

LA PROPICIACIÓN DE LA MUERTE EN LOS RITUALES MÁGICOS¹.

Francisco Marco Simón.

Universidad de Zaragoza / Grupo de excelencia "Hiberus".

Resumen

Se plantea en este trabajo al análisis de los practicas mágicas que tienen como objetivo efectivo la muerte de la víctima mencionada en el texto, más allá de su "fijación" o "inmovilización" (*katadesmós*, *defixio*), valorando las formas y contextos diversos en que estos conjuros mortales se documentan en los textos a través de actos de "analogía persuasiva". Buena parte de la documentación, en la que el *defigens* solicita - en un horizonte de ansiedad, temor y riesgo- la intervención de divinidades normalmente ctónicas contra ladrones (en el caso de las llamadas "payers for justice"), enemigos o competidores en ámbitos diversos de la vida social (especialmente el amoroso y el judicial), procede de santuarios (son los hallazgos recientes de la Fontana de Anna Perenna en Roma o del templo de Isis y Mater Magna en Mainz), lo que contribuye a invalidar de dicotomía entre "magia" y "religión" que ha sostenido una parte sustancial de la historiografía.

Palabras claves

Magia, defixiones, religión, homicidio simbólico

Abstract

This paper focuses on the Magical practices that aim to the death of the victim mentioned in the text, beyond his/her "fixation" or "immobilization" (katadesmós, defixio), evaluating the ways and contexts of these death spells performed through acts of "persuasive analogy". Some of these texts in which the defigens -in an horizon of anxiety, fear or risk- asks for the intervention of the deities -usually with a ctonic personality- against thieves (in the so called "prayers for justice"), enemies or rivals in different areas of the social life (and specially in the erotic or judicial contexts), come from sanctuaries (as the recent finds from the Fontana of Anna Perenna i Rome or the temple of Isis and Mater Magna in Mainz document), and this is a fact that questions the tradicional dichotomy

¹ Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación HUM2005-02283 HIST, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y una versión previa del mismo ha sido publicada en inglés: "Tradite Manibus: Trasferred death in magical rituals", en F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: El tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas, IV Coloquio Internacional de Historia Antigua Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 4-5 de junio de 2007*, Barcelona, 2009, 165-180.

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

between Magic and Religion maintained by a wide sector of traditional historiography.

Key words

Magic, defixiones, religion, symbolic murder

Recibido con pedido de publicación el 12/03/2011

Aceptado para su publicación el 13/04/2011

Versión definitiva recibida el 28/05/2011

Francisco Marco Simón es catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Zaragoza. Ha llevado a cabo estancias de trabajo en las Universidades de Múnich (1989), Cambridge (1994), Buenos Aires (1998) y Oxford (2007), así como en la Fondation Hardt de Ginebra (1989) entre otras. Su investigación se ha centrado especialmente en los sistemas religiosos en el mundo antiguo (sobre todo en Roma y el mundo céltico). Otras líneas de trabajo refieren a procesos de contacto cultural en Hispania y las provincias occidentales del Imperio romano, a la geografía y la percepción de la alteridad correspondiente a la periferia noroccidental del Mediterráneo por parte de los autores clásicos, así como a las prácticas mágico-religiosas en el mundo romano.

1. Uno de los principios operativos de los rituales mágicos (o sea, de parte de aquellas prácticas religiosas evaluadas negativamente o no aprobadas en el seno de una sociedad determinada) es el principio de simpatía, a través de una fórmula *similia-similibus*, o de una relación simétrica entre la manipulación o distorsión ritual del texto y los efectos que se pretende ejercer sobre la víctima (Graf 1997, 209-213). Se trata de rituales que la historiografía tradicional ha caracterizado en términos de magia “simpática” u “homeopática”, pero que se corresponden de manera más precisa con la categoría de “analogía persuasiva” de Tambiah (1973). Frente a los enfoques dominantes de considerar a la magia homeopática o simpática como algo basado en la (pobre) observación de las analogías empíricas, Tambiah distingue entre las operaciones de “analogía empírica” usadas en la investigación científica para *predecir* la acción futura y la “analogía persuasiva” utilizada en el ritual para *estimular* la futura acción. Las claves de este tipo de ritual radican la creencia en el poder persuasivo que tienen ciertos tipos de lenguaje formular (Faraone 1991, 8), en este caso performativo.

Las *defixiones* o tablillas de execración son normalmente delgadas láminas de plomo escritas con el propósito de influir a través de medios sobrenaturales en las acciones o el bienestar de personas o animales contra su voluntad (Jordan 1985, 151). Algunos autores, como Faraone a propósito de las *defixiones* griegas, han observado que el propósito del *defigens*, es decir, de la persona que encarga o escribe la tablilla, al estimular un ritual analógico del tipo: “Así como este cadáver está inerte, que fulanino esté inerte”, o “Como este plomo está frío e inútil, que fulanito esté frío e inútil”, no sería tanto destruir como inmovilizar a la víctima, lo que subrayaría el carácter defensivo de la acción, con la que se trataría de impedir las acciones futuras de aquella (Faraone 1991, 8-9). Los verbos utilizados en la práctica de comunicar con los dioses o los muertos (del tipo *katagrápho*, *paradídomi*, *devoveo*, *commendo*) que podemos traducir de manera laxa como “consignar” o “entregar” no implican que la víctima sea literalmente enviada al otro mundo, es decir, muerta (Faraone 1991, 10).

Es cierto que uno de los problemas que suscita el vocabulario esencial de las *defixiones* es el de su interpretación: la víctima es “fijada” según la terminología griega –*katadesmós*–, o “enclavada”² según la latina –*defixio*–. Estos términos pueden, efectivamente, incluir diversos significados, desde “hacerla impotente e incapaz de acción alguna”, a “hacer que enferme” (a menudo con una descripción de tallada de las partes del cuerpo), o incluso “matarla”, esto último raramente sólo (Versnel 1991, 61). Ahora bien, aun cuando se admita que la mayoría de las *defixiones* busquen la “inmovilización” preventiva de la víctima más

² Véase la contribución de Alfayé 2010 sobre los clavos aparecidos en contextos necropolitanos.

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

que su destrucción (Faraone 1991, 4), no creo que quepan dudas de que existen textos de execración dirigidos literalmente –y no sólo simbólicamente- a la destrucción de la víctima. Analizar las variantes de estos conjuros mortales, de este ritual de “muerte transferida” es el propósito de estas líneas.

El primer ejemplo que me gustaría considerar es una *defixio* hallada en Londres (RIB 7):

Treti(am) Maria(m) defico et illeus vita(m) et me (n)tem / et memoriam [e]t iocine / ra pulmones interm<x>ix<i> / ta fata cogitat memor / iam sci (=sic) no(n) possit loqui / (quae) sicreta si(nt) neque SINITa / MERE possit neque [.?...] CL VDO.

