



**MAGIA INDOEUROPEA: ESTUDIO COMPARATIVO DE LOS
CONJUROS MÁGICOS AMOROSOS LATINOS Y DEL *ATHARVAVEDA***

TRABAJO FIN DE MÁSTER REALIZADO POR

CARMEN CUBEL ROS

**BAJO LA DIRECCIÓN DE
PROF. D. EUGENIO R. LUJÁN MARTÍNEZ**

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

**Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filología
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones**

Curso académico: 2021/2022

Convocatoria: Junio 2022

Calificación 9,5

Autora: Carmen Cubel Ros. Correo electrónico: ccubel@ucm.es

Tutor: Eugenio R. Luján Martínez. Correo electrónico: erlujan@filol.ucm.es

Título: «Magia indoeuropea: Estudio comparativo de los conjuros mágicos amorosos latinos y del *Atharvaveda*».

Title: «Indo-European magic: A comparative study of Latin love spells and *Atharvaveda*».

Palabras clave: magia erótica, *Atharvaveda*, *tabellae defixionum*, comparación textual.

Keywords: erotic magic, *Atharvaveda*, *tabellae defixionum*, textual comparison.

Índice

| | |
|---|----|
| 1. Introducción | 1 |
| 2. Justificación teórica y metodológica | 2 |
| 3. Características de los Vedas | 5 |
| 3.1. Los conjuros del <i>Atharvaveda</i> | 10 |
| 4. Magia grecorromana: papiros mágicos y <i>tabellae defixionum</i> | 15 |
| 4.1. Características de los conjuros amorosos latinos | 26 |
| 5. Clasificación de las fórmulas en el <i>Atharvaveda</i> y en las <i>tabellae defixionum</i> amoratorias latinas según sus objetivos | 29 |
| 5.1. Textos de atracción de la víctima al amante | 31 |
| 5.2. Textos de separación de la víctima de un tercero o viceversa | 39 |
| 6. Conclusiones | 43 |
| 7. Bibliografía | 46 |

Resumen

La magia erótica representa un tópico patente en diversas civilizaciones del mundo antiguo. En la literatura védica, requiere especial atención el *Atharvaveda* por contraste con el resto de las *Samhitās*, ya que nos aporta un conocimiento valioso acerca de las prácticas mágicas, así como en el mundo grecorromano contamos con las *tabellae defixionum*. Por tanto, el objetivo principal de este trabajo reside en una aproximación a los conjuros amorosos de ambas culturas para comprobar en qué medida la misma temática remite o no a unas características compartidas, para lo cual se llevará a cabo un análisis basado en la comparación textual.

Abstract

Erotic magic is a topic that is present in several civilisations of the Ancient world. In the Vedic literature, the *Atharvaveda* requires special attention in contrast to the rest of the *Samhitās*, as it provides us with valuable knowledge about magical practices, as well as in the Greco-Roman world we have the *tabellae defixionum*. Therefore, the main objective of this research resides in an approach to the love incantations of both cultures in order to verify to what extent the same theme does or does not refer to shared characteristics, for which an analysis based on textual comparison will be carried out.

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera dedicar este trabajo a la labor docente que abarca desde el instituto Gabriel Miró de Orihuela hasta las universidades de Murcia y Complutense de Madrid por despertar mi inquietud investigadora y, en especial, a mi tutor Eugenio R. Luján por su disposición y atención.

A continuación, a mis amigos de siempre de Orihuela y Valencia, a los que conocí hace unos años en la carrera de Filología Clásica y en el máster en Formación del Profesorado de Murcia y a los nuevos que han aparecido este año en el máster de Ciencias de las Religiones y en el piso cosmopolita de Madrid. Todos vosotros me habéis demostrado ser un refugio acogedor al que acudir tanto en los buenos como en los malos momentos.

Por último, a mi familia por enseñarme los valores de la constancia y del esfuerzo, además de animarme y darme las fuerzas necesarias para seguir adelante.

En definitiva, muchas gracias a todos por confirmarme que las cosas pueden ser improbables, pero no imposibles de alcanzar y por acompañarme en este viaje mágico.

Amicus certus in re incerta cernitur. (Cicerón, *De Amicitia* 64).

«El amigo de verdad se distingue en la situación incierta».

1. Introducción

El presente trabajo se plantea analizar desde diferentes perspectivas teóricas los conjuros mágicos amorosos, por un lado, de la cultura védica y, por otro, de la latina con sus correspondientes análisis comparativos-textuales entre ambas.

En primera instancia, empezaremos con una aproximación general a las características de la literatura védica y, en concreto, a la estructura del *Atharvaveda* y su contenido mágico, así como a las *tabellae defixionum* o «tablillas de maldición» y unas menciones puntuales al mundo griego por sus paralelismos patentes, *e.g.*, los hechizos de ὑποτακτική o «sometimiento».

A continuación, pese al interés que suscitaría la mitología o el sistema religioso de la India junto al grecorromano, no será la finalidad esencial de nuestro estudio no solo por la amplitud temática, sino más bien por la concentración de la materia en un campo filológico. Así pues, nos limitaremos a los textos que versen acerca de la esfera de la magia erótica en pos de señalar las inquietudes amoratorias similares de los individuos, divididas, al mismo tiempo, en dos: atraer a su amado o alejarlo de un rival, esto es, una tercera persona que obstaculiza el posible enlace entre el autor y la víctima.

Por consiguiente, enfocaremos la materia desde el prisma de la comparación intertextual junto a una perspectiva pragmática, ya que las palabras mágicas han de entenderse como una potencia que conlleva una acción (ἔργον). De tal forma, una vez determinados los rasgos singulares y comunes entre sí, las conclusiones que extraigamos nos permitirán reflexionar acerca de una hipotética taxonomía, dejando el camino abierto a futuras profundizaciones en el campo de las culturas indoeuropeas. Por ello, es menester, aunque sea de forma sucinta, vislumbrar los principales métodos existentes de reconstrucción indoeuropea aplicables a la magia y los resultados que conocemos del ámbito religioso.

Los textos serán extraídos, según repitiremos a lo largo del examen, de los *corpus* de Audollent, Kropp y Orlandi, respectivamente, con traducciones propias de todos los pasajes griegos y latinos y la de Moncó para los himnos védicos.

Finalmente, a modo de síntesis, los objetivos primordiales en este trabajo son los siguientes:

- Determinar algunas características de la magia védica y de la grecorromana mediante el estudio de algunos de los textos principales del *Atharvaveda* (los *strīkarmāṇi*) y de las *tabellae defixionum*.

- Analizar comparativamente los conjuros latinos y védicos de tipo amoroso tanto de atracción como de separación del destinatario al amante para reconocer los parecidos y las diferencias.

- Proponer una suerte de categorización de los motivos repetidos en una y otra clase con sus correspondientes particularidades.

- Dar paso a un procedimiento genético futuro, tras la revisión de los resultados y la exposición de los métodos disponibles en la materia indoeuropea.

2. Justificación teórica y metodológica

La investigación en la magia comporta numerosas posibilidades de análisis bajo el prisma de múltiples disciplinas. Por ende, es menester determinar una metodología que nos ofrezca una panorámica amplia con el fin de sustentar una hipótesis y conclusiones suficientemente sólidas.

En primera instancia, una delimitación inicial podría ser la temática, ya que, principalmente, el análisis se centrará en los conjuros del tipo amoroso y, dentro de ellos, se establecerá una doble taxonomía con los tópicos amorosos *per se* y rival. En el *Atharvaveda*, nos ocuparemos de los *strīkarmāṇi* o «ritos de mujeres» y en las tablillas de maldición amoratorias latinas, de aquellas que presenten fórmulas desiderativas, en aras de que ambas mantengan una intencionalidad semejante y el trabajo no resulte inabarcable.

Así pues, es inevitable que diversos procedimientos converjan a la hora de mostrar una visión global y enriquecida de nuestro asunto. A pesar del interés que puede suscitar esta cara privada de los individuos y su relación con la sociedad vigente, nos enfocaremos en un análisis filológico en virtud de establecer las concomitancias y diferencias entre estas civilizaciones que poseen un origen indoeuropeo común.

En nuestro caso, nos compete una clase de examen que se dirige a lo textual y a la clasificación de los motivos reiterativos que se identifican en los pasajes. Por consiguiente, el procedimiento comparativo-textual parece el más adecuado. Sin embargo, hemos de prestar especial atención a la pragmática al proporcionarnos una vinculación clara de cómo las palabras afectan a las acciones en un determinado contexto comunicativo. Sin duda, la situación de la magia aparece como propicia para una investigación de esta índole, partiendo de la terminología

de Austin y Searle de los actos de habla y de Todorov hasta comentar los estudios específicos del ámbito latino de Urbanová, Faraone, Kropp, etc. o la falta de ellos en el védico.

Una última cuestión de suma relevancia en nuestro análisis filológico es el correcto uso de *corpus* textuales y traducciones. En lo que concierne al *Atharvaveda* (*AV*), nos basaremos en la edición de Orlandi (1991) que sigue la recensión canónica de la versión *Śaunakīya* y la traducción en español de Moncó (1999), aunque en una ocasión empleamos la de Griffith (1896) en inglés al tratarse de un ejemplo concreto de un himno que no forma parte del campo de estudio. No obstante, respecto a los fragmentos en griego y latín, hemos proporcionado una traducción personal debido al conocimiento de las lenguas, intentando mantener el sentido literal y los propósitos de los autores. Asimismo, en las tablillas de *defixio* procuramos conjugar dos recopilaciones de textos, *i.e.*, Audollent *-DT-* (1904) y Kropp *-dfx-* (2008).

Tras esta somera presentación de la problemática metodológica, examinaremos algunos métodos posibles de reconstrucción de la magia indoeuropea.

En el momento de embarcarse en el estudio de culturas con un pasado común indoeuropeo, es de vital relevancia verificar los sistemas ideológicos, lingüísticos, sociales, etc. que imperan en ellas, de modo que se pueda intentar reconstruir una supuesta civilización que no nos ha dejado registro escrito.

Por tanto, cabe plantearse en este apartado las tres corrientes convencionales en el acercamiento genético que Mendoza (1995) recopila en su artículo:

- Etimología. Aquí se incorporaría la disciplina de la lingüística comparativa relacionada con los orígenes de los estudios indoeuropeos y que ha sido tan extensamente practicada. Un ejemplo se hallaría en Benveniste, quien procuró explicar las varias facetas de la religión como lo sagrado, cultos, dioses, etc. Empero, advierte que no hay apenas término religioso compartido seguro, exceptuando la propia noción de «dios» como antítesis de «humano»:

«Celle-ci est bien attestée sous la forme **deiwos* dont le sens propre est «lumineux» et «céleste»; en cette qualité le dieu s'oppose à l'humain qui est «terrestre» (tel est le sens du mot latin *homo*)» (Benveniste, 1969: 180).

- Ideología. Dumézil sobresale en esta dimensión de la mitología comparativa. Su tesis radica en que a través del conocimiento de los mitos y relatos de un pueblo es posible averiguar su sociedad, ideología, religión, etc. y, a su vez, el pasado común indoeuropeo con la comparación entre las distintas culturas. Comenzando con el examen de la clasificación social indo-irania, amplió su perspectiva y no únicamente determinó una taxonomía tripartita de las

clases presentes en las sociedades indoeuropeas, sino que también una categorización de las funciones sociales manifiesta en el modelo de las mitologías indoeuropeas (soberanía y religión; fuerza; bienestar humano y fecundidad).

- Componentes narrativos. Predominan los parámetros literarios que Watkins (1995: 12-27) categoriza en fórmulas, métrica y estilística. Mendoza añade tres ejemplos de comparativa de estos relatos en varias civilizaciones (1995: 134-9): «El mito de la cabeza viva: la muerte de Orfeo, los gemelos y la Gran Madre y la Cosmogonía». Ciertamente, este procedimiento nos serviría de gran ayuda para el contraste de los conjuros amorosos, puesto que atenderíamos a la unión de la forma-contenido repetida en ambos.

Además, de la selección de las dos culturas, la indo-irania constituiría numerosas concomitancias no solamente en el plano lingüístico, sino también en el social y credencial con el indoeuropeo, apuntalando las palabras de Puhvel (1987: 39-40):

«The oldest Vedic Sanskrit and the earliest attested form of Iranian, *Gāthās* of the *Avesta*, are so close in language and in poetic and formulaic style as to allow a glimpse of the prototype not far below the prehistoric horizon (...). A firm Indo-Iranian prototype is also a doubly secure foundation for further cross-Indo-European comparison».

Por ende, un sucinto resumen de las características que conocemos por el momento de la religión indoeuropea a raíz de la conjugación de estas metodologías comparativas sería el siguiente (Haudry, 1981: 71-2):

- Es politeísta. Se fundamenta en la creencia de varios dioses encarnados en elementos de la naturaleza (fuego, viento, sol, agua, etc.). Los nombres suelen tener una relación de parentesco como «hija del sol» o compuestos que designan «maestro», a saber, el latín *Silvanus* «maestro del bosque».

- Es tolerante, plural y diversa, pero también predomina el particularismo de cada grupo.

- Está basada en la ortopraxis, es decir, la ejecución correcta de los ritos más que en el dogmatismo de la fe.

- Asigna un valor religioso a ciertos cargos políticos, como el rey-sacerdote.

3. Características de los Vedas

Dentro del complejo entramado que representa la literatura védica, se sitúa una de las obras que vamos a cotejar en nuestro estudio. Empero, es preciso advertir de los vacíos o las contradicciones de las respuestas que nos proporcionan las preguntas más básicas referentes a la cronología, ubicación o autoría de las composiciones.

En primera instancia, el término sánscrito-védico *veda* significa primitivamente «conocimiento *per se* o de corte sagrado, verdadero, ritualístico»¹, cuya raíz indoeuropea es **uejd-* «ver, saber»² y se corresponde, a su vez, con el vocablo *vidyā*, el cual denota un sentido similar³. Así pues, como ha apuntado Bloomfield (1908: 17), se contempla un aspecto ambivalente en esta palabra: por una parte, designa la colectividad de la literatura más antigua y sagrada de la India y, por otra, el nombre particular de una serie de libros específicos que pertenecen a esta literatura. A pesar de algunos detractores de esta definición⁴, lo que subyace es una clase de saber especial de naturaleza variopinta que se determina y concreta atendiendo a su contenido y su forma.

Un intento de clasificación del vasto material del que se dispone podría ser la distinción genérica de tres grandes bloques de textos:

- *Samhitā* (sustantivo del participio de *samdhā*, «unir, juntar», ergo, «amplia recopilación» por extensión)⁵. Se compone de una diversidad temática desde himnos religiosos, plegarias a dioses o mitología cosmogónica hasta procedimientos rituales sagrados y encantamientos. Normalmente, se suelen fijar en verso. Los escritos que se hallan aquí son denominados con el plural «Vedas»: *Rgveda*, *Atharvaveda*, *Sāmaveda* y *Yajurveda*.

- *Brāhmaṇa* («adjetivo relativo al *brahman*, «sacerdote»)⁶. Constituye un grupo de reglas de fondo, comúnmente, teológico-ceremonial⁷ y se basa en las cuatro *Samhitās*.

¹ Cf. Monier-Williams (1899: 1015), Macdonell-Keith (1912: 298), Mayrhofer (1995: 579-581).

² Cf. Watkins (1985: 74), Rix (2001: 665-7).

³ Incluso, parece que connotaría una suerte de conocer más específicamente científico: «knowledge, learning, science (...); magic; spell» (Macdonell, 1893: 283).

⁴ Cf. Winternitz (1927: 52-3): «It does not mean *one* single literary work, (...), nor a complete collection of a certain number of books, compiled at some particular time, (...), but a whole great literature, which arose in the course of many centuries».

⁵ Cf. Monier-Williams (1899: 1123), Macdonell-Keith (1912: 327).

⁶ Cf. Monier-Williams (1899: 741), Macdonell-Keith (1912: 199).

⁷ Cf. Mylius (2015: 28): «Contienen preceptos rituales, comentarios dogmáticos e, intercalados en ellos, relatos, leyendas y especulaciones filosóficas y cosmogónicas».

- *Āraṇyaka* (derivado de *āraṇya*, «bosque») y *Upaniṣad* («doctrina secreta, esotérica, misteriosa»)⁸. Ambas constan de un doble carácter debido a que dependen de los *Brāhmaṇas* y, simultáneamente, son independientes del resto, así como, al igual que los *Brāhmaṇas*, se incluyen en las *Samhitās*. Además, tratan de conceptos místico-filosóficos: en las *Āraṇyakas*, figuran pasajes de rituales oscuros y confidenciales que se han de aplicar en el bosque a causa de su peligrosidad, mientras que, en las *Upaniṣads*, el fundamento primordial de su doctrina reside en el *vedānta*, «el fin del *Veda*», esto es, el conocimiento completo (Monier-Williams, 1899: 1017; Macdonell-Keith, 1912: 298).

