

# La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación

Francisco Marco Simón

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Marco Simón Francisco. La expresión epigráfica de la divinidad en contextos mágicos del Occidente romano: especificidad, adaptación e innovación. In: Cahiers du Centre Gustave Glotz, 21, 2010. pp. 293-304;

doi : <https://doi.org/10.3406/ccgg.2010.1731>

[https://www.persee.fr/doc/ccgg\\_1016-9008\\_2010\\_num\\_21\\_1\\_1731](https://www.persee.fr/doc/ccgg_1016-9008_2010_num_21_1_1731)

---

Fichier pdf généré le 23/09/2021

### **Abstract**

The spaces of magical rituals make possible a higher degree of spontaneity and individualization than that of the public religion. Having this in mind, this paper aims to analyze diverse solutions in the epigraphical expression of divinity in the magical contexts of the western provinces of the Roman empire, from the testament of local deities (such as the Niskae or Adsagonda) unknown in votive altars and dedications, to the consignment of divine personalities known only in the literary sources, to the integration of elements belonging to a Mediterranean koiné which is mainly defined by the so called Graeco-Egyptian magic and the shift from rituals centered in the temple to other transmitted by travelling specialists (as the turibulum of Chartres, the new defixio of the via Ostiense at Rome or the presence of Abraxas in the sanctuary of Anna Perenna make clear).

### **Resumen**

Los rituales mágico-religiosos permiten en general una mayor espontaneidad y libertad que los desarrollados en los espacios de la religión pública. Sobre estas bases, este trabajo analiza diversas variantes en la expresión de la divinidad en contextos mágicos de las provincias occidentales del imperio romano : desde la consignación epigráfica de deidades locales (como las Niskae o

Adsagonda) no atestiguadas en altares o dedicatorias votivas, a la emergencia de poderes divinos sólo conocidos hasta la fecha a través de las fuentes literarias, pasando por las innovaciones rituales derivadas de la adaptación de elementos pertenecientes a una koiné mediterránea definida sobre todo por la magia greco-egipcia y el paso de unos rituales centrados en el templo a otros que se difunden a través de especialistas móviles (como muestran los casos del turibulum de Chartres, la nueva defixio de la vía Ostiense en Roma o la presencia de Abraxas en el santuario romano de Anna Perenna).

LA EXPRESIÓN EPIGRÁFICA DE LA DIVINIDAD  
EN CONTEXTOS MÁGICOS DEL OCCIDENTE ROMANO:  
ESPECIFICIDAD, ADAPTACIÓN E INNOVACIÓN<sup>1</sup>

Las prácticas mágico-religiosas presentan, frente a lo que sucede en el horizonte de la religión cívica, una gestión más personal y un mayor grado de espontaneidad en la relación con lo divino. Ello es posible porque la actividad se sitúa en unos contextos alternativos y más cotidianos que permiten al individuo una mayor posibilidad para escapar al control social de la religión pública. Podría hablarse, así, de un mayor grado de libertad y de individualización en los actores de los rituales mágicos. ¿Hasta qué punto estas condiciones se traducen en una mayor especificidad en la elección de las potencias sobrenaturales que aparecen mencionadas en este tipo de documentos o en la elección de unas determinadas épiclesis de personalidades divinas conocidas en otros espacios más institucionalizados a través por ejemplo de la epigrafía votiva? Sin afán de exhaustividad, las páginas que siguen se proponen contestar a esta cuestión, para lo que me voy a centrar especialmente en los espacios provinciales galorromanos, aunque introduciré al final un par de casos de adaptación innovadora documentados en Roma.

LA VISIBILIDAD EPIGRÁFICA DE DIOSES LOCALES

Un primer rasgo que me gustaría poner de manifiesto es que, con la excepción del conocido calendario de Coligny,<sup>2</sup> que documenta la persistencia de la ciencia druídica y de su plasmación ritualizada dos siglos y medio después de la conquista cesariana de las Galias, los textos más significativos escritos en galo son de carácter mágico,<sup>3</sup> algo que sucede con otros textos producidos en contextos de lenguas locales, moribundas o que se ven amenazadas por otras de potencias coloniales.<sup>4</sup>

Me interesa especialmente considerar en primer lugar aquellas deidades que *no* han aparecido hasta la fecha consignadas en las dedicatorias religiosas cívicas

1. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación financiado por el Ministerio Español de Ciencia e Innovación “Espacios de penumbra: cartografía de las actividad mágico-religiosa en el occidente del Imperio romano” (FFI 2008-01511 / FISO).

2. Le Contel & Verdier 1997.

3. Como los de Chamalières, L’Hospitalet de Larzac o Lezoux (Lambert 1994, p. 149-178; 2002, L-98, 100, 101; Ciurli 2008).

4. Belayche & Corre 2008.

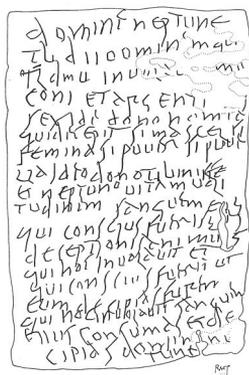


Fig. 1 - Defixio del estuario del Hamble (Hampshire), seg. Tomlin 1997.