La víctima, Tretia Maria, es objeto de un mortal conjuro, en una operación de “despiece” de su cuerpo y sus órganos similar a la que afecta al animal sacrificado a los dioses, para impedir que pueda divulgar cosas consideradas secretas. En primer lugar lo que aquí se contiene es una “fórmula directa” en la que el *deficens*, mediante un verbo en primero persona lleva a cabo una locución performativa para inmovilizar a la víctima, en este caso de forma definitiva. En este tipo de fórmulas, en las que no se menciona a divinidad alguna, no existe solución de continuidad entre el pronunciamiento ritualizado de la maldición y su cumplimiento. De igual manera, las instrucciones contenidas en los papiros mágicos requieren que el mago pronuncie efectivamente las fórmulas para causar los efectos en la víctima -PGM IV, 1514-1520-.

Pero no es esta la variante más usual, sino la que tienen como destinatarios de las tablillas a seres sobrenaturales, a los que se “consagra” a las víctimas en una operación que constituye una auténtica *devotio*.

2. Dejando aparte probables conjuros mortales documentados en las fuentes homéricas (*Il.* 6, 168; *Od.* 2, 239), uno de los más antiguos textos griegos en papiro, la famosa maldición de Artemisia del templo de Oserapis en el Serapeum de Menfis (s. IV a.C.), contiene ya un ritual de “muerte transferida” (PGM XL):

“Oh Señor Oserapis y dioses que estáis sentados en compañía de Oserapis, yo, Artemisia, hija de Amasia, os suplico contra el padre de mi hija, que la privó de honras fúnebres y de sepultura. Puesto que ha sido injusto conmigo e igualmente con sus hijos, lo mismo que ha sido injusto conmigo y con sus hijos, así Oserapis y los dioses le concedan no obtener sepultura de sus hijos ni enterrar él, igualmente, a sus padres. Aquí está mi petición: que perezca de mala manera, en la tierra o en el mar, él y lo suyo a manos de Oserapis y los dioses que se sientan con Oserapis y que no encuentre benévolo a Oserapis ni a los dioses que se sientan con Oserapis.

Ha depositado Artemisia esta súplica pidiendo a Oserapis que le hiciera justicia y también a los dioses que se sientan con Oserapis; y mientras esta súplica esté depositada, que no encuentre benévolos a

los dioses el padre de la muchacha. Aquel que tomare este escrito, agraviando a Artemisia, que el dios le imponga castigo..." (trad. de Calvo Martínez y Sánchez Romero).

Este texto reúne una serie de características que encontramos por separado en otras *defixiones*. El *defigens* se dirige a agentes sobrehumanos (dioses o demonios, normalmente de carácter infernal) con el deseo de que causen la aniquilación de la víctima. Pero, por otro lado, se utiliza una "analogía persuasiva": "Así como mi acusación yace aquí (en el templo), que perezca él miserablemente en tierra o mar...". Estas fórmulas desiderativas son muy características de las *Rachegebete* u "plegarias de venganza", que, como luego veremos, son sobre todo típicas de una categoría especial de tablillas: las que Versnel (1991) llamara "prayers for justice", peticiones de justicia dirigidas a la divinidad.

Frente a lo que sucede en el caso de Artemisia, en otros textos no se menciona la causa que mueve la acción del *defigens*. De Arretium procede una *defixio* opistógrafa, conservada en el museo de la localidad, en la que se pide a las *Aquae Ferventes* o Ninfas la muerte de Q. Letinius Lupus (el verbo empleado es *interficere*) dentro del año en curso, sin detallarse la causa de motiva la petición (DT 129):

A: Q. Letinium / Lupum, qui et / vocatur Cau- / cadio, qui / est fi[lius] Sal- / lusti[es Vene-] / ries sive Ven[e-] / rioses, hunc / ego aput vos- / trum

B: numen de- / mando devo- / veo desacrif- / fico uti vos A- / que ferventes, / si[ve v]os Ninfas / [si]ve quo alio no- / mine voltis adpe- / [l]lari, uti vos eu- / m interemates / interficiates / Intra ann- / num istum.

Este documento, dirigido por Letinius Lupus a las Ninfas o Aguas Hirvientes nos revela una de las claves de los textos que estamos considerando aquí: en mi opinión estos textos dirigidos a los dioses son absolutamente parangonables a una auténtica *devotio hostium* (Wissowa 1905; Versnel 1976) que conocemos a través de la documentación literaria (Liv. 8, 9, 4 ss.; Macr. *Sat.*, 3, 9, 9 ss.) y, de hecho, *devoveo* es el verbo utilizado para aludir a la entrega de la víctima.

Otra *defixio* de Petronell (Austria) pide inequívocamente a *Dispater*, *Erecura* y *Cerberus* la muerte de un tal Eudemus (Egger 1926, 141; Sterckx 2005, 340):

"Dispater santo, Erecura y auxiliar Cerberus que guarda las fronteras entre los infiernos y este mundo, os suplico que (¿hagáis descender?) a Eudemus rápidamente al mundo infernal. Que traiga la copa (robada) en el plazo de nueve días. Que perezca con la peor de las muertes. Que los dioses infernales lo lleven al infierno con las manos atadas. Que Eudemus atraiga vuestra cólera tan pesada como (este) plomo. Que (esté) en seguida entre los espectros (larvas)"

En Constantina se halló una tablilla opistógrafa en la que se representa en el anverso un demon con el sexo y los testículos bien representados, al que se solicita que conduzca muerto al Tártaro a un tal Silvanus:

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

A: ... *Desumatur / ut facia[s] il[l]um sine ÷ sensum, sine memo- / ria, sine ritu, sine / medul [l]a, / vi mutuscus(?)*

B: ... *ento demando tibi ut ac[c]eptu[m h]abeas / [S]ilvanu[m]q[ue] puulva[m] fac[i]a[s] et custodias / ... nto [de] / mando ut fa- / cia[s] [il]lum mo- / rtu[um], / depona[s] / eum at / Tartara.*

Explícito es asimismo el texto de Cartago (DT nº 228) que tiene una idéntica inscripción en ambas caras (a excepción de la filiación, que sólo aparece en la primera), donde se pide a la deidad infernal que se lleve (*abducere* es el término empleado) a la víctima:

A: *Te rogo qui infer- / nales partes tenes, com- / mendo tibi Iulia Faustil- / la, Marii filia, ut eam cele- / rius abducas et ibi in num- / merum tu a[bi]as.*

De Centorbi (*Centuripae*) en Sicilia (SGD 115; Versnel 1991, 65; Gager 1992, núm. 93) procede este texto, datable en el s. I:

“Señora, arranca de la tierra a Eleutero. Cuando me hayas vengado, te haré una lira de plata, cuando lo hayas arrancado del género humano” (trad. de López Jimeno).