Como hemos mencionado, las dos últimas categorías serían una especie de comentarios o explicaciones de cada *Samhitā* que, a su vez, se corresponden con ellas singularmente. E.g., en el caso de los *Brāhmaṇas*, se conservan el *Aitareya-Brāhmaṇa* y el *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* para el *Ṛgveda*, *Gopatha-Brāhmaṇa* para el *Atharvaveda*, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa* y el *Jaiminīya-Brāhmaṇa* para el *Sāmaveda* y *Taittirīya-Brāhmaṇa* y el *Śatapatha-Brāhmaṇa* para el *Yajurveda*⁹.

En numerosos manuales de este campo, se comenta un último componente que completa la literatura védica que es el *Vedāṅga*, «tratados védicos subsidiarios»¹⁰, escritos en estilo formular de sentencia (*sūtra*)¹¹. En estas composiciones en prosa, encontramos elementos de tipo prescriptivo-ritualístico públicos y privados (*Kalpasūtras*) desde sacrificios (*Śrautasūtras*) hasta actos cotidianos como una boda (*Gṛhyasūtras*) y de carácter normativo (*Dharmasūtras*). Por consiguiente, aunque remiten a aspectos relacionados con las *Samhitās* a la par que sus precedentes, una explicación de su separación, de acuerdo con Winternitz (1927: 56), sería su interés de índole humana, sin proporcionar una «revelación divina».

Asimismo, es menester explicar las características principales de las cuatro *Samhitās* védicas, puesto que suscitan una exploración muy profunda en diferentes disciplinas, a saber, filológicas, históricas, política-sociales, antropológicas, psicológicas, etc.:

- *Ṛgveda* («conocimiento del verso sagrado», de *ṛik*, «verso sagrado»)¹². Representa el texto más antiguo. Implica un punto de partida en lo referente a la situación temporal, gracias a

⁸ Cf. Monier-Williams (1899: 86, 201), Macdonell-Keith (1912: 41, 53).

⁹ Cf. Mylius (2015: 28).

¹⁰ Cf. Monier-Williams (1899: 1016), Macdonell-Keith (1912: 298).

¹¹ Cf. Monier-Williams (1899: 1241), Macdonell-Keith (1912: 357).

¹² Cf. Monier-Williams (1899: 225), Macdonell-Keith (1912: 56). Cf. Mylius (2015: 34): «En sentido estricto la *saṁhitā* del *Ṛgveda* debe denominarse *Ṛksaṁhitā*; sin embargo, se ha generalizado la errónea costumbre de llamarla (en sentido restringido) *Ṛgveda*».

su estadio lingüístico primitivo (ca. 1200 a.C.). Esta colección enorme rondaría los mil veintiocho himnos en verso y se divide en diez libros o *maṇḍalas*. Sobre todo, supone un testimonio relevante para nuestra comprensión de la religión y la mitología de la civilización indoiraniana, cuyo eje central son los himnos a los dioses, especialmente a Indra, la deidad principal del panteón védico. Sin embargo, también nos aporta datos cruciales no solo del entorno geográfico, sino de personajes de la sociedad imperante como los reyes.

- *Sāmaveda* («conocimiento del canto», proviene de *sāman*, «canto»)¹³. Contiene melodías que se emplean para la ejecución del sacrificio por parte del sacerdote. Rohde (1981: 19) nos brinda un esquema de las cinco partes de estos cantos: «obertura, preludio, estrofa, antiestrofa y final».

- *Yajurveda* («sabiduría del sacrificio», procede de *yajus*, «fórmula sacrificial»)¹⁴. Comprende una gran cantidad de fórmulas ceremoniales: «propiciatorios, oficiales, domésticos, ritos lunares, o ritos para celebrarse durante la tarde o la mañana» (Rohde, 1981: 19). Se pueden discernir dos niveles de himnos: el *Yajurveda* Blanco, que incluye partes rituales en verso, y el Negro, que es el más antiguo y combina prosa y verso.

- *Atharvaveda* («sabiduría de los hechizos mágicos, de los sacerdotes *atharvanes*»)¹⁵. Cuenta con veinte *kāṇḍa* o secciones con un total de, aproximadamente, setecientos treinta *sūkta* o himnos en prosa que abarcan una temática heterogénea desde himnos religiosos que recuerdan al *Ṛgveda* hasta encantamientos mágicos malignos (contra algún rival) y benevolentes (curación). Por tanto, obtenemos información de la faceta más popular de esta sociedad con sus inquietudes y creencias personales. Posteriormente, desarrollaremos con mayor detenimiento los detalles de esta pieza, así como las dos recensiones principales: la *Śaunakīya* y la *Paippalāda*.

Se ha apelado como *trayī vidyā* o «triple saber» al *Ṛgveda*, *Sāmaveda* y *Yajurveda*, excluyendo al *Atharvaveda* como resultado de su esencia mágica-popular¹⁶. En definitiva, todo este conjunto de Vedas y las tres o cuatro amplias unidades, según los criterios del investigador, formarían parte de la literatura védica.

¹³ Cf. Monier-Williams (1899: 1205), Macdonell-Keith (1912: 347).

¹⁴ Cf. Monier-Williams (1899: 839), Macdonell-Keith (1912: 238).

¹⁵ Cf. Monier-Williams (1899: 17), Macdonell-Keith (1912: 8).

¹⁶ Cf. Renou (1957: 1): «Trayi (vidya), “triple (science)”, refers also to the three forms which distinguish the Samhitas, or rather the prayers (mantra) of which they are composed, namely, rik, yajus and saman».

Ahora bien, cabe aclarar que se ha tildado a estas tipologías de las *Samhitās* como «canónicas», una etiqueta poco convincente para múltiples estudiosos, ya que es preciso subrayar su situación de tradición oral hasta su fijación tardía del texto. Incluso, se debe sumar la problemática de la existencia de numerosas escuelas o *śākhā* que se encargaron del correcto desempeño de esta mecánica oral de las distintas versiones de una misma composición védica. Witzel (1997: 260) sintetiza esta cuestión del canon y las escuelas: «The Vedic canon consists of the sum of all those texts in Vedic Sanskrit that originated in and were used by the various Vedic schools (*śākhās*)».

En este punto del asunto, es pertinente mencionar la cadena de inspiración que se plasma en los Vedas: primeramente, los poetas (*ṛṣis*)¹⁷ reciben el soplo de la revelación (*śruti*) del *Brahma*, «principio Absoluto». La antítesis de esta *śruti* radica en *smṛti*, que corresponde a la parte del *Vedāṅga* en adelante. Luego, los *brahmanes* o sacerdotes son los que interpretan los procedimientos narrados y suelen transmitirse o bien dentro de su misma casta, o bien como método de instrucción para los poderosos *kṣatriyas* (guerreros, reyes). En cambio, un cargo sacerdotal concreto atendía la función particular de la que versaba cada *Samhitā*:

«El *hotṛ* recita las letanías y trabaja con el *Ṛgveda*; el *udgātṛ* canta pasajes del *Sāmaveda*; el *adhvaryu* lleva a cabo el sacrificio propiamente dicho según las reglas del *Yajurveda*, y el brahmán, que queda algo desdibujado, supervisa todo el desarrollo del sacrificio basándose en el *Atharvaveda*». (Mylius, 2015: 47).

Tras esta sistematización, es menester comentar ciertos aspectos externos en los que quedan circunscritas las obras. Un intento de aproximación estaría determinado por el principio de cronología relativa frente a la absoluta, *viz.*, se sirve de los datos que conocemos y establece una comparación con el resto de materiales disponibles, al contrario de la absoluta que no se somete a esta metodología contrastiva. Lo impactante es que apenas poseemos algún registro arqueológico o hechos históricos en los textos de este periodo védico, de modo que queda relegado, pues, a la especulación. Se han conjeturado dos teorías de esta falta de interés: una consistiría en la ausencia de pugna, con el fin de construir una identidad cultural propia y engrandecer su territorio y su poder y, la otra, sería que los *brahmanes* no sentían la obligación de anotar eventos históricos por su concepción de que toda acción y existencia son un mal

¹⁷ La condición social de estos poetas está diversificada: «Todos los textos védicos han sido producidos por familias de poetas, o por pensadores individuales, ascetas y filósofos. Algunos miembros de la clase de los guerreros (...). También se nos ha transmitido el nombre de algunas mujeres como compositoras de himnos» (Mylius 2015: 27).

positivo¹⁸. Deberíamos remontarnos, así, a algunas fechas seguras, si bien muy posteriores, como los edictos de Ashoka en el siglo III a. C., la muerte de Buda en torno al 500 a. C. o, inclusive, a la época del imperio de Alejandro Magno y su contacto con Oriente en el IV a. C.

Además, en la dimensión literaria, algunos expertos nos recalcan que no están de acuerdo con la clasificación de los tres grandes bloques, porque se entenderían de manera errónea en el sentido de periodos sucesivos o compartimentos estancos¹⁹. No obstante, pese a que existen obstáculos a la hora de fechar, *v. gr.*, las *Āraṇyakas*²⁰, hay algunos estudiosos como O' Flaherty (2004: 17-8) que se aventuran a la tarea de la esquematización literaria temporal: *Ṛgveda* (1200 a. C.), *Atharvaveda* (900 a. C.), *Brāhmaṇas* (900-700 a. C.) y *Upaniṣads* (700 a. C.), entre otros.

El estrato lingüístico podría aportarnos una suerte de cronograma²¹: la época de los *mantras*, expresiones solemnes atestiguadas en las *Samhitās* y a la cabeza el *Ṛgveda* como el más antiguo, y la de los *Brāhmaṇas*. Las *Āraṇyakas* y las *Upaniṣads* configurarían un puente entre estos y los *sūtras* escritos en sánscrito clásico. En una panorámica global, la historia de la India se podría, entonces, clasificar en el védico y el sánscrito.

Igualmente, a modo de apunte, el espacio geográfico nombrado en los cuatro Vedas nos podría proporcionar documentación sobre las migraciones del pueblo indoeuropeo de los arios. Por ejemplo, la opinión más aceptada suele contar que avanzaron desde el noroeste en, posiblemente, la región del Panyab, a la luz del *Ṛgveda*, hacia el sur, con arreglo al *Atharvaveda*²².

A pesar de estos impedimentos histórico-contextuales en la literatura tratada, las obras nos aportan una información esencial en el plano divino e individual en la medida en que el ritual dispone de un lugar privilegiado para la comunicación cósmica en un sentido ortopráctico. A continuación, desarrollaremos con mayor profundidad la estructura del *Atharvaveda*,

¹⁸ Cf. Macdonell (1900: 11).

¹⁹ Cf. Gonda (1975: 8): «Nowadays we are no longer inclined to assume as more or less self-evident that this whole body of literature came into existence in three successive periods or as “three well-defined strata”».

²⁰ Cf. Mylius (2015: 28): «Los *āraṇyakas* presentan diversas formas literarias; su carácter oscila entre el de *saṃhitā*, *brāhmaṇa* y *sūtra*, por lo que no puede establecerse una época determinada para ellos».

²¹ Cf. Macdonell (1916: 1).

²² Cf. Sevilla Rodríguez (2002: 16-7). A pesar de que no podemos tomar estos testimonios como verdad, ya que hay divergencias como la de Bhargava (1956: 2): «Whereas the Vedic literature makes it absolutely clear that the *Āryas* moved eastward and southward from their original home in the Punjab, the *Purānas* appear to state just the opposite, viz, that the Aryan dynasties began in the Madhyadeśa, Bihar, and even Gujarat, and later conquered the other parts of India including the Punjab».

incidiendo, especialmente, en las implicaciones mágico-religiosas que pueden servirnos de utilidad para el análisis ulterior.

3.1. Los conjuros del *Atharvaveda*

Según hemos esbozado en el apartado anterior, el *Atharvaveda* en un principio no se inserta en el canon literario establecido. Incluso, la propia etimología nos resulta oscura²³.

Por un lado, aparece la denominación de *Atharvāṅgirasah*²⁴, compuesto que significa «Atharvan y Aṅgiras»²⁵, que representan o bien dos castas de sacerdotes de un origen mítico, o bien una generalización en encantamientos distinguiéndose en dos tipos de magia estándares de acuerdo a su propósito, probando, así, la ambivalencia de la naturaleza del manual²⁶. En lo referente al primero, encarnaría la denominada magia «blanca», es decir, aquella que procura beneficios sin provocar ningún daño. En cambio, Aṅgiras constituiría la magia «negra», causando algún tipo de mal a un enemigo o, incluso, un rival amoroso. En este sentido, hallamos el homónimo de la obra que conocemos y explicado previamente («sabiduría del atharvan»).

Por otro, se han discutido posibles sinónimos ulteriores de esta colección ya *Bhṛgvaṅgirasah*, al designar a *bhṛgu*, un sacerdote con las mismas funciones que los anteriores²⁷, ya *Brahmaveda* con la segunda acepción de «hechizos mágicos», pese a presentar diversas implicaciones (Griffith, 1895: III-IV): 1. El brahmán que, en líneas generales, es el sacerdote encargado de velar por la correcta ejecución del sacrificio. 2. Los conocimientos de encantamientos, hechizos mágicos que pueden incluir la vinculación divina tanto para

²³ Cf. Macdonell (1900: 189), Winternitz (1927: 119-120), Bloomfield (1973: xvii-xxviii), Gonda (1975: 267-8), Ambrosini (1984: XIV-XV), Orlandi-Sani (1992: 11), Sevilla Rodríguez (2002: 15-6), entre otros.

²⁴ En el propio *Atharvaveda* se nombra esta palabra: *yásmād ṛco apātakṣan yájur yásmād apākaṣan| sāmāni yásya lómāny atharvāṅgiraso mūkhaṃ skambhām tám brūhi katamáḥ svid evá sáh ||20|| (AV X, 20)*; «Who out of many, tell me, is that Skambha/From whom they hewed the Ṛichas off, from whom/they chipped the Yajus, he/Whose hairs are Sāma-verses and his mouth the/Atharvāṅgirasas?» (Griffith, 1896: 30). Además, se comprueban los calificativos de cada uno de las cuatro *Samhitās*.

²⁵ A su vez, Atharvan está emparentado con el *ātar-* «fuego» del avéstico y Aṅgiras, quizás, con ἄγγελος por personalizar el mensajero de los dioses y hombres (Ambrosini, 1984: XIV; Sevilla Rodríguez, 2002: 15-6).

²⁶ Cf. Orlandi-Sani (1992: 11): «magia blanca, cioè dei riti risanatori (*bheṣaja*) e pacificatori (*sānta*) (...) magia nera (*ghora*), cioè nelle stregonerie (*yātu*) e gli incantesimi (*abhicāra*)».

²⁷ Cf. Ambrosini (1984: XV), Orlandi-Sani (1992: 11). Macdonell nos describe brevemente a este personaje mítico (1893: 209): «N. of a race of mythical beings closely connected with fire, which they discover, bring to men, and enclose in wood».

perjudicar como favorecer. 3. El *Brahma*, es decir, el principio filosófico-cósmico de lo Supremo, Absoluto²⁸.

Existieron variadas recensiones del *Atharvaveda* debido a su representación en las nueve escuelas conocidas. Entre ellas, únicamente se nos han conservado dos: la *Śaunakīya* y la *Paippalāda*. La primera corresponde a la llamada *vulgata*, la más difundida por la tradición india y la mejor conservada. Asimismo, contiene unos apéndices complementarios de carácter métrico-fonético: un *padapāṭha*, dos *prātiśākhya* y algunos *anukramaṇī*²⁹. Ergo, la edición empleada por los múltiples estudios y en este trabajo es la *Śaunakīya*. De la segunda se le atribuye la autoría a *Pippalāda* o *Paippalādi*, un antiguo sabio del *Atharvaveda* (Monier-Williams, 1899: 628). Consta de material nuevo no atestiguado en la anterior con mayores partes en prosa. Empero, su preservación fue más accidentada y menos cuidada, puesto que se descubrió un único ejemplar en 1875 por R. von Roth en la corteza de un abedul de la región de Cachemira, aunque, afortunadamente, ahora contamos con más testimonios³⁰.

En lo tocante a la estructura, los veinte *kāṇḍa* con setecientos treinta *sūkta* con casi seis mil versos se agrupan según un criterio de forma longitud de versos y el paso a prosa. Por tanto, tomando el orden de la *Śaunakīya*, se discernirían tres secciones esenciales³¹:

- Libros I-VII (*Paippalāda*: I-XV). Se tratan de himnos cortos que siguen un orden creciente: el I con cuatro versos, el II con cinco, el III con seis y el IV con siete. Luego, se produce una *variatio* con el V que consta de ocho mínimo y máximo dieciocho, el VI de tres y el VII de uno o dos. Sus temas son mágicos misceláneos: conjuros para la prosperidad, maldiciones a enemigos, hechizos de amor, alguna parte cósmica-teosófica, etc.

- Libros VIII-XII (*Paippalāda*: XVI-XVII). Aquí comienzan a aparecer himnos largos hasta el XVIII comprendiendo veintiuno el más corto y ochenta y nueve el más largo, junto a algunos trozos en prosa divididos en coros periodos llamados *paryāya* (*AV* VIII 10; *AV* IX 6, 7; *AV* XI 3; *AV* XII 5). Su contenido es semejante a la colección anterior.

