

DE PROFESIÓN, MAGA¹

Luis Unceta Gómez
Universidad Autónoma de Madrid
luis.unceta@uam.es

1. Magia: lo sobrenatural ilícito

Antes de abordar el estereotipo de la mujer que ejerce la hechicería en la Antigüedad, conviene que nos planteemos, al menos brevemente, cuál es la naturaleza de la propia magia en esa época. A pesar de las dificultades que tenemos para responder a esta cuestión, parece que griegos y romanos tenían bien clara cuál era su definición. Sin embargo, la dilucidación de la naturaleza exacta de estas prácticas, así como su distinción de las manifestaciones estrictamente religiosas, son temas controvertidos, sobre los que se han vertido innumerables opiniones. Hoy en día, más allá de las diferencias formales que se pretendió reconocer entre una y otra (es tradicional, por ejemplo, hablar del carácter perentorio y autoritario con que se expresa el mago, frente al más sumiso del

1. Este trabajo se inscribe en el proyecto “La comedia y la tragedia romanas. Estudio y tradición” (FF12008-01611), subvencionado por el MICINN. Ha sido revisado por R. López Gregoris, responsable del mismo.

fiel de un dios), es extendida la idea de que esta distinción es de corte estrictamente sociológico y no entraña diferencias esenciales (cf. F. Graf, 1994). Cada sociedad decide qué tipo de prácticas han de ser concebidas como mágicas y cuáles otras pueden ser consideradas religión o incluso ciencia.

Hay, con todo, un punto que puede ayudar a entender el carácter marginal que siempre se atribuyó a la magia en sociedades que, como la griega y la romana, practicaron una religión de corte poliada, esto es, una religión estrictamente ligada a la comunidad, a la práctica comunitaria, y no a la experiencia mística individual. En el escenario de la actuación litúrgica, se establece una relación comunicativa de tipo vertical entre el hombre que la lleva a cabo y el panteón al que se quiere rendir culto. Pero, al mismo tiempo, dado el carácter colectivo que poseen estas religiones, el propio rito permite una relación adicional, esta vez de tipo horizontal, en torno a un mensaje que atañe e implica a todo el grupo social. Puesto que el mago opera en soledad y el mensaje que pone en circulación le concierne únicamente a sí mismo —o, a lo sumo, a quien contrata sus servicios—, la acción que ejecuta resulta aberrante, en el sentido de que esta última forma de comunicación queda invalidada. Su aislamiento supone la distinción fundamental entre los rituales mágicos y los de la religión cívica (cf. *ibid.*: 236ss).

La magia, tanto por sus medios como por sus objetivos, constituye, pues, algo que indiscutiblemente sobrepasa los márgenes de la legalidad. La prohibición y persecución de la magia, considerada *maléfica* en esencia —precisamente esta es una de las denominaciones más habituales para la “bruja” en latín—, están presentes, por ejemplo, desde las primeras formas legislativas romanas. Ya en las leyes de las *XII Tablas* se advertía del castigo que recaería sobre quien “mediante conjuros hubiera hecho pasar los frutos del campo ajeno al

propio²². El acecho se verá gradualmente intensificado. La promulgación de la *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*³ en época de Sila proporcionará la coartada legal para la utilización de esta persecución como una poderosa arma política, lo que culminará en diversas expatriaciones de magos y astrólogos en el Bajo Imperio⁴. Tal represión, claro está, era empleada para marginalizar cultos o prácticas particulares y, con ello, reafirmar normas culturales. Pero a su lado existió además una violencia no-oficial, la de la persecución popular y los castigos que aplica la comunidad ante la más mínima sospecha de hechicería, por suspicacia, celos o superstición.

2. Mujeres y magia

A través de diversas vías, tenemos constancia de múltiples prácticas mágicas en la Antigüedad: tablillas de defixión⁵, figurillas mágicas, rituales, amuletos... Sin embargo, nuestro conocimiento más extendido acerca del estereotipo creado en torno a estas y a sus artífices proviene de su recreación literaria. En ella me centraré para intentar desentrañar la

-
2. *XII Tab.* VIII 8^a; trad. de C. Rascón & J.M.^a García, Madrid, Tecnos, 1993.
 3. La de *veneficus* es otra denominación para el hechicero, relacionada con *venenum*; y es que la acusación de envenenamiento era una de las que más frecuentemente recibían estos.
 4. Fueron sonadas las expulsiones promovidas por Tiberio, lo que extraña, sobre todo si tenemos en cuenta su natural crédulo, supersticioso y amigo de lo sobrenatural (cf. L. Gil, 2007³: 181), y, siguiendo su ejemplo, por Domiciano (*ibid.*: 212). Más abajo nos referiremos también a la propiciada previamente por Agripa.
 5. Junto a los tradicionales *corpora* de *defixiones* de R. Wünsch o A. Audollent, pueden verse las obras más recientes a cargo de J.G. Gager (1992) o A. Kropp (2008), esta última centrada exclusivamente en los testimonios latinos. Con un carácter más general, es también inevitable la mención del influyente volumen editado por C.A. Faraone & D. Obbink (1991).

figura de la bruja antigua, sirviéndome con preferencia, aunque no exclusivamente, de los testimonios latinos.

La magia, la adivinación y la astrología, enseñan la evidencia arqueológica y otras fuentes documentales como los papiros mágicos griegos, fueron actividades realizadas indistintamente por hombres y mujeres. Sin embargo, en la literatura, la presencia de personajes femeninos (incluso los prestigiados) es notoria, por no decir mayoría abrumadora. En esta representación de la magia como patrimonio femenino es necesario ver, a la luz del señalado contraste, un tópico literario⁶, cuyas finalidades son eminentemente el desprestigio y la marginalización de este tipo de mujeres. Y ello porque la figura de la hechicera se inscribe en la tradición ancestral de mujeres sabias, que controlan ciertos conocimientos especiales (piénsese, por ejemplo, en el dominio de la farmacopea). De nuevo el léxico viene en nuestra ayuda: una de las denominaciones más antiguas para la maga en latín es la de *saga*⁷, término relacionado con *praesagium*, “presagio”, anticipación de futuro y voluntad de conocimiento.