Esta inscripción, contra lo que es la norma así mismo en las defixiones, contiene un *votum*, lo que, al igual que el verbo *rogare* utilizado en la tablilla anterior de Cartago, aproxima extraordinariamente este mensaje al de los documentos religiosos canónicos.

Y en Roma fue hallada (junto con otras cuatro *defixiones* más fragmentadas, y de contenido análogo) este documento datable a mediados del s. I a.C., según el editor W.S. Fox (Gager 1992, nº. 134):

“Buena y maravillosa Proserpina, o Salvia, si así prefieres ser llamada, esposa de Plutón, arrebatada la salud, el cuerpo, la complexión, la fuerza y las facultades de Plotius. Entrégalo a Plutón, tu marido. Que no sea capaz de escapar (a esta maldición) con salida alguna (...) Oh Proserpina, o Aquerusia si así prefieres ser llamada, convócame al tricípite can para arrancar el corazón de Plotius. Prometo ofrecerte tres ofrendas –dátiles, higos y un cerdo negro- si este completa este sino antes del final del mes de marzo (...) Te entrego la cabeza de Plotius, el hijo de Avonia. Proserpina Salvia, te consigno la cabeza de Plotius. Proserpina Salvia, te consigno la frente de Plotius. Proserpina Salvia, te entrego las cejas de Plotius (...). No importa lo que haya escrito, grande o pequeño, lo mismo que él ha escrito una execración y la ha dirigido (contra mí), te entrego y consigno a Plotius con el fin de que te lo lleves en el mes de febrero. Que perezca miserablemente. Que deje esta vida miserablemente. Que sea destruido miserablemente. Cuida de que no pueda ver otro mes”.

Lo especial de este caso es que se trata de una acción en respuesta a una maldición que dicho individuo llevara a cabo o encargara contra el *defigens* con anterioridad, y, como en la inscripción de Centorbi, de nuevo contiene un *votum*. Más concretamente, la *nuncupatio*, primera parte del ritual con la promesa de pago u ofrenda

de algo a la divinidad, que se llevará a cabo (*solutio*) cuando ésta ha cumplido lo pedido (Derks 1998, 215-239).

Parecida mención de cada una de las partes el cuerpo, sometidas a una operación de "científico despiece" (Gordon 1999, 268), contiene una extraordinaria tablilla aparecida muy recientemente en Roma, en un cementerio de la vía B. Bompiani, al lado de la Vía Ostiense, junto con otras dos más atravesadas por un clavo. Opistógrafa, la larga inscripción –de 35 líneas en el anverso y 32 en el reverso, y datable en el s. II- va dirigida contra Caecilia Prima, cuyo nombre se consigna 26 veces, acusada de *turpidines*. Contra lo que es usual, se menciona al comitente, Pappus, y se ruega a una serie de divinidades infernales, con Dis pater y Proserpina a la cabeza, que conduzcan a la muerte a la víctima tras a atroces torturas en todas las partes de su cuerpo, para confiar finalmente sus restos a las *Ossufragae* (las "Destructoras de huesos"), los *Orcini Tricipites* (los "Perros tricípites de Orco") y a los *Ustores Inferi* (los "Quemadores infernales") (Bevilacqua 2006; 2007). He aquí la transcripción de la Cara B de esta *defixio*:

Orcini Tricipites, vos illius Caeciliae Primae exedit(i)s iocinera, pulmones, cor, cum venis viscera, membra, medullas eius diripiatis, dilaceretis lumina eius Ceciliae Primae aripiatis, vosque, Ustores Inferi eius Caeciliae Primae peruratis lumina stomachium, cor, eius pulmones.

Ut pereat, "que perezca" es la fórmula que se consigna (al lado de *ut intereat*) en esta tablilla, e idéntica formulación se contiene en otros ejemplares. Tal es el caso de una *defixio* de procedencia desconocida (Solin 2004, 119), con los nombres de una serie de personas cuya muerte se desea (*eide(m) his, quorum no[mina] hic sunt, pereant*), y la misma expresión (*defigo illos quo pereant*) aparece en otra *defixio* conservada en el Museo de Cremona y datable a fines del s. I o comienzos del II, aplicada a otros personajes mencionados (AE 1975, 449; Solin 2004, 124), en la que además aparece –lo cual es excepcional- el nombre del *defigens* solicitando un *bonum tempus* para sí y su vida:

Q. Domatius C.f. bonum tempus / mihi mea<e>que aetati. / id ego mando remandata / quo is apud deos inferos ut pereant / et defigantur quo ego heres sim: / pupillus Corani(us) C. F. C. Poblici(us) populi l(ibertus) / Aprod(is)ius, L. Corneliu(s). meo sumtu / defigo illos quo pereant (Solin 2004, 124).

Idéntica fórmula aparece en una *defixio* vindicativa ("Rachegebet") de Gross-Gerau (Sudhessen), que pide a Attis, llamado *Deus Maximus* y *Tyrannus*, a través de su Madre (i.e. Cibeles) la muerte de una tal Priscila (*P[ri]scil(l)a pere[at]*, ll. 7-8 de la cara A), por haber traicionado el secreto del *defigens* (Scholz/Kropp 2004). Igualmente, en una de los textos hallados en el santuario de Mater Magna e Isis en Mainz, se desea una "mala muerte", *malum exitum*, a Liberalis, también con el Señor Attis como destinatario (Blaensdorf 2004, 54-55). En otra de las tablillas de la misma procedencia se solicita asimismo de la Magna Mater que persiga por tierras y mares a la víctima, hasta provocarle la muerte (la fórmula *per benedictum tuum*, que alude al difunto Attis,

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

sería un eufemismo para aludir al tránsito al mundo de los muertos (Blaensdorf 2007, 297) .

Una tablilla de Messina datable en el s. II de dirige contra Valeria Arsinõe, cuya "putrefacción" (*sêpsis*) se pide (SGD 114; Gager nº 116, fig. 26):

"A Valeria Arsinõe, la perra, gusanos, la pecadora y desgraciada e Arsinõe. A Valeria Arsinõe, la pecadora, enfermedad, a esa perra, putrefacción" (trad. de López Jimeno).

Otras veces aparecen las fórmulas *inimicorum nomina ad inferos* (DT 96), *Data nomina ad inferos*, o *Dis manibus hos v(oveo)*(DT 97), *defero ad inferos* (DT 98) en defixiones procedentes de Crucinacum (Kreuznach), en Alemania.