²⁸ Nótese la cierta evolución en el pensamiento religioso védico: «De la adoración a un gran número de divinidades (...), surgió la creencia en *Brahma*, fuerza o esencia absoluta que opera tanto en los individuos como en el universo entero, y que puede activarse mediante la meditación y el conocimiento interno» (Rohde, 1981: XIV).

²⁹ Cf. Orlandi-Sani (1992: 14): «*padapāṭha* (divisione delle parole e spiegazione dei fenomeni fonetici che subiscono le parole nel contesto), ed è accompagnata da due *prātiśākhya* (trattati di fonetica) e da alcune *anukramaṇī* (informazioni sul numero dei versi, sul nome e la famiglia dei poeti, sui nomi delle divinità a cui gli inni sono dedicati)».

³⁰ Cf. Luján (2010: 44-5).

³¹ Cf. Griffith (1895: VII-VIII), Winternitz (1927: 121-2), Renou (1957: 19-20), Ambrosini (1984: XXIII-XXVIII), Orlandi (1991: 7-8), Orlandi-Sani (1992: 15-7), Witzel (1997: 276-8), Mylius (2015: 53-6).

- Libros XIII-XVIII (*Paippalāda*: XVIII). Se distribuyen en «capítulos» o *anuvāka*, de los cuales cuatro forman parte del XIII, dos de los XIV-XVI, uno del XVII y cuatro del XVIII. La organización de cada uno de ellos parece más uniforme que el resto: XIII sobre el principio cósmico Rohita, XIV de ceremonias de matrimonio, XV de Vratya o el asceta errante, XVI de argumento mágico, XVII de carácter panegírico a Sūrya por otorgar felicidad y prosperidad a los seres humanos y el XVIII de ritos fúnebres y lo que concierne al mundo de la muerte.

Los postreros XIX y XX constituyen los más discutidos por parte de los investigadores respecto a la datación cronológica. El XIX conformaría una suerte de suplemento ulterior y una gran parte del XX dedicada a la divinidad Indra se escogieron del *Ṛgveda*, en concreto, del *maṇḍala* VIII, salvo los denominados *kuntāpa* (del ciento veintisiete al ciento treinta y seis) con temática ritualística³².

Por consiguiente, algunos sitúan al *Atharvaveda* con una antigüedad semejante al *Ṛgveda* por regirse por este previo motivo y su carácter mágico, pero sus criterios intrínsecos de evidencias léxicas (tigre, Ganges, arroz, ...) muestran lo contrario³³. La fecha de composición según hemos comentado suele estar *ca.* 1000 a.C. y el lugar continúa siendo incierto.

Principalmente, tal y como afirma Winternitz (1927: 125), el objetivo del *Atharvaveda* radica en «apaciguar a los demonios, bendecir a los amigos y maldecir a los enemigos». Su estructura del contenido se podría resumir en la siguiente tabla, que reproducimos de Luján (2010: 46):

a. Himnos cosmogónicos y teológicos. Cobran relevancia los llamados himnos filosóficos o «especulativos»³⁴, como acuña Renou (1956), ya que, especialmente la porción de libros VIII-XVIII, presentan concomitancias cosmológicas y míticas con partes del *Ṛgveda*, aunque se aprecia una evolución en el pensamiento y preocupación cósmica³⁵.

³² Cf. Ambrosini (1984: XXVI): «E' un libro con funzione liturgica, che doveva essere usato durante i sacrifici degli aiutanti dei sacerdoti, *brāhmaṇācchamsin* "uno che recita dopo il brahmano, che lo assiste nel sacrificio del *sōma*"».

³³ Cf. Oldenberg (1894: 18): «nirgends scheinen mir Sprache, Metrum und Inhalt die von verschiedenen Forschern geäußerte Ansicht zu bestätigen, dass irgend welche Theile dieses Veda — abgesehen natürlich von den eben dem *Ṛgveda* entnommenen — in das *ṛgvedische* Alterthum hinaufreichen».

³⁴ Cf. Upadhyaya (1981: 129): «They concentrate mainly on the four principal aspects of philosophy which are often mentioned as (1) Metaphysics (2) Natural Philosophy or better-known in modern methodology by the name of cosmology (3) Psychology and lastly (4) Eschatology».

³⁵ Cf. Renou (1956: 11-2): «les premières découvertes spéculatives dans le *Rgveda* se faisaient dans une certaine atmosphère d'inquiétude; il ya quelque agressivité au terme de tel ou tel de ces poèmes. Dans l'*Atharvaveda*, tout est pacifié, tout est devenu matière à verbalisme».

- b. Textos utilizados en los rituales *saṃskāra* “sacramentos”.
- c. Ritos de mujeres (*strīkarmāṇi*).
- d. Rituales relacionados con el rey (*rājakarmāṇi*).
- e. Plegarias para tener salud y larga vida (*āyusyāṇi*).
- f. Encantamientos para tener prosperidad y suerte.
- g. Textos para expiar faltas.
- h. Textos para curar enfermedades (*bhaiṣajyāṇi*).
- i. Conjuros contra demonios y hechiceros (*ābhicārikāṇi* y *krtyāpratiharaṇāṇi*).

Igualmente, gracias a los *gṛhyasūtras* y el *Kauśikasūtra*³⁶ («textos de rituales domésticos»)³⁷, podemos ampliar la información acerca de los actos ceremoniales de ambiente privado-familiar como contraste al *Śrautasūtra* («liturgias de gran culto semipúblico», Henry, 1909: 25).

En este punto de la cuestión, es menester detenerse someramente en la implicación de la magia védica, puesto que es un tema significativo para nuestro análisis. El último aspecto referente a las maldiciones contra los encantamientos nos puede resultar de gran utilidad por el uso del término *krtyā*. Goudriaan (1986: 452) nos proporciona una definición al respecto de esta noción ambivalente:

«An impersonal one, a material object produced by a sorcerer and handled by him according to more or less technical prescriptions; and a more personally conceived power which in a way is thought to be connected with this material substratum, sometimes in the form of a highly effective and dangerous being which threatens to destroy somebody’s life or property».

Sadovski (2012: 338) especifica y aplica al caso védico asignando a este sentido de impersonal, abstracto a «una magia poderosa escondida en un objeto» y concreto a un «objeto mágico (enterrado en la tierra)», por ejemplo, los muñecos vudú o el poder que comportan los amuletos (*AV X 6*).

³⁶ Cf. Luján (2010: 46): «Consta de 14 capítulos (*adhya*ya), divididos en un total de 141 secciones (*kaṇḍikā*), de los que para el estudio de la magia interesan los capítulos II-VII (secciones 10-52), pues el resto se ocupan de otro tipo de ceremonias y rituales».

³⁷ Cf. Winternitz (1927: 160): «The householder himself, who was assisted at most by *one single priest*, the “Brahman,” occupied the position of the sacrificial priest».

En nuestro estudio, nos fijaremos en los *strīkarmāṇi*. A diferencia de la concepción social de que las mujeres quedaban relegadas a las funciones del varón, aquí hallamos una variedad de ejecución de acciones: hechizos de amor, embarazo, el matrimonio³⁸, etc. Dentro de los conjuros amorosos, hay dos tipos de hechizo:

1. Aquellos que pretenden atraer al amado. *V. gr.:*

AV VI 102:

| | |
|---|--|
| <p><i>yáthayám vāhó aśvinā samaíti sām ca vārtate </i> <i>evā mām abhi te mánah samaítu sām ca vartatām 1 </i> <i>āhám khidāmi te máno rājāsváh pṛṣṭyām iva </i> <i>reṣmáccinnam yáthā tṛṇam máyi te veṣtatām mánah 2 </i> <i>āñjanasya madúghasya kúṣṭhasya náladasya ca </i> <i>turó bhágasya hástābhyām anuródhanam úd bhare 3 </i></p> | <p>«1. Como ése animal de tiro, Aśvinas, llega y se acerca, / así a mí tu pensamiento llegue y se acerque. 2. Que yo agote tu pensamiento, como el rey de los caballos la yegua. / Como la hierba sacudida por la tormenta, tu pensamiento se ate a mí. 3. La mezcla de unguento, de <i>madugha</i>, de <i>kushṭha</i>, de nardo, / decidido, de las manos de Bhaga la escojo, la que consigue el afecto». (Moncó, 1999: 55).</p> |
|---|--|

2. Aquellos que quieren atacar a un rival que conforma un triángulo amoroso y obstaculiza la posibilidad del amor entre el autor y la víctima. *E.g.:*

AV VII 118:

| | |
|---|--|
| <p><i>tṛṣṭike tṛṣṭavandana úd amúm chindhi tṛṣṭike </i> <i>yáthā kṛtádviṣṭáso 'músmāi śepyāvate 1 </i> <i>tṛṣṭāsi tṛṣṭikā viṣā viṣātakya asi </i> <i>párivṛktā yáthāsasy ṛṣabhásya vaśéva 2 </i></p> | <p>«1. Áspera, la de ásperos brotes, destrúyela, áspera, / como si presentaras tu odio contra aquel provisto de pene. 2. Áspera eres áspera, venenosa eres venenosa. / Que seas abandonada como una vaca estéril por el toro». (Moncó, 1999: 83).</p> |
|---|--|

Además, suelen ir acompañados con objetos auxiliares como el empleo de plantas, de manera que se potencia el efecto mágico que se pretende conseguir (*AV VI 102*).

³⁸ Cf. Bader (1925: 24): «In primitive India, where marriage was the most important duty of man in a growing society, and where the Aryan united in his person the power of the officiating priest to that of head of the family, the woman, who was chosen to share this double authority, must be prepared for the greatness of her mission». Cf. Sharma (1981: 299): «In the age of the Atharvaveda also family and marriage were considered the constituents of religion and as such essential for society».

En suma, el texto del *Atharvaveda* nos proporciona una valiosa información no solo del entramado ritual védico, sino también de las inquietudes amorosas de los agentes que la practican y que requieren de la ayuda de instrumentos externos como la elaboración de ungüentos. Una situación similar observaremos en el mundo grecorromano que exploraremos en el siguiente apartado.

4. Magia grecorromana: papiros mágicos y *tabellae defixionum*

Los antiguos distinguían entre dos tipos de magia: la *θεουργία* y la *γοητεία*. Así, en Heliodoro queda un breve resumen de las mismas en *Etiópicas* (III 16, 3-4): la *γοητεία*³⁹ sería *δημώδης* («vulgar») y *βοτάναις προστετηκυῖα καὶ ἐπωδαῖς ἐπανέχουσα, πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν τέλος οὔτε αὐτὴ προϊούσα, οὔτε τοὺς χρωμένους φέρουσα*: «muy aficionada a las plantas y basada en encantamientos, ni ella enviada hacia ningún fin digno, ni provechosa para los que la emplean»; en cambio, la *θεουργία* supone un contraste con la primera (ἢ ἀληθῶς σοφία, ἧς αὕτη παρωνύμως ἐνοθεύθη, esto es, «la sabiduría de verdad, de la que la anterior se ha corrompido por su nombre»), interesándonos entre sus cualidades distintivas su contacto humano-*numen*: *θεῶν συνόμιλος καὶ φύσεως κρειττόνων μέτοχος* («convive con los dioses y participa de la naturaleza de los superiores»).

Posteriormente, el filósofo Jámblico sigue esta línea de unión supraceleste con (...) τῆς θεουργικῆς κοινωρίας θεῶν πρὸς ἀνθρώπους (*De mysteriis* I, 8, 28, 4-5), *i.e.*, «(...) de la comunidad teúrgica de los dioses con los hombres», además de, en varios lugares de *De mysteriis* V, 26, expresiones como *κοινωνίας ὁμονοητικῆς* («una relación unánime») y ἄρρητος ἔνωσις («un enlace sagrado»), incidiendo en esta *communio* en aras del oficiante.

Ahora bien, mientras que en griego encontramos estos matices y una amplia pluralidad léxica, en latín el vocablo magia conserva su origen griego (*μαγεία*) con apenas diferencias y una similar connotación peyorativa. *E.g.*, Tavenner (1916: 5-6) nos recopila varios de estos testimonios: Plinio el Viejo en su *Naturalis Historia*, 30, 1-2 nombraba al «arte mágico» como «el más fraudulento» (*arti magicae fraudulentissimae*), Pseudo-Quintiliano en *Declamationes Maiores*, 10, 15 como «contra natura» (*ars est ire contra naturam*) o Catulo en *Carmina* 90: *Persarum impia religio* («la religión impía de los persas»), entre otros muchos más.

³⁹ La *goecia* posee un carácter ambivalente, puesto que puede ser o bien perjudicial a través de venenos, maleficios, etc. o bien de atracción de tipo erótico mediante amuletos, filtros, etc., *Cf.* Montero (1997: 22-3).

El escritor Apuleyo, quien fue juzgado por practicar artes mágicas, intentó defenderse equiparándola a la vinculación divina: *magiam (...) artem esse dis immortalibus acceptam* (*Apologia*, XXVI, 1), es decir, «que la magia (...) es un arte agradable para los dioses inmortales», especificando más adelante que *qui communione loquendi cum deis immortalibus ad omnia quae uelit incredibilia quadam ui cantaminum polleat* (*Apologia*, XXVI, 6): «que en la comunión de hablar con los dioses inmortales para todas las cosas que quiera sea capaz con cierta fuerza extraordinaria de los encantamientos».

En definitiva, la γοητεία podríamos calificarla como «magia negra», con una etimología emparentada con γοός, refiriéndose al lamento de la muerte, pero que quedó relegada a una mera sinonimia con μαγεία⁴⁰, y la θεωργία como una magia con fines religiosos (compuesto de θεός y ἔργον), bien considerada socialmente y cuya práctica, incluso, atañe a perfiles de buena educación⁴¹.

Por tanto, el asunto de la magia resulta complejo en cuanto al intento de una concepción general y universal. Esta vía de vinculación divina para determinados fines nos sirve para explicar dos prácticas de poder ritual esenciales en el mundo antiguo: los papiros mágicos y las tablillas de maldición.

En primera instancia, la fuente vital para nuestra investigación sobre hechizos son los *Papyri Graecae Magicae (PGM)*, editados por K. Preisendanz, y el *Supplementum Magicum (Suppl. Mag.)*, recopilado por R. W. Daniel y F. Maltomini. Ambas colecciones consisten en compilaciones de numerosos manuales de magia procedentes del Egipto grecorromano, producto de un *continuum* cultural egipcio-helénico, y datan desde el final de la época imperial romana hasta comienzos del imperio bizantino (ca. I-V d. C.). Se escribieron, en su mayoría, en griego koiné con algunos en copto, demótico, etc., por magos-escritas profesionales en la materia. Pese a su tortuosa fase de confección a causa de la disparidad de los propios papiros, finalmente, se ha procedido a su agrupación desde el I-LXXXI, hasta el momento con diferentes extensiones⁴².

⁴⁰ Cf. Platón (*Symposium*, 202e): (...) ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐποδὰς καὶ τὴν μαγείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν: «(...) el arte de los sacerdotes relativos tanto a los sacrificios como a los ritos, encantamientos, la magia en su conjunto y goecia».

⁴¹ Cf. Luck (2006: 52): «(...) the great theurgists of antiquity were highly educated men and women of impeccable reputation, totally different from the sellers of curses and spells».

⁴² Cf. Calvo y Sánchez (1987: 12): «La mayoría, que abarca desde el XIV hasta el final, consiste en fragmentos de papiro de una extensión no superior a las 60 líneas, con excepción del XXXVI, uno de los papiros osloenses, que abarca 370 líneas. El grupo más extenso, completo e importante por su contenido lo forman los trece primeros».

El contenido de estas recetas mágicas es bastante diverso y presentan, frecuentemente, una forma prescriptiva a la hora de indicar con suma claridad la elaboración de los encantamientos, amuletos, etc. junto a una motivación de persuasión. Th. Hopfner (1974: §43-4) ha propuesto la siguiente clasificación según la finalidad de los mismos: magia protectora y defensiva («Schutz- und Abwehrzauber»), magia amorosa y de sometimiento según los designios eróticos del autor («Liebes- und Machtzauber»), magia ofensiva o maléfica («Angriffs- und Schadenzauber») y magia adivinatoria («Erkenntnis- und Offenbarungszauber»), la cual no implica únicamente el hecho de revelar un suceso futuro, sino también el saber algún conocimiento que se ignora.

No obstante, observamos una amplia cantidad de *varia* que se escapa a esta categorización: ilusionismo, instrucciones de cómo atrapar a un ladrón, alejar la entrada de insectos en casa, abrir puertas cerradas, etc.