No es de extrañar, por tanto, que el de la brujería en cualquier época haya sido un campo privilegiado por los *Gender Studies*, pues, tal y como lo entiende esta escuela, el género es una construcción social y cultural, que nada tiene que ver con la fisiología y sí mucho con las relaciones de poder, de las que resulta un importante elemento constitutivo. Pero la brujería interesa no solo en su vertiente de la observación de los papeles asignados a lo femenino frente a lo masculino, sino por la marginalización de determinados grupos sociales,

6. Así lo prueba, al menos en cuanto a la vertiente amorosa de la magia respecta, M.W. Dickie (2000) en un trabajo exhaustivamente documentado.

7. Lo emplea, por ejemplo, Tibulo en su elegía I 2, descripción de una ceremonia mágica. Véase el completo comentario que M. López López (1999) dedica a este poema.

interés igualmente prioritario para otros estudios culturales contemporáneos, también llamados —no sin cierta ironía (cf. H. Bloom, 1995: 33)— «escuela del resentimiento» (me refiero a alguna de sus múltiples ramas, como la crítica feminista, la *queer theory*, la crítica del canon o la escuela postcolonial). La juntura *caza de brujas*, no se olvide, se entiende hoy como persecución injustificada por motivos ideológicos, basada en prejuicios sociales o políticos.

Kimberly B. Stratton, en su reciente obra *Naming the Witch. Magic, Ideology and Stereotype in the Ancient World* —imprescindible no solo en lo que a los estudios de género se refiere—, traza la historia del proceso de conformación del discurso sobre la magia en la Antigüedad. De acuerdo con esta autora, la magia comporta toda una retórica subyacente, una forma de discurso que arranca en la Atenas del s. V a.C., como reacción al expansionismo persa y las subsiguientes Guerras Médicas. Lo que en origen no es más que una religión extranjera (la *mageia*) pasa a ser considerado el tipo ilícito de comercio con lo sobrenatural por antonomasia, que caracteriza al enemigo bárbaro, y con ello adopta connotaciones negativas adicionales. El término pasó pronto a designar el conjunto de prácticas que se servían de lo sagrado con fines perniciosos y, por extensión, todas aquellas que no formaban parte de la religión oficial, por el mero hecho de no serlo.

El siguiente paso de esa evolución consiste en la feminización de la magia (ya el bárbaro era representado como un individuo claramente afeminado en su aspecto y sus costumbres), quedando asociada, de tal modo, con el peligro y la subversión de los papeles de género. Es un hecho que, en las sociedades en que las mujeres poseen influencia directa en el prestigio masculino, afloran creencias sobre su peligrosidad. De este modo, la magia, poderoso mecanismo de definición de la identidad frente a la alteridad incivilizada,

de marginalización, pero también de legitimación y mantenimiento del poder establecido, se cruza con el discurso en torno a las tareas asignadas por el género y la necesidad de que no sean subvertidas para el buen funcionamiento de la sociedad al completo. Adaptada a las necesidades del mundo helenístico, esta constelación de ideas calará en toda la cuenca del Mediterráneo y dejará secuelas duraderas en el mundo occidental⁸.

3. La imparable depreciación del estereotipo

Desde una óptica similar, un interesante trabajo de M. García Teijeiro (2005) se pregunta sobre la progresiva pero imparable depreciación que sufrieron la figura de la maga y las prácticas hechicileras en la Antigüedad, pasando de la belleza y el embeleso que producen diosas magas como Circe o Calipso (“divina entre las diosas”) en la *Odisea*, a la fealdad y la repugnancia que despiertan las brujas de Horacio o Apuleyo.

A pesar del peligro inherente que supone, de sus trampas y venenos, de su empeño por retener al varón aun contra su voluntad, la figura de Circe ejerce un atractivo irresistible⁹. De ella nos dice Ulises:

Y llegamos a Eea, la isla habitada por Circe, la de hermosos cabellos, potente deidad de habla humana (Hom., *Od.* X 135s; trad. de J.M. Pabón, Madrid, Gredos, 1982).

8. Sobre la pervivencia de los tópicos asociados a la figura de la hechicera, véase la obra clásica de J. Caro Baroja (1966).

9. Con todo, hemos de advertir que, aunque Circe se sirve de procedimientos que entrarán a formar parte inequívoca del discurso creado en torno a la magia, como el uso de *phármaka*, el propio discurso aún no se había conformado como tal en la época de composición de los poemas homéricos, por lo que, en puridad, hablar de Circe como maga resulta, en cierto sentido, anacrónico (cf. K.B. Stratton, 2007: 43).

Esa progresiva asunción de rasgos negativos por parte de la figura de la hechicera se aprecia significativamente en la divinidad tutelar de estas prácticas, Hécate, a quien la *Teogonía* hesiódica sitúa en la misma generación que Helios, Selene y Eos (Sol, Luna y Aurora), y atribuye gran relevancia:

Embarazada esta [Asteria], parió a Hécate, a la que Zeus Cronida honró sobre todos y le proporcionó espléndidos regalos, la suerte de participar en la tierra y el mar estéril. Ella también obtuvo en lote la dignidad que confiere el estrellado cielo y es especialmente respetada por los dioses inmortales.

Todavía ahora, cuando alguno de los hombres de la tierra los propicia, celebrando magníficos sacrificios según costumbre, invoca repetidamente a Hécate.

Muy fácilmente obtiene gran honor aquel cuyas súplicas acepta complaciente la diosa, y le concede prosperidad, puesto que está en su mano (Hesiod., *Tb.* 410ss; trad. de A. Pérez Jiménez & A. Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978).

Sin embargo, con el tiempo, Hécate se convirtió en una divinidad funesta y nocturna, patrona de las artes mágicas, coronada de serpientes y relacionada con las encrucijadas y los tránsitos (incluida la muerte).