o votivas. Un caso muy ilustrativo es el de las *Niskae* (*Niscae*) documentadas en la media docena de plomos aparecidos – enrollados o doblados – en la localidad de Amélie-les-Bains (Pyrénées orientales), en el contexto de una estación termal de época antoniniana. Lamentablemente, esos documentos – dos de los cuales estaban escritos por ambas caras – desaparecieron a mediados del s. XIX, aunque se conserva el dibujo que de los mismos hizo Puiggari.<sup>5</sup> En cuatro de esos textos de difícil lectura, escritos en latín con palabras en otra lengua, que Corominas llamaba “sorotáptico” (la lengua que hablaban los pueblos de los “campos de urnas”), pero que con más versosimilitud es galo, o quizás aquitano, aparecen mencionadas las *Niskae*, como *dom(i)nas Niskas* (las “Señoras Niskas”) o *Niskas aquis* (“Niskas de las aguas”).<sup>6</sup> El vocablo *niska* ha sido comparado con el vasco *neska*, “muchacha”, lo que parecería asegurar el carácter de espíritus acuáticos locales para estos teónimos, y el antropónimo femenino *Nescato* se documenta en una lápida de Selechan (Aquitania).<sup>7</sup> Pero las *Niskae* de Amélie-les-Bains tienen un paralelo lingüístico muy preciso en el dios *Niskus* mencionado junto a Neptunus en una *defixio* hallada en el estuario del Hamble, en Hampshire (fig. 1), contra un ladrón de monedas llamado Muconius.<sup>8</sup> Ello induce a pensar que las *Niskae* sean teónimos correspondientes a deidades acuáticas célticas comparables por ejemplo a la *Sulis Minerua* de Bath, sobre todo si se tiene en cuenta que otro elemento de lectura al parecer segura en uno de esos plomos es *A[u]xiliu[m] [actricibus] deabus Axsonis*, teónimo pluralizado con el que cabría relacionar el hidrónimo céltico *Axona* (Aisne).<sup>9</sup>

La importancia de los espacios acuáticos como lugares en los que se manifiesta la divinidad y, en consecuencia, se realizaban preciados depósitos votivos

5. Lambert 2002, fig. 139.

6. Corominas 1975; Lambert 2002, L-97.

7. CIL XIII, 314. De Hoz 1995 comparó el teónimo en cuestión con el topónimo preromano *Neskania* (Málaga), lugar donde se atestigua un culto acuático antiguo.

8. Tomlin 1997, p. 455-458, n° 1; AE 1997, 977; Kropp 2008, dñ. 3.11/1: *Domine Neptune / t(i)b(i) d(o)no (h)ominem qui / [solidum] involau[it] Mu/coni et argent<e=I>[olo]s / sex ide(o) dono nomi(n)a / qui decept si mascel si / femina si pu{u}er si pu{u}e/lla ideo dono tibi Niske / et Neptuno uitam uali/tudinem sanguem eius / qui conscius fueri<t=S> eius / deceptionis animu<m=S> qui hoc inuolauit et / qui conscius fuerit ut / eum decipias furem / qui hoc inuolauit sanguem / ei{u}us consumas et de/cipias domin[e] Ne[p]/tune.*

9. Lambert 2002, p. 250.

es bien conocida.<sup>10</sup> Con estos contextos se relaciona igualmente una lámina hallada entre los restos de una rica casa de Santiponce/*Italica*, datable en el s. II y dirigida a una *Domina Fons* para que castigue a un ladrón, sin duda otra divinidad indígena de carácter acuático.<sup>11</sup>

Más conocida es la inscripción gala hallada en las Sources-des-Roches de Chamalières, fechable en la segunda mitad del s. I. Allí se invoca entre los *andedion... ditiuion* (posiblemente los “dioses infernales”) a *mapon(on) aruerilatín*. Esta epiclesis se ha explicado con un valor funcional (“El dispensador”) o como epíteto etnonímico (*Aruernus*), pese a que *Mercurius* no está atestiguado en la epigrafía pública de esta *ciuitas*.<sup>12</sup>

Uno de los dos plomos hallados en la sepultura nº 71 de la necrópolis de L’Hospitalet-du-Larzac, escritos igualmente en lengua gala y datables por el contexto a fines del s. I o comienzos del II, menciona en una de sus caras (1a) el teónimo *Adsagsona*, mientras que el otro contiene en el reverso (2b) el vocablo *antummos*, alusivo a la divinidad infernal si no es el propio nombre de la “ultratumba”.<sup>13</sup> La etimología de *Adsagsona* no concita unanimidad: quizás es “une déesse de la requête”.<sup>14</sup> *Adsalluta*, con un inicio del teónimo tan similar, es una diosa acuática que nos ha dejado una decena de testimonios votivos latinos – en compañía de *Savus* o venerada como *Augusta* – en los Alpes surorientales, en una zona junto al río Save en la que estaban asentados los celtas *Taurisci*.<sup>15</sup>

Otros poderes infernales desconocidos en la epigrafía votiva parecen ser *Bregissa* y *Branderix*, mencionados en la tablilla de execración de Le Mas-Marcou (Le Monastère, Aveyron), en lengua gala, datable en el s. I y prácticamente ilegible en la actualidad.<sup>16</sup> El teónimo *Bregissa* significa literalmente “Alta” o “Poderosa”, con un radical que reaparecerá en la irlandesa *Brigit*, mientras que el de *Branderix* (Rey Cuervo) lo hará en el famoso *Bran* de los *Mabinogi* galeses.<sup>17</sup>

10. Sobre la personificación de las aguas y su expresión en la teonimia, véase Šašel Kos 1980; Bourgeois 1991.

11. Itálica: *AE* 1975, 497: *Dom(i)na Fons Foue[ns] / ut tu persequaris tuas / res demando quiscu<m=N>/que caligas meas t<o=E>/luit et solias tibi / dea demando ut tu / illas abo(l)itor si quis / puella si mulier siue / [ho]mo inuolauit / [in] illos persequaris.*

12. En cambio *Mercurius Aruernus* es invocado en varios epígrafes de la zona del Rhin (Thierry & Luginbühl 2001, p. 24). Un *genius Aruernus* se atestigua también en la zona de Chamalières (Mees 2009, p. 16). El teónimo, documentado como *Maponus*, *Apollo Maponus* o *Mabomus* en una decena de altares de Britania (Jufer & Luginbühl 2001, p. 50-51) reaparece como es bien sabido en la figura de *Mabon* de las tradiciones de Irlanda y Gales.