Es frecuente la redacción de instrucciones de confección de amuletos, que se emplean para reforzar el efecto mágico⁴³. Por un lado, se encargan de proteger a las personas de cualquier ataque maligno o enfermedad que les pueda sobrevenir. Por otro, poseen propiedades medicinales curativas con respecto al dolor de cabeza, de estómago, etc. Están compuestos de diversos materiales, desde piedras preciosas, en las que importan más las cualidades mágicas que las ornamentales, hasta trozos de plantas y animales. Pueden tener inscritos los hechizos de una manera breve y concisa, al estilo de las *sententiae*, adecuadas al tamaño del mismo amuleto, *v.gr.*, las gemas mágicas, que portan en una cara la imagen y en el reverso el texto, o las *lamellae*, que son inscripciones sobre unas laminillas enrolladas, de ahí su nombre, de metal noble (plata, oro, bronce, ...). En cuanto a su etimología, hallamos dos maneras de denominación: una es *φυλακτήριον* (*φυλάσσειν*, «proteger») y otra *περίαμμον/περίαπτον* (*περιάπτειν*, «atar alrededor»), que se refiere a su ligazón en partes del cuerpo, es decir, una especie de colgantes, anillos, brazaletes, etc.

En lo tocante a las *tabellae defixionum*, cabe realizar una somera presentación de su problemática en lo referente a la expresión, advertida desde los primeros tiempos, y que está relacionada con su contenido y finalidad. Debemos partir de dos declaraciones cruciales: por un lado, el filósofo griego Platón, contemporáneo de las primeras apariciones de las tablillas de execración griegas, quien atestigua este tipo de práctica junto a otras mágicas, que estudiaremos

⁴³Cf. Tavenner (1916: 76-113), Kotansky (1991: 107-137), Gager (1992: 218-222), Luck (2006: 46-51), Urbanová (2018: 55-6).

más adelante, en la *República* (II, 364c):

(...) ἐάν τέ τινα ἐχθρόν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὧς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

«(...) si se quiere hacer daño a algún enemigo, con unos costes pequeños herirá a alguien justo por igual a uno injusto con algunos encantamientos y ataduras mágicas, persuadiendo, según dicen, a los dioses para servirles».

Por otra parte, Harpocración, un gramático griego de época tardía, el cual recoge este vocablo pronunciado por Dinarco, orador ático de casi la misma época que Platón, en *Lexicon in decem oratores Atticos*:

ΚΑΤΑΔΕΔΕΣΘΑΙ

ἀντὶ τοῦ πεφαρμακεῦσθαι καὶ δεδέσθαι φαρμάκοις Δείναρχος ἐν τῇ κατὰ Πυθέου εἰσαγγελίᾳ.

«ESTAR ATADO: Dinarco (dijo) en lugar del estar hechizado y atado con hechizos en la acusación contra Píteo».

La definición aportada para κατάδεσμος por los diccionarios posee las siguientes ideas: «tie, band» (Liddell-Scott, 1996: 889). Esta palabra se emparentaría, principalmente, con los verbos καταδέω, el más documentado epigráfica y literariamente, significando en su acepción concreta «bind by spells, enchant», y καταδεσμεύω, «inhibit by means of a spell»⁴⁴. Graf (1994: 142) señala la relevancia de la preposición κατά- distinguiéndose del verbo en forma simple y reforzando el valor de subyugación e inmovilización al ejemplificarlo con κατέχειν. Por consiguiente, estas denominaciones nos indican no solo la técnica de atar que se aplicaba al material, sino también el efecto que pretenden provocar a la víctima en contra de su voluntad.

En este mismo sentido, comporta su paralelo en latín *defixio*, de invención tardía. Conserva la misma interpretación que el término griego⁴⁵, empero, se le añade el matiz de «fijar, clavar», puesto que en la mayoría de *defixiones* era común esta técnica mediante un clavo: «percer l'image de qqn avec une aiguille, enchanter, envoûter» (Gaffiot, 1934: 482). El diccionario Ernout-Meillet (2001: 234) conecta el universo religioso y mágico e ilumina ciertas

⁴⁴ El diccionario Liddell-Scott (1996: 889) añade otros verbos documentados en algunas tablillas que no afectan al significado, pero que varían en su forma (καταδηνώω, καταδίδημι). Asimismo, también con este sentido hallamos el sustantivo femenino κατάδεσις («binding by magic knots: hence, spells, enchantments») y el neutro κατάδεσμα, acompañado, normalmente, de σιδερά.

⁴⁵ Cf. Glare (1968: 501): «5 (of emotions, events) To render incapable of thought or movement, petrify, dumbfound, 'root to the spot'. 6 To bind with a spell, bewitch». Ergo, también demuestra la equivalencia de la preposición latina *de-* = *κατά-*.

implicaciones del verbo *defigo* que, de considerarlo aislado de dicho contexto, quedarían oscurecidas:

«*dēfīgō*: enfoncer, fixer de haut en bas, fixer; dans la langue religieuse «déclarer d'une manière inébranlable»: *quae augur uitiosa, dira defixerit, irrita sunt*, Cic., *Leg.* 2, 8; dans la langue de la magie *dēfīgere nōmen*, cf. Ov., *Am.* 3, 27, 9, *defixit nomina cera* «fixer un nom sur la cire ou sur une tablette de plomb pour l'envoûter, l'immobiliser [et l'empêcher de nuire]», d'où *dēfīxiō*, souvent synonyme de *dēuōtiō*».

La formulación facilitada por el investigador Jordan (1985: 151), que se encuentra en numerosas publicaciones, parece ser la canónica:

«*Defixiones*, more commonly known as curse tablets, are inscribed pieces of lead, usually in the form of small, thin sheets, intended to influence, by supernatural means, the actions or welfare of persons or animals against their will».

Si bien poseen una mínima concreción semántica, los estudiosos generalizan tanto el vocablo griego como el latino, englobados en una misma esfera mágica⁴⁶. No obstante, tampoco la traducción “tablillas de maldición” de las lenguas modernas resulta totalmente adecuada, ya que recoge una parte del propósito de dichos objetos⁴⁷.

Igualmente, debemos precisar cuáles son las características de estas tablillas. La aparición de esta práctica en el mundo grecorromano se remonta a la colonia griega de Selinunte (Sicilia), ca. comienzos del siglo V a. C. Rápidamente, la costumbre se expandió a lo largo de la cuenca mediterránea hasta el triunfo del cristianismo (IV d. C.), el cual reprimió su uso, aunque no desaparecieron completamente hasta el siglo VIII d. C.⁴⁸. Urbanová (2018: 13) nos actualiza el dato de 1700 tablillas conocidas, pero estas cifras seguramente aumenten con los nuevos hallazgos arqueológicos. La lengua de las *tabellae defixionum* es heterogénea en la Antigüedad: una gran mayoría son griegas (unas 1100), siguiéndolas las latinas e, incluso, mezcla de ambas y, finalmente, unas pocas en osco, púnico, céltico y etrusco. Además, frecuentemente, la extensión de los textos no sobrepasa las treinta líneas⁴⁹.

⁴⁶ Cf. Gager (1992: 30): «we use *defixio* and *katadesmos*—sometimes “tablets”—in the generic sense to designate spells and curses inscribed on a variety of media». Faraone (1991: 21-22, n. 3) amplía esta concepción hablando de muñecas “vudú” y de cuerpos de animales atados o retorcidos.

⁴⁷ Cf. da Costa Campos (2010: 50): «Quanto à historiografia de cunho anglo-saxão, há preferência no uso do termo *curse tablets*, o que causaria alguns problemas, já que nem todas as placas encontradas são de maldição».

⁴⁸ Quizás la más antigua *defixio* latina fue datada en el siglo II a. C. en Pompeya. Asimismo, para la influencia de las fórmulas de las tablillas en el cristianismo y una mayor ampliación del tema, véase Gager (1992: 27-30) y Velázquez Soriano (2001: 157-161).

⁴⁹ Cf. Kropp (2008: 8): «Die Länge der magischen Texte variiert zwischen einer und etwa 30 Zeilen».

Generalmente, el material más común suele ser el plomo. En realidad, hay otros formatos minoritarios como aleaciones de plomo, cera, cerámica, ὄστρακα, papiro⁵⁰, etc. Los principales motivos por los cuales predominaba el plomo eran por su ductilidad, fácil obtención y bajo coste. Asimismo, se le confiere un valor simbólico de frío, oscuro y pesado⁵¹. No debemos olvidar que estas últimas cualidades tienen cierto carácter mágico, puesto que implica ya la conexión de la divinidad, habitualmente subterránea, a la que se dirige, ya a la víctima y al efecto que le pretende causar indicado en el propio texto, normalmente mediante una fórmula comparativa, denominada *similia similibus*:

«And just as this lead is worthless and cold, so let that man and his property be worthless and cold, and those who are with him who have spoken and counseled concerning me» (Gager, 40).

Dos modelos ilustrativos son los pasajes proporcionados por los historiadores Tácito y Dion Casio acerca de la muerte de Germánico, donde comentan este soporte:

et reperiabantur solo ac parietibus erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et devotiones et nomen Germanici plumbeis tabulis insculptum, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica quis creditur animas numinibus infernis sacrari. (Annales II, 69).

ὄστᾱ τε γὰρ ἀνθρώπων ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐν ἧ ᾧκει κατορωρυγμένα καὶ ἔλασμοὶ μολίβδινοι ἀράς τινας μετὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἔχοντες ζῶντος ἔθ' εὐρέθη. (Ρωμαϊκὴ Ἱστορία LVII, 18, 9).

«Y se encontraban en el suelo y en las paredes restos desenterrados de cuerpos humanos, encantamientos y hechizos y el nombre de Germánico inscrito en láminas plúmbeas, cenizas medio quemadas y cubiertas de sangre pútrida y otros maleficios con los que se cree consagrar las almas a las divinidades infernales».

«Pues aún estando vivo en la casa en la que vivía se encontraron unos huesos de hombres enterrados y unas láminas plúmbeas que tenían algunas maldiciones con su propio nombre».

A la pieza le acompaña un *stylus* de metal para su escritura: λαβὼν μόλιβον ἀπὸ ψυχροφόρου σωλήνος ποίησον λάμναν καὶ ἐπίγραφε χαλκῷ γραφεῖῳ (PGM VII, 398-399): «Tomando plomo de un tubo de agua fría haz una lámina y escribe con un punzón de bronce».

⁵⁰ Cf. PGM V, 305: λαβὼν χάρτην ἱερατικὸν ἢ μολυβοῦν πέταλον (...). «Tomando un papiro hierático o una lámina plúmbea (...).»

⁵¹ Cf. Urbanová (2018: 36): «Lead is a cold and dark grey material usually associated with diseases, or death. What is more, it is heavy – evokes troubles and lethargy, and that is why it was the preferred medium for curses».

Para que las tablillas de maldición consigan el efecto deseado de influencia sobre la víctima, necesitan de dos elementos específicos: los dioses, que a veces son nombrados, y la escritura. Respecto a las deidades, hemos de distinguir tres tipos de fuerzas sobrenaturales⁵²:

1. Los *καταχθόνιοι θεοί*. Por un lado, en el mundo de ultratumba griego aparecen frecuentemente Hermes, el cual actúa como intermediario entre los dos mundos en su papel de *ψυχοπομπός*, Perséfone/Kore, Hécate, Hades, Gê/Gaia. Por otra parte, hallamos las equivalencias latinas Proserpina, Plutón, Mercurio, junto a los colectivos *Di inferi* (*numinibus infernis*, cf. *supra Annales* II, 69) y *Di Manes* y las personalidades que no proceden del Inframundo, e.g., Marte, Diana, Cástor, Pólux, así como ninfas acuáticas como Anna Perenna, el dios fluvial Savus o la diosa híbrida Sulis Minerva en Bath.

2. Los *daemones*. Son añadidos a partir de la época del Imperio (aprox. siglos III-VI d. C.) en algunas zonas africanas y Egipto. Corresponden a los que tendrían origen oriental como los dioses egipcios Toth, Osiris, Isis, Seth o el dios arameo Iau, todo ello basado en un cruce de las principales culturas griega, egipcia y judía.

3. Los espíritus vagantes de muertos. En griego llamados por el compuesto *νεκυ-δαίμων*; por ende, se le ha puesto en relación con el punto anterior. Ogden (2002: 146) los subdivide en cuatro clases: *ἄωροι* (los que han muerto jóvenes: niños o mujeres en el parto), *βιωθάνατοι* (los fallecidos por algún tipo de violencia, incluidos los suicidas), *ἄγαμοι* (los difuntos antes del matrimonio), *ἄταφοι* (aquellos que no han sido enterrados y desprovistos de ceremonias fúnebres). A estos últimos Franek y Urbanová los separan en dos categorías (2019: 49): «(...) *ἄταφοι* (“unburied”), or *ἀτέλεστοι* (“deprived of proper funerary rites”)».

En cuanto a la escritura, cabe recalcar tanto la dirección de las letras como las grafías con lectura ininteligible, a fin de conseguir el resultado mágico esperado. Fundamentalmente, disponemos de la escritura retrógrada, luego la reversa y, finalmente, distintas orientaciones, tales como bustrofedón, espiral, arriba y abajo. Todas ellas conservan el componente de dominación sobre la víctima, algunas de manera explícita presentando, una vez más, el recurso

⁵² Cf. Betz (1986: 47): «The underworld deities, the demons and the spirits of the dead, are constantly and unscrupulously invoked and exploited as the most important means for achieving the goals of human life on earth: the acquisition of love, wealth, health, fame, knowledge of the future, control over other persons, and so forth. In other words, there is a consensus that the best way to success and worldly pleasures is by using the underworld, death, and the forces of death».

«¿(...) o que una hechicera fenicia ha fijado mi nombre en la cera y una afilada aguja ha llevado en medio de mi hígado?».

(*Heroides* VI, 91-2).
«Hechiza a los que están lejos y modela estatuas en cera, y presiona una afilada aguja al hígado de las víctimas».

Por otro lado, los componentes de las sustancias mágicas son pelo, uñas y ropa, mediante los cuales se pretende en una suerte de sinécdoque (parte por el todo) evocar a la víctima⁵⁶. Se hace mención de ellas, por ejemplo, en el *PGM* IV, 302-3: (...) και τὴν οὐσίαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἄψεις ἢ ἐπὶ τοῦ τραχήλου: «(...) y ata la materia mágica sobre su cabeza o sobre su cuello».

Las ubicaciones donde se depositan son diversas y siempre implican un intento de ocultamiento⁵⁷. Estas localizaciones son las tumbas que atañen a los difuntos fallecidos en situaciones no convencionales mencionados anteriormente⁵⁸, los santuarios de deidades ctónicas o locales, las áreas acuáticas (pozos, ríos, etc.) que actúan como paso liminar entre el mundo de los vivos y los muertos y los lugares con una relación especial con la víctima o la maldición (circos o anfiteatros en el caso de los combates o las casas propias de los destinatarios en las de temática amorosa).

Los *corpus* que recogen estas tablillas, así como los estudios sobre magia y temas afines, normalmente presentan un esquema fijo en la sistematización de estas, atendiendo a la clasificación de Audollent (1904: 471-3):

1. *Iudiciariae et in inimicos conscriptae*. La situación se presenta en un proceso judicial donde el acusado pretende que su oponente (testigo o abogado) pierda las habilidades necesarias y, por consiguiente, el juicio⁵⁹. Un ejemplo puede ser:

(...) *ac ligo, obligo linguas illorum, medias extremas, novissimas, ne quid possint respondere contra* (DT 219, *dfx.* 11.1.1/5).

⁵⁶ Cf. Frazer (1981: 63): «El ejemplo más familiar de magia contaminante es la simpatía mágica que se cree existe entre una persona y las partes separadas de ella, tales como el pelo, los recortes de uñas, etc.; así que siempre que se llegue a conseguir pelo humano o uñas, se podrá actuar a cualquier distancia sobre la persona de quien proceden».

⁵⁷ Cf. Fox (1912: 15): «(...) in general the tablets were rolled into cylindrical shape with the writing on the inside for protection against abrasion and for concealment from prying eyes; for should the writing be injured in any way the formula would be of no effect, or, should human eyes read it, counter-formulae might be composed or other means resorted to that might bring the evil of the formula back like a boomerang upon its author».

⁵⁸ Cf. Corassin (1996: 224) explica el procedimiento mediante el cual se introducen las *defixiones* en las tumbas.

⁵⁹ Cf. Gager (1992: 117): «(...) the *defixio* belongs to the preliminary phase of preparations of an anticipated trial»; *Ibid.*, 122: «Greek judicial tablets use a variety of technical legal terms—judge (*dikastês*), accuser (*sunêgoros* and *katêgoros*), witness (*martus*), and prosecuting opponent (*antidikos* and *sundikos*); (...) The Latin tablets generally employ the term *inimicus*».

«(...) Y les ligo, les ato las lenguas de aquellos, por el medio, por los extremos, los extremísimos, para que no puedan hablar en contra».

Las nuevas categorías propuestas de la rivalidad en negocios y comercios con el fin de afectar a la situación económica de otros establecimientos y, además, a la condición social, están incluidas en este apartado:

(...) Τούτους ἐγὼ καταδίδημι ἅπαντας ἐν μολύβδῳι καὶ ἐν κηρῶ(ι) καὶ ἐμ [πο]τῶι καὶ ἐν ἀργίαι καὶ ἐν ἀφανί(αι) κα(ι) ἐν ἀδοξίαι καὶ ἐν ἥττ(η)ι καὶ ἐμ μνήμασιν καὶ αὐτοὺς καὶ οἷς χρῶνται ἅπαντας παῖ[δας καὶ] γυ[ναῖκας (DTA 55).