A partir de época helenística, la literatura, con su interés creciente por la intimidad y la vida cotidiana (y la magia era parte fundamental en esa cotidianidad, a juzgar por los restos que nos ha dejado), empieza a dotar a estas prácticas de una presencia cada vez mayor. Teócrito (*Idilio* II) nos proporciona un humano retrato de una muchacha enamorada, Simeta, que, con la ayuda de su criada, recurre a un encantamiento para conseguir el amor de su indiferente pretendido, Delfis¹⁰.

10. Cf. el trabajo de P. Hualde en este mismo volumen, dedicado a la mujer abandonada y los esfuerzos, algunas veces mágicos, por recuperar al amado.

El poema refleja supersticiones reales de la época, aunque no se puede asegurar —casi con certeza no lo es— que se trate de la descripción exacta de un ceremonial auténtico¹¹. Con todo, se convertirá en modelo inspirador de otras muchas composiciones (sin ir más lejos, la segunda parte de la *Égloga* VIII virgiliana). Veamos algunos versos:

Luce, Luna, brillante: a ti, muy quedo, entonaré mis encantamientos, diosa, y a Hécate infernal, que hasta a los perros estremece cuando pasa entre los túmulos de los muertos y la oscura sangre. Salve, Hécate horrenda, asísteme hasta el fin en la preparación de estos bebedizos para que tengan la virtud de los de Circe, Medea y la rubia Perimede.

Rueda mágica, trae tú mi hombre a casa.

Primero se quema en el fuego harina de cebada.

Anda, Testílide, espárcela. ¿Dónde tienes la cabeza, estúpida? A ver si hasta tú, desgraciada, vas a reírte de mí. Espárcela y ve diciendo: “los huesos de Delfis esparzo”.

Rueda mágica, trae tú a mi hombre a casa.

Delfis me ha causado una pena, y yo por Delfis laurel quemado: como el laurel crepita vivamente en el fuego y se consume de repente sin que ni siquiera veamos su ceniza, así la carne de Delfis se deshaga en su casa.

Rueda mágica, trae tú mi hombre a casa. (Theoc., II 10ss; trad. de M. García Teijeiro & M.^ªT. Molinos Tejada, Madrid, Gredos, 1986).

11. Con todo, como ha señalado R. López Gregoris (2008), la ritualidad inherente a este tipo de prácticas permitía a los poetas la reproducción de un modelo reconocible para su público. La diferencia con el modelo estriba, pues, en que el poeta, al pasarlo por su propio tamiz, ejerce una toma de postura crítica. Tal evaluación puede ser mímica, como en este caso, paródica, como allí se defiende que sea el canto a los cerrojos del *Curculio* plautino (vv. 147-154), o satírica. Nos encontraremos con un ejemplo de esta última visión en los poemas que dedica Horacio a la hechicera Canidia (cf. n. 18).

Y así se van describiendo todos los ingredientes que intervienen en el encantamiento. Este testimonio nos ilustra, además, uno de los objetivos más comunes al que se orientaba buena parte de las prácticas mágicas. El *encanto* es “encantamiento, hechizo”, pero también “seducción” y “atractivo físico”. Y es que las prácticas mágicas se combinan con mucha frecuencia con el elemento amoroso¹². Según se observa en los papiros mágicos, el enamoramiento era una causa habitual para recurrir a ella. En literatura, Medea representa la versión mágica y trágica de la pasión amorosa, en su transgresión de todos los tabúes que por su género ha de observar, lo que la lleva a adoptar patrones de comportamiento netamente masculinos y a realizar la tarea de sacrificar a sus propios hijos¹³. Huelga decir que, como Dido, quien, sin ser específicamente una hechicera, recurrirá a la magia para retener a su amado¹⁴, y otras tantas, estos personajes son extranjeros, lo que hace la narración de sus actos más tolerable.

En algunos relatos sobre magia, dominará incluso un fuerte contenido sexual. El amor, como la magia, puede convertirse en una forma de sometimiento que el varón consiente de forma voluntaria. Petronio (*Sat.* 16-20) nos ofrece un interesante relato en el que intervienen magia y dominación sexual, al narrarnos la venganza que sufren Encolpio y sus compañeros de aventuras de manos de Cuartila y dos acompañantes, por haber sido interrumpidas en su sacrificio al dios Príapo:

—Señora —exclamé—, si todavía nos deparas un trance más amargo, te pido, por favor, que sea cuanto antes. No

12. Sobre este asunto, véase C.A. Faraone (1999), que atiende también al tema de la constitución social del género (cf. esp. pp. 132ss).

13. Véase el apartado que a ella dedica el trabajo de M.^aE. Rodríguez en este volumen.

14. Cf. Verg., *Aen.* VI 506-522 y el análisis de esta figura en el trabajo de P. Hualde, también incluido en este libro.

hemos cometido un crimen tan horrendo que merezca la tortura de la muerte. [...]

La criada —que se llamaba Psique— extendió amablemente una colcha en el suelo. [...] Y empezó a sobarme mis partes, frías ya por mil muertes. [...] Ascilto se tapó la cara con el palio, sabedor como era de que es peligroso meterse en asuntos ajenos. [...] La asistente sacó de su seno dos cintas: con una nos vendó los pies, con otra las manos. [...]

Cuando ya la conversación no daba más de sí, Ascilto exclamó:

—Eh, ¿es que no hay un trago para mí?

La criada, descubierta por mi risa, se arrancó en aplausos.

—Jovencito —dijo—, ¿qué más quieres? Ya te serví. ¿O es que tú solo has podido con semejante bebedizo (*medicamentum*)?

—¿Es posible? —inquirió Cuartila—. ¿Pudo beberse Encolpio él solo todo el satirión que había? [...]

Y al decir esto una graciosa sonrisa ponía en movimiento sus caderas.

Tampoco Gitón pudo contener la risa. Sobre todo cuando la chiquilla se echó a su cuello y —sin resistencia de su parte— le inundó a besos. [...] (Pet., *Sat.* 20; trad. de P. Rodríguez, Madrid, Alianza, 1987).