13. Lambert 2002, L-98, p. 251-266. En estos plomos, el *defigens* anónimo, hombre o mujer, se dirige a la diosa *Adsagsona* creyéndose víctima de una conspiración de un grupo de mujeres, quizás con Severa Tertionica como maga a la cabeza, para rendirlas impotentes e inmovilizarlas con vistas a un juicio próximo previsiblemente. Las mujeres aparecen con los calificativos de “madre” (*matir*) e “hija” (*duXtir*). En esta corporación de magas cada una de las cuales se reconoce “hija” de la que le ha transmitido el saber, en la tesis de Lejeune (1985); por el contrario, Lambert cree (2002) que la única maga sería Severa y que el significado de esos dos vocablos es el usual; otra posibilidad señalada por Ciurli (2008) es las mujeres nombradas fueran las sacerdotisas de un determinado culto a *Adsagsona*, cuyo número recuerda al de las nueve *Gallisenae* mencionadas por Pomponio Mela en la costa de los Osismios (*Chorogr.* 3, 40).

14. Lambert 2002, p. 266.

15. Šašel Kos 1999.

16. Lambert 2002, L-99.

17. Mees 2009, p. 106.

Información muy interesante es también la aportada por la lámina argétea de Poitiers/*Limonum*, hallada en contexto funerario en el interior de una pequeña cápsula asociada a huesos fragmentados. Datable en el s. iv, este texto bilingüe galo-latino, escrito en cursiva, invoca a *Magiarsus* para que proteja a Justina, incluyendo una fórmula en galo sobre la recogida de la planta *gontaurion*.<sup>18</sup>

El dios céltico Ogmus fue asimilado por los galos a Heracles, pero se diferenciaba de él porque su fuerza radicaba en su elocuencia, algo representado por las cadenas que unían a su boca con los oídos de sus seguidores, como indica el informador galo de Luciano de Samosata.<sup>19</sup> Pues bien, el carácter infernal de Ogmus parece validado por una *defixio* en lengua ya latina de Bregenz/*Brigantium*, en Austria, datada en el s. i.<sup>20</sup> De nuevo el horizonte de las prácticas mágicas amplía considerablemente la información sobre la divinidad.

La lámina áurea de Baudecet (Gembloux, Bélgica), fue hallada en la *fauissa* de un santuario galorromano. Datable a mediados del s. ii, la inscripción – en lengua gala por lo que parece – está escrita en el interior de una edícula, el frontón de la cual contiene la línea 1.<sup>21</sup> Su contenido ha sido interpretado como una fórmula mágica o bien como una dedicatoria a diversas divinidades (*Rutis* en l. 3, *Taranis* en l. 4, quizás *Fons* en l. 5).<sup>22</sup> Si el vocablo *tarain(i)*, es, efectivamente, un teónimo, tendríamos aquí la más clara mención epigráfica del *Taranis* mencionado por Lucano como uno de los componentes de la tríada divina de los celtas,<sup>23</sup> habida cuenta de que las formas atestiguadas hasta la fecha son *Taranucus*, *Taranuos* o *Taranus*.<sup>24</sup>

Otra diosa local es *Salpina*, a la que se invoca en una *defixio* en forma de corazón o yedra hallada en *Corduba*, la capital de la provincia de la Bética.<sup>25</sup> Si bien se ha interpretado su nombre como una variante popular o corrupta de Proserpina,<sup>26</sup> asimilada a la gran diosa lusitana Ataecina en la insólita execración

18. Kotansky 1994, p. 31–40, p. 33: *Bis gontaurion analabis bis gontaurion su/ce analabis bis gontaurion catalases / uim c anima <m> uim s paternam. Asta / Magiarsse. tutate Iustina <m> quem / peperit Sarra.*

19. *Prel. Heracles* 1 ss.

20. *CIL* III, 11882; Kropp 2008, dfx. 7.1./1.EDCS: *Domitius Niger et / Lollius et Iulius Seuerus / et Seuerus Nigri ser(u)us adue/rsus /a(r)ii Bruttas et quisquis adue/rsus il(l)am loqu(i)t(ur) omnes / per[ea]tis // [Ro]g(o) vos om[n]es q[ui] illi / malum [pa]ratis dari / [3]DM[1]O dari O[g]/mio a[bs] uni / mort[er] 3[t]3[t]3[nti] et Nige[r] 3 / dim[3]o Valerium / [3] et Ni[g]er. Ogmus se atestiguaría epigráficamente tan sólo en otra inscripción de Reims dedicada *Og(m)io Aug(usto)* (*CIL* XIII, 11295; Jufer & Luginbühl 2001, p. 57).*

21. *AE* 1993, 1203: *E[.]IMO / ESOET / IVT[R]ABAVTIO / RVTI D[V]OESANA / TARAIN[I] PANOVA / DIR FONT MEM / MIDR M ARMAR 7 E VILA[B]O VIII MV / MVLCOI CARBRVX.*

22. Excesivamente aventurada parece la interpretación de Mees (2009, p. 164–169), para quien el texto sería un encantamiento medicinal reflejando un sincretismo formado por la coexistencia de elementos orientales y judeocristianos – además de célticos – que individualiza como teónimos o epítetos con una seguridad excesiva.

23. *Luc.*, *Phars.* 1, 440 ss.

24. Jufer & Luginbühl 2001, p. 66. El teónimo I.O.M. Taranus se documenta en Chester (*ibid.*, p. 65).

25. *AE* 1934, 23; *CIL* II2 7, 250: *Dionisia Denatiai / ancilla rogat deibus ego / rogo bono bono / deibus rogo oro bono / einferis bono Salpina / rogo oro et bonis inferis / ut DIOSO quod fit deibus / inferabus ut hoc quod sit / causa et equod uotum / feci ut solua(m) rogo / ut illam ducas rogo / oro.*

26. Museros Ortiz 2000, p. 85; Stylow en *CIL* II2 7, 250; Díaz Ariño 2008, p. 217.

contenida en una placa de mármol de Mérida,<sup>27</sup> la existencia del topónimo *Salpensa* (presente en la famosa *lex Salpensana*),<sup>28</sup> ciudad ubicada junto a Utrera (Sevilla), abre la posibilidad de que *Salpina* sea una divinidad indígena.