«(...) A todos estos yo los ato en el plomo y en la cera y en la bebida y en el desempleo y en la destrucción y en la mala reputación y en la derrota y en las tumbas tanto a estos como a todos los hijos y mujeres que les pertenecen».

2. *In fures calumniatores et maledicos conversae*. Son aquellas emitidas contra un ladrón para que le devuelva el objeto robado. Posteriormente, Versnel (1991: 68) ha incorporado una nueva clase llamada *prayers for justice* definiéndola así:

«The person in antiquity who had suffered an injustice and had gone to the authorities in vain, (...) had in fact only *one* authority at his disposal: he could lodge his complaint with the god(s). This did happen regularly in the form of prayers that I collect under the term *judicial prayer* or *prayer for justice*».

Este tipo manifiesta un doble propósito, ya recuperar sus pertenencias a través de peticiones de justicia a la divinidad, incluso, con el ofrecimiento de parte de los bienes sustraídos, ya buscar la venganza del ladrón en cuestión⁶⁰:

Tomlin n.º 44, *dfx.* 3.2/36:

| | |
|--|---|
| <p><i>A: Aenum meum qui levavit, exconictus est. Templo Sulis dono si mulier si baro, si servus si liber, si puer si puella, et qui hoc fecerit, sanguinem suum in ipsum aenum fundat.</i></p> <p>«Quien se llevó mi vaso de bronce, ha sido maldito. Entrego en el templo de Sulis sea mujer o varón, sea esclavo u hombre libre, sea niño o niña, y el que hiciera esto, que derrame su propia sangre en el mismo vaso».</p> | <p><i>B: Dono si mulier si baro, si servus si liber, si puer si puella. Eum latronem, qui rem ipsam involavit, deus inveniat.</i></p> <p>«Entrego sea mujer o varón, sea esclavo u hombre libre, sea niño o niña. A este ladrón, que ha robado esa misma cosa, que el dios lo encuentre».</p> |
|--|---|

⁶⁰ Cf. Franek and Urbanová (2019: 285): «These prayers for justice often incorporate a version of the *lex talionis* (a wish for a kind of a revenge that mirrors the harm suffered by the writer), which is typical for this subclass of *defixiones*».

Sin embargo, como se puede comprobar, presentan varios componentes diferenciados del resto de tablillas de execración. A modo de resumen acerca de los elementos de cada una de ellas, adjuntamos la tabla proporcionada por Urbanová (2018: 33):

| <i>MALDICIONES</i> | <i>PLEGARIAS O SÚPLICAS POR JUSTICIA</i> |
|---|---|
| nombre de la persona maldecida | culpable (en su mayoría desconocido) |
| raramente el nombre del autor ⁶¹ | nombre del autor |
| discurso principalmente a deidades ctónicas/demonios | discurso educado a las deidades predominantemente locales |
| | razón por la oración/venganza-daño recibido |
| | transferencia de la cosa perdida o del ladrón a una deidad |
| lista de daños que se supone que afligen al maldecido | lista de daños que se supone que afligen al maldecido/restauración de cosas robadas |

3. *In agitadores et venatores immissae*. Comprenden todas las que están ambientadas en el círculo de las competiciones, tanto las circenses como las teatrales, *i.e.*, por un lado, los conductores de carros, los jinetes y los caballos de carrera, los gladiadores (*venatores*), ... por otro, los directores de coro (Gager, 1), los actores (Gager, 2), etc., ambos con la pretensión de privarles de movimiento, a fin de otorgarles la victoria.

Obligate et gravate equos veneti et russei, ne currere possint nec frenis oboedire possint nec se movere possint, sed cadant, frangantur, disfrangantur et agitates veneti et russei vertant nec lora teneant nec agitare possint nec retinere equos possint nec ante se nec adversarios suos videant nec vincant, vertantur (DT 275, *dfx.* 11.2.1/12).

«Atad y oprimid a los caballos del azul y del rojo, para que no puedan correr ni puedan obedecer las riendas, ni puedan moverse, sino que caigan, se rompan, se hagan pedazos, tanto los aurigas del azul como del rojo se caigan y no sostengan las correas, ni puedan conducir, ni puedan sujetar los caballos, ni vean delante de ellos o a sus adversarios, ni ganen, que vuelquen».

4. *Amatoriae*. Están destinadas o bien a alguien que el autor pretende conquistar o a un rival con el que entre en disputa por el amante común (triángulo amoroso). Incluso, puede atacar a los dos, tanto al adversario como a su enamorado (DT 139).

⁶¹ Salvo excepciones, no suele indicarse el nombre del autor por si deriva en un efecto contraproducente de la magia; en cambio, se hace referencia a la víctima con gran detallismo para que no sea confundida con otra.

Finalmente, estos materiales mágicos estrechamente interrelacionados son claves en virtud de la reconstrucción de parte del ritual grecorromano, mas no exento de los inconvenientes que presentan la oralidad y el lenguaje no verbal. Tras esta sucinta descripción, exploraremos el rol concreto que los conjuros amorosos juegan en la situación vigente.

4.1. Características de los conjuros amorosos latinos

Antes de introducir la especificidad de las tablillas amatorias, es conveniente ofrecer una panorámica general de los hechizos de tipo amoroso que nos proporcionan los papiros mágicos, recogidos todos ellos bajo la categoría genérica de ὑποτακτική o «sometimiento». Dentro de esta, se presenta una amplia diversidad léxica bajo la etiqueta general de «conjuro erótico», junto con sus matices: ἐπωδή, φίλτρον, φίλτροκατάδεσμος, ἀγωγή⁶².

Primeramente, ἐπωδή, cuyo correspondiente latino es *incantamentum*, muestra la recitación cantada (ᾠδή/cano), a modo de exhortación al amado o contra el rival (ἐπ-/in-, preposición de dirección y con posible matiz de oposición) o de consuelo de algún dolor con fines curativos. A continuación, el φίλτρον (φιλέω-τρον, sufijo de agente) potencia el sentimiento amoroso a través de los distintos subtipos:

1) Πότισμα/ποτήριον, ambos con raíz **peh₃(i)*-⁶³, que implica beber, donde tendría cabida el término latino *poculum* en determinados contextos de pasión como *pocula amoris* , *pocula desiderii* , *poculum amoris* ⁶⁴.

2) Ungüentos para aplicarlos, por ejemplo, durante el acto sexual: (...) καὶ ὅταν χρίσης τὸ αἰδοῖον, καὶ οὕτω συγγίνου, ἧ θέλις, καὶ σὲ μ<ό>νον ἀγαπήσι καὶ ὑπὸ μηδενός ποτε κοινωθήσεται, εἰ μὴ ὑπὸ σοῦ μόνου (PGM XXXVI, 291-4): «(...) y cuando unjas tu sexo, y así únete, a la que quieras, y a ti solamente amarás y no será nunca compartida por nadie, sino solo por ti».

3) Múltiples actos no verbales: gestos, besos ... A saber: Φίλτρον. ἐπὶ λαλήματος καταφίλων λέγει: (PGM VII, 662): «Filtro amoroso. En la plegaria di besando:».

4) Otro vocablo es φάρμακον, el cual presenta variopintos significados: «drug, healing remedy, enchanted potion» (Liddell-Scott, 1996: 1917), viz., cf. *supra* Harpocración, donde

⁶² Cf. Pachoumi (2007: 106-8), Herrero Valdés (2008).

⁶³ Cf. Rix (2001: 462-3).

⁶⁴ Cf. Tupet (1976: 56).

juega con estas connotaciones. Su paralelo latino sería tanto *venenum* como *veneficium*⁶⁵, observado en el sustantivo *veneficus*, quien posee el puesto de mago y de envenenador.

Por otro lado, el compuesto φίλτροκατάδεσμος implica una diferencia con el simple κατάδεσμος; aparte de su especificidad en el amor, trata la atracción sexual. El último hechizo denominado ἀγωγή, formado a partir del verbo ἄγω («conducir») incumbe, en definitiva, a cualquier clase de sometimiento contra la voluntad del destinatario en virtud de la del emisor, incluyendo un control psicosomático, propio de las *defixiones*. Destaca por su escenificación nocturna ritual⁶⁶ y, dentro de este tipo, hay instrumentos como ῥόμβος (*rhombus*) e ἴυνξ (*iunx*) como medio para propiciar la atracción⁶⁷.

La ἀγωγή nos induce a la sistematización de ἔρωσ y φιλία, que incorporan varios de los ejemplos anteriores⁶⁸. *Eros* correspondería al amor pasional, aunque su figura ha sido representada de diversas formas según el periodo clásico en el que se hallaba, mientras que *philia* implica un amor más amable⁶⁹. Estos dos términos griegos, además de proporcionarnos un debate acerca de la etimología que aporta una mayor confusión y no se adecúa a esta práctica amorosa, no ofrecen una línea de distinción concluyente en la materia tipológica. Asimismo, los teóricos emplean una clasificación de las clases de amor como pretexto de la cuestión genérica⁷⁰, categorizando aún más diferencias indistinguibles englobadas en el hechizo de sometimiento amoroso.

En lo que concierne a las tablillas eróticas, la taxonomía habitual en base a las intenciones contrapuestas del enamorado dependiendo de su objetivo se halla dividida en dos motivos (Urbanová, 2018: 22): *love spells*⁷¹ y los rivales de amor. Otra nomenclatura empleada es la distinción facilitada por Ogden (2002: 227): *separation curses* y *attraction curses*. Es

⁶⁵ Cf. Collins (2008: 144): «The term *veneficium* (pl. *veneficia*) has two distinct meanings in Latin. The first is concerned with ‘drugs/poisons’ *venena* (sg. *venenum*) and means ‘the act of poisoning/poison’. The second more generally refers to ‘magic’ and, in addition to that, can mean a ‘philtre’ or ‘magical substance’».

⁶⁶ Cf. Winkler (1991: 224-228).

⁶⁷ Cf. Ogden (2002: 240): «The *iunx* was a whistling wheel, usually made of metal, which was spun between the hands on a loop of thread passed through two central eyes (...) *rhombo*s perhaps denoted a “bull-roarer,” a rhomboid block of wood or metal with a string tied to one end, which is then spun in the air over one’s head». Cf. Tupet (1976: 50-5) para una mayor ampliación en autores, así como sus orígenes.

⁶⁸ Cf. Dickie (2000: 583): «Erotic *defixiones* and the spells in the formularies labelled ἀγωγαί or φίλτροκατάδεσμοί characteristically seek to induce both ἔρωσ and φιλία. And φίλτρα also seek to induce ἔρωσ».

⁶⁹ Cf. Faraone (2001: 30): «*erōs* magic as a specialized extension of cursing rituals and *philia* spells as a subcategory of healing and protective rites».

⁷⁰ Cf. Winkler (1991), Dickie (2000), Faraone (2001), Eidinow (2007: 208-9).

⁷¹ Así es denominada por la terminología anglosajona, imprecisa, debido a la confusión que se plantearía en castellano a raíz de su traducción “hechizos de amor”, al igual que la amplia gama de términos griegos posibles para las tablillas amorosas que recoge Petropoulos (Gager, 1992: 84, n. 8): «*agōgai, philtrokatadesmoi, philtra, katochoi, potēria, diakopoi, and phusikleidia*».

relevante notar que, si bien en las de rivales de amor el autor es desconocido, en las de *love spells* tenemos el nombre del emisor y del receptor para que no haya ningún tipo de confusión en el momento de atracción. Otra característica predominante es el uso de los *kolossoi* para reforzar estas intenciones de atraer al enamorado, por ejemplo, en el Φιλτροκατάδεσμος θαυμαστός del PGM IV 296-357⁷².

Es común hallar un lenguaje violento en ambas clases, pero en lo que concierne a las de atracción, no es tanto el hecho de perjudicar al amado, sino el procurar despertar su deseo amoroso por él⁷³. Así pues, va unido el querer incapacitarlo física y psicológicamente (amnesia, pérdida de apetito, insomnio, locura, etc.):

(...) ut amoris mei causa non dormiat, non cibum non escam accipere possit (...). Obligo (...) sensum, sapientiam et intellectum et voluntatem (...) ut obliviscatur patris et matris et omnium suorum et amicorum omnium et omnium virorum amoris mei gratia (...) solum me in mente habeat... insaniens, vigilans, (...) (DT 266, dfx. 11.2.1/4).

«(...) para que no duerma por mi amor, que no pueda tomar alimento ni comida (...). Ato (...) el sentido, la inteligencia y el juicio y la voluntad, (...) para que se olvide de su padre y de su madre y de todos los suyos y de todos sus amigos y de todos los hombres por mi amor (...) me tenga a mí solo en su mente, ... estando loca, despierta (...)».

Todas estas manifestaciones sintomáticas tienen una duración temporal, esto es, hasta que se haya cumplido el fin y el individuo acceda a estar con el *defigens*: *amantem, furentem prae amore meo neque somnum videat, donec ad me veniat puellarum delicias* (DT 265A, dfx. 11.2.1/3): «que está loca por mi amor y no vea el sueño, hasta que venga hacia mí, ese encanto de la muchacha».

Añade Gager (1992: 81) que este tipo poseería una doble finalidad: el traspaso del malestar del amor que sufre el enamorado, casi de un modo catártico, hacia el que pretende dominar provocándole su tormento y pasión. En cambio, en el caso de los triángulos amorosos en los que se presenta un contrincante, debemos entenderlos en sentido agonístico, como refleja

⁷² Cf. Winkler (1991: 220): «the title *φιλτροκατάδεσμος*, which equally invokes violent restraint of one's competitors (*κατάδεσμος*) and friendly alliance (*φιλτρο-*), (...) expresses the diffusion of a visible, low-grade eras throughout the competitive structure».

⁷³ Ejemplos de ello son los pasajes de Ovidio de *Amores* y *Heroidas* donde, casi con la misma disposición sintáctica, nos remarca la fijación en *iecur*, lugar donde residen los sentimientos (cf. *supra*).

Faraone (2001: 12): «Rather it is designed to reduce the competition, by inhibiting the words, the actions, and even the sexual performance of a rival»⁷⁴.

A diferencia de la imagen literaria con un mayor predominio de mujeres brujas, disponemos de una amplia variedad de posibilidades siendo tanto hombres como mujeres los actores y los receptores, incluidas las relaciones homosexuales. Dickie (2000: 577) concluye de manera sintética que ambos sexos practican la magia erótica y que el varón se centra concretamente en mujeres heteras o prostitutas, sin voluntad de procurarse un matrimonio.

En conclusión, en la literatura conservamos una amplia gama de autores con menciones de estos filtros amorosos: *e.g.*, el *Idilio* II de Teócrito y la *Égloga* VIII de Virgilio, compilados y explicados en manuales como Tupet (1976) o Tavenner (1916) conforme a sus respectivas épocas y géneros literarios. Sin embargo, este desempeño de los conjuros eróticos latinos y sus motivos concretos merece un examen detenido en el próximo apartado en comparación con los del *Atharvaveda*.

5. Clasificación de las fórmulas en el *Atharvaveda* y en las *tabellae defixionum amatorias* latinas según sus objetivos

Tras la revisión de los apartados previos en cuanto a la magia erótica se refiere en las diferentes civilizaciones, es preciso establecer una suerte de categorización de los textos y la consecuente metodología a seguir.

Tanto en los *strīkarmāṇi* del *Atharvaveda* como en las *tabellae defixionum amatoriae*, encontramos la similar vertiente popular e inquietudes de los individuos sumado a un propósito compartido, esto es, atraer al amado o separar ya a la víctima de un tercero, ya a un rival que obstaculizaría la relación entre ambos. De tal forma, los pasajes seleccionados de cada uno de ellos quedarían agrupados según este criterio inicial y, a su vez, se observarían los componentes recurrentes que acompañan a cada uno de ellos en virtud de las intenciones.

Conforme se ha indicado en la metodología, resulta arduo reconstruir una supuesta civilización que no nos ha dejado registro escrito a través de los sistemas de las lenguas que han partido de esta. No obstante, un primer paso correspondería a la comparativa de los

⁷⁴ Cf. Faraone (1991: 14): «These "separation curses" aim at inhibiting desire and affection, usually in the rival lover but occasionally in the beloved as well. The main purpose is either to restrain any possible erotic attraction or to break any preexisting bond that the two may have developed».

constituyentes semejantes o no entre sí. Por ello, en un nivel narrativo-temático, se convierte en esencial la conjugación de diversos procedimientos, imperando, aquí, el comparativo-formular.

Ciertamente, la naturaleza de estos textos mágicos nos conduce al marco conceptual de la pragmática⁷⁵, puesto que es una disciplina que vincula el lenguaje con otros parámetros como el emisor, destinatario y contexto. Todorov (1978: 257) nos muestra a los protagonistas esenciales en el acto comunicativo mágico: el mago, el destinatario y el objeto y, a veces, el rol facultativo del mediador, en nuestro caso, los dioses.