3. El acusado despecho amoroso puede tener consecuencias dramáticas. En este caso, la violencia de género, tan desgraciadamente omnipresente en la actualidad, culmina en un ritual de transferencia mortal hacia la persona indiferente a los tormentos amorosos del *defigens*. Tal parece ser la situación documentada en una *defixio* hallada entre los sepulcros de la vía Latina en Roma, en la que se pide al infernal Dis Pater la muerte de Rhodine para que no pueda tener placer con M. Licinius Faustus (DT nº 139), a través de la analogía con el muerto en cuya tumba se coloca la tablilla:

Quomodo mortuos qui istic / sepultus est nec loqui / nec sermonare potest, seic / Rhodine apud M. Licinium / Faustum mortua sit nec / loqui nex sermonare possit. / Ita uti mortuos nec ad deos / nec ad homines accceptus est, / seic Rhodine aput M. Licinium / accepta sit et tantum valeat / quantum ille mortuos quei / istic sepultus est, Dite pater, Rhodi- / ne / tibeï commendo, uti semper / odio sit M. Licinio Fausto. / Item M. Hedium Amphionem, / item C. Popillium Apollonium, / item Vennoniam Hermionam, / item Sergiam Glycinna.

El enterramiento de la tablilla simboliza, *similia similibus*, el de la persona concernida, y así se indica explícitamente en otras tablillas, como una de Beocia (Gager nº 20) en la que se pide el "enterramiento" de Zoilos por parte de un rival amoroso. Acciones similares se llevan a cabo en diversas ocasiones a través del enterramiento de figurillas humanas, como la de Mnesimachus, con las manos atadas a la espalda y el nombre del personaje escrito en una de las piernas, introducida en un sarcófago en miniatura que fue colocado con dos tablillas en una tumba del Cerámico de Atenas datable ca. 400 a.C., en la que se hallaron también los restos de un esqueleto humano parcialmente mutilado (Gager nº 41; Trumpf 1958), de forma similar al *philtrokata* desmós recetado en un papiro (PGM IV, 335-406). Otras tres tablillas en forma de caja conteniendo tres figurillas con las manos a la espalda y el nombre se hallaron también en dos tumbas cercanas (Jordan 1988).

El enterramiento como expresión optimizada y alternativa a la acción de romper o atravesar para llevar a cabo operaciones de

muerte transferida se documenta ya en el Egipto faraónico a través de rituales tan extraordinarios como el de Mirgissa, en la frontera nubia (Koenig 1987), de alguno de los "Textos de los Sarcófagos" o del uso ocasional de sarcófagos de arcilla que contienen figurillas de execración, y esta preeminencia como técnica mágica continúa en épocas helenístico-romana y copta, especialmente en contextos de magia erótica (Ritner 1993, 173, 176-177).

En un par de tablillas halladas en Cagnon y Villepouge (Charente Inferior), en el *ager Santonum*, se lee lo siguiente: *sic illos inimicos aversos ab hoc lite esse, quomodi hic catellus aversus est ne surgere potest*, "que esos enemigos sean "vueltos" en este litigio, de la misma forma que este muñeco vuelto (boca abajo) y es incapaz de levantarse" (DT 111-12). La "analogía persuasiva" radica en el hecho de que se "mató" a un muñeco y se lo colocó en la posición mencionada, posiblemente con la cara hacia abajo, junto con las tablillas (Faraone y Kropp 2010).

Hay una serie de tablillas que contienen fórmulas compuestas a partir de *versum* y que parecen constituir un fenómeno característico de Germania, Galia y el Noricum, pues no se atestiguan en *defixiones* del mundo greco-oriental o del norte de África. Son textos que documentan un rasgo que nunca se ha atestiguado en una defixión griega: el escribir boca abajo el nombre de la víctima. Estos textos documentan simultáneamente dos niveles semánticos: el concreto de la manipulación ritual del texto mismo y el más abstracto con los efectos deseados sobre la víctima (mala suerte, muerte, etc.) (Faraone y Kropp, 2010). Veamos los ejemplos de conjuros mortales pertenecientes a esta variante.

Un conocido texto latino de Flaviana, en el Noricum (Mautern an der Donau), publicado por R. Egger (1948, 118 = AE 1959, 112), dice así:

*Pluton sive lov / em infernum dici oportet Eracura luno
inferna acciet<e>ia<m>c<e>lerius / infra scriptum e<t> tradite i /
Manibus.*

Se pide, por tanto, a Plutón (o Júpiter infernal) y a Eracura (Juno infernal) que llamen al infascrito y lo entreguen a los Manes. El verbo en imperativo parece expresar la seguridad del *defigens* acerca del 'éxito' de su petición. La fórmula de "entregar a los Manes", *tradite Manibus*, que conocemos a través de otras tablillas de execración, expresa claramente la idea de la muerte de la víctima. El texto continúa:

Sic Silvia inversu<m> m / aritu<m> cernis quom / scribitum est.

"Así, Silvia, ves a tu marido boca abajo, tal como su nombre está escrito".

Las cenizas que contenía el recipiente con el que se encontró la inscripción han sido interpretadas como restos de un ritual sacrificial (Egger 1948, 120). Pero dada la asociación frecuente de muñecos con tablillas, es posible que fueran los restos de una figurilla humana que hubiera sido quemada en la vasija (Faraone y Kropp)³.

³ Véase al respecto de este ritual, Ogden, 1999..

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

Algunos de los muñecos del santuario de Anna Perenna han aparecido boca abajo (Piranomonte, 2010), y en un manual papiráceo se alude a la colocación de un muñeco de cera boca abajo en una vasija (GMPT CXXXIV 22-25). Faraone y Kropp han propuesto convincentemente entender la fórmula *aversum facere*, que aparece en textos como el de *Arae Flaviae* (Rottweil del Neckar, en la Germania Superior) (Nuber 1984) como equivalente a “matar” o “separar de la vida”, y tal interpretación conviene a este tipo de tablillas.

Nomen delatum (apud deos inferos) se lee en DT n° 196 (Cumae); *deligo* o *dedico inferis deis* se lee en DT n° 199 (Cumae), hallada en sepulcro y atravesada por un clavo.

En una tumba de tégulas de Minturnae se halló una *defixio* atravesada por un clavo junto al cráneo del muerto, en la que encomienda a los dioses infernales a Tychene hija o sierva de Carisio, con mención, en una característica *devotio*, de todos los miembros de su cuerpo y alusión a la santidad de los dioses objeto de la petición (DT n° 190):

Dii i(n)feri, vobis com(m)e(n)do, si quic[q]ua(m) sa(n)-/ ctitat[is] h(a)bet[is], ac t(r)ad<r>o T[y]c(h)ene(n) / Carisi, quodqu[o]da[g]at, quod i(n)cida(n)t / omnia in adversa / ... / Dii i(n)feri, si [illam?] vider[o] [t]abesce(n)te(m) / vobis sa(n)ctu(m) il(l)ud lib(e)ns on an(n)u-/ versariu(m) facere dibus par- / entibus il(l)ius....ta / peculiu(m) tabescas.

