

LA OBRA DE JULIO CARO BAROJA EN RELACIÓN CON LOS ESTUDIOS SOBRE MAGIA GRECO-ROMANA*

Antón Alvar Nuño, Universidad Rey Juan Carlos.

LA TEORIZACIÓN DE LA MAGIA POR CARO BAROJA.

Todo aquel que se ha acercado a la labor científica de Julio Caro Baroja se ha acabado encontrando tarde o temprano envuelto en el mundo de la hechicería y la magia. Pues uno de los intereses más grandes de tan insigne erudito fue el mundo de lo arcano, desde una juventud de precoz interés de carácter antropológico (1), hasta la publicación de su último libro relativo a la magia, en el que se nos confiesa cansado por un tema que antaño le apasionaba y del que ha terminado huyendo perseguido por las mismas brujas que él había estado buscando (2).

La curiosidad de Caro Baroja por la magia nació siendo él joven, como se ha dicho, con las preguntas que sobre el fenómeno mágico hacía a pastores y campesinos vascos. Más adelante, una vez que hubo leído a los padres del estudio de la magia, Tylor y Frazer (3), profundizó en la materia debido a sus discrepancias con respecto a la intelectualización con la que los sabios británicos habían desmigajado la magia. El principal motivo que enfrentó a Caro Baroja con las ideas de los antropólogos británicos fue su discrepancia de la idea de que la magia fuera un estadio anterior a la religión (4). Y al plantearse esta cuestión entró de lleno en un tema que aún hoy enfrenta a los especialistas

RESUMEN

Una de las líneas de investigación más abundantes en la obra de Julio Caro Baroja es la del estudio de la brujería y la magia. Aunque su interés más evidente era el estudio de este fenómeno durante la Edad Moderna, su creencia en la necesidad de estudiar la cultura diacrónicamente y su formación como historiador de la Antigüedad, hicieron que recurriera constantemente al mundo greco-romano para entender el fenómeno mágico. Se pretende en este artículo mostrar al lector cómo imaginó la Magia Antigua el antropólogo español y cómo ha evolucionado el estudio de esta disciplina desde entonces.

PALABRAS CLAVE

Magia · religión · evolucionismo · simbolismo · Escuela sociológica · funcionalismo · bruja · Inquisición · represión.

SUMMARY

Summary: Witchcraft and Magic were essential areas of research in Julio Caro Baroja's work. Although he was mainly interested in the study of this phenomenon during the Modern Age, both his belief in the necessity of a diachronical approach in cultural studies and his formation as a historian of Ancient History impelled him to turn to Greek and Roman Culture in order to understand Magic. The aim of this essay is to show how the Spanish Anthropologist envisioned Ancient Magic and how this discipline has evolved since then.

KEY WORDS

Magic · religion · Evolutionism · Symbolism · Sociological School · Functionalism · witch · Inquisition · repression.

(5). Tres son los motivos principales por los que Caro Baroja se separa del evolucionismo: sus recuerdos de infancia, que lo sitúan en un mundo en el que la religión está absolutamente formalizada y, sin embargo, existe gente que cree en la magia; sus investigaciones sobre los procesos inquisitoriales contra la brujería (6); y en tercer lugar, las abundantes referencias literarias que conoce en las que queda constatada la convivencia entre magia y religión (7).

A pesar de sus críticas contra el intelectualismo frazeriano, Caro Baroja aprovecha determinados aspectos teóricos del profesor de Cambridge, a saber, el de la magia simpática y sus derivados –homeopática y por contagio–, no tanto por convicción, sino más bien por su coincidencia con la clasificación similar que había encontrado en Plotino (8). Para el caso que nos ocupa, el de la magia greco-romana según Julio Caro Baroja, este dato es de especial interés ya que el autor, de manera intrínseca, se revela partidario de elaborar una definición *emic* de la magia en lugar de dejarse arrastrar por elucidaciones modernas trasladadas al objeto de estudio:

«En cada caso la Magia es una respuesta peculiar que da el hombre a un grupo de hechos concretos y acaso nosotros pretendemos determinar más que los antiguos mismos cuándo interviene un pensamiento de tipo mágico en tales hechos.» (9)

De manera general, Caro Baroja entiende como paradigma de la simpatía mágica el pacto o vínculo que se establece entre el practicante y la divinidad, maligna en unos periodos históricos y benigna en otros (10), que va a satisfacer sus peticiones. Otra característica que pone Frazer de manifiesto sobre la magia y que sirve a los propósitos de Caro Baroja es el carácter coercitivo (11) que ésta tiene. Según él, y completando el marco de comunicación entre el mago y los dioses, en el momento del pacto el hechicero lleva a cabo todo tipo de conjuras y chantajes contra la divinidad a la que se dirige para asegurar la eficacia del ritual. Al asumir el tópico del carácter coercitivo de la magia, Julio Caro Baroja es consciente de que entra en un terreno comprometido del que trata de salir afirmando en unos casos que hay que distinguir entre posturas mágico-religiosas –exentas de chantaje contra los dioses–, y Hechicería –de carácter eminentemente negativo– (12) o, en otros casos, asumiendo la dificultad de definir el término «magia», cuando existe una enorme variedad de manifestaciones espirituales (13). Finalmente, se conforma con la tradicional división de

la magia que hay en Europa, la magia negra y la magia blanca. La primera, como pacto coercitivo con las fuerzas sobrenaturales o con el diablo, es opuesta a la religión y es la que más le interesa. La magia negra está controlada por las mujeres y se practica a la luz de la luna. La magia blanca, por otro lado, está estrechamente relacionada con la ciencia para producir efectos sorprendentes, y con la religión como ritual público, controlado por el Estado y realizado con la intención de beneficiar al colectivo social (14).

Julio Caro Baroja no se conforma con las lecturas antropológicas evolucionistas de Tylor y Frazer relativas a la magia. También conoce la corriente psicologista-funcionalista a través de la obra de Leuba, *la psychologie des phénomènes religieux* (1914) y, sobre todo, de Bronislaw Malinowski (15). Desgraciadamente, Malinowski arrastra el evolucionismo frazeriano y la dicotomía magia-religión, por lo que no debe dar satisfacción intelectual al antropólogo español. Para consolarse, desacredita toda originalidad que Malinowski pudiera tener buscando la génesis de las tesis psicologistas relativas a la magia que propone el polaco hasta que encuentra refugio en Shopenhauer (16). El primero, Malinowski más tarde, y Caro Baroja por fin, creen que la magia es un mecanismo empleado para saciar las pasiones humanas y tratar de dominar un mundo incontrolable. Además, acepta el triángulo propuesto por Frazer y desarrollado por Malinowski cuyos vértices son la magia, la ciencia y la religión no sin antes hacer unas pequeñas modificaciones y añadir un vértice más para tener así la figura completa que delimita su teorización de la magia. El cuadrado simbiótico en el que interactúa el fenómeno mágico quedaría compuesto entonces por religión, filosofía, ciencia y arte (17).

