenditur, ne quid obsit, u bonae scaeuae causa scaeuola appellata. ea dicta ab scaeua, id est sinistra, quod quae sinistra sunt bona auspicia existimantur.<sup>15</sup>

Esa *scaeuola* de la que habla Varrón podría hacer referencia a los amuletos fálicos, pero no podemos tener certeza absoluta de que para la mentalidad romana el miembro viril sea *obscaenum*. Por otro lado, el amuleto que suelen llevar los niños hasta que alcanzan la pubertad suele ser la *bullā*. Las referencias que hay de la *bullā* en la literatura latina no indican que se trate de un amuleto obsceno de ningún tipo, sino una pequeña bola de oro para los miembros de familias senatoriales, o de otros materiales, como una simple correa de cuero para los pequeños que no pertenezcan a las clases aristocráticas.<sup>16</sup> En cualquier caso, solo los ciudadanos libres pueden llevar la *bullā*.<sup>17</sup> El

12 Foucher 1958b: 17; Sichert 2000: 540.

13 Gauckler 1901 opina que se trata de un pez, pero nosotros creemos más probable la lectura de Perdrizet 1922: 31, fig. 2, el cual lo considera un falo erecto.

14 Dicho amuleto formaba parte de la exposición “Memorie del Sottosuolo”, Roma, 2007, pero no fue incluido en el catálogo.

15 Varr. *L.L.* 7, 97: “Por esto, lo feo tiene el nombre de *obscaenum* por el hecho de que, excepto en escena (*scaena*), no debe decirse públicamente. Puede deberse incluso al hecho de que a los niños se les cuelga en el cuello una cierta cosa algo fea, para que nada les dañe, denominada *scaeuola* por razón de su buen augurio (*scaeua*). A esto se le llama así a partir de la zurda, es decir, la izquierda, porque se estima que los buenos auspicios vienen por la izquierda”. Para una explicación de por qué Varrón considera la izquierda (*sinistra*) como un elemento locativo de buen augurio cuando normalmente es al contrario, vid. Marco Simón 1986.

16 Iuu. 5, 165.

17 Suet. *Rhet.* 25.

origen del uso de la *bullā* entre los niños de las familias romanas se remonta a Tarquinio Prisco; según Plinio el Viejo:

Sed a Prisco Tarquinio omnium primo filium, cum in praetextae annis occidisset hostem, bulla aurea donatum constat, unde mos bullae duravit, ut eorum, qui equo meruissent, filii insigne id haberent, ceteri lorum.<sup>18</sup>

La comparación entre el comentario de Varrón acerca de los amuletos infantiles y el de Plinio puede llevar a cierta confusión. Una posibilidad es que las familias de la clase senatorial utilizaran bolas de oro principalmente como distintivo de clase, mientras que en el resto de habitantes del imperio el tipo de amuletos infantiles que se utilizaban variara dentro de los gustos de cada cual, o de las costumbres locales. Una solución de compromiso parece el caso de varias *bullae* en forma de lágrima con una representación fálica grabada en la parte exterior de las mismas.<sup>19</sup>

Independientemente de las controversias que puedan suscitar las fuentes literarias, lo cierto es que existe una enorme cantidad y variedad de representaciones fálicas exentas realizadas en diversos soportes y repartidas por las provincias occidentales del imperio. Se ofrece a continuación una descripción de las mismas, haciendo especial mención a los casos singulares, para tratar de explicar posteriormente las características simbólicas de estas piezas.

### 1.1. IMÁGENES DEL FALO EXENTO EN ITALIA

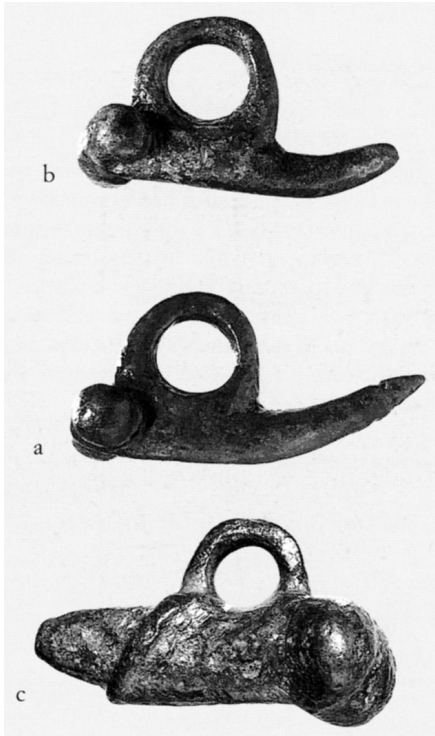
En el caso de Italia, la mayor parte de estas representaciones fálicas aparece en amuletos, *tintinnabula* y relieves parietales. Los amuletos fálicos de Italia cuya datación se conoce están fechados entre el siglo I a.C. –aunque la datación no es precisa– y finales del siglo II, comienzos del III d.C.<sup>20</sup> No podemos afirmar con certeza que el más antiguo de los que se tiene constancia sea del siglo I a.C. por dos motivos: 1- se encontró en una habitación residencial de una villa romana en Cassana con monedas del s. I a.C. al III d.C.; 2- su morfología es relativamente compleja. Se trata de un amuleto bicónico con órgano masculino en la parte inferior; sobre el pene hay una cabeza viril estilizada, con los rasgos faciales apenas marcados sobre cuyo significado no podemos precisar nada.

18 Plin. *N.H.* 33, 10: “Pero de todos ellos (reyes anteriores a T. Prisco) Tarquinio Prisco, es bien sabido, presentó por primera vez a su hijo con un amuleto de oro cuando, mientras todavía estaba en edad de llevar la *toga praetexta*, mató a un enemigo en la batalla; y desde entonces la costumbre del amuleto (*bullā*) se ha mantenido como una distinción llevada por los hijos de aquellos que han servido en la caballería, mientras que los hijos del resto solo llevan una correa de cuero”. Cf. Hon. *in Verg. Aen. lib.*, 9, 587, 7.

19 Faider-Feytmans 1957: 99-100, n<sup>os</sup> 220-223; Deyts y Rolley 1973: n<sup>o</sup> 7.

20 Varese y Travagli Visser 1978: 94, n. 117 para el amuleto más antiguo del que tenemos constancia y Bolla 1997: 115, n<sup>o</sup> 147 para el más moderno.

Lo que sí que podemos afirmar con toda seguridad es que la mayoría de los amuletos fálicos hallados en territorio itálico corresponden al siglo I d.C. Durante este siglo se encuentran amuletos con formas de lo más variado; los más sencillos, y más frecuentes, representan un miembro viril erecto representado de lado (grupo A. Cf. Imágenes 1 y 2).<sup>21</sup>



1. Amuletos fálicos provenientes de Pádova. Zampieri y Lavarone (2000), p. 129.



2. Amuleto fálico proveniente de Pádova. Zampieri y Lavarone (2000), p. 129.

Los amuletos del grupo A tienen a su vez dos variantes: una de ellas representa un glande en cada extremo del amuleto, de modo que resultaría un amuleto bifálico con forma de creciente lunar debido a la erección de cada uno de los penes;<sup>22</sup> la otra variante sustituye uno de los glandes por un puño cerrado haciendo el gesto de la *higa*,<sup>23</sup> sobre el que hablaremos más adelante. Dentro del grupo A, existen tres ejemplos especialmente peculiares; uno de ellos es una versión del modelo de falo simple erecto pero con dos alas triangulares;<sup>24</sup> el se-

gundo tipo singular es una versión del modelo bifálico al que se ha añadido los cuartos traseros de un felino –la cola del felino se transforma en uno de

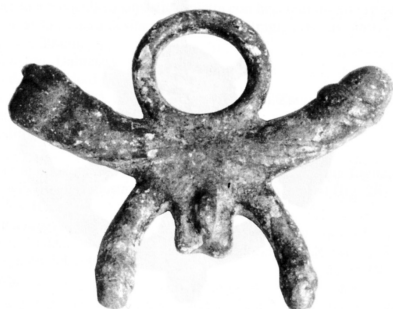
21 Fiorelli 1866: 10, n<sup>os</sup> 74-79, 81-87, 92 y 94-98; Valotaire 1919 287, n<sup>o</sup> 464; Pannuti 1983: 136, n<sup>os</sup> 237-238; Bolla y Tabone 1996: 266, n<sup>os</sup> B 46-49; Bolla 1997: 112, n<sup>o</sup> 132; Zampieri 1997: 82-82, n<sup>os</sup> 144-146; Zampieri y Lavarone 2000: 129, n<sup>o</sup> 190; Cuscito y Verzár-Bass 2002: 422, fig. 13.

22 Fiorelli 1866: 10, n<sup>os</sup> 88, 90, 91 y 96, p. 11, n<sup>os</sup> 125-138.

23 Fiorelli 1866: 10, n<sup>o</sup> 93; pp. 11-12, n<sup>os</sup> 140, 141, 143-145, 147-152; Cuscito y Verzár-Bass 2002: 422, fig. 13; Bolla y Tabone 1996: 268, n<sup>o</sup> B 50 (los autores creen que este amuleto es tardoantiguo debido a su lenguaje poco naturalístico y simplificado pero, dada la cantidad de paralelos, nosotros creemos que es del siglo I d.C.).

24 Bolla 1997: 146, n<sup>o</sup> 212, aunque la autora cree que se trata de un amuleto falso.





3. Amuleto multifálico procedente de Aquileya. Cuscito y Verzár-Bass (2002), p. 497.



4. Amuleto fálico con *marsupium*, águila y cabeza de carnero procedente de Pádova. Zampieri y Lavarone (2000), p. 120.



6. Amuleto procedente de Pompeya. de Caro (2000), pp. 75, 80 y 86.



5. Amuleto procedente de Pompeya. de Caro (2000), pp. 75, 80 y 86

los falos erectos— de cuyas patas, a su vez, asoma otro pene erecto, de modo que resultaría una especie de amuleto trifálico con patas traseras de félido.<sup>25</sup> Finalmente existe un modelo de amuleto que, además de un falo erecto y un brazo realizando la *higa*, tiene una vulva en la parte central del amuleto.<sup>26</sup>

La morfología del otro gran grupo de amuletos fálicos (grupo B. cf. imágenes 3, 4, 5 y 6) que ha aparecido en la Península Itálica comprende una placa central cónica que suele representar un aparato genital masculino en reposo de la que salen dos brazos, que generalmente terminan en forma de glande, for-

<sup>25</sup> Di Stefano 1975: 93, nº 166.

<sup>26</sup> Zampieri 1997: 81, nº 142; Zampieri y Lavarone 2000: 129, nº 191.

mando un creciente lunar.<sup>27</sup> Este modelo también tiene sus variantes. Hay ocasiones en las que uno de los laterales, en lugar de terminar en glande, termina en puño realizando la *higa*;<sup>28</sup> en otros casos, en lugar de dos brazos, tiene cuatro: dos en forma de creciente lunar y otros dos en forma de decreciente lunar dando lugar a un amuleto ipentafálico!;<sup>29</sup> en otras ocasiones el aparato genital masculino en reposo que forma el cuerpo central del amuleto se sustituye por una cabeza de toro (imagen 6).<sup>30</sup> Por último, hay un ejemplo particular que no tiene brazos; es solo el aparato genital masculino, pero en la parte superior hay una cabeza viril de frente, como el modelo de Cassana (imágenes 7 y 8).<sup>31</sup>



7. Amuleto fálico con rostro de expresión patética. Procedencia desconocida. Oggiano-Bitar (1984), n. 261.



8. Amuleto fálico con cabeza grotesca proveniente de Auxerre. Deyts y Rolley (1973), n. 190.

Aparte de estos dos grandes grupos de amuletos fálicos, se conserva un collar de cuentas de pasta vítrea con higas y órganos genitales masculinos intercalados cuya función imaginamos que debía ser similar a la del resto de modelos (imagen 9).<sup>32</sup>

27 Fiorelli 1866: 10, n° 89; Bellucci 1900: 27, n° 1; Bolla 1997: 118-119, n° 159.

28 Galliazzo 1979 124, n° 36; Tombolani 1981: 98, figs. 78 y 79; Bolla 1997: 117-118, n°s 153-157.

29 Tombolani 1981: 98, fig. 77; Cuscito y Verzár-Bass 2002: 496, fig. 21.

30 Tombolani 1981: 99, fig. 80; Cuscito y Verzár-Bass 2002: 496, fig. 22.

31 Bolla 1997: 114, n° 146.

32 Tomei 2006: 262.



9. Amuletos procedentes de Pompeya y Herculano. de Caro (2000), pp. 75, 80 y 86.

Con respecto a los *tintinnabula* cuyo motivo principal es un falo exento, su cronología abarca desde el siglo I a.C. hasta el II d.C. La variedad de sus formas hace que sea complicado establecer tipología alguna. La mayor parte de ellos representan un enorme falo erecto alado y con patas traseras de animal en lugar de bolsa testicular (imagen 10).<sup>33</sup> En algunos casos, las patas son de felino<sup>34</sup> y en otros de equino,<sup>35</sup> pero aparte de esto, prácticamente todos los cuartos traseros tienen una cola que termina en glande<sup>36</sup> y un enorme pene erecto que asoma entre las patas. En dos casos, el pene está siendo cabalgado por una persona (un hombre en un caso y una mujer en el otro) que está colocando una corona sobre la cabeza de su montura (imagen 11).<sup>37</sup> En otro caso peculiar, en lugar de haber un jinete, lo que descansa sobre el cuerpo del enorme falo es un ratón que está mordiendo a una tortuga.<sup>38</sup> Además de estos ejemplos, conocemos otro *tintinnabulum* fálico con una morfología diferente a la de los que acabamos de describir. Se trata de un cuerpo central que representa un órgano genital masculino en reposo del que salen dos brazos; uno de los brazos termina en una mano sujetando un portamonedas (*marsupium*), y el otro acaba en una cabeza de carnero. Sobre el cuerpo principal se apoya un águila con las alas semidesplegadas (imagen 4).<sup>39</sup>

En lo que se refiere a relieves y pinturas murales de falos exentos, la cronología es la misma que en los casos anteriores. La mayor parte de los casos son representaciones de un solo falo erecto y de perfil.<sup>40</sup> En tres ejemplos,

33 Varone 2000: 18; Pozzi et al. 1989: 192, n° 130; Fiorelli 1866: 13, n° 167 y 168.

34 de Caro 2000: 71.

35 Galliazzo 1979: 123, n° 35.

36 Conocemos un caso que, en lugar de terminar la cola en glande, termina en puño realizando el gesto de la *higa*: Fiorelli 1866: 12, n° 164.

37 de Caro 2000: 71; Fiorelli 1866: 14, n° 176.

38 Fiorelli 1866: 13, n° 173.

39 Zampieri 1997: 81, n° 143; Zampieri y Lavarone 2000: 120, n° 156.

40 Varone 2000: 15 y 16.



10. *Tintinnabulum* polifálico proveniente de Pompeya. de Caro (2000), p. 71.



11. *Tintinnabulum* polifálico proveniente de Pompeya. de Caro (2000), p. 71.

todos provenientes de Pompeya, el miembro viril está asociado a una inscripción: así ocurre en un relieve fálico bajo el cual se lee *hanc ego cacavi*,<sup>41</sup> o en la famosa inscripción en la que lee *hic habitat felicitas* (imagen 12);<sup>42</sup> o el epígrafe *ubi me iuuat asido*,<sup>43</sup> correspondiente este último no a un relieve sino a una pintura mural de un falo exento. Aparte, existen dos relieves, también provenientes de Pompeya, de un miembro viril entre las herramientas de un albañil (imagen 13),<sup>44</sup> y un fresco en donde se aprecia un falo eyaculando mientras dos hombres se masturban mirando hacia él. Por último, hay algunos casos en Pompeya en los que el órgano masculino se representa dentro de un templete (imagen 14);<sup>45</sup> en uno de esos casos no es un solo falo el que aparece grabado, sino cuatro,<sup>46</sup> y en otro, lo que se representa es uno de esos falos alados típicos de los *tintinnabula*.<sup>47</sup>

41 Varone 2000: 16.

42 *CIL* IV 1454. Varone 2000: 16.

43 PPM. VIII, fig. 25, p. 905.

44 PPM. VII, fig. 112, p. 765.

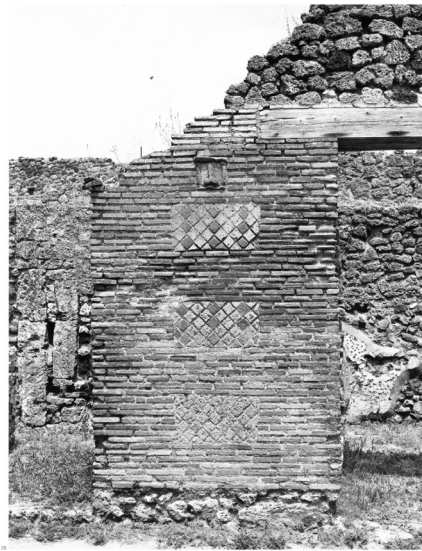
45 PPM. VI, fig. 2, p. 367.

46 PPM VI, fig. 3, p. 343; Varone 2000: 16.

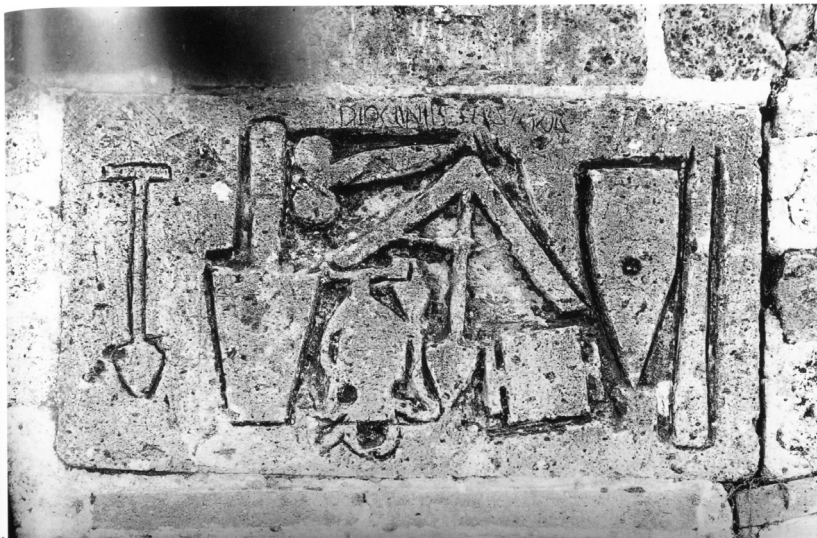
47 Varone 2000: 17.



12. Relieve fálico procedente de Pompeya. de Caro (2000), p. 81.



14. Relieve con representación fálica procedente de Pompeya. *PPM* VIII, p. 905.



13. Relieve con los instrumentos de un albañil y un falo apotropaico. *PPM* VII, p. 765.

## 1.2. IMÁGENES DEL FALO EXENTO EN ÁFRICA

En el norte de África no se han conservado amuletos fálicos, pero sí representaciones del miembro viril en mosaicos y relieves parietales. Con respecto a los mosaicos, hay muy pocos con datación precisa; dos corresponden a finales del siglo II d.C.<sup>48</sup> y otro a comienzos del siglo IV d.C.;<sup>49</sup> sobre el resto no se sabe nada, aunque deben oscilar entre esas mismas fechas. De dos de ellos, con una clara función apotropaica, ya hemos hecho referencia un poco más arriba. Con respecto al resto, no se puede establecer tipología alguna. Uno de ellos, muy dañado, datado a finales del siglo II d.C. y proveniente de Themetra, presenta dos falos enfrentados, uno de los cuales está sobre una pata de gallo; el otro fallo está en una sección mutilada del mosaico, por lo que no se puede saber si también descansaría sobre una pata de gallo.<sup>50</sup> Además, el mosaico tenía una inscripción, pero está tan estropeada que resulta ilegible. En otro caso, proveniente de Hadrumeto, se representa a un fallo eyaculando entre dos vulvas junto a una inscripción en la que se lee O. CHARÍ.<sup>51</sup> También junto a un órgano genital femenino aparece otro fallo de un mosaico de una villa que está entre Sidi Bou Ali y Enfidaville, en Túnez (cf. Imagen 15).<sup>52</sup> En este caso se trata de una restauración de un mosaico que está fechada a comienzos del siglo IV, por lo que la cronología es bastante tardía en comparación con el resto de materiales que trabajamos. En ese mismo mosaico, y perteneciente asimismo a la restauración del siglo IV, hay otro miembro viril y un gallo junto a la firma del restaurador, el cual, además de incluir los falos en la reforma musiva, colocó una inscripción en la que se lee *uenis D(eus) te (seruet)*. Por último, en una casa romana de Thysdrus se halló un mosaico con un fallo erecto y dos toros.<sup>53</sup>

En cuanto a los relieves con representaciones del órgano reproductor masculino hallados en el norte de África, no es difícil encontrar ejemplos desde Marruecos hasta Libia. Sin embargo, el principal problema al que nos enfrentamos es el de la datación de los mismos. Debido a las enormes similitudes con otras partes del Imperio, creemos que también corresponden a los siglos I y II d.C., pero en el caso de África parece que la práctica de utilizar el fallo como apótrope ha pervivido hasta al menos el siglo IV d.C. Se pueden distinguir cuatro grandes categorías: un fallo exento, dos falos (normalmente enfrentados), varios falos en la misma escena y el fallo con cuartos traseros de animal tan característico de los *tintinnabula*. La mayor parte de los falos

48 Foucher 1958b: 17 y 19; Sichert 2000: 540 y 542.

49 Foucher 1958a: 131-135; Foucher 1967-68: 209; Sichert 2000: 545.

50 Foucher 1958b: 19; Sichert 2000: 542.

51 Foucher 1960: n° 57011; Sichert 2000: 538. Foucher propone tres interpretaciones de la inscripción: 1. puede ser el vocativo de *charis* (delicia); 2. puede ser la abreviación del epíteto *charidotes*, aplicado a Zeus, Hermes y Baco; 3. podría tratarse de una evocación al *charismion*, un afrodisíaco muy reputado.

52 Foucher 1967-68: 209; Sichert 2000: 545.

53 Picard 1957; Sichert 2000: 549.



15. Mosaico de un ojo siendo atacado procedente de Mokhnine.  
<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/10/MAGIE/Mag2.thml>

exentos son relieves hechos en sillares provenientes de hallazgos en Argelia y Túnez,<sup>54</sup> aunque no faltan ejemplos en Marruecos (Bihar Ouled Athman)<sup>55</sup> y en Libia (Lepcis Magna). De los numerosos ejemplos, hay cuatro que merecen una especial atención por sus peculiaridades. Uno de ellos, proveniente de Tébesa (en Argelia) corresponde a un relieve fálico asociado a la siguiente inscripción: [*Injude linge*, por lo que no hay duda de su carácter apotropáico. Otro de los casos que resultan llamativos, proveniente de Albulae (también en Argelia) es el de un falo esculpido en el capitel de una pilastra que fue utilizado como gancho o polea.<sup>56</sup> El tercer caso que no se corresponde a los relieves habituales (hallado en Rusicade, Argelia) es el de un aparato reproductor masculino en reposo esculpido en un bloque de mármol en cuya parte inferior hay también un relieve de dos pies. El último caso peculiar, proveniente de la ciudad romana de Thuburbo Maius (en Túnez) no es propiamente un relieve fálico sino toda una escultura fálica: un cilindro terminado en glante con dos esferas de piedra en la base que representarían los testículos.<sup>57</sup>

Sobre los sillares que tienen un relieve de dos falos juntos o enfrentados, el caso más interesante es el de Aïn Soltane, en Argelia, en donde se conserva un sillar correspondiente al dintel de una puerta con dos miembros viriles enfrentados sobre la inscripción *inuide, uiue et uide*.<sup>58</sup>

54 Gauckler 1900: 101; Ballu 1911; Gsell y Delamare 1912: 33; Gsell 1918: vol. 2, p. 144; Carcopino 1919: 170-171; Merlin y Poinsot 1922: 51; Gsell 1922, vol. 3; Poinsot 1930-1931; Devaux 1930-1931: 680; Leschi 1950; Ghalia 1990; Sichet 2000: 415, 417, 421, 422, 423, 439.

55 Gsell 1893: 206; Sichet 2000: 426.

56 Sichet 2000: 424.

57 Poinsot 1940; Sichet 2000: 440.

58 Gsell 1965: n° 864; Sichet 2000: 415.

En lo que respecta a las representaciones múltiples de falos en la misma escena, aunque hay pocos ejemplos, las formas de composición son variadas. En Cherchel, Argelia, por ejemplo, hay dos bloques de piedra juntos en los que se aprecia un relieve de dos penes enfrentados con un triángulo entre ellos y tres falos que se dirigen hacia un ojo.<sup>59</sup> En otro caso proveniente de Útica, en Túnez, los tres falos que hay en la imagen han sido grabados de modo que forma una estrella, con los testículos unidos entre sí y los glandes hacia fuera.<sup>60</sup>

Para terminar con las representaciones fálicas del norte de África, conviene hacer mención a los relieves de falos con cuartos traseros de animal. Los ejemplos son solo tres, pero muy característicos. El primero de ellos, proveniente de Hipona (Argelia) es tremendamente similar a algunos de los *tintinnabula* provenientes de Italia. Se trata de un relieve fechado en el s. I d.C. que muestra un falo erecto con los cuartos traseros de un animal itifálico y una cola hacia arriba que termina en un glande.<sup>61</sup> El segundo caso, encontrado en la entrada de una gruta en Tiddis (también en Argelia), presenta otra criatura parecida pero con patas de gallo en esta ocasión.<sup>62</sup> En último lugar, se conserva en Lepcis Magna al menos un sillar con una *tabula ansata* dentro de la cual hay representado un falo con cuartos traseros de animal itifálico, en esta ocasión sin cola, dirigiéndose hacia un ojo, por lo que su función profiláctica es, de nuevo, indiscutible (Imagen 16).<sup>63</sup>



16. *Tabula ansata* representando a un ojo siendo atacado por una criatura con cabeza fálica. Lepcis Magna. Libia. <http://www.flickr.com/photos/sebastiagiralt/1485726489/sizes/o/>

59 Una vulva según Durry 1924; cit. en Sichet 2000: 426.

60 Merlin 1913: 114; Sichet 2000: 440.

61 Albertini 1924; Morel 1968: 40; Sichet 2000: 420.

62 Berthier 1945: 11-120; Sichet 2000: 439.

63 Picard 1954: 238; Sichet 2000: 418.



### 1.3. IMÁGENES DEL FALO EXENTO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

A diferencia de lo que ocurre en Italia, la mayor parte de los amuletos fálicos de los que hay noticia en la Península Ibérica no son representaciones simples de un falo erecto en lateral, aunque abundan los ejemplos de este tipo, sino las versiones más complejas con dos brazos formando un creciente lunar y un cuerpo central formado por un aparato genital masculino en reposo. Puesto que ya se ha hecho una clasificación tipológica de los amuletos fálicos de Hispania,<sup>64</sup> nosotros no vamos más que a dar una descripción sucinta de los mismos atendiendo a las versiones más peculiares. En general, se pueden diferenciar, como en el caso de Italia, dos grandes grupos con variantes. El primer gran grupo está formado por amuletos simples: una representación generalmente en bronce de un falo erecto de perfil.<sup>65</sup> La variante que tiene este grupo prolonga un poco el cuerpo central y coloca en el otro extremo del amuleto un puño cerrado realizando el gesto de la *higa* de modo que queda un glande en un extremo y una *higa* en el otro.<sup>66</sup>

El segundo gran grupo lo forman los amuletos que representan un órgano reproductor masculino visto de frente como cuerpo central de la pieza, y dos brazos que salen en los laterales formando un creciente lunar (cf. imágenes 3 y 5). Hay ocasiones en las que el amuleto carece de brazos.<sup>67</sup> En otro caso, al amuleto se le añaden otros dos brazos, formando tanto un creciente como un decreciente lunar.<sup>68</sup> La mayor parte de los amuletos con dos brazos en forma de creciente lunar hacen que uno de ellos termine en puño realizando la *higa*.<sup>69</sup> Aparte, hay dos casos singulares: uno en el que hay una cabeza de toro sobre el cuerpo central del amuleto<sup>70</sup> y otro en el que en lugar de brazos laterales lo que sale del amuleto son dos apéndices con forma de pluma; además, en el cuerpo central hay dos cavidades que dan la sensación de ojos. En conjunto, este amuleto da la sensación de estar representando a un búho más que ser un amuleto fálico.<sup>71</sup>

64 Del Hoyo Calleja y Vázquez Hoys 1994; Del Hoyo Calleja y Vázquez Hoys 1996.

65 Leite de Vasconcellos 1913: fig. 287; De la Barrera y Velázquez 1988; Zarzalejos, Aurrecochea, y Ochoa 1988; da Ponte 2002; M.A.N. Inv. Gral. n<sup>os</sup> 1973/65/219 y 1973/65/215 (otros n<sup>os</sup>: 617 38494 y 618 38495); M.A.N. Inv. Gral. n<sup>os</sup> 20162, 20163 y 20164 (Col. *Taggiasco*).

66 Leite de Vasconcellos 1913: figs. 288 y 289; Zarzalejos, Aurrecochea, y Ochoa 1988; da Ponte 2002; M.A.N. (Inv. Gral. n<sup>o</sup> 17186 (Col. *Vives*)).

67 Leite de Vasconcellos 1913: fig. 286; Zarzalejos, Aurrecochea, y Ochoa 1988; da Ponte 2002.

68 M.A.N. Inv. Gral. n<sup>o</sup> 20166.

69 Leite de Vasconcellos 1913: fig. 290; Galve y Andrés 1983; Galve 1983; Labeaga 1987; De la Barrera y Velázquez 1988; da Ponte 2002. M.N.A.R. Inv. Gral. n<sup>o</sup> 24319 e Inv. Gral. n<sup>o</sup> 1973/58/CL/103 (otros n<sup>os</sup>: 289) tienen uno de los brazos laterales rotos, así que no podemos saber si esta parte terminaba en *higa* o en glande; M.A.N. Inv. Gral. n<sup>o</sup> 3036. (Col. *Salamanca*); M.A.N. Inv. Gral. n<sup>os</sup>. 1973/58/CL/4748 (Col. *Santa Olalla*. Otros n<sup>os</sup>: 294); M.A.N. Inv. Gral. n<sup>o</sup> 3035 H.N. (Col. *H<sup>a</sup> Natural* n<sup>o</sup>: 473); M.A.N. Inv. Gral. n<sup>os</sup> 73/65/201 y 73/65/205 (otros n<sup>os</sup>: 613 38490 y 614 38491); M.A.N. Inv. Gral. n<sup>o</sup> 18553 (Col. *Saavedra*).

70 Galve 1983.

71 De la Barrera y Velázquez 1988.

Además de estos amuletos fálicos se conocen cinco amuletos de hierro que representan solo la bolsa testicular, lo cual resulta poco habitual.<sup>72</sup>

Por último hemos encontrado en el Museo Arqueológico Nacional una pieza extraña, demasiado grande para ser una filacteria (tiene 10 cms. de longitud), pero con características muy similares al grupo de amuletos que representan un falo en un extremo de la pieza y un puño en *higa* en el otro. Esta pieza tiene añadidos un gallo posado en el centro del amuleto y el puño en *higa* sujeta una pieza similar a una botella. Por lo extraña que resulta, su tamaño y el hecho de que no tenga anillos de suspensión para colgar campanillas, puede que la pieza sea falsa.<sup>73</sup>

En lo que se refiere a *tintinnabula* los ejemplos que se conservan en la Península Ibérica son solo dos. Uno de ellos representa al clásico falo con cuartos traseros de animal itifálico y cola terminada en glande sobre el que cabalga una mujer que está coronando la cabeza en forma de glande de la extraña bestia (cf. Imagen 16).<sup>74</sup> El otro es un caso único proveniente de Mérida; se trata de una especie de hombrecillo hueco con brazos y piernas articulados cuya cabeza es un bálano.<sup>75</sup>

Algo de lo que solo hemos encontrado referencias en la Península Ibérica es la representación de relieves de falos en vasos cerámicos.<sup>76</sup> La variedad de estos vasos es considerable, desde modelos de *terra sigillata* hispánica hasta cerámica común oxidante o cerámica de engobe. En algunos casos se trata de falos exentos, en otros son falos incluidos en la serie decorativa, unas veces están representados en horizontal, otras en vertical y otras incluso en diagonal, dirigiéndose los extremos del miembro viril hacia otro en vertical.

Finalmente, en lo que se refiere a relieves de falos en sillares de piedra y edificios, la Península Ibérica no ofrece tanta variedad como el norte de África. Todas las piezas están datadas entre finales del siglo II a.C. y comienzos del I, y finales del siglo I d.C. En general se trata de representaciones simples de falos,<sup>77</sup> excepto en un caso (proveniente de Caparra, Cáceres) en el que se aprecian dos falos enfrentados tocándose.<sup>78</sup> Sobre el miembro viril izquierdo hay un huevo, y en el centro de la imagen hay dos medias lunas.

72 De la Barrera y Velázquez 1988.

73 M.A.N. Inv. Gral. n.º. 20326.

74 Blázquez 1984-85.

75 Blázquez 1984-85; Gijón Gabriel 1988: fig. 6; Nogales 2000: Lám. XXIV A; Gijón Gabriel 2004: fig. 354; Nogales 2007: 61.

76 Jorda Cerda y Domínguez 1961: 36 fig. 6; Jorda Cerda 1962: 16; Alarcão 1975: 93-95; Alarcão y Ponte 1984: 123 y 134 n.º 555; Mayet 1984: 31, lám. LXXXII, 299; Amare Tafalla 1984: 132 n. 59, p. 132 n. 62, y lám. XI 28; Sánchez-Lafuente Pérez 1990: 196-197, fig. 82, 188; Loriente y Oliver 1992: 53; Mínguez Morales 1996; da Ponte 2002; Cura i Morera 2002-2003.

77 Álvarez Martínez 1983: 35, lám. XV; Balil 1983: 115 y 116.

78 Blázquez 1966: 34, lám. X 3.

#### 1.4. IMÁGENES DEL FALO EXENTO EN GALIA

No hemos hallado en Galia relieves arquitectónicos que representen miembros viriles de ninguna clase, pero sí que se conservan numerosos amuletos y algunos *tintinnabula* muy similares a los modelos que ya se han visto en las otras regiones del Imperio que tratamos.

La división de amuletos fálicos que se puede hacer para los conservados en Galia es muy similar a la que se ha hecho para las regiones que ya hemos tratado. Por un lado, hay un grupo de amuletos sencillos que representan un falo erecto de perfil (Imagen 1).<sup>79</sup> Como variantes de este gran grupo, se podrían considerar un par de casos en los que en lugar de ser un miembro viril, lo que se representa es un brazo con el puño cerrado realizando el gesto de la *higa*.<sup>80</sup> Además, también en Galia está presente la variante que añade a uno de los extremos del amuleto un puño en *higa*.

En cuanto a los modelos más complejos (cf. imágenes 3,4 y 5), formados por un cuerpo central representando un aparato genital masculino de frente, del que salen dos brazos en los laterales dibujando un creciente lunar,<sup>81</sup> hay también algunas variaciones. Por ejemplo, hay numerosos ejemplos que carecen de brazos laterales,<sup>82</sup> y otros que no tienen brazos laterales pero sí una cabeza humana (normalmente con rasgos muy marcados, próximos a figuras grotescas) sobre la placa central ocupada por el miembro viril en reposo.<sup>83</sup> En otros casos, además de los brazos laterales, se ha añadido la cabeza de un animal astado,<sup>84</sup> y en otros, los brazos laterales están hacia abajo, formando un decreciente lunar.

Hay algunos modelos más de amuletos fálicos, aunque el editor los considera falsos, a los que se han añadido alas, o que representan al falo-bestia con cuartos traseros de animal (Imagen 17).<sup>85</sup>

Los *tintinnabula* que conocemos procedentes de Galia, tienen una peculiaridad. Se trata de penes erectos como en los otros casos que hemos visto, pero la parte final, en lugar de estar compuesta por los cuartos traseros de un animal itifálico, tiene piernas humanas entre las que asoma otro pene erecto.

79 Faider-Feytmans 1952: 146, n<sup>os</sup> F 35-37; Esperandieu y Rolland 1959: 85, n<sup>o</sup> 201; Lebel 1959-1961: 53, n<sup>o</sup> 153-154; Rolland 1965: 177-178, n<sup>o</sup> 420-425.

80 Lebel 1959-1961: 65, n<sup>o</sup> 214 y 214 bis.

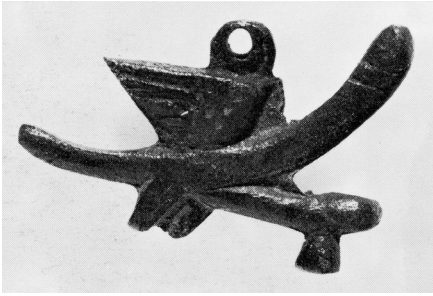
81 Reinach 1894: 362, n<sup>os</sup> 534, 536 y 537 (por lo "obsceno" del tema, Reinach da noticia del amuleto de manera escueta y en griego); Faider-Feytmans 1957: 104, n<sup>o</sup> 240; Esperandieu y Rolland 1959: 85, n<sup>os</sup> 197-200; Lebel 1959-1961: 53-54, n<sup>o</sup> 155; Rolland 1965: 178, n<sup>os</sup> 426-428; p. 179, n<sup>os</sup> 429-439; Oggiano-Bitar 1984: 121, n<sup>o</sup> 263.

82 Valotaire 1919: 287, n<sup>o</sup> 464; Faider-Feytmans 1952: 147, n<sup>o</sup> R 52.; Faider-Feytmans 1957: 104, n<sup>os</sup> 241 y 242; Esperandieu y Rolland 1959: 85, n<sup>o</sup> 201; Lebel 1959-1961: 53, n<sup>o</sup> 150 y 151; Lebel 1962: 29, n<sup>o</sup> 37 y 38; Rolland 1965: 176-177, n<sup>o</sup> 416-419; Oggiano-Bitar 1984: 121, n<sup>o</sup> 265.

83 Deyts y Rolley 1973: n<sup>o</sup> 190; Oggiano-Bitar 1984: 120-121, n<sup>o</sup> 261.

84 Faider-Feytmans 1957: 105, n<sup>o</sup> 243.

85 Lebel 1959-1961: 85, n<sup>os</sup> 306 y 307.



17. Amuleto polifalco alado proveniente de Arles-Trinquetaille. Og-giano-Bitar (1984), n. 263.

En uno de los ejemplos de los que tenemos constancia (de procedencia desconocida) hay un gallo apoyado sobre la verga del falo principal.

Aparte de estas piezas, en Galia se han encontrado también representaciones fálicas entre las piezas de aplique de una embarcación datada en el siglo I d.C., algo de lo que no tenemos constancia para otras partes del Imperio.

### 1.5. SIMBOLOGÍA RELACIONADA CON EL FALO EXENTO

Como hemos comentado antes, las teorías acerca de la simbología del falo como apótropeo contra el mal de ojo son variadas. Los hay que defienden que el mal de ojo, puesto que sus poderes son destructivos y mortales, se debe combatir con símbolos que representen la vida y la fecundidad. Otros sostienen que el miembro viril es una imagen grotesca y obscena, la cual haría que el aojador apartara la mirada de su víctima. Por otro lado se ha propuesto que el miembro viril erecto es un símbolo de poder y fuerza, en analogía con el comportamiento de algunos simios, que muestran su aparato reproductor como forma de intimidación contra sus enemigos. No estamos convencidos de que esta analogía sea acertada, pero la hipótesis del miembro viril como un símbolo de poder y de fuerza sí que nos lo parece. Es común encontrarse en la elegía latina la guerra como una metáfora del sexo. En una de las elegías de Propertio dedicada a la paz, el poeta defiende que solo debería ser lícito luchar en los ajeteos del sexo. Así, comienza su poema de la siguiente manera:

Pacis Amor deus est, pacem ueneramur amantes:  
sat mihi cum domina proelia dura mea.<sup>86</sup>

En otro poema, recurre de nuevo al motivo del amor como una batalla campal:

dulcior ignis erat Paridi, cum Graia per arma  
Tynaridi poterat gaudia ferre suae:

<sup>86</sup> Prop. 3, 5: "Amor es dios de paz: los amantes veneramos la paz / solo con mi dueña sostengo duros combates" (Trad. de A. Alvar Ezquerro, *Poesía de amor en Roma*, Madrid, Akal, 1993). Cf. Tibul. 1, 3, 64, en donde el autor también se presenta enemigo de la guerra, excepto si se trata de batallas de amor.

dum uincunt Danaï, dum restat barbarus Hector,  
ille Helenae in gremio maxima bella gerit.<sup>87</sup>

Y, una vez más, en su octava elegía del libro IV, Propertio describe una reyerta con su amada puesto que se lo ha encontrado en la alcoba junto a otras tres mujeres. Después de que Cintia lo amoneste debidamente, Propertio y ella buscan la reconciliación:

atque ita mutato per singula pallia lecto  
respondi, et noto soluimus arma toro.<sup>88</sup>

Aunque, sin duda, el maestro a la hora de describir el sexo como una batalla entre enamorados es Ausonio, el cual, en su *centón nupcial*, utiliza versos de la épica virgiliana para componer un poema sobre la desfloración de una muchacha:

Postquam congressi sola sub nocte per umbram  
et mentem Venus ipsa dedit, noua proelia temptant.  
tollit se arrectum, conantem plurima frustra  
occupat os faciemque, pedem pede feruidus urget.  
perfidus alta petens ramum, qui ueste latebat,  
sanguineis ebuli bacis minioque rubentem  
nudato capite et pedibus per mutua nexis,  
monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen  
ademptum,  
eripit a femore et trepidanti feruidus instat.  
est in secessu, tenuis quo semita ducit,  
igne rima micans; exhalat opaca mephitim.  
nulli fas casto sceleratum insistere limen.  
hic specus horrendum: talis sese halitus atris  
faucibus effundens nares contingit odore.  
huc iuuenis nota fertur regione uiarum  
et super incumbens nodis et cortice crudo  
intorquet summis adnexus uiribus hastam.  
haesit uirgineumque alte bibit acta cruorem.  
insonuere cauae gemitumque dedere cauernae.  
illa manu moriens telum trahit, ossa sed inter

87 Id. 3, 8, 29-32: “Más dulce era el fuego de Paris cuando entre las armas aqueas / podía gozar como suya de la hija de Tíndaro: / mientras vencen los Dánaos, mientras aguanta Héctor valiente, / en el regazo de Helena él las guerras mayores emprende.” (Trad. de A. Alvar Ezquerro, op. cit.).

88 Id. 4, 8, 87-88: “Y así, después de cambiar del lecho las sábanas / respondí y soltamos las armas por toda la cama” (Trad. de A. Alvar Ezquerro, op. cit. El editor indica que la expresión *soluere arma* ha tenido diversas interpretaciones, como “acabar el acto amoroso”. A. Alvar Ezquerro entiende la expresión más bien como “liberar las armas”, “sacar las armas”, es decir, comenzar el acto amoroso.

altius ad uiuum persedit uulnere mucro.  
 ter sese attollens cubitoque innixa leuauit,  
 ter reuoluta toro est; manet imperterritus ille.  
 nec mora nec requies, clauumque affixus et haerens  
 nusquam amittebat oculosque sub astra tenebat.  
 itque redivitque uiam totiens uteroque recusso  
 transadigit costas et pectine pulsat eburno.  
 iamque fere spatio extremo fessique sub ipsam  
 finem aduentabant: tum creber anhelitus artus  
 aridaque ora quatit, sudor fluit undique riuus,  
 labitur exsanguis, destillat ab inguine uirus.<sup>89</sup>

La simbología de los animales que aparecen incluidos en los amuletos más a menudo, el gallo y el toro, tampoco resulta especialmente esclarecedora. Se podría pensar que el recurso al toro se debe a la idea de que representa la fertilidad y el potencial generativo que da lugar a la vida,<sup>90</sup> pero también se puede estar aludiendo a su carácter impetuoso, a su bravura y a su capacidad de ensartar al enemigo con su embestida. De acuerdo con otras representaciones apotropaicas contra el mal de ojo, creemos que ésta es la idea más plausible. En el mosaico apotropaico de la Basílica Hilariana –en Roma–, por ejemplo, se ve claramente cómo hay tres animales astados que se lanzan contra el ojo que ocupa el centro del panel (el cual, ya está atravesado por una lanza).<sup>91</sup> Se trata de un ciervo, un toro y una cabra y el único punto en común que

89 Aus. *Cento nuptialis. Imminutio*: “Una vez que están juntos en la noche solitaria a través de las sombras / y la propia Venus les dio valor, se aprestan a nuevos combates. / Él se levanta derecho: aunque ella intenta en vano muchas cosas, / él alcanza su boca y su rostro, ardiente la acosa pie con pie, / buscando pérfido lugares más arriba: una rama, que bajo el vestido se ocultaba, / enrojecida como las sanguinolentas bayas del eneldo y como el minio, con la cabeza desnuda y con los pies unidos mutuamente, / monstruo horrendo, deforme, enorme, y falto de luz, / salta de su pierna y ardiente se aprieta contra la trémula esposa. / Hay en un lugar apartado, a donde conduce un estrecho sendero, / una hendidura de fuego que brilla: exhala oscura un hedor / intenso. / No es lícito a ningún ser pudoroso penetrar en este umbral maldito. / Hay aquí una cueva horrenda: tal hálito, que de sus negras / fauces, emana alcanza con su pestilencia las narices. / Ahí se dirige el joven por una región de caminos conocidos / y, tumbándose encima, llena de pliegues y de tosca corteza, / blande con la ayuda de todas sus fuerzas una lanza. / Se clavó y llevada hasta lo más profundo bebió el cruor virginal. / Resonaron las cavidades y un gemido dieron las cavernas. / Ella, sintiéndose morir, intenta sacar con su mano el dardo, pero entre los huesos / muy profunda penetró en carne viva a través de la herida la punta. / Tres veces, incorporándose y apoyada en el codo, se levantó; / tres veces se desplomó en el lecho. Permanece él imposible. / Ni pausa ni descanso: manteniendo sujeto el timón e hincado, / no lo soltaba y fijaba sus ojos en las estrellas. / Fue y regresó por ese camino una y otra vez y, con un / movimiento de vientre, / perfora los flancos y los pulsa con su peine de marfil. / Ya, casi en la meta y cansados / al final se acercaban: entonces un agitado jadeo sus / miembros sacude / y sus bocas reseca, fluye el sudor con ríos por doquier, / cae exangüe, destila semen de su miembro.” (Trad. de A. Alvar Ezquerro, Madrid, BCG, 1990).