Vemos en este texto cómo los protagonistas se entregan sin remordimiento al descontrol que imponen las agraviadas mujeres, en cuya venganza las prácticas mágicas (evidentes en el uso de bebedizos y lazos) están cerca de los cordajes eróticos del moderno *bondage*. Es característica específica de las brujas romanas su lujuria exacerbada, masculina por definición¹⁵. Y la mencionada dominación femenina puede llevar a la perdición. Esto es lo que le ocurre a un personaje de

15. Véase al respecto el capítulo III del libro de K.B. Stratton (2007), acertadamente titulado “*Mascula libido: women, sex and magic in Roman rhetoric*”.

*El asno de oro*¹⁶, Sócrates, a quien haber caído bajo el yugo de los encantamientos de Meroe, poderosa hechicera, solo le ha granjeado desgracia. Oigamos sus quejas:

Una sola noche a su lado, una sola, y heme aquí ya víctima de una interminable y nauseabunda convivencia; hasta los harapos que la generosidad de los atracadores me habían dejado para cubrirme, fueron a parar a sus manos; le di hasta el mísero salario que ganaba arrastrando sacos cuando todavía era capaz de hacerlo (Apul., *Met.* I 7; trad. de L. Rubio, Madrid, Gredos, 1983).

Ni que decir tiene que al pobre de Sócrates el intentar sustraerse al influjo de Meroe le costará la muerte¹⁷. Como vemos, a estas mujeres, que conservan cierto atractivo, se las relaciona con prácticas sexuales que reproducen patrones masculinos (son promiscuas, adúlteras, dominantes...). Hasta para un mal aficionado a la psicología se hace evidente que este tipo de relatos podría estar reflejando el miedo del varón a la dominación femenina, lo que desembocaría, necesariamente, en un indeseable desorden social (M.^ªJ. Hidalgo, 1994: 504).

4. Aspecto repugnante: emblema de degradación moral

Estos miedos serán, precisamente, la clave para interpretar la caracterización negativa que va a aparejarse a las hechiceras. La devaluación del estereotipo a la que nos estamos refiriendo es completamente evidente si comparamos el encanto con que se presentaban las figuras míticas de Circe o Calipso, según veíamos antes, jóvenes, seductoras y deseables, con el abyecto personaje de Canidia que presenta Horacio en

16. Cf. M.^ªJ. Hidalgo (1994: 510, n. 63), y véase, además, Apul., *Met.* II

17, donde Lucio adopta una clara situación de sumisión sexual en su relación con Fotis.

17. Relato completo en Apul., *Met.* I 5-19.

varias de sus composiciones¹⁸. La degradación, más allá de su retrato moral, llega a afectar a su propia fisonomía, lo que la convierte en un ser de aspecto repugnante. Con tono realista y crudo, la *Sátira* I 8 nos narra la actuación de Canidia y sus colegas en el cementerio del Esquilino:

Yo mismo vi merodear con su negro manto arremangado a Canidia, los pies descalzos y el pelo revuelto, aullando con Sagana la mayor. La palidez a ambas les daba un aspecto horrendo. Se pusieron a escarbar con las uñas y a despedazar a mordiscos una oveja parda. Dejaron chorrear su sangre en la fosa, para así seducir a almas de difuntos y obtener sus respuestas. Y había una estatua de lana y otra de cera: mayor la de lana, como para someter y castigar a la inferior (Hor., *Sat.* I 8,23ss; trad. de H. Silvestre, Madrid, Cátedra, 1996).

Y aterrador resulta el *Epodo* V, en el que Canidia, junto a sus secuaces Sagana, Veya y Folia, han secuestrado a un joven, al que pretenden extraer las vísceras para utilizarlas en un conjuro amoroso (“todo para que sirvieran –dice Horacio– de pócima amorosa su médula extirpada y su hígado reseco”). Con tal fin, cavan una fosa en la que enterrar al muchacho hasta el cuello y dejarlo allí hasta que muera de hambre:

Canidia, con menudas víboras enredadas en los pelos de su cabeza despeinada, manda que cabrahígos arrancados de sepulcros, manda que fúnebres cipreses y huevos untados con sangre de asqueroso sapo, y una pluma de nocturno búho, y hierbas llegadas de Yolco y de la Hiberia, fértil en venenos, y huesos arrancados de la boca de una perra ayuna, sean quemados en las llamas de la Cólquide.

18. Horacio muestra una verdadera obsesión por la bruja Canidia, de la que habla en cinco poemas (*Epod.* 5 y 17; *Sat* I 8 [los tres dedicados a ella]; II 1,48; II 8,95), y a la que podría referirse en tres ocasiones más (*Epod.* 8 y 12; *Od.* I 16); cf. J.L. Moralejo (2007: 526, n. 1655).

Y Sagana, que, remangada, va aspergiendo toda la casa con aguas del Averno, tiene de punta sus ásperos cabellos, como el erizo de mar o el jabalí que escapa a la carrera (Hor., *Epod.* V 15ss; trad. de J.L. Moralejo, Madrid, Gredos, 2007).

Posteriormente, el poeta tendrá que entonar una sarcástica palinodia, en la que se retracta de las acusaciones vertidas, pues la ira de la bruja ha hecho blanco en él:

[...] líbrame a mí de la demencia; tú, que ni estás manchada por la deshonor de tus padres, ni eres una vieja ducha en esparcir cenizas de nueve días por los sepulcros de los pobres. Tienes un corazón hospitalario y manos puras; hijo de tu vientre es Pactumeyo y lava la comadrona ropas enrojecidas por tu sangre cada vez que, llena de valor, saltas recién parida de tu lecho (Hor., *Epod.* XVII 46ss).

Mas de nada le sirve al poeta su arrepentimiento, pues la venganza de Canidia promete ser inmisericorde y amenaza con los peores martirios:

¿O es que yo [dice la bruja], que puedo hacer que se muevan las imágenes de cera, según tú mismo sabes por curioso, y arrancar del cielo la luna con mis voces, y que puedo resucitar a muertos reducidos a cenizas, y preparar las copas de deseo, he de llorar el fracaso de mi arte, viendo que nada puede sobre ti? (*ibid.* 75ss).