Para completar las tesis evolucionistas y funcionalistas, Julio Caro Baroja se nutre de otra gran corriente de pensamiento, la sociológica. Aunque sus lecturas de Durkheim, Mauss y Evans-Pritchard (18) no le dejen tanto peso como las de Frazer, el camino que se le revela gracias a ellas es sin duda tonificante. Al pensar en el fenómeno mágico como un producto social, comprende que la concepción de «bruja» que nos presentan las fuentes y su asociación con la muerte y la noche, es más propia de una estigmatización social que de una auto-definición de la mujer que se supone que lleva a cabo las prácticas en cuestión. Caro Baroja entiende que la idea de bruja que él tiene, si bien se trata de una construcción conceptual exagerada por las fuentes y el imaginario colectivo, al mismo tiempo, no obstante, incide en lo real, puesto que la creencia colectiva en las brujas y la magia maléfica hacen que sus desgracias vivenciales se canalicen en agre-

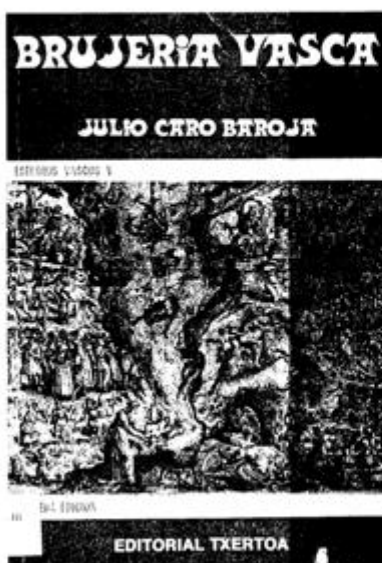
sividad contra una minoría (19) y se materialice en persecución, quema e Inquisición.

Finalmente, Julio Caro Baroja nos advierte de los tres grandes errores que él percibe en sus contemporáneos cuando se dedican al estudio de la magia. El primero es entender la magia como una forma de espiritualidad anterior a la religión e inferior a ésta, así como separar magia de religión (20). El investigador moderno no puede limitarse al estudio de la magia en los pueblos primitivos actuales y obviarla en otros periodos históricos ya que, actuando así, suprime la diacronía como parámetro explicativo para determinadas características culturales, falta grave sobre todo si se trata de casos como el europeo, con una profundidad temporal tan grande que no se puede obviar. En segundo lugar, no se debe comenzar una aproximación a la magia por el hecho de que esté de moda o por el morbo respecto a fenómenos extraños, y mucho menos utilizar como herramienta metodológica la parapsicología (21). Y en tercer lugar, hay que evitar la «tendencia al automatismo» (22) a la hora de utilizar indiscriminadamente términos de diferentes especialidades académicas.

LA MAGIA DEL MUNDO CLÁSICO SEGÚN DON JULIO.

El interés de Julio Caro Baroja por la magia greco-romana es puramente circunstancial. No es más que un satélite periférico que orbita en torno a su objeto de estudio principal, la brujería y la magia en la Edad Moderna (23). La Antigüedad le sirve para atestiguar una génesis del pensamiento mágico europeo. A ella se retrotrae para buscar proto-modelos, arquetipos, de las protagonistas de sus estudios: las brujas. Ello no significa que no conozca otras realidades además de la brujería, pero no las desarrolla (24). Según Julio Caro Baroja, lo que cambia a lo largo de la historia no es la figura de la bruja, que, con respecto a representaciones posteriores, ya se detecta caracterizada prácticamente en su totalidad en las descripciones literarias greco-romanas, sino el contexto en el que se desenvuelve, la «contraestructura histórica» (25).

Una aproximación de estas características supone una ventaja y un inconveniente. Ventaja en cuanto a que así incluye un parámetro en el que no han profundizado ni los especialistas de la brujería en el siglo XVI ni sus homónimos para la Antigüedad: la fuerte influencia de la imagen de la bruja delineada por los autores clásicos en los juristas y teólogos del siglo XVI en adelante. Así, aquellos que deciden quién es bruja y por qué, lo hacen estereotipándola, aprovechándose de un recurso ya creado por el elemento que se considera referente cultural por excelencia. El inconveniente es que



al limitar Julio Caro Baroja su atención al estudio de las brujas que aparecen en los autores clásicos, se deja llevar por unos tópicos literarios que han trascendido del imaginario colectivo a la realidad al menos, como él mismo afirma, desde Tomás de Aquino hasta nuestros días. Además, los autores de los que extrae la descripción de las brujas son escritores de obras de teatro (Aristófanes y Eurípides principalmente), poetas (Horacio, Tibulo, Virgilio, Ovidio...), o satíricos y escritores de novela (Petronio, Apuleyo de Madaura, Luciano), géneros todos estos en los que existe libertad para recurrir a la ficción; en cambio, en géneros literarios que aspiran a ser más objetivos o con un grado intelectual más elevado, como la historia o la filosofía, la utilización de la bruja tipificada es mucho menor. La más abundante aparición de un arquetipo de bruja en un tipo de literatura que en otra no debe ser por casualidad (26).

Mediante las fuentes a las que Julio Caro Baroja recurre, se forma la idea de la existencia en el Mundo Clásico de unas brujas malvadas, que llevan a cabo sus prácticas impías al amparo de la noche, bajo la protección de siniestras diosas como Hécate y Diana, y cuya única finalidad es la satisfacción bien de sus intereses más viscerales y su insaciable sed de venganza, bien de los de sus clientes (27). Las brujas son todas miembros de una casta que tienen su propio árbol genealógico: Hécate, nieta de Helios, es madre de las dos primeras

hechiceras humanas, Circe y Medea. A partir de ellas, y mediante transmisión oral, se revelan sus secretos y poderes de madres a hijas (28). No sólo parecen heredar el conocimiento empírico para la creación de pócimas mágicas y unguentos enamoradizos, sino que también heredan una maldad sin límites. Hécate es una diosa que para entrenarse en el arte de la caza, persigue hombres, prueba la eficacia de los venenos que prepara en extranjeros desprevenidos y comete parricidio (29). Su crueldad sin límites pasa a sus hijas, y así sucesivamente hasta que nos encontramos con las brujas de Petronio, las *estrigas*, que al caer la noche se transforman en terribles pájaros que secuestran a los niños dormidos sin que sus madres puedan hacer nada, y les chupan la sangre hasta matarlos (30); o la famosísima bruja Erico de Lucano, que no necesita presentación al ser por todos conocida su capacidad para levantar a los muertos, su mal aliento, la libidez de su rostro y su melena desgredada (31). En cuanto al recurso a las «Celestinas» de la Antigüedad para conseguir amores no correspondidos, Caro Baroja conoce no pocos ejemplos. Tibulo, Ovidio, Luciano, o, una vez más, Petronio, le sirven para presentarnos a unas viejas dedicadas a la preparación de pócimas enamoradizas, brebajes para desatar las pasiones más instintivas o potingues para levantar órganos dormidos que sus clientes necesitan si quieren salir airosos de sus aventuras amorosas (32).