Otro interesante caso de una divinidad local que conocemos sólo a través de contextos mágicos es *Duagena*, documentada recientemente en una urna funeraria de Lugo/*Lucus Augusti*, datable entre el último cuarto del s. II y la primera mitad del III. En un grafito inciso junto al borde de una olla funeraria se amenaza a los posibles violadores de la urna de Satur(ninus?) con el castigo por parte de la diosa.<sup>29</sup> Una explicación etimológica posible sería a partir de un celta \**dubwo-* “oscuro” (que remonta a un indoeuropeo \**dheubh*, el mismo que el del *antumnos* mencionado en Larzac), y \**gen-* “nacer”. Podría pensarse en una divinidad (*Dovagena* > *Duagena*) “nacida oscura” o “nacida de la oscuridad”,<sup>30</sup> interpretación que convendría perfectamente a nuestro texto.

#### LA CONSIGNACIÓN EPIGRÁFICA DE “DEIDADES LITERARIAS”

En otras ocasiones encontramos a deidades ya conocidas por textos literarios pero que se consignan por vez primera en epigrafía y en contextos mágicos, en un horizonte caracterizado por la libertad y la “individualización creativa”. Dejando aparte el caso de Anna Perenna, mencionado más abajo, un ejemplo especialmente interesante es el de *Muta Tacita*, mencionada en dos *defixiones*.<sup>31</sup> Una procede de Sisak (*Siscia*) en Croacia, donde fue hallada en las aguas del río Kupa, afluente del Save, que ha recibido su nombre del dios *Savus* mencionado en la misma tablilla.<sup>32</sup> Se trata de una execración datable en el s. I y dirigida contra una serie de grandes personajes de origen extranjero, entre ellos el hispano L. Licinius Sura, de la gran familia tarraconense a la que pertenecía el homónimo personaje que fue íntimo colaborador de Trajano. La otra inscripción, opistógrafa, procede de Kempten (la antigua *Cambodunum*, en Baviera),<sup>33</sup> puede datarse en el s. I y menciona a las *Mutae Tacitae*, en plural, además de las *Eriniae* y de *Orcus*, a las que se pide que la víctima de la maldición, Quartus, enloquezca

27. Por último, Marco Simón e.p.

28. *CIL* II, 1963. La ciudad acuña moneda de bronce con la leyenda *Salpesa* en el s. I a.C. (García-Bellido & Blázquez 2001, p. 336).

29. Marco Simón e.p.: [*Quicumque*] *olla(m) Saturn[ini uiolauerit] habebit Duagena(m) irata(m)*.

30. Marco Simón e.p., con las referencias correspondientes.

31. Marco Simón 2010.

32. Marco Simón & Rodà de Llanza 2008, p. 108-110. Anverso: *Aduers{S}ar(i)o(s)·nos{S}tro(s) / G(aius)·Dom{e}<i>tiu(s) Secund{o}<us> / et·Lucius·Larci{o}<us> / et Secund{o}<us> Vácarus / Cyba(lenses)· et· P(ublius) Citronius / Cicorelliu(s)·Narbone(nsis) / et· L(ucius) Lic{c}<i>nus Sura <H>is{S}pan(us) / et Luc{c}il{I}us / Vål{I}en{te}<s>· ne possi(nt) / c<o>ntra s{S}e faceri / auertat· illo(s) am{a}<n>te(s) / c{a}<o>ntra locui ne ma/li illoru{S}<m> mutu<m>· o(s) fac(iat)(?) / G(aius) Dom<i>tiu(s) S{S}ecund{o}<us> / et· Lucius La(r)c(i)o L(ucii filius) Cyba(lenses) / Muta Tägita [--- / [b?]ona illorum [---. Reverso: *Data depr{e}<i>menti / ma(n)data data istos / Sauo <ut> cura(m) agat / depr{e}<i>ma(i) aduer{S}ar(i)o(s) / no{S}tro(s) o<b>mutua(t) ne / contra nos lucua(nt)*.*

33. Kropp 2008, dfx. 7.2/1. Anverso: *Mutae Tacitae ut mutus sit / Quartus agitatus erret ut mus / fugiens aut auis aduersus basyliscum / ut e[i]jus os mutu<m> (i) sit. Mutae / Mutae [d]irae sint Mutae / Tacitae sint Mutae / [Qu]a[r]tus ut insaniat. Reverso: *Vt Er<γ>I>nis rutus sit et / Quartus Orco ut mutae / tacitae ut muta[e] sint / ad portas aureas.**

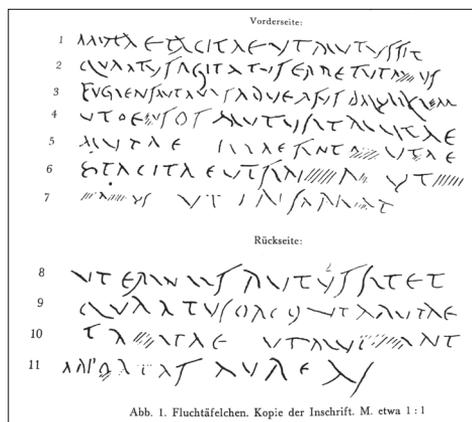


Fig. 2 - Tablilla execratoria de Kempten/Cambodunum (Baviera), seg. Egger 1957.

y huya como el ave ante el basilisco (animal fantástico que aparece mencionado aquí por vez primera en las inscripciones latinas) (fig. 2). Una peculiaridad es que se ubica a las *Mutae Tacitae* junto a las puertas áureas del infierno.