Un caso muy interesante es el de las 4 tablillas halladas en el interior de un santuario de Morgantina (Sicilia) -y en asociación con el altar de un pozo- datable en el s. IV a.C. Los documentos, fechables como los otros 5 con los que surgieron, en el s. I a.C., se dirigen a Gea, Hermes y los dioses infernales para que admitan en el Hades a una esclava llamada Venousta (SEG 29, 927-935; Gager n° 118, con la bibliografía correspondiente).

Una de las imágenes presentes en el ritual de analogía persuasiva que estamos analizando tiene que ver con la “congelación” o “licuación”⁴ de la víctima, aunque en estos casos posiblemente haya que entender dichas acciones simbólica y no literalmente. En una de las tablillas halladas en el ágora de Atenas (Elderkin 1937, 382-389), asociada a objetos datables entre el s. II y el IV d.C., tras una serie de voces *magicae*, se pide a Tifón que “hiele” todos los órganos corporales de Filóstrata, y que se hiele su espíritu, su vida y su poder, que se la haga desaparecer, en definitiva, por haber deshonrado (¿) el sacerdocio que desempeñara (probablemente de Afrodita).

El único ejemplo de magia simpática contenidos en las tablillas de Bath es el aquel en el que Vilbia (Tomlin 1988 n° 4), desea que se “licúe como el agua” aquel que le ha robado: *qu[i] mihi Vilbiam in[v]olavit / sic liquat com[o]mo(do) aqua...* La misma expresión aparece en otra

⁴ Sobre la tradición semítica occidental de estos rituales de “fusión” o “licuación” de las víctimas, Faraone 1993; Faraone, Garnand y López-Ruiz 2005.

defixio de la misma procedencia, ya incluida en el corpus de Audollent (DT n° 104).

4. El contexto agonístico explica la redacción y el depósito de diversas defixiones “mortales” dirigidas contra competidores en diversas esferas de la vida económica, social o política. Dentro la ambigüedad que caracteriza a la terminología simbólica empleada en algunas tablillas, la locución griega *en mnêmasin*, “en la tumba”, podría referirse a la muerte que se desea a la persona concernida por la acción mágica; tal parece ser el caso de una tablilla ática del s. IV a.C. dirigida contra un grupo de personas -competidores comerciales, maridos o soldados hacia los que se manifiesta hostilidad- (Gager n° 64). En otra tablilla de la misma época hallada junto a la estación del ferrocarril de Atenas se desea la muerte de un tendero competidor llamado Rodinos (DT 75; Faraone 1991, 11).

Un tipo especialmente interesante de documentos que cabe inscribir en este horizonte agonístico de rivalidades es el de las maldiciones relacionadas con las competiciones deportivas en anfiteatros o en circos, que a no dudar se explican en buena parte por las fuertes sumas de dinero implicado en las apuestas. Del anfiteatro Cartago procede una tablilla en la que se pide que Gallicus no pueda matar a un toro y un oso en los juegos, sino que sea muerto por ellos. Una figura estante representada en dicho documento podría figurar a Tifón-Seth, mientras que aparecen igualmente caracteres mágicos (DT n° 247):

*... / obliga Gallicu quen peperit Prima / ut neque ursus neque tauri
singulis plagis oc- / cida[t n]... / per nomen / dei vivi omnipotentis ut
perficeatis...*

Pero quizás la más interesante de todas es otra defixio de la misma procedencia, dirigida a *Bachacuch*, gran demon egipcio, a *Parpaxin*, dios omniponente, y a *Noktouit*, (*qui possides tractus Italiae et Campaniae*), contra el *venator Maurussus* (*perversus sit, perperversus sit Maurussus*), que pudiera también interpretarse en el sentido de la muerte del personaje, pues se pide al dios que se lo lleve a las puertas del Hades (*perducas ad domus tartareas*) (DT n° 250; Faraone y Kropp, e.p.).

Un caso especial es el de una de las tablillas “sethianas” halladas en la porta di S. Sebastiano en Roma, con la extraordinaria iconografía en la que aparecen diversas figuras humanas, una de ellas con cabeza equina, *charaktêres* y *voces mysticae* (Gager n° 13, fig. 9). En ella se invoca a los ángeles y arcángeles santos, a la Diosa Frigia y a la Ninfa frigia, a Eulamon (Gager 1992, 267**) y sus asistentes divinos para que le den una “mala muerte” a Kardelos, a fin de que expire en el plazo de 5 días. En otra tablilla de la misma procedencia (Gager 1992, n° 15) se concreta a través de diversas expresiones la destrucción y la muerte de un auriga llamado Eucherios, y otro documento de Apamea se dirige

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

contra unos aurigas que se supone verán démones en sus puertas (SGD, p. 193).

5. La fórmula correspondiente en griego a *tradite Manibus* es *kataíthenai*, que expresa la transferencia de alguien a los dioses infernales para recibir un castigo “total”. Este es el caso de los ladrones mencionados en una tablilla hallada en el ágora de Atenas y fechable en el s. I d.C., en la que se registra (*katagraphein*) y transfiere (*kataíthenai*) las víctimas mencionadas en el texto a las deidades infernales usuales (Plutón, las Fatas, Perséfone, las Furias, Hermes y, especialmente Hécate), a las que se pide que les “corte el corazón” (Gager nº 84, con la bibliografía correspondiente). Fórmula similar contiene otro texto de Atenas, del s. I (SGD 21; Versnel 1991, 66), en el que se pide a Hécate que corte el corazón de los ladrones o del ladrón de una serie de prendas mencionadas en el texto. Este documento nos permite abordar la última parte de esta exposición, dedicada a las *defixiones* que denuncian el robo de objetos y que se dirigen a los dioses en petición de venganza. Estas tablillas fueron categorizadas por Versnel (1991) como “prayers for justice”, subrayando su similitud con el modelo de los textos y ofrendas votivos y su diferenciación respecto del resto de las *defixiones*.

Antes de los hallazgos britanos en los santuarios de la diosa Sulis en Bath y de Mercurio en Uley este tipo de *defixiones* alcanzaba tan sólo una treintena de ejemplares, pero en la actualidad se conocen más de 300 conocidas (Tomlin cree que en Bath –se han editado unas 130– permanecen todavía unas 500, ya que no se ha excavado sino una sexta parte del depósito). Este tipo de inscripciones se explica por ser el romano “an under policed world” (Tomlin 1988, 70), y por eso se acude a los dioses, dada la lejanía del emperador.