Para llevar a cabo su empresa a buen éxito, y basándose en Plotino como se ha comentado antes, Caro Baroja cree en la existencia de un pacto entre las brujas (y los magos de la Antigüedad en general) y las divinidades a las que se dirigen. Tomando como referencia Caro Baroja principalmente a Platón, cree que estos pactos, a diferencia del tono habitual con el que se dirige una persona a un ser sobrenatural, están basados en la conjura, la amenaza y la conminación (33). Mediante este esquema, Julio Caro Baroja consigue asociar las brujas clásicas con aquellas acosadas por la Inquisición, que también hacen un pacto pero, en este caso, con Satán.

Algo parecido a la relación entre los pactos de las brujas clásicas y los de las brujas de la Edad Moderna ocurre con la Inquisición. También Caro Baroja busca en la Antigüedad modelos de persecución que se puedan asociar a lo que ocurrirá durante los siglos XVI y XVII. De modo que los acontecimientos que suceden en Roma en el año 331 a.C. narrados por Tito Livio, son comprendidos como una primera actuación inquisitorial: ciento setenta mujeres son condenadas por los magistrados de Roma acusadas de la utilización de veneno. Una escena muy parecida, esta vez en el 186 a.C., describe de nuevo Livio. Y de la misma manera

comprende Caro Baroja el *Senatus consultum de Bacchanalibus*. Con respecto a la persecución institucionalizada contra prácticas no controladas por el poder político, Julio Caro Baroja propone con perspicacia que este sistema es un eficaz elemento de control sobre cualquiera que pueda ser considerado enemigo del orden establecido (34).

Ambos esquemas explicativos, el del pacto entre las brujas y sus divinidades tutelares, y el de la represión estatal contra mujeres desviadas, son estructurados por Julio Caro Baroja mediante elementos configuradores que extrae del mundo que mejor conoce, el de la brujería e Inquisición en los siglos XVI y XVII, y trasladados en bloque a la Antigüedad.

La Apología de Apuleyo es un ejemplo incómodo para Caro Baroja. El autor de las *Metamorfosis*, como bien se sabe, fue acusado de haber practicado artes mágicas para conseguir el amor de una viuda de buena posición social. El proceso judicial contra él y su supuesto conocimiento de encantamientos y pócimas amorosas, rompen con la especulación barojiana de que el conocimiento arcano se pasa de madres a hijas. La respuesta que él da es, simplemente, que no se puede considerar como un caso destacable puesto que para un solo ejemplo que hay de brujería masculina, existen cien del sexo opuesto (35).

Convencido de la veracidad de las fuentes clásicas, Julio Caro Baroja asegura que el origen de la magia greco-romana está en Persia. La narración del origen de la magia que aparece en el libro XXX de la *Historia Natural* de Plinio, sirve a nuestro antropólogo como base para explicar la etimología de la palabra. Cimenta la solidez de la narración de Plinio en autores anteriores que nombran a la casta sacerdotal persa con el apelativo de *Magós*, en concreto, Heródoto y Jenofonte. Al situar a los autores griegos y al romano en su correspondiente posición histórica Caro Baroja explica, basándose siempre en las fuentes literarias, que el mundo griego, receptor del término extranjero proveniente de Oriente Próximo, no confunde la casta sacerdotal persa con lo que nosotros denominamos magia. Los griegos son perfectamente conscientes de la denominación étnica que utilizan; la confusión sólo puede ser posterior, ya que para lo que nosotros entendemos como magia, ellos utilizan la palabra *goetia* (36). La fagocitación del término *goes* por parte del *magus* es un proceso largo cuya culminación es la explicación de Plinio. El autor latino es interpretado como culpable en gran medida de esta confusión, ya que idea una teoría difusionista en la que asocia la actividad cultural persa a aquella de las magas tesalicas, que reciben su conocimiento de los magos zoroástricos (37). A partir

de ese momento, «Magia» define esa compleja realidad que según Caro Baroja se alimenta de la religión, la filosofía, la ciencia y el arte.

Pero no es sólo la etimología de la palabra «magia» la que interesa a Julio Caro Baroja. La dilatada bibliografía con que el maestro se ha ganado su justo prestigio pone de manifiesto, y el propio Caro Baroja advierte que no quería ser recordado exclusivamente como el autor de *Las brujas y su mundo* (38), que tiene un interés filológico evidente (39). Por tanto, no es de extrañar que se fijara en la etimología de la palabra «magia», ni de otras muchas relacionadas con este mundo espiritual. No podían ser menos las palabras «bruja», o «estrige». «Bruja» la considera proveniente del latín *voluculum*, arguyendo que existe una relación entre la voz latina, que tiene la idea de envoltorio, y un ritual típico en la práctica de la brujería, que consiste en envolverse el cuerpo, embadurnarse de ungüentos para transformarse en un animal o un ave nocturna —así lo ponen de manifiesto Apuleyo y Luciano—; en cuanto a la estrige, la lechuza, como rapaz nocturna que es, no le resulta extraño a Caro Baroja que su nombre pueda venir de las terribles *strigae* de Ovidio o Petronio, aquellas malévolas mujeres que se metamorfeaban en un ave nocturna para raptar a los niños indefensos (40).

Y este interés barojiano por las palabras hace que llegue a la misma conclusión, aunque siguiendo diferentes derroteros, a la que llegó Tambiah en 1968 (41). Se trata del poder intrínseco de la palabra en el ritual mágico (42). Parece que el maestro no conoció el interés por la pragmalingüística que mostraron los antropólogos simbolistas a partir de las teorías desarrolladas por Tambiah, pero su perspicacia hizo que dedicara al menos unas líneas a un tema que desde el simbolismo antropológico se ha desarrollado para la magia en la Antigüedad.