90 Delgado Linacero 1996: 269-297.

91 Blake 1936: 158-159.

vemos entre estos tres animales es su cornamenta. Lo mismo ocurre con un *tintinnabulum* hallado en Pádova<sup>92</sup> y un amuleto proveniente de Bavai,<sup>93</sup> en los que hay representada una cabeza de carnero. Sin embargo, no existe una homogeneidad temática en lo referente a los animales profilácticos. Si bien el tema del ojo siendo atravesado o atacado por bestias es un motivo habitual en la iconografía apotropaica de los siglos I-III d.C. tanto en la parte occidental como la oriental del Imperio, no podemos afirmar que los animales astados sean protagonistas indiscutibles. En un mosaico en Antioquía, por ejemplo, los animales que se lanzan contra el ojo son dos perros, una serpiente, un escorpión y un ciempiés.<sup>94</sup> El ojo también está siendo amenazado por el miembro de un personaje itifálico y ha sido ya atravesado por un tridente y una espada. En otro mosaico, de Túnez en este caso, lo que ataca al ojo –aparte de un falo– son dos serpientes,<sup>95</sup> y en un pavimento musivo hallado en Itálica es un felino el que se está abalanzando contra el ojo.<sup>96</sup> Da la sensación, pues, de que la idea que se pretende acentuar es la de que el ojo debe ser atravesado, debe ser cegado, más allá de otras explicaciones simbólicas más o menos sofisticadas.

La cuestión del gallo en la iconografía profiláctica supone asimismo un enigma difícil de resolver. A diferencia de lo que ocurre con el toro, no se conservan escenas en las que el gallo esté atacando a un ojo; de hecho, la única ave que conocemos que se lanza contra un ojo es una paloma que hay representada en la escena del mosaico de Antioquía. Si tenemos en cuenta las explicaciones de Plinio acerca de las costumbres del gallo y la consideración que de él se tenía en el mundo romano, volvemos a encontrarnos con las ideas de agresividad y poder implícitas en la simbología de los animales astados. En efecto, Plinio cuenta que el gallo tiene un fuerte sentido de la territorialidad y el liderazgo; cuando hay varios gallos, se pone a prueba la supremacía de los mismos mediante la lucha, y su belicosidad es tal que si las dos aves tienen la misma fuerza, prefieren perecer a la vez combatiendo que retirarse de la pelea.<sup>97</sup> No solo se les tiene en buena consideración en el mundo romano por su agresividad, sino también por su orgullo; son las únicas aves que miran a menudo hacia el cielo y esa actitud hace que inspiren terror incluso entre los leones, considerados las criaturas más valientes del reino animal.<sup>98</sup> Para el naturalista romano, este animal representa los valores más ejemplares del *ethos* romano, por lo que comenta que son plenos merecedores de la toga

92 Zampieri 1997: 81, n° 143 = Zampieri y Lavarone 2000: 120, n° 156.

93 Faider-Feytmans 1957: 105, n° 243.

94 Lévi 1941; Lévi 1947: 33 y ss.; Kubinska 1992.

95 Gauckler 1901: CLXXXIX; Perdrizet 1922: 31, fig. 2; Bernand 1991: 85; Sichert 2000: 540.

96 Blanco Freijeiro 1978: 3, láms. 11-13.

97 Plin. *N.H.* 10, 47: *Dimicatione paritur hoc inter ipsos uelut ideo tela agnata cruribus suis intellegentium, nec finis saepe commorientibus.*

98 Id.: *Itaque terrori sunt etiam leonibus ferarum generosissimis.* Cf. Lucr. 4, 710.

purpúrea.<sup>99</sup> La tremenda importancia que tienen en el imaginario romano se aprecia claramente en el papel que desempeñan en la haruspicina. Se considera que son los intermediarios de los designios de Júpiter según la manera que tienen de comer, marcando así los fastos romanos, y se les presta especial atención al comienzo de cada batalla:<sup>100</sup> “ellos imperan en el mayor imperio de la tierra” –*Hi maxime terrarum impero imperant*–.<sup>101</sup>

Otra cuestión enigmática es la de la “animalización” del miembro viril y, en ocasiones su antropomorfización. En las piezas que hemos descrito, hemos mencionado la existencia de piezas, generalmente *tintinnabula*, que representan un miembro viril erecto con cuartos traseros de animal. C. Johns ha propuesto tres posibles explicaciones a este fenómeno. En primer lugar, al hacer del falo un animal autónomo, se estaría aludiendo a la naturaleza independiente del miembro masculino con respecto al resto del cuerpo. En segundo lugar, se estaría confirmando un mayor poder a la simbología del falo asociándolo a animales relacionados con un fuerte vigor sexual. Y en tercer lugar, este tipo de imágenes no tendría ningún tipo de contenido simbólico, y su función sería, sencillamente, provocar hilaridad y entretener.<sup>102</sup>

En el mundo griego, existen representaciones de falos alados desde finales del siglo VI a.C. tanto en cerámica melia y corintia como, y sobre todo, en cerámica ática.<sup>103</sup> Se ha propuesto que el falo exento representa la libertad sexual femenina, que se expresa mediante un miembro viril con vida propia y ajeno al control del hombre.<sup>104</sup> No sabemos hasta qué punto es posible que la mujer en Grecia Clásica tuviera independencia suficiente como para expresar libremente su sexualidad, pero lo cierto es que este tipo de iconografía resulta en cierto modo la antesala del interés platónico sobre las partes del alma que, en ocasiones, no siguen los dictámenes de la razón. En una ocasión, Platón comenta que los órganos reproductores del hombre son desobedientes e independientes, como un animal que no escucha a la razón (οἷον ζῷον ἀνυπήκοον τοῦ λόγου).<sup>105</sup> Paralelamente, los autores hipocráticos también mostraron cierto interés por la naturaleza del deseo sexual como algo físico ajeno a la razón.<sup>106</sup> Por otro lado, este tipo de imaginería también era conocida en el mundo etrusco, sin duda por influencia griega, por lo que en el imaginario romano podría haber entrado tanto desde territorio itálico

99 Plin. *N.H.* 10, 48: *Ut plane dignae aliti tantum honoris perhibeat Romana purpura*.

100 Id. 10, 49: *Hi fasces romanos inpellunt aut retinent, iubent acies aut prohibent, uictoriarum omnium toto orbe partarum auspices*. Cf. Cic. *Diu.* 2, 34, 73.

101 Id. Para otras referencias acerca del gallo, Capponi 1979: s.v. *gallus*.

102 Johns 1982: 68-70.

103 Boardman 1992.

104 Id., pp. 239-240.

105 Pl. *Ti.* 91 b.

106 Con respecto a estas cuestiones, vid. Bravo García 2007, el cual incluye las reflexiones de Platón, Plutarco, Galeno y Agustín principalmente en torno al tema.



como desde Magna Grecia. No resulta del todo claro qué tipo de significado tiene la iconografía del falo animalizado en el mundo griego, pero la *interpretatio romana* de esa misma iconografía está sin duda relacionada con la profilaxis del ojo. El caso más evidente de ello está en una escultura de terracota fechada en época tardo-republicana que representa a dos personas falo-céfalas serrando un ojo.<sup>107</sup> Johns reconoce la misma función apotropaica tanto a las imágenes fálicas con forma de animal como a las personas falo-céfalas, pero cree que estas últimas son una variante romano-céltica, en especial las esculturillas que representan a una persona encapuchada cuya cabeza resulta ser un glande.<sup>108</sup> Es posible que tanto el falo exento, como el falo antropomorfizado o animalizado, sean representaciones del dios Fascino, del que hablaremos más adelante. Al pertenecer esta divinidad a los *sacra* que guardan las vírgenes vestales,<sup>109</sup> y tener estos objetos sagrados un cierto carácter secreto,<sup>110</sup> la manera de representar al dios Fascino podía permitir licencias de todo tipo.

### 1.6. PRÍAPO

La cuestión del posible carácter apotropaico de Príapo y, en general, de las divinidades itifálicas, es más delicada puesto que se confunde con su carácter de dioses propiciatorios y de la abundancia. Las divinidades itifálicas estarían en una frontera difusa dentro del grupo de imágenes que evocan la buena suerte, la abundancia o la felicidad –representados en la forma de *Ἀγαθὴ Τυχῆ*, *Bona Fortuna*, *Felicitas* y sus atributos–, y las imágenes cuya intención es conjurar cualquier tipo de maldición. Si se echa un vistazo a las esculturas que se han conservado del dios Príapo, o a alguno de los frescos murales de Pompeya en los que el dios aparece, nos encontraremos con que se le representa sosteniendo un montón de fruta con su clámide, o sujetando una cornucopia, o utilizando su miembro como contrapeso de un saco de monedas en una balanza que sostiene. Su carácter ambivalente, como dios apotropaico y como dios propiciatorio al mismo tiempo se aprecia claramente en el siguiente pasaje de Varrón que cita Agustín de Hipona:

...in Italiae compitis quaedam dicit sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda uirilia colerentur, non saltem aliquantum uerecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis inpositum prius rure in compitis et usque in urbem postea uectabatur. In oppido

<sup>107</sup> Johns 1982: 67-68. La autora no indica la procedencia ni el lugar de conversación de dicha pieza.

<sup>108</sup> Ead. p. 72. Cf. Deonna 1955.

<sup>109</sup> Plin. *N.H.* 28, 39.

<sup>110</sup> D. H. 1, 67-68; Plu. *Num.* 9, 9; *Cam.* 20, 3.

autem Lauinio unus Libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes uerbis flagitiosissimis uterentur, donec illud membrum per forum transuectum esset atque in loco suo quiesceret. Cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat inponere. Sic uidelicet Liber deus placandus fuerat pro euentibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, permitti debuit in theatro.<sup>111</sup>

Aquí se pone de manifiesto de manera clara esa dualidad en las funciones de los dioses itifálicos. Sin embargo, en un pasaje de Plinio el Viejo relativo al cuidado de los jardines, nos encontramos con lo siguiente:

in XII tabulis legum nostrarum nusquam nominatur uilla, semper in significatione ea hortus, in horti uero heredium; quam ob rem comitata est et religio quaedam, hortoque et foro tantum contra inuidientium effascinationes dicari uidemus in remedio saturica signa, quamquam hortos tutelae Veneris adsignante Plauto.<sup>112</sup>

Debemos suponer que esos *saturica signa* de los que habla Plinio son las esculturas priápicas que se solían poner en los jardines, aunque P. Grimal propone que Plinio podría estar haciendo referencia también a otras divinidades encargadas de proteger el hogar en la Roma primitiva, como los Lares<sup>113</sup> o la divinidad etrusca de forma fálica Mutino Titino. En efecto, el propio naturalista romano, en su narración acerca de la concepción del futuro rey Servio Tulio, cuenta que de las llamas del hogar del rey Tarquinio Prisco surgió un miembro viril que dejó encinta a una sirvienta de la reina Tanaquil. Plinio aclara que ese miembro viril era el dios que protegía el hogar, y que, en su

111 Aug. *Ciu.* 7, 21: “(Varrón) dice que en las encrucijadas de Italia se celebraban ciertas cosas en honor a Liber con tanta desvergonzada libertad que se adoraban en su honor las partes pudendas masculinas, y no en un lugar secreto para mantener el recato, sino con maldad evidente en un lugar abierto. Pues este vergonzoso miembro era colocado en un carro con gran honor y durante los días consagrados a Liber era llevado en procesión primero en el campo en las encrucijadas y después a la ciudad. En la ciudad de Lavinio se le atribuía a Liber todo un mes, en cuyos días todos usaban palabras muy infames, hasta que el miembro hubiera atravesado el foro y fuera colocado en su lugar. Era obligatorio que la matrona más virtuosa de la ciudad colocara sobre este miembro vergonzoso una corona a la vista de todo el mundo. Esto era así tanto para que el dios Liber fuera aplacado en beneficio de la cosecha como para repeler el ojo de los campos; se obligaba a una matrona a hacer en público lo que ni una meretriz habría hecho en el teatro si estuvieran mirando las matronas.”

112 Plin. *N.H.* 19, 50: “En nuestra Ley de las XII Tablas, no se nombra en ninguna parte villa, siempre hortus con este significado (el de jardín), y para hortus, heredium; esto se debe a que está asociado a un carácter religioso, y es en el jardín y en el foro en donde vemos figuras satíricas como remedio contra el mal de ojo de la envidia, aunque Plauto asignaba a Venus para la tutela de los jardines.”

113 Grimal 1984: 42 y ss.

honor, Servio Tulio fundó el festival de los *Compitalia*.<sup>114</sup> Llama la atención que en ningún caso se haga referencia al carácter propiciatorio que constantemente suponemos a este tipo de esculturas, sino que las fuentes se limiten a destacar su carácter apotropaico.

De la misma manera, en la famosa sátira de Horacio cuyo protagonista es una estatua priápica, las funciones que tiene el dios según lo que describe el poeta son, de nuevo, de carácter apotropaico y no propiciatorio.<sup>115</sup> La sátira cuenta cómo dos brujas terribles, Canidia y Sagana, se cuelan aprovechando la oscuridad de la noche en el jardín de Mecenas –instalado sobre un antiguo cementerio– para llevar a cabo un ritual nigromántico. La estatua de Priapo presencia horrorizada toda la escabrosa escena sin cumplir su cometido con el descomunal miembro que tiene, el cual, de hecho, permanece inerte durante toda la escena. Al final la estatua espanta involuntariamente a las brujas mediante una sonora ventosidad que se le escapa a causa del incontrolable miedo que le inspiran las brujas.

No es Horacio el único que da voz a una estatua de Priapo. El conjunto de poemas anónimos conocidos como *carmina priapea*, datados entre finales del siglo I a.C. y el siglo I d.C., realizan el mismo juego dialéctico. Aunque la intención de los poemas es principalmente cómica,<sup>116</sup> en cierto modo revelan la función que el mundo romano atribuía al dios itifálico y en este caso, de nuevo, no hay referencias a la fertilidad que se supone que debería propiciar el dios, excepto en algunos versos que hacen referencia a esta cualidad de Priapo de manera un tanto cínica:

Si quot habes uersus, tot haberes poma, Priape,  
esses antiquo ditior Alcinoos.<sup>117</sup>

Como en el caso de algunas de las imágenes profilácticas algunos pasajes de los poetas elegíacos latinos que hemos visto, nos encontramos también en los poemas priápicos referencias al miembro viril como un arma de la que se vale el dios en este caso para proteger el jardín de cualquier amenaza:

Fulmina sub Iove sunt; Neptuni fuscina telum;  
ense potens Mars est; hasta, Minerva, tua est;  
sutilibus Liber committit proelia thyrsis;  
fertur Apollinea missa sagitta manu;

114 Plin. *N.H.* 36, 204. Cf. D. H. 4, 2, 1 y Plu. *Mor.* 323 B y ss., en donde se recogen esta y otras tradiciones acerca del nacimiento de Servio Tulio.

115 Hor. *Sat.* 1, 8.

116 *Priap.* 41: *Quisquis uenerit huc, poeta fiat / et uersus mihi dedicet iocosos. / Qui non fecerit, inter eruditos / ficosissimus ambulet poetas.* –“El que venga aquí poeta sea / y me dedique versos jocosos. / Quien no lo haga, entre eruditos / poetas sufra almorranas”–.

117 *Priap.* 60: “Si lo que tienes de versos, lo tuvieras de frutos, oh Priapo / serías más rico que Alcinoos el antiguo”.

Herculis armata est invicti dextera clava:  
at me terribilem mentula tenta facit.<sup>118</sup>

En general, el Príapo que presentan estos poemas es una especie de protector del jardín contra los ladrones:

Praedictum tibi ne negare possis:  
si fur ueneris, impudicus exis.<sup>119</sup>

Lo que revelan los *carmina priapea* en relación con nuestro tema de estudio es la enorme variedad con la que se recurre a la imagen del miembro viril y las divinidades itifálicas, en donde hay cabida, incluso, a alusiones de un humor distendido sobre las propiedades y funciones del dios.

Por otro lado, así como en el caso de los falos exentos no hay duda de que se tratan de amuletos para evitar el mal de ojo, en el caso de las imágenes de Príapo estamos ante una situación más ambigua. Aunque su cronología es incierta, existen casos de camafeos y entalles con representaciones de Príapo o hermas priápicas, como un sardónice ovalado conservado en Siracusa,<sup>120</sup> o un ágata rayada –esta sí, datada a finales del siglo I a.C.– hallada en Fréjus (Francia),<sup>121</sup> o varias cornalinas también fechadas a finales del siglo I a.C. en donde se aprecian ofrendas a estatuas de Príapo.<sup>122</sup> Algunas de estas piezas son tardías, como un jaspe amarillo y un plasma conservados en el Museo Arqueológico Nacional, fechados en el siglo III d.C., que representan a una figura itifálica antropomorfa con cabeza de perro.<sup>123</sup> No nos cabe duda de que los portadores de estas piezas les atribuían algún tipo de poder, pero lo que no podemos asegurar es si estarían pensando en las propiedades que los lapidarios atribuyen a las piedras que llevaban, o si lo importante era la imagen representada. En este último caso cabría pensar tanto que se utilizaban estas piedras como amuletos contra el mal de ojo, como amuletos propiciatorios. Lo más probable es que se les atribuyera una función general y no específica.

118 *Priap.* 20: “Los rayos son de Júpiter; de Neptuno el tridente es el arma; / espada el potente Marte tiene; la lanza, Minerva, es tuya; con tirsos unidos Líber arremete en la batalla; / la flecha que lleva Apolo es lanzada por su mano; / de Hércules la mano derecha está armada con invicta maza / y a mí me hace terrible el pene tendido”. Cf. e.g. *Priap.* 9, 11, 15, 17.

119 *Priap.* 59: “La regla es que no te puedes negar: / si vienes a robar, sales desvirgado”. Cf. e. g. 31.

120 Zazoff 1983: fig. 76.7.

121 Guiraud 1988: 122, n° 319.

122 Guiraud 1988: 147, n° 517 y p. 148, n° 518. Cf. M.A.N. Inv. Gral. n° 1977/45/1282 e Inv. Gral. n° 1977/45/1283, en donde también aparecen representaciones de ofrendas a Príapo en entalles.

123 Vid. infra. pp. 217-218.

## 2. GORGONEIA

Quizá la cabeza de Medusa sea uno de los motivos iconográficos más comunes tanto para la cultura griega como para la romana.<sup>124</sup> Hay un consenso generalizado acerca del origen mesopotámico de la iconografía de Medusa. Según W. Burkert,<sup>125</sup> la imagen que se construye de Gorgona en la Grecia arcaica es un préstamo de la Lamashtu mesopotámica, parte de cuyas características –como el temor que hacia ella tenían las mujeres embarazadas, las parturientas y las madres– se encuentran también en Lamia. La iconografía mesopotámica de Lamashtu tiene en común con la de Medusa arcaica los pechos colgantes, la posición del cuerpo (con una pierna doblada) y algunos atavíos, como dos serpientes que sujeta con las manos, y otras bestias acompañando la composición, como leones o un caballo (normalmente Pegaso en el caso de Medusa). Aparte de los préstamos iconográficos no se puede saber con certeza qué aspectos del mito de Lamashtu fueron adaptados al de Medusa y cuáles no; por ejemplo, resulta posible en cierto modo encontrar paralelos semíticos y mesopotámicos con el héroe Perseo. Sin embargo, advierte el historiador alemán, lo más probable es que el mundo griego adaptara todas estas imágenes a sus propias tradiciones.

El carácter apotropaico de la cabeza de Medusa también debe ser relativamente arcaico. La etimología de su propio nombre, Μέδουσα,<sup>126</sup> puede entroncarse con el verbo μέδω, “proteger”.<sup>127</sup> Para J. Harrison, Medusa es la encarnación del mal de ojo y de los miedos más primitivos, los cuales eran apaciguados mediante ritos e imágenes apotropaicos, considerados por ella como la manifestación religiosa más arcaica.<sup>128</sup> Por su parte, T. P. Howe<sup>129</sup> señala dos significados originarios para la cabeza de Medusa; el primero, el más arcaico, estaría asociado al temor a los animales salvajes y a la domesticación de ese temor mediante su representación en las máscaras típicas del siglo VII a.C., las cuales representan a una Gorgona horrenda con los ojos desorbitados, la boca abierta, colmillos de jabalí y la lengua colgando hacia afuera. El segundo, sería en un estadio más evolucionado en el que se asociaría la cabeza de Medusa a un apótrope.

La cabeza exenta de Medusa y su constante exposición en todo el arte greco-romano es algo que ha llamado la atención e intrigado a los investigadores de manera constante. Para autores como F. Benoit, la exposición de cabezas cortadas es un universal; del mismo modo que para los “cazadores de cráneos” de las islas Célebes, en el archipiélago de la Sonda, la conservación de

124 Para un estado de la cuestión, vid. *LIMC* IV 1, s.v. “gorgo, gorgones”, pp. 285-362, y sus imágenes correspondientes en *LIMC* IV 2, pp. 163-207.

125 Burkert 1992: 82-87.

126 El cual aparece por primera vez en Hes. *Th.* 270-282.

127 Liddell and Scott, s. v. μέδω.

128 Harrison 1908: 187-197. Cf. Burkert 1996: 40-47.

129 Howe 1954.

la cabeza del enemigo cortado permite a su portador apropiarse de la fuerza del guerrero abatido y protegerse de cualquier enfermedad y ataque sobrenatural, para el mundo griego, la cabeza de Medusa funcionaría de manera similar.<sup>130</sup> Además, el carácter apotropaico de Medusa sería integral puesto que también protege a los muertos en su tránsito hacia el Más Allá. Según el historiador francés, Gorgona, junto con Perséfone, era la encargada en la mitología griega de abrir las puertas del Hades a los difuntos e impedir el acceso de los vivos. Desde luego, en algunos casos, como en el que relata Pausanias, no hay duda de que la función de Gorgona es apotropaica. En el santuario de Atenea Poliatis, en Tegea, según el geógrafo griego, se conserva el cabello de Medusa, que Atenea cortó y se lo entregó a Cefeo como protección para su ciudad.<sup>131</sup>

La imagen de la Gorgona, sin duda, tiene una riqueza semántica enorme; es un motivo iconográfico muy exitoso, pero la carga simbólica que recibe es muy heterogénea. Según los contextos en los que se utilice puede tener diferentes significados. P. Vernant ha trabajado sobre la iconografía de Gorgona en la guerra,<sup>132</sup> en donde se presenta no como un talismán protector sino como una imagen que representa la muerte, el terror, el salvajismo extático en el que entran los guerreros en el campo de batalla. Su función ahí es atemorizar al enemigo tanto con la monstruosidad de su imagen, como con su voz, con el grito de guerra, un sonido gutural y agudo similar al que hacen los muertos del Hades.<sup>133</sup> Vernant establece una comparación entre Medusa y la figura de los guerreros lacedemonios, los cuales trataban de asemejarse a la Gorgona dejándose los cabellos largos para parecer más grandes, más terribles, γοργυτέπους, según las palabras de Jenofonte.<sup>134</sup>

Sin embargo, en un contexto muy diferente, la exposición de la cabeza de Gorgona no puede ser interpretada de la misma manera que para las imágenes de la Grecia arcaica o las que se utilizan en contexto militar. En los foros imperiales, por ejemplo, se empezaron a usar en el siglo I d.C.<sup>135</sup> clipeos con representaciones de la cabeza de Gorgona alternados con representaciones de la cabeza de Júpiter Amón. Para F. Marco, la función de estas imágenes era la de demostrar la soberanía de Roma a través de un juego cosmológico. La conjunción de los atributos de Júpiter-Amón –proveniente de Oriente, la encarnación del bien, su carácter uránico– con los de Medusa –proveniente de Occidente, la encarnación del mal y su carácter ctónico– simbolizan de

130 Benoit 1969.

131 Paus. 8, 47, 5.

132 Vernant 1985: 39-54.

133 Cf. Hom. *Od.* 11, 605.

134 X. *Lac.* 11, 4.

135 Hay algunos investigadores que proponen que en el foro de Augusto en Roma ya había *gorgoneia*, aunque no hay evidencia de ello. Los primeros clipeos con cabeza de Medusa sobre los que hay constancia en el mundo romano son los del foro de Mérida, de época claudioneroniana. Cf. Casari 2004: 20-28; De la Barrera 2000.

una manera cosmológica la intención augustea de dominar la totalidad del imperio.<sup>136</sup>

En otros contextos se alude a Gorgona por su posible carácter curativo. A. Mastrocinque, por ejemplo, da noticia de un entalle de ónice en cuyo anverso hay una Medusa de rostro humano rodeada por siete serpientes con cabeza similar a un pájaro (cf. imagen 18). En el reverso, se puede leer la siguiente inscripción: +ΥΣΤΕΡΑ / [Μ]ΕΛΑΝΗΜΕ / [Λ]ΑΝΟΜΕΝΗΟ / [Σ]ΟΦΗΣΗΛΗ / ΕΣΕΚΟΣΛΕ / ΟΝΒΡΥΧΑΣΕ / ΚΕΟΣΑΡΝΙ / ΟΝΚΥΜ / ΟΥ. La propuesta de transcripción que da Mastrocinque es ύστέρα μελάνη μελανομένη, ώς όφης ειλύεσαι κ(αί) ώς λέων βρυχάσαι και ώς άρνίον κοιμού, “útero negro, vellón negro, te pliegas como una serpiente, ruges como un león, duerme como un corderito”.<sup>137</sup> Según la inscripción, la función de este entalle era la de detener los dolores de útero. No es el único caso en el que aparecen referencias a Gorgona para resolver problemas de salud. En uno de los papiros mágicos que recoge el corpus de Preisendanz, hay una receta para un amuleto contra la fiebre que se fabrica escribiendo lo siguiente sobre un pedazo de papiro:

Γοργωφωνας  
οργωφωνας  
ργωφωνας  
γωφωνας  
ωφωνας  
φωνας  
ωνας  
νας  
ας  
ς

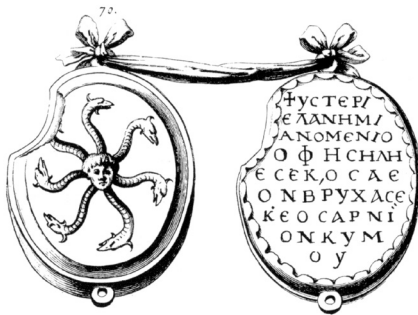
Además, se debe incluir la siguiente fórmula en espiral rodeando al triángulo que forma el texto anterior:

Ἐξορκίζω ὑμᾶς κατὰ τοῦ ἀφίου ὀνόματος θεραπεῦσαι  
Διονύσιον ἦτοι Ἄνυς, ὃν ἔτεκεν Ἡρακλία, ἀπὸ πα[ν]τὸς  
ρίγου<ς> καὶ πυρετοῦ ἢ το[ῦ] κα<θ>ημεριονοῦ ἢ μίαν παρὰ  
μίαν νυκτερινοῦ τε καὶ ἡμερι<νοῦ> ἢ τετρα<δ<ί>ο<υ>, <ἦ>δη  
ἦδη, ταχύ ταχύ<sup>138</sup>

136 Marco Simón 1990. Cf. Casari 2004: 22-28, el cual defiende que la representación de la parte occidental del Imperio no correría a cargo de la imagen de Medusa, sino de *Cernunnos*, una divinidad con cuernos de cérvido proveniente de Galia. La sustitución de Medusa por *Cernunnos* en Hispania y Galia se debería a que la inclusión de una divinidad celta en la propaganda iconográfica del conquistador en la parte occidental del Imperio habría resultado demasiado ofensiva.

137 Mastrocinque 2003-2007: vol. 1, 358, n° 315. Para otros entalles con un *gorgoneion* en un lado y una inscripción para paliar los dolores de útero en el otro, vid. Bonner 1950: 90-91.

138 *PGM XVIII*b 1-7: “Yo os conjuro a todos bajo el sagrado nombre para curar a Dionisio



18. Amuleto contra el dolor de útero con *gorgoneion*. Mastrocinque (2003), n. 315.

En la traducción de J. Scarborough de la edición de los *PGM* de Betz, se indica que Γοργωφωναs, en femenino acusativo plural, puede referirse al epíteto de Atenea de “destructora de Medusa”. Por qué se recurre en el entalle de ónice y en esta receta a Gorgona es algo que no podemos responder con certeza. Un motivo posible es que se aluda a Medusa como metáfora de la domesticación y control de la muerte que ella representa puesta de manifiesto en las dolencias que pretenden curar estos amuletos. Desde Eurípides, se consideraba que la sangre de Gorgona no era exclusivamente venenosa, sino que también tenía la capacidad de curar. Así, en un momento determinado de su obra *Ión*, Creúsa narra la batalla entre los dioses y los gigantes, el nacimiento de Medusa y la victoria de Atenea sobre ella. Después de matar al monstruo, según la narración de Eurípides, Atenea recoge su sangre y entrega dos gotas a Erictonio, el ancestro de los atenienses. Una de las gotas tiene el poder de matar, mientras que la otra cura (τὸν μὲν θανάσιμον, τὸν δ’ ἀκεσφόρον νόσων).<sup>139</sup> Por su parte, en el relato de Apolodoro sobre el nacimiento de Esculapio, cuenta que, además de aprender el arte de la medicina del centauro Quirón, recibió de Atenea la sangre de Gorgona. La sangre que había fluido por las venas de la izquierda resultaba mortal, mientras que la que lo había hecho por las de la derecha, no solo era curativa, sino que tenía incluso la capacidad de resucitar a los muertos.<sup>140</sup>

Existe un caso particular en el que no se recurre a Medusa como símbolo apotropaico o profiláctico, sino que se emplea en un contexto que podríamos denominar como “magia agresiva”. Se trata de un entalle de jaspado rojo en cuyo anverso hay representada una Gorgona con dos serpientes entrelazadas sobre su cabeza y otras serpientes alrededor de la cara (cf. imagen 19). En el reverso se ha grabado la siguiente inscripción: ΓΟΡΓΩ / ΝΑΧΙΑΛΛ / ΕΥΣΟΛΛΙ / ΟΙΟΥΤΑΥΡ / ΟΙΟΥΔΙΣΘ / ΛΗΛΑΛΙΩΩ / ΣΙΝΑΛΤΙΩ / ΜΗΤΙΣΤΕΥΕ / ΣΗΩΣΑΝ / ΧΝΟΥΒΙ. La propuesta de transcripción

o Anis, nacido de Heraclea, de todos los temblores y fiebres, ya sean diarios o intermitentes, ya sean nocturnos o diarios, o fiebres cuartanas, rápido, rápido, deprisa, deprisa”.

<sup>139</sup> E. *Io* 989-1015.

<sup>140</sup> Apollod. 3, 10, 3.



que hace A. Mastrocinque es Γοργών. Ἀχιλλεύς ὁ Ἀλίου τοῦ Ταύρου, Ἰούλις. ἐὰν λαλῶ[ω]σιν ἀ[λ]ξιῶ μὴ πιστευέσθωσαν. Χνουῖβι –“¡Oh Gorgona! Aquiles (hijo) de Alio, (hijo) de Tauro; Julio. Si hablan, deseo que no sean creídos. Anubis”.<sup>141</sup> Este caso resulta llamativo no solo porque haya una imagen de Medusa grabada, sino por lo extraño que resulta utilizar piedras semipreciosas para este tipo de prácticas. Bonner recoge algunos ejemplos de entalles utilizados para actividades que se encuentran normalmente en las *defixiones*, pero todos estos casos corresponden más a la Antigüedad Tardía y a las provincias orientales que a las provincias occidentales durante el Alto Imperio. Según la división que hace Bonner de este tipo de piedras mágicas, hay cuatro grupos: amuletos para contrarrestar la ira, para dividir amantes, “magia negra” y “magia de amor”. Los dioses que aparecen en este tipo especial de entalles son Perséfone, Horus, Iao, Set-Tifón, Afrodita, Anubis o Eros, divinidades habituales en los papiros del *PGM*, pero en ninguno de estos casos aparece Medusa.<sup>142</sup> La inscripción que aparece en el jaspe con la cabeza de Gorgona recuerda enormemente a las *defixiones* que Gager clasifica como “disputas políticas y legales”.<sup>143</sup> Este tipo de laminillas de execración es muy común en el mundo griego desde el año 500 a.C.; este tipo de prácticas se propaga rápidamente por el Mediterráneo Occidental desde la Roma Republicana y mantiene una continuidad relativamente uniforme hasta la tardo-Antigüedad, sobre todo en oriente. Generalmente, se pide a las divinidades locales que aten o paralicen la lengua y la mente a los enemigos del usuario en el juicio para que este pueda ganarlo sin problemas. Los ejemplos formularios más desarrollados corresponden a la Antigüedad Tardía, y hay casos que incluyen además de la laminilla, un muñeco o un pequeño animal sacrificado. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el ejemplo que recoge el catálogo de gemas de Mastrocinque, todas estas maldiciones están inscritas en plomo y no invocan a Medusa o a las Gorgonas en ningún caso que conozcamos –aunque, por otro lado, dados los poderes que se les atribuyen, no sería extraño que se les invocara si lo que el usuario pretende es paralizar a su enemigo–. El pleito debía ser realmente importante para el usuario del jaspe con la cabeza de Medusa si decidió recurrir a una piedra semi-preciosa para utilizarla en una sola ocasión.

Tan variada como la interpretación simbólica de Medusa es la actitud de las fuentes greco-latinas de época alto-imperial hacia su mito. Estrabón, por ejemplo, considera mitos como el de Lamia, Mormo o Medusa, cuentos para asustar a los niños<sup>144</sup> y pone en tela de juicio la ubicación geográfica del mito que dan sus predecesores.<sup>145</sup> También Lucano considera una leyenda increíble

141 Mastrocinque 2003-2007: vol. 1, 360, n° 317.

142 Bonner 1950: 103-122.

143 O “Tongue-Tied in Court”. Gager 1992: 116-150.

144 Str. 1, 28 y ss.

145 Id. 1, 2, 12 y 7, 3, 6.



19. Amuleto-defixión para callar al adversario en un pleito. Mastrocinque (2003), n. 317.

que el reino de Medusa esté en Libia y que la zona en la que habita esté llena de rocas de la gente que ha petrificado.<sup>146</sup> Asimismo, Plutarco se muestra escéptico hacia la existencia de criaturas como los centauros o las gorgonas.<sup>147</sup>

Otros, sin embargo, optan por renovar el mito, creando nuevas versiones del mismo o manteniendo tradiciones mitográficas anteriores. Ovidio cuenta la leyenda que hace de Gorgona una bellísima sacerdotisa de Minerva violada por Neptuno y transformada en monstruo por la diosa por no preservar su virginidad.<sup>148</sup> Para Pausanias, Medusa es la hija del rey libio Forcos, en lugar de ser hija de Forcis y Ceto;<sup>149</sup> Diodoro Sículo, por su parte recupera la tesis del geógrafo helenístico Agatárcides, el cual defendía que Medusa era la reina de las amazonas.<sup>150</sup> Otros racionalizan el mito explicando que Gorgona es, en realidad, una especie animal. Ateneo, citando a Alejandro de Mindos, opina que Medusa es una especie de oveja salvaje líbica capaz de petrificar con su mirada, tal y como pudieron comprobar los soldados de Mario cuando trataron de cazar a una para comérsela.<sup>151</sup> Plinio el Viejo, por su parte, hace referencia a unas islas Górgadas en el Atlántico, antiguamente habitadas por las gorgonas. A esas islas, cuenta el naturalista, llegó Hanón, y es en ellas donde cazó a dos mujeres tremendamente velludas cuyas pieles aún se podían ver

146 Lucan. 9, 620 y ss. Aunque más adelante cuenta cómo plantas y tribus enteras fueron petrificadas en Libia. Cf. Lucan. 9, 650-651.

147 Plu. *Mor.* 830d.

148 Ou. *Met.* 4, 604-5, 249.

149 Paus. 2, 21, 5; Fulgencio, un mitógrafo a caballo entre los siglos V y VI d.C. también se hace eco de esta tradición. Vid. Fulg. 1, 21.

150 D. S. 3, 52, 4; 3, 54, 7; 3, 55, 3.

151 Ath. *Deip.* 5, 221b-c.

colgadas en tiempos de Plinio en el templo de Juno en Cartago.<sup>152</sup> Probablemente, un estudio pormenorizado de cada uno de estos ejemplos permitiría explicar los motivos que llevan a cada autor a preservar o innovar distintos aspectos del mito de Medusa, pero lo que nos interesa aquí no es deshacer la madeja que compone la figura de la Gorgona sino presentarla como tal, como una figura formada por un conglomerado variado de opiniones. Pensar en la imagen de Medusa como un símbolo apotropaico es formular una ecuación equívoca. Hemos incluido en nuestro trabajo el estudio de los *gorgoneia* porque hay ocasiones en las que su función apotropaica es indudable. Es el caso, por ejemplo, de la llamada “casa de las gorgonas” en Ostia. En ella, hay varias habitaciones decoradas con mosaicos con la cabeza de Gorgona representada, y en uno de ellos, además, hay una inscripción en donde se lee GORGONI / BITA (lo correcto sería *gorgonem uita*, “evita a la Gorgona”).<sup>153</sup> Los casos que se pueden identificar como apotropaicos con más seguridad son los que se incluyen en los pavimentos musivos. En este sentido, nos parecen orientativas las indicaciones que recomienda C. H. McKeon para reconocer *gorgoneia* apotropaicos:<sup>154</sup>

- Exageración de atributos específicos.
- Inclusión de un emblema bifacial o ciertas imágenes combinadas.
- Yuxtaposición de elementos significativos y/o ubicación inusual de estas imágenes en relación con el *gorgoneion*.
- Inscripciones adjuntas.
- Factores contextuales.
- Mirada directa del *gorgoneion*.
- Múltiples mosaicos con *gorgoneia* en un edificio.
- Múltiples *gorgoneia* en un mosaico.

## 2.1. GORGONEIA EN ITALIA

Debido a la cantidad de soportes en los que aparece la cabeza de Medusa, lo que ofrecemos aquí no es un inventario exhaustivo de todas las piezas que contienen un *gorgoneion*, sino una descripción orientativa que, creemos, refleja adecuadamente la enorme variedad de materiales en los que se puede encontrar este motivo iconográfico.

### 2.1.1. ENTALLES

Hacíamos mención un poco más arriba de algunos entalles en los que se utiliza la imagen de Medusa y cuya función conocemos gracias a inscripciones que hay en el reverso de la piedra. Este tipo de amuletos, debido a las

<sup>152</sup> Plin. *N.H.* 6, 200.

<sup>153</sup> *Scavi di Ostia* IV, n<sup>os</sup> 40 y 42, p. 25. La casa está fechada entre finales del siglo III y el siglo IV d.C.

<sup>154</sup> McKeon 1983: 111-112.

divinidades que se nombran y a sus similitudes con algunas fórmulas de los *PGM*, se podrían datar entre los siglos III y V d.C. Sin embargo, se conservan entalles con representaciones de Medusa en la península itálica desde época helenística (siglos III-II a.C.). Conviene precisar que el hecho de que se conserven entalles y camafeos con una representación de Gorgona de época helenística no asegura que la fabricación del objeto o su usuario sean romanos. El origen de estas piezas es desconocido, por lo que no podemos precisar si se trata de objetos helenísticos importados y utilizados en la Roma republicana, o si llegaron a Italia comprados por algún coleccionista italiano en oriente. Tampoco podemos saber si tenían alguna función profiláctica precisa, puesto que carecen de inscripciones. Uno de ellos es un camafeo de calcedonia-ágata azul y blanca conservado en el *Museo Archeologico Nazionale di Venezia*. Tiene un relieve de una cabeza de Medusa girada un poco hacia la derecha, con ojos pequeños y arco supraorbital muy pronunciado. Sus cabellos son serpentiformes y bajo el mentón tiene un nudo con dos pequeñas serpientes. B. Nardelli incluye numerosos paralelos y comenta que el modelo es típico del ambiente artístico alejandrino de época helenística.<sup>155</sup> Lo mismo ocurre con dos camafeos conservados en el *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* sobre los que da noticia U. Pannuti. Uno de ellos es un camafeo de ágata-sardónica. Se trata de una cabeza de Medusa de perfil hacia la derecha. Del cabello salen una pequeña alita y serpientes.<sup>156</sup> El otro es también un camafeo de ágata marrón pálido con la cabeza de Medusa de perfil hacia la izquierda. Sobre la frente hay una pequeña serpiente, y tiene un ala que asoma del cabello.<sup>157</sup> Ninguna de estas representaciones está de frente, ni la imagen aparece realizando ningún gesto llamativo; lo que se resalta es la belleza fría de la Gorgona.

La respuesta a los posibles poderes sobrenaturales de los entalles se puede encontrar en las explicaciones que proporcionan los lapidarios; sin embargo, no todas las fuentes que llevan a cabo estudios mineralógicos se preocupan por este tipo de cuestiones. En el lapidario de Plinio el Viejo, que se basa en autores helenísticos (Ismenias, Demóstrato, Zenótemis y Sotaco), no se precisa nada con respecto a los poderes sobrenaturales de las gemas, solo su procedencia habitual, cuestiones morfológicas –como la importancia de que las diferentes capas de colores que forman la gema no estén mezcladas– y que la gente común la suele llevar colgando del cuello (*utitur perforatis uulgus in collo*).<sup>158</sup> Solo en algunos casos alude el naturalista a los poderes que algunos individuos les atribuyen, pero solo para subrayar lo absurdos que resultan este tipo de planteamientos. Sin embargo, el lapidario de Sócrates-Dioniso,

155 Nardelli (1999), p. 34.

156 Pannuti (1994), p. 94.

157 Id., p. 197.

158 Plin. *N.H.* 37, 86-90.

fechado en época alto-imperial, sí que hace referencia a las funciones profilácticas o mágicas de algunas de las piedras que hemos presentado aquí. Del ágata explica que sus funciones mágicas son varias: es útil contra la picadura de los escorpiones, también es erótica puesto que enciende el deseo entre hombres y mujeres, tranquiliza a todo el mundo en las relaciones sociales... Pero lo más interesante en relación con las funciones medicinales de los *gorgoneia* es que es útil contra cualquier enfermedad, especialmente contra las fiebres tercianas y cuartanas:

Καὶ πρὸς πᾶσαν νόσον ἀπλῶς εὐρίσκεσθαι χρησιμώτατος,  
ἔξαιρετῶς δὲ πρὸς τε τριταίους καὶ τεταρταίους καὶ πᾶν  
τοιόνδε γένος νοσημάτων<sup>159</sup>

Con respecto al sardónice, por otro lado, afirma que se utiliza para ablandar el poder de los superiores del usuario. Asimismo, es la mejor filacteria del cuerpo y los atenienses la utilizan porque proporciona éxito.<sup>160</sup>

Algo diferentes son los entalles con *gorgoneia* que recoge Pannuti. Dos de ellos se encontraron en el interior de sendas casas en Pompeya. Ambos, de pasta vítrea, representan a la Medusa de frente. En uno, la cabeza de Medusa tiene la lengua sacada, llegando a tapar el mentón, y su expresión es ligeramente sonriente. En comparación con los camafeos helenísticos, estos no buscan representar a una Medusa bella, sino a una Gorgona fea, con el pelo serpentiforme cardado y con una expresión facial inquietante.<sup>161</sup> Resulta interesante el contexto en el que apareció un tercer entalle de similares características a estos dos. En este caso, el medallón apareció en una tumba.<sup>162</sup> Las características de estas piezas hacen que la función apotropaica de las mismas no sea descartable. Además, el hecho de que una de ellas apareciera en una tumba abre la opción a que se pueda establecer una lectura simbólica de Medusa como psicopompo o protector del difunto en su tránsito hacia el Más Allá.