Tenemos que pensar, además, que estos ataques de Horacio a la brujería eran un tema de actualidad. Agripa expulsó de Roma a los magos y astrólogos en el año 33 a.C., contemporáneamente a la composición de las *Sátiras*, y poco después (16 a.C.) se repitió la medida¹⁹. Según algunos comentaristas antiguos, además, el personaje de Canidia sería la caricatura de una

19. Véase, respectivamente, Dion Casio, II, 43,5 y Tac., *Ann.* II 32.

persona real, contemporánea de Horacio: una tal Gratidia, vendedora de ungüentos²⁰.

Y es que, aunque el ejercicio de la magia podía ser considerado una profesión (cf. S. Montero, 1999: 337), por su extracción social generalmente baja, las hechiceras intentaban salvar su difícil situación económica con el desempeño de tareas igualmente denostadas por su dudosa reputación (alcahuetas²¹, tabernerías...), e incluso con la mendicidad²². Las brujas, tanto las auténticas como las creaciones literarias, se encuentran, por lo tanto, en un ámbito lindante con la marginalidad, lo delictivo y la transgresión de tabúes. Veíamos antes el sexual, pero también es frecuente presentarlas como viejas borrachas; infamante el estereotipo de la *anus ebria*: la Dipsas (“sedienta” en griego) de Ovidio, la ya mencionada Meroe de la novela de Apuleyo (cuyo nombre constituye un juego de palabras con *merum*, el vino puro, sin rebajar), Enotea en Petronio, o la madre de todas ellas, la vieja borracha del *Curculio* plautino, Leena, que recita una suerte de himno a Baco en un ambiente claramente mágico.

Pero sus faltas pueden llegar a una gravedad extrema. Hay brujas que, como acabamos de ver con Canidia, mutilan cadáveres para realizar con ellos rituales ignominiosos.

20. Cf. J.L. Moralejo (2007: 526, n. 1655). Para los romanos no existía diferencia entre poción mágica, brebaje medicinal y veneno. Únicamente el resultado los diferenciaba.

21. La alcahuetería es una actividad muy frecuentemente asociada a la magia: a ella se dedica Acántide en los poemas de Propertio (IV 5), Dipsas en los de Ovidio (*Am.* I 8,19-34), o Proselenos en la obra de Petronio (*Sat.* 132). Cf. M.^aJ. Hidalgo (1994: 504s) y A.-M. Tupet (1976: 330ss).

22. Ello contrasta con la afición de la aristocracia, en aumento desde el fin de la República, por estas prácticas; casi una moda de clase (cf. M. Le Glay, 1976: 545ss). Algunas adivinas y magas consiguieron salir de la marginalidad y disfrutar de cierta consideración social. Sin embargo, es nota definitoria de estas mujeres el ser extranjeras (cf. S. Montero, 1999: 235s).

Una historia similar se relata en *El asno de oro* de Apuleyo (II 21-30). Telifrón narra cómo, siendo menor de edad, llegó a Larisa (en la región de Tesalia). Allí se ofreció a vigilar un cadáver, pues, según le cuentan, en Tesalia “las brujas desgarran corrientemente a mordiscos la cara de los muertos en busca del ingrediente que complementa su ciencia mágica” (Apul., *Met.* II 22). La fúnebre guardia no es tarea fácil, puesto que “esas malditas brujas, bajo la apariencia de cualquier clase de animal, se deslizan tan furtivamente que les es fácil burlar hasta la vigilancia del Sol y de la Justicia; toman en efecto la forma de aves, de perros, de ratas y hasta la de moscas. Luego, con sus terribles encantamientos, infunden irresistible sueño a los guardianes” (*ibid.*). El joven se ofrece a realizar ese servicio, a pesar de su peligro inherente: “si por la mañana uno no entrega el cadáver intacto, todo lo que en él falte o esté deteriorado, hay que reponerlo con piezas recortadas de la propia cara” (*ibid.*). El joven se queda solo junto al cadáver y, avanzada ya la noche...

Mi pánico se iba acumulando por momentos, cuando, de repente, vi aparecer una comadreja que se detuvo frente a mí y me clavó una mirada tan penetrante que [...] me causó una auténtica preocupación. Por fin le llamo la atención: [...] “¿Por qué no te vas?”.

La comadreja da media vuelta y, en un trote, desaparece de la estancia. De pronto, un profundo sueño me hace desvanecerme, como si cayera al fondo de un abismo [...]. En actitud inconsciente y falto yo de un guardián, estaba allí, en cierto modo, sin estar (Apul., *Met.* II 25).

Al despertar a la mañana siguiente, aterrorizado por lo que pudiera haber ocurrido, Telifrón corre a ver el cadáver y descubre aliviado que está intacto; precisamente es en ese momento cuando aparece la esposa del muerto, que lo había contratado. Agradecida, paga lo convenido. Telifrón ve alejarse el ataúd de quien, ahora lo sabemos, es posible que haya sido envenenado por su mujer. Los gritos de su anciano

tío repiten una y otra vez la acusación, enardeciendo a las masas que lo escuchan e incitándolas contra la mujer. Ella, sollozando, jura por los dioses su inocencia.

Para dirimir el pleito, se recurre al sacerdote egipcio Zatlacas, quien aparece con la cabeza afeitada y vestido con túnica de lino y calzado con sandalias de fibra de palmera. El profeta

aplica cierta hierba a la boca del cadáver y otra a su pecho. Luego, mirando a Oriente, invoca en silencio al sol en su majestuosa carrera; con este venerable ritual, hizo subir al máximo la expectación de los asistentes ante el *prodigioso milagro* que se iba a operar (*ibid.* II 28).

Y el cadáver responde:

Los culpables artificios de mi nueva esposa fueron la causa de mi muerte; víctima de una pócima mortal y sin dar tiempo a que mi lecho se enfriara, hube de traspasarlo a un seductor (*ibid.* II 29)²³.