En el intenso debate que se desató en torno a las relaciones entre la religión y la magia, y que aún está sin resolver, Julio Caro Baroja propone una interesante clasificación para la magia antigua. Dentro del complejo mundo de lo espiritual, de las relaciones con seres sobrenaturales, de especialistas religiosos, intermediarios entre lo humano y lo divino, se suele hacer una división entre magia y religión. En el caso de que un individuo se dirija a la divinidad de manera coercitiva para satisfacer un deseo utilizando como intermediario a un mago, estamos ante magia; para el caso de que se dirija en forma de sumisa plegaria y usando a un sacerdote, se trata de religión. Pero hay casos en los que la frontera inventada que se ha impuesto desde el racionalismo moderno para delimitar la religión de la magia se diluye: en el caso de que el intermedia-

rio sea un sacerdote que se dirige al dios de manera amenazante, o en la situación opuesta, es decir, que sea un mago el que entone una oración con humilde devoción, el investigador moderno no tiene más remedio que aceptar la ineficacia de su demarcación conceptual y trazar nuevos márgenes para su ordenación terminológica (43). Al romper la separación entre religión y magia, Julio Caro Baroja acepta el binomio magia blanca estatalizada frente a magia negra perseguida como sistema que permita situar diferentes manifestaciones ambiguas en la relación religión-magia (44). Este esquema mental le sirve para incluir a la magia en un determinismo histórico que desembocará en la persecución sistematizada del Tribunal de la Inquisición:

«Al enemigo del poder constituido se le acusa del crimen de la magia. [...] El crimen colectivo tiene caracteres estereotipados. La acusación contra el hombre de personalidad poderosa también puede basarse en que subyuga o domina mediante la magia» (45).

Son dos los personajes que hacen de vínculo entre el Mundo Antiguo y la Edad Media y mantienen la continuidad conceptual de la magia negra a lo largo de la Historia. En primer lugar, Agustín de Hipona establece una teoría del «ensueño imaginativo» que se mantiene durante el comienzo de la Edad Media. La teoría agustiniana no creía en la posibilidad real de las habilidades sobrenaturales que, se decía, poseían las brujas. Ante los testimonios que se refieren al poder de las brujas, Agustín responde que no son más que un artificio del demonio, que sume en una especie de sueño profundo a los hombres que dicen haber visto en acción esos poderes; estando dormidos es cuando los supuestos testigos del poder de las brujas sufren una especie de trance onírico en donde creen real todo lo que sueñan. Sin embargo, este escepticismo hacia los poderes ocultos de las «hijas de Hécate» cambia radicalmente a raíz de la percepción que tiene Tomás de Aquino de la brujería, antitesis de la del de Hipona. A partir de la Baja Edad Media, las tesis de Santo Tomás se imponen, y la imagen greco-romana de la bruja se mantiene viva con la publicación de *La Celestina* y obras similares (46). Eso justificaría la creación del tribunal de la Inquisición, un mecanismo más eficaz que las leyes altomedievales contra la brujería.

Algunas escenas del *Menón* de Platón, de la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato, o, en fin, la enigmática muerte de Germánico relatada por Tácito, son ejemplos todos que se adecuan, por lo

Reunión de colaboradores de la *Revista de Occidente* en casa de Don Teófilo Hernando hacia 1950. Sentados en 2ª fila, de izquierda a derecha: José Ortega Spottorno, Fernando Vela, Julio Caro Baroja, Pedro Laín Entralgo, José Ruiz Castillo, Teófilo Hernando y Paulino Garagorri. En pie: desconocido, Miguel Ortega Spottorno, desconocido, Iullán Marías, José Tudela, desconocido, Nicolás Müller y Teófilo Hernando (hijo).

similar de su desenlace final, a la sentencia barojiana citada un poco más arriba. La adopción del cristianismo como religión oficial del poder establecido abre un nuevo apartado histórico en el que la demonización de todas las creencias espirituales no cristianas mediante la asociación de sus dioses y cultos con el demonio y su equiparación a la antes perseguida magia negra, acabará creando un aparato no permisivo que, para expurgar todas las tendencias religiosas no sancionadas, entrará en una vorágine de persecuciones hasta el siglo XVIII (47). Para conseguir un eficaz resultado, los intelectuales al servicio del nuevo orden reciclarán la elaboración del Mal hecha desde el paganismo, de manera que los modelos establecidos de magia negra y brujería aseguran su supervivencia hasta las narraciones de pastores y campesinos vascos que llegan a oídos de un joven Julio Caro Baroja que dedicará una buena parte de su labor intelectual al estudio de estas coincidencias arquetípicas.

LOS ESTUDIOS ESPECIALIZADOS EN MAGIA GRECO-ROMANA (48).

Al leer las páginas que Julio Caro Baroja dedica a la magia en la Antigüedad, y al revisar las obras que consulta, da la sensación de que la investigación sobre la hechicería greco-romana es un terreno virgen tratado tangencialmente por unos

pocos (49). La realidad historiográfica es muy distinta. El interés por la magia en la *oikoumenē* mediterránea, que en los últimos quince años se ha desatado de manera incontrolable, era un tema de estudio atractivo y seductor desde comienzos del siglo XX. Ciñéndonos estrictamente a Grecia y Roma y dejando a parte el mundo hebreo, de singular importancia como elemento de transmisión de tradiciones mágicas entre oriente y occidente (50), dos han sido las obras básicas sobre las que se ha levantado toda la historiografía contemporánea. Una de ellas es el *corpus* en el que A. Audouin recogió todas las tablillas de execración que se habían descubierto hasta la fecha (51). La otra obra básica en el estudio de la magia antigua es el *corpus* de papiros que comenzó a recopilar de manera sistemática A. Dieterich y cuya publicación no pudo llegar a ver (52). Ambos *corpora*, por su interés para el estudio de la magia, han sido objeto de constantes reediciones y ampliaciones de materiales hasta prácticamente nuestros días (53). A estas dos fuentes documentales se han añadido en los últimos años otras que incluyen amuletos mágicos (54).

La calificación de «*fromage mystique*» (55) que se daba a los papiros mágicos en el siglo XIX ha sido sustituida por la de «*one of our most important sources of ancient religious life*» (56), expresión que refleja nitidamente la ebullición historiográfica



que existe en torno al tema que Julio Caro Baroja tocó tangencialmente a lo largo de su carrera académica. El sabio español fue precursor de estos estudios en la Península Ibérica, pero no llegó a conocer todo el trabajo ni las novedades que estaban presentando sus contemporáneos europeos.

Las tendencias actuales tienen una visión más amplia que la que se presenta en la bibliografía barojiana al incluir papirología, epigrafía y arqueología en sus discursos. Ello no quiere decir que las reflexiones del antropólogo español queden anuladas ya que éste, a pesar de lo limitado de sus materiales, plantea y da respuesta a problemas que siguen abiertos. De hecho, no resulta difícil asociar el pensamiento de Caro Baroja a tendencias interpretativas que sí incluyen las fuentes que manejan habitualmente los especialistas en magia greco-romana.