En las dos *defixiones* se pide a *Muta Tacita* que enmudezca a los adversarios: tal apelación es lógica si se piensa que esta antiquísima divinidad latina, de claras conexiones infernales, es la diosa que “hace callar” las bocas y las lenguas enemigas, como ilustra claramente la *historiola* mencionada a propósito de los *Feralia* por Ovidio.<sup>34</sup> Si en el caso de la inscripción de Sisak (en el que la acción totalmente enmudecedora de la diosa se propicia analógicamente a través de la inmersión del plomo en el agua, acceso característico al mundo infernal) es la mención con el dios fluvial *Savus*,<sup>35</sup> el elemento que parece indicar la inserción de *Muta Tacita* en una cosmología indígena, en el caso de Kempten dicha inserción se realizaría en mi opinión a través de su mención en plural. Ciertamente podría pensarse que esa designación pluralizada se explicara desde la triple Hécate, que tanta importancia tiene en las concepciones y las prácticas mágico-religiosas, o que se debiera a una contaminación “de número plural” a partir de las Erinias mencionadas en el mismo texto. En mi opinión sin embargo, creo más bien que en esa mención pluralizada de la diosa latina está presente un rasgo característico de los sistemas religiosos célticos: una “repetición de intensidad” lograda a través de la pluralización de la divinidad femenina protectora, normalmente en tríadas. Los casos de las *Matres*, *Matronae* o las *Iunones* son bien conocidos, y no parece irrelevante indicar que la teonimia de la provincia romana de Retia presenta un horizonte inequívocamente céltico.<sup>36</sup>

34. Ovid. *Fasti* 2, 572-582: *Ecce anus in mediis residens annosa puellis / sacra facit Tacitae (uix tamen ipsa tacet), / et digitis tria tura tribus sub limine ponit, / qua brevis occultum mus sibi fecit iter; / tum cantata ligat cum fusco licia plumbo, / et septem nigras uersat in ore fabas, / quodque pice adstrinxit, quod acu traiecit aena, / obsutum maenae torret in igne caput; uina quoque instillat: uimi quodcumque relictum est, / aut ipsa aut comites, plus tamen ipsa, bibit. / “hostiles linguas inimicaque uinximus ora” / dicit discedens ebraique exit anus.*

35. *Savus* aparece mencionado junto a *Adsalluta* en diversas inscripciones del área alpina oriental y adriática, con un santuario conjunto en Sava, junto al cauce del río, en el límite del Nórico con Panonia Superior: Šašel Kos 1999.

36. Con altares a *Grammus*, *Mercurius*, *Moltinus*, *Ogmius*, *Epona*, *Sirona* o *Neptunus Danubianus* (Jufer & Luginbühl 2001, p. 86). Y si bien no están atestiguadas en Retia las *Matres* o *Matronae*

La fotografía de un plomo mágico latino, de carácter probablemente apotropaico, fue publicada<sup>37</sup> erróneamente como hallado en Chamalières. De acuerdo con la lectura realizada sobre la misma por parte de Lambert, se trataría de una petición dirigida, además de a *Mercurius* y a *Herculis*, a *Caelus pater* y *Terra Mater* conjuntamente, en una invocación cosmológica holística desconocida epigráficamente hasta la fecha.<sup>38</sup>

#### ALGUNOS EJEMPLOS DE ADAPTACIÓN INNOVADORA

Como resultado de las excavaciones llevadas a cabo en Chartres en 2005 por el *Service régional de l'archéologie* bajo la dirección de Dominique Joly, salió a la luz un *turibulum* o incensario con cuatro inscripciones correspondientes a cada uno de los puntos cardinales, mencionando unos *omnipotentia numina* (de los que C. Verius Sedatus se declaraba *custos*, es decir, guardián), acompañado de voces mágicas (figs. 3 y 4).<sup>39</sup> Se trata de un equipo ritual ocultado previsiblemente por dicho personaje a fines del s. I o los comienzos del II en una bodega subterránea con otros utensilios de un *assemblage*.<sup>40</sup>

Si bien la plegaria de Sedatus puede explicarse en términos de la magia grecoegipcia,<sup>41</sup> diversas razones me hacen pensar que las prácticas de Sedatus se comprendan de forma más cabal en relación con una tradición local y una cosmología céltica cuatripartita. El término *dru*, una de las voces mágicas mencionadas, no se corresponde con el horizonte sincrético oriental; por el contrario, hace pensar en el propio nombre de los druidas. En segundo lugar, Chartres/*Autricum* está en el *ager Carnutum*, donde, al decir de César, los druidas se reunían anualmente en un lugar consagrado que tenían por el centro de toda la Galia<sup>42</sup>. En tercer lugar la distribución cuatripartita de las inscripciones

como en provincias limítrofes, sí está atestiguado el culto a las *Silvanae* o a las *Suleviae* (Miks, *Local Gods*).

37. CAG, 63/2, p. 61, fig. 28 n° 1 (Lambert 2002, p. 273).

38. Lambert 2002, p. 273-274: *Ca]ele pater, terra mater au[ / ...]tutem peto qua causa uso / ...]in me stantem sedentem / [cub]antem serpentem aliqui/bus tricis istic morare posit mer/[cur]ius et te ercules qua ibebon[ / ...]coxsa meamala bestia / ...]storas deto.*

39. El texto es idéntico en cada uno de los cuatro lados. He aquí el correspondiente a uno de ellos (Gordon, Joly & Van Andringa 2010, p. 494-495): *Meridie<s> / Vos rogo omnipotentia / numina ut omnia bona / conferatis C(aio) Verio / Sedato quia ille est / uester custos / Echar Aha / Bru Stna / Bros Dru / Chor Drax / Chos / Halcedmedme / Halcehalar / Halcem(e)dme.*

40. Agradezco muy sinceramente a D. Joly la amabilidad que ha tenido al poner a mi disposición los datos e imágenes que interesaban para mejor ilustrar estas consideraciones. El conjunto ritual estaba formado por otros dos *turibula* más, tres vasos con representaciones de serpientes, un *alter* sacrificial, fragmentos de vasos de vidrio y huesos de animales carbonizados, además de piezas de hierro y cobre que han hecho posible la reconstrucción de dos cofres pequeños y otro mayor en el que se guardaría todos estos elementos. La disposición de los textos indica que mientras se llevaba a cabo la combustión del incienso o de los productos preparados en los vasos, se recitaría la fórmula dirigida a los *omnipotentia numina* en cada uno de esos puntos cardinales (Joly, Van Andringa, en Joly *et al.* 2010, p. 200-201). Véase además Gordon, Joly & Van Andringa 2010.