Se ha sugerido que estas “plegarias de justicia” contra los ladrones, atestiguadas en el occidente latino y especialmente en Britania (donde se fechan entre los ss. II y IV), se redactaron siguiendo modelos del mundo greco-oriental a través de la circulación de manuales mágicos (Tomlin 1988, 59-63; Versnel 1991;), y muy recientemente (Faraone, Garnand y López Ruiz 2005) se postulado para este tipo de materiales la posibilidad de precedentes cananeos retomando y completando una vieja propuesta de Sherwood Fox (1913-14), a partir de la maldición de la madre de Micah contenida en Jueces 17, 1-4 y de la tablilla púnica DT nº. 213.

En el santuario britano de Uley las tablillas de execración da la impresión de que fueron retiradas de vez en cuando, lo que indica que estarían expuestas⁵, algo que parece seguro en el caso de la inscripción de mármol con la plegaria de justicia dirigida a Ataecina Turibrigensis Proserpina en Mérida (DT nº. 122). Es posible, pues, que los sustractores

⁵ Sobre la exposición de las “prayers for justice” en templos como el de Cnido, véase Faraone, Garnand y López-Ruiz 2005, 171.

de algunas tablillas pudieran leer el texto con el destino que les aguardaba, lo que podría acentuar en ellos “desórdenes somatomorfos”⁶ como consecuencia de la creencia en el poder de las tablillas en general, quizás combinada con la consciencia del delito perpetrado y de la posibilidad de ser execrado por ello (Kiernan 2004, 123). Agustín de Hipona confirma literariamente la costumbre de depositar peticiones en los templos, en un pasaje que toma de Séneca (*De Civ. D.*, 6, 10), a propósito de la gente que residía en el templo de la Tríada Capitolina de Roma: “También están los que les entregan (a los dioses) peticiones y les informan sobre sus procesos legales” (*qui libellos offerant et illos causam suma doceant*). Las cajas metálicas con sello halladas en diversos santuarios de Germania o Galia han sido interpretadas (Derks 1998, 225-230) como contenedores de tablillas de madera escritas incluyendo fórmulas votivas.

Un análisis de las tablillas britanas indica que el castigo que se pide a los execrados se identifica con la muerte en una docena de casos (Ciernan 2004, 125). Las fórmulas documentadas son *redimat ni vita, redimat illud vital suae, ut eum dea Sulis maximo letum adigat, ut eos maximo leto adigas, ut animam suma in templo deponat*.

Una de las inscripciones de Bath, la n° 10, es francamente interesante. En ella, Docilianus se dirige a la diosa Sulis para que provoque a Máximo, el ladrón de una capucha, su propia muerte probablemente suicidio (Tomlin 1988, 123):

Docilianus Bruceri / deae sanctissim(a)e / Suli / devoveo eum [q]ui / caracellam meam / involaverit si / vir / si femina si / servus si liber / ut [1-2]um dea Sulis / maximo letum / [a]digat nec ei so- / mnum permit- / tat nec natos nec / nascentes do- / [ne]c caracallam / meam ad tem- / plum sui numi- / nis per[t]ulerit.

Otra tablilla específica que deje la vida en el templo aquel que ha robado el arado a Civilis (Tomlin n° 31), y otras tres defixiones depositadas en el santuario de la diosa Sulis en Bath contienen peticiones contra la vida (*anima*) de la víctima: n° 37, 39, 103). En otro documento de la misma procedencia, Deomiorix – un nombre céltico-, execra a quien le hubiere robado y pide a la divinidad que pague con su sangre y su vida: *deus illum / inventa sanguine et / vitae suae illud redimat* (Versnel 1991, 86).

La expresión *sanguine suo* aparece en 19 tablillas de Bath (Ciernan 2004, 125), así como en una *defixio* de Kelvedon, Essex, datable en los ss. III o IV (Versnel 1991, 84). Igualmente, en el anfiteatro de Caerleon, junto al campamento de la *Legio II Augusta*, se halló una *defixio* con el siguiente texto (Gager n° 100):

⁶ Se ha sugerido (Kiernan 2004, 130-132) la similitud con los síntomas sufridos por Diocleciano antes de morir como consecuencia del castigo divino, según Lactancio (*De mort. Persecutorum* 42, 2: imposibilidad de comer y de beber, de dormir, de sentarse y descansar, objetivos mencionados en las tablillas mágicas).

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

Domna Nemesis, do tibi palleum et galliculas, qui tulit non redimat ni[si] vita sanguine sui.

.....
Esta tablilla constituye la única evidencia de una creencia atestiguada en las fuentes literarias, la de que el perjurio se castigaba con la muerte. En otro documento de la misma procedencia Deomiorix –el nombre es céltico- maldice a quien le ha robado, pidiendo al dios que le haga pagar con su sangre y su vida: *deus illum / inventa sanguine et / vitae suae illud redimat* (Versnel 1991, 86).

La interpretación de la expresión *ut sanguine suo redimat* -con sus variantes- como petición de muerte para las víctimas mencionadas en los textos vendría validada porque este significado aparece en el latín tardío de la época, como sucede frecuentemente con los textos cristianos referidos a la redención de la humanidad por la sangre de Cristo (Kiernan 2004, 126-127), si bien otros testimonios anteriores (así, Cicerón, *Quinct.* 39; *Sest.* 24; *Dom.* 23) parecen aludir con tales locuciones a una muerte legal o política, más que física, por lo que no cabe descartar que la expresión en las tablillas pudiera entenderse como “con su propio cuerpo” o “con sufrimiento”, que “con su muerte” (Kiernan 2004, 128, citando a Versnel 2001, 85-86).

6. De lo dicho resulta que existen evidencias suficientes para defender el carácter plenamente operativo de las defixiones (Kiernan 2004). No quiero decir con ello que los objetivos homicidas de los defigentes que encargaban o depositaban las tablillas en las tumbas o en los santuarios de determinadas divinidades produjeran efectivamente la muerte de las víctimas nombradas. Lo que es evidente es que se creía en la plena eficacia de estas tablillas de execración. De hecho, las fuentes literarias documentan la creencia generalizada y persistente en el poder efectivo que tenían las tablillas de defixión, especialmente en los procesos legales. El hecho de que se escribieran tablillas en Bath durante 200 años prueba claramente que las tablillas se creía que tenían efectos reales (Tomlin 1988, 101).

Una inscripción de Lambaesis (Túnez) documenta bien claramente que se creía realmente en los efectos mortales de la maldición procurada por un enemigo a través de *defixiones*. Se trata del epígrafe dedicado por Proculus, tribuno de la III Legión Augusta, a su esposa Aelius tras 13 años de matrimonio, contraído cuando ella cumpliera quince (CIL VIII 2756; DT p. CXXI):

... Ennia hic sita est Fructu[osa]... / que non / ut meruit ita mortis sortem / retulit: carminibus defi / xa iacuit per tempora multa, ut eius spiritus vi / extorqueretur quam / naturae redderetur; / cuius admissi vel Ma / nes vel Di caelestes e / runt sceleris vindices.