Ante el problema conceptual sobre la definición de «magia», se puede dividir a los investigadores modernos en dos grupos polarizados: aquellos que opinan que no se puede usar el término y otro grupo que defiende la legitimidad de su uso. En realidad, ambos grupos representan dos caras de la misma moneda, la de la necesidad de una redefinición conceptual. El grupo de investigadores que opinan que el término «magia» carece de contenido semántico comienza con el antropólogo francés R. R. Marett, conocido por Julio Caro Baroja y, probablemente, causante de las dudas que éste tenía con respecto a la definición del término. A partir de entonces, un grupo de antropólogos (57) e historiadores de la Antigüedad (58) han seguido esta línea. En el reverso de la moneda se encuentran aquellos que sí creen en la necesidad de mantener el término. Se abre para este segundo grupo un abanico de propuestas entre las que destacan los que creen que se debe emplear la palabra «magia» en el sentido que se le da en el seno de la sociedad que se está estudiando (59), aquellos que opinan que se define desde el orden social establecido, es decir, magia serían todas aquellas prácticas desviadas o ilegales, y aquellos que proponen mantener la palabra siempre que el investigador que la emplee la cargue de contenido semántico (60).

El debate terminológico se dificulta todavía más a partir del momento en que se estudian en profundidad los materiales. Para el caso de las tablillas de maldición, después de los recientes hallazgos, se han hecho nuevas propuestas clasificatorias frente a la original de Audollent. El propulsor de la reforma en este caso es H. S. Versnel, desgajando un grupo de tablillas de la taxonomía original. El nuevo grupo, llamado por Versnel «*prayers for justice*», incluye una serie de láminas que no comparten las características de las láminas de execra-

ción. Las características del nuevo grupo incluyen divinidades de todo tipo y no sólo las ctónicas que aparecen en una tablilla de execración estándar, calificativos elogiosos a estos dioses, expresiones de súplica a la hora de dirigirse a la divinidad, términos que expresan una injusticia causada al ejecutor de la tablilla y el nombre propio del autor de la tablilla entre otras características (61). La nueva propuesta supone un rechazo directo a uno de los problemas en la definición de «magia», a saber, el de si existe una dicotomía entre magia coercitiva frente a religión suplicante o si por el contrario se trata de una construcción imaginaria de esa diferencia (62). Se percibe en esta disquisición, por tanto, un *continuum* que Julio Caro Baroja ya afrontó en su día. Si hubiera vivido para conocer los nuevos argumentos que se han ido forjando desde los años 90 contra la separación entre magia y religión, los habría aprovechado y reforzado sin duda para confirmar su idea de la dudosa utilidad de separar religión y magia.

Recordará el lector que una de las escuelas que había ayudado a Caro Baroja a moldear su pensamiento relativo a la magia fue la sociológica. Inspirado por las lecturas de Durkheim y sus sucesores, el maestro español entendió que una de las características de la magia es que funcionaba como clasificador social, de modo que se empleaba como término peyorativo, práctica común de grupos marginados (63) y una práctica ilegal que subvertía el orden social. Paralelamente, algunos historiadores de la Antigüedad han entendido la magia de manera similar a la que sugería Caro Baroja. Las formas en que la magia transgrede el orden establecido son varias: los filtros amorosos permiten a la persona que los usa emplearlos para enamorar a miembros de estratos sociales superiores; la magia puede hacer que un heredero al trono muera en beneficio de un segundón; permite ganar apuestas en las carreras dando ventaja al que la emplea sobre sus competidores; o ganar pleitos...

En el transcurso de las investigaciones se han ido planteando nuevas dudas para entender cómo emplea el colectivo el término «magia». Un ejemplo de ello es por qué la magia en ocasiones se presenta como algo engañoso y banal. Cuando las fuentes clásicas se refieren a ella de manera burlesca y mordaz, lo hacen para persuadir a la sociedad para no emplearla. Por eso es clasificada como superstición, o recurso de acceso a la divinidad inútil frente a la religión cívica (64).

Una de las nuevas cuestiones más importantes para la comprensión de la semántica de la magia en las fuentes es el de la alteridad (65), de modo que se ha hecho clásica la sentencia de Grant «tu magia es mi milagro, y viceversa» (66). Definir la religión

del otro como magia es una manera de situarla en posición de inferioridad con respecto a las creencias espirituales de uno mismo, por eso la magia es la religión del bárbaro y proviene del extranjero (67). En su comprensión de la magia clásica, Gordon la conceptualiza en pares de opuestos: existe una magia voluntaria, con todo su ritual adjunto, frente a una magia involuntaria –aojamiento o poderes propios de algunas plantas–, definida como charlatanería pero al mismo tiempo ansiada como recurso rápido, y extranjera pero cercana a la vez. Es este último aspecto el que el investigador pretende destacar para demostrar cómo la magia no es una práctica exterior que ha invadido el sistema cultural greco-romano, sino que es propia a este sistema aunque las élites intelectuales greco-romanas la rechacen (68).

Otra aproximación al estudio de la magia, la emocionalista, hacia la que más afinidad sentía Julio Caro Baroja influido por Schopenhauer, ha ins-

pirado también a los especialistas en sus intentos por dilucidar el funcionamiento de la magia y su éxito pese a ser ilegal o estar mal vista. Una de las argumentaciones que se ha esgrimido, que Caro Baroja habría considerado como una aberración, es la explicación de hechizos descritos en las fuentes como efectos parapsicológicos. Se podría hacer una enorme lista de poderes que desatan démones invocados o hechizos en acción que se han comparado con telepatía, psicoquinesia, estados de disociación mental, automatismo o posesión de una persona sobre otra, hipnosis... (69) Estas explicaciones, aunque sensacionalistas, han influido y se han tratado de diluir en comentarios como «*Humans are too complex, so are bacteria and viruses, and there are just too many variables. And when medicine –ancient or modern– fails, turning to a healer, an exorcist, or today to "alternative medicine", may not be irrational and may at times make some sense*» (70). Existen, no obstante, explicaciones psicologistas menos extremas. Por ejemplo, Gager explica que las láminas de execración incluyen los nombres de aquellos que son maldecidos precisamente para que estos puedan saber que alguien está lanzando hechizos contra ellos (71). Al saberlo, les invade el temor y recurren a contrahechizos y amuletos de protección (72), que funcionarán como un placebo que paliará el miedo del maldecido. También se han explicado determinados rituales descritos en los papiros mágicos, sobre todo los adivinatorios, como eficaces precisamente porque actúan en la consciencia de los practicantes (73).