A este ambiente ritual se le añade el poder conferido a la palabra en la medida en que entra en juego el factor de los verbos denominados «performativos»⁷⁶, explicados por las teorías de los actos de habla, prevaleciendo como máximos exponentes Austin y Searle. No obstante, a pesar de la relevancia y el poder que conllevan los verbos performativos, el resto de los elementos que constituyen la esfera ceremoniosa aportan unas funciones primordiales, *e.g.*, la autoridad de la entidad que va a pronunciar las palabras, los materiales o sustancias que se pueden emplear, etc.⁷⁷

En el caso concreto de las tablillas, este enfoque suele predominar entre los expertos en la materia⁷⁸, empero, advierten de su problemática por el intento de aunar en las fórmulas aspectos diversos como los sintácticos, semánticos y pragmáticos (Cuzzolin y Urbanová, 2016: 317). Por otro lado, el *Atharvaveda* ha sido explorado bajo el prisma de las figuras estilísticas debido a su interés en su lenguaje poético (Narang, 1981; Sevilla Rodríguez, 2002: 19-56). Por ende, quizás, el mecanismo efectivo de unión de ambas culturas sea observar los motivos organizados acorde a su finalidad de atracción y separación en aras de poder concluir con un hipotético origen formular común.

Asimismo, hemos restringido el campo de la temática amorosa en ambos debido a la amplitud del material: en los conjuros latinos amorosos, nos hemos focalizado en aquellos que

⁷⁵ Al final, ambas disciplinas pertenecen a la propia lingüística, pues, como señala Morris (1985: 31-2), el estudio de los signos se divide en tres ramas, todas ellas cruciales para obtener una panorámica completa del contenido: la semántica (relación signo-significado), la pragmática (relación signo-usuarios: emisor y receptor) y la sintaxis (relación signo-signo).

⁷⁶ Cf. Austin (1990: 47): «indica que emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo». Estos enunciados están sujetos a unas “condiciones de felicidad”, que determinan su efectividad, en las que deben ser apropiados tanto las personas y las circunstancias externas como los pensamientos o sentimientos internos de los que participan en ella.

⁷⁷ Cf. Todorov (1978: 259): «Le verbe performatif garantit l'efficacité de la formule, il transforme le récit en acte magique. Mais cette même fonction peut être assumée par d'autres éléments formels».

⁷⁸ Algunos de ellos son Faraone (1991: 5), Kropp (2010: 370-2), Urbanová (2018: 102).

incluyen fórmulas desiderativas y en los del *Atharvaveda*, se han excluido a los que hacen referencia a vigor sexual, celos, enfado y matrimonio.

En lo tocante a las ediciones textuales y traducciones, en el *Atharvaveda* seguimos la edición de Orlandi (1991) con la traducción en español de Moncó (1999) por causa de desconocimiento de la lengua védica. En cambio, en los conjuros mágicos presentamos el resultado de la unión de los dos *corpus* de Audollent (1904) y Kropp (2008) y con traducciones propias.

5. 1. Textos de atracción de la víctima al amante

Dentro de esta categoría, se recopilan una gran parte de los pasajes, quizás, por el hecho de que conforma el objetivo primario inherente a la condición humana al recurrir a prácticas de esta índole, *viz.*, recibir un amor correspondido. Consisten en la atracción del amado al autor del encantamiento mediante diversas vías: dioses, ungüentos, inhabilitación de la víctima, ... En las tablillas se especifica el nombre del emisor y del receptor para que no haya ningún tipo de confusión en el momento de deposición de las mismas⁷⁹, en cambio, en los conjuros indios no resulta pertinente al completarse el rito en ese preciso instante. En el *Atharvaveda*, presentamos los siguientes textos:

1) AV II 30:

| | |
|--|--|
| <i>yáthedám bhúmyā ádhi tṛṇam vāto mathāyāti </i> | «1. Como la hierba de la tierra |
| <i>evā mathnāmi te máno yáthā máṃ kāmīny áso yáthā</i> | el viento agita, / |
| <i>mán nāpagā ásaḥ 1 </i> | así agito yo tu pensamiento, |
| <i>sám cén náyātho ásvinā kāmīnā sám ca vākṣathaḥ </i> | para que seas mi amante, |
| <i>sám vām bhágāso agmata sám cittāni sám u vratā 2 </i> | para que no te separes de mí. |
| <i>yát suparṇā vivakṣávo anamīvā vivakṣávaḥ </i> | 2. Que los dos Asvinas la guíen, |
| <i>tātra me gacchatād dhávaṃ śalyá iva kúlmalam</i> | la lleven con su amante. / |
| <i>yáthā 3 </i> | Vuestras fortunas se han encontrado, |
| <i>yád ántaram tād bhāyaṃ yád bhāyaṃ tād ántaram </i> | las intenciones, las costumbres. |
| <i>kanyānām viśvárūpāṇām máno grbhāyauśadhe 4 </i> | 3. Si los de bello plumaje están deseosos de cantar, |
| <i>éyám agan pátikāmā jánikāmo 'hám āgamam </i> | felices, deseosos de cantar, / |
| | allí vaya mi llamada, |
| | como la punta en la flecha. |
| | 4. Lo que está dentro esté fuera, |

⁷⁹ Las *dfx.* 11.2.1/34 y *dfx.* 11.2.1/35 no han conservado el nombre de los dos por el estado de deterioro de la tablilla en sí.

ásvaḥ kánikradad yáthā bhāgenāhāṃ sahāgamam||5||

lo que está fuera esté dentro. /

Del pensamiento de las muchachas
de múltiples formas apodérate, hierba.

5. Ella ha venido deseando un esposo,
deseando una mujer he venido yo, /
como un caballo que relincha,
así con fortuna he venido yo». (Moncó, 1999: 51-2).

2) AV III 25:

uttudás tvót tudatu mā dhṛthāḥ śáyane své|

«1. Que el que estimula te estimule,

īṣuḥ kāmasya yā bhīmā táyā vidhyāmi tvā hṛdī||1||

no descanses en tu lecho. /

ādihīparṇāṃ kāmāśalyāṃ īṣuṃ samkalpākulmalām|

La flecha terrible del amor

tām sūsaṃnatām kṛtvā kāmo vidhyatu tvā hṛdī||2||

con ésa te atravesie el corazón.

yā plīhānaṃ śośáyati kāmasyéṣuḥ sūsaṃnatā|

2. La flecha que tiene por plumas el anhelo,

prācīnapakṣā vyòṣā táyā vidhyāmi tvā hṛdī||3||

por punta el amor, por cuello el deseo, /

śucā viddhā vyòṣayā śúṣkāsyābhī sarpa mā|

apuntándola bien recto,

mṛdúr nīmanyuḥ kévalī priyavādīny ānuvratā||4||

el amor te atravesie el corazón.

ājāmi tvājanyā pári mātúr átho pitúḥ|

3. La que hace secarse las entrañas,

yáthā máma krátāv áso máma cittám upāyasi||5||

la flecha del amor, bien recta, /

vy ásyai mitrāvaruṇau hṛdás cittāny asyatam|

cuyas plumas corren hacia delante, abrasadora,
con ésa te atravesie el corazón.

áthainām akratúṃ kṛtvā mámaivá kṛnutam váse||6||

4. Atravesada por una pena abrasadora,

con la boca seca arrástrate a mí, /

tierna, pacífica, sólo mía,

de hablar querido, obediente.

5. Que con mi bastón te lleve
lejos de tu madre, de tu padre. /

Que estés bajo mi voluntad,

acércate a mi intención.

6. MitrāVaruṇā, de su
corazón expulsad sus intenciones; /

dejándola sin voluntad,

dejadla bajo mi poder». (Moncó, 1999: 52-3).

3) AV VI 8:

yáthā vṛkṣám libujā samantám pariṣasvajé|

«1. Como una enredadera el árbol

evā pári ṣvajasva mām yáthā mām kāmīny áso yáthā

lo abraza por todas partes, /

mán nāpagā ásaḥ||1||

abrázame así,

yáthā suparṇāḥ prapátan pakṣaú nihánti bhūmyām|

para que seas mi amante,

para que no te separes de mí.

evā ní hanmi te máno yáthā máṃ kāmíny áso yáthā 2. Como el pájaro de bello plumaje, al levantar el vuelo,
mán nāpagā ásaḥ||2|| golpea sus dos alas con la tierra, /
yáthemé dyāvāpṛthivī sadyáḥ paryéti sūryaḥ así golpeo tu pensamiento,
 para que seas mi amante,
evā páry emi te máno yáthā máṃ kāmíny áso yáthā para que no te separes de mí.
mán nāpagā ásaḥ||3|| 3. Como alrededor del cielo y la tierra
 el sol gira cada día, /
 así giro alrededor de tu pensamiento,
 para que seas mi amante,
 para que no te separes de mí». (Moncó, 1999: 54).

4) AV VI 9:

vāñcha me tanvā1ṃ pádau vāñchākṣyaù3 vāñcha «1. Desea mi cuerpo, mis pies,
sakthyaù desea mis ojos, desea mis muslos. /
akṣyaù vṛṣaṇyántyaḥ késā máṃ te kāmēna śuśyantú||1|| Los ojos de la llena de pasión, los cabellos,
 te ardan de amor por mí.
māma tvā doṣaṇīśrīṣaṃ kṛṇómi hṛdayaśrīṣaṃ 2. Te hago aferrarte a mi brazo,
yáthā māma krátāv áso māma cittám upāyasi||2|| aferrarte a mi corazón, /
yāsāṃ nābhir āréhaṇaṃ hṛdí samvānanam kṛtám para que estés bajo mi voluntad,
 acércate a mi intención.
gāvo ghṛtāsya mātáro 'mūṃ sām vānayaṇtu me||3|| 3. Las que muestran su afecto lamiendo,
 en su corazón se ha creado cariño, /
 las vacas, madres del *ghṛtá*,
 hagan que ella me quiera». (Moncó, 1999: 54-5).

5) AV VI 102:

yáthayám vāhó aśvinā samaíti sām ca vartate «1. Como ése animal de tiro, Aśvinas,
evā máṃ abhi te mánaḥ samaítu sām ca vartatām||1|| llega y se acerca, /
áhám khidāmi te máno rājāśváḥ pṛṣṭyám iva así a mí tu pensamiento
 llegue y se acerque.
reṣmáccinnam yáthā tṛṇaṃ máyi te veṣtatām mánaḥ||2|| 2. Que yo agote tu pensamiento,
 como el rey de los caballos la yegua. /
āñjanasya madúghasya kúṣṭhasya náladasya ca Como la hierba sacudida por la tormenta,
 tu pensamiento se ate a mí.
turó bhágasya hástābhyām anuródhanam úd bhare||3|| 3. La mezcla de ungüento, de *madugha*,
 de *kushṭha*, de nardo, /
 decidido, de las manos de Bhaga
 la escojo, la que consigue el afecto». (Moncó, 1999: 55).

6) AV VI 130:

rathajitām rāthajiteyīnām apsarāsām ayām smarāḥ|
dévāḥ prá hiṇuta smarám asaú mām ánu śocatu||1||
asaú me smaratād iti priyó me smaratād iti|
dévāḥ prá hiṇuta smarám asaú mām ánu śocatu||2||
yáthā máma smārād asaú námúsyāhám kadā caná|
dévāḥ prá hiṇuta smarám asaú mām ánu śocatu||3||
ún mādayata maruta úd antarikṣa mādaya|
ághna ún mādayā tvám asaú mām ánu śocatu||4||

«1. Este amor de las *apsaras* victoriosas, *rāthajiteyís*, / dioses, impulsad este amor, que él arda por mí.
2. Que él me ame, mi querido me ame. / Dioses, impulsad este amor, que él arda por mí.
3. Así como él me ame, así yo nunca a él. / Dioses, impulsad este amor, que él arda por mí.
4. Maruts, enloquecedle, Antáriksha, enloquécele, / Agni, tú, enloquécele, que él arda por mí». (Moncó, 1999: 46-7).

7) AV VI 131:

ní śīrṣató ní pattatá ādhyò3 ní tirāmi te|
dévāḥ prá hiṇuta smarám asaú mām ánu śocatu||1||
ánumate 'nv idám manyasvákute sām idám námaḥ|
dévāḥ prá hiṇuta smarám asaú mām ánu śocatu||2||
yád dhāvasi triyojanám pañcayojanám áśvinam|
tátas tvám púnar áyasi putráṇām no asaḥ pitā||3||

«1. Que de la cabeza a los pies te invada de anhelo. / Dioses, impulsad este amor, que él arda por mí.
2. Ánumati, consiéntelo, Ākuti, consíguelo. / Dioses, impulsad este amor, que él arda por mí.
3. Si corres tres *yojanas*, cinco *yojanas*, un día a caballo, / entonces vendrás de nuevo, sé el padre de nuestros hijos». (Moncó, 1999: 47-8).

8) AV VI 132:

yám devāḥ smarám ásiñcann apsv àntáḥ śósucānaḥ|
sahādhyā|
tām te tapāmi váruṇasya dhármaṇā||1||
yám víśve devāḥ smarám ásiñcann apsv àntáḥ|
śósucānaḥ sahādhyā|

«1. El amor que los dioses han vertido, dentro de las aguas, ardiente de deseo, / ése enciendo para ti por la ley de Varuṇa.
2. El amor que los Víśvedevas han vertido dentro de las aguas, ardiente de deseo, / ése enciendo para ti por la ley de Varuṇa.

tām te tapāmi vāruṇasya dhārmaṇā||2||

*yām indrāṇī smarām āsiñcad apsv àntāḥ śósucānaṃ
sahādyā*

tām te tapāmi vāruṇasya dhārmaṇā||3||

*yām indrāṅnī smarām āsiñcatām apsv àntāḥ śósucānaṃ
sahādyā*

tām te tapāmi vāruṇasya dhārmaṇā||4||

*yām mitrāvāruṇau smarām āsiñcatām apsv àntāḥ
śósucānaṃ sahādyā*

tām te tapāmi vāruṇasya dhārmaṇā||5||

9) AV VII 38:

idām khanāmi bheṣajām māṃpaśyām abhirorudām

parāyatō nivārtanam āyatāḥ pratināndanam||1||

yēnā nicakrā āsurīndram devébhyas pári

tēnā ní kurve tvām ahām yāthā té 'sāni sūpriyā||2||

pratīcī sōmam asi pratīcī utā sūryam

pratīcī viśvān devān tām tvācchāvadāmasi||3||

ahām vadāmi nēt tvām sabhāyām āha tvām vāda

māméd āsas tvām kévalo nānyāsām kīrtāyās canā||4||

yādi vāsi tirojanām yādi vā nadyās tirāḥ

iyām ha máhyaṃ tvām ośadhīr baddhvēva nyāṇayāt||5||

3. El amor que Indrānī ha vertido

dentro de las aguas, ardiente de deseo, /
ése enciendo para ti por la ley de Varuṇa.

4. El amor que Indrāganī ha vertido

dentro de las aguas, ardiente de deseo, /
ése enciendo para ti por la ley de Varuṇa.

5. El amor que MitraVaruṇā ha vertido

dentro de las aguas, ardiente de deseo, /

ése enciendo para ti por la ley de Varuṇa». (Moncó, 1999: 48-9).

«1. Arranco este remedio

que trae hacia mí las miradas, que provoca lágrimas, /
que hace volver al que se ha ido lejos,
que alegra al que se acerca.

2. Con el que una āsurī atraigo

a Indra lejos de los dioses, /
con ése yo te atraigo,
para ser bien querida por ti.

3. Eres igual al Soma

e igual a Sūrya, /
igual a los Visvedevas,
a ti te invocamos.

4. Yo hablo, no tú,
tú hablas en la asamblea, /
para que seas sólo mío
y no menciones a otras.

5. Si estás más allá de la gente,
si más allá del río, /
esta planta a mí te

traiga, como si te hubiera atrapado». (Moncó, 1999: 49-50).

En la parte latina, hemos seleccionado estos materiales:

10) DT 227, dfx. 11.1.1/13:

(VM) *Uratur Successa aduratur amore vel desiderio Successi...* «(Voces Mágicas) Que Sucesa se abraza, que se inflame por el amor o el deseo de Suceso...».