### 2.1.2. MOSAICOS

En relación con las representaciones de Medusa en mosaicos, hay casos cuya función apotropaica es prácticamente indiscutible. Tal es el caso, por ejemplo, de un mosaico hallado en Ostia y fechado a comienzos del siglo II d.C. Se trata de un pavimento de teselas blancas y negras que forman un rosetón circular

159 Orph. *L. Ker.* 21. “Y contra toda enfermedad la encontramos simplemente de la mayor utilidad, especialmente contra las tercianas y las cuartanas, y todas las enfermedades de este tipo”. Cf. Orph. *L.* 625 y ss. sobre las propiedades medicinales del ágata. Cf. PGM XVIIIb 1-7 y la alusión a Gorgona para curar las fiebres.

160 Orph. *L. Ker.* 31: Λίθος σαρδώνυξ. Οὗτος ὑπὸ πάντων τῶν μάγων μόλοχος λέγεται διὰ τὸ μαλάσσειν καὶ ἀπαλύνειν τὰς τῶν ὑπερχόντων δυνάμεις. Οὗτος φυλακτήριον μέγιστον τοῦ σώματός ἐστιν. Ἀθηναῖοι δὲ τούτῳ χρῶνται τῷ λίθῳ ὅτι ἐπιτευκτικός ἐστιν.

161 Pannuti 1994: 77, n<sup>os</sup> 114 y 115.

162 Id., p. 78, n<sup>o</sup> 116.

con triángulos que van empequeñeciéndose hacia el centro, ocupado por un medallón con una cabeza de Gorgona.<sup>163</sup> Las formas geométricas hacen que, en cierto modo, la mirada se dirija hacia el medallón con el *gorgoneion* (cf. Imagen 20). Este tipo de composiciones se encuentran en pavimentos musivos de otras regiones fuera de Italia, como en la Península Ibérica, Corinto o Chipre. No deja de llamar la atención que este tipo de formas geométricas, que confunden la percepción visual y resultan casi hipnóticas, se asocien a la cabeza de Medusa, cuyo poder emana precisamente de la mirada. No creemos que se diseñaran este tipo de motivos geométricos con la intención de demostrar lo fácil que resulta engañar al ojo humano, como se ha propuesto, sino que resultarían más bien una manera de potenciar el carácter profiláctico del *gorgoneion*.<sup>164</sup>

Otros casos en los que la cabeza de Medusa aparece con funciones que podríamos considerar apotropaicas sin casi ninguna duda provienen también de Ostia pero tienen una datación más tardía, entre finales del siglo III d.C. y comienzos del IV. Uno de estos casos es el de la llamada “casa de las gorgonas”, una residencia en la que se encontraron varias habitaciones con mosaicos cuyo motivo principal era un *gorgoneion*. Una de las habitaciones se ha identificado con el *tablinium* del hogar por sus grandes dimensiones. En él, se conserva un mosaico geométrico hecho con teselas blancas y negras



20. Mosaico con *gorgoneion* procedente de Susa. <http://www.fotoaleph.com/Colecciones/MosaicosTunica/MosaicosTunica-index2.html>

163 Scavi di Ostia IV, n° 153, p. 89.

164 Hellenkemper Salies 1994.

en cuyo emblema central hay una cabeza de Gorgona representada con dos alas sobre la cabeza y cuatro serpientes que se alzan sobre ella; en torno al cuello hay otras cuatro serpientes.<sup>165</sup> El elemento que asegura la percepción de los *gorgoneia* como un símbolo apotropaico para los habitantes de la “casa de las gorgonas”, es otro mosaico que hay en otra de las habitaciones en donde no solo nos volvemos a encontrar con un busto de Medusa, sino que además se le ha añadido la inscripción GORGONI / BITA (*Gorgonem uita*) –“evita a la Gorgona”–, a la que ya hemos hecho referencia antes.<sup>166</sup> Entendemos que la manera de “evitar” a la Gorgona es no ofreciendo motivos para que actúe, es decir, suprimiendo cualquier manifestación de envidia negativa, ya sea esta a través de miradas nocivas o recurriendo a prácticas para-religiosas cuyo objetivo sea la destrucción de cualquiera de los miembros de esta casa.

En el triclinio de otra casa (la llamada casa de Baco y Ariadna) en Ostia, también fechado entre los siglos III y IV d.C.,<sup>167</sup> hay un gran mosaico en blanco y negro geométrico decorado con motivos vegetales estilizados que se curvan en volutas. Además, colocados de manera simétrica, se aprecian gran variedad de imágenes: palomas, papagayos, pavos... En la zona sur, el campo cuadrangular entre los espacios rectangulares sin decoración (destinados a las camas) está decorado con un rosetón de motivos vegetales alternados con figuras aladas. El centro del rosetón lo ocupa una cabeza de Gorgona con dos alas que sobresalen en la cabeza y cuatro serpientes alrededor del cuello. Así, el pavimento musivo de este triclinio está combinando por una parte una escena con motivos que resaltan la abundancia y la fecundidad a través de la representación de una vegetación y una fauna exuberantes, y que coincide con el espacio destinado a la disposición de los alimentos, y por otro lado una cabeza de Gorgona en el lugar en torno al cual estarían reclinados los comensales. La función apotropaica del *gorgoneion* en conjunción con la exuberancia que refleja la parte del mosaico en la que se colocaban las mesas con las viandas, están poniendo de manifiesto esa tensión sobre la que hablábamos en el capítulo dedicado a la envidia entre la conciencia del anfitrión de estar llevando a cabo un comportamiento inadecuado que puede suscitar envidias y miradas nocivas –la realización de banquetes como muestra de riqueza– y la voluntad de transgredirlo recurriendo a mecanismos simbólicos que alivien su conciencia.

Otro mosaico que parece tener una función apotropaica bastante clara es el proveniente de Villa Ruffinella, en Túsculo.<sup>168</sup> Se trata de un mosaico circular cuyo centro está ocupado por un escudo con el busto de Minerva. El escudo está enmarcado por un cuadrado equilátero cuyas esquinas las ocupan

165 *Scavi di Ostia* IV, n° 41, p. 25.

166 *Scavi di Ostia* IV, n° 42, p. 25.

167 *Scavi di Ostia* IV, n° 292, p. 154.

168 Nogara 1910: 25, tav. LIII.

cuatro personajes desnudos, con una corona de laurel, que están colocados como si sostuvieran el escudo. En la parte más exterior del mosaico, hay cuatro cabezas de Medusa con los ojos y la boca muy abiertos. La parte exterior del escudo está decorada por signos astrales: la luna en varias fases y diversas estrellas. Por su parte, Minerva aparece con su yelmo y una coraza en cuyo pecho hay otra cabeza de Medusa representada. Los rostros de los *gorgoneia* de la parte exterior del mosaico realizando gestos que los alejan de la imagen de la Medusa bella hacen pensar que no se trata de un recurso estilístico.

En otras ocasiones, la iconografía asociada al *gorgoneion* o su ubicación no permiten afirmar con rotundidad que la imagen tiene un contenido apotropaico. Hay casos en los que el *gorgoneion* es el único elemento figurativo del pavimento, como en una habitación de la “casa de las Vestales” en Pompeya,<sup>169</sup> o está asociado a cuatro cráteras,<sup>170</sup> o a motivos florales y geométricos<sup>171</sup> que, por sí mismos, no indican nada. En otros ejemplos que conocemos en los que hay iconografía vinculada al *gorgoneion*, cualquier hipótesis que se haga acerca de su simbolismo resulta frágil. Esto es lo que ocurre con un pavimento proveniente de Pompeya.<sup>172</sup> La composición de la escena incluye un medallón en el centro del mosaico con una cabeza de Gorgona. Debajo del medallón hay una ciudad sobre una colina y una palmera representadas de manera esquemática. Sobre el medallón, y a la inversa, hay un faro, una nave y una barca también diseñados de manera esquemática. La palmera, la ciudad sobre una colina y el faro podrían estar representando a la ciudad de Alejandría, pero qué relación puede tener la misma con Medusa, o qué sugería la escena a la gente que la viera, es algo que no podemos esclarecer; cabe la posibilidad de que se tratara de una composición profiláctica en la que se estuviera aludiendo a la protección de una empresa comercial transmediterránea. Lo mismo ocurre con un mosaico proveniente de Roma<sup>173</sup> formado por casetones con decoración geométrica, flores y máscaras teatrales. En el centro hay un gran recuadro rectangular con decoración floral y un medallón con la cabeza de Medusa, ladeada ligeramente hacia la derecha, y con un rostro patético. En la parte inferior hay representados unos pórticos con columnas de orden dórico y la proa de una nave bajo cada uno de ellos; debido a la aparente incoherencia de las proas de las naves en relación con el resto de motivos iconográficos, B. Nogara es de la opinión de que esa parte del mosaico corresponde a otro pavimento, pero esa explicación no es suficiente para esclarecer por qué se decidió llevar a cabo una combinación iconográfica de tales características. Similar a este caso es el de otro pavimento procedente

169 PPM IV, fig. 28, p. 18.

170 PPM I, fig. 95, p. 175.

171 Nogara 1910: 8, tav. XV; Blake 1936: 101; Pl. 19, fig. 2 y p. 127, Pl. 29, fig. 2 (en este caso la imagen de Medusa es muy detallada); *Scavi di Ostia* IV, n° 371, p. 194.

172 PPM IX, fig. 142, p. 980.

173 Nogara 1910: p. 8, tav. XVI.



asimismo de Roma, de las termas de Otricoli, compuesto por un medallón en el centro con la cabeza de Medusa de frente, con el cabello ondulante dando sensación de movimiento, dos pequeñas alas en la parte superior de la cabeza y un nudo bajo el mentón formado por dos serpientes. La decoración que forma los espacios laterales está dividida en dos partes; en la superior hay escenas de combate entre un centauro y un guerrero desnudo, mientras que la parte inferior está ocupada por escenas de monstruos marinos, tritones y nereidas. Ambas escenas están divididas por guirnaldas florales con cráteras o máscaras teatrales en el centro. De nuevo, Nogara indica que hay cierta discusión sobre si el medallón forma parte de la composición original, o en el espacio que ocupa había en su lugar una fuente, en cuyo caso, el medallón sería una inclusión proveniente de otra estancia o una composición moderna.<sup>174</sup> Una vez más, la falta de información adicional hace que resulte complicado dar una explicación satisfactoria a la inclusión de un *gorgoneion* en un pavimento diseñado inicialmente con otros propósitos.

### 2.1.3. FRESCOS MURALES

Un soporte en el que hay abundantes representaciones de *gorgoenia* es el de los frescos murales. Debido a sus características, se conservan muy contados vestigios de decoración parietal. Pompeya y Herculano son ejemplos excepcionales gracias a la ceniza del Vesubio, la cual protegió numerosas pinturas de la degradación del tiempo. Si se echa un vistazo al corpus *Pompei, pitture e mosaici*, no es en absoluto difícil encontrar ejemplos de medallones con *gorgoenia* similares a los de los mosaicos pintados en frescos murales. En la mayor parte de los casos el busto de Medusa aparece representado exento dentro de zócalos que ocupan una parte de la pared, estando los otros zócalos que completan el fresco ocupados por otras figuras que no tienen por qué estar relacionados con el *gorgoneion*, como el caso del triclinio de la llamada “casa de los pintores”, en donde se aprecian un águila, un grifo y una paloma en otros zócalos de la misma pared,<sup>175</sup> o el de la casa de Menandro, en donde el cuadro central lo ocupa un *gorgoneion*, rodeado por otros cuadros laterales en los que se distinguen un pegaso, una ménade y un bucráneo,<sup>176</sup> o el de una habitación en una casa de la *regio* 8, en donde el zócalo inferior lo ocupan un *gorgoneion* entre dos escenas de caza, y la parte central la ocupan dos cuadros con sendos medallones con un retrato en cada uno.<sup>177</sup> Además de la libertad temática, de la inexistencia de un patrón iconográfico prefijado en la composición mural, también el cuadro ocupado por el *gorgoneion* tiene diseños variados. Generalmente el color de fondo es simple (blanco, rojo o

174 Id. pp. 21-24, tav. XXXIX-XLVII.

175 PPM II, figs. 48 y ss., pp. 826 y ss.

176 PPM II, figs. 162 y 164, p. 343; fig. 169, p. 346.

177 PPM VIII, fig. 48, p. 162.

amarillo), pero hay otras ocasiones en las que se sitúa el medallón con el busto de Medusa sobre un fondo estrellado<sup>178</sup> o con un cisne posado sobre él.<sup>179</sup>

Hay, por tanto, cierta libertad estilística en lo referente al diseño parietal de *gorgoneia*; el hecho de que aparezca normalmente como un medallón estanco, sin figuras a su alrededor, de frente y en zonas visibles de la estancia hace pensar que se está utilizando con cierta finalidad apotropaica, aunque cabe la posibilidad de que sea una moda iconográfica y que la importancia de su contenido simbólico sea algo secundario. A este respecto hay un fresco que reproduce esa doble idea del puro gusto por el motivo de Medusa con la conciencia del espectador de las virtudes apotropaicas de la imagen. Se trata de una escena en la que Perseo está tratando de salvar a Andrómeda del monstruo marino, para lo cual enseña la cabeza cortada de Medusa a la bestia para repelerla.<sup>180</sup> No cabe duda de que el dueño de aquella casa tenía cierta predilección por el mito de Perseo y Andrómeda, pero al mismo tiempo está actuando como caja de resonancia del mismo, reproduciendo no solo el mito, sino –y principalmente, puesto que es la escena que se ha elegido representar– el hecho de que la cabeza cortada de Medusa tiene la cualidad de repeler incluso a monstruos sobrenaturales, es un agente protector.

#### 2.1.4. OTROS

La cabeza de Medusa se puede encontrar asimismo representada en cerámicas sigillatas,<sup>181</sup> en bajo-relieves de terracota,<sup>182</sup> o incluso en pesos de básculas, como el caso de la pieza que se conserva en el *Museo Provinciale d'Arte* de Trento, en donde una Gorgona con el cabello revuelto rodeando su rostro, el ceño fruncido y los ojos muy abiertos con la pupila marcada, ocupa la parte anterior del peso.<sup>183</sup>

#### 2.2. GORGONEIA EN ÁFRICA

En el norte de África, los mosaicos que conocemos con *gorgoneia* no son muchos, y de los que tenemos constancia solo conocemos la datación de un par de ellos, fechado uno a comienzos del siglo II d.C.<sup>184</sup> y el otro a mediados del III;<sup>185</sup> en cuanto al contexto arqueológico de los mismos, la situación no es mucho mejor. El mosaico fechado a comienzos del siglo II, hallado en el triclinio de una casa en Volubilis (Marruecos), no tiene el medallón de Medusa como

178 PPM VII, fig. 172, p. 1031.

179 PPM I, fig. 33, p. 770.

180 PPM II, fig. 114, p. 314.

181 Medri 1992: 243-244, figs. 3.2.2.01 a .04.

182 Levi 1926: fig. 758, p. 168.

183 Walde Psenner 1983: p. 92, fig. 69.

184 Thouvenot 1948: 348-353; Etienne 1951: 98-100; Sichert 2000: 570.

185 Chevy 1904: 377-387; Reinach 1909-1912: 208; Foucher 1960: n° 57 pp. 121-122; Sichert 2000: 567.

tema principal; se trata de un pavimento compuesto por varios medallones octogonales dentro de los cuales hay diferentes personajes del cortejo de Dioniso y las cuatro estaciones. En uno de los medallones de la parte de la izquierda, se ve la cabeza de Gorgona con varias serpientes que salen de sus cabellos. Tampoco la cabeza de Gorgona es la protagonista del mosaico situado en el vestíbulo de una casa en Thugga (Túnez), en donde lo que se está exhaltando es la figura de Perseo, el cual sujeta la cabeza del monstruo recién cortada.<sup>186</sup> Sí que adquiere protagonismo la Medusa del mosaico fechado en el siglo III, un pavimento proveniente del atrio de unas termas privadas en Dar-Zmela (Túnez) con un medallón central en el que aparece figurada la cabeza de Medusa con dos pequeñas alas asomando sobre la cabeza; tiene los enormes ojos abiertos, y del cabello escapan ocho serpientes; las colas de dos de ellas están atadas bajo el mentón. También es protagonista de la escena la cabeza de Medusa en un pavimento encontrado en la habitación de una casa en Hadrumento:<sup>187</sup> la cabeza de la infeliz criatura ocupa el centro del mosaico, mientras que el resto está ocupado por motivos geométricos. De composición similar es el mosaico que se encontró en el pórtico del peristilo de una casa en Thamugadi (Argelia)<sup>188</sup> con un *gorgoneion* ocupando la parte central de un mosaico de temas geométricos.

Por otro lado, conocemos dos mosaicos en África en los que se ha tenido en cuenta especialmente los efectos ópticos para resaltar la cabeza cortada de Medusa. Uno de ellos presenta una composición geométrica de teselas de diferentes colores que forman un rosetón circular con triángulos que van empujándose hacia el centro, de forma que da sensación de movimiento y atrae la mirada hacia la parte central del mosaico, ocupada por el *gorgoneion*.<sup>189</sup> Rodeando esta composición hay doce medallones en los que se representan animales como loros, ibis, patos, peces y perdices. El otro mosaico en el que se juega con efectos visuales estaba situado en la rotonda del *caldarium* de un gran recinto termal público en Thaenae, en Túnez. El agua haría que la imagen de la Gorgona representada en el suelo se moviera constantemente.

Otro soporte en el que se representa a Medusa en el área del Magreb es en piezas de uso común, como apliques o arneses<sup>190</sup> de bronce. En uno de ellos, proveniente de Volubilis (Marruecos), se destacan los ojos de Medusa al hacerlos en plata.<sup>191</sup> En el otro, la manera de atraer la atención hacia el *gorgoneion* es a través de círculos concéntricos.<sup>192</sup>

186 Poinssot 1958: 57; Sichert 2000: 568.

187 Chevy 1904: 377-387; Gauckler 1910: 66-67, nº 177; Foucher 1960: nº 57045; Sichert 2000: 568.

188 Christoffe 1930-1931: 318; Sichert 2000: 573.

189 Chevy 1904; Sichert 2000: 568.

190 Vid. Sichert 2000: 492 y ss.

191 Sichert 2000: 497.

192 Ibid.

Como vemos, en el norte de África el uso de *gorgoneia* no varía sustancialmente con respecto al de otras provincias del imperio, por lo que los problemas interpretativos son similares. El uso de representaciones estancas de la cabeza de Medusa y los juegos visuales que se hacen para atraer la mirada hacia ella sugieren una posible función apotropaica de la misma, aunque sin epígrafes que lo confirmen no podemos más que trabajar en el terreno de lo hipotético.

### 2.3. GORGONEIA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

En la Península, las representaciones musivas con Medusa están datadas entre los siglos II y III d.C. y, según el protagonismo que tiene la Gorgona en la composición del panel, se pueden dividir en dos grupos: aquellos mosaicos en los que Medusa está emplazada en el medallón central del mosaico por un lado, y por el otro, aquellos en los que la Gorgona no es más que un elemento iconográfico secundario. En este último caso, el número de mosaicos que conocemos se limita a dos. El primero de ellos proviene de Alcolea (Córdoba), está fechado en el siglo II d.C. y se halló en un área destinada a dormitorio de una casa romana.<sup>193</sup> El tema principal del mosaico es el de Rómulo y Remo siendo amamantados por la loba y, además de los cuatro medallones que hay en las diagonales del cuadro central en los que aparecen las cabezas de Medusa, los otros elementos figurativos que completan el panel incluyen dos semicírculos en los laterales del mosaico dentro de los cuales se ven faunos y ménades recostados. El segundo mosaico, proveniente de *Complutum* (Alcalá de Henares) y fechado en época tardoseveriana, tiene como motivo central a Aquiles y Pentesilea arrodillada a su lado.<sup>194</sup> Este panel incluye una gran variedad de motivos iconográficos en torno al panel central entre los que, además de imágenes de Medusa, hay imágenes de diferentes animales, de una máscara teatral, de un togado, de una cabeza galeada, de un busto de Baco, o de Zeus Ammón entre otras.

Con respecto a los mosaicos en los que la cabeza de Medusa resulta el motivo central, El *Corpus de mosaicos romanos de España* recoge ocho. En cinco de ellos, el único elemento figurativo que se aprecia en el panel es la Gorgona, estando el resto del mosaico decorado con motivos geométricos diversos.<sup>195</sup> En los otros tres, además de Medusa en el medallón central y de una variada decoración geométrica alrededor, hay dos paneles que incluyen medallones con las cuatro estaciones personificadas<sup>196</sup> y otro en el que lo que se incluye son motivos vegetales, patos y otras aves.<sup>197</sup>

193 *CMRE* III, n°23.

194 *CMRE* IX, n°1.

195 *CMRE* I, 57; II, 9; III, 5 y 43; VIII, 33.

196 *CMRE* IV, 15 y IX, 29.

197 *CMRE* III, 56 y 57.

De estos ocho mosaicos, solo se conoce el contexto arqueológico de la mitad. Los cuatro mosaicos de los que sí se tienen noticias,<sup>198</sup> estaban situados en habitaciones de mansiones o villas romanas; sin embargo, este tipo de mosaicos no siempre se emplazan en los cubículos de las casas. En Ostia, por ejemplo, se conocen casos en los que las salas de una casa destinadas a recibir gente, como el triclinio<sup>199</sup> o el *tablinium*,<sup>200</sup> también están decorados con mosaicos cuya imagen principal es el busto de Medusa. Por otro lado, también hay casos en los que la escena musiva de la Gorgona se encuentra en recintos termales, como es el caso de las termas de Otricoli (Roma) o de Thaenae (Túnez).<sup>201</sup>

En ninguno de los casos de representaciones musivas de Medusa en la Península Ibérica se puede asegurar su función apotropaica a partir de su contexto arqueológico; como se ha visto, todos los casos que nos ocupan están situados en dormitorios de casas romanas. Sin embargo, los mosaicos de indudable valor apotropaico no se suelen situar ahí, sino en las entradas de los edificios, de modo que todo aquel que entra y sale los ve, o en salas destinadas a encuentros sociales, como los triclinios.

La iconografía adjunta a los *gorgoneia* en los mosaicos hispanos tampoco resulta determinante para esclarecer su función. El recurso a motivos vegetales y pájaros como en el caso de uno de los mosaicos, o al de las estaciones, como en otros dos paneles, pueden provocar que el investigador moderno acabe perdido en una maraña de elucubraciones al tratar de asociar esas imágenes con la cabeza de Medusa; parecen tratarse puramente de elementos ornamentales sin ningún valor simbólico.

Aunque no se puede conocer su intencionalidad concreta, sí merece la pena prestar atención a dos pavimentos musivos con una composición geométrica particular en cuyo centro hay colocado un *gorgoneion*. El primero de ellos fue hallado en Carmona, aunque carece de contexto arqueológico, y los especialistas lo han datado en el siglo II d.C. En el recuadro central hay una roseta hecha con triángulos blancos y negros cuya composición hace que, de cierta manera, la vista se dirija al centro y fije su atención en la cabeza de Medusa. El segundo mosaico, hallado en una habitación de una casa romana en Huerta de Otero (Córdoba) y datado a finales del siglo II, está formado por un gran medallón octogonal con una composición de medias escamas negras y blancas que también dirige la mirada del espectador hacia el centro, ocupado por la cabeza de Gorgona.

No deja de llamar la atención que este tipo de composiciones geométricas, que confunden la percepción visual y resultan casi hipnóticas, se asocien a la

198 *CMRE* I, 57; III, 5 y 56-57; VIII, 33.

199 *PPM* II, figs. 162 y 164, p. 343; fig. 169, p. 346.

200 *PPM* I, fig. 33, p. 770.

201 Gauckler 1910: 10; Sichert 2000: 574.

cabeza de Medusa, cuyo poder emana precisamente de la mirada. No creemos que se diseñaran este tipo de motivos geométricos con la intención de demostrar lo fácil que resulta engañar al ojo humano, como se ha propuesto, sino que resultarían más bien mosaicos profilácticos, aunque la duda queda latente.

Otro formato en el que aparece representada la cabeza de Medusa en materiales conservados en la Península Ibérica es el de las piedras semi-preciosas. No obstante, todas ellas están descontextualizadas, por lo que no podemos saber con certeza si se trata de piezas de manufactura local, importadas en época romana desde otras provincias del imperio, o traídas por coleccionistas. Para algunos entalles se ha propuesto una datación correspondiente al siglo III d.C. pero, en general, no se sabe con certeza sus fechas de manufactura y uso. Por otro lado, la simbología del tipo de piedra que se utiliza para grabar la imagen del *gorgoneion* no siempre facilita la tarea interpretativa. Por ejemplo, un jaspe sanguíneo (o heliotropo) que tiene una representación de Medusa con los ojos y la boca cerrados<sup>202</sup> supone una incógnita de acuerdo con la información que poseemos. Según Plinio el Viejo, este tipo de piedra es útil para detectar eclipses solares,<sup>203</sup> y se burla de la función que le atribuyen los *magi*. No vemos qué relación podría tener un *gorgoneion* con los eclipses, pero la utilidad mágica de la piedra que critica el naturalista no resulta mucho más esclarecedora:

Magorum inpudentiae uel manifestissimum in hac quoque exemplum est, quoniam admixta herba heliotropio, quibusdam additis precationibus, gerentem conspici negent.<sup>204</sup>

Sí que tendría una función mágica concreta –aunque no podemos saber cuál– un lapolípedio con la cabeza de Medusa de frente con los ojos abiertos y la boca cerrada y la inscripción ΑΠΟΛΙ / ΝΑΡΙΑΧ / ΑΡΡ en el reverso. La inscripción no parece tener ningún sentido literal, pero desde la publicación de “The Magical Power of Words”, de Tambiah,<sup>205</sup> este aparente problema semántico resulta irrelevante. Lo que confiere significado a estas palabras es precisamente su incomprendibilidad; esta paradoja se explica mediante la idea de que el lenguaje que se está utilizando es el lenguaje de los dioses, el cual solo lo conocen aquellos a los que se les ha desvelado, quienes, además, adquieren la posibilidad de comunicarse directamente con el mundo de lo divino, gracias a lo cual consiguen poderes especiales.<sup>206</sup> La comunicación con los

202 Casal García 1990: n° 507.

203 Cf. Damig. 2 (*lapis heliotropius*).

204 Plin. *N.H.* 37, 165: “Es este el ejemplo más manifiesto de la impudicia de los magos, los cuales dicen que si se junta con la planta del heliotropo, y se recitan ciertas fórmulas, el portador se hace invisible”.

205 Tambiah 1968.

206 Cf. Apul. *Apol.* 26, 10: *sin uero more uulgari eum isti proprie magum existimant*,

dioses es algo vertical, así como el idioma que se utiliza para ello, separado del lenguaje común y vulgar.<sup>207</sup>

Los otros entalles con representaciones de la cabeza de Medusa no tienen especial relevancia. Uno de ellos es una cornalina con una imagen de Perseo levantando la cabeza de Medusa;<sup>208</sup> otro es un ónice con la cabeza de Medusa de frente<sup>209</sup> y, por último, conocemos un tipo de calcedonia blanca que tiene grabada un *gorgoneion* en una cara y una figura femenina de perfil que podría ser Minerva en la otra.<sup>210</sup>

Tampoco es raro encontrarse representaciones de Medusa en apliques. La cantidad de piezas de este tipo que hay no se desprende de tanto del número de publicaciones que sobre este tema como del trato que reciben en los museos. En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, por ejemplo, los apliques con *gorgoneia* están acumulados en cajas con otros objetos de bronce que no tienen mayor interés expositivo. Tampoco merece la pena hacer una descripción detallada de los mismos puesto que no incluyen ninguna novedad con respecto a los otros modelos iconográficos de *gorgoneia*.<sup>211</sup>

#### 2.4. GORGONEIA EN GALIA

La cantidad de materiales relacionados con Medusa que hemos encontrado en Galia es considerablemente menor a la de las otras regiones, pero los soportes son los mismos.

A diferencia de lo que ocurría en casos anteriores, en el caso de Galia gran parte de los entalles que se conservan con un *gorgoneion* están más o menos contextualizados. La datación de los mismos varía entre finales del siglo II y comienzos del I a.C. y el III d.C., aunque lo cierto es que no hay ningún ejemplo fechado entre los siglos I y II d.C. El ejemplo más antiguo, proveniente de Ensérune (Hérault), es un entalle de pasta de vidrio amarillo anaranjado con la cabeza de Medusa de frente y un nudo hecho con serpientes bajo su mentón.<sup>212</sup> De similares características, una cabeza de Medusa mirando de frente grabada en un entalle de pasta de vidrio amarillo, es la piedra que se halló en el anfiteatro de Autun (Saône-et-Loire),<sup>213</sup> aunque la cronología de esta pieza es desconocida. También son de datación incierta dos ónices de color azul y blanco que

---

*qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibili[a] quadam ui cantaminum polleat.* Cf. Orig. *Cels.* 1, 24 y 5, 45 en torno a la discusión sobre el verdadero nombre de los dioses.

207 La cuestión de la fraseología, vocabulario y grafía en la magia es algo ampliamente estudiado. Cf. Versnel 2002; Bernabé Pajares 2003; Kropp 2008.

208 M.A.N. Inv. Gral. n° 1977/45/1198.

209 M.A.N. Inv. Gral. n° 1977/45/1382.

210 M.A.N. Inv. Gral. n° 1977/45/1383.

211 M.A.N. Inv. Gral. n°s . 2933 B.N; 9354; 9408 (Col. *Salamanca*); 19965 (Col. *Stützel*).

212 Guiraud 1988: 143, n° 479.

213 Id.: 143, n° 480.

tienen tallada la cara de Gorgona de frente.<sup>214</sup> Los casos fechados en el siglo III d.C. provienen de sendos tesorillos, uno en Beaurains (Pas-de-Calais) y otro en Boitray (Saint-Georges-de-Reneins, Rhône). Uno de ellos es una piedra de sardónica gris, marrón y blanco azulado con la cabeza de Medusa de frente.<sup>215</sup> La otra es un ónice azul y blanco con el busto femenino de perfil que no se puede saber a ciencia cierta si se trata de la Gorgona por el deterioro de la piedra.<sup>216</sup>

Con respecto a la representación de *gorgoneia* en mosaicos, en el *Recueil général des mosaïques de la Gaule* solo hemos encontrado tres ejemplos y solo en uno el medallón con la cabeza de Medusa es el tema central del mosaico. Este pavimento se halló en Orange, en una habitación de una casa contigua al teatro, y está fechado entre finales del siglo I d.C. y comienzos del siglo II.<sup>217</sup>

En los otros dos, fechados en la segunda mitad del siglo II d.C., los motivos centrales son muy diversos. Uno de ellos está compuesto en su mayor parte por motivos geométricos, excepto el recuadro central y los cinco superiores. En el central está representada la escena de Ulises desenmascarando a Aquiles, disfrazado de mujer, en la corte del rey Licomedes. Los cinco recuadros superiores incluyen la personificación de cada una de las cuatro estaciones y, en el recuadro del centro, un busto de Medusa.<sup>218</sup> La asociación de Medusa con las cuatro estaciones ya se ha visto en otros ejemplos provenientes del norte de África y la Península Ibérica, pero lo que sí resulta novedoso es la escena central. La ubicación del mosaico es bastante relevante, puesto que ocupaba el suelo de una habitación que debió servir como sala de recepción o triclinio. Aunque afirmar que la imagen de Aquiles disfrazado de mujer es un símbolo apotropaico puede resultar un tanto exagerado, sí que es probable que la intención que se busca sobre el espectador sea la de aliviar cualquier tipo de tensión a través del recurso al humor y el ridículo. En la sección dedicada a las figuras grotescas desarrollaremos un poco más esta idea.

El último mosaico que nos ocupa también debió estar situado en una sala dedicada a actividades sociales de algún tipo, como el triclinio, debido a sus grandes dimensiones. Está compuesto por recuadros con diferentes motivos iconográficos, tanto geométricos como figurados. Entre los figurados, destaca el recuadro más grande de todo el mosaico, el cual se puede dividir en dos registros. En el inferior aparece Hércules borracho, sujetado por un joven sátiro y una bacante; en segundo plano hay varios hombres del cortejo de Baco contemplando la escena. En el registro superior se aprecian otros siete miembros del cortejo de Baco. Otro recuadro (hoy perdido) presenta un disco con un rostro femenino en el centro con dos pequeñas alas sobre la cabeza; probablemente una cabeza de Medusa, aunque el editor piensa que se debió

214 Id.: 201, n<sup>os</sup> 989 y 990.

215 Id.: 201, n<sup>o</sup> 991.

216 Id.: 201, n<sup>o</sup> 992.

217 Lavagne 1979: n<sup>o</sup> 38.

218 Lancha 1981: 191-199, n<sup>o</sup> 362.



de tratar de una máscara teatral.<sup>219</sup> De nuevo, el motivo más importante no es el del *gorgoneion*, pero sí una imagen que satiriza a los grandes héroes de la civilización greco-romana eligiendo una escena ridícula.

A continuación vamos a presentar una serie de materiales que han provocado cierto debate debido a su extraña iconografía. Una de las teorías defiende que su función era la de evitar el mal de ojo mediante lo grotesco, ridículo o absurdo, por lo que hemos considerado oportuno incluirlos en nuestro estudio.

### 3. FIGURAS GROTESCAS

En el apartado dedicado a la Gorgona, hacíamos una breve referencia a las hipótesis de J. Harrison sobre la cara de Medusa como apótrope, puesto que se trata de la encarnación del mal de ojo y de los miedos más primitivos de la mentalidad griega. En su explicación sobre la fenomenología de los ritos apotropaicos, la historiadora de Cambridge añade que no solo los *gorgoneia* cumplían esa función profiláctica, sino también algunas máscaras que se empleaban frecuentemente en los hornos y en las chimeneas, debido a la fosilización de un temor prehistórico al fuego. El herrero, o todo artesano que trabaja con el fuego, es deforme y como un espantajo, eficaz, por tanto, para espantar a los malos espíritus del horno.<sup>220</sup> En efecto, Pollux, gramático griego del siglo II d.C., confirma que era costumbre entre los herreros que trabajaban el bronce colgar figuras que suscitaban la risa para evitar el mal de ojo provocado por la envidia:

πρὸ δὲ τῶν καμίνων τοῖς χαλκεῦσιν ἔθος ἦν γελοῖά τινα  
καταρτᾶν ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῆ· ἐκαλεῖτο δὲ  
βασκάνια.<sup>221</sup>

Por otro lado, se considera que los orígenes de la comedia griega tienen un trasfondo ritual relacionado probablemente con prácticas culturales de carácter apotropaico. La risa funcionaba como un elemento catalizador de las tensiones sociales y, al mismo tiempo, como apaciguador de la cólera divina.<sup>222</sup>

En general, este tipo de teorías tienen ciertas connotaciones evolucionistas. Las teorías sobre cómo la “risa ritual”<sup>223</sup> se acaba laicizando tienen un

219 Id.: 106-116, n° 306.

220 Harrison 1908: 187-197. Con respecto al uso de máscaras humorísticas sobre los hornos, cf. Faraone 1992: 37-39.

221 Poll. 7, 108: “Era costumbre colgar sobre los hornos de los herreros ciertos objetos cómicos, o se hacían en relieve, como apótropeas contra la envidia. Eran llamados βασκάνια [...]”.

222 Vid. Harrison 1918; Rodríguez Adrados 1975. Cf. Halliwell 2008: 206-214.

223 Cf. Clarke 2007: 63-82 y, sobre todo, Halliwell 2008: 155-214, en especial 196 y ss., en donde el autor critica el abuso de la explicación mágico-fertilizadora y apotropaica para explicar la risa ritual, así como las ideas de que esta pertenece a los estadios más primitivos de la religión griega. En adelante, entenderemos la expresión “risa ritual” tal y como la define Halliwell:

claro exponente en la obra de J. P. Cèbe. Según el filólogo francés, conforme una civilización se va desarrollando y sus formas culturales se van haciendo más complejas, los rituales mágicos desaparecen para ir dando paso a unas formas religiosas más avanzadas, donde la risa no tiene lugar. En el caso del mundo romano, los rituales cómicos, paródicos y, en general, hilarantes, son propiciatorios y alivian el temor que provoca la muerte,<sup>224</sup> pero conforme el modelo cultural romano se va volviendo más complejo, este tipo de prácticas se acaban dejando de lado para dar lugar a unas formas de manifestación del humor más refinadas y con otro tipo de connotaciones. No cabe duda de que a partir de Platón hay una intención voluntaria por parte de la alta intelectualidad tanto griega como romana de definir qué es la risa, cómo debe expresarse y en qué casos resulta apropiada la provocación de la misma. Es durante ese proceso de canonización de las formas de hilaridad adecuadas cuando se reduce a un estatus degradado el humor excesivo, el recurso a lo grotesco y a otros sistemas poco refinados de provocación de la carcajada.<sup>225</sup> Así, Platón recomienda en un pasaje de su *República* no ser demasiado amante de la risa (φιλογέλωοτες),<sup>226</sup> o que no se recurra a la malicia a la hora de hacer un comentario jocoso.<sup>227</sup> Aristóteles considera que el placer de la comedia (como el de la tragedia) debe derivar de un acto intelectual.<sup>228</sup> Para Cicerón solo hay lugar para el humor después de haber cumplido con las obligaciones. Además, el humor no debe ser ni exagerado ni inmodesto, sino cándido y cortés –*ipsumque genus iocandi non profusum nec immodestum, sed ingenuum et facetum esse debet*–. En general, estos autores tratan de disuadir en su obra de emplear los *ioci illiberalis*, los chistes vulgares, los términos obscenos (*obsenitas uerborum*).<sup>229</sup> El humor debe estar controlado y debe ser reprimido:

Ludendi etiam est quidam modus retinendus, ut ne nimis omnia profundamus elatique uoluptate in aliquam turpitudinem delabamur.<sup>230</sup>

---

“Ritual laughter’ [...] can be provisionally described as a family of practices in which laughter not only arises inside a context of religious ceremonial but appears to be invited and expected at certain junctures, thus becoming a constitutive component of the prescribed proceedings, a ritual event or item in its own right” (pp. 157-158).

224 Cèbe 1966: 19-36. Cf. Le Bonniec 1958: 15, 88, 106 y 165-184.

225 Para un estudio pormenorizado de las fuentes clásicas acerca de lo cómico y sus múltiples componentes intelectuales, emocionales y sociales, Gil Fernández 1997.

226 Pl. *R.* 388 E 5.

227 Id. *Lg.* 935 C-E.

228 Arist. *Rh.* 1, 11 (1371 b 5-10).

229 Cic. *Off.* 103.

230 Ibid. 104: “Pues en la diversión hay que controlar el modo, para no librarnos de todo y, llevados por el placer, caigamos en alguna infamia”.

Sin embargo, los comentarios de filósofos y rétores acerca del humor no son más que proyecciones de comportamiento ético ideales, y resultan tan extravagantes para la sociedad de la que son producto<sup>231</sup> como el hecho de pensar que el humor ritual es un comportamiento arcaico y primitivo que acaba siendo exorcizado del sentimiento religioso.<sup>232</sup>

Gran parte de las fuentes que hacen referencia al carácter arcaico de las prácticas religiosas romanas en donde se encuentra una risa ritualizada, corresponden a finales del siglo I a.C. y el siglo I d.C. El caso de la fiesta en honor a un hipotético *Deus Risus* que narra Apuleyo puede ser una fantasía literaria; no hay lugar para pensar que la risa estaba divinizada en el mundo romano,<sup>233</sup> pero la imaginación del autor de las *Metamorfosis* bebe de una realidad que hace que su relato maravilloso no resulte extraño o discordante a oídos de su público. Así, en el siglo I d.C. había numerosas fiestas en las que la *hilaria* tenía cierto protagonismo. Quizá una de las festividades en donde la risa está más presente es en los *Liberalia*, que tenían lugar el 17 de marzo. En su fiesta, mujeres ancianas coronadas con coronas de hiedra ofrecían pastelillos de miel a los caminantes para pagar los sacrificios.<sup>234</sup> También durante este día, los chavales de 17 años se quitaban la *toga praetexta* y empezaban a usar la *toga uirilis*.<sup>235</sup> Por otro lado, es probable que corresponda a este día la descripción que hace Agustín de Hipona acerca de la procesión de carácter agrícola en la que se pasea un enorme falo por la ciudad y una matrona se encarga de subirse en él y coronarlo.<sup>236</sup> Las fiestas en honor a Líber incluían la recitación de *carmina Fescennina*, versos licenciosos y obscenos que provocaban la risa de los congregados.<sup>237</sup> Según la definición de Paulo Festo:

Fescennini uersus, qui canebantur in nuptiis, ex urbe Fescennina dicuntur allati, siue ideo dicti, quia fascinum putabantur arcere.<sup>238</sup>

231 El recurso a lo grotesco para generar la risa no es algo exclusivo de las clases inferiores y poco educadas, sino que se utiliza con frecuencia en la literatura latina. Cf. Callebat 1998.

232 Cf., e.g., Trédé, Hoffmann, y Auvray-Assayas 1998 y González Vázquez 2002-2003, en donde no se plantea la risa como componente de una actividad ritual de ningún tipo.

233 Grimal 1972.

234 Varr. *LL.* 6, 14; Ou. *Fast.* 3, 725 y ss.

235 Cic. *Att.* 6, 1, 12.

236 Aug. *Ciu.* 7, 21.

237 Hor. *Ep.* 2, 1, 139-146: *agricolae prisci, fortes paruoque beati, / condita post frumenta leuantes tempore festo / corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem / cum sociis operum et pueris et coniuge fida / Tellurem porco, Siluanum lacte piabant, / floribus et uino Genium memorem breuis aevi. / Fescennina per hunc inuenta licentia morem / uersibus alternis opprobria rustica fudit, / libertasque recurrentis accepta per annos / lusit amabiliter, donec iam saeuos apertam / in rabiem coepit uerti iocus et per honestas / ire domos inpune minax.*

238 Fest. 76: "Versos fescenninos, que eran cantados en las nupcias; se dice que son procedentes de la ciudad de Fescennina, o según dicen otros, se recitaban para prevenir el mal de ojo". C. f. Seru. in *Aen.* 7, 695: *Fescenninum oppidum est, ubi nuptialia inuenta sunt carmina.*

La recitación de estos versos no estaba, pues, limitada a las fiestas a Líber, sino que, tal y como afirma Festo, se cantaban en otras ocasiones, como en las fiestas nupciales. Así, se lee en Catulo:

ite concinite in modum  
 'io Hymen Hymenaeae io,  
 io Hymen Hymenaeae.'  
 ne diu taceat procax  
 Fescennina iocatio,  
 nec nuces pueris neget  
 desertum domini audiens  
 concubinus amorem.<sup>239</sup>

La costumbre de cantar versos fesceninos se mantuvo durante todo el siglo I d.C. Por ejemplo, una de las *controversiae* de Séneca el Viejo<sup>240</sup> trata sobre un tirano que da permiso a los esclavos de una ciudad para asesinar a sus dueños y violar a sus dueñas. Los hombres principales de la ciudad consiguen huir, pero sus mujeres se quedan y son violadas por los esclavos, excepto una muchacha, que es protegida por su esclavo. Cuando los hombres vuelven y el tirano es asesinado, todos deciden crucificar a sus esclavos, excepto el padre de la muchacha que ha sido salvada de la ignominia, el cual, como recompensa por la buena actitud del esclavo, lo manumite y lo casa con su hija. Debido a esa decisión, su hijo lo critica y lo acusa de loco. En un momento determinado de la discusión, uno de los personajes dice, *inter nuptiales fescenninos in cruce generi nostri iocabantur* –“entre los fesceninos nupciales, se bromeaba acerca de que un familiar nuestro iba a ser crucificado”–.<sup>241</sup> Gracias a este comentario, se puede apreciar cómo el humor de este tipo de versos no era necesariamente refinado, e incluso las bromas de mal gusto estaban permitidas. En la *Medea* de Séneca el Joven también se alude al carácter sarcástico de los *carmina fescennina* cuando el coro canta la noticia de que Jasón va a abandonar a Medea y se va a casar con una mujer corintia, pues el coro exclama una demoledora sentencia sobre Medea: *tacitis eat illa tenebris / si qua peregrino nubis fugitiua marito* –“que sufra el silencio de las tinieblas aquella que huye para casarse con un marido extranjero”.<sup>242</sup> Por otro lado, se revela a través de un pasaje de Plinio el Viejo

Para E. Courtney, en *Brill's New Pauly*, s. v. “fescennini versus”, la vinculación etimológica de estos versos con “fascino” es lingüísticamente imposible, y su relación con la ciudad falisca de Fescenia es oscura.

239 Cat. 61, 126: venga, cantad / al compás, todos a una: / “Io, Himeneo, Himen, / io, Himen, Himeneo”. / No calle más la procax / burla de los fesceninos, / ni niegue a los niños nueces / el esclavo favorito, / cuando sepa que ha perdido / el amor de su señor”. (Trad. de J. C. Fernández Corte y J. A. González Iglesias, Madrid, Cátedra, 2006).

240 Sen. *Contr.* 7, 6.

241 *Ibid.* 7, 6, 12.