41. En *PGrMag* XIV, 8 ss., se menciona a un "Agathodaimon todopoderoso de cuatro caras".

42. Caes. BC 6, 13, 10: *hi certo anni tempore in finibus Carnutum, quae regio totius Galliae media habetur, considunt in loco consecrato.*

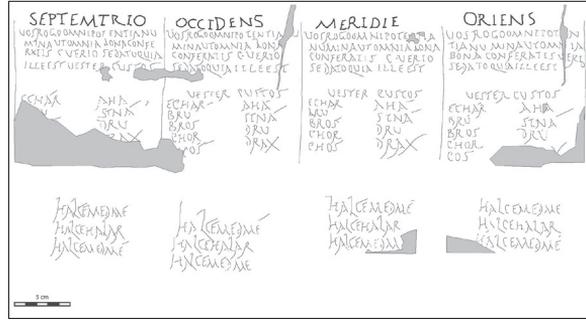


Fig. 3 - *Turibulum* de Chartres/*Atricum*: *Meridies* (foto: Service archéologique de la ville de Chartres).

Fig. 4 - Inscripciones del *Turibulum* de Chartres/*Atricum* (seg. F. Dupont, Service archéologique de la ville de Chartres).

del *turibulum* se insertaría perfectamente en las concepciones cosmológicas cuatripartitas expresadas en monumentos onfálicos como las piedras de Kermaria, Kervaden (Finistère) o Turoe (Irlanda), pilares como los de Pflzfeld o Mavilly, las “cuillères” planas de bronce – probablemente páteras para llevar a cabo libaciones – aparecidas en parejas en las Islas Británicas pero también en Pogny (Marne), en contexto del s. III a.e., la organización cuatripartida del espacio en torno a un centro que reflejan las tetrarquías gálatas de Asia Menor reunidas en el *drunemeton* central de que habla Estrabón (12, 5, 1) o las cuatro provincias de Irlanda con el “quinto” centro.<sup>43</sup> Esos *omnipotentia numina* invocados por su guardián Verius Sedatus serían poderes celestiales similares a los conocidos por los druidas según Lucano o Pomponio Mela.<sup>44</sup>

En definitiva, aun reconociendo las influencias de la magia greco-egipcia, la actividad ritual de Verius Sedatus reflejaría también las antiguas concepciones, en una época en la que los druidas aparecen ya denigrados como magos<sup>45</sup> tras el senado-consulta que los prohíbe en tiempos de Tiberio<sup>46</sup> y la prohibición reiterada en época de Claudio.<sup>47</sup> El sincretismo y el carácter no manifiestamente público o, si así se prefiere, la creatividad individualizada de un personaje como Sedatus se explicaría en ese cambio de horizonte a fines del s. I, lo mismo que la perpetuación y visibilidad de la lengua gala se documenta fundamentalmente en textos mágico-religiosos como los de Chamalières, L’Hospitalet de Larzac y otros anteriormente comentados.

Otro ejemplo que me parece fascinante de adaptación de elementos ya existentes para llevar a cabo una innovación mitológica y ritual en el terreno de las prácticas mágicas ha salido a la luz recientemente en Roma.

43. Para las referencias, Marco Simón e.p. 2.

44. Luc. *Bell. ciu.* 1, 452. Según Mela, los druidas conocen el tamaño de la tierra y del mundo, los cuerpos astrales y la voluntad de los dioses (*Chor.* 3, 15: *Hi terrae mundique magnitudinem et formam, motus caeli ac siderum et quid dii uelint, scire profitentur*).

45. Plin. *NH* 16, 249: *Druidae, ita suos appellant magos...*, a propósito de la recogida del muérdago que crecía en los robles.

46. Plin. *NH* 30, 13.

47. Suet. *Claudius* 25, 5.

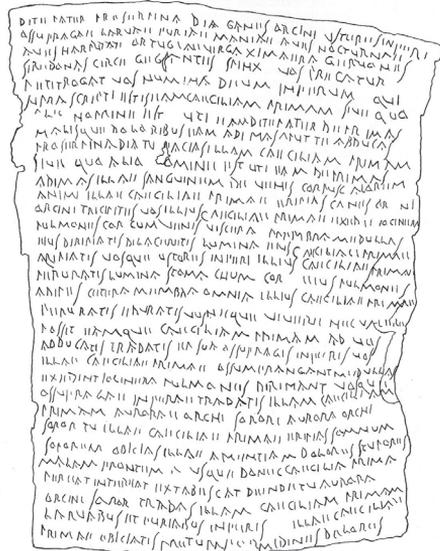


Fig. 5 - *Defixio* de la vía Ostiense, anverso. Roma (seg. Bevilacqua 2010).

Se trata de una larga y muy original *defixio* latina hallada en una tumba de las inmediaciones de la vía Ostiense (fig. 5). Datable en el s. I, es el producto de un ambiente extraordinariamente sofisticado y revela preciosas novedades sobre la religiosidad cotidiana. De esa *defixio* amoraria emerge un panteón infernal complejo y articulado, reflejando a la vez la influencia de la tradición mítica griega en las prácticas mágicas y las novedades introducidas con respecto a la misma. Ese panteón está formado por 18 *numina deum inferum* entre dioses y figuras míticas (algunas desconocidas como las *Vstores inferi*, o las *Ossufragae* y las *Ortygiae*), invocadas al comienzo del texto y reclamadas luego en el transcurso del mismo para provocar la muerte de la víctima. *Dispater*, *Proserpina* y los *Canes Orcini* (perros del Orco) comienzan la nómina, seguidos por otras entidades femeninas monstruosas y devoradoras.<sup>48</sup> Lo más característico es la presencia de *Aurora*, *Orchi soror*, *Aurora* hermana de *Orcus* (es decir, de *Dis Pater* o Plutón), que entra en escena a mitad del texto como destinataria de los restos de la víctima – la pobre Cecilia Prima –. Estamos ante una variante mítica de *Aurora/Eos* desconocida hasta la fecha. Así como los funerales de los héroes Aurora aparece una vez que los huesos han sido quemados y recogidos en la urna, así en la *defixio* Aurora aparece al final de la ejecución del maleficio para recoger los huesos quemados y seccionados del cuerpo de la víctima.<sup>49</sup> La nueva *defixio* romana, en definitiva, contiene un texto de ricas connotaciones literarias y de evidente inspiración poética que ilustra inmejorablemente el horizonte de innovación y creatividad en que se inscriben muchas veces este tipo de rituales.