A partir de la publicación de los papiros mágicos griegos y de las láminas de maldición, un nuevo campo que se ha abierto es el del estudio simbólico en torno a la redacción de fórmulas mágicas. En efecto, ante algunas palabras que no se han podido descifrar, se piensa, tomando como modelo el influyente artículo de Tambiah (74), que se trata de expresiones que sólo conocen los iniciados en la magia, como los nombres «verdaderos» de los dioses o un lenguaje mágico desconocido para el no iniciado. Gracias a estos «abracadabra» el mago tiene la herramienta adecuada para lograr el resultado deseado de manera directa. Si se ha podido diseccionar el ritual y dividirlo en partes con poder independiente unas de otras, como un léxico con poder autónomo, también se puede hacer con éste, hasta llegar a extraer unas migajas, el alfabeto, que también tiene efectos mágicos independientes (75). Tal es el caso de las letras efesias, que se presentan en las fuentes como letras que, si se llevan encima, permiten al portador exorcizarse de un espíritu no deseado, vencer en acontecimientos agonísticos, lanzar conjuros... Aunque se ha perdido el sentido y el origen de las letras efesias, hay estudios filológi-

Julio Caro Baroja

Las brujas y su mundo



cos que tratan de darles un origen y, sobre todo, demostrar que, aunque se haya perdido su sentido, en un principio debieron ser comprensibles para aquel que las oyera recitar (76).

Para completar las explicaciones simbólicas de las prácticas mágicas, no se debe dejar de lado uno de los mecanismos de funcionamiento del conjuro que Caro Baroja tenía presente constantemente, el de la simpatía mágica. La fórmula de la simpatía mágica, popularizada por Frazer, se ha mantenido gracias a que es el mejor medio de entender cómo funcionan las muñecas vudú que han ido apareciendo por todo el Mediterráneo, por qué se atan y se clavan las láminas de maldición... Puesto que estas muñecas representan a personas de la vida real, y las láminas representan a las personas sobre las que se quiere lanzar el conjuro al incluirse en ellas sus nombres, si se atan estas muñecas y láminas, se clavan, se entierran, etc., las personas que representaban se verán afectadas de manera similar (77).

Los últimos hallazgos están revelando que el préstamo simbólico no es sólo entre tradiciones mágicas, sino que también existe una apropiación por parte de los magos de determinadas características que pertenecen a religiones propiamente dichas. En el Mediterráneo occidental, donde menos atestigüado estaba este fenómeno, empiezan a aparecer láminas plúmbeas con maldiciones en las que en lugar de invocarse a los dioses habituales en este tipo de fórmulas mágicas, se implora a Atis,

Isis y otras divinidades propias de los cultos misticos (78).

La complejidad que presenta el estudio de la magia en un período histórico es enorme. Si a esa dificultad se le añade la intención de explicar este fenómeno diacrónicamente, las complicaciones que se le presentan al investigador crecen exponencialmente. Por eso, aunque Julio Caro Baroja no conociera de primera mano los avances que se estaban llevando a cabo en el estudio de la magia greco-romana, no se debe infravalorar la ardua tarea que decidió llevar a cabo al tratar de dar una continuidad a la magia en el Mediterráneo. Además, la visión general que tiene Caro Baroja sobre la magia greco-romana no difiere sustancialmente con respecto a los especialistas en la materia salvo en el hecho de que él, por conveniencia, se centró en el estudio de la brujería y la represión contra la magia dejando de lado otros fenómenos como la adivinación, la necromancia, la astrología, la demonología o la alquimia. Aunque con la redacción de este artículo traiciono la memoria de don Julio, que no quería que se le recordara sólo como el autor de *Las brujas y su mundo*, creo que no debemos pasar por alto el estudio de la magia en un homenaje al insigne investigador que demostró su valía en tantos campos del saber, ni renunciar a su magisterio a la hora de aproximarse al estudio de la magia en la antigüedad.

NOTAS

- (*) Agradezco a los informantes anónimos las sugerencias hechas en la versión de este trabajo previa a su publicación.
- (1) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1961, pp. 9-10; *Algunos mitos españoles*, Madrid, Ed. del centro, 1974 (1941), pp. 186 y ss.
- (2) J. Caro Baroja, *Magia y Brujería*, San Sebastián, Ed. Txertoa, 1987, pp. 7-8.
- (3) Queda patente el estrecho seguimiento que Julio Caro Baroja hacía de Frazer en J. Caro Baroja, «J. G. Frazer», *Escorial*, IV, 1941, pp. 141-150. Esta necrológica, una sucinta biografía del sabio británico, le escribió nada más enterarse de su muerte.
- (4) *Id.*, *Magia y Brujería*, p. 32 y *Vidas mágicas e Inquisición* vol. I, Madrid, Taurus, 1967, pp. 23-24.
- (5) H. S. Versnel: «Some reflections on the relationship magic-religion», *Namus*, XXXVIII, 1991, pp. 177-197.
- (6) Las publicaciones de J. Caro Baroja sobre el tema son abundantes: «Hechicería vasca», *Anuario de Eusko-folklore*, XIII, 1933, pp. 89-145; «Las brujas de Fuenerrabía (1611)», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, III, 1947, pp. 189-204; «Doña Antonia de Acosta Mejía. Perfil de una hechicera del s. XVII», *RDT*, XVII, 1961, pp. 39-65; y los ya citados *Las brujas y su mundo* y *Vidas mágicas e Inquisición*.
- (7) Las referencias literarias forman parte de los cimientos en que edifica su obra. Sirva de ejemplo *Teatro popular y magia*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1974.