242 Sen. m. *Med.* 110-115.

que el canto de versos Fesceninos durante las nupcias iba acompañado de consumo de nueces, y la razón que da, un tanto enigmática, es que la doble capa protectora que protege el fruto es un símbolo religioso apropiado para la boda (*quae causa eas nuptiis fecit religiosas*).<sup>243</sup> Y aún en el siglo IV debía ser común la composición de versos jocosos durante las bodas, puesto que Prudencio hace referencia a ellos en un momento en el que está atacando la perversión de las costumbres paganas, que llegaron a divinizar a Livia a pesar de que se casó con Augusto estando embarazada de su anterior marido.<sup>244</sup>

Además de cantarse en las fiestas de Líber y en las ceremonias nupciales, había otras festividades públicas en las que se recitaban versos obscenos para provocar la risa entre los asistentes. Ovidio, por ejemplo, hace alusión a la recitación de *obscaena dicta* en la fiesta de Anna Perenna. Durante esta festividad, que tenía lugar a las afueras de Roma, la gente bebía tantas copas de vino como años querían vivir, se bailaba, se cantaba y todo el mundo se deseaba fortuna mutuamente.<sup>245</sup> En la descripción de la festividad de Anna Perenna, el poeta de Sulmona explica por qué se cantan este tipo de estrofas. El motivo es el recuerdo de un aspecto del mito de la diosa en el que Marte le pide hacer de alcahueta entre él y Minerva. Anna Perenna, una anciana con un sentido del humor considerable, mantiene las esperanzas del dios de la guerra en alto, hasta que por fin le confirma que Minerva ha aceptado unirse en matrimonio con él. Marte, entusiasmado, prepara la cámara nupcial y lleva allí a la novia, cuyo rostro está cubierto por un velo. Cuando el dios le quita el velo, se encuentra con la cara de la vieja, provocando la humillación de Marte y la risa de Minerva, que mantiene intacta su virginidad, y la de Venus, que ve cómo avergüenzan a su ex-amante.<sup>246</sup>

La asociación de este tipo de cantinelas con el mundo etrusco que hacen autores como Virgilio (*Aen.* 7, 695) y Paulo Festo, o la mención de la antigüedad de esta costumbre, como hace Ovidio (*Fast.* 3, 695) no son una reconstrucción histórica aséptica, sino que se está reflejando el renovado interés por este tipo de ritos de acuerdo con la política augústea de recuperar el pasado como medio de justificación ideológica del nuevo orden político, a la vez que se les dota de importancia al entroncarlos con un pretérito remoto.

Pero no solo se recurre a estrofas mordaces en festividades religiosas. Las fuentes ponen de manifiesto que lo obsceno y grotesco además de resultar jocosos y provocar hilaridad, cumplen al mismo tiempo una función apotro-

243 Plin. *N.H.* 15, 86. Cf. Seru. *ad. B.* 8, 29, en donde da varias explicaciones sobre el consumo de nueces en las nupcias.

244 Prud. *Adu. Sym.* 1, 260.

245 Ou. *Fast.* 3, 524 y ss. En relación a los recitación de poemas obscenos, vid. 3, 675 y 695. Con respecto a los trabajos arqueológicos llevados a cabo en la *Fontana di Anna Perenna*, vid. Piranomonte 2002.

246 Ou. *Fast.* 3, 675-695.

paica. En este sentido, uno de los personajes del *Miles gloriosus* de Plauto, dice lo siguiente:

Quin iamdudum gestit moeche hoc abdomen adimere, ut faciam, quasi puero in collo pendeant crepundia.<sup>247</sup>

Lo cual está estrechamente relacionado con el pasaje de Varrón al que hacíamos alusión un poco más arriba.<sup>248</sup> No solo se decían obscenidades o se colgaban objetos poco decorosos, sino que también se realizaban gestos que aludían a lo procaz para prevenir el mal de ojo. Ya en Plauto hay una referencia indirecta al *digitus infamis*,<sup>249</sup> pero la mayor parte de las referencias son de finales del siglo I a.C. y del siglo I d.C. De esta manera, en la descripción de la festividad de los *lemuria*, Ovidio indica que entre las primeras acciones que lleva a cabo el practicante está el de hacer el signo de la *higa*,<sup>250</sup> y especialmente interesantes resultan los siguientes versos de Persio:

Ecce auia aut metuens diuum matertera cunis  
exemit puerum frontemque atque uda labella  
infami digito et lustralibus ante saliuus  
expiat, urentis oculos inhibere perita.<sup>251</sup>

Según el poeta romano, la saliva y el gesto del dedo infame se utilizan para evitar la desgracia mortal que provocan unos “ojos ardientes”. Esta afirmación demuestra la asociación que existe entre este tipo de gesticulación digital que imita a un pene erecto levantando el dedo medio de la mano mientras el resto se mantienen encogidos, o a una penetración, el puño realizando el gesto de la “higa”, que se hace colocando el pulgar entre los dedos índice y medio.

Juvenal, por su parte, indica que el *digitus impudicus* se mostraba para repeler a la mala fortuna:

[...] cum Fortunae ipse minaci  
mandaret laqueum mediumque ostenderet unguem.<sup>252</sup>

247 Plaut. *Mil.* 1398: “De hecho, hace tiempo que desea cortarle el estómago a ese adúltero para colgárselo en el cuello como los amuletos a los niños”.

248 Vid. supra p. 164.

249 Plaut. *Ps.* 1140-1145.

250 Ovid. *Fast.* 5, 433: [...] *signaque dat digitis medio cum pollice iunctis*,...

251 Pers. 2, 30-34: “Mira cómo una abuela o una tía materna llena de supersticiones levanta de su cuna a un niño y con el dedo infame y saliva lustral empieza por purificarle la frente y los húmedos labios, pues es experta en conjuros contra el aojamiento”. (Trad. de M. Balasch, Madrid, BCG, 1991).

252 Iuv. 10, 53: “cuando la Fortuna le amenazaba, / mandaba atarla y extendía la uña media.”

Juvenal está mostrando otro uso del gesto del *digitus impudicus*,<sup>253</sup> de modo que la semántica del mismo es más compleja y variada; no es tan solo una esquematización de la morfología de los principales amuletos contra el mal de ojo.

También Marcial hace referencia a este tipo de gesticulación digital, aunque el uso que se revela de ella a partir de dos de sus epigramas es más bien un tipo de contestación ante chismorreos y comentarios mordaces acerca de una persona que una forma de profilaxis contra agentes sobrenaturales dañinos. De esta manera, en uno de ellos se lee:

Rideto multum qui te, Sextille, cinaedum  
dixerit et digitum porrigito medium.  
Sed nec pedico es nec tu, Sextille, fututor,  
calda Vetustinae nec tibi bucca placet.  
Ex istis nihil es fateor, Sextille: quid ergo es?  
Nescio, sed tu scis res superesse duas.<sup>254</sup>

Y en el otro,

Sexagesima, Marciane, messis  
acta est et, puto, iam secunda Cottae  
nec si taedia lectuli calentis  
expertum meminit die uel uno.  
Ostendit digitum, sed inpudicum,  
Alconti Dasioque Symmachoque.  
At nostri bene computentur anni

253 Resulta asimismo interesante su referencia a hacer atar a la Fortuna. Creemos que se está haciendo alusión aquí a algún tipo de práctica persuasiva, en la que se castiga a la imagen de la divinidad hasta que esta cumpla con su deber. Tradicionalmente este tipo de prácticas se ha asociado a la fenomenología de la magia. Desde Hipócrates, ha habido autores que han considerado que el poder del mago proviene de la coerción que este ejerce sobre los dioses (Hp. *Morb. Sacr.* 4). Este tipo de explicación para definir la magia resultaba muy conveniente para aquellos que veían en ella una inversión de las normas de la religión estatal. Así, mientras en la religión se ruega a los dioses, en la magia se les amenaza, o si la religión es pública y se lleva a cabo de día, la magia es privada y se practica en la oscuridad de la noche. Durante los últimos años, la mayor parte de los estudios sobre la magia en el Mundo Clásico apuntan hacia una concepción de la magia apartada de esta dicotomía (Versnel 1991a; Versnel 1991b; Graf 1994: 249-255). El pasaje que hemos citado de Juvenal sería una prueba más de que el castigo a los dioses no es una práctica exclusivamente mágica, sino que está imbricada dentro de la praxis religiosa cotidiana. La noción de qué es la magia no depende de una actividad ritual determinada, sino de la conceptualización que de ella se hace según las realidades históricas.

254 Mart. 2, 28: "Ríete mucho del que, Sextilio, te ha llamado marica / y levanta el dedo de en medio. / Pero tú ni das por el culo ni tú, Sextilio, eres follador / ni te agrada la boca caliente de Vetustina. / Nada de eso eres, lo reconozco, Sextilio: ¿qué eres pues? / No lo sé, pero tú sabes que quedan dos cosas." (Trad. de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verger, vol. 1, Madrid, BCG, 1997).

et quantum tetricae tulere febres  
aut languor grauis aut mali dolores  
a uita meliore separetur:  
infantes sumus et senes uidemur.  
Aetatem Priamique Nestorisque  
longam qui putat esse, Marciane,  
multum decipiturque falliturque.  
Non est uiuere, sed ualere uita est.<sup>255</sup>

No creemos que los comentarios mordaces del primer poema –la gente dice que Sextilo es un invertido–, o los pesimistas del segundo –los médicos le han dicho una y otra vez a Marciana que está a punto de morir– conlleven un contenido religioso de ningún tipo. Lo que en estos casos se advierte un enriquecimiento del lenguaje gestual. El gesto del *digitus impudicus* se emplea de manera similar a lo que hoy entenderíamos como “corte de mangas”, una manera de expresar nuestro rechazo a cualquier tipo de afirmación difamatoria dirigida contra nosotros. No es un gesto profiláctico o apotropaico de ningún tipo, puesto que el daño ya está hecho y no se puede evitar, sino la manera de exteriorizar nuestro deseo de que la persona sufra y sea ultrajada como castigo por su conducta irreverente hacia nosotros.

Aunque el léxico de lo grotesco y lo obsceno tiene una semántica enormemente variada, la evidencia textual no deja ninguna duda acerca de su carácter profiláctico. Por otro lado, entre las prácticas religiosas que adquieren renovado vigor con las reformas de Augusto, hay algunas que recuperan prácticas ceremoniales cuyo propósito es el de provocar la risa del espectador mediante el recurso a lo impúdico. Este tipo de recurso apotropaico que incita a la risa tiene un paralelo iconográfico que ha provocado cierta estupefacción entre algunos investigadores. En una publicación que salió en los primeros años del siglo XX, Alan J. B. Wace advertía acerca de las erróneas interpretaciones que se estaban haciendo en torno a un tipo particular de escultura en bronce que representaba figuras grotescas como personajes itifálicos, enanos, jorobados y, en general, personas caricaturescas con miembros deformes.<sup>256</sup> Hasta ese momento, la opinión generalizada era que este tipo de escultura pertenecía a la escuela alejandrina, que buscaba una representación de lo natural tan precisa que no se excluían siquiera a las personas con

255 Id. 6, 70: “Cota ya ha cumplido, Marciano, sesenta / y dos cosechas, calculo, / y no se acuerda de haber probado / ni siquiera un solo día el tedio de un lecho caliente. / Enseña el dedo, –pero el desvergonzado–, / a Alconte, a Dasio y a Símaco. / En cambio, que se cuenten bien nuestros años / y, lo que se llevaron las terribles fiebres / o una grave enfermedad o los malos dolores, / sepárese de lo mejor de la vida: / somos niños y parecemos ancianos. / Quien cree que es larga, Marciano, la vida de Priamo y la de Néstor, sufre una gran equivocación y engaño: / que la vida no es vivir sino vivir con salud.” (Trad. de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verger, op. cit.).

256 Wace 1903-1904.



malformaciones. Sin embargo, el arqueólogo británico ponía en tela de juicio dicha hipótesis alegando que solo unas pocas piezas de entre todas las que se conocen con características así provenían de Egipto, mientras que la mayor parte de las que se tenía constancia habían sido halladas en Italia o en otras regiones del Mediterráneo tanto occidental como oriental, y estaban fechadas en época imperial. Como propuesta alternativa, sugería que la función de estas piezas era la de proteger a su propietario de los efectos perniciosos del mal de ojo. Esta tesis ha tenido poco éxito hasta prácticamente un siglo después, con la aparición de algunas publicaciones relacionadas con este tipo peculiar de escultura bronceística y de terracota que también apoyan la función profiláctica de estas imágenes.<sup>257</sup>

Un poco más arriba hacíamos referencia a algunos amuletos fálicos que se habían encontrado en territorio galo que incluían una cabeza humana grotesca, de modo que se podría entender que el usuario tenía la intención de potenciar los atributos apotropaicos del miembro viril añadiéndole una cabeza que indujera a una “risa profiláctica”. Si tenemos en cuenta las fuentes literarias que acabamos de mencionar junto con estos amuletos en donde se recurre tanto al miembro viril exento, profilaxis del ojo por excelencia, como a lo grotesco, el número y morfología<sup>258</sup> de objetos susceptibles de ser apotropaicos aumenta considerablemente.

### 3.1. FIGURAS GROTESCAS EN ITALIA

En el caso de Italia se conservan no pocos ejemplos de personajes itifálicos<sup>259</sup> o con deformaciones corporales que hacen de ellos figuras extravagantes y ridículas. Así, Fiorelli publicó el hallazgo en Pompeya de algunos amuletos de pasta vítrea representando una figura humana desnuda con el agujero de suspensión en la espalda, las manos juntas delante del pecho y un falo que llega hasta los pies.<sup>260</sup> El aspecto grosero del dios egipcio Bes, enano, panzurrón, itifálico en ocasiones y con una expresión facial marcada, tuvo asimismo cierto éxito en la iconografía de los amuletos del imperio romano, tal y como demuestran algunos descubrimientos en Pompeya.<sup>261</sup>

También hay algunas escenas musivas que representan individuos con miembros desmesurados. Un caso representativo de esto es el mosaico que está en la entrada del caldario de la “casa de Menandro” en Pompeya. En él, se aprecia la imagen de un sirviente itifálico que, a su vez, lleva dos ungüentarios en forma de falo (Imagen 21).<sup>262</sup>

257 Dunbabin y Dickie 1983; Nenova-Merdjanova 2000.

258 Cf. Iuu. 2, 95, en donde hace referencia a un vaso con forma de Príapo.

259 Omitimos aquí los materiales relacionados con Príapo puesto que ya han sido objeto de análisis en un apartado anterior.

260 Fiorelli 1866: 14, n<sup>os</sup> 179-182.

261 Pannuti 1983: 73, n<sup>os</sup> 110 y 355-357.

262 PPM II, fig. 225, p. 381; Varone 2000: 27.



21. Entrada al caldario de la casa de Menandro en Pompeya. Clarke (2007).

Por otro lado, en los frescos murales conservados de Pompeya y Herculano, la representación de divinidades itifálicas es considerable. Por ejemplo, a la derecha de la entrada de una panadería hay una pintura de Mercurio desmesuradamente itifálico con una corona de laurel, una bolsa llena de dinero en la mano derecha y el caduceo en la izquierda.<sup>263</sup> Resulta obvia la interpretación de esta imagen: se representa a Mercurio con una bolsa de dinero para atraer la prosperidad a la tienda, y al mismo tiempo se le representa con un enorme miembro viril para protegerla de cualquier amenaza sobrenatural.

Especialmente interesante por su peculiaridad resulta el fresco que cubre la pared del corredor que lleva a las letrinas de una casa en Pompeya. En él, aparece Fortuna representada con una cornucopia en la mano izquierda y un timón en la derecha; en un tamaño menor hay una figura masculina desnuda defecando rodeada por dos serpientes. Sobre esta figura, se lee la inscripción *Cacator caue malu(m)* (Imagen 22). Esta imagen, no carente de un humor soez, ha sido interpretada como un medio para augurar al usuario de las letrinas una buena salud.<sup>264</sup> Aunque poco comunes, se conocen otras escenas escatológicas similares: una en Francia, de la que haremos referencia un poco más adelante, y otra de procedencia desconocida –pero de la parte occidental del imperio según su editor– que consiste en un relieve de mármol de un ojo siendo atacado por varias bestias y un gladiador sobre el cual, además, hay un hombre con un gorro frigio defecando (Imagen 23).<sup>265</sup> Según el contexto

263 PPM X, figs. 12-13, p. 179; Varone 2000: 14.

264 Koloski-Ostrow 2000.

265 Millingen 1821.

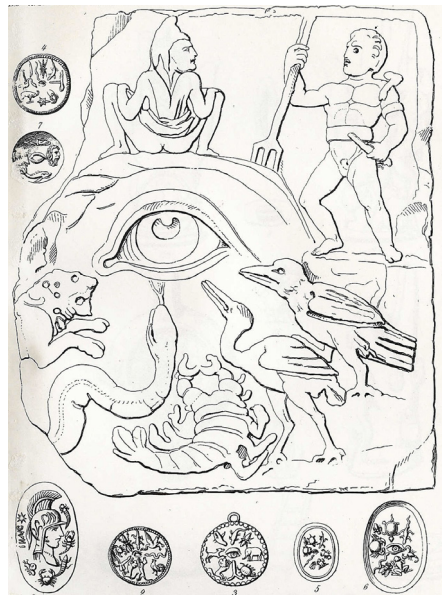
22. Fresco con inscripción apotropai-  
ca (*cacator caue malum*). [http://  
www.noctes-gallicanae.org/Pompeii/latrines\\_fichiers/image004.jpg](http://www.noctes-gallicanae.org/Pompeii/latrines_fichiers/image004.jpg)



en el que aparece la escena de Pompeya, la interpretación que de ella se ha hecho no resulta descabellada, pero no deja de llamar la atención que se utilice también como profilaxis del ojo. La razón debe estar relacionada con la virtud apotropaica de lo grotesco y lo repugnante a la que estamos dedicando estas páginas.

Sí que hay una escena mural que resulta una incógnita y sobre cuya función no tenemos ninguna certeza. Se trata de un fresco con una parodia de Eneas huyendo de Troya junto con Ascanio y Anquises. Todos los personajes son itifálicos y sus cabezas son de oso, simio o perro, lo cual podría

23. Relieve apotropaico contra el mal de ojo de procedencia desconocida. Jahn (1885).



parecer una irreverencia al pasado mitológico de Roma. Sobre esta imagen se ha dicho tanto que tiene una función apotropaica por su carácter satírico,<sup>266</sup> como que es una forma de propaganda política contra la *gens Iulia*, puesto que se representa a sus antepasados como bestias ridículas.<sup>267</sup>

En el caso de los *tintinnabula*, hay algunos casos especialmente representativos. Uno de ellos es, de nuevo, un Mercurio itifálico o, más bien en este caso, polifálico (Imagen 24): de los laterales de su sombrero salen dos enormes penes de cuyos glandes cuelgan campanillas; sobre el sombrero, y hacia atrás, salen otros dos falos; además, el dios tiene un desmesurado pene erecto que sirve de soporte para otra campanilla.<sup>268</sup> Otro de los casos que conocemos resulta especialmente extraño. Es un *tintinnabulum* con figura de gladiador o cazador en posición de atacar con su espada a su propio pene, enorme, que en la parte final aparece transformado en tigre girado hacia el gladiador (Imagen 25).<sup>269</sup> El motivo iconográfico del gladiador auto-castrándose se ha utilizado a menudo para ilustrar cuestiones relacionadas con la identidad sexual de los gladiadores, pero K. Hopkins y M. Beard han puesto recientemente en tela



24. *Tintinnabulum* con Mercurio polifálico proveniente de Pompeya. de Caro (2000), p. 75.

<sup>266</sup> Brendel 1953-1955.

<sup>267</sup> Evans 1992: 52.

<sup>268</sup> Varone 2000 19. Cf. de Caro 2000: 66, en donde da noticia de un *tintinnabulum* en el que se ve a Mercurio cabalgando a un carnero itifálico, y Fiorelli 1866: 14, n° 186, el cual hace referencia a otro Mercurio itifálico que lleva en la mano derecha una bolsa y en la izquierda supuestamente un caduceo; a la espalda lleva la clámide y en la cabeza, un pegaso alado con cuatro falos.

<sup>269</sup> Pozzi et al. 1989: 192, n° 129.



25. *Tintinnabulum* representando a un gladiador auto-mutilándose proveniente de Herculano. de Caro (2000), p. 71.

de juicio la lectura de esta imagen como la representación de un gladiador al considerar que sus formas enanas y lo extraño de la escena estarían más bien vinculados a la iconografía de los actores de comedia y mimos.<sup>270</sup> Desde nuestro punto de vista, y dada la función profiláctica que cumplen los *tintinnabula* y las imágenes grotescas, creemos que esta última interpretación es más adecuada.

Aparte, hay algunos *tintinnabula* de terracota cuya iconografía no es ni un dios itifálico ni un falo con cuartos traseros de animal, aunque sigue estando presente de alguna manera la representación del miembro viril. Se trata de diferentes variantes de cascabeles con forma de monstruo con el ceño fruncido y una enorme boca, dentro de la cual hay un falo pendiente (Imagen 26). Una de esas variantes añade un grabado de otros tres falos en la parte posterior del cascabel;<sup>271</sup> en otra ocasión, dentro de la enorme boca hay una figura grotesca, un falo pendiente y otros tres alados grabados en la parte posterior;<sup>272</sup> y por último, la boca alberga, además del falo pendiente, a un hombre reclinado con un harpa.<sup>273</sup>

270 Hopkins y Beard 2005: 64 (incluye la bibliografía anterior respecto a esta polémica).

271 de Caro 2000: 69.

272 Ibid.

273 Ibid.



26. *Tinnabulum* con una imagen grotesca combinada con una representación fálica proveniente de Pompeya. de Caro (2000), p. 69.

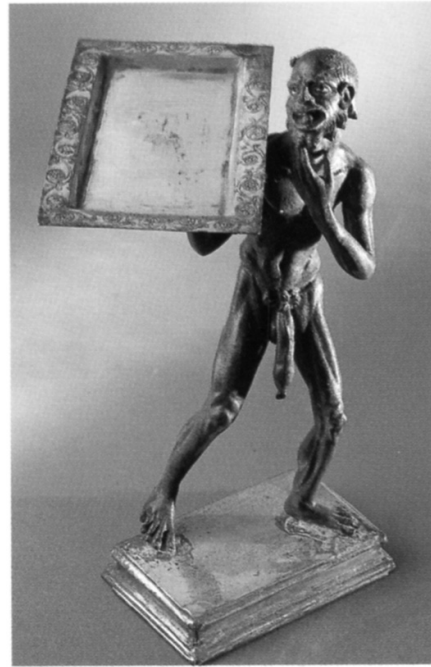
La representación de personajes itifálicos, o personajes grotescos tiene una variedad de soportes enorme. En Pompeya se halló un trípode de bronce cuyos pies eran esculturas de faunos itifálicos estilizados,<sup>274</sup> y proveniente de Herculano se conserva una estatuilla de bronce sobre una base de forma estrellada que representa a un Príapo itifálico que está haciendo una libación sobre su propio pene.<sup>275</sup> Pero, por lo inusitada que resulta, más interesante que estas piezas es una bandeja de bronce dorado y plata sujeta por una estatua de bronce. Es una figura delgada, con un enorme miembro viril. Su brazo izquierdo sujeta una bandeja mientras el derecho se dirige al cuello. Es un individuo semi-calvo, barbudo, con sus grandes ojos abiertos y su boca sacando la lengua, con una expresión similar a una persona atragantándose (imagen 27). A este personaje se le ha considerado un vendedor de *placentae* caricaturizado,<sup>276</sup> sin embargo, la representación de un hombre estrangulándose a sí mismo parece estar relacionada más bien con la imagen del envidioso. Así, en la parte oriental del Imperio se conservan numerosas piezas, tanto lucernas como estatuillas de bronce y terracota, e incluso un mosaico con una larga inscripción, en donde se reproduce a un hombre estrangulándose a sí mismo.<sup>277</sup> La inscripción del mosaico, proveniente de Cefalonia y fechada

274 Ibid.: 19.

275 Ibid.: 23.

276 Pozzi et al. 1989: 174, nº 14.

277 Dunbabin y Dickie 1983.



27. Grotresco proveniente de Pompeya. de Caro (2000), p. 71.

en el siglo III d.C., indica que el personaje que se está auto-estrangulando es la personificación de φθόνος:

ὦ φθόνε, καὶ σοῦ τήδε ὀλοῆς φρενὸς εἰκόνα γράψε  
ζωγράφος, ἦν Κράτερος θήκατο λαινέην,  
οὐχ ὅτι τειμήεις σὺ μετ' ἀνδράσιν, ἀλλ' ὅτι θνητῶν  
ἄλβοις βασκαίνων σχῆμα τόδε ἀμφεβ[ά]λου.  
Ἔστ[αθ]ι δ[ὲ] πάωτεσσιν ἐνώπιος, ἔσταθι τλήμμων  
τηκεδώως φθονερῶν δεῖγμα φέρων στύγιον.<sup>278</sup>

Esta inscripción, así como las referencias literarias que tratan sobre el sufrimiento que padece el envidioso, permiten identificar este tipo de imágene tal y como han demostrado K. M. D. Dunbabin y M. W. Dickie.

También en algunas lucernas que se han encontrado en territorio itálico se reproducen personajes grotescos y obscenos con miembros viriles desmesurados que normalmente actúan como mecha. Conocemos algunos ejemplos provenientes de Pompeya, como una lucerna de suspensión de terracota que representa un Pan con un enorme pene en cuya punta está el agujero del que sale la mecha, u otra que representa un viejo leyendo; la mecha, de nuevo, sale de un fallo de dimensiones desmesuradas.<sup>279</sup>

<sup>278</sup> Eid.: 8.

<sup>279</sup> Pozzi et al. 1989: 198, n° 184; Varone 2000: 20; de Caro 2000: 66.

Cabe añadir a esta enumeración de piezas con figuras grotescas algunos vasos cerámicos y sigillatas decorados con este tipo de imágenes. Por ejemplo, se conocen algunos vasos de cerámica en forma de enanos grotescos itifálicos, uno de los cuales lleva colgada una *bullā*, y terrass sigillatas tardo-itálicas decoradas con enanos danzantes, personajes itifálicos, y jorobados.<sup>280</sup>

En lo referente a esculturas, también hay cierta variedad iconográfica entre las figuras grotescas. Especialmente llamativas resultan un par de bustos de bronce de datación desconocida. Uno de ellos descansa sobre una base de forma cilíndrica. Tiene las orejas grandes y hacia fuera, nariz larga y curva y frente baja y aplastada. La cabeza es calva y sobre el cráneo reposa un falo (Imagen 28).<sup>281</sup> El otro es similar, pero en lugar de tener un falo sobre la cabeza, la tiene cubierta con una venda.<sup>282</sup> Este tipo de retratos se han considerado como imágenes de sacerdotes isíacos,<sup>283</sup> pero dadas sus características, creemos más apropiado incluirlos dentro del grupo de imágenes grotescas con una probable función apotropaica.

Hay un grupo de modelos esculturales que Fiorelli publicó en 1866 en una sección dedicada a piezas griegas y etruscas de cuya única noticia tenemos es la descripción del autor, pero, dada su morfología, parecen más bien corresponder a las imágenes grotescas que estamos tratando, normalmente fechadas entre los siglos I y II d.C. Varias de estas esculturas son figuras de niños desnudos y deformes que se apoyan en un enorme miembro viril, o



28. Imagen grotesca con falo en la frente.  
de Caro (2000), p. 83.

280 de Caro 2000: 70; Medri 1992: 201-202.

281 Franzoni 1973: 202, n° 175.

282 Walde Psenner 1983: 99, fig. 76.

283 Cf. Rolland 1965: n° 196.



enanos deformes y jorobados cuyo miembro viril llega hasta el suelo y cuyas dimensiones son tan grandes que les es posible utilizarlo como mesilla para apoyar una copa sobre él. Además, el autor hace referencia a la escultura de un hombre desnudo, con un enorme miembro y con las piernas juntas. La cabeza y los brazos están sustituidos por falos, y de su espalda le sale otro.<sup>284</sup>

Además de las frecuentes hermas y esculturas de Príapo y de enanos danzarines,<sup>285</sup> resulta interesante una estatuilla de terracota vidriada en color azul brillante que representa al dios egipcio Bes en cuclillas, barbudo, con la lengua sacada, el ceño fruncido y los ojos fuera de sus órbitas.<sup>286</sup> Es probable que el recurso a las imágenes del dios egipcio Bes se debiera a su aspecto grosero, fácilmente asimilable a la imaginería del humor escabroso, más que a las funciones de su culto en Egipto, aunque hubiera algunos aspectos del mismo que coincidieran con la *interpretatio romana* de esta divinidad.<sup>287</sup>

### 3.2. FIGURAS GROTESCAS EN EL NORTE DE ÁFRICA

En el norte de África no conocemos más que unas pocas máscaras<sup>288</sup> y dos mosaicos que representan figuras que se podrían incluir dentro de la categoría de grotescas u obscenas. Ambos mosaicos están ubicados en recintos termales, pero solo la iconografía de una de ellas se puede considerar apotropaica con toda certeza. Hay que tener en cuenta que las termas eran un lugar en el que el tamaño de ciertos miembros viriles no pasaba desapercibido y era motivo de comentarios y risas sin más intención que la pura hilaridad. Algunos de los epigramas de Marcial son especialmente ilustrativos en este sentido:

Andieris in quo, Flacce, balneo plausum,  
Maronis illic esse mentulam scito.<sup>289</sup>

O,

Tanta est quae Titio columna pendet  
quantam Lampsaciae colunt puellae.  
Hic nullo comitante nec molesto  
thermis grandibus et suis lauatur.  
Anguste Titius tamen lauatur.<sup>290</sup>

284 Fiorelli 1866: 2 y 14.

285 Levi 1926: 54 y 168; Franzoni 1973, p. 159; Walde Psenner 1983: 91; de Caro 2000: 64; Varone 2000 22.

286 Pozzi et al. 1989: 202.

287 Las invocaciones al dios Bes tienen propósitos muy diversos a lo largo de toda la Antigüedad; se podían dirigir plegarias hacia él tanto para que curara fiebres cuartanas como para fines mánticos. Cf. Mastrocinque 2005.

288 Sichet 2000: 488 y ss.

289 Mart. 9, 33: "Si cuando vayas a los baños públicos, o Flaco, oyes aplausos, sabe que la verga de Marón está ahí".

290 Id. 11, 51: "La viga que cuelga de Titio es tan grande como aquella que veneran las niñas

O, finalmente,

Spectas nos, Philomuse, cum lauamur,  
 et uare mihi tam mutuniati  
 sint leues pueri subinde quaeris.  
 Dicam simpliciter tibi roganti:  
 pedicant, Philomuse, curiosos.<sup>291</sup>

En un mosaico en Thamugadi (Argelia), entre dos *tepidaria*, la figura que aparece representada no es un usuario de los baños, como en los epigramas de Marcial, sino un esclavo negro que lleva una pala llena de brasas apoyada sobre un hombro mientras masturba su enorme pene.<sup>292</sup> La lectura simbólica de este mosaico como un apótrope puede resultar un tanto forzada; el dueño de los baños podría estar buscando sencillamente un motivo divertido para atraer clientela a su negocio.

Sin embargo, en el caso del mosaico de los recintos termales de Oued-Athmenia (Argelia), la posibilidad de que tenga una función apotropaica es mayor, puesto que la imagen no reproduce sencillamente a un esclavo bien dotado, sino que crea un monstruo polifálico.<sup>293</sup> Así, el personaje representado tiene tres miembros viriles extremadamente desarrollados, uno erecto en dirección a su cara, otro flácido arrastrando el suelo y el tercero hacia atrás. La intención de destacar el miembro viril es obvia, y es probable que se esté pretendiendo recurrir a tal despliegue de vergas con más intenciones que la puramente cómica.

### 3.3. FIGURAS GROTESCAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

En la Península Ibérica las piezas que conocemos que puedan ser consideradas grotescas u obscenas y con funciones apotropaicas son pocas y problemáticas debido a su descontextualización. Los motivos iconográficos que pueden considerarse grotescos son, en la totalidad de los casos de los que tenemos constancia, reproducciones de divinidades itifálicas en entalles. La mayor parte de ellas corresponden a escenas con Príapo o hermas priápicas,<sup>294</sup> pero hay un caso particular que tiene un claro carácter mágico aunque no se pueda precisar su función exacta. Se trata de un jaspe amarillo de forma oval fechado en el siglo III d.C. en cuyo anverso aparece un cinocéfalo itifálico, con una larga cola que le sale de la cintura hasta el suelo, un disco solar

de Lámpsaco. Sin ningún compañero ni nadie molesto, se baña en las grandes termas. También Titio se baña cerca”.

291 Id. 11, 63: “Nos miras, Filomuso, cuando nos lavamos, y me preguntas constantemente por qué hay a mi alrededor jovencitos tan bien dotados. Te responderé simplemente a tu cuestión: Enculan, Filomuso, a los curiosos”.

292 Germain 1969: 94; Sichet 2000: 549. Cf. Mart. 7, 14 y 11, 72, en donde se hace referencia a la atracción que algunas matronas sentían por los esclavos bien dotados.

293 Berthier 1962-1965: 18-19; Sichet 2000: 551.

294 M.A.N. Inv. Gral. n<sup>os</sup> 1977/45/1192, 1977/45/1282 y 1977/45/1283.

sobre la cabeza y un *ankh* en la mano izquierda. A su alrededor tiene una inscripción: NAMEPΩΣAMIOΣHP / ΘΩ...ΘAMIΘ / ...I...λ / IAMICYPH. En el reverso, tiene otra inscripción: HIIH / NMAO / EΩΣ.<sup>295</sup> No sabemos si esta piedra fue hallada en el territorio peninsular o se trata de una compra realizada en alguna parte del Mediterráneo por algún coleccionista. Es cierto que existen numerosos entalles fechados en el siglo III que representan divinidades egipcias y que pudieron ser importadas a otras partes del Imperio,<sup>296</sup> pero sin una contextualización adecuada resulta difícil llevar a cabo afirmaciones precisas de ningún tipo.

Aparte de los entalles, solo el *tintinnabulum* de Mérida que representa a un personaje con una cabeza en forma de glande podría incluirse dentro del grupo de figuras grotescas. En el año 1955 el clasicista suizo W. Deonna publicó un estudio curioso sobre dioses, genios y demonios encapuchados.<sup>297</sup> En él, dedica un capítulo a la relación entre el capuchón de un manto y el miembro viril presentando una serie de esculturillas, algunas de ellas móviles, que representaban personajes falo-céfalos que ocultaban su peculiar cabeza con un capuchón, algo que recuerda tremendamente a la campanilla de Mérida. Deonna propuso que esta extravagancia proviene de la idea de que el miembro viril tiene vida propia y que la piel que lo recubre equivaldría a un manto, siendo el prepucio el capuchón que cubre y descubre la cabeza de la criatura. Siguiendo las teorías freudianas sobre la interpretación de los sueños, Deonna propone que el manto con capuchón es un símbolo fálico y que, por homología con las virtudes profilácticas de la verga, las imágenes de encapuchados y la propia capa con capucha pueden tener asimismo funciones apotropaicas.<sup>298</sup> Las teorías de Deonna pueden resultar un tanto forzadas, pero la representación de individuos falo-céfalos sí que debe estar relacionada tanto con la idea de que el miembro viril tiene vida propia como con sus virtudes apotropaicas, no solo por la alusión al falo, sino también por lo grotesco y cómico que resulta antropomorfizar al pene.

---

295 Casal García 1990: n° 497. Cf. Ead. n° 498, en donde se ve una figura similar, aunque no se puede precisar si se trata de un personaje con cabeza de perro ya que esta parte se ha perdido. A diferencia del entalle con el cinocéfalo itifálico, este otro personaje tiene las manos alzadas, como si estuviera orando. En el reverso también tiene una inscripción ininteligible: AABA / ...AXAM / ...PPH.

296 Con respecto al uso mágico de iconografía egipcia o egiptizante en los entalles, vid. Sfameni 2002. En cuanto a la presencia de piedras con dioses egipcios en otras provincias del Imperio, e incluso a la posible fabricación de modelos fuera del país del Nilo, Mastrocinque 1998a; Mastrocinque 1998b; Sfameni 2002.

297 Deonna 1955.

298 Id., pp. 32-36.

### 3.4. FIGURAS GROTESCAS EN GALIA

En Galia el recurso a lo grotesco en diversos soportes sí que es más frecuente que en la Península Ibérica o en el norte de África. Ya hemos hecho referencia a algunos de ellos debido a su clara asociación a motivos de indudable valor apotropaico, como el caso de los amuletos fálicos de bronce que incluyen cabezas humanas deformes en sus motivos iconográficos. Además de estos amuletos, hay algunos entalles que sí que están fechados, pero cuya interpretación simbólica resulta oscura. Todos ellos corresponden a una datación entre el siglo I a.C. y el I d.C., pero uno se halló en un tesoro del siglo III. Esto supondría que hay una reutilización de estas piezas, pero pensar que la función simbólica de las mismas permanece inalterable podría resultar ingenuo. Suponemos que una de ellas no tiene una función apotropaica de ningún tipo, sino que debió ser empleada más bien con la intención de levantar el apetito sexual de su usuario. Dicho entalle es un ágata rayada ámbar, marrón y blanca con una herma de Príapo barbudo e itifálico de perfil hacia la derecha tallada en uno de los lados.<sup>299</sup> Según algunos lapidarios, una de las cualidades que se atribuían al ágata era la de estimular las capacidades sexuales de su portador,<sup>300</sup> lo cual podría encajar con el motivo iconográfico que se ha grabado. Sin embargo, los otros entalles, aunque también representan hermas priápicas, no tienen una piedra ágata como soporte, sino cornalina, cuyo significado simbólico nos es desconocido. La composición iconográfica es más compleja en las cornalinas que en el ágata, puesto que no solo se representa la herma priápica, sino toda una escena de oferentes realizando libaciones a la estatua del dios.<sup>301</sup>

Otro soporte sobre el que también hemos hecho referencia anteriormente es el de los mosaicos con escenas burlescas y ridículas con una posible intención profiláctica. En concreto conocemos dos pavimentos musivos que, además, incluyen *gorgoneia* en la iconografía y estaban muy posiblemente ubicados en *triclinia* o salas destinadas a reuniones sociales, por lo que el carácter apotropaico de los mismos es algo plausible. Uno de los mosaicos representa como motivo principal a Ulises descubriendo a Aquiles, el cual está disfrazado de mujer, y el otro presenta a un Hércules totalmente ebrio. Como hemos mencionado antes, de entre las hazañas que se podrían haber elegido de estos héroes, se ha optado por recurrir a episodios que no son en absoluto épicos, lo cual implica una actitud sarcástica que, en última instancia, podría tener una intencionalidad apotropaica.<sup>302</sup>

299 Guiraud 1988: 122, nº 319.

300 Orph. *L. Ker.* 21 y *L.* 625 y ss.

301 Guiraud 1988: 147 y 148.

302 Se debe tener en cuenta, no obstante, que Hércules tiene una función apotropaica indudable en la parte oriental del Imperio sin necesidad de recurrir a episodios hilarantes. Para ejemplos a este respecto, vid. Faraone 2009: 228-234.

Asimismo, hay en territorio galo un considerable número de esculturillas grotescas y obscenas con una posible función apotropaica; otras, como las hermas priápicas, o un eros itifálico danzante podrían estar más asociadas a cuestiones relacionadas con el sexo que con la profilaxis contra las maldiciones.<sup>303</sup> Entre las esculturas grotescas que conocemos, destacan un personaje con gran nariz, barba corta y cabellera con bucles con una corona vegetal. Es pati-corto y tiene las piernas torcidas, y sujeta con su mano derecha un mendrugo de pan, mientras que con la otra abraza un cesto lleno de panecillos.<sup>304</sup> Conocemos otra escultura similar, naniforme y con un miembro viril desmesurado, que en lugar de estar llevando panecillos, parece que está lanzando un venablo, aunque el proyectil se ha perdido.<sup>305</sup> Además, tenemos constancia de un tercer hombrecillo naniforme que también aparece en posición atacante,<sup>306</sup> pero la figura más llamativa es una escultura de bronce conservada en el museo de Granet (Imagen 29).<sup>307</sup> Es una estatuilla que representa a una mujer desnuda en cuclillas, en posición de defecar, la espalda un poco curvada, sus manos apoyadas sobre los riñones y las piernas un poco separadas enseñando sus órganos reproductores; sus trazos faciales están poco marcados y el cabello está recogido en una rejilla. La editora de esta pieza, estupefacta ante el motivo iconográfico, comentó, “nous ne savons pas à quelle



29. Estatuilla de mujer en posición de defecar. Oggiano-Bitar (1984), n. 350.

303 Faider-Feytmans 1952: 142, n° R 24; Faider-Feytmans 1957: 56, n° 62.

304 Rolland 1965: 104, n° 192.

305 Oggiano-Bitar 1984: 124, n° 274. Esta figura recuerda más bien a un pigmeo, cuyo pueblo está constantemente peleando contra las grullas según las fuentes clásicas. Cf. *OCD* s.v. “pygmies”.

306 Rolland 1965: 104, n° 193. El autor piensa que se trata de una caricatura de Caracalla, pero creemos que su morfología se aproxima más a la de un pigmeo.

307 Oggiano-Bitar 1984: 145, n° 350.

époque et à quel cycle artistique attribuer cet objet” y propone, con dudas, que sea una representación de la diosa Baubo. Según el himno homérico a Deméter, Baubo recibe a la diosa en Eleusis mientras está buscando a su hija Perséfone. Baubo le ofrece a Deméter un refresco, pero la diosa lo rechaza. La mujer, entonces, presenta sus genitales de manera burlesca a Deméter y, así, consigue hacerla reír y aceptar la bebida. Es cierto que el personaje de Baubo no era desconocido para los autores latinos, pero su culto estaba limitado a algunas zonas de Grecia. Por otro lado, las representaciones que hay de la diosa la presentan con dos piernas, la cabeza sustituyendo a la parte genital y los brazos saliendo de las caderas, de modo que se omite el tronco.<sup>308</sup> La imagen de Granet tiene, como Baubo, la intención de desatar la risa, pero la falta de referencias en Occidente –a parte de las literarias– sobre este démon hacen difícil pensar que se trate de Baubo y no de, simplemente, otra figura grotesca y ridícula más. Por otro lado, el relieve publicado por Millingen en el que aparece un ojo atacado por diversos animales también aparece un individuo con un gorro frigio sobre el ojo, de espaldas y en posición de defecar sobre él, que no representa a Baubo, sino a un personaje anónimo cuya intención es provocar la risa mediante la indecencia de su acción.<sup>309</sup>

#### 4. OTROS MOTIVOS ICONOGRÁFICOS Y APÓTROPES CONTRA EL MAL DE OJO

Tenemos constancia de otros medios que se utilizaban para evitar el mal de ojo en el mundo romano cuya morfología impide incluirlos en ninguno de los tres grupos que hemos presentado aquí; el conjunto heterodoxo de materiales que presentamos a continuación no está carente de las dificultades interpretativas que hemos tenido hasta ahora.

Uno de los objetos que se usaban en ocasiones como profilaxis del ojo es la llamada *gorgonia*, la cual, según Plinio, no es más que coral; aunque el naturalista indica que se utiliza para evitar las tempestades y los relámpagos,<sup>310</sup> hay otros lapidarios en los que sí que hay referencias a su uso como apótrope. En el lapidario órfico, el coral (κουράλιον) debe su forma y color a la cabeza de Medusa: después de matar a la Gorgona, Perseo se lavó a la orilla del mar; la sangre de la cabeza cortada, apoyada sobre la arena mientras el héroe se lavaba, cubrió los arbustos cercanos haciendo que se petrificaran y tiñiéndolos de rojo.<sup>311</sup> Las funciones que el lapidario le atribuyen son numerosas:

308 Sobre las representaciones, referencias literarias y culto a Baubo, Olender 1985.

309 Millingen 1821. El autor no hace referencia a la procedencia de la pieza, pero afirma que proviene de la parte occidental del Imperio. Por otro lado, considera que los animales que aparecen (un escorpión, un león, una serpiente, una garza y un córvido), así como el *cacator* con el gorro frigio son mitraicos. Por ese mismo motivo, lo fecha en época de Septimio Severo ya que, dice, fue durante su reinado cuando se propagó el mitraísmo por el Mediterráneo occidental.

310 Plin. *N.H.* 37, 164: *Gorgonia nihil aliud est quam curalium. Nominis causa, quod in duritiam lapidis mutatur emollitum in mari. Hanc fulminibus et typhoni resistere affirmant.*

311 Orph. *L.* 560 y ss.

protege a los soldados que van al combate, evita que los navegantes sufran tempestades y las emboscadas de los piratas, hace que el rayo no caiga sobre su usuario y resulta el antídoto más útil contra el veneno (incluido el de aspid), las maldiciones, los filtros mágicos o cualquier otro subterfugio al que pretendan recurrir los enemigos del usuario.<sup>312</sup> El *kerigma* del lapidario órfico va más allá y, además de incluir las cualidades mencionadas, añade su capacidad de repeler a los fantasmas, de evitar que su usuario se vuelva loco o sea poseído por un espíritu maligno; si se mezcla con la simiente al cultivar, protegerá el campo de toda sequía y plaga, y aumenta su poder si se graban sobre la piedra una imagen de Hécate o de Medusa.<sup>313</sup> Dada la eficacia que se le atribuía al coral, no resulta de extrañar que existiera toda una industria de comercio y tallado de esta piedra en el mundo romano.<sup>314</sup>

Por otro lado, hemos tenido en cuenta en la recopilación de materiales apotropaicos una serie de amuletos que, por medio de filamentos de vidrio blanco y amarillo, representan sobre su superficie tres o cuatro ojos.<sup>315</sup> La representación de un ojo exento no implica necesariamente que su función sea apotropaica;<sup>316</sup> en el caso de los ojos atacados, no hay duda de que tienen una función profiláctica contra el mal de ojo. Con este tipo de iconografía hay algunos ejemplos en la parte occidental del imperio, como una calcedonia de forma oval que tiene en el anverso un ojo rodeado por un rayo, un puñal, un cuadrúpedo, una serpiente, un escorpión y un león, y en el reverso la siguiente inscripción: PEINAPIAP / ΟΦΘΑΛΛΙΟΝ / ΔΕΥΠΙΟΔΛ / ΟΕΡΗΣΕΝΟ. De este, existe un paralelo procedente de Wiesbaden en el que se lee PEINAPIAP ΟΦΘΑΛΜΟΝ ΔΕΥΚΟΥΟΔΑ ΠΕΡΗΣΕΝΟ, una fórmula que deriva de un verso de la *Iliada*.<sup>317</sup> Similar a estos, es el amuleto de oro hallado en Roma y fechado en el s. II d.C. sobre el que hacíamos referencia más arriba.