Para hacer más fidedigno su relato, el cadáver decide dar más datos y, señalando al narrador de la historia, refiere a los allí presentes lo acaecido la noche anterior:

Mientras el guardián que veis aquí velaba mi cadáver con toda la perspicacia y atención, unas viejas brujas pretendieron arrebatarme mis despojos; [...] al no poder burlar la actividad y vigilancia del guardián, como último recurso extendieron sobre él un vaho soporífero sepultándolo en un profundo sueño. Luego, se pusieron a llamarme por mi nombre y no dejaron de gritar hasta que mi cuerpo rígido y mis helados miembros, con perezoso esfuerzo, empezaron a obedecer por arte de magia. Ahora bien, este hombre que aquí veis, en realidad estaba vivo, y, de muerto, tan solo tenía el sueño. Pero, como era mi tocayo,

23. Otro interesante relato de brujas asesinas puede leerse en Apul., *Met.* I 5-19.

al oír su nombre, sin caer en la cuenta del caso, se levantó y, avanzando como un fantasma, fue a dar contra la puerta de la sala; aunque la puerta estaba cuidadosamente cerrada, por un agujerito le arrancaron primero la nariz y luego las orejas: me sustituyó a mí como víctima para sufrir la amputación. Y, para que su astucia pasara inadvertida, con el modelo de las orejas cortadas, moldean en cera otras orejas y se las aplican exactamente; también le arreglan la nariz por el mismo procedimiento (*ibid.* II 30).

Terrible golpe de efecto final en esta narración a la que tanto deberán después los relatos de terror y el género gótico; terrible sobre todo para Telifrón, en el momento de comprobar que lo que el cadáver narra es verdad y efectivamente él está mutilado.

En la visión negativa de las hechiceras influirá también la existencia de mitos de seres malignos de género femenino. En el mundo romano estaba muy extendida la creencia en la existencia de unos seres, mitad ave mitad mujer, quechupaban la sangre de los niños; las *strigae* o *striges*²⁴. Trimalción relata otro de estos robos en su famosa Cena del *Satiricón* de Petronio:

Siendo yo todavía chiquillo [...] se le murió a nuestro patrón el esclavo favorito. [...] Cuando su pobrecita madre le

24. Estas figuras han de ser puestas en relación con las metamorfosis que permite a las brujas su arte mágica: “Pánfila empieza por desnudarse por completo; luego abre una arqueta y de allí saca unas cuantas cajas; destapa una, y con una pomada que contiene se frota mucho rato con ambas manos, se unta todo el cuerpo, desde las uñas de los pies hasta la coronilla; habla con su lámpara muy detenidamente en voz baja; agita con leves sacudidas sus miembros. Y, tras un imperceptible movimiento ondulatorio, apunta una suave pelusa que se desarrolla al instante y se convierte en recias plumas; la nariz se le encorva y endurece; las uñas se convierten en poderosas garras. Pánfila ya es búho” (Apol., *Met.* III 21). Ovidio atribuye esta misma facultad a Dipsas (*Am.* I 8,13-14) y relata en *Fastos* la intervención de las Estrigas. Véase sobre este tema A. Scobie (1978), S.I. Johnston (1995) y S. Perea Yébenes (2002).

estaba llorando—y muchos de nosotros nos encontrábamos junto a ella en el duelo— de repente las Estriges se pusieron a ulular. Parecía una jauría de perros persiguiendo a una liebre.

Junto a nosotros teníamos a un hombre de Capadocia: alto, fornido y valentón [...]. Lleno de audacia, sacó la espada y se lanzó a la puerta [...] y atravesó a una de las mujeres [...]. Oímos sus gemidos, pero ver, no las vimos, esa es la verdad.

Cuando volvió nuestro fornido valentón se tiró cuan largo era en la cama. Todo su cuerpo estaba lívido como si le hubieran azotado, señal evidente de que le había tocado una mano adversa. Cerramos la puerta y continuamos nuestra piadosa obra. Pero al querer después su madre abrazar el cadáver de su hijo, solo cogió y vio un muñeco hecho de paja. No tenía corazón, ni intestinos, ni nada. Las Estriges habían arrebatado al niño y lo habían sustituido por un maniquí de paja (Petr., *Sat.* 63).

El valiente capadocio murió a los pocos días en un delirio de locura. La creencia supersticiosa en brujas que roban y matan a niños para la confección de sus pócimas, con tanta repercusión posterior, no era una simple creación literaria. En la inscripción funeraria de un niño, Iucundus, se puede leer la siguiente advertencia: *Eripuit me saga crudelis; vos vestros natos custodite, parentes* (CIL VI 19,747): “Una bruja cruel me arrebató; vosotros, padres, velad por vuestros hijos”. El temor a la hechicera y al *fascinum* (“aojamiento” o “mal de ojo”) capaz de provocar era combatido con todo tipo de amuletos.

Esta faceta es la más radicalmente transgresora. Y, entre sus prácticas, quizá la más extrema sea la de la necromancia, considerada como la forma de adivinación más impía y, desde luego, transgresión de otro importante tabú social (sobre todo en manos de mujeres). Las *Etiópicas* de Heliodoro nos ofrecen un ejemplo de este tipo de adivinación. Aquí, es egipcia la mujer que realiza esta escena impura. La vieja, porque también esta lo es,

Cavó primero una hoya y luego prendió dos piras, en medio de las cuales colocó el cadáver de su hijo. Sacó a continuación una trébede que había a su lado, una copa de arcilla llena de miel y la vertió sobre la hoya; hizo luego otra libación con otra de leche y finalmente una tercera de vino. Después cogió un pastel de manteca que tenía forma de hombre y tras coronarlo con laurel e hinojo lo echó también en la hoya. Acto seguido, tomó una espada y entre convulsiones frenéticas, propias de un poseso, dirigió a la luna ciertos hechizos en lengua bárbara y extranjera, se hizo una incisión en el brazo, se enjugó la sangre con una rama de laurel y roció con ella la pira después de algunas otras prácticas, igualmente portentosas, se inclinó sobre el cadáver de su hijo, lo conjuró con ciertas fórmulas mágicas pronunciadas al oído, le despertó y le obligó con sus brujerías a ponerse en pie (Heliod., *Aeth.* VI 14,3-4; trad. de E. Crespo, Madrid, Gredos, 1979).