La epigrafía y también la iconografía documentan los cambios operados a partir de un determinado momento en diversos espacios religiosos, con la emergencia de rituales muy distintos de los que tradicionalmente habían tenido llevado a cabo e involucrando a poderes exóticos junto a otros ancestralmente

48. Bevilacqua & Colacicchi 2009; Bevilacqua 2010.

49. Bevilacqua 2006-2007.

invocados en dichos lugares. Un ejemplo magnífico de estos cambios innovadores es el del santuario de *Anna Perenna* en Roma. En el transcurso de las excavaciones dirigidas en 1999 por Marina Piranomonte en Roma, salió a luz una fontana rectangular con inscripciones dedicadas *Nymphis sacratis Annae Perenna*. Fechables en el s. II, documentaban por vez primera epigráficamente a la antiquísima divinidad latina, señalando al mismo tiempo la ubicación de su santuario<sup>50</sup>. Además del medio centenar de monedas halladas en la fuente (documentando un amplio arco cronológico que a desde Augusto a Teodosio), la excavación recuperó piñas de pino o cáscaras de huevo.

Pero lo más interesante son los materiales relacionados con actividades mágicas: un caldero de cobre (*caccabus*) y unas setenta lucernas, mayoritariamente sin usar, seis de las cuales contenían *defixiones*. Una veintena de éstas fueron halladas en la fontana, donde también aparecieron nueve contenedores de plomo (con tres cilindros uno dentro del otro) y tres de terracota, muchos de ellos con figurillas antropomorfas de cera u otro material orgánico en su interior. Las inscripciones, símbolos y figuras mágicas incisos en los propios contenedores, que habría que considerar como *defixiones* propiamente dichas, documentan claramente la presencia de *Abrahas* en tres casos, y en otro la conocida fórmula *Ablanathanalba*. Todo ello arroja luces extraordinarias sobre la presencia de este poder divino, tan importante en contextos gnósticos y mágicos, en el santuario tradicional de *Anna Perenna* y sus ninfas, para conformar un nuevo sincretismo mágico-religioso en el s. V,<sup>51</sup> en el que se ha producido ya esa evolución en las formas de la autoridad religiosa documentada en otras partes del Imperio romano y manifiestamente en Egipto: el cambio de un ritual sacerdotal “fijado” en el templo al de la movilidad esotérica del mago itinerante,<sup>52</sup> un experto ritual más centrado en solucionar las crisis de la vida las crisis de la vida ordinaria a través de la divulgación de los “secretos institucionales”.<sup>53</sup>

En conclusión, el análisis de textos como los que hemos comentado indica que, al igual que había sucedido con otros elementos adaptados del mundo helenístico-romano como la moneda, el armamento o la escritura, las prácticas mágicas constituyen otra muestra de la incorporación de los espacios provinciales del occidente romano a una *koiné* global determinada en última instancia por elementos greco-egipcios y por el paso de una religiosidad más cívica centrada en el templo a otras experiencias hechas posibles por esos especialistas móviles que llamamos “magos”. La omnipresencia de poderes infernales invocados en los textos es una de las características de esa *koiné* mágico-religiosa. Pero, al mismo tiempo, textos como los que han motivado estas líneas creo que documentan el gran interés de unas soluciones locales en la adaptación de esos estereotipos mediterráneos: por vez primera emergen

50. Piranomonte 2002. Las inscripciones fueron dedicadas por el liberto Eutyches con ocasión de la victoria de su *patronus* C. Atilius Eutyches (Friggeri 2002, p. 26) y por Suetonius Germanus y su esposa Licinia – en dos casos – cumpliendo la promesa contraída si ganaban una victoria, cosa que consiguieron; el segundo de estos altares se fecha el 5 de abril de año 156 (Piranomonte 2002, p. 3-5, con el texto y las referencias correspondientes).

51. Un estado de la cuestión en Piranomonte & Marco Simón 2010.

52. Sobre este aspecto sin duda crucial, véanse Smith 1990; Frankfurter 1998, p. 213 ss.

53. Frankfurter 1998, p. 233.

divinidades ancestrales desconocidas en la epigrafía votiva, pero también se adaptan de manera espontánea, libre y creativa otros poderes sobrenaturales ya conocidos en la literatura o en otros sistemas religiosos existentes.