En la Península Ibérica, en Itálica, también se conserva un mosaico en donde aparece el tema del ojo atacado.<sup>318</sup> Se trata de un gran pavimento con un cuadro central y otros doce secundarios enmarcado por una trama de cruces gamadas. El cuadro central representa a una figura coronada que podría ser Baco o Ariadna; en las diagonales del medallón central, están los bustos de las cuatro estaciones con sus atributos habituales; los cuatro medallones de las esquinas del mosaico representan a un león abalanzándose sobre un ojo humano. Entre éstos, hay cuatro medallones: dos con sendos tigres con un

312 Id. 579 y ss.

313 Orph. *L. Ker.* 20, 10 y ss.

314 Cf. *CIG* 3408, una dedicatoria en la que se hace referencia a un colegio de talladores de coral.

315 Bellucci 1900: 30, n<sup>os</sup> 16-18. En Galia también hay un mosaico geométrico con algunas formas que asemejan a un ojo: Darmon y Lavagne 1975: 153, n<sup>o</sup> 514.

316 Cf. Deonna 1965.

317 Mastrocinque 2003-2007: vol. I, 420, n<sup>o</sup> 390. El verso homérico es Hom. *Il.* 5, 290-91: Βέλος δ'ἴθυεν Ἀθήνη ῥίνα παρ'ὀφθαλμὸν λευκοῦς δ'ἐπέρησεν ὀδόντας.

318 Blanco Freijeiro 1978: 11-13.

tirso detrás de ellos, y otros dos con bustos de hombres ancianos, calvos y con barba, de incierta identificación.<sup>319</sup> Lo que nos interesa en este caso no es la temática principal del mosaico, la cual no parece ofrecer dudas de que es de tema dionisiaco, sino los cuatro medallones de las esquinas, los ojos atacados por un felino.

Como vemos, el motivo iconográfico de un ojo siendo atacado por bestias, o siendo atravesado por objetos puntiagudos se encuentra esparcido por toda la geografía mediterránea: Siria, Turquía, Norte de África, Italia... Franz Cumont<sup>320</sup> era de la opinión de que este motivo tenía un origen oriental y, ciertamente, los ejemplos más antiguos que se conocen, fechados en el siglo I d.C., proceden de Siria y Asia Menor.<sup>321</sup>

En el norte de África se han encontrado una serie de filacterias sobre las que conviene detenerse y hacer algunas aclaraciones. Se trata de piezas en las que se utiliza a la lechuza como apótrope.<sup>322</sup> La mayor parte de ellas no están datadas, pero no deben ser anteriores al siglo III d.C. Puesto que son muy similares, no nos vamos a detener en todos los ejemplos que se han conservado. Asimismo, la fraseología de estos amuletos es muy similar, por lo que bastará para nuestros propósitos con que nos detengamos en uno solo de ellos. Se trata de un disco de bronce hallado en Cartago en cuyo anverso se aprecia una lechuza girada hacia la derecha con las alas desplegadas, acompañada por 6 estrellas y con una inscripción alrededor en donde se lee: *Vincit te leo de tribus Juda G(abriel) Vic(toria)* –“El león de la tribu de Judá te ha vencido. Gabriel. Victoria”-. En el reverso, en medio de una corona, se lee la siguiente inscripción: *Inuid[i]a(m) inuidiosa! Inui[ct]a [adstat] ur(get) auis quae se noctu c(a)ellum fecerit. Istefania* –“iEnvidia sufra la envidiosa! Invicta se yergue y acecha el ave que de noche hizo el cielo suyo. Estefanía”-. Por esta última inscripción, podemos establecer que se trata de una fórmula apotropaica contra el mal de ojo. La frase del anverso parece inspirada en *Apocalipsis* 5.5, en donde se lee *ecce vicit leo de tribu Juda*, “he aquí que el león de la tribu de Judá ha vencido”. Con respecto al ave representada, la inscripción indica que se trata de un ave nocturna; además, podemos afirmar sin lugar a dudas que se trata de una lechuza, puesto que a unos pocos kilómetros de Cartago, en Thysdrus, se conserva un mosaico datado en torno a las mismas fechas, con el mismo tipo de ave y una inscripción en donde especifica que se trata de una *noctua*. Por lo tanto, aquí la lechuza está actuando como criatura funesta asociada al mal de ojo. Lo llamativo de estos amuletos es la interpretación de la lechuza como un animal funesto.

319 Blanco Freijeiro, en su publicación en el *CMRE* II, propone a Sileno y Hércules.

320 Cumont 1926: 138-139.

321 Para las referencias sobre este motivo en oriente, vid. Kubinska 1992: 125-128 y Russell 1993: 35-50.

322 Merlin 1940.



Entre los autores latinos la lechuza (*noctua*) no aparece como una criatura de mal agüero. En los casos en los que no se hace referencia a ella como consorte de Minerva, se nos presenta como un ave que presagia el buen tiempo y el fin de las lluvias. Un poema de Propertio relata el amor desesperado de Aretusa a Licotas, el cual ha marchado a Bactria en una campaña invernal. Aretusa está pendiente de todos los indicios que marquen el final del invierno, momento en el cual retornará su amado, y entre las señales que marcan la entrada de la primavera está el ulular de la lechuza.<sup>323</sup> Virgilio, por su parte, también utiliza en sus *Geórgicas* a la lechuza como una señal que indica el final de las lluvias cuando, al atardecer, ulula mientras los cielos se abren, dejando ver al gavián persiguiendo a la alondra sobre un limpio fondo azul.<sup>324</sup> Plinio el Viejo es más explícito en la asociación entre las modificaciones meteorológicas y la lechuza. En un pasaje de la *Historia Natural* en el que se enumeran los presagios que indican los animales, comenta que si la lechuza ulula durante la lluvia, está pronosticando buen tiempo, mientras que si lo hace estando los cielos claros, significa que se acerca una tormenta.<sup>325</sup>

Los labradores del Lacio no se limitaban a vaticinar el tiempo según el canto de la lechuza, sino que también trataban de controlarlo sacrificando a la rapaz. Tal y como cuenta Paladio, para evitar las granizadas se recurría a diferentes mecanismos rituales, como cubrir la muela con un paño rojo, levantar hachas cruentas contra el cielo amenazador, rodear con nueza toda la superficie de la huerta, empalar a una lechuza con las alas desplegadas, o ungir con grasa de oso los aperos de labranza.<sup>326</sup>

Esta concepción peculiar que le dan a la lechuza en el mundo romano, en donde el ave no responde a la ecuación ave nocturna = mal presagio, se puede deber a que no la consideraban como tal, no la veían como una moradora de la noche. De hecho, las lechuzas suelen vivir en graneros o cerca de tierras de labranza, y salen de caza al atardecer, y no en plena noche. Del mismo modo que sus hábitos se desarrollan en un periodo de tiempo fronterizo, entre el día y la noche, en la cosmovisión romana se utiliza como símbolo de una transición, en este caso de tipo meteorológico.

Caben dos posibilidades a esta aparente incongruencia entre lo que las fuentes literarias comunican, y la evidencia iconográfica. Por un lado, puede ser que en el África proconsular la imagen que se tiene de la lechuza no

323 Prop. 4, 3, 59. Cf. Shackleton Bailey, *Propertiana* 233.

324 Verg. *G.* 1, 403.

325 Plin. *N.H.* 18, 362: *grues silentio per sublime uolantes serenitatem, sicut noctua in imbre garrula, at sereno tempestatem.*

326 Pall. *Agric.* 1, 35: *Contra grandinem multa dicuntur. Panno russeo mola cooperitur. Item cruentae securae contra caelum minaciter leuantur. Item omne horti spatium alba uite praecingitur uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur uel ferramenta, quibus operandum est, seuo unguuntur ursino.*

sea la de un ave con una simbología asociada a los fenómenos meteorológicos, sino que, como vemos, se la considere una criatura funesta. En el mundo griego, por ejemplo, hay ocasiones en las que se percibe como un ave de mal agüero. Así ocurre en un fragmento de Menandro en el que el cómico enumera los malos presagios de la naturaleza, entre los que está la visión de una lechuza;<sup>327</sup> o en un epigrama compuesto por Dionisio y recogido en la *Antología Palatina*, en donde el poeta realiza la tragedia ante el fallecimiento de un poeta indicando que hasta las lechuzas se lamentan por su muerte;<sup>328</sup> o en la advertencia que hace Claudio Eliano con respecto a esta ave, poniendo como ejemplo a Pirro, al cual, en el camino a Argos, en donde le esperaba una muerte humillante, se le posó una lechuza sobre su lanza y le acompañó durante todo el camino.<sup>329</sup> Otra posibilidad es que estemos ante un cambio en la simbología de la lechuza debido a que el panorama religioso en el imperio romano está cambiando drásticamente a lo largo del siglo III. La inestabilidad política y económica que vive el Imperio se refleja en la desestructuración de la religión pagana ortodoxa. Los valores tradicionales están cayendo en desuso y resulta necesario cubrir de alguna manera las necesidades espirituales que surgen a raíz de la nueva situación. En el caso que nos ocupa, se aprecia claramente que se están reciclando viejos símbolos paganos, independientemente de su viejo significado, y se están mezclando con fórmulas propias de otras religiones. Para asegurar la eficacia de estos amuletos, se recurre a la heterogeneidad, a crear una especie de “melting-pot” en donde todo vale, independientemente de su procedencia, o de su significado original.

Por último, conviene hacer referencia a dos mosaicos y un *tintinnabulum* cuya iconografía no corresponde a las imágenes habituales para repeler el mal de ojo, pero su función apotropaica es indudable debido a las inscripciones que incluyen. El *tintinnabulum* es una campanilla con la inscripción TOI ΣΟΜ ΜΑΣ ΙΝ (más una palma grabada)/ ΥΠΟ ΤΕΤ ΑΓΜ ΑΙ (y otra palma). Según el editor, en la inscripción ὄμμασιν depende de ὑποτάσσω, por lo que se traduciría como “se me ha ordenado oponerme al mal de ojo”, y las hojas de palma son símbolos de felicidad y de buen augurio.<sup>330</sup>

En cuanto a los mosaicos, uno de ellos proviene de Ostia, de la llamada “tienda del pescador” y está fechado a mediados del siglo III. Es un mosaico en blanco y negro con un delfín representado de perfil hacia la izquierda, que está atrapando a un cefalópodo. Alrededor de la imagen se lee la inscripción INBIDE CALCO TE, “envidioso, piso sobre ti”.<sup>331</sup> La interpretación simbólica de la escena resulta ambigua; da la sensación de que la representación del

327 Men. Fg. 534, 11: ἄν γλαῦξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν.

328 Dion. en *Ant. Pal.* 7, 716: ἀμφὶ δὲ τύμβῳ | σεῖο καὶ ἄκλαυτοι γλαῦκες ἔθεντο γόον.

329 Ael. 10, 37.

330 Bruzza 1875.

331 Scavi di Ostia IV, n° 361, p. 191.

envidioso es el delfín, que podría estar llevándose la presa que quiere el pescador, pero los delfines suelen ser interpretados en las fuentes literarias como animales que ayudan al hombre rescatándolo de naufragios y orientándolo en alta mar.<sup>332</sup>

El último mosaico que nos queda por comentar es tardío, del siglo V d.C., y proviene de Vinon-sur-Verdon (Provenza). Lo hemos incluido en nuestro catálogo porque los motivos iconográficos y el texto que lo acompañan son de carácter exclusivamente pagano. Es un mosaico compuesto por tres paneles rectangulares yuxtapuestos. En el panel de la izquierda está Baco con Icario; Baco, desnudo y apoyado en un tirso, ocupa la parte de la izquierda. A su derecha se ve avanzar a Icario vestido con una túnica corta de campesino. En el panel central, aparecen representadas las Tres Gracias (solo la de la derecha está en buen estado de conservación). En el panel de la derecha, aparece un macho cabrío levantado sobre sus patas traseras comiéndose una viña. A su izquierda hay dos personajes conversando. Uno de ellos, identificado como Icario, está señalando a la cabra; el segundo parece estar negando lo que Icario le está pidiendo. Debajo de las tres escenas, hay una inscripción que corresponde a un epigrama de Marcial: QVI DVCIS VVLTVS ET NON LEGIS ISTA LIBENTER OMNIBVS INVIDEAS LIVIDE NEMO TIBI.<sup>333</sup> De manera similar a lo que explicábamos con respecto a la simbología de la lechuza, la semántica de esta escena es diferente de lo que habría sido habitual entre los siglos I a.C. y II d.C. Los epigramas de Marcial no estaban cargados de contenido apotropaico cuando fueron compuestos; esa cualidad se atribuye en un momento en el que la realidad histórica es muy diferente; debemos asumir, por tanto, que el concepto de envidia y la manera en que se recurre a lo apotropaico se articulan de manera y por motivos distintos que en el Alto Imperio.

332 Toynbee 1973: 206-208.

333 Lavagne 2000: n° 918, pp. 317-320. El epigrama de Marcial es Mart. 1, 40: "Tú que frunces el ceño y no lees estos versos con gusto, / seas envidioso de todos, rencoroso, y nadie te envidie a ti." (Trad. de J. Fernández Valverde y A. Ramírez de Verger, Madrid, BCG, 1997).



VI.

EL CONTEXTO DE LOS APÓSTROFES

---



No hay duda de que uno de los grandes éxitos en el pensamiento filosófico de M. Foucault fue el de romper con la idea de que las formas de control del poder están limitadas a un eje vertical mediante el que la clase dirigente ejerce su influencia sobre el resto de la población.<sup>1</sup> La realidad es mucho más sutil. El poder se ejerce desde muy diversos planos, a través de innumerables combinaciones que forman una tela de araña cuyos hilos son las relaciones interpersonales, la familia, las instituciones locales y nacionales, o las diversas formas de manifestación cultural, por poner unos pocos ejemplos. Existen unos códigos de comportamiento colectivo que el individuo va adquiriendo a lo largo de su vida, y a través de los cuales se identifica como miembro de una comunidad. Gracias a ello, se consigue una estabilidad emocional que alivia la inseguridad que produciría el desorden. Pero al mismo tiempo, el individuo se vuelve copartícipe del tejido en el que ha crecido volviéndose él mismo reproductor del sistema, comunicador, censor y juez. El control social no se lleva a cabo exclusivamente desde el politburó; el ámbito local es mucho más eficaz. Un poco más arriba comentábamos cómo uno de los problemas metodológicos en el estudio de las emociones en la Antigüedad era que las principales fuentes que teníamos para reconstruirlas provocan una deformación de la realidad difícil de subsanar, pues se trata principalmente de fuentes literarias.<sup>2</sup> Por el momento, nadie se ha centrado en tratar de hacer una aproximación al estudio de las emociones fuera del ámbito literario; sin embargo, las palabras de R. Gordon con respecto al problema de las fuentes son tajantes: “The ostensible reason for this failure is of course that there is no evidence for such matters; but evidence is a function not so much of matter as of questions”.<sup>3</sup> Se ha obviado el estudio del mal de ojo como catalizador de las tensiones y conflictos que se producen a raíz de la definición intelectual de la envidia como imposición ética de la gestión de las emociones, frente a la realidad social y económica que vive el mundo romano. La restricción de las

1 Foucault 1976. Para el caso concreto del control de las emociones en antropología, vid. Rebhun 1994 y Lutz 1988. Un ejemplo reciente sobre la aplicación de las teorías foucaultianas del poder en estudios sobre el imperio romano en Mattingly 1997a: 10 y ss.

2 Y no hay que hacer grandes elucubraciones para imaginar quién era capaz de leer y escribir en el Mundo Antiguo. Cf. Casajero Garcés 1993.

3 Gordon 1979: 5.

emociones, el control de las mismas, pasa tanto por la elaboración de un discurso intelectual que indique cómo y cuándo se deben exteriorizar, como por las formas de expresión que el conjunto de la sociedad decida llevar a cabo. Y como en cualquier otro ámbito de las relaciones sociales, también aquí existe un conflicto, un diálogo tenso, entre los modelos éticos impuestos (tradicionalistas y lentos en adaptarse a las realidades históricas) y la voluntad de transgredirlos y reformularlos de acuerdo con la situación económico-social del momento.

La profilaxis del mal de ojo permite percibir cómo actúan los sistemas de gestión de la envidia en un nivel no considerado hasta ahora. La exposición de apótopes contra el mal de ojo tienen la función de disuadir al espectador de que exprese su envidia. Pero también demuestran una ansiedad por parte del usuario, el cual, de manera consciente o inconsciente, se vuelve partícipe de la tensión existente entre los modelos éticos tradicionales en todo lo referente a la pasión de la envidia –los cuales recomiendan de manera vehemente presentarse en público de forma sobria y austera– y los deseos derivados de la nueva situación económica del Imperio, que incluyen el disfrute desenfrenado de la riqueza y su manifestación pública. A la vez, la exposición de los apótopes retro-alimenta el sistema de creencias; la sociedad romana sabía que estaba ante un símbolo contra el mal de ojo cuando lo veía, conocía todas las implicaciones con las que estaba cargada dicha creencia y participaba en el sistema de reconocimiento de la misma consumiendo filacterias o realizando los gestos apotropaicos que prevenían el aajo. Además, en el capítulo anterior hemos visto cómo la gran mayoría de los símbolos apotropaicos eran polivalentes, por lo que la creencia en el mal de ojo no estaba desvinculada de una creencia más general que reconocía la existencia de fuerzas sobrenaturales que podían afectar al individuo de manera negativa. De nuevo, la utilización de iconografía apotropaica nos revela el reconocimiento y participación tanto del usuario como de sus espectadores en una esfera de creencias compuesta por las diversas formas de magia dañina, espíritus vengativos y dioses coléricos.<sup>4</sup> Ambas esferas de creencias, la del mal de ojo y la envidia por un lado, y la de los poderes sobrenaturales destructivos por el otro, están en contacto entre sí, por lo que no se pueden excluir del discurso analítico.

En este capítulo estudiaremos los contextos de la profilaxis del aajo, los tres niveles en los que se emplea: la protección personal; la protección del hogar y de los negocios, y la protección de la ciudad. La gran mayoría de los

4 Cf. Gager 1992: 221. Resulta conveniente aquí recordar dos de los cuatro aspectos que señala el investigador estadounidense con respecto al uso de los amuletos: “1- The amulet itself, as a concrete physical object, shows forth the wearer’s embeddedness in a concrete social system of exchanges between human actors; 2- as a protective device, the amulet points to an awareness that all social systems depend on an active yet invisible network of feelings, beliefs, and attitudes, whose particular feature here emerges as aggressiveness, hostility, and unpredictability.”



materiales apotropaicos de los que se tiene constancia están descontextualizados, por lo que en algunos casos el modelo interpretativo quedará limitado a sugerencias hipotéticas basadas en paralelos sobre los que sí que se tenga información. La división que hemos realizado con respecto a la ubicación de los apótrofes es puramente pragmática; en realidad, los tres estadios de utilización de apótrofes (el personal, el familiar y el estatal) están vinculados entre sí. La iconografía que se utiliza es muy similar en todos los estadios. Esto se debe a que todo el aparato social actúa y se entiende de forma orgánica; todo está relacionado desde un nivel microestructural hasta el macroestructural. En cierto modo, esta explicación se podría codificar mediante los conceptos estoicos de *pneuma*, la fuerza vital cósmica que afecta a todas las partes del universo, y *tonos*, la tensión vital que une a cada cosa y hace del universo un todo coherente. Quizá un ciudadano medio no usara estos conceptos, más propios de la alta filosofía, pero la brecha entre la concepción cósmica de la alta filosofía y la de cualquier ciudadano común podía ser más estrecha de lo que imaginamos. Hay que tener en cuenta que tanto la poesía latina como algunos proverbios y fábulas se encuentran filtrados aspectos propios de la filosofía estoica.<sup>5</sup>

## 1. LA PROTECCIÓN PERSONAL

### 1.1. AMULETOS

Hasta ahora hemos estado haciendo alusión a apótrofes, filacterias y amuletos sin llevar a cabo ninguna diferenciación entre los términos. El principal motivo por el que no hemos hecho distinciones se debe a que, en general, estábamos haciendo referencia a un conglomerado de objetos que tienen la función común de apartar el mal en un sentido general. Sin embargo, en el mundo romano sí que existían términos concretos para designar a los amuletos de uso individual. En griego, el término *φυλακτήριον* expresa generalmente lo que entendemos como amuleto,<sup>6</sup> es decir, un colgante al que se atribuyen poderes sobrenaturales ya sea por las características de la piedra que sirve de amuleto, o por la imagen que representa, o por llevar un texto guardado en él que le confiere poderes especiales.<sup>7</sup> En alguna ocasión, pero de manera mucho menos frecuente, se utiliza el término *ἀποτροπιασμός* para hacer referencia a un talismán.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Aunque es cierto que la mayor parte de estos aspectos corresponden a cuestiones de carácter moral y comportamiento ético. Vid. Colish 1985: 159-289, dedicadas a la transmisión de ideas estoicas entre los poetas satíricos romanos (Horacio, Persio y Juvenal) y los poetas épicos (Virgilio, Lucano, Estacio y Silio Itálico); y Morgan 2007: 274-279 y 333-334. Especialmente interesante resulta la tabla de la p. 277, en donde muestra el número y distribución de historias o dichos de filósofos en proverbios, fábulas, *gnomai* y *exempla*.

<sup>6</sup> Así se emplea en Dsc. 5, 154, o Plu. *Mor.* 2, 378b, por ejemplo.

<sup>7</sup> E.g. *PGM* IV 86-87; *PGM* VII 197-198; *PGM* VII 311-316.

<sup>8</sup> Beros. 4 c.

En latín se emplea el término *praebia* para señalar los amuletos que se ponían a los niños para protegerlos de cualquier mal. Varrón vincula el origen etimológico de este término con *praebo*, entendiendo este verbo como “llevar”, pero según el diccionario de Ernout y Meillet, esta etimología no es adecuada, siendo mejor la que propone Verrio Flaco, el cual relaciona *praebia* con *prohibeo*, “repeler”.<sup>9</sup> Por otro lado, el término *amuletum* está atestigüado desde Varrón;<sup>10</sup> el gramático latino Carisio asocia el sustantivo a *mollio*, “mitigar”, “contener”, o a *aemulatio*, “imitar” (aunque no explica el por qué de este origen etimológico). Entre estas expresiones suponemos que se incluyen los anillos con grabados apotropaicos,<sup>11</sup> o ciertas piedras engastadas en anillos o pendientes.

Para los gestos, frases o acciones puntuales que se hicieran con la intención de evitar las maldiciones, no hay en latín un término preciso, mientras que en griego lo habitual es emplear ἀποτροπιάζω,<sup>12</sup> o se usaría ἀποτρόπαιος, aunque no hemos encontrado este apelativo más que para divinidades o héroes;<sup>13</sup> así, hay ocasiones en las que dioses como Apolo<sup>14</sup> o Zeus<sup>15</sup> aparecen con el apelativo ἀποτρόπαιος, o se utiliza el término para hacer referencias a sacrificios para apaciguar la ira de dioses ctónicos como Hécate,<sup>16</sup> o a los dioses en general.<sup>17</sup>

Según las fuentes latinas, el uso de amuletos contra el mal de ojo estaba en principio limitado a los niños o a los generales victoriosos.<sup>18</sup> Así, Varrón hace referencia a la *scaeuola*, un colgante obscuro que se ponía a los niños.<sup>19</sup> Como advertíamos antes, este pasaje de Varrón choca con otras fuentes que explican que el colgante que los niños libres llevan es una *bullā*, un amuleto de forma esférica o semi-esférica que, en el caso de los niños de la clase senatorial, es de oro. Un primer razonamiento haría pensar que tiene sentido procurar protección a los niños si se tiene en cuenta que el índice de mortalidad infantil en cualquier sociedad pre-industrial es muy alto.<sup>20</sup> Una reflexión de estas características choca con algunas evidencias como la enorme escasez de tumbas

9 Ernout-Meillet, s.v. *praebia*. Varr. *L.L.* 7, 107; Fest. 276, 7.

10 Charis. 1, 105, 5.

11 Como los pequeños anillos de oro del siglo I d.C. con un falo grabado conservados en el Ashmolean Museum. Vid. Hening y McGregor 2004: figs. 6.7 y 6.8.

12 Aristaenet. 1, 1, 53, 2.

13 Cf. *DGE*. s.v. ἀποτρόπαιος.

14 Ar. *Pl.* 359, 854; *V.* 161; *Au.* 61; *IG* 2<sup>2</sup>, 4852.

15 Luc. *Alex.* 4.

16 Plu. 290.

17 *Ibid.*, 497d.

18 Plin. *N.H.* 28, 39.

19 Varr. *L.L.* 7, 197.

20 No es posible precisar el porcentaje exacto. Hopkins 1987 ya advirtió que tratar de realizar estadísticas a través del estudio de los epitafios era inútil, puesto que revelan costumbres conmemorativas y no una realidad demográfica. Sin embargo, existe cierto consenso con respecto a las hipótesis de que la mortalidad infantil en el mundo romano durante el primer año de vida debía estar en torno al 30%. Vid. Scheidel 2002: 21-23 y Scheidel 2007: 39-40.

conmemorativas para niños menores de un año, o comentarios como el de Cicerón –*Idem, si puer paruus occidit, aequo animo ferendum putant, si uero in cunis, ne querendum quidem*–,<sup>21</sup> pero lo cierto es que si el *pater familias* decidía no someter al neonato a la *expositio*, esto indicaba que había puestas algún tipo de esperanzas sobre el recién nacido. Además, en los epitafios infantiles no es raro encontrarse con que el motivo de la muerte es la envidia divina, por lo que no resulta descabellado que se decidiera poner a los niños amuletos con imágenes del *medicus inuidiae*. La cuestión es delicada y requeriría una reflexión más profunda.<sup>22</sup>

Hay otras cuestiones que se deben tener en cuenta acerca de los amuletos contra el mal de ojo. La arqueología ha sacado a la luz tanto amuletos fálicos, que podrían entrar en la categoría de Varrón de *scaeuolae*, como *bullae*, pero no creemos que los niños tuvieran que llevar dos colgantes: cuando se hace referencia a la ofrenda ritual del colgante que hace el infante en su tránsito a la vida adulta, no se habla de varios amuletos, sino solo de uno.<sup>23</sup> Por otro lado, la cantidad de amuletos contra el mal de ojo que conocemos y el tamaño de una gran parte de ellos hace sospechar que su uso estuviera limitado a los niños o a los generales triunfadores. Hay varios amuletos que se han hallado dentro de tumbas, pero los autores que los han publicado no especifican nada acerca de la edad o el género del difunto; conviene añadir que el tamaño de algunos de los amuletos, especialmente los que tienen composiciones complejas, hacen dudar de que su usuario fuera un niño, e incluso de que sean amuletos, y no sean apliques de algún tipo. En cualquier caso, dada la enorme dispersión de este tipo de amuletos, lo más probable es que también los usaran los hombres adultos; además, al hacer Plinio referencia a los mismos como talismanes utilizados por los generales triunfadores, les está confiriendo un prestigio que resultaría enormemente tentador para el mercado de avalorios: la producción y venta de los mismos como amuletos del dios Fascino tendría un éxito masivo si su usuario pensara que con ellos alcanzaría la gloria de los líderes militares que atravesaban la *Porta Triumphalis*. Esta hipótesis permite explicar asimismo por qué el material con que están fabricados los amuletos fálicos es generalmente bronce o hierro. Este tipo de metales son lo suficientemente comunes como para que el precio de los mismos sea asequible para cualquier estrato de la población con independencia económica. Los pocos casos en los que los materiales utilizados para su fabricación son materiales nobles (oro, piedras semipreciosas, coral),<sup>24</sup> sugieren que el mercado también estaba abierto a las extravagancias de las élites económicas.

21 Cic. *Tusc.* 1, 93: “Así bien, si un niño muere siendo pequeño, se debe llevar con buena disposición de ánimo; pero si muere en la cuna, ni siquiera hay que lamentarlo”.

22 Cf. Golden 1988.

23 Prop. 4, 1, 131.

24 Amuletos de oro: vid. supra, o el amuleto de oro hallado en la tumba c3 de Tor Sapienza (sin editar). Amuletos de coral: Fiorelli 1866: 10, n° 88; Bellucci 1900: 23, n° 2.

Con respecto al sexo de los usuarios de los amuletos contra el mal de ojo, tenemos nuevamente dificultades para establecer afirmaciones precisas. Si la información acerca de los enterramientos en los que se han encontrado amuletos contra el mal de ojo hubiera sido más detallada, podríamos haber presentado mejores resultados. En el capítulo dedicado a la envidia establecíamos varias categorías en las que la mujer tendría un papel secundario o incluso inexistente: la envidia política y la envidia económica, pero sí que podría sentirse envidiada en cuestiones relacionadas con el amor (piénsese en el caso de Lesbia, que tenía que soportar los constantes lamentos y manifestaciones de envidia de Catulo por no sentir la obligación de serle fiel) o por la envidia divina, de modo que también ellas eran susceptibles de ser consumidoras del mercado de amuletos contra el ojo.

En lo que respecta al mercado de amuletos durante el Alto Imperio, hay que tener en cuenta una serie de puntos. Es cierto que, al menos para la parte occidental del imperio, la inmensa mayor parte de amuletos contra el mal de ojo son amuletos fálicos con formas tan repetitivas que sugieren la existencia de unos sistemas de producción en masa. Pero también hemos advertido que el falo no está limitado a ser un apótropeo contra el mal de ojo y que hay otros modelos iconográficos más variados que sugieren la idea de que los consumidores de amuletos se contentaban con amuletos apotropaicos polifuncionales, más que con amuletos específicos. Creemos que es necesario tener esto en cuenta, puesto que cuando se consultan los principales catálogos de amuletos mágicos, se concede una importancia especial a los amuletos con divinidades exóticas (Abraxas, divinidades greco-egipcias, démones ófido-céfalos...) o con inscripciones que detallan su función.<sup>25</sup> No nos cabe duda de que la oferta de amuletos mágicos durante el Alto Imperio romano era variada y que se podían hacer “piezas de encargo”, pero la ambigüedad simbólica de la iconografía apotropaica o, más bien, su polivalencia, revelan que existía un mercado aún mayor de amuletos sin función detallada. La cuestión de los amuletos mágicos es, por tanto, una distorsión historiográfica: la principal atracción que ha habido por este tipo de amuletos ha sido por sus peculiaridades lingüísticas e iconográficas, pero no por la intención de retratar una realidad detallada acerca del consumo de los amuletos apotropaicos. Aún quedan muchas cuestiones que resolver, como la distribución y uso de los amuletos mágicos, y otras muchas que ni siquiera se han planteado.<sup>26</sup>

25 Cf. Bonner 1950, Delatte y Derchain 1964, Kotansky 1994.

26 Llama la atención, por ejemplo, que en el catálogo de Parker 1992, en donde se da noticia de más de 1200 pecios desde el año 2200 a.C. hasta el 1500 d.C., solo hay un hallazgo de un pendiente fálico de oro en una nave de época romana que naufragó cerca del cabo de Palos, en Almería (p. 54, nº 39), y de unos pocos amuletos hallados en un pecio en las islas Maddalena (Cerdeña) fechado entre el 120 y el 100 a.C. (pp. 409-410, nº 1108). Esto sugiere que la producción de amuletos debía ser principalmente de carácter local.

## 1.2. LA SALIVA

Existe una serie de prácticas apotropaicas que no dejan vestigio material y que podían ser realizadas por cualquiera; no era necesario participar en el consumo de amuletos. Nos referimos a las expresiones digitales de la “higa” o el *digitum infamis* de los que hemos hablado antes, y al uso de la saliva. Solo conocemos un trabajo dedicado a los usos de la misma en ámbito religioso, un artículo publicado por F. W. Nicolson en el año 1897. Su tesis era que el origen de tal creencia procedía de la práctica generalizada tanto en el mundo griego como el romano de escupir a pequeños animales peligrosos, como los sapos o las serpientes, para matarlos o alejarlos.<sup>27</sup> El tema de los poderes que se atribuyen a la saliva merecería un estudio más detenido; aquí nos vamos a limitar a hacer referencia a sus virtudes apotropaicas.

La primera referencia que tenemos en la literatura latina sobre el uso apotropaico de la saliva es en Tibulo, aunque los pasajes en los que la incluye son de interpretación un tanto oscura. En una escena en la que el poeta se dirige a su amada para convencerla de que no tiene por qué temer que su marido se entere de su infidelidad, le confiesa que ha recurrido a los encantos de una bruja para que el amor entre la pareja quede protegido y pueda perdurar. Tras describir las habilidades portentosas de la hechicera, Tibulo termina el pasaje con los siguientes versos:

Haec mihi conposuit cantus, quis fallere posses:  
Ter cane, ter dictis despuce carminibus.<sup>28</sup>

Según el contexto de la historia, los esputos que lanza la bruja parece que tienen la función de acentuar el poder del encantamiento. Así como los versos están compuestos para evitar cualquier situación que pueda provocar el final de la historia de amor –la salmodia se canta para engañar al marido y que crea que su esposa le sigue siendo fiel–, la saliva escupida actúa también como apótrope.

Más adelante, en el mismo poema, Tibulo advierte a su amada que debe aprovechar el momento, no dejar pasar la oportunidad de entregarse al amor ahora, pues durante la vejez será demasiado tarde. Y para demostrárselo, recurre a la descripción del *ridiculus senex*, un anciano enamorado, al que todo el mundo toma por chiflado y es objeto de burlas:

Hunc puer, hunc iuvenis turba circumterit arta,  
despuce in molles et sibi quisque sinus.<sup>29</sup>

Estos versos tienen cierta complicación en su traducción puesto que en *despuce in molles et sibi quisque sinus*, no queda claro hacia dónde van di-

<sup>27</sup> Nicolson 1897.

<sup>28</sup> Tibul. 1, 2, 54-56: “compuso para mí versos con los que puedes mentir: / canta tres veces; tres veces escupe al acabar los versos”.

<sup>29</sup> Id. 1, 2, 95-96: “A él los niños, a él una turba de jóvenes lo rodea con chanzas, / y cada uno le escupe su vestido ondulante” (Trad. de A. Alvar Ezquerria).

rigidos los escupitajos de los chavales. En general, las traducciones españolas y francesas de Tibulo entienden *sibi* como un dativo de interés, es decir, que los chavales escupen al viejo “para sí mismos”, para evitar ser contagiados por la locura y desvaríos del anciano. Sin embargo, las ediciones inglesas entienden que los esputos se los lanzan los chavales sobre sí mismos y no al viejo.<sup>30</sup> Las ediciones inglesas suelen comparar estos versos de Tibulo con las otras referencias que hay acerca de la saliva como remedio apotropaico en la literatura latina, pero estas confirman más bien la hipótesis de que se debe escupir contra la persona susceptible de provocar el ajojo y no sobre uno mismo. Así, leemos en Plinio:

Omnium uero in primis ieiunam saliuam contra serpentes praesidio esse docuimus, sed et alios efficaces eius usus recognoscat uita. Despuimus comitiales morbos, hoc est contagia regerimus. Simili modo et fascinationes repercutimus dextraeque clauditis occursum<sup>31</sup>.

En este párrafo de la *Historia Natural* el naturalista indica que para evitar el contagio de los epilépticos, se les escupe, del mismo modo que con los aojadores y los cojos del pie derecho. Sin embargo, en el mismo párrafo en el que menciona al dios Fascino, comenta lo siguiente:

Nos haec credamus rite fieri, extranei interuentu aut, si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui?<sup>32</sup>

Aquí parece que a los recién nacidos sí que se les escupe a la llegada de cualquier extranjero o si alguien los mira mientras duermen. Sin embargo el comentario de Plinio quizá sea un tanto exagerado y la práctica fuera más bien como la relata Persio:

ecce auia aut metuens diuum matertera cunis  
exemit puerum frontemque atque uda labella  
infami digito et lustralibus ante saliuus  
expiat, urentis oculos inhibere perita.<sup>33</sup>

30 Cf. La edición de G. Lee, Liverpool Latin Texts, F. Cairns, 1982, o la de P. Murgatroyd, University of Natal Press, 1980.

31 Plin. *N.H.* 28, 35: “la saliva de los hombres en ayunas es un remedio de los más importantes contra las serpientes, pero la experiencia debe prestar reconocimiento también a otros empleos eficaces de ella. Escupimos a los epilépticos, es decir, conjuramos el contagio. Del mismo modo espantamos el mal de ojo y el encuentro con un cojo del pie derecho.” (Trad. de S. González Marín, Madrid, Cátedra, 2002).

32 Plin. *N.H.* 28, 39: “¿Debemos creer nosotros que es correcto que se haga a la llegada de un extraño o que, si mira a un bebé dormido, la nodriza escupa sobre él tres veces?” (Trad. de S. González Marín, op. cit.).

33 Pers. 2, 30-32: “Mira cómo una abuela o una tía materna llena de supersticiones levanta de su cuna a un niño y con el dedo infame y saliva lustral empieza por purificarle la frente y los húmedos labios, pues es experta en conjuros contra el ajojamiento”. (Trad. de M. Balasch,

Tal y como lo describe Persio, se unge con saliva al pequeño, pero no se le escupe. Otro pasaje que ha inducido a confusión es el del escoliasta de Juvenal cuando explica la expresión *conspuiturque sinus*, que utiliza el poeta en su sátira VII. La aclaración del escolio es la siguiente:

Conspuiturque sinus: propter fascinum uerborum ter sibi in sinu s spuunt et uidentur fascinum arcere, ut Persius (II 31) de matertera. 2 Incipiunt, inquit, multa sibi prospera promittentes in sinum spuere. 3 A loquendo multum spuunt.<sup>34</sup>

De acuerdo con la edición de los escolios de Juvenal de Wessner, este escolio pertenece a los *fragmenta Aroviensia*, redactado en el siglo X, por lo que las posibilidades de que hayan cambiado las costumbres sobre el uso apotropaico de la saliva son muy altas. Además, el contexto en el que Juvenal utiliza esta expresión hace que el significado más apropiado sea la tercera opción que ofrece el escolio, *a loquendo multum spuunt*. Juvenal, en el pasaje en que utiliza la expresión que aclara el escolio, está insultando al gremio de los abogados. El satírico romano afirma que los abogados solo gritan cuando hay acreedores o gente ávida de riquezas cerca,<sup>35</sup> momento en el cual:

Tunc inmensa caui spirant mendacia folles  
cospuiturque sinus.

“De lo más profundo de sus pulmones expulsan inmensas mentiras y se escupen sobre el pecho”. Nosotros entendemos aquí la expresión “se escupen en el pecho” no como una manera de protegerse del mal de ojo o de cualquier maldición, sino como una forma que tiene Juvenal de mostrar la vehemencia de los abogados en la defensa de sus pleitos, la cual provoca que se les escape saliva de la boca y les caiga sobre la toga.

Aparte de estas cuestiones de carácter interpretativo, interesan dos aspectos en lo que respecta al uso de la saliva para evitar el mal de ojo. El primero de ellos tiene que ver con la idea que transmiten tanto Persio como Plinio de que la “saliva lustral” se emplea para proteger a los niños contra el mal de ojo. De la misma manera que ocurría con las referencias literarias al uso de amuletos contra el mal de ojo, nos encontramos con la pretensión de las fuentes de subrayar la noción de que quienes necesitan una profilaxis especial son los infantes. Así como en el caso de los amuletos éramos de la opinión de que las fuentes literarias no reflejaban la realidad –a saber, que el uso de amuletos no está restringido a la infancia–, en el caso del uso apotropaico de la saliva cabe una posibilidad

Madrid, BCG, 1991).

<sup>34</sup> Sch. ad Iuu. 7, 112 (Wessner): “Y escupió el interior: se escupen por tres veces a causa de la maldición de las palabras en el regazo y parecen alejar la maldición, como en Persio II 31 acerca de la tía. 2 Comenzaron, dijo, a escupirse prometiendo cosas felices en su regazo. 3 Se escupe mucho al hablar.”

<sup>35</sup> Iuu. 7, 105-138.

que admite el consenso con las fuentes. Convendría distinguir dos usos en lo que respecta a la saliva como apótrope, uno en el que el objeto que debe ser protegido es un agente activo y otro en el que es un agente pasivo. En el primero de ellos, lo normal es que el objeto sea una persona adulta (a excepción del caso de Tibulo), y en el segundo uso, el objeto es un niño pequeño. El motivo de que los niños no participen de manera activa en su protección contra posibles maldiciones se debe a que aún no han aprendido e integrado en sus modos de comportamiento la práctica de escupir frente a un daño potencial, por ello, es necesario un intermediario que se encargue de su protección. Conviene destacar que ese intermediario es siempre una mujer. Este punto lo trataremos un poco más adelante. El único caso que conocemos en el que el agente pasivo no es un niño, sino un adulto, es en una escena de la *cena de Trimalción* de Petronio. En ella se está narrando una historia entre dos amantes Polieno y Circe. Polieno escribe una carta a Circe en la que se disculpa por no comportarse con la virilidad que le correspondería y le promete que cumplirá en la segunda oportunidad que ella le ha ofrecido. La seguridad de su éxito en su segundo encuentro se debe a que va a recurrir a los conocimientos mágico-afrodisíacos de una vieja, y en la descripción del ritual, Petronio cuenta lo siguiente:

Illa de sinu licium protulit uarii coloris filis intortum ceruicemque uinxit meam. Mox turbatum sputo puluerem medio sustulit digito frontemque repugnantis signauit.<sup>36</sup>

No se sabe qué función cumple la saliva lustral en este episodio, pero suponemos que la vieja la utiliza para asegurar que no se produzcan interferencias negativas en el momento en el que Polieno tenga que levantar su ánimo en su encuentro con Circe. La peculiaridad de este caso se explica en el hecho de que el objeto del ritual, Polieno, desconoce los pasos que se deben seguir en la ceremonia y su significado simbólico. Está en la misma situación de dependencia que un niño,<sup>37</sup> aunque en la última parte del ritual, la vieja lo instruye y le ordena escupir tres veces.<sup>38</sup>

El segundo aspecto que nos interesa señalar sobre el uso de la saliva como profilaxis del ojo es la actitud de desprecio y censura que tienen tanto Persio como Plinio el Viejo y Petronio cuando indican que el individuo que se encarga de aplicar la saliva lustral es una mujer. En el caso de Persio, se aprecia en el calificativo que emplea, *metuens diuum*, “temerosa de los dioses”. En el

36 Petron. 131: “La vieja sacó de su seno una red tejida con hilos de varios colores y me la echó al cuello. Luego amasó con saliva un poco de polvo y, colocando la pasta en su dedo cordial, me marcó la frente a pesar de mi repugnancia.” (Trad. de L. Rubio Fernández, Madrid, BCG, 1988).

37 Cf. Hidalgo de la Vega 2008, en donde la autora sugiere la existencia de un conocimiento en las formas de acceso a lo divino paralelo al modelo establecido y preservado, transmitido y practicado exclusivamente por mujeres.

38 Petron. 131: *Hoc peracto carmine ter me iussit expuere terque lapillos conicere in sinum, quos ipsa praecantatos purpura inuoluerat [...]*



caso de Plinio, el menosprecio se percibe en la manera en que está compuesto el párrafo en el que alude al dios Fascino. El pretexto para hablar de la divinidad es la pregunta retórica que se hace acerca de la costumbre de las nodrizas de ungir con saliva a los niños; el naturalista se pregunta si es correcto hacer algo así cuando, al fin y al cabo, ya existe el dios Fascino, que se encarga de proteger contra el ajo. Y en el caso de Petronio, aunque no se entretiene en la descripción de la mujer encargada del ritual afrodisíaco –sobre la cual solo dice que es una *anicula*–, da la sensación de que se inspira en la tradición literaria sobre las brujas, que las presentan como viejas espeluznantes.<sup>39</sup> El motivo de esta actitud de descrédito descansa en el escaso protagonismo que tenía la mujer en el culto cívico oficial. Excepto en algunos casos –como en el culto a Vesta, o el templo dedicado a *Fortuna Muliebris* restaurado por Livia, la mujer de Augusto, o la festividad de *Fortuna Virilis*–, las mujeres no tenían ningún protagonismo en los cultos estatales, de modo que verlas liderando una ceremonia fuera de sus limitadas competencias solía interpretarse por las fuentes literarias como una actitud sediciosa.<sup>40</sup>

Así pues, el espectro de individuos que podían recurrir a mecanismos proféticos para protegerse del mal de ojo o de cualquier otra fuerza sobrenatural era muy amplio ya que, por un lado existía un mercado de amuletos tremendamente variado y con toda probabilidad económicamente asequible, y aún en el caso de que hubiera individuos que no pudieran participar del consumo de este tipo de avalorios, existía toda una actividad de fines apotropaicos que no requería de nada material que pudiera suponer un coste económico. Este es uno de los aspectos que prueban la enorme dispersión transversal que tenía la creencia en el mal de ojo. Los criterios económicos o de clase no eran un factor para la creencia o no en el ajo.