Pero si hay un texto terrorífico en la literatura latina, ese es, sin duda, el pasaje de necromancia que relata Lucano en su *Farsalia* (VI 420-830). Sexto Pompeyo, en lugar de acudir a los medios de adivinación *lícitos*, que con muchos contaba, recurre a los servicios de Ericto, una terrorífica hechicera tesalia, para que le revele el desenlace de la guerra.

El aspecto físico de la hechicera delata su calaña moral: “Marca el rostro de la impía una escualidez repugnante y pútrida, y su cara, desconocida del cielo sereno y terrible por su lividez estigia, se inclina bajo el peso de unos cabellos desgreñados” (vv. 513ss). Y en el relato del ritual que le permite revivir un cuerpo inerte, caído en el campo de batalla, para que le sirva de oráculo, se pone especial hincapié en los aspectos más siniestros. Lucano muestra aquí el barroquismo heredado de Séneca e imita su ambiente trágico. Veamos algún pasaje:

[...] duplicando con su magia las tinieblas de la noche,
cubierta su macabra cabeza con la escuálida nube,

merodea entre los cuerpos de los muertos allí tirados, carentes de sepultura. Al punto huyen los lobos, huyeron las aves de rapiña, sin saciarse, retrayendo sus garras mientras la tesalia elige a su adivino y, escrutando las médulas heladas por la muerte, encuentra las fibras de un pulmón que se mantiene rígido sin trazas de herida y busca la voz en ese cuerpo difunto. [...] Por fin, se lleva con una cuerda al cuello el cuerpo elegido y, con el garfio prendido a los fúnebres lazos, por riscos y peñas arrastra al mísero cadáver destinado a volver a la vida y lo coloca bajo el alto peñascal de un monte cavernoso, que la funesta Ericto había consagrado a sus ceremonias impías (Luc., *Phars.* 623ss; trad. de A. Holgado, Madrid, Gredos, 1984).

5. Magia femenina, piedad masculina

La caracterización negativa de la magia practicada por mujeres, el énfasis en su moralización, es patente en la comparación de estas escenas de necromancia con la que protagoniza el sacerdote egipcio Zatlás al final de *El asno de oro*, quien revive a un muerto a través de un ritual y unos mecanismos que en poco difieren de los empleados por las brujas, pero cuya acción, ya lo hemos visto, posee para todos el valor de un milagro. En un cierto momento, el mago dejará de ser tal para convertirse en un especialista de lo sagrado, depositario de una sabiduría ancestral e investido de poder taumátúrgico.

A partir de este punto, magia y brujería tomarán caminos separados. La primera se identificará con la teurgia y adquirirá tintes doctos, místicos y eminentemente masculinos, mientras que la brujería quedará relegada a los márgenes de la sociedad y la legalidad y, en esencia, reservada a las mujeres. Con todo, esta imagen del obrador de milagros —de la que Apolonio de Tiana constituye un excelente ejemplo para el mundo pagano— no estaba plenamente fijada en el s. II d.C., época a la que pertenece el texto apuleyano, pues oscilaba

con el estereotipo del mago como charlatán e impostor (K.B. Stratton, 2007: 111ss). Y es que, aproximadamente desde ese momento, hasta el definitivo establecimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio, el discurso sobre la magia pasa a ser, en este contexto religioso plural, una herramienta de propaganda ambivalente, al ser empleada por fieles de distintos credos, pero con intenciones equivalentes. El milagro era una demostración efectiva del poder de la divinidad y ello confería autoridad en este terreno, mientras que la magia o era ilícita o impostura de milagrero.

Como discurso de deslegitimación, la de practicar magia se convirtió en acusación habitual con la que los paganos plasmaron las suspicacias que les inspiraba el cristianismo (incluso Jesús fue explícitamente identificado como mago por autores como Celso). Pero también resultó empleada como arma por los autores cristianos tanto contra sus competidores paganos —todas sus divinidades eran impostoras y todos sus poderes eran conseguidos mediante la manipulación de fuerzas demoníacas—, como también (y esto nos demuestra la fuerza del discurso) contra sus propios correligionarios cuando se alejaban de la ortodoxia oficial, en el marco de las desavenencias entre las iglesias tempranas²⁵.

Con la conversión de Constantino, la acusación contra las mujeres tornó con fuerza renovada. Con el cristianismo aparecerá, además, la idea del pacto con el diablo, que provocará una depreciación religiosa adicional (M. García Teijeiro, 2005: 51) y proporcionará justificación a las mayores atrocidades. Sin embargo, la imagen del mago como depositario de un saber sagrado, ancestral y, lo que es más importante, legítimo, pervive hasta nuestros días, por ejemplo, en unos personajes muy populares: los tres Reyes Magos (que son “sabios”, *wise*, en su versión inglesa).

25. Véase el caso de Simón el mago en K.B. Stratton (2007: 125-130).

6. ¿Transgresión consciente?

Como adelantaba al comienzo, la magia no era en la Antigüedad patrimonio exclusivo de las mujeres y, a través de los textos que nos han acompañado, la imagen que se ha ido revelando ante nuestros ojos no es en realidad más que la visión masculina sobre el tipo de la bruja. Y es que las mujeres efectivamente practicaron la brujería tanto como los hombres, pero el poder político y religioso (ambos vedados para ellas) alentó esta imagen peyorativa y degradante de la mujer, para seguir manteniéndola fuera de las esferas de control social (cf. R.M. Mérida, 2006: 16). Lo femenino en estos términos ha de ser considerado, por tanto, un constructo creado por la mente del hombre.