“Aquí yace Fructuosa... / ..., que no recibió la clase de muerte que merecía. Execrada por conjuros, yació muda largo tiempo y su vida le fue arrebatada violentamente antes que dada a la naturaleza. Que los

Manes o los dioses celestiales venguen este execrable crimen que se ha perpetrado”.

Por otro lado, cometeríamos un serio error metodológico si pensáramos, como se ha hecho en amplios sectores de la historiografía tradicional, que las prácticas llamadas mágicas se limitaban a las clases bajas “supersticiosas”. Un personaje como Plinio el Viejo manifiesta claramente que no había nadie que se creyera a salvo de los efectos de las *defixiones* (NH 28, 19). La muerte de Germánico se creyó debida a encantamientos malignos al haber sido halladas tablillas mágicas en su aposento (Tac. Ann. 2, 69; Cass. Dio 57, 18). Y en una inscripción de la ciudad itálica de Tuder (CIL XI, 3639) se agradece a Júpiter Óptimo Máximo por haber liberado al *ordo decurionum* de la mortal amenaza representada por el hallazgo de los nombres de sus componentes en tablillas depositadas en tumbas por un esclavo absolutamente criminal (*servus sceleratissimus*).

Pero no sólo estas acciones propiciadoras de muerte fueron llevadas a cabo a través del depósito de estos textos execratorios escritos. En la fontana de Anna Perenna han salido a la luz numerosas lucernas, asociadas además a defixiones en tres pozos distintos y enrolladas en algunas de ellas como si de una mecha se tratara (Piranomonte 2002, 23-24). Dichas lucernas, nunca sometidas a uso, tienen por tanto un carácter mágico y han sido convincentemente interpretadas por Mastrocinque (2007, 95) como ofrendas sustitutorias de víctimas humanas: la acción de arrojar una lucerna en una cisterna subterránea sería un ritual de homicidio simbólico.

Podrían multiplicarse los ejemplos de unas prácticas que han pervivido hasta la actualidad. Una tradición galesa documentada en el s. XIX relacionaba el depósito de tablillas de execración en pozos con efectos que podían causar la muerte de las víctimas (Tomlin 1988, 102), y la antropología documenta a comienzos del s. XX rituales mágicos con efectos mortales entre pueblos de Australia, el Pacífico o América del Sur (datos en Ciernan 2004, 126). En los años 60 se halló una tablilla de execración en la tumba de un cementerio de Grecia, y el hallazgo fue seguido de la execración oficial de su autor por el pope del pueblo (Blum 1970, 34).

7. Hace ya casi cuarenta años que P. Brown (1972, 120), a propósito de las ideas contenidas en el libro de Evans Pritchard sobre los Azande (1937), que explicaban la enfermedad o la desgracia como resultado de prácticas de brujería, señalaba que el recurso a los rituales mágicos debía entenderse como un intento de conceptualizar las relaciones sociales y relacionarse con el problema del mal por parte de quienes lo llevaban a cabo, y más en concreto con las estrategias para afrontar la agresión social y el fracaso personal. Tales prácticas tienen sentido sólo en el marco de una visión histórica particular de la naturaleza de lo real; por ello, el historiador debe reconocer el hecho de que una noción

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

particular se inscribe en un contexto general de conceptos culturales, un mapa cognitivo convencional en función del cual se desarrollan el pensamiento o la voluntad, la ansiedad o el deseo (Geertz 1975, 83-84).

En función de ese mapa cognitivo y de sus correspondientes estructuras sociales agonísticas hemos examinado unas formas extremas de la operación mágico-religiosa: la de la muerte transferida a una serie de víctimas en prácticamente todas las esferas de la vida social. Y quiero terminar llamando la atención sobre un hecho que me parece notable: el que bastantes de estos rituales de “muerte transferida” hayan sido llevados a cabo en templos. Es el caso de las numerosas tablillas aparecidas en el pozo del ágora de Atenas, procedentes de un cercano santuario (Jordan, en Parker 2007, 123, n. 29), el bien conocido conjunto de Cnido hallado en el santuario de Deméter, las tablillas halladas en el interior del santuario de Morgantina, los textos encontrados en el santuario de la diosa Sulis en Bath, o en el de Mercurio en Uley, las defixiones y los figurillas “vudú” del santuario de Anna Perenna en Roma (Blaensdorf 2010 b; Piranomonte 2010), o los textos execratorios del santuario de la Magna Mater e Isis de Mainz (Blaensdorf 2010 a). Estas evidencias, lo mismo que el carácter votivo inherente a diversos rituales execratorios mencionados antes, contribuyen a cuestionar en mi opinión esa diferenciación excesivamente neta entre magia y religión que ha dominado un sector muy significativo de la historiografía tradicional.

Bibliografía

- DT = Audollent, A., 1904, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Áticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas*.
- DTA = Wuensch, R., 1897, "Appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas", in *Inscriptiones Graecae, vol. II/III: Corpus Inscriptionum Atticarum*, Berlin.
- Gager = Gager, J.G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York / Oxford.
- PGM = *Textos de magia en papiros griegos* (introducción, traducción y notas de J.L. Calvo Martínez y M^a D. Sánchez Romero), Madrid, 1987.
- RIB = Collingwood, R.G. y Wright, R.P., 1965, *The Roman Inscriptions of Britain, I. Inscriptions on Stone*, Oxford.
- SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Amsterdam.
- SGD = Jordan, D.R., "A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 26 (1985), 151-197.
- Alfayé Villa, S., 2010, "Nails for the Dead: A Polisemic Account of an Ancient Funerary Practice", en F. Gordon & F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Leiden, 427-456.
- Betz, H.D. (ed.), 1996, *The greek magical papyri in translation : including the demotic spells*, Chicago.
- Bevilacqua, G., 2006, "Il. 843. Tabula defixionis", in M.A. Tomei (ed.), *Roma. Memorie dal sottosulo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano, 427.
- Bevilacqua, G., 2007, "Le iscrizioni magiche di Roma", en *Acts of the 13th. International Congress of Greek and Latin Epigraphy, Oxford, 2-7 September 2007. Summary Papers A.I.E.G.L.*, Oxford, 80 (poster).
- Blaensdorf, J., 2004, "Guter, Heileger Attis". Eine Fluchtafel aus dem Mainzer Isis- und Mater-Magna-Heiligtum", in Brodersen/Kropp, 51-58.
- Blaensdorf, J., 2006, "Exposition of four Anna Perenna tablets", in M.A. Tomei (ed.), *Roma. Memorie dal sottosulo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano,
- Blaensdorf, J., 2007, "Per benedictum tuum. Eine Versteckte Anrufung des Attis auf einer Mainzer Defixionis tabella (DTM 2, inv. Nr. 182, 18)", *MHNH*, 7, 293-300.
- Blaensdorf, J., 2010 a, "The defixiones from the Sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz", en F. Gordon & F. Marco Simón (eds.), páginas revista digital de la escuela de historia – unr / año 3 – nº 4 / Rosario, 2011

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005, Leiden, 141-190.