## 2. LA PROTECCIÓN DEL HOGAR Y DE LOS *NEGOTIA*

En su famoso libro *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, P. Brown hacía una advertencia que aún hoy, casi cuarenta años después, sigue siendo conveniente tener en cuenta:

Sorcery, therefore, need not be treated in isolation. It is not an unswept corner of odd beliefs, surrounding unsavoury practices: the anthropologists have shown that belief in sorcery is an element in the way in which men have frequently attempted to conceptualize their social relationships and to relate themselves to the problem of evil.<sup>41</sup>

39 Vid. Stratton 2007: 71-105.

40 Vid. Beard, North, y Price 1998: 296 y ss.

41 Brown 1972: 120.

Brown está explicando la importancia de los estudios de la antropología social-funcionalista (en especial E. Evans-Pritchard) para la comprensión del mundo de la brujería la demonología durante la tardo-antigüedad. No obstante, su recomendación podría trasladarse al estudio de los medios de protección del hogar contra agentes sobrenaturales en el Alto Imperio romano. No es posible, ni conveniente, aislar esta cuestión de todo el sistema religioso que opera en la casa romana porque, al actuar así, se está reconociendo que el despliegue de filacterias y remedios apotropaicos domésticos pertenecen a una esfera diferente a la de la religión tradicional romana, y se estaría ofreciendo una reproducción del pasado parcial y sesgada.<sup>42</sup> Puede que para la tardo-antigüedad sí que sea posible analizar los sistemas apotropaicos que protegen el hogar como manifestaciones de religiosidad exóticas y peculiares frente a las formas de expresión domésticas de la religión dominante,<sup>43</sup> pero para la Roma de la República Tardía y el Alto Imperio, al menos en lo que respecta a las provincias occidentales, no existe tal división. Como vamos a ver a continuación, la protección del hogar frente a poderes sobrenaturales es algo perfectamente integrado dentro de la religión romana.

Resulta asimismo conveniente tener en cuenta cuáles eran los rasgos fundamentales de la estructura social de la casa romana para entender cómo interactúan los sistemas apotropaicos con los espacios domésticos en los que estaban ubicados. En este sentido, es fundamental tener en cuenta que la casa romana era un espacio público; sus puertas solo estaban cerradas en ocasiones excepcionales, como durante los duelos funerarios.<sup>44</sup> Esto es un reflejo del sistema clientelar romano; si el dueño de la casa tenía relevancia pública, no solo recibía a sus *amici* y clientes, sino que en su hogar se llevaban a cabo negocios de todo tipo y era un centro relevante para construir una red social apropiada. A partir de esa idea fundamental se estructura la casa en dos áreas: una pública abierta a cualquiera (principalmente peristilos, el recibidor y los vestíbulos), y otra privada a la que solo accedían los visitantes invitados (dormitorios, comedores y baños);<sup>45</sup> a partir de estos dos polos, se puede trazar

42 Cf. Orr 1978, en donde se obvia esta cuestión. En Clarke 1991: 212 hay una pequeña referencia a los atributos apotropaicos de dos imágenes, algo un tanto escaso para un libro que pretende estudiar los aspectos religiosos de las casas de la Italia romana.

43 Cf. Engemann 1975; Russell 1993; y Mitchell 2007.

44 Wallace-Hadrill 1988: 46. Para la rápida descripción de la estructura social de la casa romana que hacemos a continuación, vamos a seguir el trabajo del profesor británico, puesto que es el más adecuado para nuestros propósitos tanto temática, como cronológicamente (centra su estudio en evidencias tardo-republicanas y alto-imperiales). En cuanto a las diferencias de clase, “[...] the sheer insecurity of the freedman or the *nouus homo* in the social structure drove him to affirm and legitimate his social standing by drawing on the cultural language of the dominant class. Since this language is designed to express the axes of differentiation which are central to the upper class, it is ineffective to express any other type of differentiation. There is not one language for the rich and one for the poor: but a common language in which the rich are eloquent and the poor dumb” (p. 58).

45 Vid. Vitruv. 6, 5.

una línea gradual que va de lo enteramente público a lo enteramente privado. Del mismo modo, se puede trazar otra línea gradual que va de lo enteramente público a lo enteramente privado en el tipo de relación que los visitantes de la casa tengan con la familia en cuestión: los *amici*, o los clientes, no recibirán el mismo trato que los *familiares*, por ejemplo. La decoración de las habitaciones, por otro lado, también se decide de acuerdo con la función que vaya a cumplir la dependencia, y este aspecto es fundamental para analizar (y a veces distinguir) la iconografía apotropaica.

### 2.1. LA ENTRADA

De acuerdo con estas sucintas consideraciones en torno a la casa romana, resulta evidente pensar que la entrada de las casas era el lugar más sensible de todas las dependencias, puesto que por ella pasaba necesariamente toda la gente que iba a visitar a cualquiera de los miembros de la familia que en ella vivían, tanto conocidos como desconocidos. Por ese motivo, aparte de que la entrada tuviera una divinidad tutelar propia, el dios Jano,<sup>46</sup> un grupo importante de los sistemas apotropaicos debía estar ahí. De estos apótrofes que se colocaban en las entradas, hay un grupo sobre el que no quedan vestigios arqueológicos, y cuya única fuente de información es Plinio el Viejo. Sin embargo, su actitud hacia las prácticas apotropaicas sin huella arqueológica es ambivalente; en las ocasiones en las que se trata de prescripciones hechas por los *magi*, las considera costumbres vanales e ineficaces, pero si este tipo de prácticas no parece una importación extranjera entonces no hace juicios de valor. Por ejemplo, en su enumeración de los remedios animales, el naturalista comenta lo siguiente con respecto a la grasa de cerdo:

Proxima in communibus adipi laus est, sed maxime suillo, apud antiquos etiam religiosus. Certe nouae nuptae intrantes etiamnum sollemne habent postes eo attingere.<sup>47</sup>

Y en el mismo apartado dedicado a las propiedades benéficas de la grasa animal, también cuenta lo siguiente:

Masurius palmam lupino adipi dedisse antiquos tradidit. Ideo nouas nuptas illo perunguere postes solitas ne quid mali medicamenti inferretur.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Vid. Orr 1978: 1561-1562.

<sup>47</sup> Plin. *N.H.* 28, 135: “El más famoso entre los habituales (remedios animales) es la grasa, sobre todo la de cerdo, la más sagrada entre los antepasados. Ciertamente, las recién casadas aún hoy en día tocan con solemnidad las jambas de las puertas con esto al entrar (en el nuevo hogar)”.

<sup>48</sup> Id. 28, 142: “Masurio cuenta que los antepasados daban la palma a la grasa de lobo. Este era el motivo según él de que las recién casadas ungieran con ella las entradas de las puertas para que no pudiera entrar ningún remedio nocivo”.

En otro capítulo, dedicado a la menstruación femenina, Plinio recoge otra creencia generalizada:

Id quoque conuenit, quo nihil equidem libentius crediderim, tactis omnino menstruo postibus inritas fieri Magorum artes, generis vanissimi, ut aestimare licet.<sup>49</sup>

Otra práctica que el naturalista romano recoge es:

Mala medicamenta inferri negant posse aut certe nocere stella marina uolpino sanguine inlita et adfixa limini superiori aut clauo aereo ianuae.<sup>50</sup>

Y, finalmente:

Fel canis nigri masculi amuletum esse dicunt Magi domus totius suffitae eo purificataeue contra omnia mala medicamenta, item sanguinem canis respersis parietibus genitaleque eius sub limine ianuae defossum.<sup>51</sup>

El hecho de que en este último párrafo se especifique que son los magos los que recomiendan este tipo de remedio apotropaico y que el texto pertenece al libro XXX –cuya intención es desvelar las falacias de los magos–, son indicativos claros del crédito que da Plinio a este tipo de prácticas. Lo interesante no es que el naturalista niegue la costumbre de proteger de alguna manera la entrada de las casas frente a posibles agentes sobrenaturales nocivos, sino que establece diferencias en la praxis, aceptando unas, puesto que se tratan de prácticas de sus ancestros, pero difamando otras, puesto que no pertenecen a la tradición religiosa romana. Aparte de este detalle, también conviene señalar que todas las prácticas que describe Plinio se realizan en las puertas, suponemos las puertas de entrada de la casa, excepto en el caso de la alternativa “mágica”, en cuyo caso se protegen todas las habitaciones de la casa. La puerta de entrada es, por tanto, el espacio ritual clave en la protección apotropaica del hogar.

Debido a la ausencia de información arqueológica al respecto, no podemos determinar la frecuencia de este tipo de prácticas, ni el estrato social de aquellos que recurrían a este tipo de mecanismos, ni si existía algún tipo de praxis ritual elaborada, ni si existía un mercado para obtener los ungüentos

49 Id. 28, 85: “También hay acuerdo, y realmente no hay nada que crea con más agrado, en que tocar en las jambas con la sangre menstrual, hace que las artes de los magos, gente de lo más trivial tal y como se estima, resulte inútil”.

50 Id. 32, 44: “Niegan que los remedios maléficis puedan entrar, o al menos que puedan provocar daño, si hay una estrella marina untada con sangre de zorro y clavada al dintel de la puerta con un clavo de bronce”.

51 Id. 30, 82: “Los magos dicen que la hiel de perro macho negro es un amuleto contra todos los antidotos nocivos si toda la casa se fumiga o purifica; de igual modo ocurre si se rocía sangre de perro sobre las paredes y se entierran sus genitales bajo el umbral de la puerta”.

requeridos, o si había que recurrir a algún tipo de especialista religioso. Dado lo exótico de algunos de los productos, suponemos que sí debía existir un mercado que proveyera los ingredientes necesarios, y en el último caso que hemos visto, dada la complejidad ritual (aspersión, unción y depósito), es probable que se requiriera la presencia de un especialista.

Sobre lo que sí que tenemos algunas evidencias arqueológicas es de la disposición de iconografía apotropaica en las fachadas de entrada a los edificios y en algunas jambas de puerta, la mayor parte de ellas fechadas a lo largo del siglo I d.C. Pompeya es un caso excepcional a este respecto. De la ciudad sepultada por el Vesubio tenemos constancia de cuatro casos en los que figuran bajo-relieves de falos erectos en las fachadas de entrada de varias tiendas. En la panadería de la séptima *regio*, en la primera *insula*, hay sobre el dintel de entrada un bajo-relieve con un templete y un falo dentro del mismo.<sup>52</sup> En otro caso proveniente de la novena *regio*, lo que hay encima de la puerta es un fresco con un falo pintado en rojo sobre fondo azul y la inscripción *ubi me iuuat asido* –“en donde me da placer, me siento”–.<sup>53</sup> En este caso concreto no podemos precisar si se trata de una imagen apotropaica o de un reclamo publicitario de algún tipo. Otro caso en el que sí que no hay dudas acerca de su carácter apotropaico es el de un relieve de un pene erecto enmarcado por una *tabula ansata* colocado entre la fachada de dos tiendas contiguas emplazadas también en la novena *regio*.<sup>54</sup> El último caso del que tenemos una ubicación precisa es, nuevamente en la novena *regio*, en la esquina de la fachada de una tienda, en donde hay un relieve de una *tabula ansata* con un miembro viril en su interior.<sup>55</sup>

En el norte de África también hay un considerable número de ejemplos de relieves de falos esculpidos en dinteles de puertas. El caso más representativo es, sin duda, el de Aïn Soltane (Argelia), en el que se distinguen dos falos enfrentados sobre la inscripción *inuide uiue et uide* –“envidia, vive y mira”–. Sabemos que la mayor parte de los ejemplos, provenientes en su práctica totalidad de Túnez,<sup>56</sup> corresponden a dinteles de puertas, pero no de qué tipo de edificios se trata, excepto en el caso particular del templo de Saturno en Thala, cuya puerta de entrada incluía un falo en relieve.<sup>57</sup>

En lo que respecta a la Península Ibérica y Galia, los testimonios son prácticamente nulos. Solo tenemos constancia de un par de ejemplos procedentes de territorio peninsular. Uno de ellos, hallado en Coimbra (Portugal), no

52 PPM. VI, fig. 2, p. 367.

53 PPM. VIII, fig. 25, p. 905.

54 PPM. VIII, fig. 2, p. 1070.

55 PPM. IX, fig. 1, p. 371.

56 Excepto el primer caso que hemos mencionado, y otro proveniente de Altava, en Argelia. Vid. Sichert 2000: 423. Para los otros casos de Túnez, vid. Merlin y Poinssot 1922: 51; Ghaliá 1990: tab. IV; Sichert 2000: 417, 422, 423 y 441.

57 Gauckler 1900: 101; Sichert 2000: 421.

corresponde exactamente a un relieve apotropaico, sino a un depósito en la fundación de una casa que incluía un vaso cerámico con tres falos en relieve.<sup>58</sup> El otro ejemplo, sí que es un bajo-relieve de dos falos contrapuestos situado en una fachada con triple puerta en Caparra, Cáceres.<sup>59</sup> La escasez de este tipo de materiales puede ser bien síntoma de un tipo de costumbres diferente al de otras áreas del Imperio, bien una ausencia de datos arqueológicos que excavaciones futuras resolverán. Hasta que eso ocurra, nos parece más conveniente apoyar la primera opción.

## 2.2 *EL ATRIO*

En el plano habitual de la casa romana, inmediatamente después de la entrada se encontraba el atrio, en cuya parte trasera solía estar la capilla de los Penates, que aseguraban la continuidad de los suministros del hogar.<sup>60</sup> Además, los lararia también solían estar o en el atrio, o en cualquier otra dependencia enteramente pública, como los jardines o el peristilo. La función de los *lares familiae* era la de proteger a los miembros de la familia, por lo que su función apotropaica es obvia. Sin embargo, como son objeto de un estudio detallado por parte de D. G. Orr y, recientemente, de F. Giacobello,<sup>61</sup> no nos vamos a detener en ellos. Sí que conviene, no obstante, hacer referencia de manera un poco más detallada a la iconografía apotropaica que se emplazaba en los vestíbulos de entrada.

Al igual que ocurre con la decoración arquitectónica de entradas y fachadas, la presencia de iconografía apotropaica en atrios de casas en Italia y África es considerablemente mayor pero, a diferencia de lo que ocurría en los casos anteriores, aquí el arco cronológico es algo mayor, y abarca también los siglos II y mediados del III d.C. Además, los soportes en donde se representan las imágenes son variados. En Italia, por ejemplo, hay tres mosaicos especialmente diseñados para la protección contra el mal de ojo. Uno de ellos es el mosaico que ocupaba la entrada de la Basílica Hilariana, en Roma, con un ojo atravesado por una lanza y siendo atacado por varias bestias a la vez.<sup>62</sup> El segundo caso proviene de la llamada “casa de Júpiter fulminador”, en Ostia, y se trata de un mosaico con una imagen fálica.<sup>63</sup> El último caso, procedente asimismo de Ostia, está ubicado en la tienda de un pescador y corresponde al mosaico con la escena de un delfín atacando a un pulpo y la inscripción *inuide calco te*.<sup>64</sup>

58 Alarcão y Ponte 1984: 123 y 134 n° 555; da Ponte 2002.

59 Blázquez 1966: 34, lám. X, 3.

60 Orr 1978: 1562-1563.

61 Giacobello 2008.

62 Blake 1936: 158-159, Pl. 38, fig. 2.

63 Scavi di Ostia IV, n° 344, p. 185.

64 Scavi di Ostia IV, n° 361, p. 191.

Otro soporte en el que hay constancia de imaginería apotropaica en los vestíbulos son los frescos murales de Pompeya; en dos de ellos se combina la función profiláctica del miembro viril erecto con otro tipo de iconografía que alude a la prosperidad económica. Uno de los casos es un Mercurio itifálico en la entrada de la panadería de la novena *regio*, duodécima *insula*,<sup>65</sup> y el otro, proveniente de la “casa de los Vettii”, tiene como protagonista a Príapo sujetando una balanza y usando su miembro viril como peso.<sup>66</sup> En otro caso, y algo poco habitual según los ejemplos que tenemos de Italia, lo que hay representado es un *gorgoneion* en un vestíbulo adyacente al atrio de la “casa de Venus sobre la concha” de Pompeya.<sup>67</sup> Aparte de frescos y mosaicos, se han encontrado en algunos atrios o jardines contiguos al atrio esculturas de muy probable contenido apotropaico, como la del grotesco auto-estrangulándose en el atrio de la llamada “casa del Efebo” de Pompeya,<sup>68</sup> o una fuente de mármol con forma de Príapo itifálico en el jardín de la casa de los *Vettii*.<sup>69</sup>

En el norte de África la tendencia más habitual entre los posibles modelos de iconografía apotropaica es la de usar *gorgoneia* en los mosaicos de los vestíbulos de entrada.<sup>70</sup> Solo conocemos un caso en el que, en lugar de utilizarse este modelo, se opta por la representación de un falo erecto.<sup>71</sup> Otra de las diferencias con respecto a lo que ocurre en Italia es que solo tenemos constancia de la cronología de uno de los pavimentos, fechado en el siglo III d.C., pero no del resto,<sup>72</sup> por lo que no podemos saber con certeza si el uso de *gorgoneia* como iconografía apotropaica es una moda que se mantiene desde el siglo I d.C. hasta el III, o una tendencia propia de la tardo-Antigüedad.

### 2.3. *EL TRICLINIO*

Otro lugar sensible en el que se recurría a iconografía apotropaica, al menos en la Península Itálica,<sup>73</sup> era el triclinio. En este caso, el recurso a *gorgo-*

65 PPM X, figs. 12-13; Varone 2000: 14.

66 PPM VI, fig. 2, p. 471; Varone 2000: 25; Clarke 1991: 212-214.

67 PPM III, fig. 3, p. 115.

68 Pozzi et al. 1989: 174, n° 14.

69 Varone 2000: 22.

70 Cf. Chevy 1904: 377-387; Christoffe 1930-1931: 318; Poinssot 1958: 57; Sichet 2000: 568 y 573.

71 Se trata de un caso proveniente de Enfidaville, Argelia. Vid. Foucher 1957: 178; Sichet 2000: 547.

72 Chevy 1904: 377-387; Reinach 1909-1912: 208; Foucher 1960: 121-122, n° 57; Sichet 2000: 567.

73 En las otras regiones del Imperio que hemos estudiado, la cantidad de mosaicos contextualizados emplazados en triclinios es minúscula. En el norte de África conocemos un ejemplo con un *gorgoneion* fechado en el siglo II d.C. –vid. Thouvenot 1948: 348-353; Etienne 1951: 98-100; Sichet 2000: 570–, y en Galia conocemos un par de casos cuya función apotropaica es dudosa. Se trata del mosaico cuyo tema central es Aquiles vestido de mujer –Lancha 1981: 191-199 n° 362– y el de Hércules ebrio –Lancha 1981: 106-116, n° 306–.

*neia* sí que es más habitual, sobre todo en frescos que decoran las paredes laterales del comedor.<sup>74</sup> Aparte, hay otros ejemplos en los que lo que se expone son representaciones fálicas,<sup>75</sup> o a Priapo usando su clámide como frutero y dejando a la vista su inmenso atributo.<sup>76</sup> De hecho, el banquete era una actividad especialmente sensible desde un punto de vista religioso. La utilización de iconografía apotropaica no era el único medio para proveer a los comensales de tranquilidad espiritual, sino que existía todo un complejo entramado de comportamientos simbólicos realizados durante la preparación de la comida y a lo largo del banquete.<sup>77</sup> En concreto, según W. Deonna y M. Renard, el motivo por el que los cocineros y la gente que manipulaba los alimentos estaban sometidos a ciertas prescripciones era para evitar que la comida se estropeará debido a los efectos perniciosos del aojo o cualquier otra maldición.<sup>78</sup> De la misma manera, Deonna y Renard son de la opinión de que el pescado tenía un papel profiláctico en la mentalidad romana, y por ese motivo su consumo estaba prohibido entre los pitagóricos, en ocasiones se utilizaba como apótrope, y era un plato habitual en los banquetes funerarios.<sup>79</sup> Quizá considerar el pescado como un animal con atributos profilácticos sea excesivo; la única prueba para ello está en la imagen del mosaico de Mokhnine, pero lo que hay ahí representado no es un pez sino un falo. Sin embargo, sí que resulta admisible que el banquete sea un lugar que pueda suscitar envidias tanto por parte de los comensales invitados, ya que se pueden encontrar con que el anfitrión tiene un status económico mayor, como por parte de los sirvientes, que están ante la presencia constante de viandas que no pueden disfrutar.<sup>80</sup>

#### 2.4. OTRAS DEPENDENCIAS

En el resto de dependencias del hogar es mucho menos común encontrarse con iconografía apotropaica. Hay algunos casos en los que este tipo de imágenes se sitúa en zonas de paso, como en la llamada “casa de Menandro”, en Pompeya, en la que hay de camino al *caldarium* un mosaico con un sirviente itifálico,<sup>81</sup> pero la función del resto de dependencias en las que aparece iconografía apotropaica no suele ser específica. Por otro lado, el tipo de imágenes

74 PPM II, figs. 162 y 164, p. 343; fig. 169, p. 346; PPM II, fig. 49 a y b, pp. 827 y 828; PPM. VII, fig. 29, p. 245; PPM. VIII, figs. 9 y 10, p. 1059. Además, conocemos un caso en el que el *gorgoneion* está en un mosaico, aunque es de finales del siglo III; vid. Scavi di Ostia IV, n.º 292, p. 154.

75 PPM II, fig. 4.

76 Vid. Varone 2000: 24.

77 Deonna y Renard 1961.

78 Eid. p. 27, en donde establecen paralelos con creencias de la Alemania moderna.

79 Eid. p. 131. El mosaico al que se refieren es el de un ojo siendo atacado por dos serpientes y lo que nosotros creemos que es un falo, y no un pez, proveniente de Mokhnine (Túnez); vid. Gauckler 1901: CLXXXIX; Perdrizet 1922: 31, fig. 2 y Sichert 2000: 540.

80 Cf. Foster 1972: 180-182.

81 PPM II, fig. 225, p. 381; Varone 2000: 27.



que se suelen emplazar en habitaciones de menores dimensiones que los atrios y los triclinios, es en su mayor parte medallones con la cabeza de Medusa.<sup>82</sup> Este patrón de comportamiento tiene dos posibles explicaciones: 1- que el *gorgoneion* no esté actuando aquí como un apótrope contra el mal de ojo o, 2- que sí que tenga una función apotropaica de amplio espectro y esté siendo empleado –en caso de que la estancia sea un dormitorio– para proteger a su usuario de desgracias sobrenaturales que acontecen por la noche, como la aparición de espectros.

En el norte de África, las costumbres de disposición de iconografía apotropaica en estancias varía respecto a lo que ocurre en Italia o Hispania. Resulta tremendamente habitual encontrarse en el área del Magreb con pavimentos musivos ubicados en *frigidaria*, *tepidaria* y otras estancias de recintos termales.<sup>83</sup> A este fenómeno se le pueden dar varias explicaciones, como que al propietario de los recintos termales le interesaba proteger su negocio, o que se pretendía asegurar la tranquilidad espiritual de los clientes.

Aparte de las imágenes que se pueden localizar en puntos precisos del hogar, existían otras muchas piezas con iconografía apotropaica pero que no tienen un emplazamiento fijo, como ocurre con las lucernas, las piezas cerámicas, las pequeñas esculturillas grotescas de bronce o los *tintinnabula*. En el caso de los *tintinnabula*, las fuentes literarias no revelan en qué lugar debían estar colocadas, y en cuanto a su función, afirman que eran empleadas para ahuyentar a los fantasmas.<sup>84</sup> Ya hemos comentado antes la inconcordancia que existe entre el tipo de iconografía que se utiliza en los *tintinnabula* y la función que las fuentes literarias les atribuyen. La explicación que nos parece más plausible es pensar que se usan como apótrope contra todo daño sobrenatural, puesto que solo conocemos una referencia muy indirecta al hecho de que los fantasmas puedan sentir envidia por los mortales (sin contar que esa envidia no tendría por qué expresarse necesariamente en forma de mal de ojo). Dicha referencia es la leyenda que recoge Diodoro Sículo acerca de Lamia, un terrible monstruo que se decía que aparecía en mitad de la noche para secuestrar a los niños:

περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῶ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῶ κάλλει διαφέρουσαν. διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατετυπῶσθαί φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παιδῶν ἅπαντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῶ πάθει καὶ

82 E. g. Para Italia: PPM I, fig. 95, p. 175; PPM IV, fig. 28, p. 18; Scavi di Ostia IV, n° 153, p. 89. Para la Península Ibérica: Blázquez 1981: 5 lám. 7; Blázquez et al. (1989b), p. 33, lám. 29.

83 E. g. Gauckler 1910: n° 71; Foucher 1958b: 58 y 131-135; Germain 1969: 94, n° 129.

84 Ou. *Fast.* 5, 441; Luc. *Philops.* 15. Para otros contextos religiosos en los que se usa bronce o su ruido, Macr. *Sat.* 5, 19, 7 y ss.

φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν  
ἐκ τῶν ἀγκαλιῶν ἐξαπαρᾶσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχορῆμα  
ἀποκτέννειν.<sup>85</sup>

### 3. LA PROTECCIÓN DE LA CIUDAD: FASCINO Y LAS VESTALES

Quizá el aspecto más importante con respecto a la protección de toda una ciudad o la protección del Estado, contra el mal de ojo es lo concerniente al dios Fascino que menciona Plinio el Viejo.<sup>86</sup> Sobre este pasaje de Plinio hemos analizado con detalle lo relacionado con los generales triunfadores, lo referente a la infancia y lo referente a la expresión *medicus inuidiae* que usa el naturalista, pero no es menos importante la siguiente afirmación: *deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur*. El hecho de que Plinio incluya a Fascino entre los objetos sagrados que se encargan de custodiar las vestales resulta problemático tanto por la falta de claridad de las fuentes literarias con respecto a esos objetos sagrados, como por que Plinio es el único autor que menciona a Fascino, siendo la cuestión de los *sacra* que vigilan las vestales un tema recurrente en la literatura de la época.<sup>87</sup> Se ha puesto en relación la referencia pliniana con la descripción que hace Agustín, aparentemente tomada de Varrón, de la coronación de un miembro viril por parte de una matrona romana,<sup>88</sup> sin embargo, desde nuestro punto de vista, se están asociando dos temas diferentes. Uno de ellos es el de la celebración de los *Liberalia*, en donde se lleva en procesión un carro con un enorme falo que representa a Líber,<sup>89</sup> y el otro es la mención de una divinidad que forma parte de los objetos sagrados que conservan las vestales. Agustín habla de una *honestissima mater familias* que se encarga de coronar al miembro viril, mientras que el carácter sexual de las vestales no corresponde al de una matrona, sino a un estadio ambiguo entre virgen, matrona e incluso cierto carácter masculino.<sup>90</sup> Por otro lado, si de verdad el dios Fascino pertenecía a los *sacra* que se encargaban de custodiar las vestales, entonces no habría salido en procesión nunca, puesto

85 D. S. 20, 41, 3-4: "Sobre la base de la misma (montaña, cerca de Cirene) había una gran cueva, recubierta de hiedra y bryonia, en la cual cuentan que había nacido Lamia, de belleza sobresaliente; dicen que, a causa de su carácter salvaje, el transcurso del tiempo la había dotado de ojos propios de bestia. Pues, tras morir todos los niños nacidos de ella, apesadumbrada en su corazón y envidiosa de la felicidad que gozaban las demás mujeres por sus niños, ordenó que arrancaran de los brazos de sus madres a los niños recién nacidos y que se les diera muerte de inmediato."

86 Plin. *N.H.* 28, 39: *quamquam religione e um t utatur et fascinus, imperatorum quoque, non solum infantium, custos, qui deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur, [...]*

87 Saquete 2000: 44-45.

88 Weinstock, *RE*, 19, 1, s.v. *Penates*, col. 445.

89 Aug. *Ciu.* 7, 21.

90 Beard 1980.

que los objetos sagrados conservados en el templo de Vesta nunca se ponían a la vista del público.<sup>91</sup> Por lo tanto, si se asume que Agustín y Plinio no están hablando de lo mismo, resulta inadecuado establecer una lógica en el hecho de que Fascino está tutelado por las vestales puesto que uno representa la fertilidad y las otras cumplían ritos de carácter propiciatorio y de fecundidad.<sup>92</sup> Por otro lado, si los autores que hacen referencia a los *sacra* de las vestales destacan el carácter secreto de los mismos, ¿cómo es posible que Plinio sepa que uno de ellos es el dios Fascino? Da la sensación de que lo que está haciendo el naturalista romano es conferir autoridad a una divinidad enormemente representada y utilizada en su época, pero que no tiene un culto determinado.

Plinio tiene elementos para poder señalar que el dios Fascino era una divinidad tutelada por las vestales, pero al mismo tiempo existen incoherencias que nos permiten considerar que hay cierto artificio en sus afirmaciones. Entre los mitos etiológicos de la fundación de Roma y la implantación del culto a Vesta existen un par de casos que tienen como protagonista a un miembro viril exento. El más conocido de ellos es el que narra la manera en que fue concebido el futuro rey Servio Tulio y sobre el que ya hemos hablado con anterioridad.<sup>93</sup> De dicho mito, conviene destacar algunos aspectos. La primera fuente que tenemos sobre la concepción milagrosa de Servio Tulio es Dionisio de Halicarnaso. En su relato, cuenta que el miembro viril surge en el fuego del hogar del rey Tarquinio Prisco y que, por decisión de los vates, Ocrisia, sierva del rey, será elegida como receptora de la voluntad divina. Para la hierogamia, se viste a Ocrisia como a una novia. El hecho de que el miembro viril se aparezca en el fuego del hogar podría asimilarse de manera indirecta a las funciones de las vestales de mantener la llama sagrada, pero Dionisio no lo hace; de hecho, afirma que el numen que se aparece podría ser bien una apoteosis de Vulcano o la de cualquier genio protector del hogar,<sup>94</sup> pero no menciona a Vesta. El propio Plinio, en su mención al maravilloso acontecimiento, cuenta a grandes rasgos lo mismo que Dionisio de Halicarnaso; tampoco hace referencia a Vesta o al sacerdocio de las vestales, pero sí que termina su relato de la siguiente manera: *Ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse*.<sup>95</sup> De manera similar al historiador griego, Plinio pone en relación a los Lares Compitales, entre cuyas funciones estaba la de proteger a la comunidad, con la exposición de un miembro viril. La historia que reproduce Plutarco relacionada con este mismo hecho no añade ninguna novedad con respecto a

91 D. H. 1, 67-68; 2, 66; Plu. *Num.* 9, 9; *Cam.* 20, 3.

92 Saquete 2000: 44-45. En este sentido, Wildfang 2006: 17 tiene razón.

93 Vid. supra pp. 184 y ss.

94 D. H. 4, 2, 3: μιχθέντος δὴ τινος αὐτῆ θεῶν ἢ δαιμόνων καὶ μετὰ τὴν μίξιν ἀφανισθέντος εἶθ' Ἡφαίστου καθάπερ οἶονταί τινες εἶτε τοῦ κατ' οἰκίαν ἥρωος, ἐγκύμονα γενέσθαι καὶ τεκεῖν τὸν Τύλλιον ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

95 Plin. *N.H.* 36, 204.

las anteriores,<sup>96</sup> pero sí que cuenta una variante del mito del nacimiento de Rómulo y Remo exactamente igual a la de Servio Tulio a excepción de que cambia los personajes. Así, en lugar de ocurrir la hierogamia en casa de Tarquinio Prisco, se produce en casa de Tarquetio, rey de los albanos y la mujer que recibe la semilla divina es una sirvienta anónima en lugar de ser Ocrisia.<sup>97</sup> No cabe duda, por tanto, que para los autores del siglo I d.C. el miembro viril es un apótrope del hogar, tal y como la evidencia arqueológica pone de manifiesto. Resulta interesante asimismo constatar que tanto para los autores latinos como para los autores griegos interesados por cuestiones romanas, este apótrope es algo originariamente romano, vinculado a los mitos etiológicos de la *Vrbs*, y no una importación griega.

Otra de las incoherencias que no encajan en la afirmación pliniana de que el dios Fascino pertenecía a los *sacra* de las vestales es un acontecimiento histórico singular que obligó por primera y única vez a hacer públicos los objetos sagrados que se guardaban en el templo de la diosa. Se trata del incendio que se produjo en el templo en el año 241 a.C. Tito Livio y Ovidio lo mencionan pero no cuentan nada acerca de los *sacra*,<sup>98</sup> sin embargo, otros autores que relatan la historia con más detalle sí que lo hacen. Cicerón es el primer autor que no solo habla del incendio, sino que además cuenta que Lucio Metelo, pontífice máximo en aquel momento, se lanzó al interior de las llamas y rescató el Paladio, *quod quasi pignus nostrae salutis atque imperi* –“el cual es el garante de nuestra salud y la del imperio”–.<sup>99</sup> Dionisio de Halicarnaso<sup>100</sup> es más prolijo en la descripción de los objetos que rescata Lucio Metelo del fuego y cuenta varias tradiciones: una de ellas asegura que eran objetos sagrados originarios de Samotracia que fueron trasladados a Troya por Dárdano y que Eneas, en su huida, se llevó consigo. Otra de las tradiciones es la misma que cuenta Cicerón, es decir, que lo que se guarda en el templo de Vesta es el Paladio que cayó del cielo y que guardaban los troyanos. Su comentario final es que hay más objetos sagrados que esos conservados en el templo de Vesta, desconocidos para el público, y sobre los que no conviene hablar, por lo que deja una puerta abierta para que Plinio incluya entre ellos a Fascino y resulte creíble. Por su parte, el naturalista romano también hace mención al incendio del templo de Vesta y a la hazaña heroica de Lucio Metelo, pero solo cuenta que rescató de las llamas el Paladio.<sup>101</sup>

La última incoherencia que hemos percibido en el texto de Plinio referente al dios Fascino está en relación con los usos de la iconografía apotropaica según los testimonios arqueológicos. Tal y como hemos explicado hasta aho-

96 Plu. *Mor.* 323 B y ss.

97 Plu. *Rom.* 2-3.

98 Liu. *Per.* 19; Ou. *Fast.* 6, 437-454.

99 Cic. *Scau.* 48.

100 D. H. 2, 66, 4 y ss.

101 Plin. *N.H.* 7, 141.

ra, la iconografía apotropaica se coloca para ser vista, ya que, de otra manera, perdería su eficacia, pero los *sacra* de las vestales están ocultos.

Sin embargo, y como ocurre en los casos anteriores, existen argumentos que llenan de autoridad la afirmación de Plinio. El propio escritor romano cuenta que una de las costumbres romanas desde tiempo inmemorial es, antes de un asedio, realizar un ritual dirigido por los pontífices en el que se promete a las divinidades de la ciudad asediada un culto más espléndido que el que reciben de sus fieles. De esta manera, esperan conseguir el beneplácito de los dioses de sus enemigos y conquistarlos más fácilmente.<sup>102</sup> Para evitar que los enemigos de Roma hagan lo mismo que ellos, la divinidad tutelar de la *Vrbs* se mantiene en secreto.<sup>103</sup> Por lo tanto, en la mentalidad romana se contempla la posibilidad de que una divinidad de carácter apotropaico permanezca oculta.

A través de estas ambigüedades Plinio tiene elementos suficientes como para presentar al dios Fascino como uno de los *sacra* de las vestales, legitimando y respaldando de esta manera el uso a nivel estatal de un tipo de iconografía difundida desde el siglo I a.C. según la evidencia arqueológica. Las representaciones de falos exentos no están limitadas a mosaicos, *tintinnabula* y amuletos de uso personal, sino que también forman parte de la arquitectura edilicia pública, e incluso hay casos que sugieren la existencia de templete que guardaban esculturillas o imágenes de falos exentos.<sup>104</sup> Lo más habitual es que estas representaciones fálicas se colocaran en las calles de las ciudades, cuyo caso más representativo es el de las elaboradas escenas iconográficas de Lepcis Magna (Imagen 16),<sup>105</sup> pero hay otros casos como el relieve de uno de los arcos del sistema de alcantarillado de Cuicul (Argelia)<sup>106</sup> o el famoso falo del primer arco del puente romano de Mérida.<sup>107</sup>

No se han conservado muchos casos de exposición de imágenes fálicas en zonas sensibles de la ciudad, como en las murallas o en las puertas de entrada. Conocemos un caso correspondiente a la puerta sur de las murallas de Ampurias,<sup>108</sup> pero poco más. Con respecto a las murallas defensivas, los ejemplos también son escasos pero muy representativos; en concreto, en las

102 Sobre el ritual de la *euocatio*, vid. Alvar Ezquerro 1985; Blomart 1997; Dubourdieu 2005.

103 Id. 28, 18-19: [...] *Et durat in pontificum disciplina id sacrum, constatque ideo occultatum in cuius dei tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent.*

104 Un caso significativo es el que identifica Varone 2000: 17, que da noticia del hallazgo en Pompeya de un relieve de un falo alado dentro de un templete. Similar a este es el caso que se recoge en PPM. VI, fig. 2, p. 367.

105 Picard 1954: 238; Sichert 2000: 418. También se conservan casos en Pompeya –Varone 2000: 17; PPM. II, fig. 2, p. 1081– y en otras ciudades de África, como en Timgad, Argelia, en donde hay un relieve de un falo en el decumano al este del arco de Trajano –Ballu 1911: 150; Sichert 2000: 441.

106 Leschi 1950: 21; Sichert 2000: 421.

107 Álvarez Martínez 1983: 35, lám. XV.

108 Balil 1983: 115 y 116.

regiones que abarca nuestro estudio, no hay ejemplos, pero sí que existen en la muralla de Hadriano, en el norte de Inglaterra.<sup>109</sup> La escasez de ejemplos se puede deber tanto a la destrucción de este tipo de imágenes al ser consideradas obscenas a partir de la Edad Media, como por la opción del Estado de utilizar otro tipo de iconografía apotropaica con un contenido simbólico más variado y apropiado para la propaganda del régimen. Un caso que creemos significativo a este respecto es el de los clipeos con cabeza de Medusa que había en algunas ciudades del Imperio alternados con clipeos de Júpiter-Amón. No se debe desdeñar la posible función apotropaica de los *gorgoneia* en un punto tan delicado simbólicamente como el foro, el centro neurálgico de una ciudad, pero, precisamente a causa de esa importancia simbólica que tiene el foro, la riqueza de contenidos que tienen las imágenes que se emplazan ahí es enorme.<sup>110</sup>

109 Phillips 1977: 120, n° 334.

110 Cf. Marco Simón 1990 y Casari 2004. Aún así, se debe ser precavido. No compartimos la idea, por ejemplo, de Kellum 1996, el cual opina que el foro de Augusto en Roma tiene forma de falo porque se trataba de un espacio que concentraba los principales aspectos que exaltan la masculinidad de la sociedad romana, como las ceremonias políticas y militares que se celebraban allí, o los ritos de paso de la infancia a la vida adulta que practicaban en ese mismo lugar los jóvenes ciudadanos, y, al mismo tiempo, funcionaba como filacteria gigante.

VII.

EL MAL DE OJO EN LAS PROVINCIAS

---





## 1. CUESTIONES METODOLÓGICAS

Al decidir centrarnos en el estudio de los materiales relacionados con el mal de ojo en cuatro grandes áreas de la parte occidental del imperio romano, uno de nuestros propósitos era el de analizar y explicar las variantes locales con respecto a la conceptualización y profilaxis del ojo. Los estudios relacionados con la creencia en el mal de ojo que han llevado a cabo los antropólogos en diversos lugares de la cuenca del Mediterráneo han demostrado que las variedades locales en torno a esta creencia son tan grandes que se ha llegado a poner en tela de juicio la legitimidad del uso de este concepto en los análisis transculturales: “it entails a range of indigenous ideas about causation, chance, accountability, personality, and intention [...]”,<sup>1</sup> por lo que se debe entender como un concepto heurístico, una categoría *etic* inútil desde un punto de vista sincrónico. Paralelamente, se han intensificado de manera radical los estudios relacionados con la religión provincial romana<sup>2</sup> a causa de lo insatisfactorios que resultaban conceptos como “romanización”, “religión provincial” y “religión imperial”, entre otros. Uno de los aspectos destacados en el proceso de re-definición de la religión romana a partir de los contactos con las formas religiosas de los territorios conquistados, ha sido el del rechazo de determinados modelos religiosos indígenas –en especial el druidismo– mediante el recurso dialéctico de categorizarlos con términos de carácter fuertemente peyorativo (como el de *superstitiones*).<sup>3</sup> Pero las relaciones entre los sistemas religiosos autóctonos y el modelo romano no son monolíticas. No hay una intencionalidad sistemática<sup>4</sup> de imposición religiosa por parte de Roma con respecto a los territorios conquistados, por lo que existe un amplio rango de resultados en el diálogo entre las religiones de conquistadores y conquistados.<sup>5</sup>

1 Herzfeld 1981: 561.

2 E. g. Blázquez y Alvar Ezquerro 1996; Cancik y Rüpke 1997; Mattingly 1997b.

3 Gordon 1990; Woolf 1997.

4 En torno a cuestiones metodológicas referentes a los préstamos religiosos, vid. Alvar Ezquerro 1993.

5 La bibliografía al respecto es extensísima, pero se puede abrir un abanico que va desde la *interpretatio indigena* del panteón romano –Marco Simón 1996– hasta la más ferviente oposición religiosa –Momigliano 1987–.

Este panorama permitía suponer que, en las provincias, la semiótica del mal de ojo se habría adaptado a las realidades religiosas locales, dando lugar a variantes fácilmente detectables en un estudio comparativo entre las diferentes regiones del Imperio sobre las que nos hemos ocupado. Sin embargo, nuestros supuestos apriorísticos no han tenido el resultado que esperábamos, por lo que resulta necesario tratar de buscar una explicación a la ausencia destacable de variantes en la conceptualización del aajo en Italia, el norte de África, la Península Ibérica y Francia.

Una posible explicación a este fenómeno es de carácter historiográfico. Se podría pensar que el poco interés que ha habido sobre prácticas religiosas no monumentales hasta los últimos años del siglo XX ha provocado una distorsión en las fuentes, despreciando hallazgos arqueológicos que habrían podido ser de sumo interés para nuestro estudio. Una prueba de la actitud recelosa con respecto a determinadas manifestaciones iconográficas es la que demuestra S. Reinach en su catálogo *des Antiquités nationales*, publicado en 1894. En él, da noticia de tres amuletos fálicos con un pudor tal que prefiere velarlos empleando terminología griega deteniéndose en ellos lo mínimo imprescindible.<sup>6</sup> Esta actitud por parte de la historiografía gala, por ejemplo, podría explicar el hecho de que no se conozcan relieves arquitectónicos con representaciones fálicas en las zonas de Francia y Bélgica.<sup>7</sup>

Del mismo modo, somos conscientes de que el problema puede ser de carácter interpretativo. No sabemos con certeza si las culturas del Occidente mediterráneo antes de la dominación romana incluían entre su sistema de creencias la del mal de ojo o alguna otra que pudiera entrar dentro de esta categoría debido a la falta de fuentes al respecto. En el caso del norte de África y, en especial, en Cartago y el área de influencia púnica, podemos suponer que existía algo similar a la creencia en el mal de ojo a partir del tráfico de amuletos con el ojo de Horus y representaciones del dios Bes que hay constatado.<sup>8</sup> Sin embargo, ni el ojo de Horus ni el dios Bes se integran en el aparato iconográfico relacionado con el mal de ojo en el norte de África,<sup>9</sup> y tampoco tenemos constancia de si existían divinidades locales a las que se atribuyeran funciones apotropaicas y que acabaran integrándose a la *interpretatio* del panteón romano, ni siquiera en el siglo II d.C., en donde se aprecia un destacado cambio en las costumbres conmemorativas manifestado a través de un renovado interés por las divinidades indígenas.<sup>10</sup>

6 Reinach 1894: 363, n<sup>os</sup> 541, 543, 544.

7 Vid. supra. cap. v.1.4.

8 Martini 2004: 27-30 y 39-43.

9 En nuestra búsqueda de materiales, hemos tenido en cuenta los amuletos relacionados con el dios Bes en época romana, pero su presencia es mayor en Roma que en el norte de África, por lo que suponemos que se trata de exóticas importaciones provenientes de Egipto a la *Vrbs*, y no de estratos religiosos pre-romanos en letargo que se recuperan en el siglo I d.C.