11) DT 266, dfx. 11.2.1/4:

(...) *commendo tibi quod..., ut illam immittas* «(...) te encargo que..., le envíes a aquella demonios...
daemones... aliquos infernales, ut non permittatur... algunos infernales, para que no se le permita...
me contemnere, sed faciat quaecumque desidero. Vettia, despreciarme, sino que haga todo lo que yo deseo. Vetia,
quam peperit Optata, vobis enim adiuvantibus, ut a quien parió Optata, en efecto con vuestra ayuda, para
amoris mei causa non dormiat, non cibum non escam que no duerma por mi amor, que no pueda tomar
accipere possit (VM, SM). Obligo Vettiae, quam peperit alimento ni comida (Voces Mágicas, Signos Mágicos).
Optata, sensum, sapientiam et intellectum et Ato de Vetia, a quien parió Optata, el pensamiento, la
voluntatem, ut amet me Felicem, quem peperit Fructa, inteligencia y el juicio y la voluntad, para que me ame
ex hac die ex hac hora, ut obliviscatur patris et matris a mí Félix, a quien parió Fructa, a partir de este día, a
et omnium suorum et amicorum omnium et omnium partir de esta hora, para que se olvide de su padre y de
virorum amoris mei gratia, Felicis, quem peperit su madre y de todos los suyos y de todos sus amigos y
Fructa; Vettia, quam peperit Optata, solum me in mente de todos los hombres por mi amor, Félix, a quien parió
habeat... insaniens, vigilans, uratur frigat... ardeat Fructa; Que Vetia, a quien parió Optata, me tenga a mí
Vettia, quam peperit Optata, ... amoris et desiderii mei solo en su mente,... estando loca, despierta que se
causa... quem, que se ase... que arda Vetia, a quien parió
Optata,... por mi amor y deseo».

12) dfx. 7.4/1:

Gemella, supra mensuram naturae domini tui «Gemella, estás acostada bajo la medida de la
Clementis iaces, quare ut te patitur, sic ut patere veram naturaleza de tu señor Clemente, como te sufre por el
eius mensuram, patere audacter, quod te iuvet. Somnus motivo que sea, así tú sufres la verdadera medida de él,
te tuetur, Gemella, sub iugum missa quiesce... sufres audazmente, porque te complace. El sueño te
contineas te, non peccas. Ama Clementem sic ut ibi eum protege, Gemella, enviada bajo su yugo descansa...
non videbis, sic... qua plumbum... Contento, no pecas. Ama a Clemente así como allí no le
verás, así ...en la que el plomo...».

13) dfx. 11.2.1/34:

(...) *quam peperit Persephone obligo... incolumitatem,* «(...) a la que Perséfone parió, ato... salud, inteligencia,
sapientiam, sensus ut amet me... quem peperit... ex hac sentidos, para que me ame, ... al que parió..., desde este
die, ex hac hora, ex hoc momento, ut obliviscatur patris día, desde esta hora, desde este momento, para que
et matris et omnium suorum et amicorum omnium et olvide a su padre y madre y a todos los suyos y todos
omnium virorum insaniens, insaniens, vigilans uratur, los amigos y todos los hombres estando loco, loco, que
comburatur... amore et desiderio meo hanc obligo (...) se abraze despierto, se quem... por mi amor y deseo.
Ato a esta (...).».

14) dfx. 11.2.1/35:

(...) *sapientiam, sensus, intellectum, voluntatem...*, «... la inteligencia, los sentidos, el intelecto, la *quam peperit Rus...*, *obligo, ut amet me,...* *quem* voluntad..., a la que Rus parió..., ato, para que me *peperit... ex hac die, ex hac hora, ut obliviscatur patris* ame, ... al que parió..., desde este día, desde esta hora, *et matris et omnium suorum et amicorum omnium et* para que olvide a su padre y madre y a todos los suyos *omnium virorum (...)* *insaniens, insaniens, vigilans* y todos los amigos y todos los hombres (...) estando *uratur, comburatur amore et desiderio meo... ex hac* loco, loco, que se abraza despierto, se queme... por mi *die, ex hac hora...* amor y deseo... desde este día, desde esta hora...».

15) dfx. 11.2.1/36:

(...) *obligo... quam peperit... sapientiam..., ut amet* « (...) Ato... a la que parió..., la sabiduría..., para que *me..., ex hac die, ex hac hora, ex hoc momento, ut* me ame, ... desde este día, desde esta hora, desde este *obliviscatur patris et matris et suorum omnium et* momento, para que olvide a su padre y madre y a todos *amicorum omnium et omnium virorum (...)* *insaniens...* los suyos y todos los amigos y todos los hombres (...) *insaniens vigilans... uratur, comburatur, ardeat* estando loco... loco... que se abraza despierto, se *spiritus amore et desiderio meo (...).* *Obligo caelum,* queme, que su espíritu arda por mi amor y deseo (...). *terram, aquas... et aera immobilem, sed DOM... amoris* Ato al cielo, tierra, agua, ... y aire inmóvil, pero... a *huius Veram. Adiuuro te per magna... nomina eius dei,* Vera de este amor. Te juro que por los grandes... *qui sub terra sedet VM: osornophri oserchochlo* nombres de este dios, que está bajo tierra (Voces *erboonthi... phiblo chnembo sarbasmisarab...* Mágicas), ... que mantiene alejado el sempiterno amor *detinentem sempiternum amorem qui... Ego Optatus,* que... Yo Optatus, entrego al dios... a Vera, a la que *commendo deo... Veram, quam peperit Lucifera et nulli* parió Lucifera y que a ningún otro preste atención salvo *ali attendat nisi mihi soli, neminem alium in mente* a mí solo, que no tenga a ningún otro en mente salvo a *habeat nisi me Optatum, quem peperit Ammia...* mí, Optatus, al que parió Ammia... Saphonia. *Saphonia. Consummatum, consummatum,* Consumado, consumado, consumado. Átala para *consummatum. Colliga in sempiterno tempore.* siempre».

Es relevante señalar los distintos elementos que acompañan a la mayoría de ellas:

a) *Similia similibus*. Se trata de un recurso sintáctico que pretende establecer una especie de semejanza entre varios componentes, los cuales no necesitan de alguna característica común, sino que influyan en los resultados finales esperados. En los conjuros amorosos védicos, es habitual relacionar los deseos con la naturaleza: hierba y caballo (*AV II 30; AV VI 102*) o enredadera del árbol, pájaro y sol (*AV VI 8*). En las tablillas, se presenta una equivalencia del sufrimiento de Clemente con el de Gemella (*dfx. 7.4/1*), similar a *AV VI 130*.

b) Los intermediarios: dioses. Se encargarían de ejecutar la petición del actante como manera de asegurarse su cumplimiento. En el *Atharvaveda*, se menciona una amplia variedad de divinidades: los dos Asvinas (*AV II 30*), MitrāVaruṇā (*AV III 25; AV VI 132*), las vacas y

madres del *ghṛtá* (AV VI 9), dioses en general (AV VI 130, 131, 132), Maruts, Antariksha y Agni (AV VI 130), Anumati y Ākuti (AV VI 131), Varuṇa, Viśvedevas, Indrānī e Indrāganī (AV VI 132). En los hechizos latinos, conservamos denominaciones globales ctónicas: este dios que está bajo tierra (*dfx.* 11.2.1/36), demonios... algunos infernales (*DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4).

c) Expresión de la finalidad. Indica la intención o el propósito que el autor quiere provocar en la víctima. Esto se muestra claramente mediante el reclamo de la exclusividad de que le ame y sea su único amante, sin separarse (AV II 30; AV VI 8; AV VII 38; *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36) junto con el sometimiento patente a la víctima (AV III 25; AV VI 9; *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 7.4/1; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36). Además, el constituyente del control del pensamiento es compartido por ambas civilizaciones: AV II 30; AV VI 8; AV VI 102; *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 7.4/1; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35.

d) Los enunciados sintomáticos. Suelen ser objetivo clave para ejercer el dominio sobre la víctima. Tenemos desde términos abstractos como el pensamiento, advertido previamente, hasta físicos en el *Atharvaveda* como pies, ojos, muslos, cabellos, cabeza, brazo, cuerpo (AV VI 9; AV VI 131). Se recrean más los conjuros latinos con la prohibición del sueño o la comida, consecuencias de la agonía de la pasión amorosa: *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 7.4/1; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36. Así pues, se produciría un traspaso de sentimientos desde lo que siente el autor a la víctima junto al control que puede ejercer contra su voluntad.

e) Tópico del *furor/ignis amoris*. Están englobados bajo el campo semántico de los síntomas del amor, que se reflejan desde el emisor hacia el destinatario: AV III 25; AV VI 9; AV VI 130, 131, 132; *DT* 227, *dfx.* 11.1.1/13; *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36. Incluso, van acompañados de un léxico de este ámbito: AV III 25; AV VI 9; AV VI 130, 131, 132; *DT* 227, *dfx.* 11.1.1/13; *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36.

f) Familia. Posee una faceta dual: por un lado, se pretende alejarla del destinatario en beneficio del amante (AV III 25); por otro, en los conjuros latinos, se enumera una sucesión de personas en *gradatio* desde las más cercanas hasta las genéricas que el emisor obliga a olvidar (para que olvide a su padre y madre y a todos los suyos y todos los amigos y todos los hombres): *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36. Adicionalmente, cobra una gran relevancia la procedencia materna en el caso latino, ya que nos ofrece una mayor precisión sobre nuestro receptor: *DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36. Esta

forma de identificar a través de la madre coloca a las *tabellae* bajo el signo de lo natural, frente a lo social, la ley o la convención, puesto que la realidad es que los hombres son hijos de la madre.

g) Deixis temporal. Remarca lo instantáneo de la acción. Hay numerosos ejemplos latinos apuntando al día, hora y momento (*DT* 266, *dfx.* 11.2.1/4; *dfx.* 11.2.1/34; *dfx.* 11.2.1/35; *dfx.* 11.2.1/36) y podríamos considerar como espacio-temporal la referencia final del *AV* VI, 131 (tres *yojanas*, cinco *yojanas*, un día a caballo).

h) Potenciadores del efecto mágico. La elaboración de ungüentos o plantas es usual en los encantamientos védicos (*AV* II 30; *AV* VI 102; *AV* VII 38), aunque también encontramos las flechas como instrumento de representación simbólica del amor (*AV* III 25).

5. 2. Textos de separación de la víctima de un tercero o viceversa

Constan del alejamiento tanto del amado con un tercer individuo como de este contrincante en el terreno amoroso del autor. Este triángulo amoroso propicia que el tono con el que se dirige al rival sea de corte agresivo y, por si el efecto mágico recayera en el responsable del conjuro, no se suele explicitar el emisor. A diferencia de los hechizos védicos, en los latinos configura el nombre del receptor. Primeramente, ofrecemos estos ejemplos indios:

1) *AV* I 14:

bhágam asyā várca ádiṣy ádhi vṛkṣád iva srájam|

mahábudhna iva párvato jyók pitṛṣv āstām||1||

eṣá te rájan kanyà vadhúr ní dhūyatām yama|

sá mātúr badhyatām gṛhé 'tho bhrātur átho pitúh||2||

eṣá te kulapá rájan tām u te pári dadmasi|

jyók pitṛṣv āsātā á śīrṣṇáh sámópyāt||3||

ásitasya te bráhmaṇā kaśyápasya gáyasya ca|

antaḥkośám iva jāmányó 'pi nahyāmi te bhágam||4||

«1. He cogido su fortuna, su esplendor,
como la guirnalda de un árbol. /

Como una montaña de ancha base,
viva largo tiempo con los padres.

2. Esta muchacha, rey
Yama, como una novia se te entregue. /

Ésta sea atada en la casa de su madre,
en la de su hermano o en la de su padre.

3. Que ésta sea guardiana de tu hogar, rey,
ésta te la otorgamos. /

Que viva largo tiempo con los padres,
que de su cabeza el pelo se le caiga.

4. Con la plegaria de Asita,
de Kaśyapa y de Gaya, /
como las parientes el interior del arcón,
cierro tu fortuna». (Moncó, 1999: 80).

2) AV III 18:

imām khanāmy óśadhīm vīrudhām bālavattamām|
yáyā sapátnīm bādhatē yáyā samvindaṭe pátim||1||
úttānaparṇe súbhage dévajūte sáhasvati|
sapátnīm me párā ṇuda pátim me kévalam kṛdhi||2||
nahí te náma jagráha nó asmín ramase pátau|
párām evā parāvataṃ sapátnīm gamayāmasi||3||
úttarāhām uttara úttaréd úttarābhyaḥ|
adhāḥ sapátnī yá māmādharā sādharābhyaḥ||4||
ahām asmi sáhamānātho tvám asi sāsahíḥ|
ubhé sáhasvatī bhūtvā sapátnīm me sahāvahai||5||
abhí te 'dhām sáhamānām úpa te 'dhām sáhīyasīm|
mām ánu prá te máno vatsám gaúr iva dhāvatu pathā
vār iva dhāvatu||6||

«1. Esta hierba arranco,
planta maravillosa, /
con la que se aleja a la mujer rival,
con la que se conquista al esposo.
2. La de hojas extendidas, de buena fortuna,
impulsada por los dioses, poderosa, /
repele a mi rival,
a mi esposo hazlo sólo mío.
3. No he tomado tu nombre,
ya no disfrutas con ese esposo. /
Lejos, muy lejos,
a mi rival hagamos marchar.
4. Que yo sea la primera, oh primera,
la primera entre las primeras, /
y la que es mi rival,
la última entre las últimas.
5. Yo soy vencedora,
también tú eres vencedora, /
siendo ambas vencedoras,
venzamos a mi rival.
6. En torno a ti coloqué la vencedora,
junto a ti coloqué la victoriosa. /
Tras de mí tu pensamiento,
como una vaca a su ternero, corra,
como el agua por su camino, corra». (Moncó, 1999: 81-2).

3) AV VII 118:

tṛṣṭike tṛṣṭavandana úd amūm chindhi tṛṣṭike|
yáthā kṛtádviṣṭāso 'múṣmai śepyāvate||1||
tṛṣṭāsi tṛṣṭikā viṣā viṣātaky àsi|
párivṛktā yáthāsasy ṛṣabhāsya vaśéva||2||

«1. Áspera, la de ásperos brotes,
destrúyela, áspera, /
como si presentaras tu odio
contra aquel provisto de pene.
2. Áspera eres áspera,
venenosa eres venenosa. /
Que seas abandonada
como una vaca estéril por el toro». (Moncó, 1999: 83).

En el caso latino, hallamos estos textos:

4) DT 139, dfx. 1.4.4/3:

Quomodo mortuus, qui istic sepultus est nec loqui nec sermonari potest, sic Rhodine apud Marcum Licinium Faustum mortua sit nec loqui nec sermonari possit. Ita uti mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est, sic Rhodine apud Marcum Licinium accepta sit et tantum valeat, quantum ille mortuus, qui istic sepultus est. Dite pater, Rhodinem tibi commendo, uti semper odio sit Marco Licinio Fausto. Item Marcum Hedium Amphionem, item Caium Popillium Apollonium, item Vennoniam Hermionam, item Sergiam Glycinnam. «Como el muerto, que está aquí enterrado y no puede hablar ni conversar, así Rodine junto a Marco Licinio Fausto esté muerta y no pueda hablar ni conversar. Así como el muerto ni es aceptado para los dioses ni para los hombres, así Rodine junto a Marco Licinio sea aceptada y que valga tanto, como aquel muerto, que está aquí enterrado. Padre Dite, te entrego a Rodine, para que siempre sea motivo de odio para Marco Licinio Fausto. Asimismo, Marco Hedio Anfión, así también Cayo Popilio Apolonio, así también Venonia Hermiona, así también Sergia Glicina».

5) dfx. 1.5.4/1:

| | |
|--|---|
| <p><i>A: hoc primum... Philematio Hostili (serva): faciem... capillum, cerebrum, flatus, renes..., ut illae non succedat... ut illic illanc odiat. Quomodo... haec nec agere ne illaec quicquam agere possit ulla... Philematio Hostili (serva)...</i></p> <p>«A: esto primero... Filematio la esclava de Hostilio: su cara... su pelo, cerebro, respiración, riñones..., para que no tenga éxito para ella... para que él la odie. Como... esta no (puede) hacer que aquella no pueda hacer ninguna cosa... Filematio la esclava de Hostilio...».</p> | <p><i>B: nec agere nec... ullas res possit petere, quae ullo humano... Quomodo is eis desertus, illaec deserta sit cunno. Ante Diem Nonum Kalendas Novembres defixos... Vestilia Hostili.</i></p> <p>«B: que no pueda hacer ni... pueda pedir ninguna cosa, que a ningún humano... Como este (está) solitario por ellos, que aquella esté solitaria en su coño. Antes del día nueve de las Kalendas de Noviembre maldecidos... Vestilia de Hostilio».</p> |
|--|---|

6) dfx. 2.1.3/1:

Quintula cum Fortunali sit semel et numquam. «Que Quintila no esté con Fortunalis ni una sola vez ni nunca jamás».