Blaensdorf 2010 b, "The texts from the *Fons Annae Perennae*", en F. Gordon & F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Leiden, 215-244.

Blum, R. y E., 1970, *The dangerous Tour*, London.

Brodersen, K. / Kropp, A., 2004, *Fluchtafeln. Neue Funde and neue Deutungen zum antiken Schadenzauber*, Frankfurt am Main.

Brown, P., 1970, "Sorcery, Demons and the Rise for Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages", in M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accsations*, London, 17-45.

Calvo Martínez, J.L. y Sánchez Romero, M^a D., 1987, *Textosde magia en papiros griegos*, Madrid.

Campbell Bonner, 1932, "Witchcraft in the Lecture Room of Libanius", *TAPA* 58, 34-44.

Derks, T., 1998, *Gods, temples and Ritual Practices*, Ámsterdam.

Egger, R., 1948, *Liebeszauber*, *JÖAI* 37, 112-120.

Eidinow, E., 2007, *Oracles, Curses, & Risk among the Ancient Greeks*, Oxford.

Elderkin, G.W., 1937, "Two curse inscriptions ", *Hesperia* 6, 382-395.

Evans Pritchard, E.E., 1937, *Witchcraft, Orackles and Magic among the Azande*, Oxford.

Faraone, C. 1989, "An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946-48)", *TAPA* 119 (1989), 151-153.

Faraone, C.A., 1991, "The Agonistic Context of early Greek Binding Spells", in C.A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religi3n*, New York / Oxford, 3-32.

Faraone, C.A. y Kropp, A., 2010, "Inversi3n, Aversi3n and Perversi3n as Strategies in some new Latin Curse-Tablets from Mainz", in R. Gordon y F. Marco Sim3n (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Leiden, 381-398.

Faraone, C.A., Garnand, B. / L3pez-Ruiz, C., 2005, "(Judges 17:1-4) and a Curse from Carthage (KAI 89): Evidence for the Semitic Origin of Greek and Latin Curses against Thieves?", *JNES* 64, 161-186.

Geertz, H., 1975, "An Anthropology of Religi3n and Magic", *Journal of Interdisciplinary History* 6, 71-89.

Gordon, R., 1999, "What's in a list? Listing in Greek and Graeco-Roman malign magical texts", in D. Jordan , H. Montgomery & E. Thomasson (eds.), *Magic in the Ancient World*, Bergen, 239-277.

Graf, F., 1997, *Magic in the Ancient World*, Cambridge, MA and London.

Herrmann, P., 1981, *Tituli Asiae Minoris*, V.1, Wien.

Jordan, D., 1988, "New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Times", in *Praktika tou XII diethnos synedriou klasik3s archaiologias* , Athens, 275-76.

- Kiernan, P., 2004, "Did the Curse Tablets work?", en B. Croxford et al. (eds.), *TRAC 2003. Proceedings of the 13th. Theoretical Roman Archaeology Conference*, Oxford, 123-134.
- Koenig, I., 1987, "À propos des textes d'envoûtement de Mirgissa (Nubie)", in A. Rocca y A. Siliotti (eds.), *La Magia in Egitto ai tempi dei faraón. Atti del convegno internazionale di studi Milano 29-31 ottobre 1985*, Milano, 301-312.
- Kropp, A., 2004, "Defigo Eudemum: necetis eum": Kommunikationsmuster in den Textenantgiker Schadenauberrituale", in Brodersen/Kropp, 81-97.
- Lattimore, R., 1962, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, Ill.
- López Amor, A., 2001, *Textos griegos de maleficio*, Madrid.
- Mastrocinque, A., 2997, "Late Antique Lamps with Defixiones", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 47, 87-99.
- Nuber, H.U., 1984, "Eine Zaubertafel aus Schramberg-Waldmössingen, Kreis Ottwil", *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 9, 377-384.
- Ogden, d., 1999, "Binding Spells: Curse-tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds", en V. Flint et al., *Witchcraft and Magic in Europe, Ancient Greece and Rome* (B. Ankarloo and S. Clarke, eds.), London, 1-90.
- Parker, R., 2007, *Politheism and Society at Athens*, Oxford (2005).
- Piranomonte, M. (ed.), 1992, *Il santuario della musica. Il bosco sacro di Anna Perenna*, Roma.
- Piranomonte, M., 2006, "I contenitori e le figurine. Magia near alla Fontana di Anna Perenna", in M.A. Tomei (ed.), *Roma. Memorie dal sottosuolo. Ritrovamenti archeologici 1980/2006*, Milano, 194-196.
- Piranomonte, M., 2010, "Religion and Magic in Rome: New discoveries in the Fons Annae Perennae", in Gordon & F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West: Papers from the international conference held at the University of Zaragoza, 30th Sept. - 1st Oct. 2005*, Brill, Leiden, 191-213.
- Preisendanz, K., 1933, "Die griechischen und lateinischen Zaubertafeln", *Archiv fuer Papyrusforschung* 14, 153/164.
- Ritner, R. K., 1993, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago.
- Scholz, M. y Kropp, A., 2004, "Priscilla die Verräterin", Eine Fluchtafel mit Rachegebet aus Geross-Gerau", in Brodersen y Kropp, 33-40.
- Sherwood Fox, W., 1913-14, "Old Testament Parallels to *Tabellae Defixionum*", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 30, 111-124.
- Solin, H., 2004, "Parerga zu lateinische Fluchtafeln", in Brodersen/Kropp, 115-128.
- Strubbe, J.H.M., 1991, "Cursed be he that moves my bones", en Faraone/Obbink 1991, 33-59.
- Tambiah, S.J., 1973, "Form and Meaning of Magical Acts: A Point of view", en R. Horton y R. Fionnegan (eds.), *Modes of Thought*, London, 199-229.

La propiciación de la muerte en los rituales mágicos

- Tremel, J. 2004, *Magica agonistica: Fluchtafel im antiken Sport, Nikepohoros Beihefte* 1, Berlin.
- Trumpf, J. 1958, "Fluchtafel und Rachpuppe", *Athenische Mitteilungen*, 94-102.
- Turner, V., 1972, *The Ritual Process*, Chicago.
- Versnel, H. 1991, "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers", in C. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 60-106.
- Versnel, H. 1998, "An essay on anatomical curses", in F. Graf (ed.), *Ansichten Griechischer Rituale*, Stuttgart y Leipzig, 218-267.
- Versnel, H., 1976, "Two types of the Roman Devotio", *Mnemosyne*, 19,4, 1976, 365-410,
- Wissowa, G., 1905, "Deuotio", *RE* 5, cols. 277-280.