10 Cf. Rives 1995 y Cadotte 2007.

En la Península Ibérica, la realidad no es menos compleja. En las áreas en las que existe un sustrato religioso fenicio-púnico, que podrían reciclar la imaginería del ojo de Horus, de Bes, o de cualquier otra forma oriental que pudiera expresar el concepto del mal de ojo, no parece que se lleve a cabo este proceso.<sup>11</sup> Las poblaciones del mediodía peninsular, por su parte, son anicónicas. Es cierto que a raíz del contacto con el mundo romano conocen nuevos modos de expresión, pero no hay nada en la representación de sus divinidades que indique una creencia en el mal de ojo. Esto no supone instantáneamente concluir que no existe esta creencia entre dichas poblaciones, que puede ser, sino que desde nuestra posición somos incapaces de detectarla.<sup>12</sup> Y lo mismo ocurre con el panorama religioso celta, tanto peninsular como galo,<sup>13</sup> en donde se constata, como en otras áreas del Imperio, un diálogo entre divinidades autóctonas y alóctonas, pero una ausencia absoluta de indicadores que puedan llevar a conjeturar una creencia en el mal de ojo previa a la presencia romana de ninguna manera.

Aunque los problemas metodológicos sean muchos y futuras investigaciones puedan transformar el panorama, conviene hacer algunas especulaciones con la realidad material de que disponemos en estos momentos, aunque sean breves y puedan resultar demasiado generales. Para ello, conviene recordar algunos aspectos que hemos comentado antes con respecto al mal de ojo en el mundo romano; principalmente, que entre los siglos I a.C. y II d.C. se debe considerar la creencia en el mal de ojo como un aspecto más de la religión cívica romana, hasta tal punto que Plinio llega a vincular al supuesto dios romano encargado de preservar el ajo, Fascino, con el culto de las vírgenes vestales. Además, no se debe olvidar la relación que existe entre el mal de ojo y la envidia, y la idea que hemos sugerido de que la intensificación obvia de la creencia en mal de ojo entre los siglos I a.C. y II d.C. es una respuesta al conflicto entre el *mos maiorum*, los preceptos éticos tradicionales romanos, y los cambios económicos y sociales sufridos a raíz de la conquista de un territorio que abarca desde el Atlántico hasta el desierto sirio, y desde las islas británicas hasta el desierto del Sáhara. Desde luego, durante el proceso de conquista y absorción de los territorios conquistados, los valores éticos y morales de las poblaciones sometidas no serían los mismos que los de la sociedad romana, como tampoco lo serían la gestión y manifestación de las pasiones;

11 Tampoco resulta llamativo que esto no ocurra. Incluso la renovación de un culto pre-romano tan importante como el de Heracles-Melqart responde más a una voluntad dirigida desde instancias romanas por incluir el culto a Hércules en la Bética que a la existencia de un sustrato fenicio-púnico que encuentra la manera de expresarse en época romana. Vid. Mangas 1996.

12 Ni siquiera en las inscripciones latinas dedicadas a divinidades ibéricas hay indicios que se puedan asociar al mal de ojo. Vid. Encarnação 1988.

13 Ni en la documentación epigráfica o iconográfica –Marco Simón 1996–, ni en las fuentes greco-latinas que describen la religión celta –Marco Simón 2007–, aunque la descripción del mago celta de Polem. 18r puede estar reflejando un sustrato de creencia celta en el ajo. Vid. Marco Simón 2002.

también resulta adecuado pensar que, así como existe un diálogo conflictivo entre conquistadores y conquistados en la reorganización de la supraestructura religiosa para adecuarla a la nueva realidad histórica, algo similar debió ocurrir con la gestión de las pasiones.<sup>14</sup> Y en ese diálogo conflictivo, la semiótica del mal de ojo pudo ser un vehículo de lenguaje simbólico apropiado.

El proceso de inclusión de las provincias en el sistema político romano varía según el momento en que los territorios son conquistados y la relación entre el estamento superior indígena y el nuevo poder hegemónico. De la misma manera, la constatación de materiales relacionados con el mal de ojo tiene una difusión cronológica diferente en las distintas provincias. La Península Ibérica es, por ejemplo, la región fuera de Italia en la que primero se constatan apótrofes contra el ojo, fechados en el siglo I a.C.<sup>15</sup> La explicación más plausible es la rápida romanización de la Península Ibérica. La fuerte presencia de ciudadanos romanos desde el siglo II a.C. debió incluir la importación del lenguaje simbólico del ojo, que queda patente en los relieves fálcos de la muralla de Ampurias<sup>16</sup> y del puente romano de Mérida<sup>17</sup> respectivamente. Ahora bien, no tenemos información suficiente para explicar la causa de la utilización de estos apótrofes. Su presencia puede deberse a una sensación de inseguridad e inestabilidad producidas por diversos factores, como la inquietud que seguramente se viviría durante el conflicto entre Sila y Sertorio; de lo que no hay duda es que su disposición se debe a instancias gubernamentales o, al menos, lo consienten. Sin embargo, estos casos son tremendamente peculiares y se escapan del arco cronológico habitual, que no suele ser anterior al siglo I d.C. ni en el norte de África,<sup>18</sup> ni en Galia.<sup>19</sup>

En base a la información que tenemos hay dos cuestiones que nos llaman especialmente la atención: 1- por qué existe homogeneidad en la iconografía profiláctica (en lo referente, al menos, a la protección contra el ojo en las provincias occidentales), y 2- por qué la semiótica del ojo y la manera en que se conceptualiza en el occidente romano tienen un arco cronológico tan definido, que abarca principalmente desde finales del siglo I a.C. hasta el II d.C. (con casos que llegan al siglo III d.C.).

14 Vid. Harris 2001: 241-243, en donde explica cómo se modifica la concepción que la élite intelectual romana tiene sobre la expresión de la ira a partir de las experiencias de los gobernadores provinciales.

15 Aunque el relieve fálco proveniente del yacimiento de el Palao (Alcañiz, Teruel) podría ser del siglo II a.C. En la península itálica, sin embargo, sí que resulta más habitual encontrarse casos fechados en el siglo I a.C. Vid. e.g. Varone 2000: 15 y p. 17; PPM II, fig. 225, p. 381; PPM. VII, fig. 112, p. 765.

16 Balil 1983: 115 y 116.

17 Álvarez Martínez 1983: 35.

18 El apótrope más antiguo que conocemos es un relieve proveniente de Hipona y fechado en el siglo I d.C. Vid. Albertini 1924; Morel 1968: 40; Sichert 2000: 420.

19 Faider-Feytmans 1952: 146 da noticia de apliques de embarcación fechados en el siglo I d.C. con relieves fálcos en una cara y *gorgoneia* en otra.

## 2. HOMOGENEIDAD ICONOGRÁFICA

*Iam moribus artibus adfinitatibus nostri mixti...*  
Tac. *An.* 11, 24.

Conviene comenzar matizando el título de este epígrafe. Según los testimonios arqueológicos de que disponemos por el momento, sí que hay variantes más o menos destacables en las diferentes regiones del Imperio que nos han ocupado. Se pueden detectar diversos patrones de conducta tanto en los soportes que incluyen iconografía profiláctica como en la preponderancia de un tipo de imágenes sobre otras en diferentes regiones del Imperio. Así, la representación de falos exentos en vasos cerámicos parece ser una originalidad exclusiva de la Península Ibérica, en Galia no conocemos relieves arquitectónicos que representen miembros viriles (aunque sí los hay en otros soportes), la cantidad de materiales relacionados con Medusa en Galia es considerablemente menor que en otras regiones del Imperio y, sin embargo, el recurso a imágenes grotescas es mucho más frecuente aquí que en la Península Ibérica o en el norte de África.<sup>20</sup> Este tipo de cuestiones merecerían un estudio detallado puesto que, aunque aparentemente se trata de pequeñas diferencias estéticas, pueden estar reflejando grandes diferencias de carácter supraestructural entre los habitantes de las distintas provincias del Imperio.<sup>21</sup>

Sin embargo, el lenguaje iconográfico empleado siempre es comprensible para cualquier habitante del Imperio romano, son elementos figurativos creados en el seno de la civilización romana. Por ese motivo, entendemos como homogéneo al lenguaje iconográfico capaz de trascender a las posibles variantes locales, inteligible para todos los habitantes del Imperio y detectable en una mayor o menor medida en todo el territorio bajo dominación romana.

La explicación más plausible para este fenómeno es el de la emulación de las costumbres romanas por parte de las élites locales. En el siglo I d.C. existían más ventajas que inconvenientes en la adopción de los usos romanos por parte de los aristócratas locales. Mediante la adulación a la cultura del conquistador, las aristocracias locales podían mantener su estatus privilegiado y optar al rango senatorial, haciendo carrera política en la *Vrbs*.<sup>22</sup> Al mismo tiempo, la voluntariosa aceptación de las formas culturales romanas, ofrecía ciertas libertades en la preservación de determinados cultos locales, dando lugar a todo el complejo entramado de sincretismos religiosos e *interpretationes* que ocupan a los especialistas en religión provincial romana.<sup>23</sup> Sin embargo,

<sup>20</sup> Vid. supra cap. V.

<sup>21</sup> De hecho, una de las sesiones de la *20th Theoretical Roman Archaeology Conference*, que tuvo lugar en Oxford del 25 al 28 de marzo de 2010, pretendía profundizar en las grandes transformaciones ideológicas que puede haber detrás de los más nimios cambios formales que detecta la arqueología.

<sup>22</sup> Hopkins 1983: 184 y ss.

<sup>23</sup> Vid. Bendlin 1997, especialmente pp. 54 y ss.

el resultado final sería la fagotización de las tradiciones nativas indígenas por parte del conquistador.<sup>24</sup> Desde luego, hay instituciones religiosas romanas que no podían ser exportadas, ya que eran eminentemente locativas, como en el caso de los Arvales, cuya actividad cultural estaba limitada a una determinada cueva sagrada, o de las vírgenes vestales, que no salían del foro de Roma y el Capitolio. Lo mismo ocurría con algunas celebraciones, como las *Lupercalia*, puesto que no había más que un *Lupercal*.<sup>25</sup> No obstante, en el caso del mal de ojo y su profilaxis, uno de los aspectos que lo caracterizan es la ausencia de cualquier tipo de actividad ritual en torno a él,<sup>26</sup> de modo que tiene una enorme versatilidad locativa; la creación de un espacio protegido de cualquier desgracia sobrenatural no requiere más parafernalia que la disposición de algún elemento apotropaico,<sup>27</sup> de modo que la exportación de este tipo de prácticas por parte de los conquistadores no supone un mayor problema. Una vez que las élites locales hubieran asimilado todos los aspectos concernientes a la praxis profiláctica, no sería de extrañar que hubieran surgido centros de producción de amuletos locales que incluyeran pequeñas variantes.<sup>28</sup>

En cuanto a la identificación del aajo con la envidia, no hay manera de saber si ya existía un precedente pre-romano en alguno de los territorios que nos ocupan. Por otro lado resulta difícil confirmar si existe una asimilación clara en las provincias de la conceptualización greco-romana que hay del mal de ojo; el único indicativo que lo confirmaría serían las inscripciones asociadas a iconografía apotropaica, de las cuales no tenemos constancia en la Península Ibérica y en la Galia el único ejemplo que conocemos es muy tardío, del siglo V d.C.<sup>29</sup> Solo en el caso del norte de África, en donde sí que conocemos numerosas inscripciones asociadas a iconografía apotropaica, nos enfrentamos al problema de la falta de datación de la mayor parte de ellas. Hay un caso que corresponde a finales del siglo II d.C.,<sup>30</sup> otros en donde se invocan a númenes

24 Gordon 1990. Cf. Cadotte 2007: 421 y ss., la cual explica que el renacimiento de adoración a divinidades pre-romanas que se aprecia en el norte de África en el siglo II –bajo formas rituales y formales puramente romanas– se debe a “le profond attachement des Africains à leurs croyances religieuses traditionnelles”.

25 Woolf 2009.

26 No compartimos los planteamientos de Olszewski 2001: 283: “Les très solides études récentes de K. M. D. Dunbabin concernant le Mauvais Oeil et l’Envie rassemblent des documents d’une importance majeure qui nous aideront à expliquer la présence de l’inscription invitant les hôtes à prononcer les formules contre le Mauvais Oeil et l’Envie [...]”.

27 Cf. Smith 1995: 21 y ss., en donde destaca tanto la portabilidad como la miniaturización ritual en las recetas del *PGM*, facilitando así la creación de espacios sacros sin necesidad de que haya una dependencia territorial determinada.

28 A este respecto, conviene señalar que el número de pecios en los que se han hallado amuletos fálicos hasta la fecha se limita a un pendiente de oro que representa un falo proveniente de un pecio cerca del cabo de Palos, en Almería: Parker 1992: 54, n° 39. Aparentemente, no hay centros de producción de amuletos fálicos que exportaran su material por vía marítima.

29 Lavagne 2000: 317-320, n° 918.

30 Foucher 1958b: 17; Sichert 2000: 540.

judeo-cristianos (por lo que su cronología no debe ser anterior al siglo III-IV d.C.),<sup>31</sup> y algunos casos que, aunque no tienen una cronología precisa, creemos que podrían corresponder a los siglos I-II d.C.<sup>32</sup> No obstante, desde nuestro punto de vista, sí que habría existido en las provincias una asimilación de la conceptualización romana de la envidia tal y como la hemos presentado en nuestro capítulo dedicado a la misma. En ese sentido, recuérdese el pasaje de Tácito con el que hemos abierto este apartado; en él, el historiador romano está reproduciendo el discurso que dio el emperador Claudio defendiendo la inclusión de miembros de la aristocracia gala dentro del orden senatorial: *Iam moribus artibus adfinitatibus nostri mixti [...]*, “ya están adaptados a nuestras costumbres y nuestra cultura, y están mezclados con nosotros a través de matrimonios”. Claudio reconoce en la aristocracia gala el *mos* romano. Además, en el siglo I d.C. ya había escritores y filósofos provinciales que tratan el tema de la envidia de manera acorde con el *mos* romano: Apuleyo era del norte de África, y tanto Séneca como Marcial eran de origen hispano. Pero lo que es más importante, y como veremos a continuación, la conceptualización de la envidia y su relación con el mal de ojo tomó las formas de expresión que lo caracterizan entre los siglos I y II d.C. a causa de los cambios sociales y económicos que se produjeron a partir de la inclusión de las provincias en el imperio romano.

### 3. LA SEMIÓTICA DEL AOJO ENTRE FINALES DEL SIGLO I A.C. Y FINALES DEL II D.C.

A lo largo de nuestro estudio hemos podido apreciar que la manera en que se conceptualiza el mal de ojo en el mundo romano tiene una serie de características muy definidas entre finales del siglo I a. C. y, sobre todo, durante los siglos I y II d.C. Es indiscutible que existen influencias previas en el desarrollo de dicha conceptualización, detectables sobre todo en el caso del mundo griego gracias a los testimonios literarios, pero frente a lo que pueda ocurrir en la Grecia Clásica o helenística, en el caso de la Roma alto-imperial existe una homogeneidad evidente (al menos en gran parte del Occidente romano) en la iconografía profiláctica contra el ojo. Además de la homogeneidad iconográfica en la dispersión geográfica de las filacterias contra el ojo, resulta llamativo su gran número y su concentración cronológica. De la misma manera que no pretendemos negar influencias externas en la conceptualización del ojo en el mundo romano, tampoco negamos el hecho de que en periodos posteriores se mantengan ciertas características comunes a lo que se percibe en época alto-imperial, pero si existe continuidad, se debe buscar una explicación acorde a la realidad socio-económica de cada momento; no debemos contentarnos con el mismo patrón interpretativo.

31 Merlin 1940.

32 Gsell 1965: n° 864; Sichert 2000: 421.

Hay que plantearse también que entre los siglos I y II d.C. existían ciertos aspectos en la estructura social romana que permitían, aunque de manera limitada, cierta movilidad. El acceso a la clase senatorial, por ejemplo, dependía de factores económicos y no genealógicos, la clase ecuestre se integra al aparato burocrático de Roma a partir de Augusto, los habitantes de las provincias podían aspirar a los privilegios del título de ciudadano romano, la idea de “nuevo rico” se hace común, e incluso se conocen casos de *liberti* que llegan a amasar fortunas. Existen, tanto en la *Vrbs* como en las provincias, numerosos ejemplos de ascenso social que forjaron la ilusión de que era posible una mejora en el nivel de vida.

La situación económica y de relativa permeabilidad social que se experimentan durante el Principado y el Alto Imperio transforman radicalmente el panorama cultural tanto entre los conquistados, las provincias que forman el Imperio, como entre los conquistadores, Roma. Es lo que G. Woolf ha llamado “cultural revolution” para eludir el escurridizo término de “romanización”.<sup>33</sup> El hecho de que se atestigüe la creencia en el mal de ojo en las provincias occidentales del Imperio a través de un lenguaje homogéneo con respecto a las formas de la capital, no se debe exclusivamente a una imposición del modelo romano de la creencia en el mal de ojo; en ese caso, el lenguaje iconográfico en la profilaxis del ojo se debería haber podido constatar en Roma ya en época republicana y, sin embargo, no es así. La evidencia material relacionada con el mal de ojo en Roma va pareja a su crecimiento económico y a su expansión por el Mediterráneo. A la vez que exporta la conceptualización del ojo, esta se desarrolla como producto de la conquista del Mediterráneo por parte de Roma. El crecimiento económico hace que entren nuevos miembros a formar parte de la élite, tanto procedentes de Roma pero no pertenecientes a las tradicionales grandes familias senatoriales, como procedentes de las élites indígenas de las nuevas provincias del Imperio. Estos nuevos grupos influyen de manera activa en la interpretación del *mos maiorum*,<sup>34</sup> y en ese juego dialéctico debió estar incluida la cuestión de la envidia y de la correcta manifestación de la riqueza.

Desde nuestro punto de vista, la creencia en el mal de ojo en el mundo romano entre los siglos I a.C. y II d.C. es producto de esta dialéctica conflictiva: si la tradición romana considera que es una virtud mostrarse austero, puesto que de manera contraria se corre el riesgo de suscitar envidias, los nuevos miembros de la élite romana (y probablemente muchos miembros de las viejas familias senatoriales) a partir de la conquista del Mediterráneo no pueden resistirse a hacer gala de su estatus y de los lujos que el mercado internacional ofrece. Una vía de escape entre los comportamientos éticos que la tradición romana defiende y la voluntad de disfrutar de la riqueza que genera la econo-

33 Woolf 2001.

34 Cf. Bettini 2006.



mía imperial estaría en el recurso a la profilaxis del ojo, la cual, como ya hemos dicho, indica a la vez el reconocimiento por parte del usuario de que no está cumpliendo con los valores éticos que debiera, y su voluntad por seguir incumpléndolos, puesto que las filacterias le permiten tener la salvaguarda espiritual que necesita en su conflicto ético.

En cuanto al resto de estratos de la población, las fuentes de que disponemos son demasiado escasas como para establecer un modelo explicativo apropiado. Podemos suponer que, puesto que pertenecen al mismo modelo supraestructural que las élites, el mal de ojo también formaba parte de su sistema de creencias. Para los grupos más desfavorecidos, el conflicto ético que hemos destacado para las élites no debió ser el principal motivo que les llevara a recurrir a la semiótica del ojo, lo más probable es que su decisión a recurrir a filacterias estuviera más cercana a un sentimiento de inseguridad y riesgo diferentes a los de grupos de población más privilegiados,<sup>35</sup> pero la envidia no estaba limitada a cuestiones económicas, por lo que el recurso al ojo como sistema explicativo sigue siendo plausible.

<sup>35</sup> Sobre el recurso a oráculos y magia como respuesta a una situación de riesgo, vid. Eidinow 2007.



CONCLUSIÓN

---



El mal de ojo es una forma de racionalización de la desgracia arbitraria en la que no interviene la voluntad divina. Así, se externaliza la responsabilidad del individuo ante su desgracia. Su eficacia como modelo explicativo del infortunio queda patente en el hecho de que es una creencia de carácter transversal, compartida tanto por las altas jerarquías de la sociedad como por el pueblo llano. Tal es así que es objeto de especulación filosófica para justificar su existencia, que los mecanismos de protección contra el mal de ojo son compartidos con variantes más o menos destacables en todas las provincias de Roma y que ha sido capaz de adaptarse a las diferentes coyunturas históricas y pervivir hasta la actualidad, independientemente de que en algunas regiones del Mediterráneo sea más evidente que en otras.

Tal y como se conceptualiza en el mundo romano, se trata de un tipo de magia dañina pura, sin ritualización alguna. En antropología se diferencia entre la magia pura y la magia ritual desde los estudios de E. E. Evans-Pritchard sobre la magia Azande. Sin embargo, aunque existen testimonios en el Mundo Clásico que permiten establecer esta misma división en la magia dañina, la historiografía moderna dedicada al estudio de la magia en el Mundo Clásico no ha prestado excesiva atención a este hecho. Entre el tipo de prácticas mágicas de la antigüedad que se podrían considerar como magia dañina pura, el caso del mal de ojo es el más evidente. A diferencia de lo que ocurre con la magia ritual, en los casos en donde se detecta la magia pura no se puede hablar de especialistas rituales y, por lo tanto, no existe una transmisión del conocimiento —el mal de ojo no puede ser aprendido—, no existen estrategias de autoridad a las que tenga que recurrir el especialista para convencer de sus habilidades y no existen residuos ceremoniales de ningún tipo, lo cual puede explicar por qué no hay casos de acusaciones en los tribunales sobre prácticas de mal de ojo. Al no haber pruebas materiales, no se puede imputar a nadie pero sí que se debieron desarrollar otros mecanismos de acusación y castigo informales, a nivel local.

Asimismo, sorprende el hecho de que no haya casos de muerte causada por los efectos nocivos del ojo ni se conozcan recetas médicas específicas para su tratamiento. Da la sensación de que el nivel desde el que opera con más frecuencia es desde el de su eficacia como justificación de la desgracia inmediata pero una vez empleado así, su sintomatología se trata como el de una enfermedad más. A partir de ese momento, se recurre a los diferentes expertos en

materia médica que actuaban en el mundo romano: desde los rudimentarios conocimientos médicos que cada familia pudiera tener hasta sanadores, médicos hipocráticos, o sacerdotes de los templos de Asclepio o de Isis.

La capacidad de provocar el mal de ojo puede tanto detectarse en el individuo de manera objetiva, a través de una serie de marcas visibles, como pasar desapercibido, hasta el punto de que su causante ignore que lo ha provocado. Las marcas visibles que se interpretan como la confirmación de la existencia de aojadores son principalmente patologías oculares como el coloboma, al que los autores latinos se refieren como *pupula duplex* o la heterocromía. Este tipo de patologías se asociaron a la creencia en el mal de ojo probablemente a partir de tradiciones populares, pero sobre todo a través de la tradición helenística de informar acerca de lo maravilloso en los relatos paradoxográficos y a través de las teorías fisiognómicas, las cuales defendían que el carácter de una persona se reflejaba en su cuerpo. El hecho de asociar un alma malvada con la capacidad de provocar el mal de ojo se puede entender como la expresión concreta del resentimiento que tienen los individuos en una posición social desfavorable, es decir, aquellos que sufren de un infortunio “estructural”. Gracias a la opinión de que las personas con malformaciones, las ancianas o determinados extranjeros pueden provocar el mal de ojo, se les puede estigmatizar con facilidad en el entorno social local en el que se desenvuelven y se les puede emplear para aliviar tensiones sociales sin necesidad de tener que recurrir a engorrosos y en muchas ocasiones inasequibles procesos judiciales.

La asociación directa entre el mal de ojo y la envidia se puede ubicar también en la variedad de estrategias cognitivas que tiene el individuo para externalizar su responsabilidad frente a la desgracia aleatoria. Aunque una persona cumpla con la serie de normas éticas y morales establecidas, aunque cumpla con sus deberes para con los dioses a través de la oración y el sacrificio rutinarios, aunque pueda tener una posición social que sugiera que disfruta de la fortuna divina y aunque no esté rodeado de individuos susceptibles de poseer la capacidad natural de provocar un daño de naturaleza mística, puede encontrarse con situaciones desagradables inesperadas: un fracaso amoroso, la muerte inexplicable de un ser cercano, un descalabro económico... En esos casos resulta útil la justificación de que algún envidioso le ha provocado el mal de ojo. Mediante esta estrategia cognitiva, el mal de ojo entra a formar parte de las formas de transmisión de los códigos de conducta: ¿Resulta la envidia entendida como mal de ojo moralmente reprochable o es un sentimiento legítimo? ¿Se puede manifestar en público? ¿Se puede o se debe controlar y reprimir?

Otro aspecto relevante en la fenomenología del mal de ojo en el mundo romano es el de los sistemas de protección contra el mismo. En relación con la magia apotropaica, la historiografía tradicional se ha centrado bien en la descripción formal de los testimonios y en trazar sus posibles orígenes, bien en explicarla como un alivio psicológico que ayuda a superar las desgracias de la vida diaria. Ambas aproximaciones son útiles y válidas, y en gran medida se

han tenido en cuenta aquí, pero un análisis pormenorizado de los materiales que se emplean en el mundo romano para protegerse contra el mal de ojo permite plantear otra serie de cuestiones, como su presencia en la esfera pública o la posibilidad de que existan diferencias formales en filacterias e iconografía apotropaica que permitan sugerir variantes locales de la creencia en el mal de ojo a lo largo del Imperio.

La antropología contemporánea se ha llegado a plantear la validez del término “mal de ojo” a causa de la gran variedad y diferencias que se han detectado en creencias o grupos de creencias similares en diferentes culturas.<sup>1</sup> De forma paralela, los estudios centrados en religión provincial romana se han intensificado en las últimas décadas. Estos acentúan la ausencia de una imposición religiosa sistemática desde la *Vrbs* hacia las provincias, dando lugar a un amplio abanico de respuestas en el diálogo religioso entre Roma y los territorios ocupados. En el análisis que se ha realizado de los amuletos contra el mal de ojo en la península itálica, el norte de África, la península Ibérica y las actuales Francia y Bélgica, no se han encontrado diferencias significativas. Más bien parece que existe cierta homogeneidad en los motivos empleados: cabezas de Medusa y, principalmente, amuletos fálicos. Esto no tiene por qué llevar a pensar que no existieran variantes locales, o que las provincias fueran pasivas en la conceptualización del mal de ojo. Más bien al contrario, la mayor parte de los amuletos contra el mal de ojo en el mundo romano están fechados entre finales del siglo I a.C. y el II d.C., es decir, durante el proceso de expansión y asimilación de nuevos territorios por parte de Roma. Durante este proceso, la estructura social romana comenzó a dar a las élites provinciales acceso a la aristocracia romana. Estas debieron traer consigo creencias y costumbres que adaptaron a las de Roma, provocando una reinterpretación del universo religioso del mundo romano, aunque no como élites indígenas sino ya desde su posición de ciudadanos romanos con pleno derecho.

La transformación del sistema de creencias que acabó por desembocar en el nombramiento del cristianismo como religión oficial del Estado no dejó de lado la creencia en el mal de ojo. Los Padres de la Iglesia incluyeron el mal de ojo dentro de sus discursos, interpretándolo como un poder demoníaco del que había que estar prevenido, contribuyendo de esta manera a la continuidad de la creencia. No obstante, la tardo-antigüedad fue un periodo de grandes cambios sociales, económicos e ideológicos, así que el concepto, la interpretación y la representación del mal de ojo tuvo que adaptarse a la nueva coyuntura histórica. Cómo se produjo, qué aspectos de la creencia, cuáles se modificaron y por qué son cuestiones que por el momento no se han trabajado con detenimiento.<sup>2</sup>

1 Herzfeld 1981: 561: “It entails a range of indigenous ideas about causation, chance, accountability, personality, and intention [...]”.

2 Cf. Dickie 1995.





## BIBLIOGRAFÍA

---



- Abramowicz, Z. 1962. "Plutarchs "Tischgespräche"". *Altertum* 8: 80-88.
- Ackerman, R. 1991. *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*. New York: Garland Pub.
- Alarcão, A. M., y S. da Ponte. 1984. *Coleções do Museu Monográfico de Conimbriga. Catálogo*. Coimbra.
- Alarcão, J. 1975. *Fouilles de Conimbriga V. La céramique commune locale et régional*. París.
- Albertini, E. 1924. "Note sur les antiquités d'Hippone". *BCTH*: LXXIII-LXXV.
- Alvar Ezquerro, J. 1985. "Materiaux pour l'étude de la formule sive deus sive dea". *Numen* 32: 236-273.
- . 1993. "Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso". En Alvar Ezquerro, J., C. Blázquez, et al. (eds). *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Madrid: Ediciones Clásicas: 1-34.
- . 2001. *Los Misterios. Religiones "orientales" en el Imperio romano*. Madrid: Akal.
- . 2008. *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*. (Religions in the Graeco-Roman World, 165). Leiden-New York: Brill.
- Álvarez Martínez, J. M. 1983. *El puente romano de Mérida*. (Monografías Emeritenses 1). Badajoz: MNAR.
- Amare Tafalla, M<sup>a</sup> T. 1984. "Avance al estudio de un posible alfar romano en Tarazona: III. La cerámica engobada decorada". *Turiaso* V: 109-139.
- Anderson, W. S. 1960. "Part versus whole in Persius' Fifth Satire". *PhQ* 39: 66-81.
- Ankarloo et al. 2002. *Witchcraft and Magic in Europe: The Middle Ages*. (Witchcraft and magic in Europe). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Annas, J. 1989. "Epicurean Emotions". *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30: 145-164.
- Archer, J. 1992. *Ethology and Human Development*. Harvester-Wheatsheaf: Barnes & Noble Books.
- Arditi, M. 1825. *Il Fascino e l'amuleto contro del Fascino presso gli antichi*. Nápoles: Stamperia Reale.

- Balil, A. 1983. *Esculturas romanas de la Península Ibérica VI*. Valladolid: Univ. de Valladolid.
- Ballu, A. 1911. "Rapport sur les fouilles exécutées en 1910 en Algérie, découvertes de fragments et objets divers à Djemila". *BCTH*: 120.
- Barbalet, J. M. 1998. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbour, I. G. 2004. *Religión y ciencia*. Barcelona: Trotta.
- Barré, M. L. y H. Roux. 1862. *Musée Secret. Herculanum et Pompéi: recueil général des peintures, bronzes, mosaïques, etc. Vol. VIII*. Paris: Firmin Didot frères.
- Beagon, M. 1992. *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2005. *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History, Book 7*. (Clarendon Ancient History Series). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press.
- . 2007. "Situating Nature's Wonders in Pliny's *Natural History*". En Bispham, E. y G. Rowe (eds). *Vita vigilia est: Essays in Honour of Barbara Levick*. Londres: University of London: 19-40.
- Beard, M. 1980. "The Sexual Status of Vestal Virgins". *JRS* 70: 12-27.
- . 2007. *The Roman Triumph*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- Beard, M., J. A. North, et al. 1998. *Religions of Rome. Volume I*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Bellucci, G. 1900. *Amuleti italiani antichi e contemporanei*. Perugia: Unione Tip. Coop.
- Ben-Ze'ev, A. 1992. "Envy and Inequality". *JPh* 89: 551-581.
- . 2000. *The Subtlety of Emotions*. Cambridge, Mass.-Londres: MIT.
- Bendlin, A. 1997. "Peripheral Centres-Central Peripheries: Religious Communication in the Roman Empire". En Cancik, H. y J. Rüpke (eds). *Römische Reichsreligion un Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck: 35-70.
- Benoit, F. 1969. "Gorgone et 'tête coupée'. Du rite au mythe". *Archivo español de Arqueología* 42: 81-93.
- Beriaín, J. 2000. *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Anthropos.
- Bernabé Pajares, A. 2003. "Las "ephesia grammata": génesis de una fórmula mágica". *MHNH* 3: 5-28.
- Bernand, A. 1991. *Sorciers grecs*. París: Fayard.
- Berthier, A. 1945. "Trois inscriptions de Tiddis". *Revue africaine* 89: 10-20.
- . 1962-1965. "Etablissement agricole à Oued Athmeria". *BAA* 1.
- Bettini, M. 2006. "A proposito dei "buoni costumi". *Mos, mores e mos*

- maiorum*". En Marco Simón, F., F. Pina Polo, et al. (eds). *Repúblicas y ciudadanos: modelos de participación cívica en el mundo antiguo*. (Collecció Instrumenta). Barcelona: Universitat de Barcelona: 191-206.
- Betz, H. D. 1992. *The Greek magical papyri in translation, including the Demotic spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bicknell, P. J. 1969. "Democritus' Theory of Precognition". *REG* 82: 318-326.
- . 1970. "Demokritos' Parapsychology Again". *REG* 83: 301-304.
- Bidez, J. y F. Cumont. 1938. *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque. 2 vols.* París: Les Belles Lettres.
- Blake, M. E. 1936. "Roman Mosaics of the Second Century in Italy". *MAAR* XIII: 67-214.
- Blanco Freijeiro, A. 1978. *Corpus de mosaicos romanos de España I. Mosaicos romanos de Mérida*. Madrid: CSIC.
- Blázquez, J. M. 1966. *Caparra II*. (Excavaciones arqueológicas de España). Madrid: servicio nacional de excavaciones arqueológicas.
- . 1981. *Corpus de mosaicos de España III. Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*. Madrid: CSIC.
- . 1984-85. "Tintinnabula de Mérida y de Sasamón (Burgos)". *Zephyrus* XXXVII-XXXVIII: 331-335.
- Blázquez, J. M., y J. Alvar Ezquerro (eds). 1996. *La romanización en Occidente*. Madrid: Editorial Actas.
- Blázquez Miguel, J. 1989. *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo: Arcano.
- Blomart, A. 1997. "Die evocatio und der Transfer fremder Götter von der Peripherie nach Rom". En Cancik, H. y J. Rüpke (eds). *Römische Reichsreligion un Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck: 99-112.
- Boardman, J. 1992. "The Phallos-Bird in Archaic and Classical Greek Art". *RA*: 227-242.
- Bolla, M. 1997. *Bronzi figurati romani nelle civiche raccolte archeologiche di Milano*. (Rassegna di studi del civico museo archeologico e del civico gabinetto numismatico di Milano. Sup. XVII). Milán: Comune di Milano.
- Bolla, M. y G. P. Tabone. 1996. *Bronzistica figurata preromana e romana del Civico Museo Archeologico "Giovio" di Como*. Como: Comune di Como.
- Bonner, C. 1950. *Studies in Magical Amulets*. Massachussets: Plintomp Press.
- Borzák, S. 1984. *Horatius. Opera*. Leipzig: Teubner.
- Boys-Stones, G. 2007. "Physiognomy and Ancient Psychological Theory". En Swain, S. (ed.). *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. New York: Oxford University Press: 19-124.

- Bracken, Ch. 2007. *Magical Criticism. The Recourse of Savage Philosophy*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- Bramble, J. C. 1974. *Persius and the Programmatic Satire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braund, S. M. y Ch. Gill (eds). 1997. *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo García, A. 2007. "En torno al control que el alma no ejerce sobre el cuerpo en ciertas ocasiones (a propósito de Platón, Plutarco y Agustín, con una ojeada a la medicina griega)". En Bernabé Pajares, A. y I. Rodríguez Alfajeme (eds). *Φίλου σκιά: studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Madrid: Universidad Complutense: 109-125.
- Bremmer, J. N. 2002. "The Birth of the Term "Magic"". En Bremmer, J. N. y J. R. Veenstra (eds). *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. (Groningen Studies in Cultural Change, vol. 1). Lovaina-París-Dudley, Ma.: Peeters: 1-12.
- Brendel, O. J. 1953-1955. "Der Affen-Aeneas". *MDAI(R)* 60-61: 153-159.
- Briggs, J. L. 1970. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, P. 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity". *JRS* 61: 80-101.
- . 1972. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. Londres: Faber and Faber Ltd.
- Bruzza, L. 1875. "Intorno ad un campanello d'oro trovato sull'Esquilino ed all'uso del suono per respingere il Fascino". *Annali dell'Istituto di corrispondenza archeologica* 47: 50-68.
- Burkert, W. 1962. "ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"". *RhM* 105: 36-55.
- . 1977. "Air-Imprints or Eidola: Democritus' Aetiology of Vision". *ICS* 11: 97-109.
- . 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- . 1996. *Creation of the Sacred : Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Buxton, R. G. A. 1992. "Imaginary Greek Mountains". *JHS* 112: 1-15.
- . 1996. "Montagnes mythiques, montagnes tragiques". En Siebert, G. (ed.). *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques. Actes du Colloque de Strasbourg, 11-12 juin 1992*. Paris: De Boccard: 59-68.
- Cadotte, A. 2007. *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. (Religions in the Graeco-Roman World, 158). Leiden-Boston: Brill.

- Cairns, D. L. 2003. "The Politics of Envy: Envy and Equality in Ancient Greece". En Konstan, D. y K. Rutter (eds). *Envy, Spite, and Jealousy*. Edimburgo: Edimburgh University Press: 235-252.
- Callebat, L. 1998. "Le grotesque dans la littérature latine". En Trédé, M., P. Hoffmann et al. (eds). *Le rire des anciens : actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole normale supérieure, 11-13 janvier 1995*. Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure: 101-111.
- Cancik, H., y J. Rüpke (eds). 1997. *Römische Reichsreligion un Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Capponi, F. 1979. *Ornithologia latina*. Recco: Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale.
- Carastro, M. 2006. *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Carcopino, J. 1919. "Note sur les antiquités romaines du Tamgout d'Azazga". *BCTH*: 170-171.
- Caro Baroja, J. 1941. *Algunos mitos españoles (ensayos de mitología popular)*. Madrid: Editora Nacional.
- . 1961. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Revista de occidente.
- . 1987. *La cara, espejo del alma. Historia de la fisiognómica*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Carroll, M. 2006. *Spirits of the Dead. Roman Funerary Commemoration in Western Europe*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Casal García, R. 1990. *Colección de gléptica del Museo Arqueológico Nacional. Serie de entalles romanos*. Bilbao: Ministerio de Cultura.
- Casari, P. 2004. *Iuppiter Ammon e Medusa nell'Adriatico Nordorientale. Simbologia imperiale nella decorazione architettonica forense*. Roma: Quasar.
- Cascajero Garcés, J. 1993. "Escritura, oralidad e ideología: hacia una reubicación de las fuentes escritas para la Historia Antigua". *Gerión* 11: 95-144.
- Cèbe, J. P. 1966. *La caricature et la parodie dans le monde romaine antique. Des origines à Juvénal*. París: Boccard.
- Champlin, E. 2003. *Nero*. Cambridge-Londres: Harvard University Press
- Chevy, M. 1904. "Une habitation romaine découverte à Dar-Zmela". *BCTH*: 377-387.
- Christoffe., M. 1930-1931. "Rapport de Christoffe, Fouilles de 1927, 1928, 1929 dans le département de Constantine". *BCTH*: 318.
- Ciapparelli, L. B. 2005. "Medicina y literatura en el tratado de fascinación de Enrique de Villena". *Cuadernos de historia de España* 79: 31-56.
- Clarke, J. R. 1991. *The Houses of Roman Italy. 100 B.C.-A.D. 250. Ritual, Space, and Decoration*. Berkeley-Los Ángeles-Oxford: University of California Press.
- . 2007. *Looking at Laughter. Humor, Power, and Transgression in Roman Visual Culture, 100 B.C.-A.D. 250*. Berkeley-Los Angeles-

- Londres: University of California Press.
- Clerq, J.-B. 1995. *Homines magici: étude sur la sorcellerie et la magie dans la société impériale*. Berna-New York: P. Lang.
- Colish, M. L. 1985. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Vol. I*. Leiden: Brill.
- Conger, G. P. 1922. *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*. New York: Columbia University (PhD).
- Coss, R. G. 1992. "Reflections on the Evil Eye". En Dundes, A. (ed.). *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Madison: Wisconsin University Press: 181-191.
- Croisille, J. M. (ed.) 1990. *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos. Actes du IVe Colloque international de la SIEN*. Bruselas: Latomus.
- Cumont, F. 1926. *Fouilles de Doura-Europos (1922-1923)*. París.
- Cura i Morera, M. 2002-2003. "Nuevos vasos cerámicos con decoración fállica de época romana". *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 23: 257-260.
- Cuscito, G. y M. Verzár-Bass (eds). 2002. *Bronzi di età romana in Cisalpina. Novità e riletture*. (Antichità altoadriatiche LI). Trieste: Editreg Srl.
- da Ponte, M. 2002. "Amuletos na Província da Lusitânia". En *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia: 269-272.
- Darmon, J. P., y H. Lavagne. 1975. *Recueil général des mosaïques de la Gaule II.3, Province de Lyonnaise. Partie Centrale*. (X Supplément à "Gallia"). París: Eds. CNRS.
- Davis, P. J. 1999. "Ovid's Amores: A Political Reading". *CPh* 94 (4): 431-449.
- de Caro, S. 2000. *Il Gabinetto segreto del Museo Archeologico Nazionale di Napoli*. Nápoles: Electa Napoli.
- de Jorio, A. 1832. *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*. Nápoles.
- De la Barrera, J. L. 2000. *La decoración arquitectónica de los foros de Augusta Emerita*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- De la Barrera, J. L. y A. Velázquez. 1988. "Amuletos romanos de Mérida". En *Homenaje a Samuel de los Santos*. Murcia: Diputación de Albacete: 211-214.
- De Martino, E. 2006 (1959). *Sud e magia*. Milán: Feltrinelli.
- Del Hoyo Calleja, J. y A. M. Vázquez Hoys. 1994. "Ensayo de sistematización tipológica de los amuletos fállicos en Hispania". En Alvar, J., C. Blánquez, et al. (eds). *Sexo, muerte y religión en el Mundo Clásico*. Madrid: Ed. Clásicas: 235-257.
- . 1996. "Clasificación funcional y formal de amuletos fállicos en Hispania.". *Espacio, Tiempo y forma. Historia Antigua* 9: 441-466.
- Delatte, A. y P. Derchain. 1964. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. París: Bibliothèque Nationale.



- Delcroix, K. 1996. "Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception. Part II. The Roman Period". En Pecere, O. y A. Stramaglia (eds). *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Cassino: Università degli studi di Cassino: 410-460.
- Delgado Linacero, C. 1996. *El toro en el Mediterráneo : análisis de su presencia y significado en las grandes culturas del Mundo Antiguo*. Madrid: Laboratorio de Arqueozoología, Facultad de Ciencias, Universidad Autónoma de Madrid.
- Dench, E. 1995. *From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples of the Central Apennines*. (Oxford Classical Monographs). Oxford-New York: Clarendon Press-Oxford University Press.
- Deonna, W. 1955. *De Téléphore au "moine bourru". Dieux, génies et démons encapuchonnés*. (Collection Latomus XXI). Berchem-Bruselas: Latomus.
- . 1965. *Le symbolisme de l'oeil*. París: École Française d'Athènes.
- Deonna, W. y M. Renard. 1961. *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*. Bruselas: Latomus.
- Devaux, P. 1930-1931. "Ruines de la plaine du Toual". *BCTH*: 675-680.
- Deyts, S., y C. Rolley. 1973. *L'art de la Bourgogne romaine. Découvertes récentes*. Dijon: Musée archéologique.
- Di Stasi, L. 1981. *Mal occhio: The Underside of Vision*. San Francisco: North Point Press.
- Di Stefano, C. A. 1975. *Bronzetti figurati del Museo Nazionale di Palermo*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Dickie, M. W. 1981. "The Disavowal of Invidia in Roman Iamb and Satire". En Cairns, F. (ed.). *Papers of the Liverpool Latin Seminar, vol. 3*. (ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers, and Monographs, 29). Leeds: Francis Cairns: 183-208.
- . 1990. "Talos Bewitched. Magic, Atomic Theory and Paradoxography in Apollonius Argonautica 4. 1638-88". En Cairns, F. y M. Heath (eds). *Papers of the Leeds International Latin Seminar, vol. 6*. (ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers, and Monographs, 29). Leeds: Francis Cairns: 267-296.
- . 1991. "Heliodorus and Plutarch on the Evil Eye". *CPh* 86: 17-29.
- . 1993a. "Baskania, probaskania and prosbaskania". *Glotta* 71: 174-177.
- . 1993b. "Malice, Envy and Inquisitiveness in Catulus 5 and 7". En Cairns, F. y M. Heath (eds). *Papers of the Leeds international Latin Seminar, vol. 7*. Leeds: Francis Cairns: 9-26.
- . 1993c. "The Place of Phthonos in the Argument of Plato's Phaedrus". En *Studies in honor of M. Ostwald*: 379-396.
- . 1995. "The Fathers of the Church and the Evil Eye". En Maguire, H. (ed.). *Byzantine Magic*. Washington: Dumbarton Oaks: 9-34.