- (8) La magia simpática funciona mediante el sistema *similia similibus* es decir, que gracias a una armonía cósmica que pone en relación al universo con la vida cotidiana, se puede hacer una copia de cualquier cosa en el ritual mágico de modo que, mediante una analogía, esa cosa se verá afectada si se incide sobre ella en la copia hecha durante el ritual. Para la magia por contagio, una variante de la anterior, se necesita algo que haya estado en contacto con el objetivo del encantamiento (por ejemplo, un mechón de pelo o un pedazo de tela) J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, ob. cit., I, p. 24-31; *Magia y brujería*, ob. cit., p. 18; *De la superstición al ateísmo*, ob. cit., Madrid, Taurus, 1974, p. 190.
- (9) *Las brujas y su mundo* ob. cit., p. 34.
- (10) Antes de la adopción del cristianismo como la religión oficial del Estado, las divinidades tutelares de la hechicería no tienen por qué ser malvadas (salvo el caso de Hécate). Después de la imposición del cristianismo, el único dios asociado a la magia es el Diablo (J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* ob. cit., pp. 71-109).
- (11) J. Caro Baroja, *Ritos y mitos épicos*, ob. cit., Madrid, Istmo, 1974, p. 219; *Las brujas y su mundo*, p. 32 y 43; *Magia y brujería*, ob. cit., p. 20 y 47-53; *De la superstición al ateísmo*, ob. cit., pp. 189-190 y *Vidas mágicas e Inquisición*, ob. cit., pp. 26-27.
- (12) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, ob. cit., p. 53.
- (13) J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición* ob. cit., I, pp. 24-26.
- (14) J. Caro Baroja, *Magia y brujería*, ob. cit., pp. 11-12; *Las brujas y su mundo*, ob. cit., pp. 32-34 y 40-42 y *Vidas mágicas e Inquisición* ob. cit., I, p. 32.
- (15) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, ob. cit., p. 51; *Vidas mágicas e Inquisición* I, ob. cit., p. 38; *Magia y brujería*, ob. cit., pp. 16-17.

- (16) *Ibid.*, pp. 15-16.
 (17) *Ibid.*, p. 10.
 (18) J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, *ob. cit.*, pp. 179-183; *Algunos mitos españoles*, *ob. cit.*, pp. 196-199; *Vidas mágicas e Inquisición* *ob. cit.*, I, p. 38.
 (19) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 34-36; *Magia y brujería*, *ob. cit.*, pp. 29-42.
 (20) En *Magia y brujería*, p. 13, hace explícita esta idea, aunque es una constatación a lo largo de su producción científica sobre la magia.
 (21) J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición I*, *ob. cit.*, pp. 18-21; *Magia y brujería*, pp. 9-10.
 (22) J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, pp. 215-16.
 (23) Caro Baroja no dedica ningún trabajo concreto a la magia en el Mundo Clásico. Es un tema que siempre utiliza como introducción a sus trabajos sobre la magia, dedicándole capítulos más o menos extensos según las obras. En concreto, las obras en las que dedica más atención a la magia en la Antigüedad son *Las brujas y su mundo*, *Ritos y mitos equívocos* y *Magia y brujería*.
 (24) En J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, p. 227 se limita a enumerar la magias de origen caldeo, sirio e hiperboreo. Lo mismo ocurre con la figura de Apolonio de Tiana, *Ibid.*, pp. 232-233.
 (25) J. Caro Baroja, *De la superstición al ateísmo*, *ob. cit.*, pp. 187-88.
 (26) Cf. Ch. Faraone, *Ancient Greek love magic*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press, 1999; G. Luck, «Witchcraft and Sorcery in Classical Literature» en B. Ankarloo y S. Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe* vol. 2. *Ancient Greece and Rome*, Londres, Athlone, 1999, pp. 91-158 y P. Oikonomopoulou, «Pharmaka and Witches», *MHNH*, 4, 2004, pp. 123-140.
 (27) Si bien estas características se pueden encontrar siempre que se refiera a las brujas greco-romanas, la descripción más ordenada y completa está en *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 47-65.
 (28) Extrae este árbol genealógico de *Diod. Sic.* IV 45, 1-4. J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, *ob. cit.*, pp. 229-230; *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 48-49.
 (29) *Ibid.*, pp. 47-53.
 (30) Petron. *Sat.* LXIII, cit. en *Algunos mitos españoles*, p. 207 y *Las brujas y su mundo*, pp. 60-62.
 (31) Luc. VI, cit. en *Vidas mágicas e Inquisición I*, p. 27; *Ritos y mitos equívocos*, p. 219; *Las brujas y su mundo*, pp. 42-43 y 54-55.
 (32) *Lucian. Dial. Meret.* IV, 1-4-5; *Hor. Epod.* V, *Op. Am.*, I B, 1-20; Petron. *Sat.* 131-136; *Tib.* 12, 43-64... cit. en J. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, *ob. cit.*, pp. 202-206; *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 54-60.
 (33) *Vid. supra* n. 11. Se basa en *Pl. Gog.* 513 y *Leg.* X 909b y XII 948c.
 (34) *Luc.* VIII 18, XI 37; *XXXIX* 19 cit. en J. Caro Baroja, *Mitos y ritos equívocos*, *ob. cit.*, p. 232.
 (35) J. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, *ob. cit.*, pp. 205-06; *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, p. 57.
 (36) J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, *ob. cit.*, I, pp. 26-28.
 (37) J. Caro Baroja, *La ausera del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*, Madrid, CSIC, 1983, pp. 206-207.
 (38) Cf. J. Apalategi, «El pensamiento mágico en la obra de Julio Caro Baroja», en *Julio Caro Baroja. Premio nacional de las Letras españolas 1985*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989, pp. 90-91.
 (39) Sirvan de ejemplo «Observaciones sobre el vascoiberismo considerada desde el punto de vista histórico», *Emerita*, X, 1942, pp. 236-86 y XI, 1943, pp. 1-59, o *Materiales para una historia de la lengua vasca en su relación con la latina*, *Acta Salmanticensis*, I, 3, 1945-46.
 (40) J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, *ob. cit.*, pp. 222-223; *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 60-61.
 (41) S. J. Tambiah: «The magical power of words», *Man*, *New Series*, 3, 1968, pp. 175-208.
 (42) J. Caro Baroja, *ob. cit.*, p. 53.
 (43) *Ibid.*, pp. 43-47.
 (44) *Vid. supra* n. 14. Además, J. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, *ob. cit.*, p. 200.
 (45) J. Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, *ob. cit.*, p. 232.
 (46) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 74-75 y 99-106; *Ritos y mitos equívocos*, *ob. cit.*, pp. 238-39; *Vidas mágicas e Inquisición*, *ob. cit.*, I, p. 34.
 (47) J. Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, *ob. cit.*, pp. 71-90.
 (48) No es mi intención en este apartado hacer un estudio historiográfico exhaustivo de la magia en la Antigüedad, sino que pretendo limitarme a aquellas tendencias que se adaptan al pensamiento de J. Caro Baroja sobre la magia antigua. Para una aproximación más profunda que la que aquí presento sería conveniente comenzar por J. L. Calvo Martínez, «Cien años de investigación sobre la magia antigua», *MHNH*, 1, 2001, pp. 7-60.
 (49) La bibliografía moderna en que se basa se limita a algunos diccionarios generales sobre el Mundo Clásico (*Dar-Sag* y *P. W.*) muy útiles, pero insuficientes para conocer la materia de estudio en profundidad.
 (50) *Vid.* P. A. Torjano, *Solomon the Esoteric King. From King to Magus. Development of a Tradition*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2002 como ejemplo de cómo un personaje judío y una tradición típicamente judía se transmite por todo el Mediterráneo Oriental desde época helénica hasta el Bajo Imperio. Del mismo autor, «Solomon, Lillith, san Jorge y el dragón: un ejemplo de reinterpretación mágica en la Antigüedad Tardía», *MHNH*, 2, 2002, pp. 129-144. También sobre los constantes préstamos de tradiciones mágicas entre los pueblos del Mediterráneo oriental, J. Goldin, «The Magic of Magic and Superstitions», en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Paris-Londres, University of Notre Dame Press, 1976, pp. 115-147. No dudo de que a Julio Caro Baroja le habría sido de gran interés por el tema que trata el artículo de R. Lesses, «Exorcising Power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demonesses in Babylonian Jewish Society of Late Antiquity», *Journal of the American Academy of Religion*, 69, 2001, pp. 343-375. Obras de obligada referencia para el mundo próximo-oriental son J. Naveh y S. Shaked (eds.), *Amulets and Magical Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1985 y I. H. Schiffman y M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield, JSOT, 1992.
 (51) A. Audollent, *Defixionum Tabellae*, Paris, Ed. Fontemoing, 1904.
 (52) La primera publicación del trabajo que estuvieron realizando Dieterich y sus alumnos fue la de K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* vol. I, Leipzig, Teubner, 1928.
 (53) Para el caso de los papiros mágicos, la última edición ampliada ha sido la de H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation including the Demotic Spells*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 (1986). Con respecto a las tablillas de evocación, D. R. Jordan, *Contributions to the Study of Greek Defixiones*, Michigan, UMI, 1982; R. S. O. Tomlin, «The curse tablets», en B. Cunliffe (ed.), *The Temple of Sulis Minerva at Bath: II. The Finds from the Sacred Spring*, Oxford, Oxford University Committee for Archaeology Monograph n°16, 1988, pp. 59-277 y J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1992 como casos más significativos.
 (54) C. A. Bonner, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, University of Michigan Studies, 1950; R. D. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze "Lase-liae". Text and Commentary Part I. Published Texts of Known Provenance*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1994 y A. Mastrocinque, *Studi sul mitratismo (il mitratismo e la magia)*, Roma, Giorgio Bretschneider, 1998 son de obligada referencia.
 (55) H. D. Betz, *ob. cit.*, p. xliii.
 (56) *Ibid.*, p. xli.
 (57) *Vid.* H. Versnel, *ob. cit.*, pp. 180-182.
 (58) *Vid.* H. D. Betz, *ob. cit.*, p. xlix, n. 6; D. Frankfurter: «Dynamics of ritual expertise in Antiquity and Beyond: Towards a new taxonomy of magicians», en P. Mirecki y M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2002, pp. 159-178.
 (59) F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge-Massachusetts-Londres, Harvard University Press, 1997 (1994), pp. 18-19. El autor se mantiene fiel a sus principios en «Excluding the Charming: The Deve-