Con todo, hay también quien considera la magia como un mecanismo de creación de la identidad femenina y a estas figuras como “transgresoras” conscientes y combativas contra ese régimen “falocrático” al que estaban sometidas²⁶. Según este planteamiento, la magia sería una expresión de la lucha por un espacio de poder y una de las pocas formas de dominio sobre el varón con que podía contar la mujer o, al menos, un cuestionamiento del marco definitorio de las relaciones de género. ¿Intentan las brujas, así pues, establecer un contrapoder opuesto al que imponen los hombres? No

26. “La magia de las mujeres puede considerarse como una forma de resistencia y de lucha femenina frente a su anonimato impuesto y frente a la imposibilidad de expresar sus protestas y sus conflictos por medio de un vehículo legal. Desde esta perspectiva, la brujería se les presentaba como una vía indirecta, aunque marginal, de hacerse justicia a sí mismas, desagraviarse o resarcirse de su situación social o familiar” (M.^aJ. Hidalgo, 1994: 498). Del mismo modo, K.B. Stratton (2007: 37) señala la posibilidad de que las prácticas asociadas a la constelación de ideas que conforma la magia pudieran ser empleadas de manera consciente como forma de subversión e insumisión a las autoridades e instituciones de una cultura dada. La idea, original y sugestiva, no encontrará mayor desarrollo en el cuerpo de su obra.

me atrevería a afirmar tanto. Es evidente que la sensación de control podría ser un factor muy presente en la psicología de quienes se servían de este tipo de prácticas y creían en su irrevocable efectividad. Es posible, también, que la práctica de la magia hubiese contribuido a la creación de una cierta identidad de género, dado el carácter mayoritariamente masculino de la religión romana (cf. J. Scheid, 1991). La individualidad de la práctica de la magia, además, permitiría a la mujer escapar del acatamiento y el papel pasivo que le imponía el ritual cívico²⁷.

Y, sin embargo, precisamente el elemento de individualidad y clandestinidad propio de la magia habría impedido su configuración teórica como poder alternativo, para quedarse en mera desviación de la norma. Y este es, justamente, el retrato que de ellas presentan los testimonios literarios. Sin duda, resulta anacrónico hablar de feminismo en la Antigüedad y aún más arriesgado referirse a una voluntad consciente de transgresión. Por tanto, parece preferible interpretar estos testimonios como la plasmación de ciertos temores del imaginario masculino, que podríamos denominar fobia a la ginecocracia.

Habrá que esperar muchos siglos para que se haga efectiva una verdadera teorización de la magia y lo femenino. En los años veinte del siglo pasado, la influyente egiptóloga Margaret A. Murray publicó un libro que, pese a las críticas cosechadas, ha tenido un enorme impacto posterior. *El culto de la brujería en Europa Occidental* plantea como tesis principal la continuidad ininterrumpida de una religión prehistórica en la que se adoraba a la Gran Diosa Madre y al Dios Cornudo. Este culto habría sido practicado en toda Europa y resistido a la afirmación del cristianismo. La persecución a la que este

27. Una de las consideraciones que volvieron ilícita la celebración de las Bacanales en el año 186 a.C.

sometió al culto primordial lo condenó a la clandestinidad; el Dios Cornudo fue convertido en el Demonio y sus adoradores en magos y brujas, cuyo acoso se intensificó durante los siglos de la Inquisición.

No es necesario mencionar las innumerables críticas que han recibido tales ideas, difícilmente sostenibles. Estas, sin embargo, han contribuido a un renacimiento moderno y una rehabilitación de la brujería, que se ha plasmado en distintas formas de religión neo-pagana, genéricamente conocidas con el nombre de *Wicca*. Se calcula que, en la actualidad, alrededor de 200.000 personas en EEUU practican o estudian brujería. En el decenio de los 50 de ese mismo siglo XX, influido por las ideas de Murray, Gerald B. Gardner reivindica haber sido iniciado en la antigua religión por un grupo de brujas, el aquelarre *New Forest*, y se dedica a difundir los rituales recibidos a través de algunas publicaciones (como *Witchcraft Today* o *The Meaning of Witchcraft*). Este marco genérico, hoy reconocido como religión por el gobierno de los EEUU (la *Sociedad Antigua de Kelt*, por cierto, ha sido inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia español en septiembre de 2007), ha dado pie al desarrollo de grupos de corte feminista, como el llamado Wicca Diánica. Algunas de sus figuras relevantes, como Zsuzsanna Budapest, son activistas con una gran presencia en la vida política estadounidense. A través de una “espiritualidad feminista”, la celebración de los ciclos vitales de la mujer en círculos exclusivamente femeninos, se lleva a cabo una actividad reivindicativa (hay incluso grupos homosexuales, como la Iglesia de Antinoo, que se sirven de estas ideas como plataforma), que trata de paliar la influencia de la cultura dominante, el patriarcado, cuyos efectos consideran opresivos tanto institucionalmente, como en la esfera personal.

Estas reivindicaciones coinciden, además, con una revalorización de la figura de la bruja, claramente perceptible en

varios productos de la industria audiovisual. Desde la simpática ama de casa a la que le bastaba con mover la nariz para obtener lo que deseaba de *Embrujada* (*Bewitched*), sitcom de los años 60 con *remake* hollywoodiense de fecha reciente, hasta las más modernas *Embrujuadas* (*Charmed*), tres hermanas con habilidades muy especiales con las que combaten activamente los poderes del mal, encarnados en demonios, son muchas, pero siempre amables —discúlpenme que rememore a nuestra diabólica pero entrañable Bruja Avería—, las visiones rehabilitadas que recibimos de este estereotipo en la actualidad y que contrastan notoriamente con la figura tradicional de la bruja, proveniente del cuento popular, de que se sirven, por ejemplo, las primeras producciones de la factoría Disney.

Poco de esta elaboración teórica de lo femenino podemos encontrar en las brujas antiguas. Ya lo hubieran querido. Los estudios de género nos aportan, en suma, una visión novedosa y muy enriquecedora a nuestra percepción de la Antigüedad; sin embargo, es siempre necesario mantener cierta cautela en la interpretación de los datos que nos prevenga del riesgo de caer en anacronismos.