## BIBLIOGRAFÍA

- Belayche & Corre 2008 : N. Belayche & N. Corre, « La construction de l'“étrange” : quand le latin (et le grec) sont des langues “de puissance” », *Mythos*, 2, n. s., 2008, p. 25-42.
- Bevilacqua 2006-2007 : G. Bevilacqua, « Aurora, Orchi sóror », *Parola del Passato*, CCCLXIV, 2006-2007, p. 47-70.
- Bevilacqua 2010 : G. Bevilacqua, « Essere rapitori e divinitè femminili vendicatrici. Nuovi aspetti del mondo infero dal pantheon delle *defixiones* », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 76, 2010, 1, p. 77-99.
- Bevilacqua & Colacicchi 2009 : G. Bevilacqua & O. Colacicchi, « Una nuova *defixio* latina dalla via Ostiense », *Notizie dagli scavi di antichità*, 17-18, 2009, p. 303-349.
- Bourgeois 1991 : C. Bourgeois, *Divona 1. Divinités et ex-voto du culte gallo-romain de l'eau*, Paris, 1991.
- Ciurli 2008 : F. Ciurli, « La *defixio* de l'Hospitalet-du- Larzac : dati oggettivi e proposte di interpretazione », *Ephesia Grammata*, 2, 2008 <[http://www.etudesmagiques.info/2008/EG\\_2008-03.pdf](http://www.etudesmagiques.info/2008/EG_2008-03.pdf)>.
- Corominas 1975 : J. Corominas, « Les plombs sothothaptiques d'Arles », *Zeitschrift Rom. Philologie*, XCI, 1975, p. 1-53.
- De Hoz 1995 : J. De Hoz, « El doblamiento antiguo de los Pirineos desde el punto de vista lingüístico », en J. Bertranpetit & E. Vives eds., *Muntanyes i Població*, Andorra la Vella, 1995, p. 271-299.
- Díaz Ariño 2008 : B. Díaz Ariño, *Epigrafía latina republicana de Hispania*, Barcelona, 2008.
- EDCS: Epigraphische-Datenbank Claus/Slaby.
- Egger 1957 : R. Egger, *Materialhefte zur bayr. Vorgeschichte*, 9, 1957, p. 72-75 (= *Römische Antike und frühes Christentum*, II, Klagenfurt, 1963, p. 247-253).
- Frankfurter 1998 : D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- García-Bellido & Blázquez 2001 : M. P. García-Bellido & C. Blázquez, *Diccionario de cecas y pueblos hispánicos. Volumen II: Catálogo de cecas y pueblos*, Madrid, 2001.
- Gordon, Joly & Van Andringa 2010 : R. Gordon, D. Joly & W. Van Andringa, « A Prayer for Blessings on three Ritual Objects at Chartres-*Autricum* (France/Eure-et-Loir), en R. Gordon & F. Marco Simón eds., *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30<sup>th</sup> Sept.-1<sup>st</sup> Oct. 2005*, Leiden-Boston, 2010 (Religions of the Graeco-Roman World, 168), p. 487-518.
- Joly et al. 2010 : D. Joly, R. Gordon, J. Simon, W. Van Andringa & S. Willerval dirs., « L'attirail d'un magicien rangé dans une cave de Chartres/*Autricum* », *Gallia*, 67, 2010, 2, p. 125-208.
- Jufer & Lunginbühl 2001 : N. Jufer & T. Lunginbühl, *Répertoire des dieux gaulois. Les noms des divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*, Paris, 2001.
- Kotansky 1994 : R. Kotansky, *Greek Magical Amulets I*, Opladen, 1994.

- Kropp 2008 : A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln* (defixiones), Tübingen, 2008.
- Lambert 1994 : P.-Y. Lambert, *La langue gauloise*, Paris, 1994.
- Lambert 2002 : P.-Y. Lambert, *Recueil des inscriptions gauloises*, II.2. *Textes gallo-latins sur instrumentum*, Paris, 2002.
- Lejeune 1985 : M. Lejeune, « Approche du texte », en M. Lejeune dir., *Le plomb magique de Llarzac et les sorcières gauloises*, Paris, 1985, p. 24-44.
- Le Contel & Verdier 1997 : J.-M. Le Contel & P. Verdier, *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*, Paris, 1997.
- Marco Simón 2010 : F. Marco Simón, « *Muta Tacita* en dos textos mágicos (*AE* 1958, 150; *AIJ* 255-257) », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 76, 2010, 1, p. 101-116.
- Marco Simón & Rodà de Llanza 2008 : F. Marco Simón & I. Rodà de Llanza, « Sobre una *defixio* de Sisak (Croacia) al dios Savus con mención del hispano L. Licinius Sura », *MHNH*, 8, 2008, p. 99-117.
- Marco Simón e.p.: F. Marco Simón, « *Duagena, Ataecina*: Divinidades infernales mencionadas en contextos mágical del occidente hispano », *MHNH*, 10, e.p
- Marco Simón e.p. 2.: F. Marco Simón, « From the Kermaria Stone to the *turibulum* of Chartres: Some Thoughts on Celtic Cosmology », en W. Meid ed., *Hommage to Elisabeth Jerem*, Budapest, e.p.
- Mees 2009 : B. Mees, *Celtic Curses*, Woodbridge, 2009.
- Miks *Local Gods* : C. Miks, « Local Gods and the *interpretatio Romana* » <<http://www2.rgzm.de/Transformation/Deutschland/GoetterHeiligtuemerRaetien/Goetter/GoetterRaetienEN.htm>>.
- Museros Ortiz 2000 : L. Museros Ortiz, « La primera de las *defixionum tabellae* de Córdoba. Una nueva interpretación », *Studia philologica Valentina*, 4, 2000, p. 83-99.
- Piranomonte 2002 : M. Piranomonte ed., *Il Santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna*, Milano, 2002.
- Piranomonte & Marco Simón 2010 : M. Piranomonte & F. Marco Simón, « The *daemon* and the nymph: *Abraxas* and *Anna Perenna* », en *Roma 2008. XVII International Congress of Classical Archaeology – Meeting between Cultures in ancient Mediterranean*, *Bollettino di Archaeologia on line* 2010 <<http://151.12.5.75/archeologia>>.
- PGrMag*: K. Preisendanz ed., *Papyri Graecae Magicae*, Berlin, 1928-1931 (Stuttgart, 1973-1974, 2ª ed.; A. Henrichs).
- Šašel Kos 1999 : M. Šašel Kos, « Savus and Adsalluta », en Ead., *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*, Ljubljana, 1999, p. 93-120.
- Smith 1990 : J. Z. Smith, *Drudgery divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, 1990.
- Tomlin 1997 : R. S. O. Tomlin, « Roman Britain in 1996 », *Britannia*, 28, 1997, p. 455-457.