- lopment of the Greek Concept of Magic», en P. Mirecki y M. Meyer (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill, 1995, pp. 29-42 y en «Theories of Magic in Antiquity», en P. Mirecki y M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, 2002, pp. 92-104.
- (60) H. Versnel, *ob. cit.*
- (61) Nótese que al ser las láminas de execración una práctica que se supone prohibida, normalmente, para no ser acusado, el autor no inscribe su nombre sobre la lámina de plomo. H. S. Versnel, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», en Ch. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 60-106. La nueva taxonomía ha creado todo un debate entre especialistas que están de acuerdo en que existen prácticas que están en la frontera entre la religión y la magia, pero a los que no convence la clasificación de los «judicial prayers» de Versnel. Cf. F. Graf, *ob. cit.*, pp. 118-174.
- (62) En la misma línea que el artículo de Versnel está el de F. Graf, «Prayer in Magical and Religious Rituals», en Ch. A. Faraone y D. Obbink (eds.), *ob. cit.*, pp. 188-213.
- (63) Cf. J. Z. Smith: «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity», *ANRW* II.16.3, 1978, pp. 426-429.
- (64) R. Gordon: «Imagining Greek and Roman Magic», en B. Ankarloo y S. Clark (eds.), *ob. cit.*, pp. 210-219.
- (65) Julio Caro Baroja tiene en cuenta este aspecto, el de la magia como práctica propia de marginados, extranjeros y, en general, todos aquellos que estén fuera del sistema social, en *Vidas mágicas e Inquisición*, *ob. cit.*, I, pp. 49 y ss.
- (66) R. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York, Harper & Row, 1959, p. 93.
- (67) En el estudio de F. Marco Simón, «La emergencia de la magia como sistema de alteridad en la Roma del siglo I d. C.», *MHNH*, 1, 2001, pp. 105-132 es modelico en este sentido; en él, el autor presenta la magia como un anti-sistema del orden social, el mecanismo mediante el que se presenta como una práctica extranjera (al situar Plinio su origen en Partia), y empleada por bárbaros (poniendo el ejemplo de Nerón).
- (68) R. Gordon: «Aelian's Peony: the location of magic in Graeco-Roman tradition», *Comparative Criticism*, 9, 1987, pp. 59-95.
- (69) G. Luck, *Arcana Mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid, Gredos, 1995 (1985), pp. 87-95.
- (70) H. Remus: «"Magic", Method, Madness», *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 1999, pp. 280-281.
- (71) J. G. Gager, *ob. cit.*, pp. 82-83.
- (72) *Ibid.*, pp. 218-222.
- (73) S. J. Johnson: «"Charming Children": The Use of the Child in Ancient Divinations», *Aethusa*, 34, 2001, pp. 97-117.
- (74) *Vid. supra* n. 42.
- (75) H. Remus, *ob. cit.*, pp. 273-277.
- (76) A. Bernabé: «Las Ephesia Grammata. Génesis de una fórmula mágica», *MHNH*, 3, 2003, pp. 5-28.
- (77) F. Graf, *ob. cit.*, pp. 205-215.
- (78) J. Alvar: «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», en C. González Román (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 9-26; J. Alvar y E. Muñoz: «Les cultes égyptiens dans les provinces romaines d'Hispanie», en L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du Colloque International sur les Études Isisiques*, Leiden-Boston, Brill, 2004, pp. 69-94; F. Marco Simón, «Magia y cultos orientales. Acerca de una defixio de Alcaicer do Sal (Setúbal) con mención de Attis», *MHNH*, 4, 2004, pp. 79-94; J. Blänsdorf, «The Curse Tablets from the Sanctuary of Isis and Magna Mater in Mainz», *MHNH*, 5, 2005, pp. 11-26.