- . 2000. “Who Practiced Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?”. *CQ* 50: 563-583.
- . 2001. *Magic and Magicians in the Greco-roman World* Londres-Nueva York: Routledge.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.
- . 1960 (1951). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de occidente.
- Douglas, M. 1967. “Witch Beliefs in Central Africa”. *Africa: Journal of the International African Institute* 37: 72-80.
- . 1970a. “Introduction: Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*”. En Douglas, M. (ed.). *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock: xiii-xxxviii.
- (ed.) 1970b. *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock.
- Dubourdieu, A. 2005. “Nommer les dieux: Pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituels du *uotum*, de l’*euocatio*, et de la *deuotio* dans la Rome antique”. *Archiv für Religionsgeschichte* 7: 183-197.
- Dunbabin, K. M. D. y M. Dickie. 1983. “*Invidia rumpantur pectora*”. *JbAC* 26: 7-37.
- Dundes, A. (ed.) 1992. *The Evil Eye. A Folklore Casebook*. Madison: Wisconsin University Press.
- Durry, M. 1924. *Musée de Cherchel. Supplément*. París.
- Eckman, P. 1998. “Afterword”. En Darwin, C. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Edelstein, E. J. y L. Edelstein. 1945. *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Edelstein, L. 1937. “Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic”. *BHM* 5: 201-246.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1989. *Human Ethology*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Eidinow, E. 2007. *Oracles, Curses, and Risk Among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press.
- Eliade, M. 1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Editorial cristiandad.
- Elliott, J. H. 1988. “The Fear of the Leer: The Evil Eye from the Bible to *Li'l Abner*”. *Forum* 4: 42-71.
- Elsner, J. 1995. *Art and the Roman Viewer*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Elworthy, F. Th. 1982 (1895). *The Evil Eye*. Nueva Jersey: Citadel Press.
- Encarnaçao, J. 1988. “Divindades indígenas peninsulares: problemas metodológicos de seu estudo”. En González, J. y J. Arce (eds). *Estudios sobre la Tabula Siarensis*. (Anejos del Archivo español de arqueología, 9). Madrid: CSIC: 261-276.
- Engemann, J. 1975. “Zur Verbreitung magischer Überlabwehr in der nicht-

- christlichen und christlichen Spätantike". *JbAC* 18: 22-48.
- Esperandieu, E., y H. Rolland. 1959. *Bronzes antiques de la Seine Maritime*. (XIII. Supplément à Gallia). París: CNRS.
- Etienne, R. 1951. "Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de Volubilis". *MEFRA*: 98-101.
- Evans, E. C. 1935. "Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography". *HSPH* 46: 43-84.
- . 1950. "Physiognomics in the Roman Empire". *CJ* 45 (6): 277-282.
- . 1969. "Physiognomics in the Ancient World". *TAPhA* 59 (5): 1-101.
- Evans, J. R. 1992. *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1991. *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo XXI.
- Faider-Feytmans, G. 1957. *Récueil des Bronzes de Bavai*. (VIII. Supplément à Gallia). París: CNRS.
- (ed.) 1952. *Les antiquités égyptiennes, grecques étrusques, romaines et gallo-romaines du musée de Mariemont*. Bruselas: Librairie encyclopédique.
- Faraone, C. 1992. *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Nueva York-Oxford.
- . 1999. *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- . 2009. "Stopping Evil, Pain, Anger, and Blood: The Ancient Greek Tradition of Protective Iambic Incantations". *GRBS* 49: 227-256.
- Farrar, L. 1998. *Ancient Roman Gardens*. Stroud: Sutton Pub.
- Fiorelli, G. 1866. *Catalogo del Museo Nazionale di Napoli. Raccolta pornografica*. Nápoles: Stabilimento tipografico in S<sup>a</sup> Teresa.
- Fisher, N. 2003. "Let Envy Be Absent". En Konstan, D. y K. Rutter (eds). *Envy, Spite and Jealousy*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- Foster, G. M. 1972. "The Anatomy of Envy: A Study of Symbolic Behavior". *Current Anthropology*. 13: 165-202.
- Foucault, M. 1976. "Disciplinary Power and Subjection". En Lukes, S. (ed.). *Power*. Oxford: Basil Blackwell: 229-242.
- Foucher, L. 1957. "Motifs prophylactiques sur des mosaïques récemment découvertes à Sousse". En *Actes du 79<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes à Alger en 1954*. París:
- . 1958a. "Note sur des signatures de mosaïstes". *Karthago* 9: 129-136.
- . 1958b. *Thermes romains des environs d'Hadrumète*. Tunis: Institut national d'archéologie et arts.
- . 1960. *Inventaire des mosaïques de Sousse*. Túnez.
- . 1967-68. "Acquisition 1949 à 1964 du Musée de Sousse". *Africa: fouilles, monuments et collections archéologiques en Tunisie* II: 205-221.
- Fowler, D. P. 2007. "Lucretius and Politics". En Gale, M. R. (ed.). *Lucretius*.

- Oxford: Oxford University Press: 397-431.
- Frankfurter, D. 1997. "Ritual Expertise in Roman Egypt and the Problem of the Category "Magician"". En Schäfer, P. y G. Kippenberg (eds). *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*. Leiden: Brill: 115-135.
- . 2002. "Dynamics of Ritual Expertise in Antiquity and Beyond: Towards a New Taxonomy of "Magicians"". En Mirecki, P. y M. Meyer (eds). *Magic and Ritual in the Ancient World*. (Religions in the Graeco-Roman World, 141). Leiden-Boston-Colonia: Brill: 159-178.
- Franzoni, L. 1973. *Bronzetti romani del Museo Archeologico di Verona*. Venecia: Alfieri.
- Furley, D. 1987. *The Greek Cosmologists. Vol. I. The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gager, J. G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Galliazzo, V. 1979. *Bronzi romani del Museo Civico di Treviso*. Roma: Giorgio Bretschneider.
- Galt, A. H. 1982. "The Evil Eye as Synthetic Image and Its Meanings on the Island of Pantelleria, Italy". *American Ethnologist* 9 (4): 664-681.
- Galve, M<sup>a</sup> P. 1983. "El amuleto fálico con cabeza de toro de Varea (Rioja)". *Caesaraugusta* 57-58: 111-133.
- Galve, M<sup>a</sup> P., y S. Andrés. 1983. "Excavaciones arqueológicas en Varea (Logroño, Rioja): Avance preliminar de la segunda campaña". *Congreso Nacional de Arqueología XVI*: 837-850.
- Gauchet, M. 2005. *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gauckler. 1901. "Séance de la commission de l'Afrique du Nord". *BCTH*: CLXXXIX-CXC.
- Gauckler, P. 1900. "Notes sur quelques inscriptions latines découvertes en Tunisie". *BCTH*: 101-108.
- . 1910. *Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique II*.
- Geertz, C. 1983. "Art as a Cultural System". En Geertz, C. (ed.). *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. Nueva York: Basic Books: 94-120.
- . 1987. *La interpretación de las culturas*. Méjico: Gedisa.
- Geller, M. J. 2003. "Paranoia, the Evil Eye, and the Face of Evil". En Wilcke, C., W. Sallaberger, et al. (eds). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien : Festschrift für Claus Wilcke*. (Orientalia Biblica et Christiana, Bd. 14). Wiesbaden: Harrassowitz: 115-134.
- . 2004. "Akkadian Evil Eye Incantations from Assur". *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*. 94 (1): 52.
- Germain, S. 1969. *Les mosaïques de Timgad*. París: CNRS.

- Ghalia, T. 1990. "A propos d'une inscription à valeur apotropaïque d'un contrepoids de pressoir découvert dans la région de Kélibia". *Africa Romana* 8: 254-262.
- Giacobello, F. 2008. *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*. Milán: LED. Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.
- Gijón Gabriel, E. 1988. "Las terracotas del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida". En Rincón, J. (ed.). *Los materiales cerámicos y vítreos en Extremadura*. Mérida: CSIC: 73-89.
- . 2004. *Las terracotas figuradas del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida*. (Cuadernos Emeritenses 24). Mérida: MNAR.
- Gil Fernández, L. 1997. "La risa y lo cómico en el pensamiento antiguo". *CFC* 7: 29-54.
- Gil, L. 2004 (1969). *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid: Triacastela. Original edition, 1969.
- Gleason, M. W. 1995. *Making men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Gluckman, M. 1968. "Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: A Clarification". *Man* 3: 20-34.
- Gluckman, M., y E. Devons. 1964. *Closed Systems and Open Minds: the Limits of Naïvety in Social Anthropology*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Golden, M. 1988. "Did the Ancients Care When Their Children Died?". *G&R* 35: 152-163.
- Goldie, P. 2000. *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- González Vázquez, C. 2002-2003. "Aproximación a la definición, origen y función en la comedia latina". *Minerva: revista de filología clásica* 16: 77-86.
- Goode, W. J. 1949. "Magic and Religion: A continuum". *Ethnos* 14: 172-182.
- Gordon, R. L. 1979. "The real and the imaginary: production and religion in the Graeco-Roman World". *Art History* 2: 5-34.
- . 1987. "Aelian's Peony: the Location of Magic in Graeco-Roman Tradition". *Comparative Criticism* 9: 59-95.
- . 1990. "Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits". En Beard, M. y J. North (eds). *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*. Londres: Duckworth: 233-256.
- . 1995. "The healing event in Graeco-Roman folk-medicine". En van der Eijk, P. J., H. F. J. Horstmanshoff, et al. (eds). *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the congress held at Leiden University. 13-15 April 1992*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi: 363-376.
- . 1999. "Imagining Greek and Roman Magic". En Ankarloo, B. y S. Clark (eds). *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*. (Witchcraft and magic in Europe, vol. 2). Philadelphia: University

- of Pennsylvania Press: 159-276.
- . 2008. “*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)”. En Smith, S. A. y A. Knight (eds). *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. (Past and Present Supplements, 3). Oxford-New York: Oxford University Press: 72-94.
- Graf, E. 1888. “Plutarchisches (Entstehungsweise der Symposiaca. Keine Excerpte. Chronologische Reihenfolge. Ἐταῖρος. Amatorius)”. En VVAA. *Commentationes Philologicae quibus Ottoni Ribbeckio praeceptoris inlustri sexagensimum aetatis magisterii lipsiensis decimum annum exactum congratulantur*. Leipzig: Teubner: 57-70.
- Graf, F. 1994. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1995. “Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic”. En Meyer, M. y P. Mirecki (eds). *Ancient Magic and Ritual Power*. (Religions in the Graeco-Roman World, 129). Leiden-Nueva York-Colonia: Brill: 29-42.
- . 2002. “Theories of Magic in Antiquity”. En Mirecki, P. y M. Meyer (eds). *Magic and Ritual in the Ancient World*. (Religions in the Graeco-Roman World, 141). Leiden-Boston-Colonia: Brill: 92-104.
- . 2007. “Untimely Death, Witchcraft, and Divine Vengeance. A Reasoned Epigraphical Catalog”. *ZPE* 162: 139-150.
- Gravel, P. B. 1995. *The Malevolent Eye: An Essay on the Evil Eye, Fertility and the Concept of Mana*. New York: Peter Lang.
- Grimal, P. 1972. “La fête du rire dans les *Métamorphoses* d'Apulée”. En *Studi Classici in onore di Quintino Cataudella*. Catania: Università di Catania: 457-465.
- . 1984. *Les jardins romains*. Paris: Fayard.
- Grodzynski, D. 1974. “*Superstitio*”. *Revue des études anciennes* 76: 36-60.
- Gsell, S. 1893. *Recherches archéologiques en Algérie*. Paris: Ernest Leroux.
- . 1918. *Khasmissa, Mdaourouch, Announa: fouilles exécutées par le Service des monuments historiques de l'Algérie*. Argel-Paris: Jourdan-Fontemoing.
- . 1922. *Khasmissa, Mdaourouch, Announa: fouilles exécutées par le Service des monuments historiques de l'Algérie*. Argel-Paris: Jourdan-Fontemoing.
- . 1965. *Inscriptions latines de l'Algérie*. Roma: “L'Erma” di Bretschneider.
- Gsell, S. y A. D. Delamare. 1912. *Exploration archéologique de l'Algérie 1840-1842*. Paris: CNRS.
- Guiraud, H. 1988. *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule (territoire français)*. (48 supplément à Gallia). Paris: CNRS.
- Haller, J. S. 1971. *Outcasts from Evolution. Scientific Attitudes of Racial*

- Inferiority, 1859-1900*. Urbana-Chicago-Londres: University of Illinois Press.
- Halliwell, S. 2008. *Greek Laughter: a Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge (UK)-Nueva York: Cambridge University Press.
- Hammond, D. 1970. "Magic: A Problem in Semantics". *American Anthropologist* 72: 1349-1356.
- Harfouche, J. K. 1992. "The Evil Eye and Infant Health in Lebanon". En Dundes, A. (ed.). *The Evil Eye*. Nueva York: Garland: 86-106.
- Harkness, A. G. 1899. "The Scepticism and Fatalism of the Common People of Rome as Illustrated by the Sepulchral Inscriptions". *TAPhA* 30: 56-88.
- Harré, R. (ed.) 1986. *The Social Construction of Emotion*. Oxford-New York: Blackwell.
- Harris, M. 2002. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Harris, W. V. 2001. *Restraining Rage: the Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harrison, J. 1908. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1918. *Ancient Art and Ritual*. Londres: Oxford University Press.
- Harvey, R. A. 1981. *A Commentary on Persius*. Leiden: Brill.
- Heelas, P. 1984. "Emotions Across Cultures: Objectivity and Cultural Divergence". En Brown, S. C. (ed.). *Objectivity and Cultural Divergence*. Cambridge-New York: Cambridge University Press: 21-42.
- Heim, R. L. M. 1893. "Incantamenta magica graeca latina". *Jahrbücher für Classische Philologie. Supplement Band 19*: 465-575.
- Hellenkemper Salies, G. 1994. "Irritations optiques dans l'ornementation pavimentale romaine". En *VI Coloquio internacional sobre mosaico antiguo. Palencia-Mérida, octubre 1990*. Palencia: Asociación española del mosaico:
- Hening, M., y A. McGregor. 2004. *Catalogue of the Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum II. Roman*. Oxford: BAR.
- Herzfeld, M. 1981. "Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village". *American Ethnologist* 8: 560-574.
- Hidalgo de la Vega, M. J. 2008. "Voix soumises, pratiques transgressives. Les magiciennes dans le roman gréco-romain". *DHA* 34: 27-43.
- Hoffmann, H. 2002. "Fiat Magia". En Mirecki, P. y M. Meyer (eds). *Magic and Ritual in the Ancient World*. (Religions in the Graeco-Roman World, 141). Leiden-Boston-Colonia: Brill: 179-194.
- Hopkins, K. 1983. *Death and Renewal*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- . 1987. "Graveyards for Historians". En Hinard, F. (ed.). *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*. Caen: Université de Caen:

113-126.

- Hopkins, K. y M. Beard. 2005. *The Colosseum*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Howe, T. P. 1954. "The Origin and Function of the Gorgon-Head". *American Journal of Archaeology* 58: 209-221.
- Howell, S. 1984. *Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia*. Singapore; New York: Oxford University Press.
- Hubert, K. 1911. "Zur Entstehung der Tischgespräche Plutarchs". En VVAA (ed.). *XAPITEΣ. Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung: 170-187.
- Isaac, B. 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton-Oxford: Princeton Univ. Press.
- Izzi, G. (ed.) 1980. *Scrittori della jettatura*. Roma: Salerno Editrice.
- Jahn, O. 1885. "Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten". *Philos. Hist. Classe (Berichte der Saechs)* 7: 28-110.
- Johns, S. 1982. *Sex or Symbol*. Londres: British Museum Publications.
- Jones, C. P. 1971. *Plutarch and Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Jongman, W. M. 2007. "The Early Roman Empire: Consumption". En Scheidel, W., I. Morris, et al. (eds). *The Cambridge Economic History of the Graeco-Roman world*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press: 592-618.
- Jorda Cerda, F. 1962. *Lancia*. (Excavaciones Arqueológicas en España 1). Madrid.
- Jorda Cerda, F. y E. Domínguez. 1961. "Excavaciones en Lancia. Avance al estudio de sus materiales". *Tierras de León* 1: 20-60.
- Kaplan, D. 2000. "The Darker Side of the "Original Affluent Society"". *Journal of Anthropological Research* 56 (3): 301-324.
- Kaster, R. A. 2005. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kazhdan, A. 1995. "Holy and Unholy Miracle Workers". En Maguire, H. (ed.). *Byzantine Magic*. Washington: Dumbarton Oaks: 73-82.
- Kehoe, D. P. 2007. "The Early Roman Empire: Production". En Scheidel, W., I. Morris, et al. (eds). *The Cambridge Economic history of the Greco-Roman world*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press: 543-569.
- Kellum, B. 1996. "The Phallus as Signifier. The Forum of Augustus and Rituals of Masculinity". En Boymel Kampen, N. (ed.). *Sexuality in Ancient Art*. Cambridge: Cambridge University Press: 170-183.
- Kelly, R. L. 1995. *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press.
- Kennedy, J. G. 1967. "Psychological and Social Explanations of Witchcraft". *Man* 2: 216-225.
- Ker, J. 2004. "Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucu-*



- bratio*". *CPh* 99: 209-242.
- Kitayama, S. y H. R. Markus (eds). 1994. *Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Klingner, F. 1970. *Horatius. Opera*. Leipzig: Teubner.
- Kluckhohn, C. 1944. *Navaho Witchcraft*. Cambridge (Mass.): Harvard University.
- Knight, A. 2008. "Superstition in Mexico: From Colonial Church to Secular State". En Smith, S. A. y A. Knight (eds). *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*. (Past and Present Supplements, 3). Oxford-New York: Oxford University Press: 229-270.
- Koets, P. J. 1929. *Deisidaimonia: a Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek*. Utrecht: Thesis.
- Koloski-Ostrow, O. 2000. "Cacator cave malum: the Subject and Object of Roman Public Latrines in Italy During the First Centuries BC and AD". En Jansen, G. C. M. (ed.). *Cura aquarum in Sicilia*. Leiden: Bulletin Antieke Deschaving, sup. 6: 289-295.
- Konstan, D. 2003. "Translating Ancient Emotions". *AClass* 46: 5-19.
- . 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks : Studies in Aristotle and Classical Literature*. (Robson Classical Lectures). Toronto; Buffalo, N.Y.: University of Toronto Press.
- Konstan, D. y K. Rutter (eds). 2003. *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kotansky, R. 1994. *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae, Part I: Published Texts of Known Provenance*. Opladen: Papyrologica Coloniensia.
- Kropp, A. 2008. *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*. Tübingen: G. Narr.
- Kubinska, J. 1992. "Défense contre le mauvais oeil en Syrie et en Asie Mineure". *Archeologia Warszawa* 53: 125-128.
- Labeaga, J. C. 1987. "Los colgantes del poblado protohistórico de la Custodia, Viana (Navarra)". En *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza: 713-725.
- Lain Entralgo, P. 1958. *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lanata, G. 1967. *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*. Roma: Ed. dell'Ateneo.
- Lancha, J. 1981. *Recueil général des mosaïques de la Gaule III.2, Province de Narbonnaise. Vienne*. (X supplément à "Gallia"). Paris: Eds. CNRS.
- Lattimore, R. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana (Illinois): University of Illinois Press.
- Lavagne, H. 1979. *Recueil général des mosaïques de la Gaule III.1, Pro-*

- vince de Narbonnaise. Partie Centrale.* (X supplément à “Gallia”). París: Eds. CNRS.
- . 2000. *Recueil général des mosaïques de la Gaule III.3, Province de Narbonnaise. Partie sud-est.* (X Supplément à “Gallia”). París: Eds. CNRS.
- Le Bonniec, H. 1958. *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République.* París: C. Klincksieck
- Le Glay, M. 1987. “La magie et la mort”. En Hinard, F. (ed.). *La mort, les morts et l’au-delà dans le monde romain.* Caen: Université de Caen: 245-248.
- Lebel, P. 1959-1961. *Catalogue des collections archéologiques de Besançon. V. Les bronzes figurés.* (Annales littéraires de l’Université de Besançon). París: Les Belles Lettres.
- . 1962. *Catalogue des collections archéologiques de Montbéliard. III. Les bronzes figurés.* (Annales Littéraires de l’Université de Besançon). París: Les Belles Lettres.
- Lee, G. y W. Barr. 1987. *The Satires of Persius.* Liverpool: Cairns.
- Leite de Vasconcellos, J. 1913. *Religiões da Lusitânia.* Lisboa.
- Leschi, L. 1950. “Note”. *BCTH*: 21.
- Levi, A. 1926. *Le terrecotte figurate del Museo Nazionale di Napoli.* Florencia: Vallecchi.
- Lévi, D. 1941. “The Evil Eye and the Lucky Hunchback”. En Stillwell, R. (ed.). *Antioch on-the-Orontes III.* Princeton: Princeton University Press: 220-232.
- . 1947. *Antioch Mosaic Pavements I.* Princeton-Londres-La Haya: Princeton University Press.
- Limberis, V. 1991. “The Eyes Infected by Evil: Basil of Caesarea’s Homily on Envy”. *HThR* 84 (2): 220-232.
- Lippi, C. A. 1816. *Fu il fuoco, o l’acqua che sotterrò Pompei ed Ercolano.* Nápoles: Presso Domenico Sangiacomo.
- Longrigg, J. 1998. *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book.* Londres: Duckworth.
- Loriente, A., y A. Oliver. 1992. *L’Antic Portal de Magdalena.* Lérida.
- Lutz, C. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory.* Chicago: University of Chicago Press.
- Maloney, C. (ed.) 1976. *The Evil Eye.* Nueva York: Columbia University Press.
- Maloney, G. y R. Savoie. 1982. *Cinq cents ans de Bibliographie hippocratique. 1473-1982.* Québec: Eds. du Sphinx.
- Mangas, J. 1996. “El culto de Hércules en la Bética”. En Blázquez, J. M. y J. Alvar Ezquerro (eds). *La romanización en Occidente.* Madrid: Editorial Actas: 279-298.

- Mansfeld, J. 1999. "Theology". En Algra, K., J. Barnes et al. (eds). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: 452-478.
- Marco Simón, F. 1986. "Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica". *Memorias de Historia Antigua* 7: 81-90.
- . 1990. "Iconografía y propaganda ideológica. Júpiter Amón y Medusa en los foros imperiales". En Croisille, J. M. (ed.). *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international de la SIEN*. Bruselas: Latomus: 143-162.
- . 1996. "Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el Occidente del Imperio". En Blázquez, J. M. y J. Alvar Ezquerro (eds). *La romanización en Occidente*. Madrid: Editorial Actas: 217-238.
- . 2001. "La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d.C.". *MHNH* 1: 105-132.
- . 2002. "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico". En Pérez Jiménez, A. y G. Cruz Andreotti (eds). *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo greco-romano*. Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas: 189-219.
- . 2007. "Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View". En Scheid, J. (ed.). *Rites et croyances dans les religions du monde romain*. (Entretiens sur l'antiquité classique, 53). Vandoeuvres-Ginebra: Fondation Hardt: 149-188.
- . 2010. "Execrating the Roman Power: Three *defixiones* from Emporiae". En Marco Simón, F. y R. Gordon (eds). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*. (Religions in the Graeco-Roman World vol. 168). Leiden: Brill:
- Martin, D. B. 2004. *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.
- Martini, D. 2004. *Amuleti Punici di Sardegna. La collezione lai di Sant'Antioco*. Roma: Bonsignori.
- Marugi, G. L. 1788. *Capricci sulla jettatura*. Nápoles.
- Marwick, M. 1965. *Sorcery in its Social Setting: a Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester Univ. Press.
- Mastrocinque, A. 1998a. "Studi sulle gemme gnostiche". *ZPE* 120: 111-122.
- . 1998b. "Studi sulle gemme gnostiche". *ZPE* 122: 105-118.
- . 2005. "Le apparizioni del dio Bes nella tarda antichità". *ZPE* 153: 243-248.
- . 2006. "Medicina e magia. Su alcune tipologie di gemme propiziatriche". En Marcone, A. (ed.). *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*. Florencia: Le Monnier Università: 91-100.

- (ed.) 2003-2007. *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. 2 vols, (Bollettino di numismatica. Monografia 8.2.I). Roma: Libreria dello Stato.
- Mattingly, D. J. 1997a. "Dialogues of Power and Experience in the Roman Empire". En Mattingly, D. J. (ed.). *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*. (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 23). Portsmouth, R.I.: JRA: 7-24.
- (ed.) 1997b. *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse, and Discrepant Experience in the Roman Empire*, (Journal of Roman archaeology. Supplementary series, 23). Portsmouth, R.I.: JRA.
- Mauss, M. 1902-1903. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Année Sociologique* 7: 1-146.
- Mayer, R. 1994. *Horace. Epistles. Book I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayet, F. 1984. *Les céramiques sigillées hispaniques*. París.
- McDaniel, W. B. 1918. "The Pupula Duplex and Other Tokens of an "Evil Eye" in the Light of Ophthalmology". *CPh* 13: 335-346.
- McKeon, C. H. 1983. *Iconology of the Gorgon Medusa in Roman Mosaic*, University of Michigan, Ann Arbor.
- Medri, M. 1992. *Terra Sigillata Tardo Italica decorata*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Merlin, A. 1913. "Découvertes à Utique". *CRAI*: 114.
- . 1940a. "Amulettes contre l'Invidia provenant de Tunisie". *Rev. Et. Anc.* 42: 486-493.
- Merlin, A., y Cl. Poinssot. 1922. *Catalogue du Musée Alaoui, 2 supplément*. París.
- Meyer, M., y P. Mirecki (eds). 1995. *Ancient Magic and Ritual Power*, (Religions in the Graeco-Roman World, 129). Leiden-Nueva York-Colonia: Brill.
- Meyer, M., y R. Smith (eds). 1994. *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*. San Francisco: Harper.
- Middleton, C. 1745. *Germana quaedam Antiquitatis eruditae Monumenta*. Londres.
- Millingen, J. 1821. "Some Observations on an Antique Bas-relief on which the Evil Eye, or Fascinum, is Represented". *Archaeologia* 19: 70-74.
- Mínguez Morales, J. A. 1996. "Decoraciones fálicas sobre vasos cerámicos de época romana de la península Ibérica". *Zephyrus* 49: 305-319.
- Mitchell, J. 2007. "Keeping the Demons out of the House: the Archaeology of Apotropaic Strategy and Practice in Late Antique Butrint and Antigoneia". En Lavan, L., E. Swift et al. (eds). *Objects in Context. Objects in Use. Material Spatiality in Late Antiquity*. Leiden: Brill: 273-312.
- Mócsy, A. 1974. *Pannonia and Upper Moesia: a History of The Middle Danube Provinces of The Roman Empire*. Londres-Boston: Routledge

- & K. Paul.
- Momigliano, A. 1987. "Some Preliminary Remarks on the "Religious Opposition" to the Roman Empire". En Giovannini, A. (ed.). *Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*. (Entretiens sur l'Antiquité classique, 33). Vandoeuvres-Ginebra: Fondation Hardt.
- Montero Herrero, S. 1993. "Plauto, Mil. 694 y los primeros metoposcoli latinos". *Dioniso* 63: 77-82.
- Morel, J. C. 1968. "Recherches statigraphiques à Hippone". *BAA* 3: 40.
- Morgan, T. 2007. *Popular Morality in the Early Roman Empire*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.
- Morley, N. 2007. "The Early Roman Empire: Distribution". En Scheidel, W., I. Morris et al. (eds). *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press: 570-591.
- Most, G. 2003. "Epinician Envy". En Konstan, D. y K. Rutter (eds). *Envy, Spite, and Jealousy*. Edimburgo: Edimburgh University Press: 123-142.
- Münzer, F. 1897. *Beiträge zur Quellenkritik der "Naturgeschichte" des Plinius*. Berlín: Weidmannsche.
- Murdock, G. P. y D. R. White. 1969. "Standard Cross-Cultural Sample". *Ethnology* 8: 329-369.
- Myers, F. R. 1979. "Emotions and the Self: A Theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines". *Ethos* 7: 343-370.
- Nash, D. 1973. "A Convergence of Psychological and Sociological Explanations of Witchcraft". *Current Anthropology* 14: 545-546.
- Needham, R. (ed.) 1967. *The Semi-Scholars*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Nenova-Merdjanova, R. 2000. "Images of Bronze against the Evil Eye (Beyond the Typological and Functional Interpretation of the Roman Bronze Vessels for Oil)". *Kölner Jahrbuch* 33: 303-312.
- Nicolson, F. W. 1897. "The Saliva Superstition in Classical Literature". *HSPH* 8: 23-40.
- Nisbett, R. E. 2003. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently...and Why*. New York: Free Press.
- Nogales, T. 2000. *Espectáculos en Augusta Emerita*. (Monografías Emeritenses 5). Mérida.
- . 2007. "Augusta Emerita. Les témoignages musicaux dans la capitale de la Lusitanie romaine". *DossArch* 320: 58-61.
- Nogara, B. 1910. *Mosaici antichi conservati nei palazzi pontifici del Vaticano e del Laterano*. (Collezioni archeologiche, artistiche e numismatiche dei palazzi apostolici. IV). Milán: Ulrico Hoepli.
- North, J. 1976. "Conservatism and Change in Roman Religion". *PBSR* 44: 1-12.
- Nutini, H. G. y J. M. Roberts. 1993. *Bloodsucking Witchcraft. An Episte-*

- mological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*. Tucson-London: The University of Arizona Press.
- Oggiano-Bitar, H. 1984. *Bronzes figurés antiques des Bouches-du-Rhône*. (XLIH Supplément à "Gallia"). Paris: CNRS.
- Olender, M. 1985. "Aspects de Baubo. Textes et contextes antiques". *Rev. Hist. Rel.* 202: 3-55.
- Olshausen, E. y H. Sonnabend (eds). 1996. *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums. Vol. 5. Gebirgsland als Lebensraum*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
- Olszewski, M. T. 2001. "Mauvais oeil et protection contre l'envie dans la mosaïque de Cheikh Zouède au Sinaï (IVe-Ve siècle)". En Paunier, D. y C. Schmidt (eds). *La mosaïque gréco-romaine VIII: actes du VIIIème Colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale. Lausanne (Suisse): 6-11 octobre 1997*. Lausania: Cahiers d'archéologie romane: 276-301.
- Orr. 1978. "Roman Domestic Religion". *ANRW* II 16.2: 1557-1591.
- Pannuti, U. 1983. *Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Catalogo della collezione glittica. 1.* (Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia.). Roma: Libreria dello Stato.
- . 1994. *Museo archeologico Nazionale di Napoli. La collezione glittica. 2.* (Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia). Roma: Libreria dello Stato.
- Parker, A. J. 1992. *Ancient Shipwrecks of the Mediterranean and the Roman Provinces*. (BAR International Series). Oxford: Tempus reparatum.
- Parkin, T. G. 1992. *Demography and Roman Society*. Baltimore-Londres: Johns Hopkins University Press.
- Pease, A. S. 1941. "Caeli enarrant". *HThR* 34: 163-200.
- Perdrizet, P. 1922. *Negotium perambulans in tenebris*. Londres-Nueva York: Columbia University Press
- Perilli, L. 2006. "Asclepio e Ippocrate, una fruttuosa collaborazione". En Marcone, A. (ed.). *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*. Florencia: Le Monnier Università: 26-54.
- Petzl, G. 2006. "God and Physician: Competitors or Colleagues?". En Marcone, A. (ed.). *Medicina e società nel mondo antico. Atti del convegno di Udine (4-5 ottobre 2005)*. Florencia: Le Monnier Università: 55-62.
- Phillips, E. D. 1973. *Aspects of Greek Medicine*. Londres: Thames and Hudson.
- Phillips, E. J. 1977. *Corpus of Sculpture of the Roman World. Great Britain. Vol. I, 1.* (Corpus Signorum Imperii Romani). Oxford: Oxford University Press.
- Picard, G. 1954. *Les religions de l'Afrique antique*. Paris: Plon.
- . 1957. "Sur la mosaïques des taureaux". *BCTH*: 106-113.
- Piccaluga, G. 1976. "I marsi e gli hirpi. Due diversi modi di sistemare le mino-

- ranze etniche". En Xella, P. (ed.). *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*. Roma: Bulzoni: 207-231.
- Piranomonte, M. (ed.) 2002. *Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*. Roma: Soprintendenza Archeologica di Roma
- Platvoet, J. G., y A. L. Molendijk (eds). 1999. *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- Poinssot, Cl. 1930-1931. "Note". *BCTH*: 74.
- . 1940. "Plusieurs inscriptions de Thuburbo Majus". *RT*: 227-229.
- . 1958. *Les ruines de Dougga*. Túnez: Secrétariat d'État à l'Education Nationale.
- Popovic, Mladen. 2007. *Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism*. (Studies on the texts of the desert of Judah, 67). Leiden; Boston: Brill.
- Pozzi, E., M. R. Borriello et al. 1989. *Le collezioni del Museo Nazionale di Napoli. I mosaici, le pitture, gli oggetti di uso quotidiano, gli argenti, le terrecotte invetriate, i vetri, i cristalli, gli avori*. Roma-Milán: De Luca Ed. d'Arte-Leonardo.
- Preisendanz, K. 1973. *Papyri graecae magicae. 2 vols*. Stuttgart: Teubner.
- Rakoczy, T. 1996. *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*. (Classica Monacensia, Bd. 13). Tübingen: Narr.
- Rappaport, R. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond (California): North Atlantic Books.
- Rebhun, L. A. 1994. "Swallowing Frogs: Anger and Illness in Northeast Brazil". *Medical Anthropology Quarterly* 8: 360-382.
- Reid, J. S. 1916. "Roman Ideas of Deity". *JRS* 6: 170-184.
- Reinach, S. 1894. *Antiquités nationales. Description raisonnée du musée de Saint-Germain-en-Laye*. Paris: Librairie de Firmin-Didot.
- . 1909-1912. *Répertoire des peintures grecques et romaines*. Paris.
- Requena, M. 2001. *El emperador predestinado: los presagios de poder en época imperial romana*. Madrid: Fundación Pastor.
- Rives, J. B. 1995. *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford-Nueva York: Clarendon Press-Oxford University Press.
- . 2010. "Magus and its Cognates in Classical Latin". En Gordon, R. y F. Marco Simón (eds). *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept. - 1 Oct. 2005*. (Religions in the Graeco-Roman World, vol. 168). Leiden-Boston: Brill: 53-78.
- Roberts, J. M. 1976. "Belief in the Evil Eye in World Perspective". En Maloney, C. (ed.). *The Evil Eye*. Nueva York: Columbia University Press:

223-278.

- Rodríguez Adrados, F. 1975. *Festival, Comedy and Tragedy : the Greek Origins of Theatre*. Brill. Leiden.
- Rolland, H. 1965. *Bronzes antiques de Haute Provence*. ( XVIII. Sup. Gallia). París: CNRS.
- Roper, J. (ed.) 2009. *Charms, Charmers and Charming : International Research on Verbal Magic*. Hampshire-Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Russell, J. 1993. "The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period". En Maguire, H. (ed.). *Byzantine Magic*. Washington: Oak editions: 35-50.
- Sahlins, M. D. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton.
- Salillas, R. 1905. *La fascinación en España: brujas, brujerías, amuletos. Estudio hecho con la información promovida por la sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid*. Madrid: Eduardo Arias.
- Samama, É. 2003. *Les médecins dans le monde grec : sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*. Ginebra: Librairie Droz.
- Sánchez-Lafuente Pérez, J. 1990. *Terra sigillata de Segóbriga y ciudades del entorno: Valeria, Complutum y Ercavica*. Madrid. Tesis Doctoral.
- Sanz Hermida, J. 2001. *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*. (Estudios de historia de la ciencia y de la técnica, no. 20). Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- Saquete, J. C. 2000. *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*. (Anejos de AEspA). Madrid: CSIC.
- Scarborough, J. 1983. "Theoretical assumptions in Hippocratic pharmacology". En Lasserre, F. y P. Mudry (eds). *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*. Ginebra: Droz: 307-325.
- Scheff, T. J. 1983. "Toward Integration in the Social Psychology of Emotions". *Annual Review of Sociology* 9: 333-354.
- Scheidel, W. 2002. "Progress and Problems in Roman Demography". En Scheidel, W. (ed.). *Debating Roman Demography*. Leiden-Boston-Colonia: Brill: 1-82.
- . 2007. "Demography". En Scheidel, W., I. Morris, et al. (eds). *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press: 38-86.
- Scheidel, W., I. Morris et al. (eds). 2007. *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.
- Schioppa, A. 1830. *Antidoto al fascino detto volgarmente jettatura*. Nápoles.
- Schmitt, J. C. 1988. "Les superstitions". En Le Goff, J. y R. Rémond (eds). *Histoire de la France religieuse vol. 1. Des dieux de la Gaule à la paupeté d'Avignon*. Paris: Éditions du Seuil: ----.



- Schrire, T. 1982. *Hebrew Magic Amulets*. Nueva York: Behrman House.
- Serrano Delgado, J. M. 1996. "Sceleratissimus seruus publicus: un episodio de la vida municipal afectando a la *familia publica*". En Mangas, J. y J. Alvar Ezquerro (eds). *Homenaje a José María Blázquez. Vol. 3. Historia de Roma*. Madrid: Ediciones Clásicas: 331-344.
- Sfameni, C. 2002. "Magia e potere delle immagini: il caso dei soggetti egiziani". En Mastrocinque, A. (ed.). *Atti dell'incontro di studio Gemme Gnostiche e cultura ellenistica*. Bologna: Pàtron editore: 225-242.
- Shanklin, E. 1994. *Anthropology and Race*. Belmont: Wadsworth.
- Shoek, H. 1969. *Envy: A Theory of Social Behaviour*. London : Secker & Warburg.
- Sichet, S. 2000. *La magie en Afrique du nord sous l'Empire romain*. Nantes: Université de Nantes.
- Slater, P. J. B. 1986. *An Introduction to Ethology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, J. Z. 1978. *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Leiden: Brill.
- . 1995. "Trading Places". En Meyer, M. y P. Mirecki (eds). *Ancient Magic and Ritual Power*. (Religions in the Graeco-Roman World, 129). Leiden-Nueva York-Colonia: Brill: 13-28.
- Smith, K. F. 1902. "*Pupula Duplex*. A Comment on Ovid, *Amores* I 8, 15". En *Studies in Honor of Basil L. Gildersleeve*. Baltimore: Johns Hopkins: 287-300.
- Smith, S. A., y A. Knight (eds). 2008. *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, (Past and Present Supplements, 3). Oxford-New York: Oxford University Press.
- Spiridonov, T. 1988. "La conquête de la Thrace par Rome et le problème de la conscience ethnique des thraces". *Thracia* 8: 5-11.
- Stannard, J. 1961. "Hippocratic pharmacology". *BHM* 35: 497-518.
- Stearns, C. Z., y P. N. Stearns (eds). 1988. *Emotion and Social Change*. Nueva York: Holmes & Meier.
- Stewart, A. F. 1993. *Faces of Power : Alexander's Image and Hellenistic Politics*. (Hellenistic Culture and Society, 11). Berkeley: University of California Press.
- Stewart, P. J., y A. Strathern. 2004. *Witchcraft, Sorcery, Rumours, and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stout, S. E. 1925. "The Constructions *Invideo Aliquid Alicui* and *Invideo Alicui Aliqua Re*". *CPh* 20: 145-154.
- Stratton, K. B. 2007. *Naming the Witch. Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World*. New York: Columbia University Press.
- Swain, S. 2007a. "Polemon's *Physiognomy*". En Swain, S. (ed.). *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. New York: Oxford University Press: 125-202.

- (ed.) 2007b. *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*. New York: Oxford University Press.
- Tacheva, M. 1976. *Ancient Thrace and South-Eastern Europe*. Sofia: Sofia Press.
- Tambiah, S. J. 1968. "The Magical Power of Words". *Man* 3: 175-208.
- Teodorsson, S. T. 1989. *A Commentary on Plutarch's Table Talks, vol. I*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Theodossiev, N. 2000. *North-Western Thrace from the Fifth to First Centuries BC*. (BAR International Series, 859). Oxford: Archaeopress.
- Thivel, A. 1981. *Cnide et Cos? Essai sur les doctrines médicales dans la collection hippocratique*. Paris: Les belles lettres.
- Thomas, R. M. 2001. *Folk Psychologies Across Cultures*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Thomassen, E. 1999. "Is Magic a Subclass of Ritual?". En Jordan, D. R., H. Montgomery, et al. (eds). *The World of Ancient Magic*. (Papers from the Norwegian Institute at Athens, 4). Bergen: Norwegian Institute at Athens: 55-66.
- Thomsen, M. L. 1992. "The Evil Eye in Mesopotamia". *JNES* 51: 19-32.
- Thouvenot, R. 1948. "Mosaïque dionysiaque trouvée au Maroc". *CRAI*: 348-353.
- Tombolani, M. 1981. *Bronzi figurati etruschi, italici, paleoveneti e romani del Museo Provinciale di Torcello*. Roma: Giorgio Bretschneider editore.
- Tomei, M. A. (ed.) 2006. *Roma. Memorie dal sotto suolo. Ritrovamenti archeologici 1980-2006*. Milán: Electa.
- Toro Rueda, M. I. 2006. *Nacimiento y protección en el Mediterráneo: el caso de Bes*. (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XV). Madrid: Universidad Complutense.
- Toynbee, J. M. C. 1973. *Animals in Roman life and art*. (Aspects of Greek and Roman life). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Trédé, M., P. Hoffmann, et al. (eds). 1998. *Le rire des anciens : actes du colloque international, Université de Rouen, Ecole normale supérieure, 11-13 janvier 1995*. Paris: Presses de l'Ecole normale supérieure.
- Tuchmann, J. 1888. "La fascination.". *Mélusine* IV: 25-34.
- Tupet, A.-M. 1976. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ulmer, R. 1994. *The Evil Eye in the Bible and in Rabbinic Literature*. Hoboken: KTAV Publishing House.
- Valletta, N. 1787. *Cicalata sul fascino, volgarmente detto jettatura*. Nápoles.
- Valotaire, M. 1919. "Bronzes figurés du musée de Saumur". *Rev. Arch.* 10: 277-293.
- Varese, R., y A. M. Travagli Visser (eds). 1978. *La villa romana di Cassana*.

- Documenti archeologici per la storia del popolamento rustico*. Bologna: Calderini.
- Varone, A. 2000. *L'erotismo a Pompei*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- . 2002. *Erotica Pompeiana. Love Inscriptions on the Walls of Pompeii*. (Studia archaeologica). Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Vázquez Hoys, A. M., y J. Del Hoyo Calleja. 1990. "La Gorgona y su triple poder mágico. Aproximación a la magia, la brujería y la superstición II". *Espacio, Tiempo y forma. Historia Antigua* 3: 117-182.
- Velkov, V. 1989. "Tracia e Mesia nel sistema dell'Imperio romano". En *Traci. Arte e cultura nelle terre di Bulgaria dalle origini alla Tarda Antichità*. Milán: Art World Media: 59-77.
- Vernant, J. P. 1985. *La mort dans les yeux*. París.
- Versnel, H. S. 1991a. "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers". En Faraone, C. y D. Obbink (eds). *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press: 60-106.
- . 1991b. "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion". *Nu-men* 38: 177-197.
- . 1993. *Transition and Reversal in Myth and Ritual. Inconsistencies in Greek and Roman Religion. Vol. 2*. Leiden-Boston-Colonia: Brill.
- . 2002. "The Poetics of the Magical Charm. An Essay in the Power of Words". En Mirecki, P. y M. Meyer (eds). *Magic and Ritual in the Ancient World*. (Religions in the Graeco-Roman World, 141). Leiden-Boston-Colonia: Brill: 105-158.
- Vigourt, A. 2001. *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*. París: De Boccard.
- Volkman, R. 1869. *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarchs von Chaeronea, vol. I*. Berlín: Verlag von S. Calvary & Co.
- von Wilamowitz-Moellendorf, U. 1902. *Reden und Vorträge*. Berlín: Weidmann.
- Wace, A. J. B. 1903-1904. "Grotesques and the Evil Eye". *ABSA* 10: 103-114.
- Walcot, P. 1978. *Envy and the Greeks: A Study of Human Behaviour*. Warminster: Aris and Phillips.
- Walde Psenner, E. 1983. *I bronzetti figurati antichi del Trentino*. Trento: Patrimonio storico e artistico del Trentino.
- Wallace-Hadrill, A. 1988. "The Social Structure of the Roman House". *PBSR* 56: 43-97.
- Weikart, R. 2004. *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*. Nueva York: Palgrave.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. (Studies in Emotion and Social Interaction). Cambridge, Inglaterra-New York-París: Cambridge University Press-Editions

- de la Maison des sciences de l'homme.
- Wildfang, R. L. 2006. *Rome's Vestal Virgins: a Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*. London-Nueva York: Routledge.
- Winkler, J. J. 1991. "The constraints of Eros". En Faraone, C. y D. Obbink (eds). *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Nueva York: Oxford University Press: 214-243.
- Woolf, G. 1997. "Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces". En Cancik, H. y J. Rüpke (eds). *Römische Reichsreligion un Provinzialreligion*. Tübingen: Mohr Siebeck: 71-84.
- . 2001. "The Roman Cultural Revolution in Gaul". En Keay, S. y N. Terrenato (eds). *Italy and the West. Comparative Issues in Romanization*. Oxford: Oxbow: 173-186.
- . 2009. "Found in Translation. The Religion of the Roman Diaspora". En Hekster, O., S. Schmidt-Hofner, et al. (eds). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eight Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*. Leiden-Boston: Brill: 239-252.
- Wuthnow, R. 1987. *Meaning and Moral Order*. Berkeley: University of California Press.
- Zampieri, G. (ed.) 1997. "*Gioielli*" del Museo Archeologico di Padova: vetri, bronzi, metalli preziosi, ambre e gemme. Padova: Comune di Padova.
- Zampieri, G. y B. Lavarone (eds). 2000. *Bronzi Antichi del Museo Archeologico di Padova*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Zarzalejos, M., J. Aurrecochea et al. 1988. "Amuletos fálicos romanos inéditos de las provincias de Madrid y Toledo". *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 15: 301-318.
- Zazoff, P. 1983. *Die Antiken Gemmen*. Munich: Beck.