7) dfx. 8.4/1:

| | |
|---|---|
| <p><i>A: Paulina aversa sit a viris omnibus et defixa sit, ne quid possit mali facere.</i></p> <p>«A: Que Paulina sea alejada de todos los hombres y sea maldita, para que no pueda hacer algo malo».</p> | <p><i>B: Firminam claudas ab omnibus humanis.</i></p> <p>«B: Que encierres a Firmina fuera de todos los humanos».</p> |
|---|---|

Respecto al grupo anterior, aparecen características reiteradas junto con algunas novedades:

a) *Similia similibus*. Persisten los elementos de la naturaleza: guirnalda de un árbol y montaña (*AV I 14*) o la vaca y el agua (*AV III 18*). Aquí se distingue con el matiz de las connotaciones sexuales: *AV VII 118* (estéril); *dfx. 1.5.4/1* (solitaria en su coño). Un caso especial es la imposibilidad de hablar y la comparación con un fallecido en *DT 139*, *dfx. 1.4.4/3*.

b) Las divinidades subterráneas intermediarias: rey Yama (*AV I 14*) y Padre Dite (*DT 139*, *dfx. 1.4.4/3*).

c) Expresión de la finalidad. Describe una gran variedad de fines caracterizados por un lenguaje de maldición al rival: vencerle (*AV III 18*), destruirle y abandonarle (*AV VII 118*), alejarle del amado (*AV III 18*) o al amado del rival (*dfx. 2.1.3/1*; *dfx. 8.4/1*). Igualmente, otro objetivo es que el amado sea motivo de odio para el tercero en discorida (*DT 139*, *dfx. 1.4.4/3*; *dfx. 1.5.4/1*). Por último, continúa el constituyente del control del pensamiento (*AV III 18*).

d) Los enunciados sintomáticos. Siguen prevaleciendo el pensamiento y los corporales como el pelo (*AV I 14*; *dfx. 1.5.4/1*), la cara, el cerebro, la respiración y los riñones (*dfx. 1.5.4/1*). El hecho de perjudicar en el factor económico también es frecuente: *AV I 14*.

e) Familia. Hallamos una *variatio* respecto al precedente, ya que se desea que la rival viva en casa con los padres y no del amado. Este ejemplo aislado es el *AV I 14*.

f) Deixis temporal en *dfx. 1.5.4/1* (antes del día nueve de las Kalendas de Noviembre).

g) Las hierbas como potenciadoras del efecto mágico: *AV III 18* y *AV VII 118*.

6. Conclusiones

A lo largo de todo el trabajo, se han observado puntos en común de ambas civilizaciones en lo referente al escenario ceremonial-mágico. Si bien se diferencian en los ambientes en los que se ha producido la «literatura» de cada área, en el desarrollo del aspecto ritual presentan elementos semejantes que hemos comprobado por el tipo de hechizos, amuletos, etc.

Por una parte, dentro del complejo entramado de la literatura védica y frente a las *Samhitās* restantes, el *Atharvaveda* constituye una fuente fundamental para el estudio de la magia védica gracias a su variedad de contenido. Para su examen textual nos hemos servido de la recensión *Śaunakīya* y, concretamente, las secciones que corresponden a los ritos de mujeres. Además, contamos con tratados como complemento auxiliar de estas ceremonias, *viz.*, los *grhyasūtras* y el *Kauśikasūtra* o los «textos de rituales domésticos».

Por otra, la práctica de las tablillas de maldición y su testimonio en diferentes autores griegos y romanos, así como en manuales de magia, *e.g.*, los papiros griegos mágicos, demuestra su vasto recorrido. Sus intenciones pueden ser diversas desde causas judiciales hasta deportivas con las carreras de caballos. No obstante, las eróticas comprenden un gran número y han supuesto un amplio interés entre los investigadores, quienes han llevado a cabo, mayoritariamente, las categorizaciones según sus propósitos, a saber, separación o atracción. Asimismo, hemos de destacar los hechizos de sometimiento que contribuyen a facilitar el proceso amoroso y, dentro de ellos, la sistematización descartada de ἔρωσ and φίλια, empleada como mecanismo de división dentro de las tablillas amorosas.

En el análisis hemos comprobado cómo la temática amorosa se atestigua en ambas sociedades, predominando una mayor cuantía de la clase de atracción de la víctima en lugar de la separación que conciernen a un rival amoroso. Además, uno de los aspectos divergentes en las dos es la identificación o no del emisor y receptor, práctica bastante más común en las tablillas amatorias latinas de atracción que, generalmente, en los conjuros del *Atharvaveda*, debido a cuestiones ritualísticas de emplazamiento.

En la siguiente tabla sistematizamos los componentes reiterativos que aparecen en cada *corpus* en los dos tipos ya mencionados:

| Motivos recurrentes | Atracción védica | Atracción latina | Separación védica | Separación latina |
|---|--|--|--|--|
| <i>Similia similibus</i> | Elementos de naturaleza | Sufrimiento | Elementos de naturaleza con connotaciones sexuales | Connotaciones sexuales y más agresivas (imposibilidad del habla o comparación con un muerto) |
| Intermediarios: dioses | Variedad | Ctónicas | Subterráneas | Subterráneas |
| Finalidad | Exclusividad, sometimiento y control del pensamiento | Exclusividad, sometimiento y control del pensamiento | Diversidad de objetivos: vencer, destruir y abandonar, alejar o controlar el pensamiento | Principalmente, alejar al amado del rival y ser el amado motivo de odio para el tercero |
| Enunciados sintomáticos: físicos y abstractos | Físicos | Abstractos | Físicos y abstractos | Físicos y abstractos |
| <i>Furor/ignis amoris</i> | Sí | Sí | No | No |
| Familia | Alejamiento de la víctima por el amante | <i>Gradatio</i> de personas cercanas y procedencia materna | Vivir en casa de los padres | No |
| Deixis temporal | Alguna referencia al día o <i>yojanas</i> | Sí | No | Sí |
| Potenciadores del efecto mágico | Ungüentos y plantas | No | Hierbas | No |

Por consiguiente, los resultados obtenidos nos demuestran variaciones, quizás propias de cada cultura, de una serie de fórmulas comunes. Empero, todavía falta por saber en qué medida se corresponden estas prácticas con otras ramas indoeuropeas, por ejemplo, la

germánica, a fin de evidenciar el *continuum* cultural. Asimismo, dejamos para futuras investigaciones complementar estas hipótesis preliminares desde un punto de vista genético. Sin duda, la clasificación de Mendoza (1995) y, específicamente, el punto de los componentes narrativos con Watkins (1995: 12- 27) a la cabeza comentada en la metodología podrían ser un buen punto de partida para ello.

En suma, este estudio nos ilumina ciertas implicaciones compartidas en la magia erótica, partiendo de dos sociedades, aparentemente, distintas entre sí, ilustrándonos una naturaleza análoga en tanto en cuanto a nivel ceremonial como en una esfera privada con preocupaciones propias, al fin y al cabo, del ser humano.

7. Bibliografía

- Ambrosini, R. (1984). *Magia e sapienza dell' India antica. Inni dell' Atharva-Veda*. Bologna: CLUEB.
- Anónimo (1897). *Heliodorus (The Aethiopica)*. Athens: privately printed for the Athenian Society.
- Audollent, A. (1904). *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt*. Luteciae Parisiorum: In aedibus Alberti Fontemoing.
- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Bader, C. (1925). *Women in Ancient India. Moral and literary studies*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. pouvoir, droit, religion*. Paris: Éditions de Minuit.
- Bernabé, A. (2003). «Las Ephesia Grammata. Génesis de una fórmula mágica». *MHMH. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 3, pp. 5-28.
- Betz, H. D. (1986). *The Greek magical papyri in translation. Including the Demotic spells*. Chicago-London: The University of Chicago Press.
- Bhargava, P. L. (1956). *India in the Vedic Age: A History of Aryan Expansion in India*. Lucknow: The Upper India Publishing House.
- Bloomfield, M. (1908). *The Religion of the Veda: The Ancient Religion of India (from Rig-Veda to Upanishads)*. New York-London: The Knickerbocker Press.
- Bloomfield, M. (1973). *Hymns of the Atharva-veda*. Delhi-Patna-Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Burnet, I. (1901). *Platonis Opera. Tomus II*. Oxonii: e Typographeo clarendoniano.
- Burnet, I. (1903). *Platonis Opera. Tomus IV*. Oxonii: e Typographeo clarendoniano.
- Calvo, J. L., y Sánchez, M^a. D. (1987). *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos.
- Cary, E. (1954). *Dio's Roman History*. Cambridge: Harvard University Press.

- Clarke, E. C., Dillon, J. M., y Hershbell, J. P. (2003). *Iamblichus: De mysteriis*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Collins, D. (2008). *Magic in the Ancient Greek World*. Oxford: Blackwell.
- Corassin, M. L. (1996). «Uma contribuição da epigrafia para o estudo da ação mágica: as *tabellae defixionum*». *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, 6, pp. 223-231.
- Cuzzolin, P., y Urbanová, D. (2016). «Some linguistic and pragmatic remarks on the *tabellae defixionum*». *Journal of Latin Linguistics*, 15 (2), pp. 313-345.
- da Costa Campos, C. E. (2010). «Os seis defixiones de Sagunto. A Vingança dos Saguntinos Através das Práticas da Magia». *Nearco*, 5, pp. 50-76.
- Dickie, M. W. (2000). «Who Practised Love-Magic in Classical Antiquity and in the Late Roman World?». *The Classical Quarterly*, 50 (2), pp. 563-83.
- Dindorfii, G. (1853). *Harpocratonis. Lexicon in decem oratores Atticos. Tomus I*. Oxonii: e Typographeo academico.
- Eidinow, E. (2007). *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*. Oxford: Oxford University Press.
- Ernout, A., y Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Faraone, C. A. (1991). «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells». En Faraone, C. A., y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, pp. 3–32.
- Faraone, C. A. (2001). *Ancient Greek Love Magic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Faraone, C. A., y Kropp, A. (2010). «Inversion, Adversion and Perversion as Strategies in some Latin Curse Tablets». En Gordon, R. L., y Simón, F. M. (eds.), *Magical Practice in the Latin West*. Leiden-Boston: Brill, pp. 381-398.
- Fox, W. S. (1912). *The Johns Hopkins Tabellae Defixionum*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Franek, J., y Urbanová, D. (2019). «“May Their Limbs Melt, Just as This Lead Shall Melt...”: Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 1)». *Philologia Classica*, 14 (1), pp. 27-55.

- Franek, J., y Urbanová, D. (2019). «“As Isis Loved Osiris, So Let Matrona Love Theodoros...”: Sympathetic Magic and *Similia Similibus* Formulae in Greek and Latin Curse Tablets (Part 2)». *Philologia Classica*, 14 (2), pp. 177-207.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire Latin-Français*. Paris: Hachette.
- Gager, J. G. (1992). *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press.
- Glare, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Gonda, J. (1975). *A History of Indian literature. Veda and Upanishads*. Vol. I. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Goudriaan, T. (1986). «Vedic *kṛtyā* and the Terminology of Magic». En Morgenroth, W (ed.), *Sanskrit and World Culture*. Berlin: Akademie-Verlag, pp. 450-6.
- Graf, F. (1994). *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Griffith, R. T. H. (1895). *The Hymns of the Atharva-veda*. Vol. I. Benares: E.J. Lazarus and Co.
- Griffith, R. T. H. (1896). *The Hymns of the Atharva-veda*. Vol. II. Benares: E.J. Lazarus and Co.
- Haudry, J. (1981). *Les Indo-Européens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, V. (1909). *La magie dans l'Inde Antique*. Paris: Émile Nourry.
- Herrero Valdés, F. (2008). «Tipología y Estructura de las Prácticas de Dominio y Sometimiento de la Magia Greco-Egipcia». *MHNL. Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, 8, pp. 67-97.
- Hopfner, Th. (1974). *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Amsterdam: A. M. Hakkert.
- Jackson, J. (1931). *Tacitus. Histories: Books 4-5. Annals: Books 1-3*. Cambridge: Harvard University Press.

- Jordan, D. R. (1985). «A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora». *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26 (2), pp. 151-197.
- Kotansky, R. (1991). «Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets». En Faraone, C. A., y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, pp. 107–137.
- Kropp, A. (2008). *defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen.
- Kropp, A. (2010). «How does Magical Language Work? The Spells and *Formulae* of the Latin *defixionum tabellae*». En Gordon, R. L., y Simón, F. M. (eds.), *Magical Practice in the Latin West*. Leiden-Boston: Brill, pp. 53-77.
- Liddell, H. G., y Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Luck, G. (2006). *Arcana Mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman Worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Luján, E. R. (2010). «Textos mágicos del *Atharvaveda*». En Álvarez-Pedrosa Núñez, J. A., y Torallas Tovar, S. (eds.), *Edición de textos mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*. Madrid: CSIC, pp. 1-184.
- Macdonell, A. A. (1893). *A Sanskrit-English Dictionary. Being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. London-New York: Longmans, Green, and Co.
- Macdonell, A. A. (1900). *A History of Sanskrit Literature*. New York: D. Appleton and Company.
- Macdonell, A. A. (1916). *A Vedic Grammar for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- Macdonell, A. A., y Keith, A. B. (1912). *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. II. London: John Murray.
- Mayrhofer, M. (1995). *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Mendoza, J. (1995). «Metodología de la reconstrucción de la religión de los indoeuropeos». *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 0, pp. 129-140.

- Monc6, S. (1999). *Mujeres en los Vedas (Himnos del RgVeda y el AtharvaVeda)*. Madrid: Akal.
- Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Montero, S. (1997). *Diccionario de adivinos, magos y astr6logos de la Antigüedad*. Madrid: Trotta.
- Morris, Ch. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paid6s.
- Mylius, K. (2015). *Historia de la literatura india antigua*. Madrid: Trotta.
- Narang, S. (1981). «Figures of Speech in the Atharvaveda». En Bali, S. (ed.), *Historical & Critical Studies in the Atharvaveda*. Delhi: Nag Publishers, pp. 111-128.
- O' Flaherty, W. D. (2004). *Mitos hindúes*. Madrid: Siruela.
- Ogden, D. (2002). *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press.
- Oldenberg, H. (1894). *Die religion des Veda*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz.
- Orlandi, C. (1991). *Gli inni dell' Atharvaveda (Śaunaka)*. Pisa: Giardini.
- Orlandi, C, y Sani, S. (1992). *Atharvaveda. Inni magici*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Pachoumi, E. (2007). *The Greek Magical Papyri: Diversity and Unity* (tesis doctoral). Newcastle University: Newcastle.
- Preisendanz, K. (1928). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri (I)*. Leipzig-Berlin: B. G. Teubner.
- Preisendanz, K. (1974). *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri (II)*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Puhvel, J. (1987). *Comparative Mythology*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press.
- Renou, L. (1956). *Hymnes spéculatifs du Veda*. Paris: Gallimard-Unesco.

- Renou, L. (1957). *Vedic India*. Calcutta: Susil Gupta (India) Private Limited.
- Rix, H. (2001). *Lexikon der indogermanischen verben*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Rohde, T. E. (1981). *La India literaria. Mahabarata, Bagavad Gita, Los Vedas, Leyes de Manú, Poesía, Teatro, Cuentos, Apólogos y Leyendas*. México: Porrúa.
- Sadovski, V. (2012). «Ritual Spells and Practical Magic for Benediction and Malediction: from India to Greece, Rome, and Beyond (Speech and Performance in Veda and Avesta, I)». En Sadovski, V. y Stifter, D. (eds.), *Iranistische und Indogermanistische beiträge in memoriam Jochem Schindler (1944-1994)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, pp. 331-350.
- Sevilla Rodríguez, M. (2002). *Conjuros Mágicos del Atharvaveda*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Sharma, R. N. (1981). «Society in the Atharvaveda». En Bali, S. (ed.), *Historical & Critical Studies in the Atharvaveda*. Delhi: Nag Publishers, pp. 293-304.
- Showerman, G. (1914). *Ovid. Heroides and Amores*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tavener, E. (1916). *Studies in magic from Latin Literature*. New York: Columbia University Press.
- Todorov, T. (1978). *Les genres du discours*. Paris: Éditions du Seuil.
- Tomlin, R. S. O. (1988). «The Curse tablets». En Cunliffe, B. (ed.), *The temple of Sulis Minerva at Bath. Volume 2: The finds from the sacred spring*. Oxford: Oxford University Committee for Archaeology, pp. 59-277.
- Tupet, A. M. (1976). *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste*. Paris: Les Belles Lettres.
- Upadhyaya, V. (1981). «The Philosophy of the Atharvaveda». En Bali, S. (ed.), *Historical & Critical Studies in the Atharvaveda*. Delhi: Nag Publishers, pp. 129-140.
- Urbanová, D. (2018). *Latin Curse Tablets of the Roman Empire*. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.

- Velázquez Soriano, I. (2001). «Magia y conjuros en el mundo romano: las *defixiones*». *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 17, pp. 143-162.
- Versnel, H. S. (1991). «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers». En Faraone, C. A., y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, pp. 60–106.
- Vliet, J. V. der (1900). *Lucii Apulei Madaurensis. Apologia sive de magia liber et Florida*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri.
- Watkins, C. (1985). *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Watkins, C. (1995). *How to Kill a Dragon. Aspects of indo-european poetics*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Winkler, J. J. (1991). «The Constraints of Eros». En Faraone, C. A., y Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. New York: Oxford University Press, pp. 214–243.
- Winternitz, M. (1927). *A History of Indian Literature*. Vol. I. *Introduction, Veda, National epics, Purāṇas, and Tantras*. Calcutta: University of Calcutta.
- Witzel, M. (1997). «The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu». En Witzel, M. (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts*. Cambridge: Harvard Oriental Series, pp. 257-348.
- Wvensch, R. (1897). *Defixionum Tabellae Atticae*. Berolini: Georgium Reimerum.